UNIVERZA NA PRIMORSKEM

FAKULTETA ZA HUMANISTIČNE

ŠTUDIJE KOPER

DOKTORSKA DISERTACIJA

RAZUMEVANJE CELOVITOSTI PRI ZEN BUDISTIČNEM MOJSTRU DōGENU IN PRI MOJSTRU ECKHARTU

Miroslav Gomboc

Mentor: dr. Lenart Škof, izr. prof.

Somentorica: dr. Helena Motoh, doc.

Študijski program: Zgodovina Evrope in Sredozemlja

Koper, 2011

Vsem, v katerih »iz roda v rod duh išče pot …«.

(Oton Župančič)

Kazalo

[1 Predgovor 1](#_Toc303287867)

[2 Izvleček/Abstract 3](#_Toc303287868)

[3 Uvod 6](#_Toc303287869)

[3.1 Umeščenost disertacije v sodobni medreligijski polilog 6](#_Toc303287870)

[3.2 Metodologija 10](#_Toc303287871)

[3.3 Kratki biografski oznaki zen mojstra Dōgena in dominikanca Mojstra Eckharta 16](#_Toc303287872)

[4 Libbrechtov primerjalno filozofski model 18](#_Toc303287873)

[4.1 Uvod 18](#_Toc303287874)

[4.2 Opis modela 20](#_Toc303287875)

[4.2.1 Kozmološki nivo ali vidik modela 20](#_Toc303287876)

[4.2.1.1 Energija 20](#_Toc303287877)

[4.2.1.2 Porazdelitve energije 21](#_Toc303287878)

[4.2.1.3 Informacije 22](#_Toc303287879)

[4.2.1.4 Povezanost energij in informacij v fenomenalnem svetu 23](#_Toc303287880)

[4.2.2 Antropološki nivo ali vidik modela 23](#_Toc303287881)

[4.2.3 Ultimativna realnost - \*Bitje 25](#_Toc303287882)

[4.3 Temeljni submodeli 26](#_Toc303287883)

[4.3.1 Proces postajanja 27](#_Toc303287884)

[4.3.1.1 Energija in njena porazdelitev 27](#_Toc303287885)

[4.3.1.2 Informacije 28](#_Toc303287886)

[4.3.1.3 Epistemološki status 28](#_Toc303287887)

[4.3.1.4 Relacija subjekt-objekt, subjektivno-objektivno 29](#_Toc303287888)

[4.3.1.5 Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja 30](#_Toc303287889)

[4.3.1.6 Ontološki status 31](#_Toc303287890)

[4.3.1.7 Etika, življenjska drža in praksa 31](#_Toc303287891)

[4.3.1.8 Mistika 32](#_Toc303287892)

[4.3.2 Zmožnost racionalnega spoznavanja 32](#_Toc303287893)

[4.3.2.1 Energija in njena porazdelitev 32](#_Toc303287894)

[4.3.2.2 Informacije 33](#_Toc303287895)

[4.3.2.3 Epistemološki status 33](#_Toc303287896)

[4.3.2.4 Relacija subjekt - objekt, subjektivno - objektivno 36](#_Toc303287897)

[4.3.2.5 Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja 36](#_Toc303287898)

[4.3.2.6 Ontološki status 37](#_Toc303287899)

[4.3.2.7 Etika, življenjska drža in praksa 38](#_Toc303287900)

[4.3.2.8 Mistika 38](#_Toc303287901)

[4.3.3 Zmožnost mističnega doživljanja 38](#_Toc303287902)

[4.3.3.1 Energija in njena porazdelitev 38](#_Toc303287903)

[4.3.3.2 Informacije 39](#_Toc303287904)

[4.3.3.3 Epistemološki status 40](#_Toc303287905)

[4.3.3.4 Relacija subjekt - objekt, subjektivno - objektivno 43](#_Toc303287906)

[4.3.3.5 Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja 44](#_Toc303287907)

[4.3.3.6 Ontološki status 46](#_Toc303287908)

[4.3.3.7 Etika, življenjska drža in praksa 46](#_Toc303287909)

[4.3.3.8 Mistika 47](#_Toc303287910)

[4.3.3.9 Primerjalna tabela submodelov 48](#_Toc303287911)

[5 Aplikacije Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela 49](#_Toc303287912)

[5.1 Primerjava Dōgenovega in Eckhartovega razumevanje običajnega človeka 49](#_Toc303287913)

[5.1.1 Uvod 49](#_Toc303287914)

[5.1.2 Energija 51](#_Toc303287915)

[5.1.3 Informacije 52](#_Toc303287916)

[5.1.4 Relacija subjekt - objekt 53](#_Toc303287917)

[5.1.5 Epistemološki status 54](#_Toc303287918)

[5.1.6 Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja 55](#_Toc303287919)

[5.1.7 Etika 57](#_Toc303287920)

[5.1.8 Povzetek 57](#_Toc303287921)

[5.2 Primerjava spoznavnih pristopov Mojstra Eckharta in Dōgena 59](#_Toc303287922)

[5.2.1 Epistemološki model 59](#_Toc303287923)

[5.2.2 Spoznavanje v procesu postajanja 59](#_Toc303287924)

[5.2.3 Zmožnost racionalnega spoznavanja 60](#_Toc303287925)

[5.2.4 Zmožnost mističnega doživljanja 61](#_Toc303287926)

[5.2.5 Mojster Eckhart in Dōgen med postajanjem, racionalnim spoznavanjem in mističnim občutenjem 62](#_Toc303287927)

[5.2.6 Odnos med zmožnostjo racionalnega spoznavanja in mističnega občutenja 68](#_Toc303287928)

[5.2.6.1 Parafraza načela nedoločenosti 69](#_Toc303287929)

[5.2.7 Aplikacija modela na primerjavo spoznavnih značilnosti Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena 70](#_Toc303287930)

[5.2.7.1 Mojster Eckhart 70](#_Toc303287931)

[5.2.7.2 Zen mojster Dōgen 71](#_Toc303287932)

[5.2.8 Razlike ali divergence v spoznavnih značilnostih Mojstra Eckharta in Dōgena 73](#_Toc303287933)

[5.2.8.1 Racionalizem Mojstra Eckharta 73](#_Toc303287934)

[5.2.8.2 Spoznavna praksa zen mojstra Dōgena 75](#_Toc303287935)

[5.2.8.3 Podobnosti ali konvergence v spoznavnih značilnostih Mojstra Eckharta in Dōgena 77](#_Toc303287936)

[5.2.8.4 Sinteza in pomen primerjave spoznavnih značilnosti Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena za medreligijski dialog 85](#_Toc303287937)

[5.3 Primerjava razumevanja celovitosti pri budističnem zen mojstru Dōgenu in dominikanskem redovniku Mojstru Eckhartu 86](#_Toc303287938)

[5.3.1 Izhodiščna opredelitev celovitosti 86](#_Toc303287939)

[5.3.2 Dōgenovo in Eckhartovo razumevanje vsepovezanosti celovite resničnosti 89](#_Toc303287940)

[5.3.2.1 Dōgenovo razumevanje vzajemne povezanosti stvari in pojavov 91](#_Toc303287941)

[5.3.2.2 Eckhartovo razumevanje vzajemne povezanosti stvari in pojavov 95](#_Toc303287942)

[5.3.2.3 Primerjava razumevanja vzajemne povezanosti stvari in pojavov 98](#_Toc303287943)

[5.3.2.4 Vzajemna povezanost trenutkov časa 100](#_Toc303287944)

[5.3.2.5 Primerjava razumevanja vzajemne povezanosti trenutkov časa 104](#_Toc303287945)

[5.3.3 Primerjava razumevanja celovitosti na območju primarne energije: Božanstvo in śūnyata 112](#_Toc303287946)

[5.3.3.1 Śūnyata 112](#_Toc303287947)

[5.3.3.2 Božanstvo 117](#_Toc303287948)

[5.3.3.3 Primerjava razumevanja śūnyate in Božanstva 119](#_Toc303287949)

[5.3.3.4 Primerjava izkustva śūnyate in Božanstva 126](#_Toc303287950)

[5.3.3.5 Zaključek 138](#_Toc303287951)

[5.3.4 Primerjava razumevanja dinamičnih vidikov celovitosti 142](#_Toc303287952)

[5.3.4.1 Vesoljna dinamika 143](#_Toc303287953)

[5.3.4.2 Človekovo uresničevanje dinamične celovitosti 153](#_Toc303287954)

[5.3.4.2.1 Dōgenova pozicija 153](#_Toc303287955)

[5.3.4.2.2 Eckhartova pozicija 156](#_Toc303287956)

[5.3.4.2.3 Primerjava Eckhartove in Dōgonove pozicije 158](#_Toc303287957)

[5.3.4.3 Rojevanje oziroma dinamično življenje 161](#_Toc303287958)

[5.3.4.3.1 Bistvo Eckhartovega nauka o rojevanju 161](#_Toc303287959)

[5.3.4.3.2 Dōgenove besede o rojevanju, o življenju in smrti 164](#_Toc303287960)

[5.3.4.3.3 Primerjava Eckhartoveha in Dōgenovega razumevanja rojevanja-življenja 168](#_Toc303287961)

[5.3.4.4 Problem subjekta 172](#_Toc303287962)

[5.3.4.4.1 Uvod 172](#_Toc303287963)

[5.3.4.4.2 Dōgenova pozicija 174](#_Toc303287964)

[5.3.4.4.2.1 Refleksivnost Budove narave 175](#_Toc303287965)

[5.3.4.4.2.2 Človek oziroma subjekt je luč 176](#_Toc303287966)

[5.3.4.4.2.3 Praznost absolutnega subjekta 178](#_Toc303287967)

[5.3.4.4.2.4 Odnos med subjektivnim in objektivnim polom celovite resničnosti 181](#_Toc303287968)

[5.3.4.4.2.5 Preseganje relacije subjektivno-objektivno v slikanju 184](#_Toc303287969)

[5.3.4.4.3 Eckhartova pozicija 185](#_Toc303287970)

[5.3.4.4.3.1 Umna narava Boga 186](#_Toc303287971)

[5.3.4.4.3.2 Struktura Boga 187](#_Toc303287972)

[5.3.4.4.3.3 Plasti človeka 189](#_Toc303287973)

[5.3.4.4.3.4 Globoki subjekt 191](#_Toc303287974)

[5.3.4.4.3.5 Prazni, neustvarjeni, nespoznavni subjekt/duša 194](#_Toc303287975)

[5.3.4.4.4 Primerjava Dōgenovega in Eckhartovega razumevanja subjekta 200](#_Toc303287976)

[5.3.4.4.5 Problem osebe in osebni Jaz-Ti odnos 208](#_Toc303287977)

[5.3.5 Mistična praksa 215](#_Toc303287978)

[5.3.5.1 Preseganje dveh stopenj, bistvo mistike 215](#_Toc303287979)

[5.3.5.1.1 Eckhartova mistika 216](#_Toc303287980)

[5.3.5.1.2 Dōgenova mistika 218](#_Toc303287981)

[5.3.5.2 Prebujenje oziroma samoprepoznavanje celovite resničnosti 221](#_Toc303287982)

[5.3.5.3 Življenjska praksa 227](#_Toc303287983)

[5.3.5.4 Subtilen vpliv in težnja 228](#_Toc303287984)

[5.3.5.5 Življenje svetosti 229](#_Toc303287985)

[5.3.5.6 Primerjava usmerjenosti transcendiranja 234](#_Toc303287986)

[5.3.5.7 Zazen in uboštvo 236](#_Toc303287987)

[5.3.5.8 Svoboda 242](#_Toc303287988)

[5.4 Dōgenovo in Eckhartovo razumevanje celovite resničnosti v luči Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela 248](#_Toc303287989)

[5.4.1 Uvod 248](#_Toc303287990)

[5.4.2 Energija 249](#_Toc303287991)

[5.4.3 Informacije 250](#_Toc303287992)

[5.4.4 Relacija subjekt - objekt 253](#_Toc303287993)

[5.4.5 Epistemološki status 254](#_Toc303287994)

[5.4.6 Ontološki status 257](#_Toc303287995)

[5.4.7 Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja 258](#_Toc303287996)

[5.4.8 Etika 259](#_Toc303287997)

[6 Zaključek 262](#_Toc303287998)

[6.1 Celovitost 262](#_Toc303287999)

[6.2 Ustreznost uporabe primerjalno filozofskega modela Ulricha Libbrechta 267](#_Toc303288000)

[6.3 Aktualni pomen razumevanja celovitosti 269](#_Toc303288001)

[6.3.1 Eksistencialna situacija sodobnega človeka in njeno razreševanje v luči Dōgenovega in Eckhartovega razumevanja celovitosti 269](#_Toc303288002)

[6.3.2 Celovito spoznavanje 273](#_Toc303288003)

[6.3.3 Celovito zavedanje 274](#_Toc303288004)

[6.3.4 Celovito bivanje 275](#_Toc303288005)

[6.3.5 Območja duha 277](#_Toc303288006)

[6.3.6 Celovita etika 281](#_Toc303288007)

[6.3.7 Realistična, družbeno odgovorna mistika 284](#_Toc303288008)

[7 TEMELJNA LITERATURA 287](#_Toc303288009)

[8 Appendix 1 - Dōgenovo razumevanje celovitosti 298](#_Toc303288010)

[8.1 Celovitost 298](#_Toc303288011)

[8.1.1 Uvod 298](#_Toc303288012)

[8.1.2 Kaj ni Budova narava? 299](#_Toc303288013)

[8.1.2.1 Budova narava ni fizična realnost 299](#_Toc303288014)

[8.1.2.2 Budova narava ni psihološka realnost 299](#_Toc303288015)

[8.1.2.3 Budova narava ni duhovna realnost 301](#_Toc303288016)

[8.1.2.4 Budova narava oziroma celovitost ni metafizična, filozofska realnost 302](#_Toc303288017)

[8.1.2.5 Budova narava ni podobna biološki realnosti 303](#_Toc303288018)

[8.1.3 Nekatere značilnosti Budove narave oziroma celovite resničnosti 304](#_Toc303288019)

[8.1.3.1 Budova narava vse vključuje 304](#_Toc303288020)

[8.1.3.2 Vsa bitja so Budova narava 308](#_Toc303288021)

[8.1.3.3 Celovita resničnost oziroma Budova narava je enovita 310](#_Toc303288022)

[8.1.3.4 Budova narava je brezmejna, neomejena 316](#_Toc303288023)

[8.1.3.5 Celovita povezanost vseh stvari in dogodkov, prakse in prebujenja 319](#_Toc303288024)

[8.1.3.5.1 Celovita povezanost vseh stvari 319](#_Toc303288025)

[8.1.3.5.2 Fraktalnost celovite resničnosti 321](#_Toc303288026)

[8.1.3.5.3 Celovita povezanost dogodkov, časov in človekovih dejanj 322](#_Toc303288027)

[8.1.3.6 Vzajemna povezanost stvari, dogajanj, uma in objektov uma 324](#_Toc303288028)

[8.1.3.7 Budova narava je refleksivna 330](#_Toc303288029)

[8.1.3.8 Budova narava se razodeva v konkretnem, fenomenalnem življenju 338](#_Toc303288030)

[8.1.3.9 Ne-trajnost, spremenljivost Budove narave 342](#_Toc303288031)

[8.1.3.10 Praznost Budove narave 347](#_Toc303288032)

[8.1.4 Dōgenov razumevanje časa in bivanja 353](#_Toc303288033)

[8.1.5 Pot preseganja 365](#_Toc303288034)

[8.1.5.1 Preseganje prve in druge stopnje 365](#_Toc303288035)

[8.1.5.2 Poslušanje in govorjenje 370](#_Toc303288036)

[8.1.5.3 'Kaj je to, kar takole prihaja?' ali 'Kamnita žena je porodila otroka ponoči' 373](#_Toc303288037)

[8.2 Dōgenov pogled na običajnega in razsvetljenega človeka 379](#_Toc303288038)

[8.2.1 Običajni človek 379](#_Toc303288039)

[8.2.1.1 Uvod 379](#_Toc303288040)

[8.2.1.2 Običajni človek se doživlja na egocentričen način 380](#_Toc303288041)

[8.2.1.3 Običajni človek zamenjuje svoje misli z resničnostjo 381](#_Toc303288042)

[8.2.1.4 Običajni človek se identificira z vlogami in statusi 382](#_Toc303288043)

[8.2.1.5 Običajni človek je poln strasti 383](#_Toc303288044)

[8.2.2 Človekovo resnično telo je celovito telo 384](#_Toc303288045)

[8.2.3 Prebujeni človek 390](#_Toc303288046)

[8.3 Celovito spoznavanje in razsvetljena praksa 396](#_Toc303288047)

[8.3.1 Celovito spoznavanje 396](#_Toc303288048)

[8.3.1.1 Spoznavanje s telesom 396](#_Toc303288049)

[8.3.1.2 Spoznavanje z umom 397](#_Toc303288050)

[8.3.1.3 Spoznavanje brez uma 399](#_Toc303288051)

[8.3.2 Razsvetljena praksa 405](#_Toc303288052)

[8.3.2.1 Zakaj je potrebna praksa? 405](#_Toc303288053)

[8.3.2.2 Prava naravnanost v zazenu 406](#_Toc303288054)

[8.3.2.3 Praksa je razsvetljenje in razsvetljenje je praksa 409](#_Toc303288055)

[8.3.2.4 Celovitost razsvetljene prakse 413](#_Toc303288056)

[8.3.2.5 Preseganje v praksi 416](#_Toc303288057)

[8.3.3 Žarišča Dōgenovega mističnega življenja 420](#_Toc303288058)

[9 Appendix 2 - Eckhartovo razumevanje celovitosti 423](#_Toc303288059)

[9.1 Celovitost pri Mojstru Eckhartu 423](#_Toc303288060)

[9.1.1 Uvod 423](#_Toc303288061)

[9.1.2 Bog 424](#_Toc303288062)

[9.1.2.1 Bog je um 425](#_Toc303288063)

[9.1.2.2 Bog je eden in eno 427](#_Toc303288064)

[9.1.2.3 Bog je dejaven Bog v samem sebi 429](#_Toc303288065)

[9.1.3 Enost 431](#_Toc303288066)

[9.1.3.1 Neštevnost 431](#_Toc303288067)

[9.1.3.2 Dinamika enosti 432](#_Toc303288068)

[9.1.3.3 Enost in različnost 434](#_Toc303288069)

[9.1.3.4 Čovekova pot v enost 435](#_Toc303288070)

[9.1.4 Sveta Trojica in Božanstvo 437](#_Toc303288071)

[9.1.4.1 Uvod 437](#_Toc303288072)

[9.1.4.2 Oče 438](#_Toc303288073)

[9.1.4.3 Sin 439](#_Toc303288074)

[9.1.4.4 Sveti Duh 440](#_Toc303288075)

[9.1.4.5 Človek kot Sin 441](#_Toc303288076)

[9.1.4.6 Božanstvo 443](#_Toc303288077)

[9.1.4.7 Sveta Trojica in Božanstvo so nivoji resničnosti 444](#_Toc303288078)

[9.1.4.8 Rojevanje edinorojenega Sina v duši 444](#_Toc303288079)

[9.1.4.9 Govorjenje in poslušanje 455](#_Toc303288080)

[9.1.4.10 Odnos Boga do človeka 460](#_Toc303288081)

[9.1.5 Dno ali temelj 468](#_Toc303288082)

[9.1.6 Nič 471](#_Toc303288083)

[9.1.6.1 Vse ustvarjeno je čisti nič 472](#_Toc303288084)

[9.1.6.2 Praznost človeka 473](#_Toc303288085)

[9.1.6.3 Praznost Boga 474](#_Toc303288086)

[9.1.7 Celovitost 476](#_Toc303288087)

[9.1.7.1 Celovita povezanost 476](#_Toc303288088)

[9.1.7.2 Pogoj človekove celovitosti 478](#_Toc303288089)

[9.1.7.3 Celovitost je hierarhično urejena 480](#_Toc303288090)

[9.1.7.4 Celovitost in čas 480](#_Toc303288091)

[9.1.7.4.1 Uvod 480](#_Toc303288092)

[9.1.7.4.2 Večni zdaj 482](#_Toc303288093)

[9.1.7.4.3 Nad časom 483](#_Toc303288094)

[9.1.7.4.4 Večnost 484](#_Toc303288095)

[9.2 Eckhartov pogled na zunanjega in notranjega človeka 487](#_Toc303288096)

[9.2.1 Zunanji človek 487](#_Toc303288097)

[9.2.1.1 Zunanji človek je usmerjen v ustvarjeni svet 488](#_Toc303288098)

[9.2.1.2 Navezanost in nesvoboda zunanjega človeka 489](#_Toc303288099)

[9.2.1.3 Pot iz zunanjosti 489](#_Toc303288100)

[9.2.2 Notranji človek 491](#_Toc303288101)

[9.2.2.1 Moči duše – telesne, duševne, duhovne, nad-duhovne 491](#_Toc303288102)

[9.2.2.1.1 Telesne in nižje duševne moči duše 492](#_Toc303288103)

[9.2.2.1.2 Duševne moči duše 493](#_Toc303288104)

[9.2.2.1.3 Duhovne moči duše 493](#_Toc303288105)

[9.2.2.1.4 Hierarhija moči in notranji boj 494](#_Toc303288106)

[9.2.2.2 Iskra v duši 496](#_Toc303288107)

[9.2.2.2.1 Uvod 496](#_Toc303288108)

[9.2.2.2.2 Umnost notranje iskre 497](#_Toc303288109)

[9.2.2.2.3 Dušna iskra je neustvarjena in nespoznavna 498](#_Toc303288110)

[9.2.2.2.4 V dušni iskri deluje Bog 500](#_Toc303288111)

[9.3 Mistična pot in življenjska praksa pri Mojstru Eckhartu 502](#_Toc303288112)

[9.3.1 Spoznavanje 502](#_Toc303288113)

[9.3.1.1 Zunanje, čutno spoznavanje 503](#_Toc303288114)

[9.3.1.2 Ovire globljemu notranjemu spoznavanju 503](#_Toc303288115)

[9.3.1.3 Umsko spoznavanje 505](#_Toc303288116)

[9.3.1.4 Spoznavanje s podobami 506](#_Toc303288117)

[9.3.1.5 S tem, kar spoznavamo, smo eno 509](#_Toc303288118)

[9.3.1.6 Rob spoznavanja 511](#_Toc303288119)

[9.3.1.7 Spoznavanje brez podob 512](#_Toc303288120)

[9.3.1.7.1 Dekonstrukcija misli 512](#_Toc303288121)

[9.3.1.7.2 Dekonstrukcija podob 514](#_Toc303288122)

[9.3.1.7.3 Apofatično spoznavanje 516](#_Toc303288123)

[9.3.1.8 Spoznavni preboj 519](#_Toc303288124)

[9.3.1.9 Praksa spoznavanja 524](#_Toc303288125)

[9.3.1.9.1 Učenje sredi življenja 524](#_Toc303288126)

[9.3.1.9.2 Doseganje osredotočenosti 525](#_Toc303288127)

[9.3.2 Preboj, preseganje 527](#_Toc303288128)

[9.3.2.1 Uvod 527](#_Toc303288129)

[9.3.2.2 Prodiranje – Mojstrova metoda 528](#_Toc303288130)

[9.3.2.3 Preseganje človeka 530](#_Toc303288131)

[9.3.2.4 Preseganje Boga 531](#_Toc303288132)

[9.3.2.5 Preboj ali predrtje 533](#_Toc303288133)

[9.3.3 Etične drže – pravičnost, predanost, odmaknjenost, uboštvo in svoboda 537](#_Toc303288134)

[9.3.3.1 Uvod 537](#_Toc303288135)

[9.3.3.2 Pravičnost 537](#_Toc303288136)

[9.3.3.3 Predanost 539](#_Toc303288137)

[9.3.3.4 Odmaknjenost 542](#_Toc303288138)

[9.3.3.5 Duhovno uboštvo 546](#_Toc303288139)

[9.3.3.5.1 Uboštvo volje 546](#_Toc303288140)

[9.3.3.5.2 Uboštvo spoznavanja 548](#_Toc303288141)

[9.3.3.5.3 Uboštvo bivanja 549](#_Toc303288142)

[9.3.3.6 Svoboda 550](#_Toc303288143)

[9.3.3.6.1 Svoboda od ustvarjenosti in pogojenosti 551](#_Toc303288144)

[9.3.3.6.2 Svoboda v Bogu 552](#_Toc303288145)

[9.3.4 Mistična pot v vsakdanjem življenju 553](#_Toc303288146)

[9.3.4.1 Dela 553](#_Toc303288147)

[9.3.4.2 Duhovni razvoj 556](#_Toc303288148)

[9.3.4.2.1 Um in volja 556](#_Toc303288149)

[9.3.4.2.2 Enost in mnogoterost 556](#_Toc303288150)

[9.3.4.2.3 Človekovo zunanje in Božje, notranje delo 558](#_Toc303288151)

[9.3.4.2.4 Stopnje duhovnega napredka 558](#_Toc303288152)

[9.3.4.3 Mistična praksa 560](#_Toc303288153)

[9.3.4.3.1 Zbranost 560](#_Toc303288154)

[9.3.4.3.2 Motrenje sredi življenja 561](#_Toc303288155)

[9.3.4.3.3 Vsakdanje dejavno življenje mistika 562](#_Toc303288156)

[9.3.4.3.4 Ljubezen 563](#_Toc303288157)

# Predgovor

Odločitev za pisanje disertacije s področja primerjalne religiologije ne sodi k moji poklicni poti. Dodiplomsko sem se izobraževal na področju matematike, fizike in sociologije, magistriral sem iz sociologije vzgoje. Od mladosti so me privlačile bivanjske teme, zaradi česar sem se najprej seznanil z zen budizmom ter kasneje in tako rekoč na novo s krščanstvom. Kar nekaj časa sem potreboval, da sem kljub domačnosti dojel globlji smisel krščanskega oznanila.

Doktrinalna nasprotja med budizmom in krščanstvom so v meni povzročala notranjo razpetost in nemir. Zaradi kulturnih razlik in z njimi povezanih konotacij nekaterih budističnih pojmov oziroma njihovih prevodov, sem naletel na velike težave pri njihovem pravilnem dojemanju. Za primer naj navedem, da enega od takih pojmov označuje v prevodih uporabljena beseda um. Neizogibno sem vanjo projiciral lastne kulturno pogojene predstave, kar je bilo vir zmede in zmot. Položaj je bil brezizhoden. V meni se je vse bolj pojavljala potreba in želja razčistiti vsaj nekatere nejasnosti in dileme.

Pisanja tega dela sem se lotil tako, da sem najprej in tokrat bolj natančno proučil nauke vsakega mistika posebej. Nastali sta besedili, ki bi naj bili po prvotnem načrtu umeščeni na začetek disertacije, a sta sedaj zaradi obsežnosti osrednjega dela primerjave dodatka 1 in 2. Že v času študija Dōgena sem izluščil osrednjo temo primerjave, celovitost. Prav tako sem se že v tistem času odločil za tri ravni primerjanja. Te so absolutna celovitost enosti, dinamična celovitost mnoštva in človekovo mesto v celovitosti oziroma njegovo bivanjsko uresničevanje celovitosti. Zaradi navedene omejitve nisem primerjal številnih tem, ki so sicer sestavni del dodatkov in ki izčrpneje prikazujejo kompleksnost naukov obeh mistikov. Predlog mentorja, da naj premislim o možnosti aplikacije Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela, sem vzel resno in posledica je uporaba nekaterih osnovnih elementov modela. S tem je primerjava trdneje umeščena v kontekst sodobne primerjalne religiologije.

Sedaj, ko je delo napisano, lahko sklenem, da sem sam pri sebi razčistil dobršen del dilem, ki mi prej niso dale miru. Menim, da je delo aktualno zaradi tega, ker se mnogo ljudi sooča z različnostjo religij in nisem nobena izjema. Razcvet sodobnih duhovnih gibanj kaže na to, da veliko ljudi išče globlji in osebni smisel bivanja ali pa so razočarani nad življenjem, ki je razpeto med delom in potrošništvom. To so ljudje, ki jih sodobna, potrošniška, s kapitalizmom prežeta kultura bivanjsko ne poteši. Nekateri se zaradi slabosti znotraj katoliške in drugih cerkva vse bolj odmikajo od prevladujočih religij svojega okolja. Z informacijami nasičen svet ponuja na izbiro številne vere in svetovne nazore. Kako naj se človek orientira in izbira? Na eni strani se postavlja vprašanje, v koliki meri je sploh mogoče razumeti religije drugih kultur, na drugi strani smo postavljeni pred nujnost medsebojnega razumevanja, spoštovanja, sodelovanja in sožitja. Na kaj se lahko naslonimo?

Mislim, da je to etika, in sicer tisti del etik svetovnih religij, ki je skupen vsem velikim verstvom. Skupne etične podlage so pomembne pri refleksiji dogajanj v sodobnih družbah. Etični konsenz oziroma svetovna etika je lahko smerokaz pri reševanju globalnih problemov človeštva. Univerzalne etične norme bi naj bile trdna podlaga življenja vsakega človeka ne glede na religiozno ali svetovno nazorsko opredelitev. S tem v zvezi ne bom pozabil besed mojega prijatelja in duhovnega učitelja, jezuita dr. Jožeta Robleka. V času notranje stiske zaradi groze pred smrtjo, mi je rekel nekako takole: »Ni pomembno, kaj veruješ, ampak ali ti to, kar veruješ, pomaga bolj polno in radostno živeti. Ne glej torej toliko na to, kaj budisti, kristjani ali drugi verujejo, raje glej, kako živijo.«

Mentorju, izr. prof. dr. Lenartu Škofu, in somentorici, doc. dr. Heleni Motoh, se zahvaljujem za vzpodbude in usmerjanje pri pisanju naloge. Za pripombe sem hvaležen dr. Antonu Mlinarju. Zahvalo dolgujem tudi lektoricam Margit Mendaš, Danici Perger in Klari Napast.

Laznica, 1. 9. 2011

Miroslav Gomboc

# Izvleček/Abstract

Naslov disertacije: Razumevanje celovitosti pri budističnem zen mojstru Dōgenu in Mojstru Eckhartu

Ključne besede: Mojster Eckhart, Dōgen, celovitost, mistika, primerjava, krščanstvo-budizem, subjekt, Libbrechtov model.

V disertaciji obravnavam razumevanje celovitosti dominikanskega redovnika Mojstra Eckharta in budističnega zen učitelja Dōgena. Za oba so pomembni vidiki celovitosti enovitost, vseobsežnost in živost. Enovitost se nanaša na to, da je v celoviti resničnosti vse povezano, vseobsežnost na to, da vse vključuje, in živost na njeno dinamičnost.

Osnova primerjave je primerjalno filozofski model belgijskega filozofa Ulricha Libbrechta. Model je algebrsko strukturen in omogoča primerjanje Eckhartovega in Dōgenovega razumevanja celovite resničnosti v skladu z Libbrechtovim modelom porazdelitev energij in informacij.

Razlikovanje med epistemološkimi zmožnostmi neposrednega čutnega (estetskega, *aisthèsis*)izkušanja empiričnih danosti, racionalnega spoznavanja in mističnega občutenja omogoča plodno primerjanje obeh mistikov brez zaostrovanja ali zabrisovanja nasprotij, ki se pojavljajo med njunimi izjavami. Izkaže se, da so nasprotja med posameznimi izjavami v večji meri izraz uporabe različnih spoznavnih zmožnosti kot pa izraz nepremostljivih medsebojnih razlik. Načine zavedanja sem poimenoval z izrazi »teritoriji duha«, »območja duha« ali »območja epistemološkega polja«. Za vsako območje je značilna posebna konstelacija razmerja med subjektivnostjo in objektivnostjo (med subjektivnim in objektivnim polom resničnosti).

Eckhart in Dōgen govorita o dveh ravneh celovitosti. Prva je pri Eckhartu dno/temelj Božanstva oziroma en Bog in pri Dōgenu izvorna Budova narava. To je raven primarne energije brez informacij. Druga raven je informatizirana energija, dinamična, živa, umna resničnost. Pri Eckhartu je to območje Svete Trojice, pri Dōgenu netrajna, spremenljiva, dinamična *śūnyata*.

Smisel Eckhartovega in Dōgenovega mističnega življenja je eksistencialno uresničenje celovitosti, ki se steka v etiko avtentičnosti, svobode, celostne odgovornosti in služenja.

Primerjava je aktualna na področjih medreligijskega poliloga[[1]](#footnote-1) saj prispeva k celovitejšemu razumevanju posebnosti primerjanih religij. Prispeva k reševanju nekaterih problemov spoznavne teorije, etike, človekovih pravic v razmerju z družbenimi odgovornostmi ter etičnih problemov sodobne ekonomije in tehnologije. Tematizira kakovost celovitega bivanja v kontekstu realistične, družbeno odgovorne mistike.

**Abstract**

Title of thesis: Understanding of wholeness in Bhuddist Zen master Dōgen and Master Eckhart

Keywords: Master Eckhart, Dōgen, wholeness, mystique, comparison, Christianity-Buddhism, subject, Libbrecht model

In the thesis, the understanding of wholeness of a Dominican priest Master Eckhart and of a Buddhist Zen master Dōgen is discussed. For both masters, the important aspects of wholeness are unity, completeness and vividness. Unity means that in a holistic reality, everything is connected, completeness that it includes everything, and vividness its dynamism.

As a basis for comparison, the comparative philosophy model devised by a Belgian philosopher Ulrich Libbrecht was used. The model is algebraically structured and allows a comparison of Eckhart’s and Dōgen’s understanding of holistic reality that is in line with the Libbrecht model of distribution of energies and informations.

Distinguishing between epistemological abilities of direct aesthetic (*aisthèsis)* experiencing, rational cognition and mystic sensitiveness allows a fruitful comparison of both mystics without sharpening or blurring of the dichotomies in their propositions. It becomes clear that the dichotomies between individual propositions are to a greater extent the result of using different cognitive abilities rather than an expression of unbridgeable individual differences. The kinds of awareness were named as “the territories of spirit”, “the realms of spirit” or “the realms of the epistemological field”. Each realm is characterised by a specific constellation of the relationship between subjectivity and objectivity, between subjective and objective pole of reality.

Eckhart and Dōgen talk about two levels of wholeness. The first one is the bottom/basis of the Divine or one God for Eckhart, and the original Buddha nature for Dōgen. The second level is informatised energy, dynamic, vivid, reasonable reality. For Eckhart, this is the realm of the Holy Trinity, and for Dōgen, a impermanent, changeable, dynamic *śūnyata*.

The essence of Eckhart's in Dōgen's mystic life is the existential realisation of wholeness, which leads to the ethics of authenticity, freedom, holistic responsibility and serving.

The comparison is of interest in the various fields of interreligious polilogue as it contributes to a more complete understanding of the specificities of the compared religions. It contributes to solving some problems of cognitive theory, ethics, human rights in relation to social responsibilities, and ethical problems in modern economy and technology. It thematises the quality of holistic being in the context of realistic, socially responsible mystique.

# Uvod

Osrednja raziskovalna tema disertacije je razumevanje celovitosti pri budističnem zen učitelju Dōgenu in dominikanskem redovniku Mojstru Eckhartu. Živela sta približno v istem času, vendar v zelo različnih kulturno-religioznih okoljih, med katerima ni bilo stikov. Zavzemala sta precej specifični in podobni mesti znotraj svojih kultur in vsak po svoje odražala posebnosti zgodovinskih obdobij, v katerih sta živela. Omenjena podobnost se nanaša na to, da sta bila oba mistika in misleca, ki sta s svojo originalnostjo pretresala ustaljene tradicionalne poglede sodobnikov in tudi prihodnjih rodov.

Celovitost je eden od njunih osrednjih motivov. V disertaciji skušam pokazati, da je zanju stvarnost dinamična in povezana celota, ki ni deljiva na subjektivni in objektivni pol zavedanja v običajnem psihološkem smislu, kar opredeljuje dojemanje eksistencialnega položaja človeka s posledicami na področjih etike, morale, socialnih odnosov, ekonomije, politike in ekologije. Eckhart in Dōgen sta celovito stvarnost dojemala na strukturno podobna načina. Oba sta govorila o njenem absolutnem vidiku enosti in dinamičnem vidiku relacijske vzajemne povezanosti vseh stvari, bitij in dogajanj. Pri tem sta uporabljala zelo različna izrazna sredstva svojih kultur.

## Umeščenost disertacije v sodobni medreligijski polilog

Pomemben vidik globalizacije v drugi polovici 20. stoletja in v začetku 21. stoletja so vse intenzivnejši stiki med kulturami in njihovo medsebojno vplivanje. Postavljeni smo pred skupno nalogo medsebojnega razumevanja in spoštovanja kulturnih razlik, sobivanja in iskanja odgovorov na etična vprašanja, ki so povezana s socialnimi odnosi, s sožitjem različnih kultur, z globalno pravičnostjo ter ohranitvijo planeta. Pri tem srečevanje različnih kulturnih in religioznih izročil ni le potrebno, pač pa nujno. Okvir srečevanja in medsebojnega oplajanja kulturnih in religioznih izročil v sodobnosti postavlja Wilfred Cantwell Smith:

»Različne religiozne tradicije imajo danes skupno to, da vsako tradicijo prenašajo osebe, ki so vse bolj v isti situaciji. Muslimani, judje, budisti, hinduisti, kristjani in drugi so prvič soočeni s skupnim izzivom: sodelovati in zgraditi skupni svet. To ne sme biti svet, v katerem bomo le skupaj živeli, biti mora svet, v katerem bomo skupaj potrjeni in katerega gradnja bo navdihovala vero vsakega od nas … Različne religiozne skupnosti vsega sveta imajo prvič neverjetno zgodovinsko priložnost in izziv avtentičnega zavedanja druga druge in torej tudi samih sebe ter zavedanja svoje participacije v celoti … Prvič vsi mi delimo naraščajoče skupno zavedanje sveta okoli nas, kar je posledica znanosti in celovitega procesa človeške zgodovine, ki vključuje tudi zgodovino religij.«[[2]](#footnote-2)

Le odkrito in spoštljivo srečanje kultur prispeva k boljšemu razumevanju kompleksne situacije, v kateri živi sodobni človek. Iskanje rešitev na izzive časa je mogoče le v sodelovanju s pripadniki drugih kultur. Njihovo izključevanje ali omaleževanje ne more obstati brez škode za celoto.

Medreligijski polilog lahko bistveno prispeva k medsebojnemu razumevanju in razvoju oblik religioznega zavedanja. Pomembni so zlasti naslednji vidiki srečevanja religij:

1. Vzajemno razumevanje, medsebojno spoštovanje in sožitje.
2. Dobronamerna kritika s strani drugače mislečih prispeva k odpravljanju šibkih področij posamezne religije. V budizmu je na primer odsoten ali zelo šibko razvit koncept pravičnosti, v krščanstvu pa koncept vzajemne soodvisnosti vseh bitij.[[3]](#footnote-3) Srečanje z drugačnimi religijami vzpodbuja razvoj izvornih učenj posamezne religije in preverjanje ustreznosti različnih teženj in struj znotraj nje. Posamezna religija lahko v soočenju s pogledi drugih bolje dojame lastne notranje situacije.
3. Oblikovanje skupnega polja medreligioznosti in udeležba v njem lahko deluje kot katalizator avtentičnega religioznega življenja znotraj posamezne religije in prispeva k oblikovanju skupne platforme religij v razmerju do konkurenčnih paradigem nihilizma, scientizma, agnosticizma, ateizma itd., pa tudi v razmerju do religioznega fundamentalizma in ekskluzivizma.
4. Srečevanje religij omogoča vzajemno učenje in sicer tako na področju razvoja doktrin kot na področju odzivov na aktualne družbene razmere ter spremembe.
5. Medreligijski polilog je zaradi večje kakovosti življenja pomemben sam po sebi brez vsakega utilitarističnega razloga. Je način življenja. Sodobni človek ne more ostajati omejen v ogradah kodifikacije lastne religije ali filozofije. Le v odprtosti za drugačnost postaja vse bolj avtonomen, avtentičen ter zmožen preseganja infantilnih religioznih projekcij.

Budizem zen (*chan* na Kitajskem) je specifičen izraz budističnega načina življenja in interpretacije realnosti. Razlikuje se od racionalističnega odnosa do sveta. Prav zaradi tega in zaradi neteističnosti je postal privlačen in izzivalen za Zahod, predvsem v drugi polovici 20. stoletja. Krščanstvo novega veka na Zahodu zaznamujejo grška filozofska tradicija, sholastična teologija in filozofija, reformacija in avtonomija družbene sfere. Nadaljnji razvoj je pripeljal do osamosvojitve filozofije in naravoslovnih znanosti, pojavile so se pa tudi številne nove znanosti (ekonomija, družboslovje, psihologija), ki so bile prej nepredstavljive. Filozofija in njen vpliv na pojmovanje znanosti na Zahodu po 18. stoletju sta bili izziv japonskim filozofom 20. stoletja pri izgradnji njihove lastne filozofije, vendar take, ki temelji v izročilu budizma in zena. Kaj iščejo zahodnjaki v budizmu in kaj iščejo budisti v zahodnem tipu filozofije? Kakšni izzivi so pred obema kulturnima, religioznima oziroma filozofskima tradicijama in sodobnim človekom?

Na področju srečanja med krščanstvom in budizmom je ena od najpomembnejših tem problem razumevanja krščanskega Boga in budistične praznosti, ki odseva v dihotomnosti duše in *an-ātmana.* Ali lahko dialog prispeva k globljemu, drugačnemu razumevanju Boga in *śūnyate*? Se lahko religiji medsebojno obogatita? Polemični dialog Masao Aba z nekaterimi zahodnimi teologi in misleci[[4]](#footnote-4) kaže, da je temu tako. Najdragocenejši vidik tega dialoga je v medsebojnem vzpodbujanju razreševanja notranjih težav posamezne religije in v odpravljanju njenih slepih peg. Poleg omenjenih se tematizirajo številne druge teme: razmerje univerzalno-partikularno, personalizem-apersonalnost, odrešenje-samoodrešenje, problem etične presoje, družbeno-zgodovinska odgovornost za zlo, družbeni angažma, socialna pravičnost itd.

Menim, da se je znotraj religij zelo pomembno soočiti z avtonomnostjo racionalnega uma v razmerju z religioznimi izročili in doktrinami. Za sodobnega človeka je sprejemljiva le taka religija, ki avtonomnost oziroma svobodo posameznika vključuje v lastno paradigmo. Svoboda in avtonomija razuma morata biti sestavni del sodobnih religij, če nočejo postati obrobni družbeni pojavi.

Postmoderni človek se ne podreja več tradicionalnim religioznim ali drugim avtoritetam. V želji za lastnim religioznim izkustvom se širi »duhovnost od spodaj«, sodobni človek jo hoče izkusiti v sebi in iz sebe. Poleg iskanja osebnih smislov vse bolj vznika iskreno duhovno iskanje, težnja k resnici, ki se kaže v porastu prakticiranja meditacije in drugih duhovnih tehnik različnih religij. Te bodo morale pokazati svojo duhovnost na način, ki bo vodil v zrelo religioznost in preprečeval prazno mistificiranje ter lažno prakticiranje.

V takih razmerah je znotraj posameznih religij potrebno vedno znova premišljevati o razmerju med transcendentnim in imanentnim vidikom presežnega. Gre za razmerje med univerzalnostjo in izvirnostjo, med enostjo vsega in različnostjo vsake posameznosti. Krščanstvo na primer poudarja enkratnost in neprecenljivost vsakega človeka, ki pa so mu druga bitja dana na razpolago. Vendar kristjani v praksi zaradi lastnih potreb pogosto zanemarjajo njihovo brezpogojno, univerzalno vrednost. Budizem poudarja univerzalnost in skupno naravo vseh bitij ter pogosto spregleda človekovo individualnost in specifično vpetost v konkretne kulturno-zgodovinske in družbene okoliščine. Medsebojno oplajanje obeh religij lahko prispeva k njunemu nadaljnjemu razvoju.

## Metodologija

Na doktrinalnem področju so med budizmom in krščanstvom velike razlike. Vendar to ne pomeni, da primerjave niso mogoče, so zaželene in celo nujne. Kljub razlikam lahko najdemo skupne točke, ki omogočajo primerjave in dialog. Robert Cummings Neville jih imenuje motivi. Analiza motivov je ena od metod komparativne filozofije, ki jo je predlagal. Takole piše:

»Z besedo motivi mislim na ideje, prakse ali dogodke, ki so ubesedeni v klasičnih besedilih in jih komentira večji del poznejše tradicije … Motiv je artikulirana ideja … Komparativna filozofija prodira izza pojavljajočih se podobnosti in razlik v izražanju in proučuje, kako misleci in razne šole obravnavajo motive … Dokler prihajajo filozofi iz le ene skupnosti in si delijo iste kontekste, ostaja njihovo ozadje neizraženo in neozaveščeno … Nam tuje ideje drugih se zdijo prazne, če jih ne razumemo znotraj zgodovine njihovih motivov. Še huje je, če jih presadimo v lastno dediščino motivov in jim tako podelimo napačne razsežnosti.«[[5]](#footnote-5)

Neville še posebej poudarja nujnost primerjanja na prvi pogled neprimerljivega. Opozarja na veliko vrednost, ki jo imajo primerjalne študije religij in filozofij iz zelo različnih kulturno zgodovinskih okolij. Napiše:

»… filozofija, ki ima svojo publiko le v eni tradiciji, recimo zahodni, pravzaprav nima publike v današnji pluralni kulturi, omejena je na sfero privatnega, samozadostnega … Pomembno je deliti kontekste filozofov in njihovih idej iz drugih kultur, ne le svoje kulture.«[[6]](#footnote-6)

Z njim se strinja tudi Wilfred Cantwell Smith:

»Kar imajo skupnosti skupnega je to, da lahko njihove zgodovine, ki so že tako ali tako kompleksne, razumemo, bolje razumemo in na koncu sploh razumemo le v terminih drug drugih: kako obstajajo v še bolj kompleksnih celotah.«[[7]](#footnote-7)

V okviru te disertacije je kompleksnejša celota primerjalno filozofski model filozofa Ulricha Libbrechta. Bistvena značilnost njegovega modela je algebraičnost. Model je namreč abstraktna struktura, v katero je po prepričanju avtorja mogoče umestiti vse religiozne sisteme in jih med seboj primerjati. Struktura modela je nastajala s primerjanjem treh velikih grozdov svetovnih religij. To so teistične religije, neteistične religije (osrednji primer je budizem) in naravne religije (katerih osrednji primer je daoizem). Libbrechtov primerjalno filozofski model omogoča primerjanje religij brez nevarnosti zabrisovanja specifičnih elementov posameznih religij, kot so uporaba svojstvenega jezika, simbolov, obredov itd. Zaradi svoje algebraične narave model ne posega v vsebinske vidike religij niti v notranjo strukturo in kulturno-zgodovinske specifike posamezne religije. Ponuja občo strukturo, znotraj katere moremo postaviti elemente posamezne religije. Ni nova teorija niti nova ontologija in ne skuša prodreti globlje od religij samih. Ne skuša jih razložiti s čim drugim. Torej Libbrechtov model nima ambicije nove fundamentalne teorije, ki bi z globljega vidika pojasnila ali razložila celotno religiozno-filozofsko polje. Le sistematizira, strukturira vsebine, področja, nivoje, spoznavne pristope itd. Biti mora dovolj splošen in dovolj odprt, da se ne vsiljuje, ne obarva oziroma ne izkrivlja religioznih pojavov. Funkcija modela v tej disertaciji je pomoč pri ugotavljanju strukturnih vzporednic med Eckhartovim in Dōgenovim razumevanjem celovitosti. Model je torej tehnično orodje oziroma platforma primerjanja in se ne vpleta v vsebinsko interpretacijo mističnih izjav oziroma njihovo fenomenološko analizo. Le v tem primeru ostaja na ravni abstraktnega algebraičnega modela, v katerega je mogoče brez izkrivljanja in škode umestiti vsebine, v našem primeru Eckharta in Dōgena.

Libbrecht je izbral temeljna pojma energije in informacij vključno z njunimi porazdelitvami zaradi (po njegovem) neobremenjenosti teh pojmov s posameznimi religioznimi tradicijami in vsekakor tudi zaradi aktualnosti. Pri tem vzame na znanje najbolj splošne premise sodobne fizike. Na primer enost energije in materije (pojmovane v klasičnem smislu), torej valovno naravo materije itd. Vendar ne gre za uporabo kvantne mehanike in teorije relativnosti v ožjem smislu na religioznem področju. Konteksta sta preveč različna.

Zaradi navedenega vidim dragocenost Libbrechtovega modela predvsem v premoščanju pregrad med religijami. Služi lahko temu, da pripadniki različnih religij (in tudi raziskovalci) vidijo čez meje svojih specifik in se prav zaradi tega osvobajajo lastnih zaprtosti ter omejitev in zategadelj morejo v drugačnosti prepoznati bližino.

Budizem in krščanstvo sta si vsaj na prvi pogled precej tuja in nezdružljiva religiozna sistema. Z uporabo primerjalnega modela je mogoče jasneje spoznati po eni strani njuno različnost in po drugi strani podobnost, korespondentnost in skupne vodilne teme. Te so strukturno primerljive in konceptualizirajo ali nakazujejo ista področja realnosti. Vzajemno razumevanje med budisti in kristjani ter pripadniki drugih religij je mogoče, če oboji v simbolizacijah sebi tuje religije prepoznajo lastne vodilne teme.

Z navedenim je povezano vprašanje ali Dōgen in Mojster Eckhart na različna, kulturno pogojena načina, opisujeta oziroma konstruirata dve različni realnosti, ki sta zaradi kulturnih razlik neprimerljivi, ali pa na kulturno pogojena načina opisujeta isto temeljno realnost in je njuna opisa oziroma konstrukciji moč plodno primerjati ter tako priti do novih spoznanj.

Vprašanje lahko zastavim še na drugačen način: Ali je mogoče ne glede na kulturno različnost zaslediti konvergentnost pogledov zen učitelja Dōgena in Mojstra Eckharta na resničnost in na kaj se ta nanaša?

Na to odgovarja eden največjih interpretov budizma, D.T. Suzuki, ko pravi:

»Bralec se lahko čudi, na kakšen način lahko budisti [v primerjavah med krščanstvom in budizmom] uporabljamo krščanske simbole, kot so 'Bog', 'Oče', 'Sin', 'Sveti Duh', 'rojevanje', 'podobnost'. A resnica je, da so ti simboli konec koncev le simboli in ko dojamemo njihov notranji pomen ter jih očistimo zgodovinskih bremen, ki so jim pridane, lahko tako budisti kot kristjani prodremo izza kopren [napačnih razumevanj]'.«[[8]](#footnote-8)

»Ko naletim na stavke, kot so ti [Eckhartovi], postajam trdno prepričan, da se krščansko izkustvo ne razlikuje bistveno od budističnega. Terminologija je to, kar nas ločuje in sili v brezkoristno razsipavanje energije. Zato moramo [podobnosti in razlike] skrbno proučiti in videti, ali je res kaj, kar nas odtujuje, ali pa so dane osnove za nadaljevanje razvoja naše duhovnosti in svetovne kulture.«[[9]](#footnote-9)

Ta in podobna vprašanja spadajo v kontekst dialogov oziroma polemik med perenialisti in konstruktivisti glede narave mističnih izkustev. Osrednje vprašanje je naslednje: So mistična izkustva kulturno konstruirana, kot skušajo dokazati konstruktivisti s Katzom[[10]](#footnote-10) na čelu, ali so univerzalna čista izkustva zavedanja, kot skuša argumentirati Forman?[[11]](#footnote-11) Obstaja nepremostljiva razlika med navedenima stališčema ali je njuno nasprotje mogoče preseči?

Konstruktivisti s Katzom na čelu zagovarjajo tezo, da so vsa mistična izkustva konceptualno konstruirana in s tem specifično kulturno posredovana. Mehki konstruktivizem se od trše linije razlikuje po tem, da privzame, da so nekateri konceptualni konstrukti prisotni v vseh kulturah, da so torej skupni ali univerzalni. Torej so tudi nekateri vidiki mističnih izkustev univerzalni, a kljub temu družbeno-kulturno konstruirani. Tako stališče zavzema John Hick, ki meni, da mistiki izkušajo isto temeljno realnost na kulturno pogojene načine. Po njegovem mnenju kulturni konteksti vplivajo na mistične poti, na naravo mističnih izkustev in njihovo konceptualizacijo. Disertacije se lotevam na izhodišču, ki je nekoliko podobno Hickovemu. Menim, da so primerjave mogoče, če lahko kljub kulturno pogojenim razlikam in specifikam zasledimo nekatere skupne temeljne motive mističnih zavedanj. Zaradi njih so možne ne le primerjave, temveč tudi dialog in vzajemno bogatenje med mistiki različnih tradicij ter zgodovinskih obdobij.

Celovitost je eden od osrednjih motivov obeh mistikov. Razčlenil sem jo na nekaj vodilnih tem. V poglavju o Dōgenovem razumevanju celovitosti so nanizane vodilne teme, ki sem jih izluščil iz različnih zvezkov *Shōbogenza. Shōbogenzo* jezbirka besedil, ki obsega sto spisov. Dōgen jih je zapisal sam, ali pa so to govori, ki so jih zapisali njegovi učenci. V slovenščino sem jih prevajal s pomočjo primerjanja angleških prevodov treh oziroma štirih prevajalcev. Ti so Kazuaki Tanahashi, Gudo Nishijima in Chodo Cross ter Hubert Nearman. Prevodi so zaradi znakovne pisave originalov stilno in ponekod celo vsebinsko toliko različni, da je bilo pogosto potrebno medsebojno primerjanje in usklajevanje. Vodilne teme, ki se pojavljajo pri Mojstru Eckhartu in ki so povezane z osrednjim motivom celovitosti, sem izluščil iz njegovih poučnih govorov, nemških pridig in nekaterih drugih spisov. Besedila, ki niso prevedena v slovenščino, sem najpogosteje prevajal iz del Bernarda McGinna.

Pri delu sem upošteval naslednja metodološka izhodišča[[12]](#footnote-12):

1. Najprej sem prikazal, kako Dōgen in Mojster Eckhart razumeta celovitost. Pri tem sem se držal načela: »O cipresi se uči od ciprese in o bambusu se uči od bambusa.«[[13]](#footnote-13) Pri obeh sem skušal pojasniti vodilne teme in njihove implikacije s prikazom in analizo njunih izvornih besedil in v njihovem kontekstu.[[14]](#footnote-14)
2. Izziv disertacije je bilo preverjanje, ali in v koliki meri je mogoče poglede obeh avtorjev na celovitost pojasniti v še bolj kompleksni celoti, ki jo ponuja metodološki koncept oziroma primerjalno filozofski model filozofa in matematika Ulricha Libbrechta. Primerjavo nekaterih vodilnih tem, ki se pojavljajo pri obeh avtorjih, sem opravil na podlagi tega modela. V disertaciji sem skušal teme, ki se nanašajo na motiv celovitosti, interpretirati z umestitvijo v polja porazdelitev energij in informacij, kot to v modelu predlaga Libbrecht.
3. Pomemben del modela je razčlenitev epistemoloških pristopov, zaradi česar sem nekaj pozornosti posvetil analizi in primerjavi značilnosti spoznavanja pri Eckhartu in Dōgenu.
4. Pri primerjanju posameznih tem sem skušal prikazati področja konvergentnosti, podobnosti oziroma korespondenc. To so področja, na katerih je možen ploden dialog med obema avtorjema. Analiziral sem razlike v formulaciji in dojemanju konvergentnih vodilnih tem in razlike v njihovih implikacijah, ki so povezane s kontekstualnimi oziroma kulturnimi ozadji.
5. Glede na to, da je posamezne avtorje, kot pravi Wilfred Cantwell Smith, mogoče bolje razumeti in na koncu sploh razumeti le v terminih drug drugega in v še bolj kompleksnih celotah, sem skušal isto strukturno področje opisovati z uporabo značilnega jezika obeh mistikov. Strukturna področja sem, kolikor gre za njihovo spoznavanje, poimenoval z izrazi teritoriji ali območja duha oziroma področja epistemološkega polja. Na ta način je mogoče znotraj širšega konteksta povezano razumeti oba avtorja.
6. Primerjavo povzemam s prikazom njenih temeljnih ugotovitev in z osvetlitvijo aktualnega pomena razumevanja celovitosti za sodobnega človeka ter reševanje nekaterih perečih problemov sodobnega časa.

Disertacija je sestavljena iz osrednjega dela, ki vsebuje prikaz nekaterih elementov Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela ter primerjavo razumevanja celovitosti obeh mistikov v povezanosti z nekaterimi premisami modela. Dodatka 1 in 2 vsebujeta predstavitev Dōgenovih in Eckhartovih pogledov na celovitost in sta podlaga primerjave. Koristno bo, če bo bralec dodatna pojasnila in podrobnejši prikaz posameznih segmentov razumevanja celovitosti obeh mistikov iskal v ustreznih poglavjih v dodatkih. Strukturirana sta enako kot poglavja osrednje primerjave.

## Kratki biografski oznaki zen mojstra Dōgena in dominikanca Mojstra Eckharta

**Dōgen** se je rodil leta 1200 v Kyotu. V ugledni in močni plemiški družini je bil deležen izjemno kakovostne izobrazbe. Pri starosti dveh let je izgubil očeta in ko je bil star sedem še mater. Izguba matere ga je zaznamovala za vso življenje z občutjem netrajnosti in spremenljivosti vseh bitij. Odslej je zanj skrbel stric. Pri dvanajstih bi naj uradno vstopil v plemiški stan, a se je raje odločil za meniškega. Vstopil je v samostan na gori Hiei in se zatopil v študij budizma, predvsem *Tendai* in *Rinzai* šole. Najbolj ga je vznemirjalo vprašanje: Zakaj je za razsvetljenje potreben trud, če so vsa bitja obdarjena z Budovo naravo? Ker pri tedanjih učiteljih ni našel zadovoljivega odgovora, se je leta 1223 odpravil na Kitajsko. V dveh letih je obiskal več samostanov in učiteljev, dokler se ni ustalil pri učitelju *Ju-chingu*. Ta mu je bil nepretrgoma povsem na razpolago in v trimesečnem obdobju intenzivne meditacije je naposled dosegel prebujenje.

Leta 1227 se je vrnil na Japonsko. Do 1230, ko se je umaknil v odmaknjen samostan v pokrajini Fukakusa, je živel v Kyotu. Sledili so prvi spisi: *Fukan Zazengi* in *Bendowa*. Pripravljal je ustanovitev lastnega samostana. Kōshō-hōrinji tempelj je bil odprt leta 1236. Sledilo je obdobje izjemne duhovne, filozofske in literarne ustvarjalnosti, ki je bila povezana s poučevanjem in vodenjem učencev. V tem obdobju je bila spisana večina spisov *Shōbōgenza*. V letu 1245 je sledila izgradnja še enega in še bolj odmaknjenega samostana, v katerem je Dōgen v skupnosti izbranih in predanih učencev živel vse do svoje bolezni v letu 1253. To je bil znameniti samostan Eihei. V njem je spisal le osem spisov *Shōbōgenza*. Glavnino svojih naporov je usmeril v oblikovanje redovnih pravil in v skrb za njihovo uresničevanje, v življenje celovite, razsvetljene prakse. Vanjo je želel uvesti svoje naslednike. Mojster je umrl oktobra 1253 v Kyotu v položaju sedeče meditacije, *zazena*. Velja za utemeljitelja šole *Soto* zen na japonskem.

V naslednjih stoletjih je Dōgenov vpliv zaradi prevlade šole *Rinzai* pojenjal. Preporod je doživel s ponovnim odkrivanjem njegovih spisov v samostanskih knjižnicah v 19. in 20. stoletju ter s prevodi njegovih del v angleški jezik v prejšnjem stoletju.

**Mojster Eckhart** je bil rojen v drugi polovici šestdesetih let 13. stoletja na Saškem, na ozemlju današnje Nemčije v družini nižjega plemstva. V dominikanski red je vstopil pred svojim dvajsetim letom. Verjetno je študiral pri Albertu Velikem, nato na pariški univerzi. Leta 1294 se je vrnil na Saško, sprejel nekatere upravne funkcije znotraj reda in sestavil poučne govore, v katerih je jasno nakazal svojo mistično pot. Leta 1302 se je vrnil v Pariz in zasedel dominikansko teološko stolico. Nastale so znane Pariške kvestije in nekaj drugih latinskih teoloških del, v katerih je izpostavljal prvenstvo uma nad bitjo. Že leto kasneje se je vrnil v Nemčijo in vodil redovno provinco do leta 1311. V tem času je pričel pridigati v ljudskem jeziku. Naslednji dve leti je znova preživel kot profesor v Parizu. Iz tega časa izvirajo najpomembnejša latinska dela, predvsem komentarji nekaterih knjig Svetega pisma, pomemben komentar Janezovega evangelija in začetki obsežne tridelne teološke *summe*, ki je ostala nedokončana. Leta 1314 je postal predstojnik samostana v Strassburgu. Tam je nanj precej vplivalo žensko mistično gibanje beguink. Sledilo je najbolj plodno obdobje pridiganja in duhovnega vodenja, v katerem je mojster dosegel zenit mistika in izjemno vplivnega duhovnega voditelja. Zaradi globine in drznosti svojih naukov ter neposrednosti izraza je po letu 1220 vse bolj vznemirjal cerkveno hierarhijo. To je naposled pripeljalo do zaslišanj, obtožb in zagovorov pred inkvizicijsko komisijo v tedaj papeškem mestu Avignonu. Umrl je pred koncem procesov med letoma 1227 in 1229. Tega leta je papež razglasil 28 Eckhartovih trditev za herezijo in večje število drugih označil za sumljive.

Po zatonu Renskega mističnega gibanja je Mojster Eckhart počasi tonil v pozabo vse do druge polovice 19. stoletja, ko je izdaja njegovih nemških pridig vzbudila veliko pozornost. Odtlej ponovno velja za enega največjih, najbolj drznih in kontroverznih krščanskih mistikov.

# Libbrechtov primerjalno filozofski model

## Uvod

Razumevanje celovitosti zen mojstra Dōgena in dominikanca Mojstra Eckharta bom primerjal s pomočjo primerjalno filozofskega modela, ki ga je zasnoval belgijski filozof Ulrich Libbrecht. Najprej bom kolikor mogoče kratko in pregledno opisal osnove modela, predvsem instrumentarij. Nato bom vanj umestil osrednje teme obeh menihov in ju primerjal v kontekstu modela. Na ta način se bom skušal izogniti naslednjim pastem primerjave:

* nekritičnemu ugotavljanju (lažne) podobnosti površinskih pomenskih sklopov obeh avtorjev,
* mešanju pomenov podobnih ali celo istih besed oziroma pojmov,
* ugotavljanju nepremostljivih različnosti, kar bi v bistvu onemogočalo plodno primerjavo.

Pričakujem, da mi bo uporaba modela omogočila:

* razumevanje primerjanih avtorjev v novi perspektivi, ki presega neposredno primerjanje v smislu ugotavljanja podobnosti in razlik,
* kritično distanco do obeh avtorjev z vidika sodobnosti.

Libbrecht je privzel Grangerjevo definicijo modela. »Z modelom označujemo nabor abstraktnih elementov, ki so organizirani v strukturo s ciljem predstaviti določen – vnaprej opredeljen – sistem fenomenov.«[[15]](#footnote-15) Libbrechtov model je algebraičen in kozmološko-antropološki.

Algebraičen je v smislu, da so uporabljene kategorije, kolikor je le mogoče prazne ali proste pomenskih paradigem posameznih religij. Skušal je oblikovati strukturo, ki stoji izven obstoječih kultur in filozofij in ki bi mogla opisati in umestiti strukture posameznih religij in filozofij v enoten kontekst. Z drugimi besedami povedano, skušal je oblikovati univerzalno ali meta strukturo in v njo umestiti vse obstoječe religije in filozofije. Tako jih je lahko primerjal na način, ki presega neposredno primerjavo med njimi v smislu iskanja podobnosti, analognosti, nepomirljivih nasprotij ali neprimerljivosti nasploh.

Model je kozmološki zato, ker sta celotna zgodovina vesolja in vesolje v sedanjosti zanj filozofsko signifikantni. Pojav človeka traja le zelo kratek čas v razvoju vesolja. Religije in filozofije na specifične načine opisujejo fenomenalni svet vesolja in so njegov sestavni del. Kozmološki element je zato nujna sestavina modela. V tem delu se je Libbrecht naslanjal na sodobno fiziko.

Model je antropološki zaradi tesne povezanosti kozmologije in epistemologije. Kako človek vidi in razume svet, je odvisno od njegovih spoznavnih načinov ali zmožnosti. V tem delu si je Libbrecht pomagal s sistematičnim razvrščanjem svetovnih religij in filozofij v tri grozde oziroma klastre in njihove vmesnosti.

Človek je sestavni del kozmosa. S človeškega zornega kota gledano celo najpomembnejši. Ne vesolja in ne človeka ni mogoče razumeti brez integralnega razumevanja obeh hkrati. Zato Libbrecht združuje oba elementa v enovitem kozmološko-antropološkem modelu. Njegov model naj bi omogočal:

* spoznavanje lastne kulture iz drugih zornih kotov v kontekstih drugih kultur[[16]](#footnote-16),
* prevajanje lastnih kontekstov v kontekste drugih, (Libbrecht, 1)
* primerjavo globinskih struktur posameznih religij in filozofij s pomočjo aktivne redukcije specifičnosti vse do imanentnih logik (globinskih smislov) posameznih sistemov, (Libbrecht, 77)
* gradnjo skupne duhovne hiše, duhovnega okolja, ki bi ga sprejemali in v katerem se bi lahko gibali pripadniki različnih kultur brez žrtvovanja specifik lastne kulture. (Libbrecht, 33)

## Opis modela

Kot rečeno, je model kozmološko-antropološki. Najprej bom kratko opisal njegov kozmološki in nato še antropološki vidik.

Ultimativna realnost je Skrivnost, Veliki Atraktor. Človek je del te Skrivnosti. Na področju zavedanja se ji lahko le vse bolj približuje in se s tem vse bolj prepoznava. Skrivnost je asimptota njegovega zavedanja. Skrivnost ali Ultimativna realnost se mu kaže na način dveh povezanih konceptov, ki tvorita koordinatni osi modela: energija in informacije ter njune porazdelitve. To sta epistemološki in ne ontološki kategoriji. Realnost je ena sama, v pojavnem svetu energije ni brez informacij in obratno. O vsaki dimenziji pojavnosti govorimo posebej le iz epistemoloških razlogov.

### Kozmološki nivo ali vidik modela

#### Energija

Energija[[17]](#footnote-17) v povezavi s fenomenalnostjo je sposobnost za opravljanje dela, je spremenljivost vseh stvari oziroma procesov. Sama po sebi je potencialnost (Libbrecht, 532) postajanja ali spreminjanja.

V začetku[[18]](#footnote-18) je bila vsa energija v stanju singularnosti, v stanju neskončno visoke temperature, gostote in homogenosti. Bila je v popolnoma simetričnem stanju, brez struktur in informacij.[[19]](#footnote-19) Z velikim pokom[[20]](#footnote-20) se je ta energija sprostila v razširjanje vesolja. Najprej so s kvantno fluktuacijo nastali kvarki in antikvarki, kasneje protoni, elektroni, fotoni in nevtroni. Z nižanjem gostote in temperature so na podlagi močne jedrske sile nastala prva helijeva jedra. Po nekaj stotisoč letih so nastali prvi atomi vodika (elektro-magnetna sila), ki se je gravitacijsko združeval v zvezde in sisteme zvezd. Šele po 10 milijardah let so bili formirani vsi znani atomi. V vmesnem času so že nastajale molekule, organske so postale nosilci življenja, s kompleksnostjo njihovih sistemov je bil končno omogočen pojav človeka. (Libbrecht, 584)

#### Porazdelitve energije

Kozmična energija je ena sama in kontinuirano porazdeljena med poloma vezane in proste energije. Kljub kontinuumu porazdelitev se manifestira na več prepoznavno različnih načinov.

Energija, ki tvori oziroma omogoča strukture, je **vezana energija**. Je osnova struktur in je hkrati potrebna za njihovo vzdrževanje. V živih bitjih vzdržuje biološki ustroj. Vezanost energije se kaže v njeni podrejenosti naravnim zakonom. Zaradi zakona entropije strukture vezane energije propadajo, ta vrsta energije je pro-entropična.

Energija, ki omogoča gradnjo vse kompleksnejših struktur, torej njihov razvoj, je **prosta energija**. V živih bitjih omogoča biološki razvoj v smislu adaptiranja na okolje, v človeku pa tudi prilagajanje okolja in kulturni razvoj. Najbolj vezana, imanentna, je v preprostih oblikah življenja, najbolj prosta v človeku, natančneje v umu in v zmožnosti samopreseganja. Je osnova kreativnosti in ni podrejena zakonom. Je formativna in gradi nove vzorce. Povečuje neentropičnost sistemov, je anti-entropična.

V živem svetu je povečanje energetske entropije na strani vezane energije povezano z ustvarjanjem viškov proste energije. Použita hrana se razgradi, povečanje njene entropije prispeva k ustvarjanju novih možnosti biološkega ali kulturnega in s tem duhovnega razvoja. Podobno kurjenje ali pa celični metabolizem sproščata toploto, ki je potrebna za življenjske procese, torej za ustvarjanje novih struktur. Entropično razsipanje energije sonca zagotavlja dovolj proste energije za razvoj življenja na zemlji. Oba vidika energije se torej medsebojno pretvarjata.

Prosta energija je lahko **vektorsko (**voljno) **usmerjena** k določenemu cilju ali pa je **dekoncentrirana v obliki energetskega polja**. V prvem primeru je anti-entropična, v drugem pa pro-entropična.

#### Informacije

Energija brez informacij je čista potencialnost pred velikim pokom, pred stvarjenjem sveta, pred vsako fenomenalnostjo. Je v stanju popolne entropije. Energija se transformira v informativno fenomenalnost. Zmanjšanje entropije vzpostavi neenakomernosti energetskih porazdelitev, to je informacije, naposled red, vzorce, oblike. Slednje so kristalizacije energije. Dinamično dogajanje na področju proste energije omogoča razvoj življenja, vse bolj kompleksna zaznavanja in odzivanje na okolje, naposled spreminjanje okolja. Energetsko polje postane epistemološko in celo etično polje. Primarna energija torej vzpostavlja oblike in delovanja. Vesolje je kompleksna celota vzajemno delujočih oziroma prežemajočih se[[21]](#footnote-21) energetskih vzorcev. (Libbrecht, 93-97)

**Imanentne informacije** so tiste, ki so struktura sistemov oziroma so vgrajene v strukture. So načini vzorčenja vezane energije v okviru štirih temeljnih energetskih polj in naraščajoče kompleksnosti sistemov. S kompleksnostjo sistemov prehajajo od pola skrajne imanentnosti proti transcendentnemu polu. Od osnovnih delcev do atomov in nato kristalov, organskih molekul, kromosomov, rastlin, živali, filogenetskih vedenjskih vzorcev in nekaterih kulturnih vzorcev. (Libbrecht, 102)

**Transcendentne[[22]](#footnote-22) informacije** so anti-entropične, kar pomeni, da so povezane z vse bolj kompleksnimi vzorci reda ob minimalni entropiji energije. Usmerjene so iz statičnih struktur v drugačenje, razvoj. Bolj kot so sistemi kompleksni in več kot je v njih informacij, bolj so odprti, višja je stopnja njihove prostosti in manjša determiniranost. V človeštvu je opisani kozmični proces za sedaj dosegel svoj vrh, saj je človek najsvobodnejše in najbolj ustvarjalno bitje. (Libbrecht, 104)

#### Povezanost energij in informacij v fenomenalnem svetu

»Vesolje je neprestani tok. To je edina resnična ontologija.« (Libbrecht, 123)

Fenomenalni energetski tok ni amorfen. Je vzorčen, informacijski, anti-entropičen. Da bi ga razumeli, ga epistemološko delimo v strukture in akcije. Vezana energija tvori delce in strukture z vgrajenimi informacijami. Delcem in strukturam so pridruženi efekti, načini delovanja oziroma lastnosti, ki so povezane s transcendentnimi informacijami. Po Libbrechtu efekti ali načini delovanja niso ontološke, pač pa epistemološke kategorije, povezane z zahodno znanostjo. Energetska polja niso stvari, pač pa opisi ali načini, na katere dojemamo medsebojna delovanja – ne vemo točno česa. Opisujemo njihove efekte, ne pa polj po sebi. (Libbrecht, 124) Vzhodne kulture govorijo o vzorcih postajanja, vzorcih *Dao*-a ali o *rajas* (primordialne sile) in *sattvas* (zavedanje vzorcev sil). Delci, strukture in dinamični medsebojni vplivi so abstrakcije. Delci in polja so reifikacije, izvzete iz dinamičnega fenomenološkega toka[[23]](#footnote-23), ki je usmerjen k vse večji kompleksnosti vzorcev, k informatizaciji in spiritualizaciji vesolja.

### Antropološki nivo ali vidik modela

Antropološki vidik modela je tesno in neločljivo povezan s kozmološkim, saj je človek integralni del vesolja. Kar smo povedali o značilnostih fenomenalnega vesolja, velja enako oziroma analogno za človeka.

Fenomenalni tok je kartezični produkt energije x informacije, ε x ί. V človeku zavzame ves spekter možnosti. Energija se hkrati pojavlja v obeh oblikah.

**Vezana energija** v povezavi z imanentnimi informacijami tvori in vzdržuje ali spreminja telesno biološki ustroj.

**Prosta energija** s transcendetnimi informacijami omogoča razvoj bioloških struktur in kulturnih vzorcev v smeri vse bolj svobodne ustvarjalnosti in duhovnosti. Prosta energija na področju zavedanja je lahko koncentrirana ali dekoncentrirana.

Koncentrirana je na intelektualnem ali emocionalnem področju. Obe vrsti sta usmerjeni v definirane objekte. Intelektualna koncentrirana energija je usmerjena v spoznavanje reda oziroma strukture opazovanih objektov in tvorjenje ustreznih umskih modelov resničnosti. Povečanje védenja, poznavanja informacij oziroma reda zmanjšuje entropijo zavedanja. Povezana je s transcendentnimi informacijami, to je takimi, ki presegajo konkretno, empirično, enkratno dogajanje. Na njih temelji racionalni vpogled, ki je temelj znanosti. Emocionalna koncentrirana energija je usmerjena k objektom zadovoljevanja potreb (hrana, seks, …), strasti in želj in je intencialno vektorska. Bolj kot je koncentrirana, ožje je njeno polje delovanja in bolj je človek preplavljen z njo ali ujet vanjo (strasti, orgazem …) Ta vrsta emocionalne energije je pogojena z objekti, v katere je usmerjena.

Dekoncentrirana prosta energija na področju zavedanja je energija doživljanja izkušenj, ki niso povezane z egom. Ni usmerjena v objekte, subjekt je okolje doživljanja. Altruistična čustva, doživljanje umetnosti in umetniško ustvarjanje, doživljanje skrivnostnosti narave, meditativna razpoloženja itd. izkusimo in se do njih ne dokopljemo z racionalno analizo. Takim izkustvom se predamo, so golo doživljanje, v njih smo pod vplivom vsebine doživljanja v pasivni drži, podobni magnetni igli v magnetnem polju. Informacije so dekoncentrirane v polju vpliva. (Libbrecht, 101) Libbrecht pojasnjuje: »Določen objekt inducira v meni določeno izkustvo. Lahko je čisto čustvo, estetsko ali religiozno. Objekt izkustva determinira moje počutje: torej poseduje neko vrsto polja vplivanja, ki pripravi mojo zavest k notranjemu gibanju … V izkustvu sem del objekta. Pomembno se je zavedati, da ne postanem eno s strukturo objekta, pač pa s poljem vplivanja.« (Libbrecht, 107) Dekoncentrirana prosta energija ni usmerjena, ne gradi modelov, struktur in je brez drugih ciljev. Čustva in občutja dekoncentrirane proste energije ne služijo nobenemu namenu in niso pogojena s kakršnimi koli objekti, so svoboden in ustvarjalen izraz človekovega načina bivanja. Kultura in duhovnost sta obliki proste energije vesolja. Če se ta vrsta proste energije ne investira v transcendenco, se preusmeri v hedonizem.

### Ultimativna realnost - \*Bitje

Po Libbrechtu je ultimativna realnost dokončno nespoznavna. Je fokus ali Veliki Atraktor, \*Bitje. »\*Bitje označuje Veliko Skrivnost eksistence.« (Libbrecht, 147) K njej se človek bliža iz treh smeri oziroma v treh dimenzijah lastnega bitja. Te dimenzije so proces postajanja, zmožnost racionalnega spoznavanja in zmožnost empatičnega doživljanja oziroma mističnega občutenja.[[24]](#footnote-24) Vse tri dimenzije so povezane, človek jih živi hkrati. Živi jih v njihovem kulturno specifičnem preseku. Zaradi preglednosti in natančnega vpogleda jih Libbrecht razčlenjuje vsako posebej. Navedene dimenzije so po njem povezane z klastri treh reprezentančnih svetovno nazorskih paradigem:

* daoizmom in njemu podobnimi religijami,
* znanstveno racionalnostjo in zahodno evropsko racionalistično filozofijo
* ter (budistično) mističnostjo.

Seveda obstaja v realnem življenjskem kontinuumu še mnogo vmesnih modalitet. V nadaljevanju bom nanizal značilnosti vsake dimenzije, tukaj pa le ilustrativno nakazal na primeru glasbe. Dimenzija postajanja glasbe je širjenje zvočnih vibracij, akt muziciranja in poslušanja. Racionalna dimenzija glasbe je njen zapis v obliki not, so matematična razmerja tonov, načela harmonij in ritmov itd., torej teorija glasbe. Doživljajsko-mistična dimenzija glasbe je njeno doživljanje, kompleksnost in besedna ali racionalna neizrazljivost njenega občutenja. Dimenzije niso reduktibilne, vsaka je povsem samostojna plat glasbe.

Vsako od navedenih dimenzij človeka je Libbrecht opisal s pomočjo ustreznega submodela. Submodel je logično koherentna idealizacija, ekstrapolirana iz treh po njem najpomembnejših kulturno-zgodovinskih grozdov svetovnih nazorov oziroma oblik zavedanja.

## Temeljni submodeli

Podobno kot celoten model so tudi submodeli nabori abstraktnih elementov, ki so organizirani v strukturo s ciljem predstaviti določen sistem fenomenov. V našem primeru so fenomeni paradigmatski sklopi najpomembnejših svetovnih religij in filozofij.

Submodel je privzet, logično konsistenten sestav temeljnih premis, ki so abstrahirane oziroma ekstrapolirane iz empiričnih, izjemni bogatih in raznovrstnih pojavnih oblik zavedanja. Submodel je idealni tip, fokus, točka singularnosti ali koordinatna os, okoli katerega se giblje in h kateremu teži posamezen paradigmatski sklop.

Submodeli ne morejo biti empirično realizirani v svoji čisti obliki. Pomagajo pa k razvrščanju empiričnih pojavov in pojasnjevanju relacij med njimi. Zaradi tega so epistemološko uporabni.

V empiričnem kulturno-zgodovinskem svetu najdemo mešanice elementov posameznih submodelov in njihovih variacij. Zastopani so v različnih obsegih, poudarkih in kontekstih. Človeštvo svoj potencial, premise vseh treh submodelov, uravnoteženo uresničuje le kot celotno človeštvo v svoji kulturni in zgodovinski razprtosti, ki obsega preteklost, sedanjost in prihodnost kultur.[[25]](#footnote-25)

Submodeli so trije:

1. Proces naravnega postajanja[[26]](#footnote-26). Človek participira v naravi in je njen imanentni oziroma integralni del. Narava je skrivnostna in sveta. Najboljši empirični približek submodela postajanja je daoizem in nekatera verovanja severno-ameriških Indijancev. Pri opisu tega submodela bomo zato pogosto uporabljali termine iz kulturne tradicije daoizma.
2. Zmožnost racionalnega spoznavanja. To je prevladujoča paradigma sodobne znanosti, zahodno-evropskega razumevanja sveta. Ključne besede submodela so substanca, bit, delci, razum, racionalna analiza.
3. Zmožnost mističnega občutenja. Ključne besede tega submodela so ne-bit, enost, celovita vzajemna povezanost, apofatična izkušnja. Najboljši empirični približek tega submodela je po Libbrechtu budistična mistika, zato bomo pri njegovem opisu pogosto uporabljali budistične tehnične termine .

Interakcije submodelov tvorijo šest vmesnosti. To so kontinuirani prehodi med ekstremi submodelov. Empirični kulturno-zgodovinski pojavi, od posameznih družb do življenj posameznikov, so gradacije vmesnosti. Če submodele geometrijsko ponazorimo z oglišči enakostraničnega trikotnika, se vmesnosti nahajajo na stranicah trikotnika, empirične kulture pa so točke oziroma lise različnih oblik, ki zavzemajo določene dele ploščine trikotnika.

Vmesnosti so:

1. od postajanja do racionalnega razumevanja: eksperimentalna znanost;
2. od racionalnega razumevanja do postajanja: tehnologija;
3. od postajanja k mističnemu občutenju: zen;
4. od mističnega občutenja k postajanju: magija, duhovno vplivanje na naravo;
5. od racionalnega razumevanja k mističnemu občutenju: intelektualna mistika;
6. od mističnega občutenja k racionalnemu razumevanju: teologija, eksegeza, filozofija mističnih izkustev.

Za namene naše primerjave so pomembne predvsem vmesnosti 3, 5 in 6.

Proces postajanja[[27]](#footnote-27)

#### Energija in njena porazdelitev

Postajanje je spreminjanje. To se dogaja v energetskem prostoru v skladu z vzorci energije, ki je porazdeljena v oblikah (materija) in v akcijah ali delovanjih. Energija hkrati vzdržuje vzorce struktur in akcij ter jih tudi spreminja. Svet je energija, ki se v skladu z načini vzorčenja (*qi* deluje v skladu z *dao*) kanalizira v oblike in življenje. V živem svetu je energija povezana s trajnejšimi vzorci filogenetsko prenesenega vedenja. Vzdržuje strukture sistemov in jih s pomočjo akcij harmonizira z okoljem. (Libbrecht, 200)

#### Informacije

»Informacije obsegajo vzorce pojavljanja, ki so v daoizmu združeni pod pojmom *dao,* Pot.«[[28]](#footnote-28) Vsaka stvar se spreminja na svojstven način, to je njen *dao*, vzorec pojavljanja. *Dao* sam po sebi ne obstaja nikjer v vesolju kot vzorec ali ideja, ni podoben Bogu, ne ustvarja. Spoznavamo ga le v fenomenalnosti pojavov. Brez pojavov ni *daa.* Brez ptice ni njene poti po nebu in nobenega vzorca. Po drugi strani ni nespremenljivih struktur, identiteta pojavov je njihov vzorec pojavljanja. Torej je *dao* kreativni princip pulziranja energije.

#### Epistemološki status

*Aisthèsis* je pozorna, receptivna, odzivna prisotnost v pojmovno-besedno neartikulirani izkušnji, brez naslanjanje na kakršnekoli teorije o resničnosti. Znanje se pridobiva izkustveno na podlagi harmonične resonance spoznavalca z okoljem, z vzorci in ritmi postajanja. Pomembno je spoznavanje v telesu in s telesom, ki je sestavni del okolja. Spoznavalec skozi izkušnjo občuti vzorce (*dao*)objektov spoznavanja v povezanosti z lastnimi vzorci. Ilustracija je klasični kitajski slikar, ki zato, da bi naslikal zmaja, sam postane zmaj, doživi zmaja v sebi in naslika svojo izkušnjo. To ni konceptualno spoznavanje, ne omogoča znanosti, je spoznavanje s pomočjo neposredne izkušnje fenomenalnega toka. *Daa* ni mogoče dojeti, mogoče ga je izkusiti zato, ker smo mi sami *dao* na partikularni način, ki je *te,* individualna Pot. Spoznavanje je hkrati bivanje v vesoljnih ritmih in pozorno uglaševanje lastnega ritma v sozvočje vseh. Mera harmonizacije je psihofizično zdravje.

**Logika**

Submodel je a-logičen in a-transcendenten.

**Jezik**

Jezik je metaforičen. Globine realnosti skuša zajeti ali nakazati v pomenskih slikah, ki vsebujejo komplementarnost razumskega spoznavanja in občutenja. Metafore inducirajo resonanco razumevanja in občutenja med pripovedovalcem-piscem in poslušalcem-bralcem. To ni jezik racionalne logike. Nakazuje tisto, česar z direktnim besednim označevanjem ni mogoče izraziti. *Dao* nima imena. Libbrecht ga imenuje μ (mu)-jezik.

Pisanje je podobno naravnim znamenjem, branje je branje ne le zapisanih, ampak tudi naravnih znamenj, ki so dogajanja v naravi pa tudi sanje in vizije ter branje skrite in svete geografije prostora.

**Omejitve spoznavne zmožnosti**

Neposredno čutno izkušanje ne vodi v razvoj znanosti, ker mu manjka racionalna dimenzija v smislu abstrahiranja izkušenj v neodvisne pojmovne kategorije in logične relacijske vzorce. Poleg odsotnosti racionalne transcendence zaradi vztrajanja v konkretnih izkustvih ni povsem razvita mistična transcendenca v smislu polnega preseganja izkustvene ravni doživljanja.

#### Relacija subjekt-objekt, subjektivno-objektivno

Subjekt je imanenten, včlenjen v proces postajanja, ki vključuje okolje in njegovo lastno telesno, fiziološko in duševno pojavnost. Vanj je na razne načine »vpisanih« ogromno informacij neposredno, strukturalno in funkcionalno, brez besed in pojmov. Energija je vezana v relativno stereotipne vzorce vedenja. Učenje je izkustveno bivanje v procesih in ni intelektualni akt. Vsi pojavi se namreč med seboj informacijsko povezani. Informacijsko smo na primer na mnoge načine povezani s soncem in zvezdami (težnost, elektromagnetno sevanje, relacije v času…), čeprav se tega niti ne zavedamo.

Življenjsko okolje vsakega bitja je fragment vesolja. Posamezna bitja na specifičen način harmonizirajo z okoljem in meje lastne prilagoditve skoraj ne morejo preseči. Ribe ne letajo po zraku. Človek dosega to s tehnologijo.

Subjekt je člen kozmične niti, ki je simplifikacija vzročnih oziroma informacijskih mrež. Kozmična nit je prenos filogenetskih (genskih in instiktivnih) informacij v sosledjih generacij. (Libbrecht, 166)

#### Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja

**Čas**

Pojavi, vključno s človeškim življenjem, so koncentracije *qi* energije v skladu s posameznimi časovnimi vzorci *daa*. Ko je energija koncentrirana, je to življenje posameznega bitja, ko se raztrese, je to njegova smrt. Pojavi so koncentracije energije, nekoncentrirana energija se ne pojavlja kot vzorec, torej kot nekaj obstoječega.[[29]](#footnote-29) Čas teče ciklično. Vse se vrača oziroma ponavlja v ciklih. Pojavljanje in izginjanje sta dela enega ritma, *yang* in *yin*. Ritmi so krajši, kot dan in noč, ali daljši, kot letni časi ali življenje in smrt človeka. V linearnem času bi drevo večno raslo, a drevo se pojavi, raste in premine. Zato se življenje spreminja v smrt in smrt v življenje. Zhuang Zi pravi:

»Življenje je spremljevalec smrti, smrt je začetek življenja. Kdo razume njuno delovanje? Človekovo življenje je življenje *qija.* Če se sestavi, potem je to življenje, če pa se razprši, potem je to smrt. Če pa življenje in smrt spremljata drug drugega, česa se imam potem še bati? Zato je desettisoč stvari v resnici eno … Rečeno je: 'En *qi* prežema svet'. Zato modrec ceni Enost.«[[30]](#footnote-30)

**Prostor**

»Prostor je *qi* prostor: ni mesta brez *qija*. To ni prazen matematični prostor s telesi, ki so v tem primeru zaprti podsistemi. To je odprt sistem, prostor sile, *qi* kontinuum, v katerem je vse z vsem povezano v mrežni vzročnosti. *Qi* je večno gibanje, a to gibanje ni lokomotorno, je notranje transformiranje, *dao* vsega pojavnega.« (Libbrecht, 210)

Libbrecht razpravlja tudi o Zhuang Zijevem pojmu *yu-zhou*: prostor čas, ki označuje neločljivo povezanost oziroma enost dimenzij prostorske razsežnosti in ciklične časovne dinamike.

**Vzročnost**

Vzročnost je mrežna, vse je z vsem povezano. A ne na multiplo-linearni ampak na resonantni način, vse je v resonanci z vsem drugim v vesolju *qi* kontinuuma. Vibracija vsake stvari se prenaša v vso vesolje podobno, kot vsak notranji (bio)ritem živega bitja deluje na ves organizem.

**Gibanje**

Gibanje je transformiranje energije, svet je dogajanje. Ker je vsak pojav proces postajanja, se ves čas spreminja. Vesolje je večno in gibanje nima začetka in ne konca. Gibanje ni kaotično, urejeno je v *yin-yang* vzorcih *daa*. »Enkrat *yin*, enkrat *yang*, to je *dao*.«[[31]](#footnote-31) Metafora: valovi tvorijo vrhe in dole, a so iz vode - *dao* je vzorec valovanja, voda je *qi*.

#### Ontološki status

Ontološki status je Postajanje. Stvari oziroma pojavi so kot možnosti v semenih in se pojavljajo zaradi vitalne sile, ki je povsod in ki se pojavlja kot impulz *daa*. Vesolje je podobno enemu samemu živemu telesu.

#### Etika, življenjska drža in praksa

Etika je imanentna in osebna etika uresničevanja poslanstva iz nebes, razvijanja osebnih talentov. Človek mora slediti in se ravnati po *te*, ki je individualni vzorec *daa*. Človek je odgovoren za njegovo realizacijo. Libbrecht pravi: »Polno uresničenje mojih talentov je torej epistemološki prispevek k poznavanju totalne potencialnosti vesolja. Nihče ne more tega narediti namesto mene.« (Libbrecht, 167) Najpomembnejše vrline so naravnost, avtentičnost, spontanost, receptivnost, fleksibilnost, izvirnost, prijaznost, odgovornost, plemenitost, previdnost, zadovoljnost.

Narava je etično indiferentna in sveta, ker je živa. Naravna religioznost je spoštovanje svetosti in skrivnostnosti narave.

Načelo delovanja je *wu wei,* ne motiti tok narave. Človek naj bo brez lastnih del, brez individualnih namenov, prepuščen življenjskemu toku, njegova življenjska sila izvira v življenju samem.

Človek je v modelu postajanja naravnan anti-intelektualno, anti-kulturno v smislu vztrajanja v naravi in anti-tehnološko. Vse navedene paradigme namreč pomenijo odmik od imanence postajanja.

#### Mistika

Mistika je naravna in imanentna. Skrivnost je povsod v naravi, je narava in zato transcendenca ni potrebna. Ni druge resničnosti od vesolja, ki je *tzǔ-jen*, samo po sebi takšno, kot je. Človek je identičen s svojim telesom, ki je strukturni del okolja. V kolikor človek ne živi več v popolnem sozvočju z naravo, se mora občasno umakniti iz vsakdanjega življenja, da se bi lahko vrnil k *dau* in ga izkusil. Izkustvo *daa* je izkustvo harmonije z okoljem, je harmonično vibriranje z vsem stvarstvom. V njem človek najde svoje mesto in poslanstvo, zase najde ukaz iz nebes in to sredi sveta.

### Zmožnost racionalnega spoznavanja

Zmožnost racionalnega spoznavanja je osnova racionalnosti, katere začetek je grška filozofija in ki je značilna za Platona in Aristotela ter njuno dediščino znotraj kompleksa zahodno-evropske kulture vključno s vplivi na razvoj znanosti in tehnologije.

#### Energija in njena porazdelitev

Energija je vezana v delce, duhovne entitete in strukture, ki jih dojemamo kot relativno trajne oziroma same po sebi obstoječe objekte z lastno substanco.

Za Aristotela je bistvo vsake stvari substanca. To je bistvo stvari po abstrahiranju njihovih lastnosti. Substanca se ne pojavlja brez lastnosti, je nosilec lastnosti.

Za Platona so primarne večno nespremenljive ideje, ki so podlaga ali modeli fenomenalnih pojavov in se same ne pojavljajo. Bistvo oziroma Bitje je dostopno le umu s pomočjo treh procesov: konceptualizacije, substancializacije in idealizacije.[[32]](#footnote-32)

Prostejša energija je potrebna za spremembe stanja delcev ali struktur, za spremembe odnosov med njimi oziroma za gibanje. Aristotelov pojem energije je povezan s pojmi »aktivnost«, »akt«, »funkcioniranje«, »uresničenje namena, telosa«. (Libbrecht,232)

Prosta energija je vektorske narave, usmerjena je k določenemu cilju in je lokalizirana. Cilj je fizično ali le duhovno obstoječi objekt. Celotna prosta energija je vektorsko polje.

#### Informacije

Informacije so vgrajene v strukture in učinkovanja, izkazujejo se kot nespremenljivi naravni zakoni. Človek jih le odkriva oziroma ustvarja v polju zavedanja. Informacije je mogoče ustvarjati s kombiniranjem podatkov iz narave znotraj z naravo podanih omejitev. Nanašajo se na to, kar je mogoče opisati z Boolovo logiko, in izključujejo emocialnost. Informacije povečujejo red vesolja in so zato neentropične (anti-entropične).Toplota (emocije, občutja) je razsipanje energije in njena entropija.

Svet je razumen, logika racionalnega razmišljanja je enaka logiki stvari.

#### Epistemološki status

»Spoznavanje je usmerjeno k vpogledu v strukturo vesolja. Kriterij je logičnost in temeljni postulat je razumljivosti sveta. Objektivnost spoznanja se doseže z eliminiranjem subjektivnosti v relaciji subjekt-objekt, S↔O. Subjekt je reduciran na svojo racionalno dimenzijo.« (Libbrecht, 235)

Realno je racionalno. Postulat razumljivosti sveta ne pomeni le, da je mogoče pojave naknadno logično razložiti. Pomeni, da lahko le z razmišljanjem na podlagi nekaj začetnih pravilnih predpostavk in brez empiričnega raziskovanja spoznamo strukturo sveta. Z razmišljanjem je mogoče ugotoviti bistva nespremenljive resničnosti, ki je ravno zaradi svoje večnosti edino resnična, vso fenomenalno postajanje je nebistveno. Dokler ni človeškega uma, je vse le Postajanje in ne Bitje. A metafizika ni znanost, ki temelji na proučevanju fenomenov. Zato je prva slednjo vse do novega veka zavirala.

Mišljeni svet je razumljivi modelni svet, je teoretična interpretacija sveta. Racionalna konstrukcija Bitja se nahaja v umu.[[33]](#footnote-33)

Za ta submodel je značilna metodologija zahodne znanosti s konsistentnostjo teoretičnih modelov kot glavnim kriterijem veljavnosti. Razum je človeška zmožnost objektiviziranja, ustvarjanja modelov resničnosti, ki so logične strukture in v katerih so objekti same po sebi obstoječe stvari zunaj subjekta. Voda je nespremenljiva struktura H2O in ne nekaj, kar odžeja in je v fenomenalni relaciji s subjektom.

Pomembna razsežnost znanosti je njena tehnološka aplikativnost, kar pomeni obvladovanje objektivnega sveta.

Za ta submodel je značilna povezanost: vezana energija, delci in strukture, racionalna objektivnost, zakoni, determinizem, neživa narava.

Racionalno spoznavanje je usmerjeno k vpogledu v strukturo vesolja, asimptota transcendentne racionalnosti je vse-védenje, *omni-scentia*. Asimptota racionalno ni dosegljiva. Transcendentna racionalnost je najvišja oblika proste energije, ki deluje na področju razumskega spoznavanja in je zato najbolj ustvarjalna in svobodna v raziskovanju.

**Logika (možgani)**

Omenili bomo le tri značilnosti analitične racionalne logike. To so:

* Celota je vsota delov.
* A = A
* A ≠ B

**Jezik**

Jezik je logičen in racionalen. Izraža tisti del realnosti, ki ga je mogoče opisati z Boolovo logiko. Z njim ustvarjamo zemljevide realnosti. Da bi natančno, objektivno opisal realnost, mora biti jezik očiščen subjektivnosti in emocionalnosti. Realnost je resničnost od subjekta neodvisnih objektov. To je jezik znanosti, od pojava algebre je njegova najčistejša oblika matematika.

Libbrecht ga imenuje λ (lambda) jezik.

Pisavo tvori stabilizirana abeceda, ki informacije prenaša v linearnih, logično-analitičnih nizih. Branje je branje konceptov realnosti in ne realnosti same.[[34]](#footnote-34)

**Omejitve spoznavne zmožnosti**

Znanost se ukvarja s svetom objektov, s tem, kar objektivno obstaja, z Bitjem. Torej s svetom vezane energije. Bolj kot je energija prosta, na primer v živih sistemih in človeku, manj je dostopna znanstvenemu pojasnjevanju. Fizikalni redukcionizem ne more pojasniti vedenja živih bitij in še manj človeka.

Znanost je konstrukcija uma, je opis realnosti in z njo ne moremo zajeti fenomenalne resničnosti, ki je Postajanje ali dogajanje. Gibanje planetov je goli fenomenalni fakt. Planeti ne upoštevajo Newtonovih zakonov niti ne rešujejo diferencialnih enačb. Znanost je torej zgolj racionalni opis dela resničnosti in nikakor njena pojasnitev. Resnično reducira na merljivo. Libbrecht opozarja: »Pozitivizem vidi skrivnost kot nekaj, kar še ne pozna, in pri tem pozablja, da bi bila vsevednost usodna za človeško psiho: v svetu Boolove logike bi človek moral postati računalnik brez čustev.« (Libbrecht, 302)

#### Relacija subjekt - objekt, subjektivno - objektivno

Resničnost razpade na subjekte in objekte spoznavanja, ki so strogo ločeni. Subjekt je nevtralna točka opazovanja in ga je potrebno zaradi objektivnosti v čim večji meri eliminirati. Libbrecht je zelo jasen glede daljnosežnosti tega dualizma. Takole pravi:

»Naša največja napaka je, da pozabljamo, da je subjekt del objekta in ne nevtralna točka opazovanja, postavljena iz lica v lice [nasproti ali izven] fenomenalnosti. Ko skušamo v znanosti eliminirati subjekt, v resnici eliminiramo kulminacijo evolucije. Kozmična energija je v procesu svojega sproščanja prav v človeškem subjektu dosegla svoj višek. Racionalnost zahteva eliminacijo subjekta, ker se znanost lahko razvija le na ta način in ker menimo, da lahko to proceduro ekstrapoliramo na vse obstoječe v celoti.« (Libbrecht, 544)

Submodel je nekoherenten, ker sloni na nereduktibilnosti subjekta in objekta spoznavanja.

#### Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja

**Čas**

Čas teče enakomerno linearno. Da se ga meriti z uro.

Mnenja o končnosti ali neskončnosti časa so znotraj svetovno-nazorskega grozda, ki ga predstavlja model, različna. Za Platona je Bog ustvaril svet po večnih idejah in svet bo večno trajal. Za Aristotela je svet večen, brez začetka in konca, a odvisen od negibnega gibala izven sebe. Čas posameznih bitij je cikličen, zato se čas v bistvu giblje v spiralah. Za Jude in kristjane čas teče enakomerno linearno, ni cikličen, saj je poln enkratnih dogodkov. Omejen s stvarjenjem in koncem sveta. Med obema Bog uresničuje svoj načrt v zgodovini.

**Prostor**

Prostor je abstrakten, prazen in matematično homogen. Za Aristotela je končen, za Demokrita neskončen. Obe verziji sta bili prisotni tudi v znanosti 20. stoletja.

**Vzročnost**

Vzročnost je linearno binarna v zaprtih sistemih. Po dva pojava sta v direktni vzročni zvezi. Seveda lahko ima en pojav več vzrokov ali vpliva na več drugih. A potreben je neposreden kontakt. Vsako gibanje ima svoj vzrok in ni temeljna lastnost vesolja. Veriga vzrokov sega do prvega vzroka, Boga, ki je ustvarjalec ali pa začetna energija sveta. Svet je mehanizem, je determiniran. Človek premore etičnost in svobodo. V matematiziranem svetu je vzročnost nadomeščena s funkcionalnostjo znotraj algebrskih struktur.

**Gibanje**

Za Grke je bilo resnično tisto, kar je nespremenljivo in večno. Gibanje oziroma spremenljivost so pojasnjevali na različne načine. Najpomembnejša je predpostavka o večnih nespremenljivih atomih, ki se med seboj povezujejo v strukture in spreminjajo svoj položaj v praznem in nespremenljivem prostoru. Gibanje je translokacija delcev. Zanj je potrebna energija, ki se delcem doda in ni inherentno v njih.

Aristotel je gibanje oziroma spreminjanje pojasnjeval s spreminjanjem potencialnih stanj stvari v aktualna. A ni pojasnil, od kod energija spreminjanja. Po Librrechtu sta oba načina razmišljanja dvotirna, dualna in zato nekonsistentna.

#### Ontološki status

»Ontološki status je Bitje. Bitje označuje nespremenljivost.« (Libbrecht, 242)

Pojem bitja je povezan s pojmoma eksistenca in substanca. Abstrahiran je iz izkušenj fenomenalnega sveta z racionalno konceptualizacijo, substancializacijo in pri Platonu še idealizacijo.

Popolno, večno in nespremenljivo, torej negibno, je nasprotje Postajanja. Zaradi tega je fenomenalni svet inferioren in podoben Platonovim sencam. Ideje so prisotne v sencah, so njihovi arhetipi, sence nepopolno prevzemajo karakteristike idej.

Večna, torej resnična, sta Bog in duša.

Bog je transcendenten stvarnik in ne imanenten v svetu. Po Platonu je Bog dober, eden in nespremenljiv stvarnik. Za Aristotela je čisti Duh, ki misli samega sebe ter pozna[[35]](#footnote-35) in giblje vse stvari. Vsa bitja težijo k njemu, kontemplacija pa je najvišja oblika človeškega bivanja. Njune ideje so močno vplivale na kasnejšo krščansko teologijo.

Duša je od Platona naprej resnični, transcendentni del človeka, ki po smrti telesa biva v nebesih. Je duhovni um, *nous* in je povezana z Bogom. Telo je ječa in orodje duše ter zato inferiorno. Dualizem telesa in duše je nasledilo krščanstvo.

#### Etika, življenjska drža in praksa

Podlaga etičnega ravnanja je zakon, ki ga je mogoče racionalno utemeljiti. Načeloma velja zakon za vse ljudi brez razlik glede na socialne statuse.

Z razumom je načeloma mogoče vse dojeti, kontrolirati in izkoristiti naravne danosti. Temu je potrebno prilagoditi učinkoviti izobraževalni sistem.

Filozofija je racionalna interpretacija resničnosti.

#### Mistika

V okviru tega submodela ni prostora za mistiko v pravem pomenu besede. Teologija je racionalna interpretacija razodetij, intelektualna mistika pa racionalno prodiranje v smeri \*Bitja, Skrivnosti, lahko pa tudi poskus racionalnega interpretiranja mističnih izkustev.

### Zmožnost mističnega doživljanja

#### Energija in njena porazdelitev

Energija oziroma energetsko polje je fundamentalna stvarnost. Kvanti energije se pojavljajo v energetskem polju. Energija v obliki kvantov neprestano bliska v eksistenco v infinitezimalno kratkih trenutkih. Zaporedje bliskov se pojavlja kontinuirano in v skladu z zakonom *karme*, zaradi česar imamo vtis, da obstajajo fenomenalne stvari. Materialni osnovni delci niso materija, ampak trenutni kvanti energije. Pomembna je kvantna fluktuacija, dinamična narava energije, ki ni neke vrste substanca, ampak dinamična zmožnost ustvarjanja informatiziranih oblik, pojavov. Polje ni vektorske, ampak skalarne narave. Energija je porazdeljena v skalarnem in ne v vektorskem energetskem polju.

Za razumevanje je koristna metafora oceana in valov na njem. Valovi ponazarjajo fenomenalno stvarnost, voda oceana energijo. Valovi neprestano valovijo, lahko jih vidimo, a so čista dinamika vode. Ocean je dinamičen. Ko gledamo valove, prezremo, da pravzaprav vidimo vodo. Valovi so informatizirana voda. Vode oziroma energije brez informacij ne moremo videti. Energija ne prežema stvarstva, kot pri submodelu Postajanja. Stvarstvo je pojavljanje energije, ki je večna, sama po sebi nepojavna in nespoznavna. Njena pojavnost je informacija. Nepojavna je nespoznavna zato, ker je brez informacij. Vsak fizični, psihični ali duhovni pojav je informatizirana energija.

Ta submodel se naslanja na dve empirični paradigmi, delno daoizem in predvsem budizem. V daoizmu obstajajo valovi in obstaja ocean. Valovi so kontinuirani izraz oceana. V budizmu obstajajo le valovi, ki so diskretni energetski impulzi in izza njih ni nobene substance, ni ničesar opredeljivega, je *śūnyata. Śūnyata* ni nihilistični nič. Je nedoumljiva potencialnost.

Na antropološkem nivoju je energija emocionalne narave, je energija občutenja in doživljanja[[36]](#footnote-36). Je prosta, ni usmerjena k objektom, subjekt je prežet z doživljanjem oziroma je doživljanje. Kvant doživetja je kvant energije. Občutja fluktuirajo, vznikajo v skalarnem polju brez določenega namena ali cilja. So izraz »emocionalne toplote«, ki ponazarja nemirno, nevoljno in neobvladljivo naravo področja občutenj.

#### Informacije

»Kvant energije generira *dharmo* informacije … Energija generira *dharme*, ki so le bliski eksistence, trajajo zgolj infinitezimalni trenutek, izginejo in sledijo jim nove *dharme*[[37]](#footnote-37).« (Libbrecht, 269) Vse so povezane z vsemi drugimi z zakonom vzroka in učinka. Zaradi bliskovitega sledenja *dharm* imamo vtis, kot da bi gledali film fenomenalnega pojavljanja. A v njem ni nobene resnične substance. Fenomenalni svet je v resnici prazen. To pomeni, da je le dinamični izraz neskončne zmožnosti oziroma polnosti energije.

Antropološki nivo porazdeljenosti informacij tega modela Libbrecht zelo jasno opisuje v naslednjem odstavku:

»Informacije o 'oceanu energije' vznikajo iz osebne izkušnje in niso prenosljive. Kar budisti imenujejo Budova narava, je v resnici moja lastna, resnična Realnost, ocean oziroma voda vala, ki sem jaz sam. To pomeni, da primarna energija, ki generira nit[[38]](#footnote-38) moje *dharme*, deluje v meni. Vezana energija deluje v moji telesnosti, v izkušnji gravitacije; elektromagnetna energija, ki prihaja s sonca, mi omogoča preživetje; prebavljanje hrane; zagotavlja mojo, glede na okolje, anti-entropično telesno temperaturo; prosta energija generira moje duhovno življenje … V resnici oceansko energijo izkušam povsod v svojem življenju. Ker vem, da so vsi fenomeni neresnični, mi te informacije omogočajo dekonstruirati lažne izkušnje stvari-bitij, rešujejo me konceptualizacij in se stekajo v *śūnyato*, Praznost [v doživljanje praznosti].« (Libbrecht, 270)

#### Epistemološki status

Spoznanje resničnosti je razsvetljenje, ki presega zavedanje stvarnosti na običajen, omejen način, za katerega je značilna koncentrirana energija zavedanja na intelektualnem ali emocionalnem področju. Koncentrirana intelektualna energija je usmerjena v razumevanje definiranih objektov, emocionalna k objektom zadovoljevanja potreb, strasti in želj. Za razsvetljeno zavedanje so kakršnikoli fenomenalni objekti, fizični, duševni ali duhovni, prazni; realnost je *śūnyata*.

Praznost objektov oziroma valov na površini oceana je v tem, da v bistvu ne vemo, kaj je energija, kaj so *dharme*, odkod in kaj je to, kar se pojavlja.[[39]](#footnote-39) Rečemo lahko, da so *dharme* informacijski in hkrati energetski paketi realnosti, ki je sama po sebi nespoznavna, ker je pred pojavljanjem brez oblik ali informacij, *śūnya*. Čeprav torej ne vemo, kaj so *dharme* same po sebi, lahko spoznamo, kako in kam so nizi informacijskih paketov usmerjeni oziroma kako so vzorčeni. V nizu spoznavamo poljsko povezanost vseh pojavov, njihovo vzajemno povezano vznikanje. Ne poznamo torej bistva pojavov, poznamo njihove relacije. Opazovanje posameznih objektov je silno osiromašen način spoznavanja, saj na ta način objekt odrežemo od vseh njegovih relacij, izločimo ga iz informacijskega polja. Celovita resničnost nam ni dostopna v svoji diferencialnosti, ampak integralnosti; ne po kosih, ampak kot celota.

*Śūnyata* je čista energija pred pojavljanjem, brez informacij.[[40]](#footnote-40) Ne moremo je spoznati, lahko jo pa izkušamo kot *rajas*, dinamično energijo življenja, ki se kaže v vseh pojavih vključno s premenami zavedanja. Za izkustvo, ki ni izkustvo nečesa, ampak mnogo bolj podobno nedoločnemu občutenju, je potrebna posebna vrsta poljske ali integralne senzibilnosti. Z njeno pomočjo val izkuša vodo, svoje in vseh stvari nepojavno – čeprav prisotno v vseh pojavih - energetsko bistvo.[[41]](#footnote-41) Voda je prisotna v valu; energetsko podlago, brezdanje dno, človek izkusi kot čisto prisotnost[[42]](#footnote-42) v zavedanju fenomenalnih pojavov točno takih, kot so. Ocean ustvarja vzorce - ki so dogodevanja, v svetu čutečih bitij doživljanja - brez ločevanja na subjekte, objekte, posamezne pojave itd.[[43]](#footnote-43) Z dekonstruiranjem[[44]](#footnote-44) subjekta in objektov običajnega dualističnega izkušanja se asimptotično gibljemo proti čistemu izkušanju Realnosti, ki je naša resnična (Budova) narava. Konec koncev leži ta za vsako »objektivno realnostjo« in vsakim »subjektivnim« izkušanjem. Ne da se izkusiti kot kakršenkoli objekt zavedanja in ni subjektivno izkustvo, ker v njem pač ni več subjekta. Subjekt ne more spoznati samega sebe. Če bi bilo to mogoče, bi se moral človek v sebi razdeliti na opazovalca in opazovano. A karkoli bi že opazoval, to ne bi bila njegova čista, absolutna subjektivnost, njegova *dharma*, ki je transcendentni akt brez sledu egocentrične subjektivnosti. Bila bi le vsebina zavedanja, objekt v polju zavesti, ne sama poljska zavest. Izkustvo čiste subjektivnosti je v zenu ne-um, *non-thinking,* nedojemljivo.

Kriterij mističnega izkustva je njegova avtentičnost, iskrenost brez sledu egocentričnosti ali kulturne posredovanosti. Avtentična je ekstremna S = O izkušnja.

Mistično izkustvo ni dualistično in ga zaradi tega ni mogoče ujeti v pojme in lingvistično posredovati.

Mistično izkustvo v smislu občutenja celovite resničnosti »ni nič drugega kot transcendetna emocionalnost.« (Libbrecht, 273) Transcendentno emocionalnost, sposobnost občutja celovite resničnosti, lahko ponazorimo s prostostjo magnetne igle, ki zaznava celoto magnetnega polja, čeprav je locirana na določenem mestu v polju. Ali pa z občutjem srčnega utripa, ki pulzira v vsakem delu telesa. Podobno človek pulzira ali vibrira v harmoniji s celoto kot njen del. Čeprav občutje celovitosti ni racionalno védenje, je oblika informiranja. Limita transcendentne emocionalnosti je vse-občutje.

Mistično občutje ni čustvo, ampak spoznavna vzgibanost pod vplivom 'objektov' (*e-motio*).[[45]](#footnote-45) Tukaj ne gre za klasično psihološko delitev na razum in čustva. Običajna čustva so koncentrirana, objektno vezana energija, mistično občutje je dekoncentrirana, prosta energija. Običajna čustva so sicer informacije, a majhne epistemološke vrednosti. Mistična občutja v navedenem smislu so informacije visoke epistemološke vrednosti.[[46]](#footnote-46)

**Logika** (možgani)

V nasprotju s temeljnimi postulati logike racionalnega spoznavanja so temeljni postulati logike mističnega doživljanja naslednji:

* Celota je primarna realnost, deli so fluktuacije celote.
* A ≠ A
* A = B[[47]](#footnote-47)

**Jezik**

Jezik je simbolen, metaforičen, nakazuje resničnost. Libbrecht ga poimenuje sigma (σ) jezik. Njegov ideal je molk, saj izkušnje celovitosti ni mogoče prenesti z besedami. Simboličen jezik ali molk sta le soteriološki sredstvi, usmerjata k avtentičnemu izkustvu.

Pisava je slikovna. Slike kot žigi realnosti nakazujejo kontekste medsebojnih interakcij.

**Omejitve spoznavne zmožnosti**

Zmožnost mističnega spoznavanja je komplementarna in divergentna zmožnosti racionalnega spoznavanja. Celovitosti ni mogoče spoznati racionalno. Znanosti in tehnologije ni mogoče razvijati s pomočjo mističnega občutenja celovitosti. Znanost in tehnologija zahtevata natančno poznavanje posameznosti in relacij med njimi.

#### Relacija subjekt - objekt, subjektivno - objektivno

V kolikor pri tem submodelu lahko govorimo o relaciji med subjektivno in objektivno platjo resničnosti, je subjekt podoben prosti magnetni igli v magnetnem polju. Magnetna igla je lokaliziran del celote, ki je občutljiv za celotno magnetno polje.

V mističnem izkustvu ni dualizma med subjektivnim in objektivnim polom. Monizem se lahko v empirični izkušnji izraža na več načinov:

* Ni subjekta. So le objekti. To stanje izraža kōan o cipresi na dvorišču.[[48]](#footnote-48)
* Ni objektov. Je le subjekt. To stanje izraža kōan »Ničesar ni pred teboj«[[49]](#footnote-49)
* Ni subjekta in ne objekta. To stanje izraža 8. slika zen parabole o paši goveda.[[50]](#footnote-50)

#### Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja

**Čas**

Čas teče vertikalno in ne horizontalno-linearno. Trenutki časa vznikajo iz celovitega energetskega polja oziroma dna eksistence. Horizontalno, v svetu *samsāre*, so trenutki povezani z zakonom vzrokov in posledic. V *nirvāni* je vsak trenutek diskreten in neodvisen od zakona vzrokov in posledic. Oba vidika časa sta ista realnost, doživeta na dva načina bivanja – racionalni in mistični. V slednjem je *samsāra nirvāna* in obratno.

**Prostor**

Prostor je diskontinuirano kvantno energetsko polje, ki ne obstaja samostojno oziroma ločeno od *dharm*, fenomenalnih pojavov. Energetski prostor, ki je sam po sebi nespoznavna skrivnost, epistemološka praznost, inducira občutja v polju zavedanja. S pomočjo njih ga izkušamo, saj so občutja učinki energetskega polja v zavesti in so zato po svoji naravi transcendentna. Seveda velja to le za mistična izkustva, katerih pogoj je izpraznjenost ali nenavezanost človeka na vse posamezno oziroma akcidentalno. Da bi bil brezpogojno senzibilen, mora človek postati *an-ātman*, prost samega sebe.

**Vzročnost**

Vzročnost je poljska. Pojavi neodvisno vznikajo iz energetskega polja, podobni so valom oceana. Njihov energetski vzrok je ocean - energetsko polje. Informacijsko so povezani drug z drugim na način vzajemno povezanega vznikanja, v budizmu imenovanega *pratītya-samutpāda*. En pojav, *dharma*, ni vzrok nekega drugega in ni posledica drugega. Njihova povezanost je celovitejša, mnogo bolj kompleksna. Že za valove na površini morja ne moremo reči, da je eden vzrok drugega, ker je nihanje vode kompleksno sestavljeno. Vendar je vsaj načeloma nihaj nekega vala mogoče zvesti na učinke mnogih predhodnih. A v tem primeru val ni svoboden. Vznikanje *dharm* v energetskem polju je hkrati absolutno svobodno in informacijsko povezano. Hkrati *nirvāna* in *samsāra*. *Nirvāna* je energetsko polje, *samsāra* je informacijsko polje. Informacije, torej oblike, pojavi, vznikajo v energetskem polju, ki je njihov vir ali podlaga. V resnici ni samostojnih oblik ali pojavov, ni stvari, so le procesi; gibanje ni stanje stvari, pač pa edina fenomenalnost.

Na antropološkem nivoju je človek *an-ātman*. Ne rodi se kot nepopisan list papirja, ampak v kulturno-zgodovinskih in osebnih okoliščinah, ki so specifične konfiguracije proste energije, v budizmu *skandhe.* *Skandhe[[51]](#footnote-51)* so materija, življenje, perceptivne zmožnosti, konceptualne ali umske zmožnosti, volja in zavestnost. Konfiguracije *skandh* so aktualizirani vzorci proste energije, informacijski val pojava, ki ga imenujemo človek. Ko človek premine, se ne rodi ponovno isti človek, prenese se pa energetski impulz specifičnega vzorca energije, v bistvu informacija. Dosežena kvaliteta energetskega polja, ki je posledica *karme*, to je izvršenih človekovih del, ne izgine, ampak ostaja v energetskem polju in se izraža v novih pojavih specifičnih vzorcev proste energije, v novih konfiguracijah *skandh*, torej v drugih ljudeh. Libbrecht zapiše isto z naslednjimi besedami:

»Človek je preprosto eden od svežnjev *skandh* in njegova globlja narava je ocean. Ni specifična substanca, ki bi imela kvalitete *skandh* in ki bi preživela kot neke vrste duša, potem ko snop *skhandh* razpade. Posameznik ni nič več kot vsota [povezanost] *skandh*: ko snop razpade, posameznik premine. Še več, kot posameznik se zaradi notranje dinamike in vzajemnih interakcij *skandh* ves čas spreminjam: moje življenje je proces. Zato ker snop teži k lastni vzpostavitvi (za kar potrebuje ego-intencionalnost)[[52]](#footnote-52), imam vtis, da sem 'self' [sebstvo, nekdo], čeprav sem v resnici le proces.« (Libbrecht, 287)

**Gibanje**

Ker ni substance in ne stvari, se le-te ne morejo gibati, ampak so gibanje, bolje rečeno, je le gibanje. Gibanje je vertikalno – stvari, informacijski vzorci, valovi, se pojavljajo za trenutek iz energetskega polja, iz ničesar, in takoj zopet izginejo, pojavijo se drugi. Val nasledi val.

Na področju zavedanja se ne gibljejo objekti zavedanja, ampak je zavedanje vzgibavano, se spreminja; subjekt je vzgiban. Pojavi so premene zavedanja, so *dharme*. Čisto zavedanje je prisotnost v vznikanju, v aktivnosti dna, zavedanje je aktivnost dna. »Čista izkušnja nima nobenega pomena; je preprosto zavedanje faktov, takih kot so tukaj in zdaj … Vsi mentalni pojavi se pojavljajo v obliki čiste izkušnje.«[[53]](#footnote-53)

#### Ontološki status

Ontološki status je Ne-Bitje, kar označuje *śūnyato*, konceptualno praznost. Śūnyata ni ontološki ali nihilistični nič. Je resnična Realnost, le umu ni dosegljiva, zanj je kot nič, brez informacij. Je primarna energija dostopna transcendentni emocionalnosti, občutju celovite resničnosti, občutju oziroma emocialno transcendentnemu zaznavanju celote. Izkustvo celovite resničnosti je *nirvāna*. Dinamična *śūnyata* teži k pojavljanju oblik, lastnemu informatiziranju, kar je hkrati lastno negiranje. Človek je oblika koncentrirane in informatizirane *śūnyate*.

#### Etika, življenjska drža in praksa

Transcendentna emocialnost je usmerjenost v občutenje celovite resničnosti, usmerjena je v Drugo, stran od sebe. To je drža *an-ātmana*, drža nenavezanosti nase, nesebičnosti. *An-ātman* je človek *śūnyate*. V njej se energija, ki je sicer vezana na ego ali na sebstvo, osvobaja[[54]](#footnote-54). Človek se zaveda energetske enosti z vsem vesoljem, tega, da je njegovo dno hkrati dno vsega sveta, da je iste narave ali eno z vsem pojavnim svetom. Od tod občutenje univerzalne empatije z vsemi čutečimi bitji, vsem živim in vso naravo. Ni meje med živo in neživo naravo. Empatija je so-čutje, ko-eksistenca,[[55]](#footnote-55) deleženje skupne dinamike postajanja, deleženje istega življenja. To ni etično-moralni princip, ampak soteriološko-eksistencialni princip. Hkrati je ideal, cilj in sredstvo na poti. [[56]](#footnote-56)

#### Mistika

Transcendentna monistična mistika je usmerjena v vse-občutenje, združenje oziroma ukinitev ločnice med subjektivnim in objektivnim polom ter samorefleksijo celovite resničnosti.

#### Primerjalna tabela submodelov

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| Značilnost | 1 - Postajanje | 2 - Racionalno razumevanje | 3 - Mistično občutenje |
| Energija | Vezana v naravnih fenomenih, prosta v njihovem naravnem razvoju, evoluciji živega | Vezana v strukture, prosta je koncentrirana in ciljno usmerjena v spoznavanje ali uresničevanje volje | Prosta, nekoncentrirana in neusmerjena v energetskem polju vplivanja |
| Informacije, način njihovega pridobivanja | Filogenetsko znanje in ego-orientirana emocionalnost | Racionalno-logičen vpogled, transcendentna racionalnost | Mistično občutenje, transcendentna emocionalnost, razsvetljenje |
| Epistemološka načela | Neposredno izkustveno spoznavanje vzorcev in ritmov postajanja, *Daa* | Uporaba razuma in logike, znanstvena metodologija, konsistentnost in empirična preverljivost | Občutenje celovitosti s pomočjo progresivnega empatičnega so-bivanja, so-čutja |
| Logika | A-logičnost | Premise istovetnosti, trajnosti, delov | Premise neistovetnosti, spremenljivosti, celote |
| Jezik | Metaforičen | Strukturen, logično racionalen | Simbol nakazuje resničnost, molk |
| Subjekt –objekt | Subjekt je včlenjen v okolje | Subjekt je ločen od objektov spoznavanja,  S ↔ O | Subjekt je identičen z objekti občutenja,  S = O |
| Čas | Cikličen | Linearen, enakomeren, matematičen | Vertikalno in horizontalno povezan |
| Prostor | Ekološko energetski prostor, *Qi* prostor | Matematični (pogosto homogeni in prazni) prostor | Dinamično energetsko polje |
| Gibanje | Razvijanje v skladu z *Dao*-vzorci | Translacijsko ali lokomotorno gibanje, spreminjanje lokacij delcev | Vznikanje in izginjanje oblik-informacij v energetskem polju |
| Vzročnost | Mrežna, vsak pojav je del mreže vzrokov in posledic | Linearna, vsak pojav je neposredno povezan svojimi vzroki in posledicami | Poljska, vsak pojav je pogojen s celovito resničnostjo in nanjo tudi vpliva |
| Ontologija | Proces postajanja | Bitje, bit, substanca | Ne-Bitje, spremenljivost, dogodevanje |
| Etika | Ekološka etika, spoštovanje skrivnosti in svetosti narave | Pravičnost, legalizem, etični formalizem, primat človeka-utilitarizem | So-čutje, ljubeča pozornost, ki izvira iz identifikacije z vsem stvarstvom |
| Transcendenca | Mistika deleženja v naravi | Transcendetna racionalnost, spoznanje vesolja, omniscientia | Transcendentna monistična mistika, vse-občutenje, avtorefleksija celovite resničnosti |

# Aplikacije Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela

## Primerjava Dōgenovega in Eckhartovega razumevanje običajnega človeka

### Uvod

Primerjava razumevanja celovitosti Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena bo temeljila na uporabi primerjalno filozofskega modela Ulricha Libbrechta. Po mnenju Libbrechta sta primerni bazični koordinati primerjalno religioloških in primerjalno filozofskih raziskav energija in informacije ter njune porazdelitve. Oba koncepta sta po njegovem mnenju dovolj široka in hkrati dovolj kulturno zgodovinsko neobremenjena, da omogočata uravnotežen pristop k različnim duhovnim tradicijam.

Ne bo odveč kratko povzeti, na kaj se misli s konceptoma energija in informacije. Pojma energija in informacije se nanašata na isto stvarnost, na pojavljanje. Ključno vprašanje se glasi: »Kaj je to, kar se pojavlja?« Vprašalnica »Kaj je to?« se nanaša na energijo, odvisnik »kar se pojavlja« pa na fenomenalni svet, ki je kartezični produkt energija x informacije, ε x ί. Pojave fenomenalnega sveta je mogoče razvrstiti oziroma umestiti v matriko ε x ί. Energija je v pojavnem svetu neločljiva od informacij in obratno. Energija brez informacij oziroma energija sama po sebi je SKRIVNOST, ki se je ne da razumeti in ki jo različne svetovnonazorske paradigme različno opredeljujejo. Na primer kot Boga, Prvi vzrok, *Śūnyato*, *Dao* itd. Čeprav tega področja ni mogoče razumeti, ga je mogoče nekako izkusiti, biti v njem.

Za model je značilen kozmološko-antropološki pristop. To pomeni, da moramo opustiti paradigmo, da ljudje raziskujemo objektivni svet, ki je ločen od nas ali ki je zunaj nas kot subjektov raziskovanja. Vesolje ni »nekje tam«, pa naj gre za mikro svet elementarnih delcev ali za makro svet galaksij, kvazarjev in črnih lukenj. Privzeti je potrebno pozicijo, da vesolje niso le vsi pojavi, ki jih v fenomenalnem svetu opazujemo, vesolje je tudi naše opazovanje, vesolje je tudi človek. Če porazdelitve energij in informacij tvorijo temeljni koordinatni osi primerjalnega modela, morajo v enako meri veljati za ves spekter tega, kar zajemamo s pojmom vesolje. Značilnosti porazdelitev energij in informacij so torej enake za pojave na ravni zgolj fizičnega sveta, živega sveta in človekovega zavedanja.

Primerjalni model je algebraičen in ni teorija o resničnosti, ni filozofija vesolja. Je strukturna matrika, v katero je mogoče umestiti elemente različnih svetovnih nazorov oziroma religij. Za nas je pomembno, da je vanjo mogoče umestiti tiste elemente, ki so značilni za Eckharta in Dōgena. Matrika mora biti dovolj široka, da kateri od elementov svetovnih religij ne ostaja zunaj nje ter dovolj odprta in prostorna, kar pomeni, da je odprta za nove možnosti v smislu širine in globine vpogledov. Pojem matrike je le ilustrativnega pomena, saj njena polja niso diskretno ločena, ampak zvezno prehajajo eno v drugo. Opraviti imamo torej s poljem porazdelitve energije in informacij. Na ravni človeškega zavedanja je to epistemološko polje. S posameznih mest tega polja človek na različne načine zaznava in interpretira svet, bolj natančno rečeno, ustvarja podobe resničnosti, ustvarja to, kar imenuje realnost. Teh realnosti je mnogo, saj se iz različnih mest polja, kar imenujemo svet, človek ali presežno, vidi na različne načine. Posamezni paradigmatski sklopi pokrivajo dele epistemološkega polja. Imenujemo jih lahko tudi duhovna območja, teritoriji duha ali pa načini zavedanja. Načini zavedanja, ki so izraz različnih delov epistemološkega polja, medsebojno niso primerljivi, lahko bi rekli, da so si tuji. Libbrechtov primerjalni model omogoča strukturiranje ali razvrščanje načinov zavedanja ter jasnost glede gibanja v posameznih območjih in prehajanja med njimi.

Kulturni okolji in paradigmatski ozadji Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena sta izjemno različni. Zato ju je precej težko primerjati. Eckhart je bil vrhunski krščanski teolog in krščanski mistik, Dōgen je bil zen mojster, šolan v najboljši tradiciji klasičnega kitajskega *chana*. Oba sta zatrjevala, da njunega izkustva in tega, kar želita posredovati drugim, ne more razumeti nihče, ki tudi sam ni doživel enakega izkustva in se posledično ni dokopal do enakega razumevanja. Poudarjala sta, da ju ne more razumeti običajni, zunanji, neprebujeni človek. Enostavno zato, ker živi in se giblje v drugačnem teritoriju duha, pokriva od njiju različen del epistemološkega polja. Podobno tudi Dōgen in Eckhart pokrivata različne in tudi iste dele tega polja. Isti deli so zaradi kulturnega nasledstva oziroma kulturne pogojenosti različno interpretirani, obarvani.

Primerjave med Eckhartom in Dōgenom se lahko lotimo le, če najprej razjasnimo, kje v polju se s posameznimi deli svojih naukov nahajata. Oba sta se razvijala iz duhovnega okolja ali načina zavedanja običajnega človeka. Seveda se običajna človeka obeh kulturnih okolij precej razlikujeta. A v tej analizi so pomembne njune skupne značilnosti. Zato bo izhodišče primerjave njunega razumevanja celovitosti prikaz načina zavedanja (epistemološke pozicije, duhovnega območja), ki ga v Libbrechtovem primerjalno filozofskem modelu zavzema običajni človek, kot ga opredeljujeta Eckhart in Dōgen.

Za običajnega človeka so značilni elementi vseh treh submodelov na precej omejen način. Najpomembnejša omejitev je omejitev na področje čutnih izkustev z netranscendentnimi racionalnimi in emocionalnimi elementi. Eckhart za običajnega človeka uporablja predvsem izraze zunanji, čutni in ustvarjeni človek, ki je naravnan v ustvarjeni, pojavni, minljivi, zunanji, fizični in notranji, psihološki svet. Dōgen ga imenuje človek omejenih pogledov, ki je zaverovan vase in svojo sliko sveta. Avtorja se glede temeljnih potez običajnega človeka bistveno ne razlikujeta. Njune poglede bom skušal vsaj shematično umestiti v nekatere segmente Libbrechtovega primerjalnega modela.

### Energija

Energija je vezana v »stvareh«, ki so objekti izkustev, pa naj bodo to pojavi tako imenovanega zunanjega sveta ali pa človek sam kot posameznik, ego. Dinamični aspekt energije je spreminjanje in medsebojno vplivanje »stvari« oziroma objektov.

Objekti so relativno statični, substancialni, esencialni. Človek je svoj lastni objekt. To pomeni, da se doživlja kot relativno trajen, nespremenljiv, enkraten, od drugih razlikujoč se, s svojim lastnim bistvom oziroma omejen od okolja, z distinktivno identiteto.

Na področju zavedanja je energija vezana ter porazdeljena koncentrirano in vektorsko. Vezanost energije se nanaša na njeno netranscendentnost, kar pomeni, da običajni človek ne presega čutne, empirične ravni. Objekti zavedanja so pretežno v polju neposrednih čutnih izkustev. Enako človek kot subjekt ostaja točno določeni empirični posameznik, utopljen v svoj »edini možni realni svet«.[[57]](#footnote-57)

Koncentrirana vektorska porazdeljenost energije se nanaša na dve področji: razumsko in emocionalno. V obeh primerih je usmerjena navzven. Eckhart pravi, da zunanji človek raztresa vso svojo energijo v pet čutov, v nižje moči duše in mu ne ostane dovolj energije za življenje v bolj notranjih območjih duha.[[58]](#footnote-58)

Razumsko spoznavanje je usmerjeno k interpretiranju posameznih izkustev, pa naj bodo statični objekti ali dogodki. Zavedanje je vedno zavedanje nečesa, je objektno vezano.

Emocionalna energija je usmerjena v objekte zadovoljevanja potreb in želj. Povezanost emocij z objekti človeka veže. Rečemo, da je navezan. Običajni človek ni svoboden od vsega, kar ima za pomembno pri zadovoljevanju potreb in želja ali pa od tega, kar ima za pomembno glede svojega neugodja. Zato grabi, prisvaja in si lasti, kar more, prilašča si stvari, samega sebe in druge ljudi. Človek hoče veliko »pograbiti in dobiti v posest, in tako grabi po času, telesnosti in mnogoterosti.« (Eckhart, 200) Grabi po sebi in ima občutek, da ima svoj razum in dušo in svojega Boga. Sem spada torej tudi vso egocentrično duhovno pridobitništvo.

### Informacije

Informacije so vsebovane v načinih pojavljanja sveta oziroma so načini pojavljanja sveta. Na antropološkem oziroma epistemološkem nivoju so temeljne predstave o tem, kaj in kakšen je pojavni svet, so predstave o načinih funkcioniranja izkustvenega sveta. Po eni strani so to človekove podobe fenomenalnega sveta, po drugi strani pa vzorci njegovih vedenj. Oboje sam ustvarja. Informacijski vzorci vedenj so kulturno oblikovani običaji, navade, rituali, načini percipiranja in interpretiranja, se pravi izkušanja v celoti. Temeljne informacije običajnega človeka o svetu so v otroštvu v celoti kulturno posredovane, kasneje jih soustvarja. Glede na načelo enovitosti našega kozmološko antropološkega modela ni bistvene razlike med informacijami strukturiranja sveta in strukturiranja vzorcev človeških vedenj v najširšem smislu. Informacije so način pojavljanja in brez njih sploh ni nobenega pojavljanja.

### Relacija subjekt - objekt

Glavna značilnost običajnega človeka je objektivizacija ali reifikacija objektov izkušenj in samega sebe. Človek živi v svetu omejenih, ločenih, substancializiranih stvari in bitij. Vse stvari in bitja posedujejo lastno identiteto, po kateri se razlikujejo od drugih. »Empirični ego se zaveda le prisotnosti 'stvari'. Te se mu kažejo kot same po sebi in neodvisno obstoječe entitete. Pojavljajo se kot substance [objekti] z različnimi lastnostmi in kot take stojijo nasproti subjekta zaznavanja, ki se zdi, da jih opazuje od zunaj [ločen od njih].«[[59]](#footnote-59) Običajni človek se ne zaveda, da sta subjekt in objekt doživljanja abstrakciji, vzeti iz toka dogajanja. Subjekt je objekt samega sebe, kar pomeni, da je sebi odtujen. Zamenjuje se s pojmom sebe ali s predstavo o (empiričnem ali kakršnem koli že) sebi. Ker je ločen od lastnega toka doživljanja in sveta, je egocentričen v dveh smereh. Kot doživljajski center sveta skuša vektorsko, torej v posameznostih, dojeti svet in vplivati nanj - posredovati v zunanjem svetu na način, ki mu koristi. Posameznosti, ki se pojavljajo v polju izkušnje, skuša razumeti in jih prilagoditi svojim potrebam in željam. To je gibanje iz sebe v svet. Gibanje iz sveta v sebe se nanaša na to, da se ima za subjektivni center sveta in meni, da se vso dogajanje v svetu nanaša ali zliva vanj. Gledano s te perspektive se trudi pritegniti objekte ugodja in odriniti ali zbežati od objektov neugodja. V vsakem primeru se ima za nosilca ali agensa svojih doživljanj in ravnanj in ne uvidi, da je integralni, neločljivi del nedojemljivo obsežne dinamike življenja in vesolja.[[60]](#footnote-60)

Relacijo med subjektivnostjo in objektivnostjo ponazorimo z zapisom s-o. Male črke označujejo netranscendentnost.

### Epistemološki status

Epistemološki status običajnega človeka tvori mešanica različnih elementov. Ti so:

* neposredno čutno, izkustveno spoznavanje empiričnih danosti,
* na konkretni izkustven svet omejena uporaba racionalne zmožnosti, torej kulturno pogojena zdravorazumska logika,
* mešanice običajnega razmišljanja in emocij oziroma občutij, ki tvorijo svet predsodkov, družbenih stereotipov,
* kulturno pogojene konstrukcije, ki se odražajo v navadah, ritualih, običajih,
* podzavestni in kolektivno nezavedni dejavniki v Jungovem smislu, pri Dōgenu delovanje karmičnega zakona vzrokov in posledic ter *skhande*, v budistični tradiciji nasploh pa tudi skladiščna področja nezavednega. Ta vsebujejo semena ali klice, ki se lahko razvijejo v vsebine zavedanja.

Vsak običajni človek vidi, si ustvarja ali doživlja svet po svoje. Slika sveta običajnega človeka je iracionalna, arbitrarna in je konglomerat navedenih elementov.

**Uporaba besed in pojmov**

Eckhart pravi, da leži problem nezadostnosti spoznavanja čutnega človeka v jeziku. Pojmi in besede imajo relativno trajen in nespremenljiv pomen, in ga tudi morajo imeti, če se bi naj z njimi sporazumevali. Vendar se ne nanašajo na trajne, nespremenljive, same po sebi obstoječe objekte zunanjega sveta. Ti so sami po sebi čisti nič in le kot Božje delo začasno so nekaj. Obstaja torej razkorak med nespremenljivim pomenom konceptov in dinamično celovito resničnostjo. Nezadostnost besed, pojmov in jezika je v tem, da se nanašajo na »ustvarjeno, razdeljeno in razkosano« (Eckhart, 268, 234), torej na necelovite, delne, konstruirane, statične izseke dinamične realnosti Božjega delovanja. Poskus pojmovnega, konceptualnega dojemanja resničnosti le-to razcepi na posamezne stvari in pojave ter polarna nasprotja telo - duševnost, empirično - Realno, fizično - duhovno, začasno - večno, jaz - drugi, zunanje - notranje itd. Pogled na svet temelji na lingvističnih konvencijah, svet razpade na mnoštvo stvari. A te so za Eckharta nebistvene, vse to je zunanje, ni Bog, ni Njegovo delovanje. Kolikor bolj je namreč človek poln zunanjih stvari in njihovih podob, toliko manj je sposoben obvladovati sebe in se prav obrniti v plemenitem prizadevanju doseči svojo pravo naravo.[[61]](#footnote-61)

Dōgen brezkompromisno trdno stoji na stališču nauka o *anātmanu* in praznosti, nesubstancialnosti ter kompozitnosti vseh pojavov, ki se dogajajo v skladu z zakonom vzrokov in posledic. Spomnimo se besed: »Ta, ki je sestavljen, je brez jedra, sebstva in nobena duševna aktivnost ga nima. Razlog je v tem, da nobenega od štirih elementov ali petih *skandh* ne moremo imeti za sebstvo ali enačiti s sebstvom. Zatorej, oblike cvetja ali Lune v svojem umu ne bi smel imeti za sebstvo [nekaj po sebi obstoječega], pa čeprav tako misliš.«[[62]](#footnote-62) Pojmi in besede so zanj le začasni označevalci pojavov in se ne nanašajo na bistvo, ki ga nimajo. Običajni človek pa pojme in besede jemlje resno, meni, da opredeljujejo substancialno bistvo pojavov. A bistva so le konceptualizirani pomeni, besede so kontekstualno medsebojno povezane, so le v umu konstruirana mreža relacij, primernih za življenje v vsakdanji, družbeno-konstruirani, torej arbitrarni, dogovorjeni, konvencionalni resničnosti.[[63]](#footnote-63) »Iz tega razloga že od davnine noben običajni človek ni spoznal Budove narave.«[[64]](#footnote-64)

### Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja

**Čas**

Običajni človek je zamejen v primežu časa. Živi v sedanjosti, ki jo določata preteklost in prihodnost, ne glede na to, kakšne predstave ima o teku časa. Čas reificira, koncept časa je objekt njegovega uma, trenutki so zanj kot stvari, sami po sebi obstoječi. Človek je ločen od časa, ki obstaja objektivno izven njega. Dōgen to stanje opiše z besedami: »To je tako, kot bi bil prečkal reke in preplezal gore. Čeprav reke in gore še vedno obstajajo, sem jih prečkal in sedaj sedim v biserni palači in v škrlatnem stolpu. Tiste gore in reke so tako daleč od mene, kot je nebo nad zemljo.«[[65]](#footnote-65) Enako kot Eckhart zatrjuje, da je potrebno takšno vrsto doživljanja preseči. Slednji namreč pravi, da le če je »duša prosta časa in prostora, Oče pošlje svojega Sina v to dušo«. (Eckhart, 167) Ujetost v čas je ujetost v linearni karmični čas, v *samsāro*, zakon vzrokov in posledic.

**Prostor**

Za Dōgena in Eckharta je običajni človek lociran v okolju, je subjektivni center okolja. Lociranost v okolju je hkrati vezanost, ujetost običajnega človeka na identiteto posameznika, ega s telesom, ki se od okolja razlikuje.

**Vzročnost**

Vzroki in posledice so povezani neposredno, vektorsko, relacije je mogoče razumeti. Mnogokrat je običajni človek iracionalen, zveze med vzroki in učinki pripisuje magičnim, čustvenim ali drugim dejavnikom.

Eckhartov zunanji, čutni človek deluje zaradi zunanjih, čutnih vzrokov. Velik del svojih pridig je Eckhart namenjal razvezovanju spon, ki ljudi prisiljujejo v podrejanje zunanjim vzrokom. Osvobajanje izpod vseh vrst spon je osrednja tema njegovih nasvetov s področja etike. Uporabljal je zanj značilne besede: uboštvo, odmaknjenost, pravičnost, predanost, svoboda, notranja iskra.

Dōgen je isto izražal s pomočjo ustaljenih budističnih terminov. Trdno je verjel v zakon *karme*, zakon vzrokov in posledic, predvsem na področju človekovih etičnih odločitev in ravnanj. Vsaka malenkost vsakdanjega življenja je bila zanj pomembna kot vzrok in posledica v življenju *bodhisattve*, morala pa neločljiva od razsvetljenja.[[66]](#footnote-66)

**Gibanje**

Gibanje je za običajnega človeka absolutno translatorno gibanje izkustvenih objektov glede na objekte, ki jih ima za začasno ali relativno nepremične.

### Etika

Egocentrična pozicija običajnega človeka določa tudi njegovo etiko, ki je materialna, socialna, psihološka in duhovna ekonomija, usmerjena v preživetje, zadovoljevanje individualnih in kolektivnih potreb ter v razne vrste ugodij.

Za Eckharta je pot iz tega stanja pot iz zunanjosti v notranjost, iz sveta k Bogu. Notranji človek je namreč »mrtev za ves svet in mu ne diši nič, kar je zemeljskega«. (Eckhart, 139) Svojim učencem je zelo podrobno opisoval pot iz zunanjosti v notranjost in jo zato razčlenjeval v številne stopnje ali stanja notranjega, duhovnega razvoja. Njegov pristop je v veliki meri temeljil na razčlenjevanju etičnih drž poslušalcev in povzročanju njihovega spreminjanja.

Dōgen je bil bolj direkten, niso ga zanimale vmesne stopnje duhovnega razvoja. Ker je večinoma vodil redovnike, in še to elito, je bil precej rigorozen in brezkompromisen. Glavna sredstva povzročanja notranjih sprememb pri učencih so bila neke vrste metodični dvom v izročila z vztrajnim spraševanjem o njihovem pomenu, sedeča meditacija in striktna ritualizacija, meditativno posvečevanje vsakdanjega življenja.

### Povzetek

**Konvergentnost pogledov**

Eckhart in Dōgen precej podobno gledata na stanje običajnega človeka. Oba ga opisujeta v smislu egocentričnega subjekta, ki reificira oziroma konceptualizira samega sebe in objekte svojih izkušenj in živi bolj v mreži svojih konceptov kot v resničnosti, kot jo sama razumeta. Na emocionalnem področju je to ujetost v lastne, arbitrarne interpretacije izkustev in navezanost na njih. Pri obeh zasledimo racionalno in emocionalno zamejenost običajnega človeka.

**Divergentnost pogledov**

Avtorja se razlikujeta v načinih osvobajanja človeka, torej v soterioloških metodah. Za Eckharta je značilno prodiranje v globino, od zunanjega čutnega človeka k notranjemu, duhovnemu, svetemu. Iz empiričnega sveta v temelj, dno, iskro, najbolj notranje in skrito, globoko zakopano. Drugače je pri Dōgenu. On skuša izkustveno polje razširiti, porušiti meje individualne osebnosti, jo razpreti v kozmične širjave. Eckhart se giblje navznoter, v globino, Dōgen navzven, v širjavo. Eckhart najdeva Boga v skriti kamrici duše, Dōgen vidi Budovo naravo povsod v brezmejnem vesolju.

**Zaključek**

Pri obeh avtorjih naletimo na obe naravnanosti, na gibanje v globini in širino, pač v različni meri. Na področju vodenja učencev sta metodično soteriološki sredstvi. Služili bosta kot smernici analize podobnosti in razlik epistemoloških pristopov obeh avtorjev. Termin epistemološki pristop razumem v smislu načina strukturiranja teritorijev duha oziroma načinov pokrivanja možnega epistemološkega polja v skladu s privzetim primerjalnim modelom. Od epistemoloških pristopov je namreč odvisno konceptualiziranje izkustev znotraj posamezne duhovne oziroma mistične tradicije. In šele na tej podlagi jih je mogoče vzporejati, primerjati.

## Primerjava spoznavnih pristopov Mojstra Eckharta in Dōgena

### Epistemološki model

Ljudsko izročilo pravi, da naj človek uporablja roko, glavo in srce. V Svetem Pismu najdemo besede najpomembnejše zapovedi: »Ljubi torej Gospoda, svojega Boga, iz vsega svojega srca, iz vse svoje duše, z vsem svojim mišljenjem in vso svojo močjo.«[[67]](#footnote-67) Temu podobno je bilo Dōgenovo vodenje učencev triplastno: spoznavanje s telesom, umom in brez uma.

Navedeno izraža temeljno naravnanost vsakega avtentičnega mistika. Skrivnosti se skuša približevati v eni sami težnji in enem samem naporu z vsemi svojimi močmi in sredstvi. Uporablja to, kar ima: telo, um in srce oziroma ne-um. Torej tri dimenzije človekovega približevanja Skrivnosti: spoznavanje v procesu postajanja, zmožnost racionalnega spoznavanja in zmožnost mističnega občutenja. Naštete dimenzije so povezane, avtonomne, ireduktibilne, v nekaterih vidikih divergentne in komplementarne. Njihove osnovne značilnosti so prikazane v opisu treh submodelov. Na tem mestu bom epistemološki del modela dodatno osvetlil. To bo podlaga primerjavi spoznavnih pristopov Eckharta in Dōgena.

### Spoznavanje v procesu postajanja

Proces postajanja je fenomenalni tok dogajanj v telesu, duševnosti in okolju. Spoznavanje v fenomenalnem toku je čutno izkustveno spoznavanje telesa, duševnosti in dogajanj v okolici.

Na telesnem področju je to senzibilno in pozorno spremljanje ter spoznavanje filogenetskih informacij, bioritmov, čutnih vtisov in odzivov telesa. Pomembno je opazovanje telesnih procesov (presnova, dihanje …) in zbrano opravljanje vsakdanjih rutinskih dejavnosti. »Vsako telo je oblika védenja … Življenje samo je kognitivni proces.« (Libbrecht, 168)

Na področju duševnih procesov je prav tako pomembno njihovo zbrano opazovanje in učenje iz izkušenj. Sem spada budistična meditativna tehnika *vipassana*, ki je pozorno opazovanje toka zavesti. V zahodni tradiciji je to na primer ignacijansko razločevanje duhov ali pa nekatere psihoanalitične tehnike. Pri tem ne gre le za opazovanje površinskega toka zavesti. V procesu prakticiranja *vipassane* ali pa v *zazenu*, sedeči zen meditaciji, se začnejo po določenem času umirjanja v zavesti pojavljati podzavestne oziroma nezavedne vsebine. Meditant se mora z njimi soočiti in jih integrirati. Na ta način se pomika od vsakodnevnega običajnega zavedanja skozi vmesne, podzavestne in nezavedne plasti duševnosti, odvezuje karmične vozle, razrešuje in razjasnjuje svoje eksistencialne situacije na poti k prebujenju, transcendiranju sebe kot posameznika. Na to se nanaša citat, da je življenje kognitivni proces. Razumevanje dejstev ne more nadomestiti izkušnje dogajanj. Izkušnje ne moremo do kraja pojasniti z razlago. Na primer izkušnje rojevanja otroka, izkušnje bližine smrti ali izkušnje okušanja neznanega sadja. V psihoanalizi se mora sprememba v globljih plasteh osebnosti najprej zgoditi, da se bi analiziranec dokopal do novih spoznanj. Gre namreč za soočanje z dinamiko iracionalnih duševnih sil in emocionalno-eksistencialne vpoglede, ki niso racionalni. Racionalna interpretacija sledi po njih.

Pozorno spremljanje in doživljanje procesov postajanja je subjektivni vidik teh procesov.

### Zmožnost racionalnega spoznavanja

Učenje z izkušnjami, s poskušanjem, ne vključuje človekovih zmožnosti racionalnega spoznavanja. Bistvo racionalne zmožnosti je v tvorjenju pojmov in modelov resničnosti, ki presegajo izkustveno raven. Pojmi morajo biti enoznačno določeni in zato nespremenljivi, tako rekoč večni. So konstrukcije uma in označujejo segmente ves čas spreminjajoče se dinamične resničnosti. Spadajo v metafizično realnost Bitja in niso empirična, fenomenalna resničnost. Celo pojem razuma je reifikacija zmožnosti ustvarjalnega miselnega modeliranja in strukturiranja in ne »stvar«, objekt zavedanja med vsemi drugimi. (Libbrecht, 109) Razum je avtonomen in ustvarja modele resničnosti tudi neodvisno od empiričnih izkustev. Veljavnost modela mora zato zadostiti notranjemu, racionalnemu kriteriju konsistentnosti in zunanjemu kriteriju empirične preverljivosti. Brez slednjega je lahko model le miselna konstrukcija, grad v oblakih. Na to opozarja Libbrecht (Libbrecht, 139) v analizi izgradnje metafizike. Človek na podlagi izkušenj in zaradi zmožnosti racionalnega razumevanja tvori predstave, pojme, koncepte. To je proces konceptualiziranja stvarnosti. Kasneje nespremenljive koncepte projicira na spremenljive empirične objekte izkustev in jim na ta način pripiše substanco ali esenco, njihovo relativno nespremenljivo eksistenco in bistvo. Če navedeni proces nadaljuje, substancializirane koncepte idealizira, pripiše jim večno eksistenco idej, ki so bolj resnične od empirične stvarnosti in od katerih je le-ta odvisna. Ideje so modeli fenomenalnih pojavov in pri Platonu celo njihov vzrok. Vrh takega razvoja je ideja vsevednega, vsemogočnega, transcendentnega Boga.

### Zmožnost mističnega doživljanja

Zmožnost mističnega doživljanja pripada emocionalnemu področju človeka, področju občutij. Pri tem moramo razlikovati intencionalna občutja povezana z objekti, ki so pomembni za preživetje in ugodje, tako imenovana nižja čustva, od občutij, ki niso povezana s konkretnimi objekti, ampak so načini emocionalnega spoznavanja resničnosti. To so transcendentna čustva ali občutja, ki niso usmerjena k egu, temveč k Drugemu, k Skrivnosti. Ta Drugi se nahaja povsod v človeku in zunaj človeka in ga podpira na način, da deluje, oziroma je delovanje vseh življenjskih procesov. Je dinamična aktivnost in ne spada v metafiziko Bitja, ampak ne-Bitja. Transcendentna emocionalnost je usmerjena v občutje vsega, torej celovitosti in je mistična, saj celovitosti pripada tudi subjekt doživljanja. V kolikor zajema le dele resničnosti, je empatično občutenje drugih, so-čustvovanje. Po Libbrechtu je zato vsak normalen, sočuten človek tudi mistik, poseduje zmožnost mističnega občutenja, emocionalnost, naravnano v druga bitja in vso stvarstvo.

Transcendentna emocionalnost je oblika spoznavanja pod pogojem, da je človek občutljiv, da se odpre vplivom okolja in ga senzibilno občuti. Mistično občutje je spoznavna vzgibanost, subtilno razumevanje, moder vpogled v skrivnost, ki je ni mogoče pojmovno definirati. Taka občutja so oblika informacij, sporočajo o relacijah in dogajanjih v okolju in človeku.[[68]](#footnote-68) Koristna je primerjava z magnetno iglo, ki zaznava tudi majhne spremembe celotnega magnetnega polja. V spoznavnem modusu mističnega občutja ni človek tisti, ki si aktivno prizadeva nekaj spoznati, ampak spoznanje pride k njemu, od njega je vzgiban. To je smisel besede *e-motio.* Transcendentna emocionalnost je spoznavno občutje transcendentnega.

Transcendentna emocionalnost je precej blizu pojmu intuicija, ki ga slovar slovenskega knjižnega jezika takole opredeljuje: »**intuícija**  -e ž (í) neposredno dojemanje, zaznavanje bistva česa, neodvisno od razumskega razčlenjevanja, navdih: predati, prepustiti se intuiciji; delati, ustvarjati po intuiciji, z intuicijo.«[[69]](#footnote-69) Definicija poudarja, da je to od razuma neodvisna spoznavna zmožnost in da se je treba intuitivnemu občutju predati, prepustiti.

### Mojster Eckhart in Dōgen med postajanjem, racionalnim spoznavanjem in mističnim občutenjem

Tri modelne spoznavne zmožnosti: spoznavanje v procesu postajanja, racionalno spoznavanje in mistično izkušanje moremo ponazoriti z oglišči enakostraničnega trikotnika. Notranjost trikotnika je epistemološko polje, lahko bi ga poimenovali tudi območje oziroma teritorij duha ali nabor spoznavnih načinov, pristopov. Spoznavne zmožnosti empiričnega človeka pokrivajo del ploščine trikotnika.[[70]](#footnote-70)

Racionalno spoznavanje

Mistično občutenje

Spoznavanje v procesu postajanja

Izjave posameznih mistikov, tudi Eckharta in Dōgena, moremo prav razumeti le z jasnim razločevanjem, v kateri del epistemološkega polja oziroma območja duha spadajo. Racionalne izjave so povezane predvsem z bivajočim, bitjo, metafiziko in ontologijo. Govorijo na primer o tem, da stvari so, da Bog je ali ni in kakšen da je, ne glede na to, da v bistvu, v globini ne vemo, kaj in kakšen je. Prve izjave spadajo v racionalno, druge v mistično območje. Izjave s področja mističnega občutenja so bolj metafore kot trditve, so bolj soteriološka sredstva kot metafizične trditve. Primer je pojem *śūnyata*. Ta ni nekaj obstoječega ali neobstoječega, je dereifikacijsko, dekonstrukcijsko sredstvo.

Večkrat srečamo uporabo iste besede v različnih spoznavnih kontekstih. Mojster Eckhart na primer uporablja besedo »jaz« in ta označuje njega kot empirično osebnost, njega kot metafizično stvarnost – dušo in njega kot nerojenega, nepojavnega, nespoznavnega in skritega v Božanstvu, torej njega kot ne-njega. Če ne razlikujemo posameznih kontekstov, zlahka zapademo v zmedo in zmoto. Primer je izjava: »V mojem [večnem] rojstvu so bile rojene vse stvari in jaz sem bil vzrok samega sebe in vseh stvari; in če bi hotel, ne bi bilo niti mene niti ne bi bilo nobene stvari. Če pa bi mene ne bilo, bi tudi Boga ne bilo …« (Eckhart, 194) Zagotovo raba prve osebe ednine tukaj ne označuje empiričnega človeka Eckharta, za katerega na drugem mestu pravi, da mora povsem umreti.

Različna območja duha so pri Eckhartu razslojena v globine človeškega bitja, zanj je značilna vertikala, katere metafora je vodnjak. Posamezne dele epistemološkega polja in gibanje s področja racionalnega razumevanja k področju mističnega občutenja nakazujeta naslednji izjavi:

»Ko duša spozna, da Bog ni podoben ničemur, pride v stanje čudenja, povedena je še naprej in pride v stanje tišine. V tišini Bog tone v dušo in jo obdari z milostjo.«[[71]](#footnote-71)

»Ko je bil vzdignjen do tretjega neba, v oznanilo Boga, in je gledal vse stvari, ni, potem ko se je spet vrnil, ničesar pozabil: ležalo mu je tako globoko v temelju, da njegov um ni mogel do tja; bilo mu je zakrito. Zato mu je moral slediti in ga doseči v sebi, ne zunaj sebe. Je popolnoma znotraj, ne zunaj, ampak popolnoma znotraj.«[[72]](#footnote-72)

Dōgen podobno misel izraža na naslednji način:

»Ne misli, da uresničenje postane tvoje znanje ali da je dostopno običajnemu zavedanju. Čeprav je doseženo v trenutku, se ne izraža nujno na razumljivi način. Ono presega tvoje spoznavanje.«[[73]](#footnote-73)

»Ko so Bude v resnici Bude, ni nujno, da se zavedajo, da so Bude. Kljub temu so uresničene Bude in nadaljujejo z dejavnostjo Bude.«[[74]](#footnote-74)

Na nujnost razločevanja med zmožnostima racionalnega razumevanja in mističnega občutenja je pogosto opozarjal Daitsetz Suzuki. Za ilustracijo in v podporo privzetemu primerjalnemu modelu navajam nekaj pasusov iz njegove primerjave Eckhartove in budistične mistike. Prvo spoznavno zmožnost je poimenoval z besedami ekstrovertno, zunanje, objektivno, eksoterično, tradicionalno; drugo z besedami introvertno, notranje, subjektivno, ezoterično in mistično. Zmožnost mističnega občutenja bi naj bila po Suzukiju povezana z jasnim vpogledom v naravo človeka in s takim gledanjem resničnosti, ki je posledica sinteze v celotnem človeškem bitju. O tem pravi naslednje:

»Kakršnokoli znanje že imajo filozofi, mora priti iz izkušnje in to iz izkušnje videnja. To je Buda vedno poudarjal.«

»Videnje ima najpomembnejšo vlogo v budistični epistemologiji, saj je osnova védenja. Spoznavanje ni mogoče brez videnja, vsako spoznavanje je osnovano na vpogledu.«

»Takšna [mistična] občutja ne moremo razumeti, dokler v nas prevladuje občutek nasprotij. Ideji participacije in empatije sta intelektualni interpretaciji primarnega izkustva in kolikor imamo pred očmi le to izkustvo, ni prostora za

kakršnokoli dihotonomijo. A razum se vsiljuje in razbija izkustvo, da bi tako postalo dosegljivo njegovi obravnavi, ki je v razločevanju oziroma biforkacijah. Originalno izkustvo enosti je tako izgubljeno in intelekt deluje na svoj značilni način razbijanja resničnosti v koščke. Participacija in empatija sta rezultat intelektualizacije. Filozof brez izvornega izkustva je zagozden vanjo … Če se posvečamo razumskemu spoznavanju in abstraktnemu mišljenju, se vedno zavedamo, čeprav le megleno, nečesa, kar ostaja in se ne pojavlja v področju dobro oblikovane analize. To 'nekaj' ni nič drugega kot prvinska izkušnja resničnosti v njeni takšnosti.«[[75]](#footnote-75)

Masao Abe je skušal v dialogu z zahodnimi teologi in filozofi temeljne budistične doktrine razložiti s pomočjo modela horizontalne in vertikalne dimenzije resničnosti. Seveda ti nista ontološka, ampak epistemološka koncepta. Horizontalna dimenzija je analogna zmožnosti racionalnega spoznavanja, vertikalna pa zmožnosti mističnega doživljanja. Za prvo je značilen linearni, horizontalni čas, kavzalna neposredna vzročnost, *karma*, razlikovanje pojavov, substancionaliziranje in objektiviziranje. Za drugo je značilni večni, vertikalni čas, svoboda, vpogled v to, da so vsi pojavi kljub svoji enkratni distinktivnosti ista dinamična realnost. Ključno vprašanje za Aba je, kje stoji človek takrat, ko spoznava resničnost. Ali zunaj nje ali v njej in je on sam identičen z njo. Je torej teolog, ki se sprašuje o Sveti Trojici, v trenutku svojega spraševanja izven Svete Trojice, je ona nekaj, kar stoji pred njim kot subjektom spoznavanja ali je v Sveti Trojici oziroma je dinamika Svete Trojice? Je budist, ki se sprašuje o *śūnyati*, izven nje ali je on sam *śūnyata*? Je torej v območju racionalnega ali mistično izkustvenega?

»Ko Ruysbroec ali Tracy govorita o manifestiranju Boga kot Očeta-Sina-Svetega Duha, le kje takrat nahajata sebe? Stojita zunaj Božjega manifestiranja ali v njem? Če se nahajata na nek način *zunaj* samorazodevanja Boga kot Očeta-Sina-Svetega Duha, objektivizirata oziroma konceptualizira Božje samorazodevanje. To stališče ni sprejemljivo, ker ne zajema resničnosti. Da bi bil svoboden od objektiviziranja in konceptualiziranja ter polno spoznaval Božje samorazodevanje na način Očeta-Sina-Svetega Duha, mora biti človek eksistencialno *identičen* s samorazodevanjem Boga.«[[76]](#footnote-76)

Naslednji navedek dodatno osvetljuje Abovo razlikovanje obeh modusov bivanja:

»Kje stoji tisti, ki razume čas na način enosmernega kontinuiranega gibanja od preteklosti skozi sedanjost v prihodnost? Ali ne stoji na nek način izven časa, ko govori o njem v pojmih enosmernosti in kontinuitete? Ali ni tako razumevanje objektivizacija in konceptualizacija časa? Če časa ne dojemamo od zunaj, ampak eksistencialno od znotraj, dojamemo diskontinuiranost časa v vsakem trenutku – torej globino in ne le razgrinjanje časa. Kontinuiranost brez spoznanja nekontinuiranosti je abstrakcija. Resnično kontinuiteto časa spoznamo le s spoznanjem njegove nekontinuiranosti. Nekontinuirana kontinuiteta je resnična kontinuiranost. Neprehodni prehod je resnični prehod.«[[77]](#footnote-77)

Abe ne zanika horizontalne dimenzija na račun vertikalne. Človek naj biva v presečišču dimenzij, v kontinuiranem zgodovinskem času vzročnosti ter hkrati v večnosti in svobodi. Kot posamezno, enkratno bitje je neločljiv od univerzalne resničnosti. Presečišče dimenzij je nekuntinuirana kontinuiteta, neprehoden prehod, identiteta parcialnega in univerzalnega, empiričnega človeka in Budove narave. Bivanje v presečišču presega bivanje le v horizontalni ali le v vertikalni dimenziji, presega racionalno razlikovanje in doživljanje nediferencirane enosti ter ju povezuje v spoznavanje na višji ravni. Dōgen jo označi z besedami: »Nerazmišljujoče razmišljanje *(hishiryo)* je resnično razmišljanje.« Abe pojasnjuje, da je spoznanje na višji ravni »spoznanje Resničnega Jaza, ki ga ni mogoče objektivizirati in ga moramo dojeti bližje [lastnemu bitju] kot sta jaz in ne-jaz.« Nerazmišljujoče razmišljanje ni odsotnost razmišljanja, ni utopitev v nediferencirano enost, ampak avtentično refleksivno spoznavanje, ki presega racionalnost in intelekt prav tako kot golo, empirično izkustvo. Obe dimenziji je zato potrebno povezati in preseči. Če racionalno spoznavanje ni povezano z mističnim izkušanjem, ni resnično spoznavanje, ampak je le abstrahiranje. Koristno in neprecenljivo v znanosti, a nezadostno za razreševanje globinske eksistencialne situacije človeka, za uresničenje njegovega polnega človeškega potenciala, za doseganje preboja oziroma prebujenja.

Stanja racionalnega spoznavanja, empiričnega izkušanja ter stanja mističnega občutenja so kvalitativno bistveno različna stanja. Po Abi je ločnica med njimi položaj subjekta, ki je ali izven objektov spoznavanja in jim stoji nasproti ali pa je vključen vanje in na poseben način identičen z njimi. Iz drugega položaja izhaja budistično enačenje najbolj objektivne resničnosti vesolja z absolutno subjektivnostjo. Za Dōgena je sedeča meditacija začetek in konec resnične religiozne in s tem tudi spoznavne prakse. Noben Buda ni, tako pravi, postal Buda brez *zazena*. Podobno poudarja Eckhart, da ga ne more razumeti nihče, kdor tega, kar opisuje, ni izkusil. Oba mistika sta razumsko spoznavanje povezovala z mističnimi oziroma meditativnimi izkustvi in na tej podlagi dialektično misel na sebi lasten način prignala do njenih skrajnosti.

### Odnos med zmožnostjo racionalnega spoznavanja in mističnega občutenja

Zmožnosti sta divergentni in komplementarni. Njune značilnosti so primerjalno prikazane v spodnji tabeli.

|  |  |
| --- | --- |
| **Zmožnost racionalnega spoznavanja** | **Zmožnost mističnega doživljanja** |
| Racionalno epistemološko polje je vektorsko in ga ožimo, objekt je vektorsko fokusiran, omejen in razločen. | Emocionalno epistemološko polje je skalarno in ga širimo, občutja so inducirana in racionalno neopisljiva. |
| Objektivnost racionalnega spoznavanja izpostavlja objekt, subjekt ni pomemben in je celo moteč. Skrajna objektivnost ukinja subjektivnost. V ekstrapolaciji v neskončnost ostane le objektivni svet brez subjektov. Če ni nobenega subjekta, je svet kot nič. | Intenzivnost občutij izpostavlja subjekt, občutja »obarvajo« svet, objekti so manj pomembni. Skrajna emocionalnost ukinja objektivnost. V ekstrapolaciji v neskončnost ostane le subjekt, brez objektov. Ker subjekt ni svoj lastni objekt, je prazen kot nič. |
| Več diskretnih informacij, manj emocij, epistemološkost zmanjšuje vlogo čustev. | Več emocij, manj diskretnih informacij, doksatičnost zmanjšuje vlogo racionalnosti. |
| Cilj je védenje o vsem, vsevednost, spoznanje vesolja. Idealna slika je vsevedni Bog. | Cilj je občutje vsega, združenje z vsem, celovitost. Idealna slika je sočutni, ljubeči Bog. |
| Razum empirično stvarnost analitično razčlenjuje, objekt je nasproti subjekta in ločen od njega. (»Z očmi vidim, z ušesi slišim.«) | Mistična občutja težijo k sintezi in v doživljanje celovitosti, subjekt je združen z vsebino doživljanja. (»Z očmi slišim, z ušesi vidim.«[[78]](#footnote-78)) |
| Preverljivost, konsistentnost dejstev. | Avtentičnost, ne egoističnost občutij. |
| Uporaba podob, konceptov, modelov, matematizacija vesolja. | Uporaba simbolov (v Jungovem smislu) in metafor, religiozna in umetniška simbolizacija celovite resničnosti. |
| Potrditev, Bitje, eksistenca, katafatično spoznavanje. | Zanikanje, ne-Bitje, praznost, apofatično spoznavanje. |
| Primat leve polovice možganov. Linearno zaporedno procesiranje informacij. | Primat desne polovice možganov. Vzporedno procesiranje informacij. |
| Najbolj objektivna znanost je subjektivno konstruirana, subjekt jo ustvarja. | Najbolj avtentična subjektivnost je objektivnost vesolja, subjekt je bistveni del resničnosti.[[79]](#footnote-79) |
| Poudarek zavedanja na objektih uma. Mnenja in interpretacije so različne. | Poudarek zavedanja na aktivnosti uma in vsem, kar omogoča delovanje uma. |

#### Parafraza načela nedoločenosti[[80]](#footnote-80)

Racionalno spoznavanje eliminira subjektivno občutenje oziroma subjekte, mistično občutenje eliminira objektivnost oziroma objekte. Drugače povedano, racionalno spoznavanje razločuje subjektivni in objektivni pol stvarnosti vse do njune opozicije. Geometrijsko ponazorilo sta dopolnjujoča se poltraka. Mistično občutenje združuje subjektivni in objektivni pol stvarnosti do njunega nerazlikovanja. Geometrijsko ponazorilo je asimptota, h kateri z obeh strani težita subjektivni in objektivni pol.[[81]](#footnote-81)

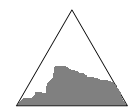
V realnem življenju nista racionalnost in transcendentna emocionalnost nikoli prisotni v najbolj ekstremni obliki. Sta epistemološka fokusa, za Libbrechta idealna tipa, med katerima se giblje spoznavno prizadevanje človeka. Za Aba je sprejemljiva le njuna intersekcija. In za poznega Libbrechta njuna fuzija.

### Aplikacija modela na primerjavo spoznavnih značilnosti Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena

#### Mojster Eckhart

Eckhart se v glavnem giblje na osi med racionalno spoznavnim in mistično občutenjskim polom. Šolan je bil v najboljši sholastični tradiciji, bil je briljanten teolog in tudi filozof, kar se vidi iz njegovih latinskih del. Dvakrat je zasedal teološko stolico v Parizu. Daljše obdobje v življenju je bil supervizor samostanov na ozemlju sedanje Nemčije. Njegova mistična razsežnost temelji v izkustvih, zaradi katerih je smelo trdil, da bo povedal več, še več in še več in celo to, kar je proti vsem živečim učiteljem. Poslušalce je usmerjal v tisto najgloblje v njih, v skrito mestece v duši, v iskro duha, celo tja, kjer ni več ne Očeta in ne Sina, ne Svetega Duha. Kot mistik je razbijal privajene poglede in običajne predstave ter nakazoval pot v izkustvo, v skrivnost. Kajti »ko bi lahko z mojim srcem spoznavali, bi dobro razumeli, kaj pravim.« (Eckhart, 159) in »… kakor dolgo človek ni enak tej resnici, teh besed ne bo razumel«. (Eckhart, 295)

Spoznavne značilnosti Eckharta ponazorimo z območjem trikotnika med racionalnim in mističnim.



Spoznavanje v procesu postajanja

Mistično občutenje

Racionalno spoznavanje

Cilj racionalnega območja je razumsko spoznavanje, cilj mističnega občutenja združevanje in izkustvo enosti, absolutnega bitja, Božanstva.

Za Eckharta je bistvo umskega spoznavanja v intelektu, ki presega razum. Zaradi intelekta je človek zmožen »nenavezanosti na vse, kar je parcialno in končno ter spoznavanja Boga kot Boga … Božje in dušno dno sta v temeljnem smislu eno in isto dno, če je le duša prosta in nenavezana.«[[82]](#footnote-82) Spoznavanje je torej bivanje oziroma življenje v Bogu, bivanje v Njem je spoznavanje samega sebe in mistično občutenje vsega. Eckhart skuša na oba načina posredovati svoje izkustvo: z racionalno teološko analizo in z uporabo metafor, ki Skrivnost nakazujejo. Robert Dobie pravi: »Eckhartova sholastika in njegov eksistencializem sta iz enega kosa ter predpostavljata drug drugega.«[[83]](#footnote-83)

#### Zen mojster Dōgen

Dōgen se nahaja pretežno med polom mističnega občutenja in polom postajanja. Prvi je povezan z *zazenom*, drugi z ritualizacijo vsakdanjega življenja.

Dōgen je vztrajno in odločno poudarjajal pomen in prakticiranje sedeče meditacije, *zazena*. Menil je, da brez meditativne prakse prebujenje ni mogoče, saj so jo, tako je menil, izvajale vse Bude in patriarhi. Bistvo *zazena* je v notranji drži *shikantaze*, zgolj sedenja, zgolj puščanja, da vse teče, kot teče in v prisotnosti v toku. A to ni običajna prisotnost v dogajanju. Nabita je s tihim, nepojmovnim vpraševanjem in spoznavnim naporom. »Njegove [Dōgenove] ideje o enosti bitja in časa in polnosti časa v vsakem trenutku temeljijo v strogi religiozni praksi, predvsem *zazenu*.«[[84]](#footnote-84) Držo *zazena* je izražal z besedami »odpadla sta telo in um«.

Navedena drža je prisotnost v postajanju in je značilna za učenje s telesom ali bolje rečeno učenje v ritualizaciji vsakodnevnih dejavnosti. Če človek deluje kot Buda, tudi postaja Buda oziroma je Buda, tako v sedenju kot v vsakodnevnem delovanju. Ritualno življenje v pravilni veri ali pravilnem zaupanju spreminja celo banalnosti, kot so oblačenje, umivanje, hranjenje, iz vsakdanjih rutin v uresničevanje Budove narave. »Premikanje tega telesa, izogibanje necelovitim dejavnostim, upoštevanje osmih pravil, jemanje zatočišča v treh zakladih, zapuščanje doma in meniško življenje, vse to je proučevanje Poti.«[[85]](#footnote-85)

Dōgenove spoznavne značilnosti ponazorimo z območjem trikotnika med mističnim občutenjem in procesom postajanja.

Spoznavanje v procesu postajanja



Mistično občutenje

Racionalno spoznavanje

Mistično območje duha združuje v celovitost, območje postajanja uresničuje Budovo naravo v času.

Pri Dōgenu je pomembna tudi racionalna dimenzija, saj je bil izjemen analitični mislec. Vsebina mnogih spisov *Shōbogenza* je poglobljena, tudi racionalna analiza *kōanov* ali odlomkov suter. Sredstvo preiskovanja je metodični dvom v uveljavljene poglede ter gibanje v globino in širino, k novim pomenskim možnostim. Vendar Dōgenov racionalni pristop zanj kljub temu ni odločilen. Bolj je sredstvo dekonstruiranja kot konstruiranja. Večkrat je namreč kritiziral njegove pomanjkljivosti, kar je prikazano v poglavju o umskem spoznavanju pri Dōgenu. Spomnimo se le, da je za racionaliste uporabljal besede »tisti, ki se ukvarjajo z ribiškimi mrežami in ptičjimi zankami črk in besed«. Merilo pravilnega razumevanja je bilo za Dōgena skladnost z meditativnim izkustvom in uresničevanjem Budove poti sredi življenja. Šele ko je racionalnost integralen del Poti, je pristna. Racionalnost, ki ni del poti, je zanj sprevržena in brez vsakega pomena, je zgolj vir iluzij.

### Razlike ali divergence v spoznavnih značilnostih Mojstra Eckharta in Dōgena

#### Racionalizem Mojstra Eckharta

Racionalizem Mojstra Eckharta ima več plati, ki so izražene v stavku: »Um, [ki misli] presega [globlji] um, ki še išče. Hodi krog in krog in išče; oprezuje sem in tja, dobiva in izgublja. Nad tem umom pa, ki išče, je drug um, ki ne išče, ki stoji v svoji čisti, preprosti biti, zaobjeti v oni luči. In pravim, da se v tej luči vse moči duše povzdignejo.« (Eckhart, 313) Misleči um je racionalni um. Iščoči um je podoben Dōgenovi uporabi uma, človek z njim dvomi in preizkuša. Um v čisti, preprosti biti je umska luč, motrilni, meditativni um zavestne prisotnosti. Prvi um se vedno zaveda nečesa, se nanaša na objekt, zadnji pa ne.

Po uporabi racionalnega uma, torej prvega od naštetih, se Eckhart najbolj razlikuje od Dōgena. Eckhart nikakor ne dvomi o substancialnem obstoju ustvarjenih stvari. Še več, ne dvomi o obstoju metafizičnih idej stvari v Bogu. Glede ustvarjenih stvari pravi: »Tam [v temelju duše] pa duša ugleda podobo ustvarjenih bitij, prek katere so potegnjena noter in so dobila zatočišče … podoba je nekaj, kar duša s svojimi močmi črpa od stvari. Pa naj bo kamen, konj, človek ali karkoli drugega, kar hoče spoznati: predoči si podobo, ki jo je prej potegnila vase in na ta način se lahko zedini s tem.« (Eckhart, 391) Človek teži k izdelovanju modelov stvari, podob, celo podobe Boga. In tudi Bog teži k podobam, k kreaciji. Podoba »je prvi brst iz Njega«, pravi Eckhart.

Da so v Bogu večne ideje substancialne, je Eckhart prevzel od Platona in neoplatonizma. Ideje kot umske forme so srž racionalizma in produkt procesa konceptualizacije, substancializacije in idealizacije, ki je opisan v poglavju o zmožnosti racionalnega razumevanja. Za ilustracijo nauka o idejah navajam besede:

»Kdor pravi, da je prišel do svoje narave, mora najti v sebi upodobljene vse stvari v čistosti, kakor so v Bogu; ne kakor so v svoji lastni naravi, temveč kakor so v Bogu … S tem mislim, da so v zgolj umu dostopnem svetu, ki je v duši, vse stvari neizmerno plemenitejše, kot v tem svetu.« (Eckhart, 223)

Bog je v krščanski tradiciji v glavnem razumljen kot transcendentni Bog, ki je izven sveta, različen od ustvarjenih bitij in presega svet. Bog je večni Nekdo. Podobno je duša večna in nespremenljiva, ima lastno, trajno substanco in esenco. Bog in duša, samostojni entiteti, sta v dinamičnem odnosu. Stvari, Bog in duša so takšni znotraj specifičnega območja racionalnega spoznavanja, ki je značilen za evropsko filozofijo do novega veka in krščansko teologijo. V tem je najpomembnejša razlika med Eckhartom in Dōgenom. Pri slednjem ne najdemo niti sledi takega načina razmišljanja. Nasprotno:

»Poskušaj motriti um, ki se ukvarja s tem, da bi karkoli pridobil. Je ta misel o koristi usklajena z naravo in lastnostmi tri tisoč resničnosti? Ali ta misel prodre skozi vrata resničnosti v nerojeno? To je le zaslepljena misel, pohlep po ugledu in koristi. V tem ni ničesar, kar bi bilo podobno težnji za razsvetljenjem.«[[86]](#footnote-86)

Um, ki bi rad karkoli pridobil, ni le um, ki bi rad posedoval materialne stvari, ampak predvsem um, ki bi rad poznal in s tem obvladoval ter tako tudi posedoval to, kar ima za stvarnost.

Za Eckharta je za razliko od Dōgena značilno tudi to, da je zanj, in za krščansko teologijo nasploh, zelo pomembno pravilno racionalno razumevanje. Pomembne so natančno definirane besede, Aristotelova logika in teološka neoporečnost ter s tem povezana krivoverstva. Torej to, kaj človek misli in verjame. Za Dōgena je to, kot bom pokazal v nadaljevanju, precej nepomembno.

Pridigar Eckhart v veliki meri uporablja živ, plastičen jezik, ki vključuje izražanje občutij, metafore, primere. Eckhart teolog in filozof uporablja strogo logičen, racionalen sholastični jezik. Razlikovanje pridigarja in mistika Eckharta in teologa in filozofa Eckharta je umestno tudi v širšem spoznavnem kontekstu. V pridigah in poučnih govorih se namreč ta dva elementa izmenjujeta in mešata. Po eni strani je Eckhart podedoval dosežke dotedanje filozofije in teologije[[87]](#footnote-87) in se je to izražalo v njegovi teološkosti, po drugi strani je bil mistik in duhovni voditelj ter se je to izražalo v njegovih zanosa polnih izpovedih.

#### Spoznavna praksa zen mojstra Dōgena

Najpomembnejšo razliko med spoznavnimi značilnostmi Eckharta in Dōgena izraža stavek: »Posvetni učitelji pravijo: 'S študijem lahko pridobiš bogastvo.' Buda pravi: 'V praksi je razsvetljenje.'«[[88]](#footnote-88)

Dōgen je zasidran v razsvetljeni praksi, ki jo označuje z besedo *gūjin*, kar pomeni totalno, celovito prizadevanje, totalno uresničevanje celovitosti tukaj in sedaj, v tem absolutnem čas-bitju. Govori tudi o *dharma* poziciji, nahajanju na ustreznem mestu v resničnosti in o *zenki*, celovitem delovanju ali delovanju, povezanem s celovitostjo. Da bi človek bil na pravem mestu v resničnosti in na ta način participiral v njenem uresničevanju, se mora z njo uglasiti, harmonizirati. Potem jo tudi ustrezno spoznava. Uglaševanje je subtilno občutenje, prisluškovanje, doseganje skladnosti. Dōgen nakazuje svoj spoznavni način takole:

»Celovito spoznavanje je le sedenje z nepodvojenim umom, odpadeta naj telo in um. V trenutku, ko ono [premiki celovite resničnosti] gre tja, greš tja tudi ti; v trenutku, ko prihaja sem, prihajaš sem tudi ti. Nobene vrzeli ni. Le na ta način vso telo celovito proučuje veliko pot z vsem telesom.«[[89]](#footnote-89)

»Ko razumeš, je glas dosegel tvoja ušesa; prebujenje je tu. Vedi, da nerazumevanja ne moreš prepoznati sam.«[[90]](#footnote-90)

»Prebujenje ni odvisno od misli, temveč jih daleč presega; prebudiš se le v moči prebujenja. Vedi, da v njem ni več iluzij in ni več spoznanj.«[[91]](#footnote-91)

Pomembno je stanje telesa in duha in ne to, kar je predmet uma. Spoznanja »ne moreš doseči, ne moreš vedeti.«[[92]](#footnote-92) Racionalno vpraševanje ni usmerjeno v iskanje razumskih odgovorov, ampak je sredstvo uglaševanja, usmerjeno v doseganje ustreznega emocionalnega, občutenjsko izkustvenega, bivanjskega vpogleda. Dōgen zelo jasno poučuje:

»… težimo k ustvarjanju raznih pogledov brez vsake osnove. Zamenjujemo jih za resničnost in tako zgrešimo veliko pot; zastonj so vsi naši napori … Namesto tega se z vsem srcem posvetite *zazenu*, sedite v enak telesni položaj kot Buda in pustite vse stvari, naj gredo, kot gredo. Potem boste presegli meje zmot in razsvetljenja … [takoj boste] obogateni z velikim razsvetljenjem. Če boste taki, le kako se bodo z vami primerjali tisti, ki se ukvarjajo z ribiškimi mrežami in ptičjimi zankami črk in besed?«[[93]](#footnote-93)

Črke, besede, mnenja, dokazovanja, prepričanja niso pomembni. Torej ni toliko pomembno, kaj človek misli, kot to, kam teži in kako živi. »Čeprav prebujenje ni podobno predhodnim miselnim predstavam, temu ni tako, ker bi bile predhodne misli slabe ali ker ne bi mogle biti uresničenje [celovitosti]. Tudi tiste misli so bile uresničenje. A ker ste napačno iskali drugje, ste mislili in govorili, da ne morejo biti uresničenje.«[[94]](#footnote-94) Začasne napačne misli, zmote in celo zlo so vse posledice mnogoterih vzrokov v skladu z zakonom vzrokov in posledic.[[95]](#footnote-95) So minljive in hkrati del stvarnosti, torej resnične tudi, če so zmotne.

Še beseda o Dōgenovi rabi besed in simbolov. Besede zanj niso le ovire, ki omejujejo spoznavanje in jih je treba eliminirati, ampak nekaj, kar je treba osvoboditi in uporabiti za odkrivanje in izražanje širših, nekonvencionalnih smislov. Zato je zelo pogosto sprevračal utečene pomene raznih besedil. Zanj »besede v bistvu niso različne od stvari, dogajanj ali bitij - vse to je živo v Dōgenovi misli.«[[96]](#footnote-96) Tudi simboli zanj niso le nekaj, kar kaže na resničnost, ampak resničnost sama, ki se realizira ravno v simbolizaciji. Simbolizacija je enake ravni kot ontologija in je eden od načinov uresničevanja Budove narave.[[97]](#footnote-97) Ptice pojejo, rože cvetijo, zvonovi zvonijo, Dōgen pa prevrača jezikovne kozolce in ustvarja pomene.

Če povzamem, je za Dōgena na poti pravilnega spoznavanja najpomembnejša prava notranja naravnanost oziroma drža, iskreno teženje z vsem bitjem in vsemi njegovimi zmožnostmi, zaupanje v Budo, meditativna in ritualna praksa. Če je drža prava, deluje Buda v vsem, tako v začasni zmoti kot preseganju zmote in človek ne more zgrešiti velike Poti.

Vse tri spoznavne zmožnosti so pri Dōgenu bolj uravnotežene kot pri Eckhartu, pri katerem je spoznavanje v procesu postajanja precej zapostavljeno. Razen v vidiku učenja skozi življenjske izkušnje, skozi življenje kot kognitivni proces. Primer tega je Marta iz parabole o Marti in Mariji. Marta je bila namreč preizkušena in dobro izurjena v praksi, kar je Eckhart cenil bolj od kontemplativnih vpogledov.

Vidimo torej, da je najpomembnejša razlika med Dōgenom in Eckhartom v tem, da je pri Dōgenu bistven poudarek na mistični oziroma religiozni praksi, pri Eckhartu pa na racionalnem razumevanju. Obema je skupno mistično občutenje ali mistično izkušanje.

#### Podobnosti ali konvergence v spoznavnih značilnostih Mojstra Eckharta in Dōgena

**Prva podobnost je v analitičnem branju in ustvarjalnem interpretiranju klasičnih besedil tradicij**, ki sta jima pripadala. Eckhart je neumorno iskal možne pomene posameznih stavkov in besed Svetega pisma in jih povezoval z mnogimi drugimi stavki. Verjel je, da Sveto pismo vsebuje vsaj dve ravni: površinsko zgodbo in dobesedni pomen zapisanega ter globlji duhovni smisel; globlje razodetje Božjega. Posamezni stavki (ali besede) so bili deležni tudi po več kot 20 različnih interpretacij in iskanj možnih pomenov. McGinn ugotavlja, da »ni le število načinov branja, ampak navidezno arbitrarni, bizarni karakter tolikih interpretacij to, kar preseneča sodobne bralce.«[[98]](#footnote-98) Eckhart je imel prostost uma pri interpretiranju in povezovanju raznih delov Svetega pisma za bogastvo in v pomoč svojim učencem. »Pomembni deli [svetih] tekstov so pogosto razloženi na mnoge načine tako, da lahko bralec vzame enkrat to razlago in drugič drugo ali celo več njih, kakor se mu pač zdi koristno.«[[99]](#footnote-99) Vse to naj bi pripomoglo k temu, da bi bralec prišel v enako stanje duha kot pisec. Le v enakem stanju duha je mogoče zapisano prav razumeti.

Natančno enak pristop je v svojih spisih uporabljal Dōgen. Razum je uporabljal nadvse fleksibilno; zanj je bil sredstvo razkrinkavanja omejenih pogledov običajnih ljudi. Takole pravi:

»Mi nismo podobni podpornim stebrom templja, niti ne stojimo z ramo ob rami s tistimi, ki so kot kamnite svetilke. Naš um preučuje pot bosonog – le kdo ga more dojeti? Preučuje pot tako, da dela kozolce in vse se prekucne skupaj z njim. V tem času se zidovi porušijo in mi svobodno proučujemo v vseh desetih smereh. Ker ni nobenih vrat, smo prosti, da gremo kamorkoli.«[[100]](#footnote-100)

Mnogokrat je poslušalce šokiral s trditvami, mnogokrat z vprašanji. Za ilustracijo navajam odlomek iz spisa *Kobusshin*.

»Mojster je rekel: 'Ograje, zidovi, opeke in prodniki.' … Vprašati se moramo 'Kaj so ograje, zidovi, opeke in prodniki?' In če se želimo spreobrniti, moramo odgovoriti 'Umi večnih Bud'. Ko smo oblikovali tak odgovor, se nanj naslonimo in raziskujmo še naprej: Le kaj so ograje in zidovi? Kaj poimenujemo z besedami ograje in zidovi? Katerih oblik in stanj so v tem trenutku? Na tak način jih moramo podrobno preiskati. Se ograje in zidovi pojavljajo v procesu postajanja ali je proces postajanja posledica ograj in zidov? So pojavljanje ali presegajo pojavljanje? Naj gledamo nanje kot na čuteča ali nečuteča bitja? Se pojavljajo sedaj pred nami ali so izza pojavljanja v sedanjosti? V takšnem stanju mentalnega napora in z učenjem v praksi, pa naj bo v nebesih ali v človeškem svetu, v tej deželi ali v drugih svetovih, je um večnih Bud ograje, zidovi, opeke in prodniki. Niti zrnce prahu ni tega nikoli zakrilo.«[[101]](#footnote-101)

Dōgen je v bistvu uporabljal metodo, ki je podobna metodi *kōanov*. Od učencev je zahteval skrajni napor intelektualnega preiskovanja, a ne zaradi razumskega spoznanja, ampak zato, da bi jih pripeljal v ustrezno stanje duha in bi v njem lahko razumeli to, kar je kratko izrazil učitelj z besedami »ograje, zidovi, opeke in prodniki«. Pomemben je mentalni napor in učenje v praksi, ki je učenje v sedeči meditaciji in vsakodnevnih dejavnostih, ki se izvajajo v stanju duha sedeče meditacije.

**Druga podobnost med Eckhartom in Dōgenom je v zavračanju pomena zgolj racionalnega razmišljanja.** Dōgen je to stališče izrazil z besedami:

»Ko spoznaš Budovo resničnost, ne razmišljaš 'To je ravno tako, kot sem pričakoval.' In čeprav bi tako mislil, je prebujenje povsem drugačno od pričakovanj. Prebujenje ni podobno tvojim zamislim o njem, …«[[102]](#footnote-102)

»Nikoli ne spoznaš Budovih sledi, če nisi Buda. Lahko se čudiš, zakaj je temu tako. Razlog je v tem, da Bude vidijo sledove Bud z Budovimi očmi; tisti, ki niso Bude, nimajo Budovih oči in opažajo le Budove pritikline.«[[103]](#footnote-103)

Eckhartovo stališče o mestu racionalnega spoznavanja sem podrobneje opisal v poglavjih (dodatka 2) o ovirah globljemu spoznavanju in v poglavju o dekonstrukciji misli in podob. Za ilustracijo njegovega stališča navajam besede:

»Človek si ne sme dopustiti, da bi se zadovoljil z mišljenim Bogom; zakaj ko preide misel, preide tudi Bog. Prej moramo imeti bitnostnegaBoga, ki je globoko vzvišen nad misel človeka in vseh ustvarjenih bitij. Ta Bog ne preide, četudi bi se človek s svojo voljo odvrnil od Njega.« (Eckhart, 57)

»Vedi, da nič, kar je bilo rečeno ali napisano o Sveti Trojici, na noben način ni resnično ali res. … Vendar je seveda res, da je nekaj v Bogu, kar odgovarja Trojici, kakor o njej govorimo.«[[104]](#footnote-104)

**Meditacijska drža je tretja konvergentna točka obeh avtorjev.** Za Dōgena je bistvo meditacije s*hikantaza*, zgolj sedenje in dopuščanje, da se vse dogaja, kot se dogaja. Človek je pri tem zgolj pozorna zavestna prisotnost, pričevanje, osvetljevanje, točka reflektiranja resničnosti. Dōgen takole opisuje bistvo *zazena*:

»Celovito spoznavanje je le sedenje z nepodvojenim umom, odpadeta naj telo in um.«[[105]](#footnote-105)

»Tisti, ki zaupajo Budovi poti, morajo verovati, da so v bistvu že v Budovi poti [resničnosti], kjer ni iluzij, ni napačnega razmišljanja, ni zmede, ni napredovanja, ni nazadovanja in ni napak … To naredite s sedenjem …«[[106]](#footnote-106)

Eckhart natančno isto meditativno stanje, ko človek ne deluje več sam, ampak pusti, da deluje Bog, izrazi z besedami:

»In zato morata tam vladati molk in tišina, tam mora govoriti Oče in rojevati svojega Sina in izvrševati svoja dela brez vseh podob.« (Eckhart, 392)

»Kar aktivni um dela za naravnega človeka, to in še mnogo več od tega dela Bog za odmaknjenega človeka: Vzame mu aktivni um in na njegovo mesto umesti sebe ter opravi vse, kar bi sicer moral aktivni um.«[[107]](#footnote-107)

Eckhartove besede so neverjetno podobne opisom *prajne*, intuitivne modrosti, ki jo razvijajo budistični menihi v meditaciji. *Prajnā* je spontan, moder vpogled v resničnost, ki vključuje subjekt in objekt v enem samem reflektivnem dogajanju. Hui-neng jo je opisal: »V izvorni naravi, ki pozna samo sebe, je modrost *prajne*. Narava se reflektira v sami sebi in te avtorefleksije ne moremo izraziti z besedami.« Daitaro Suzuki na istem mestu dodaja: »Lastna narava [človeka, resničnosti] je samozavedanje; to ni le bitje, je védenje. Rečemo lahko, da zaradi védenja je, obstaja; védenje je bitje in bitje je védenje.«[[108]](#footnote-108) Kar je zopet zelo blizu Eckhartovi teologiji, po kateri je Bog um, ki umeva samega sebe v samem sebi.

**Samoprepoznavanje ali samozavedanje resničnosti** **je najpomembnejša konvergentnost Dōgenovega in Eckhartovega mističnega spoznavanja.** Je ena od bistvenih značilnosti njune mistike. Eckhart jo izraža z uporabo srednjeveškega teološkega izrazja.

»Če hočeš videti Boga, se mora to zgoditi v luči, ki je Bog sam.« (Eckhart, 313)

»Nikdar ne morem videti Boga, če ne v istem, v čemer Bog vidi sam sebe.« (Eckhart, 328)

»Isto spoznanje, v katerem Bog spoznava samega sebe, to in nobeno drugo, je spoznanje vsakega odmaknjenega duha.« (Eckhart, 194)

»Oko, s katerim vidim Boga, je isto oko, s katerim me vidi Bog, moje oko in Božje oko sta eno oko in eno videnje, eno spoznavanje in ena ljubezen.« (Eckhart, 208)

»Če naj spoznam Boga neposredno, brez podobe in prispodobe, mora Bog postati natanko jaz in jaz natanko Bog, tako popolnoma eno, da jaz delujem z Njim; in to ne tako, da bi jaz deloval, On pa poganjal, marveč: jaz delujem s tem, kar je mojega.« (Eckhart, 376)

Tukaj gre torej za en sam pogled. Eckhart se vidi in prepoznava z istim pogledom, s katerim se Bog vidi in prepoznava. Ta pogled je veliki JE. Seveda Eckhart ni Bog, nima lastne luči, ne sveti iz sebe. Je pa presvetljen z Božjo lučjo in v tej luči se prepoznava na enak način kot Bog. Njegovo samoprepoznanje je, tako je prepričan, iste narave kot samozavedanje Boga. Zato pravi, da je pogled, s katerim Bog gleda njega in on Boga, isti kot pogled, s katerim Bog vidi sebe. Ti pogledi so samozavedanja enake narave in isti JE. Seveda je ta svetloba le v dnu in Božanski iskri v človeku, ne v pojavno empiričnem območju sveta. V svoji najgloblji sredi je človek identičen Bogu in ko prodre v to območje, se tega tudi zaveda. Prepozna svoje najgloblje bistvo, svojo najbolj temeljno identiteto. McGinn navaja naslednje Eckhartove besede:

»Popolnoma se moraš ločiti od svoje svojosti in potoniti v Njegovo njegovost in tvoj 'ti' bo postal en sam 'mi' tako popolnoma, da boš z Njim vekomaj spoznaval Njegovo neustvarljivo bitnost in neimenljivo Ničesarnost.«

»Med človekom in Bogom ne samo da ni nobene razlike, ni niti nobene dvojnosti – tam ni ničesar razen enosti.«

»Oče rojeva svojega edinorojenega Sina v sebe-meni. Zakaj v sebe-meni? Zato, ker sem eno z Njim; ne more me vreči ven. In v tem aktu prejema Sveti Duh svojo bit in svoje postajanje od mene ravno tako kot od Boga. Zakaj? Ker sem v Bogu.«[[109]](#footnote-109)

McGinn komentira, da je bil Eckhart »brezkompromisen v svojem insistiranju, da je združitev z Bogom absolutna in popolna identičnost, brez posredništva katerekoli vrste.«[[110]](#footnote-110) Iz navedenega se vidi, da je Eckhartovo samozavedanje resničnosti samozavedanje Boga. Ko človek prodre dovolj globoko v lastni in hkrati Božji temelj/dno, je le-to edina resničnost in hkrati človekovo lastno najgloblje samozavedanje.

Dōgen za opis zelo podobnega izkustva uporabi metaforo mesečine, ki odseva v vsaki kapljici rose. V spisu *Genyō Kōan* najdemo besede:

»Razsvetljenje je kot Luna, ki odseva v vodi. Luna se ne zmoči in voda ne vzvalovi. Čeprav je njena luč svetla in širna, odseva vsa tudi v majhni luži. Vsa Luna in vso nebo odsevata v kapljicah rose na travi, celo v eni sami kapljici vode … Globina kapljice je enaka visočini Lune. Vsak odsev, pa naj traja dolgo ali le trenutek, v celoti razodeva globine kapljice rose in brezmejnost mesečine neba.«[[111]](#footnote-111)

Pomembne so besede, da vsaka kapljica v celoti razodeva brezmejnost mesečine neba. To, da se celovita resničnost povsem uresničuje v vsaki kapljici in vseh stvareh, je *gūjin*, celovito, popolno uresničenje.[[112]](#footnote-112) Kolikor je človek le in samo resničnost *dharme,* kar v svojem najglobljem bistvu je, s svojim omejenim empiričnim bitjem razodeva vso resničnost. Če za resničnost uporabimo metaforo luči, je človek ta ista luč, isto refleksivno in po Dōgenu predvsem ustvarjalno zavedanje. Človek po njem ne le odseva resničnost, ampak jo slika[[113]](#footnote-113), ustvarja. Tega je sposoben, ker je popolnoma iste narave kot vsa resničnost, namreč prazen, *śūnyata*. Praznost se razpira v sredi avtentičnega človeškega bitja, je njegova identiteta, ki ni identiteta, temveč je brezmejnost. To je noseča, rodovitna, ustvarjalna brezmejnost. Človek je, podobno kot pri Eckhartu, identičen celoviti resničnosti. Dōgen dinamično identičnost opiše z besedami: »'To je tako kot odsev Lune v vodi', je Luna v vodi. Je resničnost vode, resničnost Lune, resničnost znotraj, notranja resničnost. Resničnost ni 'nekaj podobnega', je 'taka, kot je'.«[[114]](#footnote-114) Odsev Lune, odsev celovite resničnosti v človeku je Luna, ni razlike med Luno in odsevanjem Lune, Luna je odsevanje. Ni podobna sebi, je taka, kot je, nepodvojena, ena. Človek ni podoben celovitosti, je tak, kot je in ona je taka, kot je. Eckhartovim zelo podobne so naslednje Dōgenove misli:

»Videti in slišati lastno luč je neposredno soočenje z Budo; je dokaz srečanja z njim … vsako človeško bitje naravno poseduje luč, to moramo jasno slišati in ohraniti … to pomeni, da je vsa človeškost luč. Luč, to je vsako človeško bitje. Svetloba zbira svetlobo in jo pretvori v objekte in subjekte. Svetloba popolnoma vsebuje vsa človeška bitja. Vsako človeško bitje je svetloba, luč.«[[115]](#footnote-115)

Budova svetloba, univerzalna svetloba, je ista kot svetloba vsakega človeškega bitja. To pomeni, da je človekovo najgloblje samozavedanje enako samozavedanju Bude, prebujene celovite resničnosti. Človek je že Buda, pa čeprav v neprebujenem, površinskem območju zavesti o tem nič ne ve.

Kulminacija konvergence Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena na spoznavnem področju je v tem, da je zanju človek mesto, kraj, prostor ali prizorišče samozavedanja, samoprepoznavanja resničnosti, ne glede na to, da sta pri njenem opisovanju uporabljala kulturno razpoložljiva izrazna sredstva. Kljub ekstremni različnosti religioznih in filozofskih kontekstov ter doktrin lahko prepoznamo skupno jedro, h kateremu sta oba težila. To skupno jedro je avtentično samozavedanje, ki je hkrati samozavedanje ali prebujenje celovite resničnosti v človekovem mističnem izkustvu in ga ni mogoče racionalno opisati.[[116]](#footnote-116) Mistično izkustvo samoprepoznavanja namreč leži človeku tako globoko v temelju, da njegov um ne more do tja in mu je zakrito. Zato mu mora slediti in ga doseči v sebi, ne zunaj sebe. Je namreč popolnoma znotraj, ne zunaj, ampak popolnoma znotraj.[[117]](#footnote-117)

#### Sinteza in pomen primerjave spoznavnih značilnosti Mojstra Eckharta in zen mojstra Dōgena za medreligijski dialog

Ugotovitve primerjave lahko strnemo v naslednje točke:

1. Privzet epistemološki model omogoča umeščanje različnih izjav obeh primerjanih avtorjev v enotno epistemološko polje. Na ta način se je mogoče izogniti mešanju izjav, ki so povezane s tremi spoznavnimi zmožnostmi, opisanimi v modelu. Model torej omogoča razvrščanje posameznih izjav in s tem njihovo boljše razumevanje. Morda lahko budisti bolje razumejo značilnosti racionalnega izražanja izkustev, kristjani pa nekoliko zrahljajo procese konceptualiziranja, substancializiranja in idealiziranja.
2. Primerjava kaže, da sta avtorja na področju racionalne interpretacije resničnosti uporabljala specifični jezik svojih kultur, da sta pa prav te racionalne interpretacije ustvarjalno spreminjala in presegala s svojo filozofsko-religiozno in izrazno originalnostjo.
3. Oba avtorja sta mistika, ki sta mnogo bolj od ekstatičnih izkustev cenila trajno mistično zavedanje sredi vsakdanjega življenja. Njuno mistično zavedanje je bilo usmerjeno k istemu žarišču: samozavedanju, samoprepoznavanju ali prebujenju celovite resničnosti v človeku oziroma človeka v njej. Kljub razlikam v kulturno pogojenih načinih izražanja menim, da je podlaga njunih izjav zelo podobno mistično izkustvo ali vsaj težnja v smeri navedenega žarišča. Pri tem je potrebno omeniti, da sta oba imela svojo izkustvo za avtentično in absolutno samozavedanje tega, kar imenujem celovita resničnost, ultimativna realnost.
4. Pomen primerjave za medreligijski dialog vidim v tem, da pripadniki različnih religij s pomočjo takih primerjav zmorejo pogled preko mej lastne religiozne določenosti. To je pomembno zaradi medsebojne strpnosti v času tesnih stikov kultur in zaradi možnosti bogatitve in razvoja lastne religiozne identitete. Novi, pa čeprav tuji pogledi, lahko le obogatijo in vzpodbudijo še bolj avtentično religiozno iskanje ter filozofsko raziskovanje.

## Primerjava razumevanja celovitosti pri budističnem zen mojstru Dōgenu in dominikanskem redovniku Mojstru Eckhartu

Primerjava razumevanja celovitosti pri Eckhartu in Dōgenu je mogoča le v strukturnem smislu. Osnova strukturne primerjave bo Libbrechtov primerjalno filozofski model.

Temeljni pojmi in miselna konteksta obeh primerjanih avtorjev niso reduktibilni drug na drugega. So specifični, posebni in nenadomestljivi.[[118]](#footnote-118) A kljub temu je cilj primerjave pokazati nekatere strukturne podobnosti njunih osrednjih tem, žarišč, okoli katerih se gibljeta v svojem prizadevanju vpogleda v temeljno realnost.

Nemogoče je primerjati vse teme, ki so za avtorja pomembne. V primerjavi se bom zato omejil na celovito povezanost vseh pojavov, na ontološki vidik temeljne resničnosti in na uresničevanje celovitosti v mističnem življenju človeka. Najprej bom skušal opredeliti, na kaj se v okviru te primerjave v največji meri nanaša pojem celovitost.

### Izhodiščna opredelitev celovitosti

Izhodišče opredelitve celovitosti naj bo ontologija *Hua-yen* (japonsko *Kegon*) šole budizma.[[119]](#footnote-119) Ta je skušala enovito pojasniti relacije med tem, kar običajno imenujemo subjektivni in objektivni svet ter njuno časovno spremenljivost. Pri tem se je skušala izogniti obema skrajnostma: zanikanju fenomenalnega sveta in zanikanju transcendentnega sveta. Oba pola je povezala in ju v povezanosti afirmirala. Po njej se fenomeni medsebojno ne omejujejo oziroma pogojujejo, ampak se neodvisno in svobodno uresničujejo v polju praznosti. Vendar je neoviranost ali neodvisnost pojavov le ena plat medalje. Druga je ta, da se pojavi medsebojno prežemajo in so si v bistvu, v polju praznosti, identični. »Vzajemna identičnost se nanaša na nediferencirano stanje, v katerem antiteze, kot so enost in mnoštvo, absolutno in relativno, bitje in ne-bitje koeksistirajo zlite v eno. Vzajemno prežemanje je simultano vznikanje [pojavljanje] vseh stvari in dogajanj, ki prežemajo eni druge v neštetih dimenzijah in resničnostih.«[[120]](#footnote-120) Fenomenalne posameznosti so po eni strani neodvisne, neovirane in svobodne, po drugi pa povezane z vsemi ostalimi v mreži ali polju dogajanj. »Vso vesolje je kreativni proces, v katerem se stvari in dogajanja interaktivno prežemajo brez vseh ovir. Pri tem niso posameznosti na noben način zabrisane ali nepopolne, ampak so v popolni harmoniji celovite *Dharma*-resničnosti.«[[121]](#footnote-121) Povedano združuje dva poudarka: vse stvari, bitja in pojavi so absolutno takšni kot so, so realni. Po drugi strani so povsem in v celoti medsebojno povezani in odvisni. V tem smislu so eno.

Osnovni princip Hua-yen šole je simultano uresničenje in koeksistiranje (*dōji-gusoku-sōō-mon*). »Vse stvari in pojavi v vesolju vznikajo in simultano-integrirano-vzajemno bivajo; niso povezane-i le v prostoru, ampak tudi v času.«[[122]](#footnote-122) Vzajemno prežemanje ima torej spacialni in temporalni karakter. Vse v vesolju je vsak trenutek medsebojno povezano, z drugimi besedami povedano, enost ni različna od diferenciacije. Temporalni vidik medsebojnega prežemanja vključuje vse čase v eno samo realnost. Preteklost vsebuje prihodnost in prihodnost vsebuje sedanjost in preteklost. Časi so vzajemno identični oziroma se vzajemno prežemajo v celovitost vseh časov. Vsi časi so izpolnjeni ali uresničevani v vsakem trenutku na poseben, unikaten način (*ijō*). Dolga časovna obdobja se uresničujejo v enem trenutku in en trenutek se razteza čez dolga obdobja: »eden v mnogih in mnogi v enem sedaj«[[123]](#footnote-123). Kljub temu, da so vsa obdobja na specifičen način (v vsakem trenutku drugače) združena v vsakem trenutku večnega sedaj, obdržijo svojo različnost. Prihodnost se razlikuje od preteklosti in sedanjost od prihodnosti. Tok časa je zaporedje diskretnih in absolutno samozadostnih, v sebi realiziranih trenutkov, ki so specifične, v vsakem trenutku posebne konstelacije vseh časov.

Nedeljivost spacialnega in temporalnega karakterja celovitosti izražajo besede: »Le ena misel sedanjega trenutka simultano vsebuje deset časovnih obdobij [ves čas] in deset smeri [vsega sveta.]«[[124]](#footnote-124) Zen mojster Fa-tsang (643-712) je navedeno opisal takole:

»Ker en sam trenutek, enako kot dolga obdobja, nima substance, se vsa znamenja dolgega in kratkega [časa] zlijejo v [veliko harmonijo]; zaradi tega se vsi svetovi, naj bodo blizu ali daleč, vse Bude in vsa čuteča bitja, vse stvari in dogajanja v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, pojavljajo hkrati v pogledu [razsvetljenega uma] … [Ker časa ne moremo ločiti od dogodkov, velja da] če je le en trenutek neoviran, bodo vsi pojavi samodejno harmonično povezani. Zaradi tega se vse stvari in pojavi vseh treh časov živo pojavljajo v vsakem trenutku.«[[125]](#footnote-125)

Neoviran trenutek je avtentičen trenutek zavedanja, samozavedanja celovitosti skozi človeka. Vse stvari in pojavi se v takem stanju uma živo pojavljajo v njem. Seveda jih ne pozna na racionalen način kot posameznosti, pozna jih v njihovem bistvu. Njihovo bistvo je hkrati praznost in totalna realizacija. To, kar je prazno, nedojemljivo in nerazumljivo, se popolnoma in celovito uresničuje v vsakem posameznem trenutku na način neizbrisne posebnosti, unikatnosti in nezamenljivosti vsake bivajoče stari in vsakega fenomenalnega dogajanja.

Z vidika Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela tukaj uporabljen pojem praznosti ustreza njegovemu pojmu primarne energije. Ta je brez informacij in nepojavna. Vse pojavno je informatizirana energija, kartezični produkt čiste energije in informacij. Energija je univerzalni vidik vseh pojavov. Glede na njo so vse stvari in vsi pojavi vseh časov enega bistva in zato identični, saj so le izraz primarne energije. Ker so brez lastne osnove, so prazni. Glede na informacije so vse stvari in vsi pojavi popolnoma različni, enkratni in unikatni. Vzajemno povezanost in medsebojno prežemanje stvari, dogajanj in časov izrazi Libbrecht s pojmom harmonije pojavov v energetskem polju, ki je v submodelu postajanja vibrantne narave. Harmonija energetskega polja se subjektivno odraža v doživljanju vzajemne povezanosti oziroma prežemanja pojavov v epistemološkem polju zmožnosti mističnega občutenja. Značilnost epistemološkega polja je vzajemnost subjekta in objektov doživljanja, celo ustvarjalnost zavedanja, saj v dinamični celoviti resničnosti (Dōgen: Z*enki*) ni mogoče razlikovati med zavedanjem in ustvarjanjem.

### Dōgenovo in Eckhartovo razumevanje vsepovezanosti celovite resničnosti

Vsepovezanost celovite resničnosti zavzema pri Dōgenu osrednejše mesto kot pri Eckhartu zato, ker je ena od temeljnih doktrin budizma in trdno vpeta v njegovo doktrinalno strukturo. Iz tega razloga pri Dōgenu zlahka prepoznamo najpomembnejše trditve *Hua-yen* filozofije. Povezanost vseh stvari temelji v nauku o vzajemno povezanem vznikanju in koeksistiranju vseh stvari in pojavov, nauku o *karmi* ter naukih o netrajnosti in praznosti vseh pojavov. Pri Dōgenu je torej nauk o vzajemni povezanosti stvari in pojavov eden od temeljnih. Pri Eckhartu je isto spoznanje bolj nasledek, ki izhaja iz njegovega razumevanja Boga in odnosov v Sveti Trojici vključno s položajem človeka in vseh bitij v Bogu. Stvari in pojavi so povezani, ker v vseh deluje v večnosti isti Bog, ki je eden in eno. Pojavov na noben način ni mogoče ločiti od Boga, ker so njegovo delovanje. Stvari so neločljive od Boga, čeprav je Bog različen od njih po tem, da se od ničesar ne razlikuje.

»Eden se povsem spušča v vse stvari, ki so pod njim in so mnoge in števne. V teh posameznih stvareh Eden ni razdeljen, ampak ostaja nedeljivo Eno, teče ven v katerakoli števila in jih informira s svojo enovitostjo … Smisel ni le v tem, da je Bog eden, pač pa v tem, da je edini in v tem, da je On sam … Nič ni tako nerazlično kot bitje in eksistenca, potencialnost in akt, oblika in materija. Takšen je odnos med Bogom in vsem ustvarjenim … Nič ni tako eno in nerazlikujoče se kot ustvarjena stvar in to, iz česar, skozi kar in v čemer je ustvarjena in obstaja.«[[126]](#footnote-126)

Mojster ponudi primerjavo z zlatom, ki je čisto zlato, če v njem ni ničesar razen zlata. Tako izraženo pojmovanje Boga je precej blizu Libbrechtovi primarni prosti energiji. Kljub navedenim besedam Eckhart ni panteist. Bog je različen od stvari natančno po svoji nerazločljivosti, ker je čista eksistenca oziroma neskončna moč, ki ustvarja vse stvari.

Kljub različni teži vzajemne povezanosti vseh stvari in pojavov pri obeh avtorjih in razlikah v interpretacijah ni mogoče spregledati velikih podobnosti. Menim, da je vzrok podobnosti nahajanje obeh avtorjev v istem delu epistemološkega polja oziroma istega območja/teritorija duha, v našem primeru podobnih mističnih izkustev, pa čeprav je Eckhartova analiza racionalna in se naslanja na visoko teologijo predhodnikov, ki jih navaja. Podobnosti, ki presegajo kulturno pogojene razlike moramo namreč pojasnjevati s tem, da je spekter možnih mističnih izkustev vsaj potencialno enak za vse ljudi in s tem, da sta bila Eckhart in Dōgen nedvomno mistika.[[127]](#footnote-127) Njuna izkustva so bila globoko religiozna in izvorna. Avtentičnost izkustev je vir in vzrok njune originalnosti, s katero si je Dōgen zagotovil markantno mesto v zgodovini budizma, Eckhart pa številne učence in obsodbo uradne Cerkve. Avtentična originalnost je povezana s preseganjem ustaljenih vzorcev in načinov religioznega življenja. Ravno to preseganje omogoča medkulturno primerjavo (potencialnih in empiričnih) izkustev in ob nahajanju strukturne podobnosti podpira tezo o potencialni univerzalnosti spoznavnih zmožnosti človeka.

Podobnosti v razumevanju celovitosti Dōgena in Mojstra Eckharta pripisujem temu, da sta se na poteh mističnega meditativnega zatapljanja gibala v istih območjih duha, z drugimi besedami povedano, da sta se sprehajala v istih delih univerzalnega epistemološkega polja in ga izražala na kulturno različna načina. Pri tem se je pomembno zavedati razlik med racionalno-logičnim in emocionalno-izkustvenim metaforičnim izražanjem. Prvo je bolj značilno za Eckharta in drugo za Dōgena.

V nadaljevanju bom prikazal nedvomne podobnosti in tudi specifične poglede obeh avtorjev.

#### Dōgenovo razumevanje vzajemne povezanosti stvari in pojavov

Dōgen se racionalno izraža na naslednji način:

»Vedi, da je na tisoče oblik in stotine trav po vsej Zemlji ter da je vsaka trava in vsaka oblika celotna Zemlja. Proučevanje tega je začetek prakse.«[[128]](#footnote-128)

»Poslušajte, kar še nikoli niste slišali, desetere smeri vse vključujejo, vsi svetovi vse druge svetove vključujejo … Besede so vseobsegajoče, um je vseobsegajoč, stvari so vse obsegajoče … Dojeti pomeni razumeti in pri sebi razčistiti, da tega človeškega telesa ne moremo deliti na sebe in druge, da je ono ves svet v vseh desetih smereh.«[[129]](#footnote-129)

»Ko se oziramo v preteklost in prihodnost naših teles-umov, ne najdemo ločnic med seboj in drugimi. Le zaradi katere zmote verjamemo, da smo ločeni od vseh Bud treh svetov?«[[130]](#footnote-130)

Signifikantne so besede, da je takšno razumevanje celovitosti začetek prakse, se pravi njen temelj, najpomembnejše izhodišče in preizkusni kamen. Katere prakse? Prakse prebujenega življenja in ne prakse posameznega človeka v njegovi ločenosti oziroma eksistencialni odtujenosti. Za dojetje celovitosti morata odpasti posamezno telo in um ter telesa in umi vseh drugih ljudi. Doživetje odpadanja individualnega telesa in uma je bila kardinalna točka Dōgenovega razsvetljenja. Racionalno je izkustvo celovitosti opisal na nikalen način takole:

»Vso nebo in vsa Zemlja se pojavljata v rojstvu in smrti. Kljub temu se ne pojavljata eno in isto nebo ter ena in ista Zemlja tako v rojstvu, kot v smrti: čeprav ne ista, ne različna; čeprav ne različna, ne ista; čeprav ne ena, ne mnogotera.«[[131]](#footnote-131)

Vse je vključeno v pojavljanje in izginjanje vsake konkretne posameznosti na poseben, specifičen in enkraten način. Zato pravi, da se ne pojavljata eno in isto nebo ter ena in ista Zemlja v različnih pojavih: čeprav ne ista, ne različna; čeprav ne različna, ne ista; čeprav ne ena, ne mnogotera, kar je skladno z načelom: čeprav ne identično, ne različno; čeprav ne različno, ne eno; čeprav ne eno, ne mnogo ( *fuitsu-fui* ali *fusoku-furi*)[[132]](#footnote-132). V vsakem pojavu se vse križa in je prisotno na poseben način. Iste misli, ki niso rezultat logičnega razmišljanja, temveč meditativne prakse, je večkrat izražal z uporabo v njegovem času ustaljenih metafor. V spisu *Tsuki* je zapisano:

»Luna ni ena Luna ali dve Luni, niti tisoč ali milijon Lun. Čeprav bi Luna zastopala gledišče o eni ali dveh Lunah, je to le njen pogled. To niso besede pravega razumevanja Budove resničnosti.«[[133]](#footnote-133)

Razumljivo je, da ni dveh ali več celovitih resničnosti A zakaj ni ene? Odgovor se verjetno skriva v budističnem zanikanju enega Bitja v ontološkem smislu in poudarjanju relacijske narave stvarnosti. Ueda jo opiše z besedami, s katerimi zadene bistvo nauka o vzajemni povezanosti stvari in pojavov, ko pravi, da je za budizem vse, kar obstaja, »v relacijah z vsem drugim, v recipročno pogojenih odnosih. Da bi nekaj lahko bilo 'v odnosih', pomeni, da mora biti v sebi nično [brez substance] in v tej ničnosti je enkrat za vselej, na unikatni način, skoncentrirana celota vseh relacij.«[[134]](#footnote-134) Pojavi ne slonijo na nobenem ontološkem temelju, ki bi se kakorkoli razlikoval od njih, so v odnosih in po sebi prazni, nesubstancialni.

Zanimivo je, da je Dōgen izkustva meditativne prakse ob različnih priložnostih izražal z nasprotujočimi si metaforami. To pač kaže na to, da teh izkustev ni mogel enoznačno izraziti.

»En sam biser je brez začetka in mej in ves svet v desetih smereh je en sam biser. Ne govorimo o dveh ali treh biserih, celovito telo je eno samo resnično oko *dharme*, celovito telo je resnična substanca, celovito telo je ena beseda, celovito telo je sijaj, celovito telo je vso celovito telo.«[[135]](#footnote-135)

Začetek navedka se nanaša na spacialni vidik celovitosti, nadaljevanje na njen epistemološki vidik. Dōgen uporablja značilne besede: ves svet, celovito telo ter oko *dharme* in sijaj. Prvi dve označujeta področje bivanja in drugi dve spoznavno področje. Bivanje je spoznavanje in obratno. » … oko je prav tako kot telo in um je isto kot telo. Ni niti najmanjše vrzeli med telesom in umom; oboje je povsem tukaj.«[[136]](#footnote-136) Hee-Jin Kim ugotavlja, da sta za Dōgena »um hkrati védenje in realnost; hkrati subjekt, ki vé in objekt spoznavanja, a kljub temu nekaj, kar oboje presega. V nedualnem konceptu uma je védenje enako bivanju – ontologija, epistemologija in soteriologija so neločljivo združeni.«[[137]](#footnote-137) Vendar ne v statično, monolitno, temveč v dinamično, dialektično, živo, dejavno, kreativno enost. Statičnost in monolitnost pojmovnega opredeljevanja realnosti sta le izraz konceptualnega abstrahiranja in ne živo spoznavno izkustvo. Tudi ločevanje na subjektivno in objektivno je le konceptualno abstrahiranje tuje živemu izkustvu, ki ga je Dōgen nepozabno opisal s prispodobo čolnarja, čolna in plutja.

»Življenje je kot vožnja s čolnom. Razpneš jadra in krmariš s krmilom. Čeprav pluješ ti, ti to omogoča čoln in brez njega nihče ne more pluti. Vendar pluješ v čolnu in zaradi te plovbe je čoln to, kar je, namreč čoln. Premisli o tem nekaj trenutkov … V času, ko pluješ s čolnom, so tvoje telo, tvoj um in vso okolje nedeljiva, celovita dejavnost plutja. Vsa Zemlja in vso nebo sta nedeljiva, celovita dejavnost plutja.«[[138]](#footnote-138)

Nevarnost ostajanja na konceptualnem področju, ki je tuje dinamiki življenja, je lepo izrazil s prispodobo rib in ptic:

»Če ptica zapusti nebo, takoj umre. Če riba zapusti vodo, takoj umre. Zatorej lahko razumemo, da je nebo življenje in da je voda življenje. Ptica je življenje in riba je življenje. Življenje je ptica in življenje je riba. To lahko opišemo še z več primerami. Takšna je praksa, razsvetljenje in življenje ljudi.«[[139]](#footnote-139)

»Riba plava v oceanu in ne glede na to, kako daleč plava, ni konca oceana. Ptica leti na nebu in ne glede na to, kako daleč leti, ni konca neba. Riba nikoli ne zapusti vode in ptica nikoli ne zapusti zraka. Ko je njuna dejavnost širna, je njuno območje širno. Če je njuna dejavnost majhna, je njuno območje majhno. Vsaka povsem zapolnjuje svoj prostor, vsaka povsem izraža svojo stvarnost.«[[140]](#footnote-140)

Človek je riba ali ptica. Celovita resničnost je voda ali nebo. Nebo je univerzalno življenje vsega, je ontološka aktivnost, resnični jaz, resnični človek, En Um, Veliki Um, absolutna subjektivnost, ki se ne da objektivizirati, ker ne more biti lasten objekt. V kolikor človek pade v zanko objektiviziranja izvornega subjekta, sam sebe reificira, se naredi za stvar, se odtuji svoji izvorni naravi in umre; zapusti nebo in takoj umre. Ne morem dovolj poudariti, da označuje nebo isto območje duha kot »tvoj obraz, preden so se tvoji starši rodili«, pred vsakim pojavljanjem in objektiviziranjem. Eckhart isto izkustveno območje opiše z besedami: »Tam sem večno bival in spal v skritem spoznanju večnega Očeta, notri ostajajoče neizgovorjen.« (Eckhart, 249) Vendar za Dōgena to področje ni nikjer onstran, je prav tukaj, dejavno v konkretnem življenju. Ptica je povsem tukaj in se povsem izraža (*gūjin*). Kolikor prostora potrebuje, toliko ga ne le koristi, ampak ustvarja. Njena svoboda je velika aktivnost, *zenki*. Nebo je življenje ptice in ptica je življenje neba. »V Dōgenovi dinamični interpretaciji vzajemnega prežemanja je vsak pojav v vesolju vzrok in posledica vseh drugih pojavov. To zlivanje pomeni, da je življenje ene *dharme* življenje vseh *dharm* in je tako vsaka življenje vsega vesolja.«[[141]](#footnote-141) Medsebojno prežemanje zajema tudi razsvetljenje. Razsvetljenje enega človeka je razsvetljenje vesolja. »Zatorej, prebujenje, doseženo v širšem kozmološkem okvirju [vseh živih bitij in neživih stvari], je bolj globoko osebno. Temu bi lahko rekli 'kozmo-personalizem'.«[[142]](#footnote-142)

#### Eckhartovo razumevanje vzajemne povezanosti stvari in pojavov

Če Dōgen združujoče razmerje med posameznim in celoto v racionalnem jeziku izraža na nikalen način, jo Eckhart na pritrdilen. Njegove besede se nanašajo na osebe Svete Trojice, vendar jih prav lahko zaobrnemo tudi na razmerje med človekom in Bogom in to toliko, kolikor človek biva v Trojici kot sin. Takole pravi:

»Različnost pride iz edinosti, namreč različnost v troedinosti. Edinost je različnost in različnost je edinost. Večja kot je različnost, večja je edinost, kajti [prav] ta je različnost brez razlik. Če bi bilo tu tisoč oseb, vseeno ne bi bilo drugega kot edinost.« (Eckhart, 198)

»Zedinja se sicer s stvarmi, pa vendar ostaja eno v samem sebi in vse stvari ostajajo eno v samih sebi«. (Eckhart, 384)

Pomenljive so besede različnost v edinosti. Edinost oziroma različnost brez razlik je v našem modelu energetska podlaga. Različnost v smislu, da vse stvari ostajajo v sebi, torej sebi identične, je informatizacija energije, uresničena v enkratnosti stvari in pojavov. Edinost in različnost sta komplementarni in obe neločljiva vidika celovitosti. V enkratnih pojavih se uresničuje ena in ista celovitost. Zaradi nje so pojavi povezani. Vendar je poudarek na posameznostih ali celovitosti lahko različen v odvisnosti od opazovalca, od njegovega fokusa, žariščne usmerjenosti. Podobno kot pri optičnih napravah, pri katerih je območje ostrine slike po globini odvisno od naravnanosti goriščnih razdalj. Celovito povezanost Eckhart metaforično takole izrazi:

»Naj povem s prispodobo: V telesu so vsi telesni deli tako zedinjeni, da oko pripada nogi in noga očesu. Če bi noga lahko govorila, bi rekla, da je oko, ki ima svoj sedež v glavi, bolj njeno, kot bi bilo, če bi imelo sedež na nogi. In isto bi spet reklo oko … Ta razlaga pa je še preveč groba in snovna, kajti drži se čutne prispodobe. Zato vam dajem drugo pojasnilo, ki je še čistejše in duhovnejše: V nebeškem kraljestvu je vse v vsem in vse eno in vse naše. Kolikor je naša Gospa deležna milosti, je vse v meni – če sem tam – in vendar ne tako, kot bi izviralo ali iztekalo iz Marije, temveč kot v meni in kot moja last, ne kakor da bi prihajalo kot nekaj tujega. In tako tudi pravim: Kar ima tam eden, ima drugi, in [sicer] ne kot od drugega ali v drugem, temveč kot obstoječe v njem samem, tako da je milost, ki je v enem, povsem tudi v drugem, popolnoma tako, kakor je v prvem njegova lastna milost«. (Eckhart, 304, 305)

Tukaj so za našo primerjavo signifikantne besede, da je vse v vsem, kar pomeni, vsaka stvar v vsaki stvari; kar ima eden, ima tudi drugi na povsem svoj, izviren način, brez posredovanja drugega ali zaradi drugega. Besede »če sem tam« kažejo na območje duha. V istem območju je stanje duha vseh, ki so tam, enako oziroma isto stanje. V kolikor je človek tam, kjer je Sin, ima vse, kar ima Sin oziroma je v istem stanju, v isti kakovosti duha kot Sin, torej je Sin. Stanje Sina je stanje brez delitve, preprosto, popolno, ne v času, temveč v večnosti; celovito, eno stanje, ki vase spremeni vse, ki so tam kot Sin. Sinovo stanje je tudi Eckhartovo stanje. Zatorej:

»Karkoli že Mu je torej dal, je s tem meril name in mi je to dal prav tako, kakor Njemu; tu ničesar ne izvzemam, ne zedinjenja ne svetosti Božanstva ne česarkoli. Vse, kar Mu je kdaj dal v človeški naravi, mi ni bolj tuje in daleč kakor Njemu, zakaj Bog ne more dati malo; dati mora vse ali pa sploh nič. Njegov dar je docela preprost in popoln, brez delitve in ne v času, vselej v večnosti.« (Eckhart, 168)

Seveda pa Eckhart ne bi bil človek zahodne tradicije, če bi ostal zagledan le v onostranstvo, v enost in Trojico. Celovito je povezan tudi ustvarjeni svet, in sicer strogo hierarhično, kar kaže naslednji zapis:

**»**Vse, kar je urejeno, mora biti podrejeno pod to, kar je nad njim. Nobeno ustvarjeno bitje ne ugaja Bogu, če nanj ne sije naravna luč duše, v kateri prejema svojo bit, in če angelova luč ne sije na luč duše in je ne pripravlja in ne naredi prikladne, da bi v njej lahko delovala Božja luč; kajti Bog ne deluje v telesnih rečeh, ampak le v večnosti. Zato mora biti duša zbrana in povzdignjena in mora biti en Duh. Tam deluje Bog, tam so Bogu všeč Njegova dela. Nikoli ni Bogu všeč nobeno delo, če ni udejanjeno tam«. (Eckhart, 229)

Bog torej deluje v sebi in tam mora biti človek, ki je trpni prenašalec Božjih del. Le v tem primeru Bog deluje v duši in preko nje, na poseben način človekove včlenitve, v stvarstvu. Pri Eckhartu je torej človek po eni, vnanji strani distinktiven člen hierarhične zgradbe in po drugi, notranji strani, čisto Božje delovanje, niti mesto, na katerem bi lahko Bog deloval, je le Njegovo delo. Na oba vidika v primerjavi med Eckhartom in zenom opozarja Daitsez Suzuki, ko pravi, da »dokler je Bog ljubezen, kot stvarnik nikoli ne more biti izven ustvarjenega. Vendar se to ne sme razumeti na način, da je eno z vsem ostalim v vsakem smislu. Eckhart razlikuje med zunanjim in notranjim človekom.«[[143]](#footnote-143)

Pri Dōgenu je strukturiranost celovite resničnosti zapopadena povsem drugače, bolj integralno ali fraktalno, kot prežemajoče se valovanje različnih valovnih dolžin[[144]](#footnote-144). Na to kaže naslednja metafora:

»Poglobite se sedaj v deset smeri v zrncu prahu, a ne omejite jih na zrno prahu. Postavite dvorano menihov in Budovo dvorano v enem samem delčku prahu. Nato umestite ves svet v dvorano menihov in Budovo dvorano. Na tak način je zgrajeno človekovo telo in takšen sestav izhaja iz človekovega telesa.«[[145]](#footnote-145)

#### Primerjava razumevanja vzajemne povezanosti stvari in pojavov

**Razlike v razumevanju vzajemne povezanosti stvari in pojavov pri Mojstru Eckhartu in Dōgenu**

Dōgen imenuje celovito povezano stvarnost Budova narava. Ta enakopravno vključuje vse ravni bivanja, vse stvari, bitja, dogajanja, empirični in duhovni svet. Dōgen ne loči med tostranskim in onostranskim, pri njem ni transcendence, razen v imanentni obliki. Budova narava je brez začetka in konca v časovnem in prostorskem smislu. Je brezmejno dinamično polje vzrokov in posledic. Vse, kar je, bo ali sedaj eksistira, pa naj se pojavlja ali ne, naj bo živo ali ne, je Budova narava in to v enaki meri. Nič ni izključeno. Zaradi tega moremo reči, da je v Budovi naravi vse horizontalno povezano. Na tak način sta vzajemno povezani tudi subjektivna in objektivna plat izkustev. Subjektivnost in objektivnost sta tukaj le pogojno veljavni kategoriji, saj v prebujenih izkustvih ni nobenega subjekta in objektov. So le izkustva, v katerih se pojavljata omenjena pola kot sestavini in ne nosilca izkustev. Abe pogosto omenja, da je za Dōgena značilen kozmološki pristop v smislu, da je razrešitev eksistencialnega vprašanja človeka, razrešitev vprašanja minljivosti in smrti, mogoča le hkrati z razrešitvijo vprašanja minljivosti vsega.[[146]](#footnote-146) Človek je povezan z vsem vesoljem, razsvetljenje in odrešitev človeka je razsvetljenje in odrešitev vseh bitij. To pa zato, ker človek lahko reši eksistencialni problem lastne minljivosti le na podlagi vpogleda v naravo minljivosti vseh bitij, vsega. V tem smislu je Dōgenu tuj vsak antropocentrizem in seveda vsak teocentrizem. Od tu termin horizontalna povezanost vsega. Vendar je v nekem drugem smislu vse tudi vertikalno povezano. S tem mislim na vznikanje vsega iz śūnyate, na vertikalno razsežnost časa. Seveda je vertikalnost, podobno kot horizontalnost, le metaforičen izraz.

Pri Eckhartu je situacija precej drugačna. Zanj je značilna hierarhična urejenost celovitosti. Bog je začetek, konec in center vsega kozmičnega dogajanja. Bitja pod Njim so vertikalno razporejena od angelov preko Marije in svetnikov do vseh ljudi in drugih bitij v skladu s krščanskim izročilom. Tudi medsebojno delovanje teh ravni je hierarhično in ne horizontalno in vzajemno kot pri Dōgenu. Bog je prvi vzrok, pri Dōgenu ni prvega vzroka. Vendar Eckhart kljub hierarhiji najde pot k celoviti povezanosti preko Boga. V temelju/dnu vseh bitij je delovanje Boga. V kolikor so bitja v tem temelju/dnu, so na pristen način v Bogu, so Njegovo delovanje in zaradi tega združena v enost. V tej enosti je milost v Mariji hkrati Eckhartova milost; če je le tam, kjer je Marija, ni deležen enake, ampak iste milosti. Še več, Marija je bila in je deležna milosti zaradi njegovega, Eckhartovega odrešenja in njegove milosti. To je eden od načinov vzajemne povezanosti Eckharta in Marije, torej vseh bitij.

Eckhart je v skladu s tradicijo teocentričen in antropocentričen. Manjkrat omenja druga živa bitja in nežive stvari. A kljub temu govori o muhi, ki je v Bogu enako vredna kot angeli in o tem, da je vsak prostor, tudi hlev, enako svet kot cerkev.

Iz zapisanega sledi, da Eckhart in Dōgen različno vidita način medsebojne povezanosti vsega: Dōgen v smislu mrežne, poljske in brezmejne povezanosti vsega v morju karmičnega delovanja s težnjo k prebujanju in prebujenjem samim; Eckhart v smislu vektorske, teleološke povezanosti vsega na poti odreševanja in končnega odrešenja. Dōgenovo izhodišče je brezbrežna, neulovljiva, necentrirana, dinamična, kreativna *śūnyata*, Eckhartovo izhodišče je osebni Bog, ki je vseveden, vsemogočen kreator in vodi zgodovino k končnemu cilju odrešenja in uresničenja svojega kraljestva v vsem stvarstvu, tudi na grešni zemlji. Tukaj lahko jasno razpoznamo, da je Dōgenovo težišče, njegov teritorij duha, bližji vmesnosti submodelov postajanja in mističnega občutenja, Eckhart pa se v večji meri nahaja na osi med racionalnim strukturiranjem in mističnim izkušanjem, kar se kaže v njegovi teološkosti. Pri tem imam v mislih tako izobrazbo kot poučevanje.

Naj dodam, da velja ločevati med različnimi vrstami povezanosti. Stvari, bitja in dogajanja niso le vzročno ali vplivno povezani. Tudi če skorajda ni mogoče govoriti o kakršnemkoli vplivanju, je vse omenjeno bivanjsko in soteriološko povezano. Vsak človek je na primer povezan z nastankom planeta, vesolja in tudi z najneznatnejšimi dogajanji v globinah vesolja, o katerih ničesar ne slutimo. V krščanstvu je prav vsak povezan s poslednjo sodbo.

**Podobnosti v razumevanju vzajemne povezanosti stvari in pojavov pri Mojstru Eckhartu in Dōgenu**

Ali obstajajo med Eckhartom in Dōgenom kljub navedenim razlikam stične točke? Obstajajo v izkustvu temelja/dna. Tam so vse stvari in dogajanja eno delovanje, tam je celo področje, kjer še ni stvari in dogajanj. V območju primarne energije, ki se nahaja v stvareh, ker so stvari iz nje, so stvari bolj eno, bolj isto, kot v svoji vzajemni povezanosti, ki lahko nastopi šele takrat, ko so že izšle in se zaradi enkratne informatizacije razlikujejo.

Iz tega izhaja najpomembnejša podobnost med avtorjema, ki je v njunem temeljnem spoznanju, da so stvari, bitja in dogajanja medsebojno vzajemno povezana, saj so del celote oziroma izraz energije, ki je primarnejša od posameznosti. Ta celota vse obsega, vključuje in povezuje. Ne tvorijo stvari, bitja in dogajanja celote, ampak jih celota obsega, vključuje, razgrinja, Dōgen bi rekel bruha.

#### Vzajemna povezanost trenutkov časa

**Dōgenovo razumevanje časa** sem obširno prikazal v poglavju o njegovem razumevanju časa in bivanja. Za namen primerjave navajam le naslednji Dōgenov citat:

»'En sam čisti biser' prešinja deset tisoč let; davna preteklost se še ni končala, pa je večna sedanjost že tukaj. Telo je sedaj in um je sedaj. Kljub temu je vse en sam biser. Niso trave in drevesa tukaj in tam, ne gore in reke v vseh smereh neba; je en sam biser. 'Kako naj učenec to razume?' Čeprav je videti, da se učenec, ko to sprašuje, le zabava s svojim omejenim razumom, je prav to jasno razodevanje Velike Dejavnosti, ki je sam Veliki Zakon. En sam biser je brez začetka in mej in ves svet v desetih smereh je en sam biser.«[[147]](#footnote-147)

Besede »En sam čisti biser prešinja deset tisoč let; davna preteklost se še ni končala, pa je večna sedanjost že tukaj« opisujejo temporalni vidik celovite povezanosti. Preteklost je vključena v sedanjost v skladu z zakonom vzrokov in posledic, a ne na način, da bi pretekli vzroki pogojevali kasnejše, sedanje posledice. Preteklost se še ni končala, ko je sedanjost že tukaj, obe vzajemno eksistirata v enem samem čistem biseru. Kako je to mogoče?

Za Dōgena je običajni pogled na čas v smislu njegovega pretakanja oziroma gibanja iz preteklosti v prihodnost le en vidik časa. Ta čas je horizontalni, linearni, karmični čas, povezan z zakonom vzrokov in posledic. Ta deluje v času, ki teče iz preteklosti preko sedanjosti v prihodnost. V območju svobode, se pravi *nirvāne*, človek deluje v skladu z zakonom vzrokov in posledic, a jim ni podvržen, ker se nahaja v vertikalni dimenziji časa, ki ne teče. »Vzroki in posledice si sledijo v času, vendar se vsepovsod prosto in avtonomno vršijo raznovrstne dejavnosti.«[[148]](#footnote-148) V tej dimenziji časa sta preteklost in prihodnost le konceptualni abstrakciji in ne življenjska realnost. Slednja se dogaja v 'večnem sedaj' diskretnih, nekontinuiranih, vzročno nepovezanih trenutkov, ki ne tečejo nikamor, ampak so vsi z vsemi povezani. Vsak trenutek je *dharma*-pozicija; je enkratno, neponovljivo, povsem in do kraja konkretno dogajanje, dinamično razodevanje celovitosti. »V trenutkih polnosti celovite dejavnosti lahko pomisliš, da se pred tem celovita dejavnost ni tako polno izražala. A temu ni tako. Pred tem polnim izražanjem je bila celovita dejavnost prav tako polno izražena.«[[149]](#footnote-149)

Antropološko gledano je točka večnega sedaj nepremično bivanjsko mesto človeka, s katerega v horizontalni dimenziji časa odhaja preteklost in kamor prihaja prihodnost. To je točka ves čas polnega delovanja celovite dejavnosti, človekovo absolutno subjektivno dno. Oba vidika Dōgenovega razumevanja časa je izjemno pronicljivo prikazal Masao Abe[[150]](#footnote-150). Človek živi v presečišču obeh dimenzij. Le življenje v presečišču horizontalne in vertikalne dimenzije časa zagotavlja človekovo absolutno izvirnost in svobodo ter hkratno vpetost v konkretno socialno-zgodovinsko odgovornost ter soteriološko poslanstvo prebujenja vsega stvarstva. Soteriološki vidik je povezan z večnimi zaobljubami, socialno-zgodovinski pa s posvečenim vsakdanjim delovanjem.

Čeprav z razmišljanjem in interpretiranjem mističnega izkustva govorimo o dveh vidikih časa in ga torej konceptualiziramo, na področju izkustva ne smemo ostati pri tem. Podlaga časa je *śūnyata*, epistemološko gledano nenehno izpraznjevanje oziroma ukinjanje konceptualizacij. Tam čas teče in ne teče, človek pa nenehno fluktuira med navedenima dimenzijama ali natančneje rečeno, človek se nahaja v točki dialektično-dinamičnega sovpadanja nasprotij. To pomeni živeti v intersekciji horizontalne in vertikalne dimenzije časa. Tako življenje je Dōgen opisal z metaforo lesa za kurjavo in pepela.

»Les za kurjavo postane pepel in se ne spremeni več nazaj v les za kurjavo. Vendar ne predpostavljaj, da je pepel prihodnost in les za kurjavo preteklost. Vedeti moraš, da les za kurjavo obstaja na svojem mestu v resničnosti[[151]](#footnote-151), ki polno vključuje njegovo preteklost in prihodnost in ki je vseeno neodvisno od preteklosti in prihodnosti. Pepel obstaja na svojem mestu v resničnosti in polno vključuje lastno preteklost in prihodnost. Prav tako kot les ne postane ponovno les, ko je že zgorel v pepel, se tudi ti ne vrneš v življenje potem, ko si umrl.

Ker je temu tako, je v budizmu uveljavljen nauk, da se življenje ne spremeni v smrt. Zato pravimo, da se stvari ne pojavljajo.[[152]](#footnote-152) In podobno je v budizmu neomajen nauk, da se smrt ne spremeni v življenje. Zaradi tega pravimo, da smrt ni smrt [da stvari ne izginjajo]. Rojstvo je celoviti izraz v nekem trenutku. Smrt je celoviti izraz v nekem trenutku. To je tako, kot je z zimo in pomladjo. Ne misli, da se zima spremeni v pomlad in da se pomlad prevesi v poletje.«[[153]](#footnote-153)

**Eckhartovo razumevanje časa in večnosti** sem obširneje prikazal v poglavju pri obravnavi njegovih pogledov na celovitost (v dodatku 2). Za namen primerjave bom tukaj nanizal le temeljne točke:

* Eckhart ločuje dve ravni resničnosti: virtualno in formalno. Virtualna eksistenca je v Božjem umu, v njem so večne podobe vseh stvari in dogodkov. Formalna eksistenca je svet ustvarjenosti, oblikovanosti, zgodovine.
* Formalni resničnosti ustreza linearni, horizontalni, vzročni, zgodovinski čas. Virtualni eksistenci ustreza večnost. Zanjo je značilen vertikalni čas, 'večni sedaj'.
* V 'večnem sedaj-u' so vsi trenutki linearnega časa, 'večni sedaj' je v vsakem trenutku in je kakovost bivanja Boga. Bog vse ustvarja v enem 'sedaj' in v tem 'večnem sedaj' so vsi trenutki linearnega časa.
* Večnost ni neskončna količina časa, ampak kakovost Božjega bivanja, ki je prisotna v vsakem trenutku. Večnost je polnost časa, kjer ni več nobenega (linearnega, horizontalnega, gibljivega, spremenljivega) časa.
* Ko se človek bliža območju Boga, se strga veriga linearnega časa. Če naj vstopi v vertikalni čas, večnost, mora izgubiti »okus časa«, doseči »konico časa« in »konec časa«, izginiti mora tudi najrahlejša sled linearnega 'zdaj-a'. Dokler se to ne zgodi, se človek ne more približati Bogu.
* Človek živi v več območjih duha. Zunanji človek živi v linearnem času. Ko se giblje v notranjost, se spreminja njegova percepcija časa. Najbolj notranji človek živi v vertikalnem času izlivanja iz Boga in v območju večnosti Božanstva, v polnosti časa, kjer ni linearnega časa.
* Človek kot Sin prebiva v eni luči z Bogom, v njem je ves čas in z Bogom vrši vsa dela. Sin je namreč, preden je svet.
* Vsa dela se v Bogu vršijo hkrati. Vsi trenutki linearnega časa so medsebojno interaktivno povezani in vplivajo drug na drugega. To omogoča svobodo.
* Vir časa je skupno človekovo in Božje dno, iz katerega teče čas. Ko se človek giblje proti dnu, se giblje k viru, iz katerega vre čas. Vir je brezčasen. Območje brezčasnosti je tudi v človeku. Dokler človek ne doseže brezčasnosti, ne doseže svoje najnotrišnje točke, iskrice, skritega mesteca v duši, ne vstopi v območje Trojice in še manj Božanstva.
* To, da iz Boga tečejo vsi trenutki hkrati, bi lahko ponazorili z metaforo žarenja. Podobno kot Sonce žari v vse smeri, teče čas iz Boga v vse smeri hkrati, čas emanira iz Boga.

#### Primerjava razumevanja vzajemne povezanosti trenutkov časa

**Razlike v razumevanju časa pri Mojstru Eckhartu in Dōgenu**

Pri Eckhartu je na več področjih mogoče zaslediti dvojni pristop, ki je povezan z njegovima vlogama teologa-akademskega učitelja in mistika-pridigarja. V prvi vlogi je strogo racionalen, opremljen z vso dediščino helenistične kulture, sholastične teologije in filozofije. Posebej je potrebno poudariti vpliv Platona in Aristotela. Slednjega pač zaradi uporabe stroge logike. Vpliv Platona je razviden iz Eckhartovih naukov o večnih idejah vsega ustvarjenega v Božjem umu in v splošni naravnanosti v transcendentno transcendenco v skladu s tradicionalno krščansko dogmatiko, po kateri je Bog vsevedna, vsemogočna, večna itd. oseba, odmaknjena od sveta. Kot intimni mistik-pridigar je Eckhart usmerjen v imanentno transcendenco. Za slednjo je značilno, da Bog prebiva globoko v človeku in je človek v svoji najgloblji »iskrici«, v dnu/temelju, Bogu identičen. Kar pomeni, da je človek iste narave kot Bog in povsem združen z njim v delovanju, vendar ne, da je on Bog sam.

Podobno dvojnost opazimo v njegovih naukih o času. Po eni strani govori o večnosti kot o vsem času, ki je večno v Božjem umu in v katerem so podobe vsega ustvarjenega. Po drugi strani govori o koncu časa oziroma 'večnem sedaj', v katerem človek z Bogom opravlja vsa njegova dela. V prvem primeru je človek izven Boga, Bog je odmaknjen v nedostopnost in človek ne more poznati Božjega uma. V drugem primeru je človek združen z Bogom in z njim aktivno sodeluje, je udeležen v življenju Trojice, živi v območju Trojice. V skrajnem primeru imanentne transcendence človek zgolj je, eksistira brez del v Božjem temelju/dnu, v Božanstvu. Bog deluje, Božanstvo ne deluje, ampak je čista eksistenca[[154]](#footnote-154) brez eksistirajočega, je pravzaprav potenca, možnost bivanja. »V Božanstvu Bog izginja, zato je treba ta temelj/dno opisati kot golo potencialnost, negibljivi predpogoj vsakega gibanja, celo Božanskega 'vrenja'. Šele ko pridemo do 'notranjega vrenja', s katerim tri Osebe tečejo ven v procesu, ki ga zaznamujejo njihove vzajemne relacije, pridemo do ravni, kjer 'Bog postaja'«[[155]](#footnote-155)

Signifikantne so besede o gibanju med ravnmi oziroma področji. Osrednja teza pričujoče primerjave je, da so kontradikcije Eckhartovih naukov posledica tega, da je na različne načine izražal izkustva in vpoglede različnih ravni in načinov doživljanja. Zato kontradikcij ni potrebno s pomočjo vrtoglave dialektike spravljati v logično konsistentno celoto, se pravi uskladiti na eni ravni. Različne ravni mističnih vpogledov, doživljanj in razumevanj je potrebno pregledno razvrstiti in razjasniti. Vsekakor bolj odražajo potencialni register človeške izkušnje kot eno samo ontološko resnico.

V skladu z navedenim sta vertikalna in horizontalna dimenzija časa področji ali načina, modusa bivanja Boga in človeka. Celovitost je v vzajemni povezanosti, koeksistenci oziroma dialektični in dinamični celoti obeh modusov.

Poleg navedenega je za Eckharta značilno vertikalno gibanje časa v smeri od zgoraj navzdol, od Boga k človeku in v smeri od spodaj navzgor, iz dna/temelja k človeku. V človeku čas teče, v Bogu in dnu/temelju pa ne. Tudi človek se giblje dvosmerno: dviguje se k Bogu in spušča se v dno/temelj. Kar je, kot sem povedal, povezano z Eckhartovo dvojnostjo racionalnega, akademskega teologa in intimnega mistika.

Dōgenov čas teče oziroma je horizontalno povezan v vseh smereh, kar je v skladu z njegovo spacialno-kozmično usmerjenostjo oziroma vzajemno povezanostjo vseh stvari in dogajanj brez Boga, se pravi v horizontalni ravni. To je povezanost na karmičnem področju, povezanost vzrokov in posledic, učinkovanj. Ta povezanost se ne vrši kot pri Eckhartu preko transcendentne ravni, preko Boga in v Bogu. Dōgenov vertikalni čas izvira iz *śūnyate* oziroma je njena kakovost. Pri tem sta pomembna dva vidika. Prvi je praznost, nesubstancialnost časa. To ne pomeni, da časa ni, ampak da so posamezna razdobja časa le začasni, minljivi izrazi dinamične realnosti in za njimi ne ostaja nobena sled. Kratki trenutki so enako prazni kot dolga obdobja. Drugi vidik je nekontinuirano prehajanje med trenutki. Trenutki ne prehajajo drug v drugega horizontalno, ampak vsak posebej in neodvisno vznikajo od nikoder, iz *śūnyate*. Slednje ni nikjer najti, torej eksistirajo le trenutki v svoji začasnosti in originalnosti. Drugače povedano, trenutki nenehno kipijo iz *śūnyate* in tonejo vanjo. Dōgen bi še bolj dosledno dejal, da kipijo iz sebe in tonejo vase. Temu lahko pogojno rečemo vertikalna dimenzija, natančneje povedano pa gre za vibriranje, vzorčenje časa, ki ni pogojeno s sosledjem trenutkov na karmični ravni. Dōgen mu reče »premiki znotraj Lune«.

Ljudje in vse stvari ter dogajanja so na svojem mestu, v svoji *dharma* poziciji in so, kot so. Niti ne prihajajo niti ne odhajajo niti ne prehajajo in se ne spreminjajo, saj niso trajni, so brez substancialnega sebstva, torej na nek način sploh niso, so le konglomerati *skandh*. Zato ni rojstva in ni smrti, saj se nima kdo roditi in umreti. Čeprav čas zaradi povezanosti teče v vse smeri, hkrati ne teče. Pretakanje in mirovanje sta aspekta časa.

Pri Eckhartu obstaja vse hkrati na vertikalni osi, pri Dōgenu v horizontalni ravnini. Pri Eckhartu v napetosti med negibno potencialnostjo Božanstva in aktivnim Bogom. Pri Dōgenu v dinamičnem vzorčenju, katerega prispodoba je interferenčno valovanje vodne gladine. Podoba *śūnyate* so vzorci valov, njihova informatizirana dinamičnost in ne substanca vode.

**Podobnosti v razumevanju časa pri Mojstru Eckhartu in Dōgenu**

Podobnost v razumevanju časa obeh avtorje je v:

* obstoju dveh ravni časa;
* poudarjanju povezanosti trenutkov časa v njegovi vertikalni dimenziji.

Kljub razlikam je pomembno dejstvo, da sta oba avtorja govorila o dveh ravneh časa. V razumevanju značilnosti linearnega, vzročnega, karmičnega, horizontalnega, empiričnega časa skorajda ni razlik. To je način doživljanja časa običajnega človeka. Dogajanja so povezana z vzroki in posledicami, človek je utopljen v tok časa in podrejen zakonu *karme*. Podrejen je izvirnemu grehu, ki je življenje v zgolj ustvarjenem svetu distinkcij, reifikacij, poimenovanj in ločenosti. To je čas smrti. Pavel pravi, da je iz smrti prestopil v življenje, iz sužnosti greha v svobodo. Se pravi v dimenzijo vertikalnega, za Eckharta večnega, Božjega, transcendentnega in za Dōgena večsmerno povezanega in nepretekajočega se časa. Po Dōgenu živijo običajni ljudje v območju duha, kjer je edina lastnost časa, da teče in ne sprevidijo, da teče v vseh smereh in sploh ne teče. S prispodobo bi lahko rekli, da se čas razliva ali dehti. Eckhart pa pravi, da se v območju večnosti zgubi vsaka sled pretakanja časa, čas miruje in je ves hkrati. To je vertikalna dimenzija časa, ki je izraz kreativne svobode, pa najsi bo Svete Trojice ali dinamične *śūnyate*. Sem je s svojo bogopodobnostjo oziroma praznostjo vabljen človek, tu je njegovo pravo mesto, le v tem območju doseže svojo izjemno človeškost, ves transcendentni potencial. Podobnost v razumevanju vertikalne dimenzije časa pripisujem temu, da je njuno razumevanje povezano z mističnim izkušanjem in se v njem oba nahajata v istem območju epistemološkega polja, ki je zelo blizu področju primarne energije ne glede na to, kako to področje koncipirata. V območju primarne čiste neiformatizirane energije, v Božanstvu, čas ne teče, ker se tam nič ne dogaja. Vsako vzgib, vznikanje, pojavljanje, izlivanje itd. je že informatizacija energije. Pri tem se hkrati pojavita obe opisani dimenziji časa.

Avtorjema je skupno tudi precej podobno poudarjanje povezanosti vseh trenutkov časa. Pri Eckhartu so povezani preko Boga in v Bogu, saj so v Njem vsi trenutki hkrati in je dan pred tisoč leti enako blizu kot današnji ali tisti čez tisoč let in Bog vse te dneve dela danes. Pri Dōgenu je vsak trenutek absolutno samostojen, neodvisen in polno uresničenje Budove narave, a vsak nosi s seboj vso preteklost in prihodnost, ves čas. Pri obeh avtorjih so trenutki dinamično medsebojno povezani v smislu medsebojnega vplivanja. To je lažje razumljivo v smislu, da preteklo vpliva na sedanje in prihodnje in manj razumljivo v smislu, da prihodnje vpliva na preteklo. A v vertikalni dimenziji časa ni preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Zato je mogoče, da prihodnji dogodek soteriološko, se pravi v vertikalni dimenziji, in ne empirično, na horizontalni dimenziji, spremeni preteklega. Pri Eckhartu z milostjo in kesanjem, pri Dōgenu zato, ker so različni trenutki popoln izraz Budove narave, ker so mrežno povezani in noben ne obstaja sam zase, ni obstoječih, substancialnih trenutkov. Je le dinamična celovitost. Prav tako pri obeh avtorjih noben trenutek ne mine. Pri Eckhartu je vsak v večnosti, pri Dōgenu resničnost ne prihaja in ne odhaja, ampak je, deluje. Naslednji trenutek je naslednji trenutek in ne nadaljevanje prejšnjega. Časa ni izven trenutkov, ker bi bil tak čas konceptualen in ne resnični čas. Resnični čas je večni čas, ki ustvarja (»slika« ali se pojavlja kot) to, kar imenujemo z izrazi preteklost, sedanjost in prihodnost in ki so povsem arbitrarne narave. Mnogo je namreč preteklosti in prihodnosti, mnogo je Dōgenovih »slik«. Ne glede na razlike, je bistvena in kardinalna podobnost v dejstvu, da Eckhart in Dōgen zatrjujeta, da so vsi trenutki vertikalnega in s tem tudi linearnega empiričnega časa medsebojno vzajemno, dinamično, celovito povezani, da tvorijo celoto ali enost in so izraz te celote.

Njuni pogledi lahko pomembno prispevajo k našim sodobnim pogledom na povezanost zgodovinskih dogodkov in v povezavi s povezanostjo vseh bitij in dogajanj k globljemu razumevanju naše osebne, družbene ter zgodovinske odgovornosti. V začetku 21. stoletja so lahko prispevek k odgovornemu angažmaju kristjanov in budistov pri reševanju perečih problemov: ekoloških, gospodarskih, ekonomskih, političnih, medkulturnih (znotraj posameznih družb in med njimi) itd. A o tem več v poglavju o uresničevanju celovitosti.

Podobnost obeh avtorjev glede dveh dimenzij časa in medsebojne povezanosti trenutkov izvira iz njune mistične naravnanosti in mističnih izkustev in ne iz podobnih predpostavk racionalnega razmišljanja, saj sta izhajala iz povsem različnih doktrinarnih okolij. Doživljanje vertikalne dimenzije časa ni povezano razmišljanjem ampak z mističnim življenjem. Pri Dōgenu je zagotovo rezultat dolgoletne stroge meditativne prakse. Stanje uma je v njej bistveno drugačno kot pri razmišljanju. Meditativni proces vodi od racionalnega mišljenja, za katerega je značilen obstoj distinktivnih stvari in linearnega časa, k zaznavanju in razumevanju celovitejšega dinamičnega dogajanja, ki nosi ali obsega vse stvari in je bolj temeljna realnost od posameznosti. Na ravni posameznih stvari so pomembne relacije in dogajanja med njimi, se pravi linearni čas. Na ravni celovitejšega dinamičnega dogajanja, ki jo človek dosega z dekonstruiranjem stvari, se pravi lastnih reifikacij, je linearni čas relativiziran, saj gre za eno samo povezano stvarnost, eno delovanje, torej tudi za en čas, ki večno traja; to je večni sedaj postajanja. Na še globlji ravni čiste eksistence ni pomembno več niti dogajanje. Tam človek, svet, Bog le eksistirajo in ne delujejo. Tam ni časa, ker ni delovanja. Delovanje je v bolj zunanjih, dinamičnih plasteh. Zato pravi Eckhart, da se mora podati v tiho puščavo in da Božanstvo ne deluje, deluje Bog. Po Dōgenu ni eksistence, ki bila v ozadju dogajanj, eksistirajo le dogajanja. Za njimi ni ničesar, torej ni časa. A to ni nihilistični nič, ni votla praznost ali gola odsotnost, ni čista negacija. Je, a ni nekaj. Njen epistemološki izraz je zanikovanje vsakega poskusa konceptualnega objektiviziranja. To je dinamična *śūnyata* in čeprav je ni mogoče izraziti, človek o njej kot poslednji resnici svojega bitja mora nekaj povedati. Dōgen z besedami:

»Pomen tega, da je voda čista, je v tem, da voda, ki se razprostira v prostoru, ni povsem čista … Voda, ki ni omejena z bregovi in obalami, je čista voda prav do dna. Plavanje v tej vodi je resnično in neomejeno, ne glede na razdalje, ki jih riba preplava. [Začetka, konca in obsežnosti] tega plavanja si ne moremo zamisliti. Ni brežine, na katero bi ribe naletele, ni gladine, s katero se bi soočile, ni dna, do katerega se bi potopile … *Zazen* je kakor plavanje teh rib…

Da je nebo širno, se ne nanaša na to, kar se razprostira na nebesnem svodu. Nebo na nebesnem svodu ni širno nebo. Še manj je to, kar prežema ta ali oni kraj, širno nebo. Nebo, ki ni skrito ali razodeto z nobenim zunaj ali znotraj, je širno nebo. Ko ptice letijo na tem nebu, je to letenje celovita *Dharma* … Besede, ki izražajo popolnost letenja, so: 'Obstaja le na tem mestu, tukaj in sedaj.' To je *shin* za tiho-tiho stanje.«[[156]](#footnote-156)

*Śūnyata* torej obstaja le na tem mestu, tukaj in sedaj, in ko je človek z njo identičen, je to tiho-tiho stanje. Da distinktivno mišljenje za Dōgenov in Eckhartov vpogled v naravo časa (predvsem vertikalnega) ni dovolj, povsem zanesljivo izhaja tudi iz drugih Dōgenovih zapisov o pomenu *zazena*, iz navodil za njegovo prakticiranje in iz opozoril, da nobeno razmišljanje ali predstavljanje ne doprinese ničesar k prebujenju. Vertikalni čas se namreč razpre v prebujenju, ki je vpogled v vzajemno povezanost oziroma vzajemno povezano vznikanje vsega in bivanje v tem povezanem vznikanju, rojevanju. Eckhart si je skoraj zagotovo v večji meri pomagal z zanj izjemno pomembnim intelektom in racionalnostjo, vendar je nedvomno originalen mistik. Značilnost intelekta je za razliko od racionalnosti globok vpogled, jasno videnje. In to ne običajni razumski, torej dualistični vpogled z razločenim subjektom in objektom, ampak 'nad-umski' vpogled, zaradi katerega Eckhart zatrjuje, da je pogled, s katerim on vidi Boga, isti kot pogled, s katerim Bog vidi njega. To ni stvar razmišljanja, ampak zrenja enega pogleda. Metaforično izraženo je to ena luč, en duh. Pri tem je bistvena luč, kajti vsak nosilec luči kot posamezno bitje mora umreti in človek mora po Eckhartu »biti mrtev, kot je bil, ko ga še ni bilo.« Za Dōgena pa mora človek odpasti od vsakega empiričnega jaza in biti en duh, ena luč, eno gledanje z vsemi Budami preteklosti in prihodnosti. Eckhart doživlja večnost v območju Božjega in to na različne načine. Včasih v Trojici, včasih v Božanstvu. Iz navedenega sledi, da je doživljanje časa povezano s spoznavnim (duhovnim) območjem ali stanjem, v katerem se človek nahaja. Ker predpostavljam, da je vsaj potencialno enak spekter stanj dostopen vsem ljudem zaradi pripadnosti vrsti človek, niso presenetljive podobnosti med Eckhartom in Dōgenom v razumevanju narave časa. Iz tega logično sledi hipoteza, da tudi mistiki drugih kultur na podobne načine doživljajo spremembe v razumevanju časa, ki smo jih mi označili z dvema dimenzijama časa. Načini doživljanja so bolj odvisni od področja epistemološkega polja, teritorija oziroma stanja duha, v katerem se nahajajo kot od kulturne artikulacije doživetij. Libbrecht bi rekel, da bi verjetno pri podobno naravnanih mistikih različnih kultur naleteli na podoben strukturni vzorec.[[157]](#footnote-157)

Iz gornjih primerjav razberemo, da sta Dōgen in Eckhart na področju medsebojne povezanosti stvari, bitij in dogajanj usmerjena k zelo podobnim žariščem, fokusom, a se jim približujeta in jih izražata z različnimi kulturno oblikovanimi sredstvi. Eckhart se izraža racionalno in teološko, v pridigah pogosto tudi metaforično, Dōgen se najpogosteje izraža metaforično v skladu z japonsko in kitajsko budistično tradicijo, v kateri je bil vzgojen in šolan. Eckhart je povsem usmerjen v odnos z Bogom in v človekovo deleženje življenja Svete Trojice, ki je dinamična in dialektična celovitost. Eckhartova usmerjenost je podobna osti, pozornost izostruje na eno točko in prodira proti mestu, iskri ali božanskemu viru v človeku in se prepoznava kot ta isti vir, neločljiv od celote vsega vključno z Bogom. Dōgen je usmerjen v širino vzajemne povezanosti vseh stvari in pojavov. S pozabljenjem sebe postane del celote, identičen celoti. Z »odpadla sta telo in um« postaja »resnično človekovo telo«, ki je ves svet. Eckhart je bil treniran v strogo logičnem mišljenju, Dōgen pa v nerazmišljujoči meditaciji *shikantaze*, pozorni prisotnosti sredi dogajanj.

Z opisano izhodiščno opredelitvijo celovitosti in primerjavo misli o vzajemni povezanosti stvari, bitij, pojavov in časa smo pripravljeni na globljo primerjavo Eckhartovega in Dōgenovega razumevanja celovitosti. Torej na primerjavo podlag, na katerih temeljijo njuni pogledi na vzajemno celovito povezanost. Prvi korak te primerjave bo prikaz razlik in podobnosti tistega področja, ki ga Eckhart poimenuje z besedami Božanstvo, dno, temelj, Dōgen z besedami *śūnyata* ali Budova narava. V privzetem primerjalnem modelu je to področje primarne energije. Drugi korak primerjave razumevanja celovitosti bo dinamični vidik celovitosti, proces postajanja, rojevanja, ustvarjanja. Pri Eckhartu je to Sveta Trojica in pri Dōgenu celovita dejavnost, *zenki*. V Libbrechtovem primerjalno-filozofskem modelu ta vidik ustreza procesu postajanja oziroma informatiziranja.

Primerjavo bomo nadaljevali z obravnavo vidika refleksivnosti, torej problema subjekta in razmerja subjektivno-objektivno. Končali bomo s primerjavo človekovega uresničevanja celovitosti. Človek kot svobodno bitje živi v presečišču obeh vidikov Libbrechtovega modela, v območju dinamične točke med poloma primarne nepojavne energije in informatiziranega toka postajanja oziroma ustvarjalnega bivanja. Živi v dinamičnem razmerju med potencialnostjo in aktualnostjo.

### Primerjava razumevanja celovitosti na območju primarne energije: Božanstvo in śūnyata

#### Śūnyata

*Śūnyato* je potrebno razumeti v več pomenih oziroma večdimenzionalno. Pojem se uporablja v metafizičnem, eksistencialnem, psihološkem, epistemološkem in morda še kakšnem smislu. V nadaljevanju bom nakazal njegovo rabo v navedenih kontekstih. Pričel bom z metafizičnim kontekstom, ki pa ga ni mogoče obravnavati povsem ločeno, ker je tesno povezan z vsemi ostalimi. Budizem ne pozna razdeljevanja stvarnosti v okvire posameznih disciplin.

Beseda *śūnyata* izhaja iz sanskrtskega korena »*śu*«, ki pomeni nabreklost po eni strani praznega balona in po drugi strani noseče ženske. *Śūnyata* torej ni mrtva praznost, nič, odsotnost, ampak rodovitna praznost, potencialnost, ustvarjalnost. Predvsem ni ontološka, metafizična ali kognitivna kategorija; kot praznost je dekonstrukcijsko, soteriološko, hevristično sredstvo osvobajanja in ne nekaj obstoječega ali neobstoječega v kateremkoli metafizičnem smislu. Ker ni nekaj, dovoljuje vsem stvarem in pojavom, da so natančno to, kar so; vendar ne na samozadostni, bitni in od celote ločen, samosvoj način. Bistveno razumevanje *śūnyate* je v tem, da stvari in pojave vidimo take, kot v resnici so: minljive, začasne, ves čas spremenljive, brezmejno medsebojno odvisne in povezane, nesubstancialne, kot dogajanja in ne kot stvari-objekte. Od tukaj ničnost, praznost vseh stvari, vključno s človekom, kar izraža nauk o *anātmanu*. Praznost ni akcidentalna lastnost bitij, je bistvena kakovost vsega obstoječega. Dōgen pravi:

»Budovo resnično telo je takšnost praznega neba. To prazno nebo je takšnost Budovega resničnega telesa. Ker je to [takšno] resnično telo Bude so vsa Zemlja, vso vesolje in vsi pojavi prazno nebo. Stotine trav in milijoni oblik so, taki kot so, le Budovo resnično telo, ki je takšno, kot odsev Lune v vodi.«[[158]](#footnote-158)

»Ni tako, da ne bi bilo Zemlje. A nepreklicno je tam svet, v katerem Praznost je Zemlja.«[[159]](#footnote-159)

Ni Zemlja prazna, ampak Praznost je Zemlja. Praznost je spremenljiv odsev Lune v vodi, je refleksija, splet subjektivno-objektivnega, generira to, kar imenujemo svet z nami samimi vred. Kakovost vsega obstoječega je podobna brezmejni praznosti neba. Takšno je resnično Budovo telo. Zaradi tega »ne moreš reči, da tvoje telo obstaja, saj ne moreš dojeti, iz česa je, čeprav ga skušaš zgrabiti. In ne moreš reči, da ne obstaja, saj je jasno pred tvojimi očmi.«[[160]](#footnote-160) Običajno smo sicer prepričani, da vemo, iz česa je naše telo. Lahko se tudi zavedamo, da pravzaprav ne vemo, kaj je materija. Vendar je to še zelo daleč od resničnega (ne)védenja, ki je pretresljivo izkustvo prebujenja. »Vse [védenje] prihaja iz tega temeljnega izkustva in šele ko ga dojamemo, v resnici vstopimo v realnost praznosti, v kateri drži Božanstvo naš razlikujoči um 'izpraznjen vse do ničnosti'«[[161]](#footnote-161) Suzuki v gornjem stavku privzame ekvivalentnost Božanstva in *śūnyate*.

Kompleksnost pojma *śūnyate* nakazuje naslednja Dōgenova izjava, ki govori o odnosu med *śūnyato* in vsem pojavnim in o človekovem eksistencialnem položaju praznosti:

»Stavek 'Materialna oblika je le praznina.' namreč ne pomeni, da je praznina razdvojena in prisiljena v obliko, niti ne pomeni, da je oblika nasilno izpraznjena. Pomeni, da je praznost le biti brez, da je praznost le praznost. To je kot 'kamen v zraku'.«[[162]](#footnote-162)

'Kamen v zraku' je eksistencialno stanje prebujenega človeka, je stanje njegovega izpraznjevanja oziroma konceptualne izkoreninjenosti. *Śūnyata* namreč ni nekaj ontološkega, pač pa nenehna dejavnost izpraznjevanja vseh pomenov, v epistemološkem smislu je dekonstrukcijsko sredstvo. Kot pravi Abe:

»Čeprav v Srčni sutri piše 'karkoli je oblika, je praznina, karkoli je praznina, je oblika', to ne pomeni statične ali neposredne identitete oblike in praznine … To je dinamična identiteta, ki jo je potrebno dojeti na neobjektivizirajoči in pred-predstavljivi način – skozi čisto dejavnost praznjenja. V prav razumljeni *śūnyati* se oblike nenehno praznijo ter spreminjajo v brezoblično praznino; brezoblična praznina se nenehno prazni sebe in prosto oblikuje forme. Totalno dinamično gibanje praznjenja in ne statično stanje praznosti je resnični pomen *śūnyate*. A če razumemo to totalno dinamično gibanje praznjenja kot nekaj izven nas samih ali kot neki čas izza našega lastnega sedanjega bivanja, smo zgrešili pomen in ne razumemo *śūnyate*. *Śūnyate* ni izven nas niti nismo mi izven nje …

*Śūnyata* popolnoma prazni vse, vključno s seboj. Z drugimi besedami povedano, čista aktivnost absolutnega praznjenja je resnična *śūnyata*.«[[163]](#footnote-163)

*Śūnyata* smo natančno mi, pojem *śūnyata* označuje dinamiko našega bivanja. Na spoznavnem področju je dinamika praznjenja nenehno konstruiranje in dekonstruiranje, neprestano zanikovanje, trajni napor preseganja vsake objektivizacije. »To ni isto kot reči, da ničesar ni, ampak pomeni, da mora biti človek osvobojen substancializiranih misli.«[[164]](#footnote-164) Osvobojen tudi misli o prazni ničesarnosti, saj v nasprotnem primeru prav to misel o praznosti in nesubstancialnosti substancializira, ontologizira. To je »radikalni niti-niti: niti religiozni niti svetni, niti imanenten niti transcendenten, niti subjekt niti objekt, niti bitje niti ničnost. Označuje temeljno in popolno zanikanje dualnosti katerekoli vrste, čeprav ne za ceno enosti. Ni niti eno niti dvoje. Je absolutna ničesarnost.«[[165]](#footnote-165) Absolutna ničesarnost je stanje duha, ki aktivno desubstancializira mišljenje in ni neke vrste ničnost v smislu odsotnosti substance. Desubstancializirano mišljenje je dekonceptualiziranje, dekonstrukcija vseh miselnih pribežališč, življenje v odprtosti. »Popolno nenahajanje je resnična *nirvāna* v mahajanskem smislu.«[[166]](#footnote-166) Soteriološko je torej *śūnyata* osvoboditev od vsake vrste navezanosti, vsake fiksacije in se izteka v svobodo. Je ničenje vseh konstatacij o resničnosti v neskončnost in nenehno, vsak trenutek sveže afirmiranje prav te skrite, nepojavno-pojavne resničnosti. Ali kot pravi Ueda, »absolutna ničnost, ki je predvsem radikalno zanikanje, se vzpostavlja kot dinamična koincidenca neskončnega zanikovanja in neposredne, takojšnje afirmacije.«[[167]](#footnote-167)

V zgodovini budizma je zanikovalni aspekt *śūnyate* pogosto prevladoval v škodo izvornega nauka. Japonski filozofi druge polovice 20. stoletja so vztrajno opozarjali na to enostranskost in posledično negativistično in nihilistično interpretacijo budizma na Zahodu. Praznost je psihološko vzeto absolutno zaprepadenje nad nezaslišanostjo eksistence, zaprepadenje ne le nad tem, da karkoli eksistira, ampak nad možnostjo eksistence same. *Śūnyata* je nično, prazno ozadje, potencialna možnost vsega pojavnega. Daisetz Suzuki pravi, da »morajo imeti [v skladu z budistično filozofijo] vsi ti koncepti, gibanja in vse relativno, polje svojega delovanja in to polje delovanja budistični filozofi izražajo z besedo Praznost (*śūnyata*) … V budistični Praznosti ni časa, prostora, prihajanja, nobene stvar-nosti; je to, kar omogoča vse te stvari; je ničesarnost polna brezmejnih možnosti, je neizčrpno bogata praznost.«[[168]](#footnote-168) Praznost zato, ker je ni mogoče dojeti, kot ni mogoče dojeti vseh njenih možnosti, tudi če bi mogli dojeti brezmejno vesolje. »… praznost vseh stvari, ki se kaže očesu *prajne*, je nekaj, kar je polno neizčrpnih možnosti ... praznost razodeva pozitivne, konstruktivne energije, ki razženejo oblake *maye*, demulirajo vse strukture iluzij in razpirajo povsem nov svet, ki temelji v modrosti in ljubezni, *prajni* in *karuni*.«[[169]](#footnote-169) Suzukijeve besede lepo ilustrirajo večdimenzionalnost koncepta *śūnyate*: energija, dekonstrukcija, vpogled in ljubezen, se pravi etično delovanje. Pomembno je to zadnje. Preveč zlahka zapademo v enačenje *śūnyate* z neko vrsto ontološkega niča. A to je le abstrakcija in z njo povsem zgrešimo smisel. *Śūnyata* se v človeku kaže kot zavest, razumevanje, ljubezen in odgovorno, etično, sočutno ravnanje. Njen eksistencialni in epistemološki smisel dodatno osvetljuje Dōgen z besedami, da Praznost ni nekaj objektnega, temveč subjektno-objektno-interaktivnega, »ni podobna prostornosti. V sebi nosi neskončno žarkov svetlobe in vključuje vse mnogoterosti tega sveta.«[[170]](#footnote-170) Tudi vse človeške mnogoterosti.

Antropološko-eksistencialno-psihološko je stanje *śūnyate* predvsem človekovo notranje stanje, stanje *anātmana*, praznega, brezjaznega, v *śūnyati* prebujenega subjekta. »Z eno besedo, postavljeni smo pred prazni [nični, brezjazni] jaz – lahko bi rekli pred ničesarnost, ki je bolj nekdo kot nekaj.«[[171]](#footnote-171) Antropološki vidik *śūnyate* je prazni nekdo, živa oseba, ki se razvija skozi zaporedne stopnje religiozno-duhovnega razvoja in se v njem nenehno izničuje oziroma prazni sebe. Stanje običajnega človeka, ki se identificira s svojo empiričnostjo v smislu »Jaz sem jaz«, je za Uedo njegova temeljna perverznost. Brezjazni, v *śūnyati* prebujeni jaz torej ni brezoblični, neosebni, abstraktni, neprofilirani jaz, temveč dinamična, enkratna, povsem samosvoja in svobodna oseba. Navajam izčrpni opis Shizutera:

»Brezjazni jaz je s svoje strani le takrat popolnoma resničen, če je v trojnem procesu transformacije, če se je v vsaki situaciji sposoben uresničiti na povsem drugačen način. Zaradi tega jaz nikoli ni 'tam nekje', ampak je vsak trenutek v procesu spreminjanja, enkrat izgublja vsako sled sebe v ničesarnosti, drugič nesebično cveti z rožami kot ena od njih, tretjič sreča nekoga drugega in naredi srečanje z njim za svoj lastni jaz. Nesubstancialnost brezjaznega jaza je razvidna iz svobode, s katero menjuje svoja stanja. Ne portretira trajne identitete sebe v sebi, pač pa v *ex-statičnem* procesu s svojo *ex-sistenco* izrisuje neviden krog ničnost-narava-komunikacija.«[[172]](#footnote-172)

Śūnyata je torej vse troje: ničnost, narava in komunikacija; energija, postajanje in informatizacija. K omenjeni trojni naravi človeka se bomo vrnili v primerjavi *śūnyate* z Božanstvom.

#### Božanstvo

Eckhart ni dosleden pri uporabi besed Bog in Božanstvo. Včasih je potrebno ustrezno rabo razbrati iz konteksta. Vendar je temeljna distinkcija jasna. Bog deluje, Božanstvo ne deluje. Temeljno vprašanje je naslednje: Če vse prihaja iz ali od Boga, od kod prihaja delujoči Bog Stvarnik? Kaj je izza Boga? Kaj je temelj/dno Boga in tudi človeka? Vprašanja so za dogmatičnega kristjana heretična in Eckhart je bil zaradi njih in svojih odgovorov nanje tudi obtožen herezije. A ostanimo zvesti Eckhartu. Njegovo razlikovanje med Bogom in Božanstvom ne pušča dvomov.

»Vse to, kar je v Božanstvu, je eno in o tem se ne more govoriti. Bog deluje, Božanstvo ne deluje in tudi nima kaj delovati, v Njem ni nobenega dela; nikoli ni kukalo proti kakšnemu delu. Bog in Božanstvo sta različna po delovanju in nedelovanju.« (Eckhart, 264)

»Bog in Božanstvo sta med seboj tako različna kot nebo in zemlja … Bog postaja in izginja.« (Eckhart, 263)

Božanstvo pa ne postaja in ne izginja. Je možnost, potencial vsakega, tudi Božjega delovanja. Če je bistvo Boga ustvarjanje, govorjenje Besede, rojevanje in delovanje, je Božanstvo skriti, tihi temelj. Če je Bog po Eckhartu eksistenca[[173]](#footnote-173), je Božanstvo pred-eksistenca, možnost eksistence. A ne prazna, naključna možnost, temveč v sebi polna možnost, celo nuja. A zopet ne delujoča, ampak tiha nuja. D.T. Suzuki to tiho nujo primerja z nujo *śūnyate*, ko pravi, da »Božanstvo ne more ostati samo v sebi, ne da bi šlo iz sebe; ono je, kar je, ker ni [samo] to, kar je. To kontradikcijo more razumeti le notranji človek.«[[174]](#footnote-174) V Božanstvu je torej, vsaj po Suzukijevi interpretaciji Eckharta, nekaj, zaradi česar pride do delovanja. Tiha napetost, kljub enosti tiho vrenje, ki se v območju Boga kaže kot prekipevanje in govorjenje. V skladu z Libbrechtovim modelom bi bila to potencialna energija, preden se izlije v kakršnokoli delovanje.

Eckhartovo Božanstvo je mogoče razumeti tudi v povezavi s Sveto Trojico. Božanstvo ne more biti četrta Oseba niti ni substanca Oseb. Torej je epistemološko gledano neoprijemljiva ničesarnost, ki je v svojem bistvu relacijskost Oseb oziroma energetski potencial njihovih relacij. Eckhart pravi, da tam, v tistem območju, Bog izginja, Osebe Trojice izginjajo. Bolje rečeno, ko Eckhart prodira od območja Oseb v območje Božanstva, Osebe izgubljajo svoje distinktivne značilnosti, svoje število. Postajajo eno vendar ne nekaj drugega. Kljub temu to eno ni istega nivoja, ni v istem območju duha kot Trojica. Je globlje v Eckhartu. Ali bolj natančno povedano, Osebe Trojice so dinamični vidik Božanstva. Eckhart namreč lahko razlikuje med Osebami Trojice in seboj, ne more pa razlikovati med seboj in Božanstvom.

»Ko sem stal v temelju, na tleh, v toku in vrelcu Božanstva, me nihče ni vprašal, kam bi želel ali kaj bi počel; tam ni bilo nikogar … Kadar pridem v temelj, v dno, v tok in izvor Božanstva, me nihče ne vpraša, odkod prihajam in kje sem bil, tam Bog izginja.« (Eckhart, 263, 264)

Tukaj Eckhart Božanstvu pripisuje, kar mu sicer včasih odteguje: tok, izvor, vrelec. S temi besedami kaže na izvornost, v območje, odkoder prihaja Bog in prihaja on sam. To je tihi temelj/dno, vir delovanja Boga. Tam ni nikogar. Ne Oseb Trojice in ne Eckharta. Nihče nima nikogar kaj vprašati, ker je tam eksistencialni molk, ki je pred Božjim razmišljanjem, da bi naredil svet. Tam je tema, ki v sebi nosi zmožnost luči. »Tam je absolutna ničesarnost, zato je dno bitja, iz katerega prihaja, vse bivajoče.«[[175]](#footnote-175) Ničesarnost zopet v epistemološkem smislu, kajti » ... če ljubiš Boga, kolikor je Bog, kolikor je duh, kolikor je oseba in podoba – mora vse to proč. 'Kako pa Ga naj potem ljubim?' – Ljubiti Ga moraš, kolikor je Ne-Bog, Ne-Duh, Ne-podoba, še več: kolikor je pristno, čisto, jasno Eno, ločeno od vsake dvojnosti, in v tem Enem se moramo večno zatapljati od nečesa k niču«. (Eckhart, 335,336) Nemški mistik je v zahtevi dekonceptualiziranja Boga v več pridigah, tudi tukaj, povsem jasen. Človek dosega najbolj notranja območja resničnosti s skrajno apofatično dekonstrukcijo vsakega »nečesa«, s pristajanjem na ničesarnost. Povedano se sklada z Libbrechtovim konceptom energije brez informacij. Ker je primarna energija brez njih, ker še ne izhaja, je epistemološko absolutna ničesarnost ali praznost.

#### Primerjava razumevanja śūnyate in Božanstva

**Uvod**

Doktrinarno sta krščanstvo in budizem tako različna, da sta skorajda neprimerljiva, razen če se omejimo na primerjavo razlik. Kar je bistveno različno, je na eni strani krščanski personalizem in na drugi strani budistična doktrina o praznosti. V krščanstvu je bistvena vera v osebnega Boga, v Jezusa in vstalega nebeškega Kristusa ter Nebeški Jeruzalem, življenje z Bogom po sodbi in v Svetem Duhu. Eckhart je z naukom o Božanstvu heretičen, saj je ta nauk Cerkev obsodila in le vzhodna teologija pozna distinkcijo med Božanskimi močmi in Božansko substanco. Vendar je lahko Eckhart s svojo herezijo most med krščanstvom in budizmom, most, preko katerega je mogoče najti stične točke in odpreti pot globljemu medsebojnemu razumevanju in dopolnjevanju. Eckhartov most je, kot kažejo številne sodobne primerjave med njim in budizmom, izziv za pripadnike obeh strani.

Pri primerjanju je potrebno upoštevati kontekste, v katerih se uporabljajo določeni pojmi. V prejšnjem poglavju sem opozoril na različne kontekste rabe besede *śūnyata*. Na primer metafizični, psihološki, epistemološki, soteriološki in podobno. Enaka pazljivost je potrebna pri primerjavi med *śūnyato* in Božanstvom oziroma Bogom. Pri primerjanju mističnih izkustev ni mogoče dosledno ločevati med metafizično-ontološkim in psihološko-duhovnim obnebjem mistikovih izjav. Prav zaradi tega je primerjava lahko plodna, saj se ne zagozdi v razlike metafizičnih interpretacij, ampak ostaja na ravni izjav o fenomenoloških izkustvih. Na razlike med rabo enakih pojmov v različnih kontekstih opozarja tudi D. T. Suzuki, ko piše:

»Medtem ko je budistični poudarek na praznosti vseh kompozitnih stvari (*skandh*) in je zato izpostavljen metafizičen vidik, Eckhart insistira na psihološkem pomenu čiste izpraznjenosti, tako da lahko Bog brez vsakega odpora posameznika deluje v duši. Vendar … izpraznjenje duše nikoli ne more biti dokončno uresničeno, če nimamo ontološkega vpogleda v naravo stvari, to je v njihovo ničesarnost. Ustvarjeno nima nobene realnosti; vse ustvarjeno je čisti nič.«[[176]](#footnote-176)

Pomembno je uvideti povezavo med fenomenalno-psihološko-duhovnim in metafizičnim področjem. Čeprav obstaja na obeh področjih cel spekter možnosti, je pri vsakem avtentičnem mistiku nujna njuna konsistentnost, kar pa je zopet mogoče na različne načine. In prav to omogoča pestrost, fleksibilnost, prožnost, kar je potreben pogoj primerjav. Z rigidnim vztrajanjem pri enopomenskem interpretacijah ni mogoče ustvarjati niti primerjav niti sintez in ni mogoče presegati statusa quo.

V nadaljevanju bom pokazal nekatere podobnosti in razlike med budistično in s tem Dōgenovo *śūnyato* in Eckhartovim Božanstvom. Najprej se bom posvetil metafizičnim osnovam in potem vzporednicam na mistično-izkustvenem področju.

**Božanstvo in *śūnyata* – Bitje in/ali ne-bitje: primerjava razlik in podobnosti**

V skladu s hipotezo o področjih resničnosti, epistemološko-duhovnih območjih, teritorijih duha oziroma načinih izkušanja resničnosti ustreza Eckhartovo Božanstvo Libbrechtovi primarni prosti energiji pred pojavljanjem česarkoli in Bog isti energiji v dejavnosti, pojavljanju, ustvarjanju, rojevanju. Ker je primarna energija brez informacij, je v temi, nemogoče se je je zavedati. V kolikor zanjo kljub temu uporabimo metaforo luči, sveti ta luč v temi, je tema, o kateri govorijo mnogi mistiki. Svet je rojevana, izlivana, informatizirana energija v procesu izhajanja in po njem. Dno ali temelj je območje, v katerem Bog vse ustvarja in ki je najbližje Božanstvu. To je tako rekoč izza dna.

Če lahko pri Eckhartu območja realnosti na opisani način razvrstimo, jih pri Dōgenu ne moremo. V *śūnyati* vsi ekvivalenti Eckhartovih območij simultano sovpadajo. Oblika na paradoksalen način je praznina in ne oblika in praznina je oblika in ne praznina.[[177]](#footnote-177) Kljub navedeni razliki bom skušal pokazati, da sta Božanstvo in *śūnyata* oznaki za isto metafizično-eksistencialno-epistemološko področje.

Eckhart zatrjuje, da je Božanstvo tako različno od Boga kot nebo od zemlje. Bog deluje in Božanstvo ne deluje, Božanstvo je dalje in globlje od Boga. Med negibnim Božanstvom in aktivnim Bogom je dno/temelj Boga in človeka, območje, iz katerega se v Bogu izliva vse ustvarjeno, vse kar pokuka ven, prekipi čez (*ebulitio*). O Božanstvu ni mogoče ničesar povedati, ker je čisto, nedistinktivno eno. V epistemološkem smislu je torej prazno, kar ustreza epistemološkemu smislu *śūnyate*. V istem smislu je prazno tudi dno/temelj. Zaradi tega je Abe lahko zapisal, da je *śūnyata* praznost, iz katere se pojavlja Bog.

»*Sūnyata* ali ničesarnost v zenu ni 'nič', iz katerega bi Bog nekaj naredil pač pa 'nič', iz katerega se Bog pojavlja. Po zenu nismo od Boga ustvarjeni, ampak smo manifestacije praznosti.«[[178]](#footnote-178)

Zatorej praznost ali *śūnyata* ni praznost Boga Očeta, ampak Božanstva. Po Dōgenu se uresničuje v vsakem trenutku povsod hkrati in to povsem, brez kakršnegakoli transcendentnega ostanka (*ippo gūjin*). Po njem eshatološka dopolnitev ne bo nekoč, ampak je sedaj, sredi tega sveta, vsak trenutek. Le ker smo bitja časa, postajanja, tega ne vidimo jasno. Božje kraljestvo je v nas takrat, ko spimo, če smo zaspani in jemo, če smo lačni: čista imanentna transcendenca.

Za Eckharta je Bog hkrati eksistenca in um. To ni eksistenca česarkoli ustvarjenega, ni lastnost ustvarjenih stvari, pač pa eksistenca sama oziroma eksistencialna možnost, zaradi katere karkoli obstaja.[[179]](#footnote-179) Torej ni nekaj bivajočega ali nebivajočega, je možnost čistega JE brez vsakega pojavljanja in izpraznjena vseh mogočih konotacij. Bog po Eckhartu ni podoben ustvarjenemu bitju v smislu pojavljanja, ampak je čista eksistenca. Eksistenca je najbolj univerzalno vsega. Uresničuje se v vsem obstoječem podobno kot zenovska praznost. Tudi tista je/obstaja, vendar ne pred pojavi, ni transcendentna, ampak je le v realizaciji. Ta čista eksistenca je po Eckhartu tudi um, ve zase in pravi: »Jaz sem, ki sem.«

Eksistenca je brez atributov, je absolutna nediskriminirana enost in je pred pojavom katerekoli ustvarjenosti. V zenu pred pojavi ni ničesar. Je *śūnyata* čista eksistenca? Da, če je eksistenca potencialnost, ki se nenehoma realizira v stvarstvu. Ne, če je karkoli drugega, karkoli obstoječega ali metafizičnega. *Śūnyate* same po sebi ni mogoče opredeliti in spoznati, ker je na epistemološkem področju dejavnost zanikovanja kakršnekoli spoznavnosti. Podobno tudi Eckhart trdi, da o Božanstvu ni mogoče ničesar vedeti. Boga pa je mogoče spoznati v njem samem, vendar ne pojmovno, mogoče Ga je izkusiti na način izkustva lastne eksistence. V zenu je Bog odsoten, praznost se neposredno realizira v pojavnem in je ni mogoče izkusiti. Tukaj naletimo na temeljno različnost med Vzhodnim in Zahodnim umevanjem resničnosti. Zahod poudarja eksistenco, Bitje; Vzhod poudarja praznost, Ne-Bitje. Vendar ne smemo ostati pri različnosti brez vpogleda v sličnosti. Hee-Jin Kim bi rekel, da sta to le različno zastavljena fokusa, težišči ali žarišči soteriološkega osvobajanja, ki se razlikujeta v načinu in ne svoji funkciji. Če ostanemo pri načinu, po Eckhartu kaj lahko vzamemo način in zgrešimo resničnega Boga. D.T. Suzuki z budističnega zornega kota neposredne identitete med *śūnyato* in vsem pojavnim zadevo zastavi takole:

»Prvi princip je identičnost bitja in ne-bitja, tega filozofi ne dosegajo …

Kaj je realnost? Kaj je Božanstvo?

Širna praznost brez vsakršnih razlik. Ne Oče ne Sin ne Sveti Duh.«[[180]](#footnote-180)

To se sklada z Eckhartom, ko pravi, da morajo na poti v Božanstvo preminiti Oče, Sin in Sveti Duh. Osebe Trojice presegajo svet in so zaradi tega transcendentno transcendentne. Hkrati so temelj/dno sveta, so tudi v Eckhartu, so njegova najgloblja resničnost in zaradi tega imanentno transcendentne. Dōgen je še rigoroznejši. Nobene transcendence.

»Ni nobene Budove narave poleg čutečih bitij. Ona so Budova narava. Neka posebna Budova narava je hudič, ki ga dodajamo čutečim bitjem.«[[181]](#footnote-181)

Če Eckhart reče, da se nekaj pojavlja od Boga ali v Bogu, da Bog rojeva, reče Dōgen, da vse ne le prihaja iz praznosti, ampak je praznost. To pomeni, da v določenem smislu obstaja in hkrati ne obstaja. Kako more obstajati ali neobstajati nesubstancialna dinamična spremenljivost, ki je vsak trenutek kaže kot nekaj drugega? Ker je vsak trenutek nekaj drugega, ni ničesar od vsega tega in tudi ničesar drugega, saj če bi bila različna od česarkoli, bi bila nekaj drugega in ne praznost.[[182]](#footnote-182) Dōgen ne govori o ne-bitju v smislu substancialne praznosti, ampak o dinamični potencialnosti, ki se vsak trenutek uresničuje v konkretni pojavnosti in ne obstaja na noben drug način, kot na način te pojavnosti. Razliko med Eckhartovim in Dōgenovim razumevanjem Božanstva oziroma *śūnyate* je Ueda Shizutero zajel z naslednjim pojasnilom:

»V Eckhartovi misli lahko opazimo strukturirano dinamiko. Skozi radikalno negacijo prodira do dna in bistva prvega začetka in od tam nazaj v *vita activa* in realnosti sveta. To dinamiko lahko opišemo kot koincidenco negacije in afirmacije, ničnosti in resničnosti tukaj in zdaj … V zen budizmu imamo opraviti s to isto koincidenco – le da sta negacija in afirmacija zastavljeni bolj radikalno kot pri Eckhartu. Radikalnost zena je razvidna iz tega, da govori o čisti in preprosti ničnosti, medtem ko Eckhart govori o ničnosti Božanstva. Če Eckhart reče, da je Bog v svojem bistvu ničnost, je ta ničnost povzetek vseh značilnih trditev negativne teologije o čistosti bistva Boga. Posledično je za Eckharta afirmacija posredna, saj je Bog prva afirmacija. Zato najdemo pri njem primerjave, kot je naslednja: 'Če nekdo v Božji luči gleda palico, je palica zanj kot angel.' Eckhartova afirmacija palice ni afirmacija palice kot palice, ampak afirmacija palice kot angela v božanski svetlobi. Zen budizem govori bolj naravnost: 'Gora je gora, voda je voda; dolgo je dolgo, kratko je kratko.' … V Eckhartovi misli je v zadnji analizi definitivna kategorija substance [eksistence].«[[183]](#footnote-183)

Shizuterova analiza se nanaša bolj na primerjavo Boga in *śūnyate* kot Božanstva in *śūnyate*. Težave povzroča tudi Eckhartova nedosledna uporaba terminov Bog in Božanstvo. Najpomembnejša razlika je verjetno v tem, da se Bog pojavlja v metafizičnem svetu, Božanstvo pa ne. O Bogu je mogoče nekaj povedati, o Božanstvu nič. V mističnem prodiranju se Eckhart nekako zvezno giblje od Boga v Božanstvo, meja med Osebami Trojice, enim Bogom in Božanstvom ni jasna, čeprav so različni. Ker o Božanstvu ni mogoče ničesar povedati, je epistemološko prazno in primerljivo s *śūnyato*. Seveda Božanstvo zaradi mnogoterih kulturnih implikacij obeh pojmov ni enako *śūnyati*, je pa nekako analogno. Je čisto eno in preprosto, brez podobe in oblike, je čisti potencialni JE, možnost eksistence, iz katere se pojavlja Bog, ki postaja, medtem ko Božanstvo ne postaja. V tem smislu je dno/temelj, ki je skupno Bogu in človeku, saj človek, čeprav iste narave z Bogom, ni Bog. Lahko bi rekli, da je Božanstvo področje ontološke diference druge stopnje in Bog področje ontološke diference prve stopnje. Bog je eksistenca – o tem govori Shizutero, Božanstvo je pred-eksistenca, 'prostor' v katerem je mogoča dinamika Svete Trojice. Če so osebe Trojice kakorkoli dialektično različne in eno obenem, če so TO, je Božanstvo le čisti JE, ki je pred TO, je pred vsako dinamiko, je možnost dinamike, na robu Božanstva se pojavlja dinamika, torej delovanje Boga. Ker Božanstvo ni dinamika, je pred njo, je mir in tišina. Hkrati je ta JE Božanstva neopredeljiv, saj če bi bil opredeljiv, bi bil TO. V zenu ni tako. Tam ni niti nobenega JE, le svoboda. Če bi naj rekli, da v zenu kljub temu obstaja JE, je le na način koincidence JE-NI. JE = NI in NI = JE. Zaradi tega je po Shizuteru »koincidenca negacije in afirmacije v zenu širša kot pri Eckhartu.«[[184]](#footnote-184)

Je res tako? Je Eckhart v skrajnem dometu svoje mistike dualističen, monističen ali vmes, dialektičen? Ko pravi, da je bil večno tam v Božanstvu in da tam ni bilo nikogar, torej ne Boga in ne njega: Kdo je ta Eckhartov Jaz? Ali ni to konec koncev dno, temelj, neustvarjena in neustvarljiva iskra, torej tisto nesubstancialno, ne-bitno, pred-eksistenčno, trajno, nespremenljivo, negibno, vir in vzrok vsega ustvarjenega in identično sebi v samem sebi, eno. Ta JE je vedno bil in bo, pa naj bo na način kateregakoli TO-ja. Je v sebi navznoter ukrivljeno in JE v samem sebi. Je to bolj substanca-bitje, bolj um ali bolj svoboda? Božanstvo je JE ali DA vsega tega. Neustvarjeno, neustvarljivo, celo v metafizičnem svetu nepojavno, je vir, dno/temelj, iz katerega se pojavlja celo Bog. Je pred pojavljanjem in vseeno JE. V odmiku od sebe prehaja v Očeta, ki v sebi vre, ki je noseč in hoče, da bi karkoli bilo. »V oni Božji biti, kjer je Bog nad vso bitjo in vso različnostjo, tam sem namreč bil jaz sam, tam sem hotel samega sebe in (zavoljo) samega sebe spoznal, da bi (rad) ustvaril tega človeka.« (Eckhart 294) To je prvo območje Očeta. Je eksistenca-um in predvsem svoboda in prostost samodoločitve, o čemer priča tudi zenit Eckhartove misli o resničnem človeku kot svobodnem človeku.[[185]](#footnote-185) In čeprav Eckhart tukaj govori o svoji in Božji biti pritrdilno, ne smemo pozabiti, da mora biti človek v tej isti biti tako ubog, kot je bil, ko ga še ni bilo. Tam, kjer ga še ni, je območje Božanstva. Absolutna kreativna svoboda je v skrajnem uboštvu, ki je hkrati popolna prostost samodoločitve. V tej svobodi je tak, kot je bil, ko ga še ni bilo, povsem neopredeljen, ničen. Kar ustreza Hui-Nengovi zahtevi, da mu naj pokažemo svoj obraz, ki smo ga imeli, še preden so se naši starši rodili. Obraz pred rojstvom je obraz čiste dinamične potencialnosti. Čeprav torej nemški mistik v gornjem citatu govori z močnimi besedami biti, govori drugod o sebi kot nerojenem, iste narave z Bogom in da »je Njegova narava to, da je brez narave« (Eckhart, 354), Njegova narava je »nenastala bivajočnost in neimenljiva ničnost.« (Eckhart, 334) Tu se srečata Eckhart in Dōgen, to je Eckhartov zen. D T. Suzuki je prepričan, da v tej točki med Eckhartom in zenom ni bistvenih razlik, kar kažeta naslednja citata:

»Eckhart je popolnoma usklajen z budistično doktrino *śūnyate*, ko zatrjuje, da je Božanstvo 'čista ničesarnost' (*ein bloss niht*) … Tam se 'Oče, Sin in Sveti Duh' še ne razlikujejo. Priti v stik s tem virom in vedeti, kaj je, je isto kot 'videti svoj obraz pred lastnim rojstvom' za kar je potreben skok v 'širno praznost Absolutnega *Daa*' … 'Videti svoj obraz pred lastnim rojstvom' ustreza Eckhartovemu stavku 'Blaženi so čisti v srcu, ki so vse prepustili Bogu tako, kot takrat, ko jih še ni bilo'.«[[186]](#footnote-186)

»Kot jaz interpretiram Eckharta, je Bog hkrati prostor, v katerem deluje, in delovanje. Prostor je nič ali 'Praznost kot Bitje', delo, ki se opravlja v tem praznem prostoru, je neskončnost ali 'Praznost kot postajanje' … Bitje je postajanje in postajanje je bitje … Resnično uboštvo dosežemo le, ko je popolna praznost popolna polnost.«[[187]](#footnote-187)

Tukaj prostor ni mišljen v smislu fizičnega ali matematičnega prostora, temveč kot razsežnost Boga v smislu njegove skrite potencialnosti. V njej opravlja svoja dela, ki so bistvo prav te skrite potencialnosti, in ona je bistvo Božjih del. Razločevanje med prostorom in deli, potencialnostjo in aktualnostjo je posledica razločujočega mišljenja in ne stvarnost. Slednjo izraža Suzuki s tipično budistično dikcijo, da je popolna praznost popolna polnost.

Kakršnekoli so že razlike in podobnosti v razumevanju Božanstva in *śūnyate* obeh mistikov, iz gornjih zapisov nedvomno izhaja temeljna ugotovitev: oba mistika govorita o istem področju realnosti. Vsak od njuju je trdno vpet v svojo kulturno-religiozno izročilo in vsak od njiju jo je nadgrajeval na svoj način. Zaradi tega so razlike povsem razumljive. Pomagajo nam lahko k globljemu razumevanju vsakega od njiju, saj se v nekaterih vidikih dopolnjujeta. Razlike se namreč nanašajo bolj na odsotnosti posameznih vidikov pri vsakem od njiju kot na kontradiktornost tega, kar sta povedala. Njune interpretacije niso enake, so različne. A fokus je isti. Z razpoložljivimi izraznimi sredstvi skušata sporočiti svoje razumevanje, svoje v mnogočem apofatično izkustvo. Izkustvo, ki nenehno vabi pogled v singularno točko nezaslišanega čudeža: Božanstva/*śūnyate*.

#### Primerjava izkustva śūnyate in Božanstva

Izkustvo *śūnyate* in Božanstva je tesno povezano z izkustvom bistva človeškega bitja. Človek je po krščanskem izročilu podoba Boga. Po Eckhartu je človekovo bistvo, skrita iskrica v njem, celo iste narave in Božjemu bistvu. Izkustvo tega bistva je hkrati izkustvo človeka in Boga. Zaradi tega se postavlja vprašanje o naravi človeškega bistva v razmerju z Božanstvom pri Eckhartu oziroma *śūnyato* pri Dōgenu. Skupna točka obeh, tako na področju Božanstva/*śūnyate* kot na področju človekovega bivanja, je dvojno zanikanje. Najprej je to apofatično zanikanje možnosti spoznanja Božanstva/*śūnyate* in nato zanikanje tega, da je ustvarjeno bivanje (*ātman*, pojavno, empirično ali kakršenkoli sebstvo) bistvo človeka.

Po Dōgenu to, da je vse prazno pomeni, da nič ni trajno, substancialno, nespremenljivo in samozadostno. Ker je prazno, je neskončno spremenljivo in dinamično, ves čas nekaj drugega in nekaj novega. Predajanje v to dinamično življenje je smrt trajnega ega, percepcije sebe kot objekta lastne zaznave – se pravi od zunaj, to je konec identifikacije z miselno predstavo o sebi in navezanosti na konstrukcijo substancialne osebe, konec konceptualne identitete. Dōgen striktno zagovarja nauk o *anātmanu*. In to zato, da bi učence razprl v njihovo lastno subjektivno dno, ki vse zaznava in nikoli ne more biti zaznano. To subjektivno dno je *śūnyata* in izkustvo tako razumljenega subjektivnega dna je izkustvo *śūnyate*. Ontološkost je združena z epistemološkostjo. Zaradi narave *śūnyate* njeno izkustvo ni izkustvo česarkoli, ampak zgolj izkustvo odprtosti.

To natančno ustreza Eckhartovi formulaciji, da duša nikoli ne more spoznati sebe, torej izkusiti svojega subjektivnega dna, ker lahko spoznava le s pomočjo podob od zunaj, podobe sebe, ki je znotraj in je aktivnost ustvarjanja podob, pa ne more ustvariti. Vse ustvarjeno mora umreti, le nerojeni del človeka ostaja večen. Ta je neustvarjen in neustvarljiv, tisti del, ki je eno z Bogom, celo Božanstvom, univerzalni človek, človeškost. Ali ni ravno ta človek živa realnost, o kateri govori Dōgen? Ali ni sposobnost rojevanja, ki je v Eckhartovem in Božjem dnu, ista kreativna sila, ki se izraža v Dōgenovem »slikanju«?

Na ta vprašanja bom skušal odgovoriti v nadaljevanju. Izhodišče bo Abetova interpretacija kenotičnega Boga, ki je dragocen smerokaz, ker je v bistvu budistična interpretacija temeljev krščanske vere.[[188]](#footnote-188) Abe izhaja iz naslednjega dela Pavlovega pisma Filipljanom:

»Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel vlogo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanjosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu.« (Flp, 2: 5-8)

Kristus je do konca izkazal Božjo ljubezen s tem, da se je povsem izničil zato, da bi človek lahko živel. Njegovo izničenje je Njegovo največje ali najgloblje uresničenje, saj je bistvo Njegovega poslanstva ljubezen do konca, izničenje za druge. Abe se sklicuje na Moltmanovo vprašanje »Kaj pomeni Jezusov križ za Boga samega?« in postavi tezo o izničenju, kenozi Boga v celoti. Kristusova smrt ni le Jezusova smrt niti le smrt Sina kot druge Osebe, ampak je podoba popolnega izničenja vseh treh Oseb v dinamiki Svete Trojice. Oče daje vse Sinu, kot pravi Eckhart, ničesar ne zadrži zase in se povsem realizira v Sinu. Dajanje je ljubezen. Sin se povsem preda Očetu in izniči z lastno smrtjo, ki je dar človeštvu. Ker sta iste narave, si »brez izničenja [samoizpraznjenja] Boga Očeta ni mogoče zamisliti samoizpraznjenja božjega Sina.«[[189]](#footnote-189) Do tukaj se zahodni teologi, vključno z Moltmanom in Rahnerjem, strinjajo z Abo. Razlika je vsaj po Abi v tem, da krščanski teologi kenoze ne izpeljejo povsem do konca. Moltman zapiše:

»Bog je dokončno prišel med nas, ker je v ljubezni dal samega sebe kot ljubezen in se na ta način uresničil ter razodel v svoji smrti. Jezusova smrt je samorazkritje Boga … On poseduje zmožnost vzpostavitve drugega kot svoje lastne realnosti s tem, da se razlasti, sam sebe zanika … Bog gre ven iz sebe in je na ta način sebe podarjajoča se polnost. Ker lahko to naredi in je to njegova primarna ter svobodna zmožnost, je v Pismu identificiran z ljubeznijo.«[[190]](#footnote-190)

Bog gre ven iz sebe v vzpostavitev drugega in se na ta način razkriva. Torej v očeh omenjenih teologov kljub lastnemu predajanju in izničenju ostaja drugi in hkrati ta, ki gre iz sebe. Ostajajo sledi dualizma med večnim in časnim, nespremenljivim in spremenljivim, svetim in profanim itd.

Budistično in s tem Dōgenovo[[191]](#footnote-191) stališče je bolj radikalno. Bog se povsem in brez ostanka, brez vsake sledi dualizma izniči v ljubezni, se pravi dajanju, Eckhart bi rekel rojevanju sveta. Zaradi tega je povsem imanentno in ne transcendentno transcendenten. Njegovo bistvo je samoizničenje, najbolj polno je prisoten na način svoje smrti.[[192]](#footnote-192) Abe to formulira z izjavo:

»Ni tako, da bi Bog postal na način delnega podarjanja sebe nekaj drugega, pač pa da On v in skozi popolno samoizpraznjenje je nekaj – ali bolj natančno, Bog je vsaka stvar. Tega poudarka ni treba jemati za panteizem. Prav nasprotno, le zaradi svojega popolnega izničenja in sebe žrtvujoče identifikacije z vsem v svetu je Bog resnični Bog …

Bog ni Bog (saj je Bog ljubezen in popolno samozanikanje); in natančno zato, ker Bog sebe ne afirmira kot Boga, je Bog resnični Bog ljubezni (saj je zaradi popolnega samozanikanja povsem identičen z vsem, vključno z grešnim človekom).«[[193]](#footnote-193)

Abetove teze o kenotičnem Bogu so paralelne njegovim tezam o dinamični *śūnyati*, katerih izhodišče so besede Srčne sutre: »Praznina je natančno oblika, oblika je natančno praznina.« Kar pomeni, da praznine ni nikjer, razen v oblikah, v zaznavah, občutjih, mentalnih aktivnostih in zavedanju. Vse to obstaja, vendar je nesubstancialno, netrajno, spremenljivo, prazno, vse to je *śūnyata,* ki ni nikjer posebej obstoječa *śūnyata* in ravno zato je resnična *śūnyata*. Če bi kakorkoli mogli oblikovati kakršnokoli predstavo o njej ali če bi jo mogli lokalizirati, bi vzpostavili dualizem, ki je po Abi nerealen, ne ustreza dinamični resničnosti. Takšno je tudi Dōgenovo stališče. Nobena stvar, nobena oblika, nobena *śūnyata*, nobena Budova narava – to je Budova narava. D. T. Suzuki jo takole primerja s krščanskimi termini:

»Budistična filozofija je filozofija Takšnosti, Praznosti oziroma sebi identičnosti … Ta takšnost [praznost] ali istovetnost (*isticheit*) v Eckhartovi terminologiji se izmika vsaki opredelitvi ali določitvi. Nobene besede je ne morejo izraziti … Reči, da je, je že njeno zanikanje. Takšnost [praznost] vse presega, [tam, v njej] ni nobenega sidra. Nobeni koncepti je ne dosežejo, nobeno razumevanje je ne dojame, zato rečemo, da je čisto izkustvo ... Tam je Kristus, ko pravi, 'Jaz sem, preden je bil Abraham' … Če bi bil tukaj zen mojster, bi zahteval, da pokažeš svoj obraz, ki si ga imel, preden si se rodil v ta svet mnoštva.«[[194]](#footnote-194)

Kar je enako naslednjim Eckhartovim besedam:

»…moja bitnostna bit je onkraj Boga, kolikor Boga umevamo kot počelo ustvarjenih bitij. V oni Božji biti, kjer je Bog nad vso bitjo in vso različnostjo, tam sem namreč bil jaz sam, tam sem hotel samega sebe in (zavoljo) samega sebe spoznal, da bi (rad) ustvaril tega človeka. In zato sem vzrok samega sebe po svoji biti, ki je večna, ne pa po svojem postajanju, ki je časno. In zato sem nerojen[[195]](#footnote-195) in po načinu svoje nerojenosti ne morem nikoli umreti … V predrtju … sem, kar sem bil in kar bom ostal zdaj in vekomaj.« (Eckhart, 294, 295)

Če je Bog resnični Bog zaradi popolne kenoze, popolnega samopredajanja v stvarstvo in s tem tudi v človeka, deluje v temelju človeka, ki je po Eckhartu hkrati Njegov lastni temelj. Najbolj pristno je v najglobljem delu, v točki identitete človeškega in Božjega. Torej Ga človek ne more ugledati ali dojeti kot objekt svojega zavedanja, ampak le na način delovanja lastne subjektivosti. Zaradi tega Eckhart prosi Boga, naj ga zaradi Boga osvobodi Boga. Zaradi bolj pristnega v dnu/temelju delujočega Boga, ga naj osvobodi vsake objektivizacije Boga. Eckhart najde Boga v lastnem subjektivnem bistvu in je z Njim eksistencialno identičen. Točka identitete je notranja iskra, um. Pa ne um kot nekaj objektnega, ampak um kot pogled, razprtost, zmožnost reflektivnega zrenja. A zopet ne zrenja nečesa, ampak zrenja samega sebe, torej doživljanja lastne razprtosti, nedoločenosti. Kar konec koncev ni izkustvo nečesa, ampak izkustvo neizkustva, z drugimi besedami: praznosti. Zaradi tega ni to nikakršno dualistično samozavedanje z razcepom med gledajočim in gledanim. Je zavedanje odprtosti in svobode subjekta in je enako samozavedanju kenotičnega Boga. Kenotični Bog je povsem razprt v svoje izničenje, kot tak daje življenje vsemu in se uresničuje v stvarstvu. Če bi zadržal karkoli zase, Njegova ljubezen ne bi bila popolna, ostajala bi sled dualizma, kot pravi Abe. Tako tudi zavedanje lastne razprtosti za človeka ni izkustvo v običajnem pomenu besede. Kljub temu, da je izkustvo, je neopredeljivo, je kot ne-izkustvo. Z zornega kota iste kakovosti zavedanja kenotičnega Boga in praznega človeka so razumljive smele Eckhartove besede:

»Če hočeš videti Boga, se mora to zgoditi v luči, ki je Bog sam.« (Eckhart, 313)

»Nikdar ne morem videti Boga, če ne v istem, v čemer Bog vidi sam sebe.« (Eckhart, 328)

»Isto spoznanje, v katerem Bog spoznava samega sebe, to in nobeno drugo je spoznanje vsakega odmaknjenega duha.« (Eckhart, 194)

»Oko, s katerim vidim Boga, je isto oko, s katerim me vidi Bog, moje oko in Božje oko sta eno oko in eno videnje, eno spoznavanje in ena ljubezen.« (Eckhart, 208)

Kar pomeni, da se enako kot v kenotičnem Bogu tudi v človeku razpira brezno lastnega samoizničenja, ki je pravzaprav vrelec v neskončnost ponavljajočega se preseganja vsake fiksne, objektne identitete. Abe to spoznanje takole formulira:

»Temelja svojega obstoja ne moremo najti niti v časovni dimenziji niti v Bogu. Čeprav je ta brezdanjost tako globoka, da vključuje celo Boga, ni na noben način nekaj, kar bi lahko opazovali kot objekt. Nasprotno, subjektivno uresničena brezdanjost je edini resnični temelj obstoja.«[[196]](#footnote-196)

Navidezno je to v nasprotju z gornjimi Eckhartovim izjavami, v katerih zelo določno govori o spoznavanju sebe in Boga. Vendar je treba to določnost dojeti v harmoniji z njegovimi ekstremno apofatičnimi izjavami o skrajnem uboštvu in sežigu duše v Božanstvu. Čeprav torej izkuša in vé kljub temu ne vé. Čeprav sta Bog in človek različna, Eckhart vztrajno teži v enost, vse dokler ni eno v Božanstvu. Giblje se med dvojim in enim, med dvema območjema duha. Vsakemu območju pripadajo zanj značilna izkustva in izjave. Te si ne nasprotujejo, ampak se dopolnjujejo. Dualizem Boga in človeka povzroča napetost, ki se umiri le v Božanski enosti. Klasično krščanstvo pozna dualizem Boga in človeka, Dōgen je bliže monizmu. Eckhartova pozicija je nekje vmes med klasičnim krščanstvom in Dōgenom. Zaradi tega bom najprej pokazal razliko med slednjima in na tej podlagi skušal umestiti Eckharta.

Pozicijo kristjana, njegovo mistično združenje, opisuje Pavel, ko pravi, da živi in umira v Kristusu. »Skupaj s Kristusom sem križan; ne živim pa več jaz, ampak Kristus živi v meni.« (Gal 2: 21,22) V Pavlu se manifestira Kristus. »Vedno nosimo v svojem telesu Jezusovo umiranje, da bi se v našem telesu razodelo Jezusovo življenje.« (2 Kor 4:10) Pavel je prototip klasičnega krščanskega mistika, ki živi Kristusovo življenje, v katerem je življenje na tem svetu združeno z odrešenjem, združeno je svetno in sveto. Kljub temu ostaja dualizem, ki je razlika med Kristusom in človekom, medtem ko v zenu ni dualizma. V zenu se torej človek ne identificira z nobenim Ti, kar je bistveno v krščanstvu, ampak s praznostjo, ki je resnični jaz, pravi človek. Le da ta praznost ne sme biti objektivizirana. To pomeni, da je nikakor ne moremo izkusiti ali poimenovati. Razliko med krščanstvom in budizmom Abe jasno izpostavi z naslednjim:

»Biti na ta način v Kristusu, identificirati se s Kristusom kot poslednjo resničnostjo je … jedro krščanske vere. Bistvo zena pa ni identifikacija s Kristusom ali Budo, temveč identifikacija s praznostjo. Za zen velja, da identifikacija, če naj uporabimo ta termin, s poslednjo resničnostjo, ki je substancializirana, ni uresničenje zadnje realnosti.«[[197]](#footnote-197)

»Resnična praznost ni nikoli objekt izven človeka. Zaradi tega je na noben način ni mogoče objektivizirati*.* Ravno zato je temelj resnične subjektivnosti. V krščanski mistiki je Bog pogosto opisan z besedama nič ali nedojemljivi Bog. A če je to vzeto v dokončnem smislu in/ali kot objekt človekovega hrepenenja, to ni isto kot resnična ničesarnost v zenu … [Človek se mora] preusmeriti od 'ničesarnosti' kot konca k 'ničesarnosti' kot temelju, od 'praznosti' kot objekta k 'praznosti' kot resničnemu subjektu. Poslednja resničnost ni nekje daleč vstran. Je prav tukaj in sedaj.«[[198]](#footnote-198)

Kontrast med krščanstvom in budizmom je torej v tem, da je v budizmu transcendentno povsem imanentno in prepoznano kot vir osebne subjektivnosti, kot vesoljna aktivnost, ki omogoča zavedanje vključno s tem zavedanjem samim. V krščanstvu je transcendentno predmet ali vsebina zavedanja, je nekaj, kar vernik ali mistik doživlja, in ne aktivnost njegovega lastnega subjektivnega dna. Kam lahko v tem okviru umestimo Eckharta?

Nemški mistik je v svojih pridigah in spisih kontradiktoren. Včasih govori s pozicije, ki smo jo poimenovali klasično krščanska. O Bogu govori kot enem, umu, transcendentni entiteti. Pripiše mu vse katafatične atribute: da je oseba, vseveden, ker so v njem ideje vseh stvari in z enim pogledom zaobseže vso večnost, vsemogočen, neskončen itd. A velikokrat ubere povsem drugačen način in to takrat, ko govori o dnu/temelju, ki se nahaja v njem in Bogu in kadar govori o Božanstvu. V tem primeru je povsem apofatičen, o Bogu in duši ni mogoče spoznati in vedeti ničesar. Hkrati sta v temelju in dnu identična. Bog v delovanju in duša v postajanju. Še globlje, v območju Božanstva, kjer ni več nobenega delovanja, sta isto eno. Zato pravi: »Tedaj sem, kar sem bil, in se niti ne manjšam niti ne večam, ker bivam kot negibljiv vzrok, ki giblje vse stvari.« (Eckhart, 295) V tem smislu Shizutero pravilno ugotavlja, da »za Eckharta ničesarnost Božanstva ni noben objekt, ampak dno/temelj duše. Zato se mora duša, če naj doseže to dno, prebiti skozi Boga v ničnost. Pri tem mora zapustiti Boga in postati prazna Boga. To je mogoče le, če zapusti sebe kot združeno z Bogom. To je tisto, kar Eckhart razume s 'skrajno odmaknjenostjo' in 'smrtjo do temelja'«[[199]](#footnote-199) in za kar prosi, ko moleduje, naj ga Bog zaradi globljega območja duha osvobodi Boga.[[200]](#footnote-200) Kajti dokler živi v različnosti, v dualizmu, ni znotraj, ampak zunaj. Iz istega razloga pravi, da je preboj nazaj v temelj/dno mnogo plemenitejši od izteka/izhoda. Ko gre ven, gre v distinkcijo, ko se vrača noter, je tam, kjer je bil in večno bo. Kar pomeni, da se hoče vrniti v svojo nerojenost in umreti vsemu rojenemu. Najnotrišnji del duše je namreč nerojen, neustvarljiv. Območje nerojenosti je območje Božanstva, primarne energije, pred vzgibom ustvarjanja, postajanja. Mistik živi seveda v vseh območjih hkrati. Istočasno je namreč v nekaterih plasteh svojega bitja delujoč navzven, istočasno je rojevan znotraj in hkrati nerojeno pred-eksistira v čistem JE oziroma NI. Kajti če rečemo, da v najnotrišnjem območju JE ali NI, nismo zadeli bistva občutenja tega območja, ki je v hkratnem JE in NI. Iz tega izhaja uporaba paradoksov v poskusih izražanja tega izkustva. V vsakem primeru Eckhart zatrjuje, da mora človek, če naj gre najgloblje, povsem in do kraja umreti. To je, enako kot pri Dōgenu, nujen pogoj preboja oziroma prebujenja. Tezo, da je Eckhartova pozicija na tem področju izjemno blizu ali celo identična Dōgenovi, bom podprl le z nekaj navedbami. Eckhart svetuje učencu:

»Bodi previden in se niti malo ne naslanjaj nase, kot da bi bil ta ali ona oseba, ampak se ohrani kot svobodna nerazdeljena človeška narava. In tako, če želiš biti en Sin, se loči od vsega zanikanja, kajti to povzroča razlikovanja. Zakaj je tako? Pazi na naslednje. Vzrok, da nisi določena druga oseba, je zanikanje, s pomočjo katerega se razlikuješ od nje. Če bi bil rad brez razlik, se reši zanikanja. V tej moči duša ni ločena od ničesar, saj nima ničesar skupnega s čimerkoli.«[[201]](#footnote-201)

Zanikanje je trditev, da nisem drugi in je enako razlikovanju. V nerazlikovanju smo enaki človeškosti in se od nje ne razlikujemo. Torej nimamo nič skupnega s katerokoli konkretnostjo, s kakršnimkoli razlikovanjem. Zanikanje zanikanja je popolna eksistencialna afirmacija transcendentnega, je participiranje v celovitosti eksistence vsega. Hkrati je zanikanje zanikanja pristanek v praznosti in smrti posameznika. To je Eckhartovo uboštvo v duhu. Biti ubog pomeni biti povsem brez vsega svojega. Biti na ta način kot nič, nerazlikujoč se od česarkoli, je biti vse. Vsako posedovanje omejuje vse druge možnosti. Večno je v popolnem uboštvu, v katerem človek ni več niti mesto, na katerem bi deloval Bog. Bog večno deluje v sebi. In še globlje je Božanstvo, pravi dom našega mistika. Robert Dobie isto stališče zelo jasno izraža, ko pojasnjuje:

»Eckhart pravi, da moramo moliti, da bi bili osvobojeni celo ideje o Bogu, saj je ta ovira vsakemu avtentičnemu srečanju z Njim in to vse, dokler je to le ideja, ki jo oblikuje ustvarjeni um. To pomeni, da moramo biti povsem odprti in receptivni za Božje delovanje v vsem obstoječem: z našim razumom ne smemo 'nič vedeti, z našo voljo 'ničesar hoteti' in v vseh ozirih ne smemo 'ničesar imeti'. Saj ko duša 'ničesar nima', eksistira v in skozi notranje dno in ne v lastni eksistenci kot 'to ali ono', eksistira le kot čista eksistenca sama … 'Tam duša prejme Božanstvo, kot je ono samo očiščeno v sebi, brez vsega, kar bi bilo mogoče dodati'.«[[202]](#footnote-202)

Kaj je čista eksistenca? Je zanikanje zanikanja, torej je nerazlikujoča se podstat vsega. Le da ni podstat, saj če bi bila nekakšna podstat, se bi razlikovala. Torej je to, kar je v zenu praznost. Tukaj je stična točka med Eckhartom in Dōgenom. Kar je jasno uvidel D.T. Suzuki: »Uboštvo korespondira ontološki Praznosti in psihološki brezjaznosti oziroma nedolžnosti.«[[203]](#footnote-203) Le da je izraz »ontološka praznost« treba jemati z rezervo. V zenu ni nikakršne ontološke praznosti, le praznost. Ne smemo namreč pasti v običajno zanko in pozabiti, da je praznost epistemološka in ne ontološka kategorija. Če namreč Suzuki pravi: »Spoznanje Praznosti ni nič več in nič manj kot vpogled v to, da ne obstaja niti najmanjša sled ego-substance. Največji problem naše duhovne discipline ni v tem, da se osvobodimo ega, ampak v spoznanju dejstva, da kaj takega sploh nikoli ni obstajalo.«[[204]](#footnote-204) to ne pomeni, da nič ne obstaja ali da oseba ne obstaja. Pomeni le, da je nesubstancialna, spremenljiva, ves čas v toku oziroma tok, od vsega odvisna in z vsem povezana, da prihaja in odhaja brez najmanjše sledi; da je realnost nekaj mnogo bolj dinamičnega in kompleksnega od poenostavljenih konceptualizacij in fiksacij. Na to je meril Dōgen, ko je zapisal svoj verjetno najbolj znani stavek v *Genyo-kōanu*:

»Proučevati Budo pomeni proučevati sebe. Proučevati sebe pomeni pozabiti nase. Pozabiti nase pomeni biti[[205]](#footnote-205) tisoč stvari. Biti uresničen s tisoč stvarmi pomeni, da sta odpadla lastno telo in duh prav tako kot tudi telesa in duhovi vsega drugega [oziroma vseh drugih].«

Prevodi se nekoliko razlikujejo, skupen pomen je pa ta, da odpadanje lastnega telesa in duha vključuje odpadanje teles in duhov vseh bitij. V odpadanju ni notranjega in zunanjega, mojega in tvojega itd., zrušile so se vse konceptualne meje. To je umiranje svojosti, smrt ega. Morda se Eckhart še bolj radikalno izraža. V območju Boga so vse stvari po sebi čisti nič in nekaj šele kot Njegovo delovanje. Če v sebi niso čisti nič, ampak nekaj, niso Božje delovanje. Zaradi tega ima Carter prav, ko pravi, da se »le z umiranjem, opuščanjem sebe, soočanjem z ničnostjo, ki je v srži našega bitja, srečamo z božanskim«[[206]](#footnote-206), z našim lastnim izvornim življenjem, z našo takšnostjo, ki je »dno, iz katerega se mora mistik naučiti živeti, delovati in spoznavati.«[[207]](#footnote-207) Mojstrove besede o izničenju duše ne morejo prekašati nikakršni komentarji. Takole pravi:

»Potem je duša prisotna v sebi, gre svojo pot in nikoli več ne išče Boga; tako umre svojo najvišjo smrt. V tej smrti izgubi vsa svoja hrepenenja, vse podobe, vso védenje, vse oblike in je slečena vsega svojega bitja … Ta duh je mrtev in sežgan v Božanstvu, saj Božanstvo živi le samo v sebi.«

»Izgubila je sebe v vseh pogledih … in našla sebe kot tisto, ki jo je že od nekdaj brez uspeha gledala.«

»To je njena najvišja podoba, v kateri je prisoten Bog z vsem svojim božanstvom, saj je sam v svojem kraljestvu.«[[208]](#footnote-208)

Z izkustvom praznosti oziroma Božanstva je neločljivo povezano izkustvo lastne, osebne praznosti ali ničnosti. Duša je po Eckhartu enako apofatična kot Bog, saj je v najgloblji intimnosti z Njim združena in Ga najde v lastni sredi. Ne more razločiti svojega delovanja od Božjega delovanja. Če je tako, je izvorna, do kraja avtentična in svobodna. Na to misli McGinn z besedami, da se mora mistik naučiti živeti iz dna in ne le nekaj vedeti o njem ali ga izkusiti. Življenje iz dna je njegova aktivna realizacija, ne le pasivno deleženje. Potem ni več razlike med biti Božje delo in skupaj z Bogom delovati. Zaradi tega pravi Eckhart, da tam skupaj z Bogom večno opravlja vsa Njegova dela. Torej Bog na noben način ni več človekov objekt, drugi, ampak je intimno združen s človekom tako, da tukaj ni mogoče najti nobene razlike. Identiteta presega izrazne možnosti jezika, kajti čeprav je eno je dvoje in čeprav je dvoje je eno. Če Eckhart po eni strani pravi, da je tam Bog sam v svojem kraljestvu, je po drugi strani tam človek sam in nič drugega. Eckhart o navedeni identiteti ne pušča nobenih dvomov. Z naslednjimi besedami izraža dinamiko dvoje-enega in v zadnjem citatu najintimnejšo identiteto:

»Prisluhni temu čudežu! Kako čudovito: stati tako zunaj kot znotraj, dojeti in biti zaobjet, gledati in biti [hkrati] sam gledano, držati in biti držan – to je cilj, kjer duh ostaja v miru, v edinosti ljube večnosti.« (Eckhart, 274)

»Smo en sam Sin, ki Ga je Oče večno rojeval iz skrite teme večne skrivnosti, ostajajoč notri v prvem začetku prve čistosti. Tu sem večno počival in spal v skritem spoznanju večnega Očeta, notri ostajajoče neizgovorjen.« (Eckhart, 249)

»Kajti, ko je človek stal v večnem Božjem bistvu, v njem ni živelo nič drugega: kar je živelo tam, je bil on sam.« (Eckhart, 292)

Parafrazirajmo: ko človek stoji v večnem Božjem bistvu, tam ne živi nič drugega: kar tam živi, je on sam.

Iz navedenega sledi temeljna ugotovitev, da lahko najdemo med Dōgenom in Eckhartom izkustvom *śūnyate* oziroma Božanstva bistvene podobnosti oziroma konvergence. Najpomembnejša je ta, da vse dokler človek *śūnyato*, Budovo naravo oziroma Božanstvo izkuša kot nekaj drugega od sebe, vse dokler je tu še mogoče najti sledi razlikovanj, in dokler se v človeku ne razpre prepad njegovega lastnega izničenja ter hkrati prepoznanja tega izničenja (pod imenoma praznosti, Božanstva) kot temeljne eksistencialne danosti – ki je odprtost – človek ni do kraja avtentičen in svoboden. Pri Dōgenu je to spoznanje bolj nedvomno kot pri Eckhartu, saj je Dōgen ortodoksni budist, medtem ko je Eckhart po eni strani zavezan krščanski dogmatiki in po drugi strani lastnemu mističnemu izkustvu. Zaradi tega sem na začetku poglavja zastavil vprašanje Eckhartove umestitve med pola dojemanja Boga kot Drugega in dojemanjem imanence presežnega, ki se na skrajen način izraža v Abetovi kenozi Boga. Povzemam, da je Eckhart v izkustvu dna/temelja in Božanstva mnogo bližji Dōgenu kot poziciji doživljanja Boga/Božanstva kot Drugega, se pravi na način objektne, transcendentne in ne imanentne transcendence. Bog kot eksistenca je namreč njegova lastna eksistenca, ena sama eksistenca, ki ne eksistira kot nekaj 'tam zunaj', stran, kot objekt spoznavanja. Neobjektno spoznanje je apofatična prisotnost. Takoj, ko se človek premakne iz te prisotnosti zato, da bi spoznal Boga ali sebe, izgubi sebe in Boga, gre iz temelja/dna. »Zato je vse, kar moramo narediti, da bi poznali Boga to, da pogledamo vase in bolj polno bivamo. To pomeni, da poznamo Boga le toliko, kolikor se osvobodimo vseh končnosti in pogojenosti, ne le v mišljenju, ampak tudi v vseh hrepenenjih in vseh delovanjih.« [[209]](#footnote-209) To je pristanek na takšnost, na Eckhartov *isticheit*, avtentičnost, ki ni niti Božja niti človekova, temveč absolutna, sega preko Boga in človeka v njuni objektivizaciji in s tem ločenosti. Takšna avtentičnost je svoboda iz dna, svoboda imanentno trascendentnega, resnično Božjega. »Le ta konkretno živeta eksistenca, ki je identična Božanskemu življenju, je temelj pristne eksistencialne misli.«[[210]](#footnote-210)

#### Zaključek

Primerjavo med Eckhartovim razumevanjem Božanstva in Dōgenovim razumevanjem *śūnyate* kot Budove narave želim zaključiti z ekspliciranjem nekaterih poudarkov.

Pri Dōgenu je fokus uresničenje *śūnyate* tukaj in sedaj, v konkretnem, na licu mesta. *Śūnyata* se neposredno, vedno in brez ostanka uresničuje v konkretnem, empiričnem. Dōgen je mistični realist, povsem v svetu, brez transcendence, ki jo kategorično zanika enako kot imanenco v smislu, da bi v pojavnem bilo kakršnokoli presežno bistvo, jedro. To pozicijo lahko poimenujemo z zanikanjem zanikanja. Zanika pojavno in tudi presežno. Vse je živa dinamika postajanja, interakcije, slikanja iz *śūnyate*. Metafora te pozicije so »Rože praznine«, kar je naslov spisa *Kuge.* Človek k naslikanim rožam praznine dodaja še svoje. V zlat brokat veze in dodaja še s svoje rože ter ga bogati.

Za krščanstvo je značilna stalna težnja k Drugemu, v transcendenco. To je težnja zunanjega človeka, notranji, Eckhartov, je že tam, v Drugem, z Njim istoveten. Tam, kjer je samo on, ni oseb Trojice, le Božanstvo. Tam ni nikogar, tam je tak, kot je bil, ko ga še ni bilo, v skrajnem uboštvu. To je čista transcendenca empiričnega sveta, kar je v skrajnem nasprotju z Dōgenom, za katerega se Budova narava uresničuje le v konkretno empiričnem. V navedenem smislu sta divergentna, diametralno nasprotna. Vendar je to le ena plat medalje. Lahko najdemo tudi pri Eckhartu pozicijo, ki bi bila podobna ali konvergentna Dōgenovi?

Da, v Marti, ki povsem predano živi in deluje sredi sveta. Skrbi za vsakdanja opravila in služi bližnjim. Eckhart jo ceni mnogo bolj od zamaknjene Marije, ki sedi pri Gospodovih nogah in posluša njegovo besedo. Marta je namreč izvežbana v uresničevanju Besede v konkretnem, vsakdanjem, realnem življenju in ne potrebuje sladkega poslušanja, mističnih zamaknjenj. Le-to bi jo moglo celo odvrniti od bolj dragocenega uresničevanja Božje volje v pojavnem svetu. Martina pozicija ustreza Dōgenovi. Dōgen je namreč povsem predan uresničevanju Budove narave na preprost način puščanja vsemu, da se dogaja, kot se dogaja, da je, kot je, kar je jedro zgolj sedenja, *zazena*. To je sedenje brez lastnega telesa in uma, je sedenje v Budi, Budovo sedenje. Za pravilno razumevanje človekovega uresničevanja Budove narave v stanju brez jaza je izjemno pomembno naslednje pojasnilo Uede Shizutera:

»Nesubstancialnost brezjaznega jaza je razvidna iz svobode, s katero menjuje svoja stanja. Ne portretira trajne identitete sebe v sebi, pač pa v *ex-statičnem* procesu s svojo *ex-sistenco* izrisuje neviden krog ničnost-narava-komunikacija.«[[211]](#footnote-211)

Krog ničnost-narava-komunikacija dialektično povezuje *śūnyato*, procese (naravnega) postajanja in zavedanje oziroma duhovnost. Ustreza trojnosti Božanstvo-Oče-Sin oziroma energija-postajanje-spoznavanje. Shematično, ne povsem natančno - saj gre za zelo različne paradigme - lahko naštete trojnosti umestimo v preglednico. Pri tem gre bolj za primerjavo struktur kot vsebin posameznih delov preglednice, ker so vsebine posameznih polj kulturno specifične. Kljub temu je smiselno pokazati njihovo korespondentnost. Zadnji člen je razdeljen na dva dela.

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| Uedova kategorizacija | Libbrechtov model | Budistični koncepti, Dōgen | Krščanski koncepti, Eckhart |
| Ničnost | Primarna energija | *Śūnyata*, ničesarnost, praznost | Božanstvo |
| Narava, dogodevanje,  primarna refleksija brez ločitve subjekta in objekta | Postajanje, procesnost, informatiziranje primarne energije, izhajanje | Pojavljanje in izginjanje | Oče rojeva svojega edinorojenega Sina, vrenje iz in čez, ustvarjanje |
| Komunikacija fenomenalne empiričnosti, elementarne propozicije oziroma reprezentacije | Informacije, racionalno, objektno spoznavanje | Reflektiranje  fenomenalnega pojavljanja, ostaja le objekt, ki uresničuje brezjaznost | Kozmični Sin, stvarstvo kot podoba Boga Očeta, refkeksivni princip Boga |
| Komunikacija principov,  načelo pojasnitve vsega, filozofija | Mistično občutenje oziroma spoznavanje v smislu spoznavnega občutja celovitosti, vsega | Zavedanje v sebi, čisto zavedanje, ostaja le subjekt, ki uresničuje brezjaznost | Sveti Duh, v katerem 'se vidita' Oče in Sin, prisotnost v temelju/dnu |

Brezjazni jaz se ves čas giblje med vsemi navedenimi nivoji. Če že lahko nekaj povemo o bivanju na posameznem nivoju, veliko teže zapopademo njihovo simultanost, ki je resnična skrivnost, resnična *śūnyata* v budizmu. Praznost torej v zenu ne označuje nihilistične ničesarnosti, ampak polnost realizacije eksistence na vseh navedenih ravneh hkrati. To je resnično uresničenje celovitosti oziroma *śūnyate*.[[212]](#footnote-212) »Če v budizmu govorimo o absolutni ničnosti, je s tem mišljen ta celoten dinamičen kompleks.«[[213]](#footnote-213) Na vprašanje, zakaj se v budizmu govori o ničnosti, če je s tem mišljen ves ta kompleks, Ueda odgovarja, da zato, ker procesa ni mogoče objektivizirati, niti substancializirati in ker je njegova gibalna sila dinamično zanikanje, ničnost ničnosti, prazna praznost, *sūnya śūnyata*. Šele na tem temelju, v dinamični *ex-sistenci*, je mogoča človekova pozitivna afirmacija, »v vsakem trenutku povsem konkretna in individualna.« Ta povsem konkretna in individualna afirmacija je po Dōgenu hkrati dinamična afirmacija vsega vesolja (*ippo gūjin* in *zenki*). Vse je z vsem dinamično povezano, vse se z vsem ter v vsem uresničuje. In prav podobno kompleksno pozicijo, čeprav drugače izraženo, najdemo tudi pri Eckhartu, če le do kraja sprevidimo in v celoto povežemo to, kar je povedal o Božanstvu, o Očetu, o Sinu in o Marti.

### Primerjava razumevanja dinamičnih vidikov celovitosti

Celovitost obsega vse tri kategorije Uedove kategorizacije ničnost-narava-komunikacija. V tem poglavju bom skušal pokazati razlike in podobnosti, divergence in konvergence Eckhartovega in Dōgenovega razumevanja drugega in tretjega člena. Prvi se nanaša na področje Libbrechtove primarne energije, *śūnyate* pri Dōgenu in Božanstva pri Eckhartu. Obema je skupna kvaliteta potence pred pojavljanjem česarkoli. Ta brez 'izhoda', 'izlitja', 'pojavljanja', 'rojevanja', 'govorjenja', 'poslušanja' itd. ne ustreza realnosti. »Bog sveta ni naredil le zato, da bi nekaj počel. V njem je bila notranja nuja, hotel je videti sebe upodobljenega v lastni kreaciji.«[[214]](#footnote-214) Potreben je torej drugi in tudi tretji člen, kar je vsebina tega poglavja. Zajema proces postajanja oziroma ustvarjanja, območje dinamike med Očetom in Sinom.

Po Libbrechtu je to področje informatiziranja primarne proste energije. Pri tem je potrebno jasno vedeti, da z informatiziranjem ni mišljen proces, ki bi se dogajal ločeno ali nekako po primarni energiji, ki bi iz nje izhajal. Primarne energije ni brez informacij, praznina je oblika po Srčni sutri. Energija in informacije sta dva vidika ene resničnosti. Njuno razločevanje je epistemološko in ne ontološko. Sicer ne bi bilo mogoče reflektiranje v samem sebi, sebi identičnost. Na nekoliko drugi ravni: eksistenca je um, Oče je Sin in Sin je Oče. Različna sta brez razlik.

Navedeno dinamično območje bom razčlenil v dve povezani dimenziji. Prva je vesoljno vseobsegajoča, druga je bolj antropološka in se nanaša na položaj človeka znotraj prve dimenzije, na njegovo zmožnost refleksivnega zavedanja, na problem subjekta, ki sem se ga delno dotaknil že v prejšnjem poglavju.

#### Vesoljna dinamika

Dialektičen, dinamičen odnos med področjem primarne energije in območjem njene informatizacije - po Libbrechtovem modelu – opisuje Eckhart v terminih Božanstva in Boga v smislu Svete Trojice. Področje njune odnosnosti, dinamične napetosti med njima, je njuna dialektična enost. Hkrati sta eno in različno, torej sta dinamično eno. Povedano izraža Eckhart z besedami:

»In njegovo rojevanje je [hkrati] Njegovo ostajanje notri, in Njegovo ostajanje notri je Njegovo rojevanje.« (Eckhart, 289)

»Polnost Božanstva se lahko izraža le v ustvarjenosti [ustvarjanju] vseh bitij.«[[215]](#footnote-215)

»Božanstvo mora postati Bog, da bi lahko bilo v odnosu z ustvarjenim.«[[216]](#footnote-216)

Božanstvo torej ne more ostati samo v sebi, brez izhoda, emanacije, brez kukanja ven, simultanega gibanja ven in nazaj noter. Povedano se nanaša na koincidenco mirovanja in gibanja, potencialnosti in aktualnosti, čistega JE in postajanja, kipenja znotraj in prekipevanja čez. Pri Eckhartu je navedena dinamika usmerjena iz Božanstva v Boga in stvarstvo - ven ter nazaj noter v Božanstvo. Ali pa navzdol-navzgor na liniji Božanstvo - Bog - stvarstvo. Shizutero enači Božanstvo z epistemološko ničnostjo Libbrechtove primarne energije in o odnosu med Božanstvom in Bogom pri nemškem mistiku pravi, da v njegovi misli »lahko opazimo strukturirano dinamiko. Skozi radikalno negacijo prodira do dna in bistva prvega začetka in od tam nazaj v *vita activa* in realnosti sveta. To dinamiko lahko opišemo kot koincidenco negacije in afirmacije, ničnosti in resničnosti tukaj in zdaj.«[[217]](#footnote-217)

Področje afirmacije, bivanja, eksistence, je Bog, Božanstvo je izza afirmacije. Bog deluje, Božanstvo ne deluje, se ne pojavlja in je v tem smislu pred eksistenco. Bog je Eckhartu čista eksistenca, vendar ne taka eksistenca, kot je eksistenca ustvarjenih bitij ali človeka. Človek more nekaj narediti le s preoblikovanjem, Bog pa vse naredi iz nič in je neizčrpni vir vsega obstoječega. Njegova eksistenca je kreativna, dela iz sebe. Podobno kot človek pri umetniškem ustvarjanju, v znanosti in nekaterih vidikih kulture ustvarja smisle, pomene. Bog po Mojstru eksistira na način, da omogoča vsemu ustvarjenemu bivanje. Aktivni princip tega kar JE, je Oče. »… beseda 'Oče' pomeni čisto rojevanje. Oče pomeni čisto rojevanje in je enoznačen z življenjem vseh stvari … Kdor prav spoznava resnico, dobro ve, da beseda 'Oče' v sebi nosi rojevanje in imetje sinov.« (Eckhart, 166) Oče je rodovitnost Božje narave, zanj je primernejša uporaba glagolov kot samostalnikov. Je rojevanje in se v njem povsem uresničuje, kar pomeni, da niti malo ne ostaja sam v sebi. Podoben je iskrivemu konju, ki teka po širni planjavi in v svojem radostnem teku izčrpa vso svojo energijo. Je kenotični Oče. »Kjer Oče rojeva svojega Sina, Mu daje vse, kar ima v svoji biti in naravi.« (Eckhart, 201) Vse torej daje Sinu. »Razen Sina Oče ne pozna ničesar. Nad Sinom ima tako veliko veselje, da ne potrebuje ničesar drugega razen tega, le svojega Sina mora rojevati, kajti Ta je popolna Očetova prispodoba/podobnost in popolna podoba.« (Eckhart, 254) Brez Sina bi Oče ne bil Oče, ne bi poznal samega sebe, saj Sin ni le rojeno in ustvarjeno, je tudi podoba, odsev Očeta, Logos, preko katerega Oče vidi in spoznava samega sebe. »Očetova Beseda ni nič drugega kot njegovo razumevanje samega sebe. V tem razumevanju ve, da razume in to, da pozna svoje védenje je isto, kot to, da pozna sebe. To je luč od luči.«[[218]](#footnote-218) Oče je aktivni in Sin reflektivni princip Boga. »Podoba je … formalna emanacija in razodeva celotno, čisto, golo bistvo … je emanacija iz globin tišine, ki izključuje vse, kar prihaja od zunaj.«[[219]](#footnote-219) Oče se realizira v Sinu in Sin v Očetu na eksistencialno-ontološki in epistemološki ravni. Njuna dinamična vez oziroma dinamična medsebojna napetost je ljubezen. Sin ljubi »Očeta v samem sebi in samega sebe v Očetu«. (Eckhart 114) Dinamična odnosnost znotraj Trojice je Sveti Duh. Duh prežema tudi vso stvarstvo in ga pridružuje Trojici, vključuje v Trojico. Epistemološka raven medsebojne realizacije Očeta in Sina je v tem, da je Sin popolna podoba Boga Očeta, podoba, v kateri Oče sam sebe izraža in spoznava. Pogled Očeta je namreč hkrati Sinov pogled, saj Mojster govori o enem pogledu, s katerim Oče spoznava Sina in Sin Očeta. Hkrati je pogled, gledanje, tudi ustvarjanje, Oče ustvarja v svojem umu, je um. Karkoli vidi, rodi, ustvari Oče, je Sin.

Iz navedenega sledi, da je Bog kot Oče, Sin in Sveti Duh najgloblja dinamična realnost. Za Eckharta so značilne besede notranjost, globina, dno, visočina. Označujejo njegovo razumevanje celovite stvarnosti. Pomebni sta smeri ali osi notranjost-zunanjost in višina-globina. Vzdolž teh osi se nahajajo plasti ali dimenzije resničnosti, poimenoval sem jih tudi območja resničnosti oziroma območja, teritoriji duha. Vsakemu območju je lastno posebno spoznavno stanje, epistemološki status. Različna spoznavna stanja izraža mojster v svojih pridigah včasih povsem jasno, večkrat pa nedosledno in je smisel posameznih pojmov mogoče razbirati iz konteksta besedil. Še največkrat je nedosledno razlikovanje med pojmoma Božanstvo in Bog.

V poglavju o celoviti povezanosti vsega sem pokazal, da so stvari, bitja in dogajanja pri Eckhartu medsebojno povezani. Taka oziroma taki so zato, ker so v Bogu, ki je eno in jih vse združuje v svoji enosti, v svojem enem večnem pogledu, v katerem vidi njihovo medsebojno povezanost. Ničesar ni izven Boga, stvari, bitja in dogajanja so po sebi čisti nič, so le dejavnost Boga. Torej niso povezane med seboj neposredno, ampak na osi zunaj-znotraj oziroma globina-višina, se pravi vertikalno. Še bolje rečeno, povezanost obstaja v srčiki realnosti, v območju ali točki Boga, ki je v človeku notranja iskra. Ko človek doseže, spozna notranjo iskro, spozna notranjo, celovito povezanost vsega stvarstva v Bogu. Dimenzija medsebojne povezanosti je globlja od ravni empirične povezanosti vzročnega sveta. Bog ni podrejen vzrokom in posledicam.

Če so torej pri Eckhartu stvari, bitja in dogajanja povezana na transcendentni ravni, Dōgen tega ne razume tako. Pri njem ni transcendence v smislu globine realnosti kot pri Eckhartu. Budova narava je zanj odveč, je kot noge kače, še ena glava vrh že obstoječe; hudičev porog. Na kateri ravni umeva celovito povezanost Dōgen? Kaj je temelj njegovega razumevanja?

Njegov temelj ni Bog, ampak spremenljivost, netrajnost vsega, kar prihaja in odhaja. Bistvene niso stvari, bitja in dogajanja, ki se pojavljajo in izginjajo, temveč sama dinamika pojavljanja in izginjanja, rojevanja in umiranja. Vse, kar se pojavlja, je po sebi (za Dōgena podobno kot za Eckharta) čisti nič, prazno, brez substance, v stalnem toku. Čeprav je po eni strani povsem nesubstancialno in spremenljivo, je po Dōgenu ravno ta spremenljiva stvarnost vse, kar obstaja, in poleg nje ni nobene posebne, transcendentne Budove narave, ki bi bila kakorkoli podobna Eckhartovemu Bogu. Dōgen jasno poudarja:

»Za tistega, ki povsem razčisti, preveri v praksi in resnično razume spremenljivost kot spremenljivost, kot ne trajnost, je vse spremenljivost. Zatorej, trave in drevesa, goščave in gozdovi niso trajni in prav zato so Budova narava. Človekovo telo in um nista trajna in prav zato sta Budova narava. Gore, reke in različne pokrajine niso trajne in zato so Budova narava. Vzvišeno razsvetljenje je Budova narava, ker ni trajno. Budovo veliko vstopanje v *nirvāno* ni bilo trajno in nespremenljivo in zato je Budova narava.«[[220]](#footnote-220)

Bistveno torej ni to, kar ni trajno, ampak sama netrajnost, spremenljivost, z drugimi besedami dinamičnost. »Potemtakem je odpiranje cvetov in odpadanje listov samo po sebi narava stvarnosti. Le neumni ljudje mislijo, da v se v resnični *Dharmi* ne odpira cvetje in ne odpadajo listi.«[[221]](#footnote-221) Narava stvarnosti je dogajanje, postajanje, pojavljanje in izginjanje, hkratno rojevanje-umiranje. Stvari, bitja in pojavi niso povezani v transcendentni globini, kot pri nemškem mistiku, ampak v eni sami dimenziji, v morju nespoznavne, nikjer obstoječe *śūnyate*. Abe o Dōgenovem razumevanju (osnove empiričnega) sveta pravi:

»Budova narava, zadnja resničnost za Dōgena, se povsem uresničuje v brezmejni ontološki dimenziji, v kateri vsa bitja 'eksistirajo natančno tako, kot so'. Ta Budova naravo ni *nekaj* neimenljivega, ampak je neimenljivost in ta neimenljivost je Budova narava. Dōgen v skrajni limiti svoje pozicije pravi '*Mu-jō* (netrajnost) je Budova narava'. Zato je *nirvāna* spoznanje netrajnosti kot netrajnosti, to ni svet viden *sub specie aertenitatis,* temveč v vidiku netrajnosti.«[[222]](#footnote-222)

Nasprotje *nirvāne* je *samsāra*, duhovno stanje običajnega človeka, ki meni, da so stvari vsaj relativno trajne in po sebi obstoječe. »Če preiskuješ tisočere stvari z zmedenim telesom in umom, sklepaš, da sta tvoja narava in tvoj um trajna. Ko pa prakticiraš zares in se vrneš tja, kjer v resnici si, jasno spoznaš, da nič nima nespremenljivega jedra.«[[223]](#footnote-223) Kar pomeni, da realnosti ni mogoče trajno konceptualizirati, da se izmika vsakemu zamejevanju, pojmovnemu interpretiranju ali prisvajanju. Torej ni zaprtost, določljivost, temveč je nedoločljivost, odprtost njena bistvena značilnost. Odprtost je isto kot kreativna dinamičnost. O njej Suzuki:

»Takšnost stvari ni le ta stvar po sebi [takšna, kot je v svoji konkretnosti], ampak vsebuje neskončno možnosti, kar budisti poimenujejo z *de* v kitajščini, *toku* v japonščini in *guna* v sanskrtu. V tem leži skrivnost bivanja, ki je 'neizčrpna Praznost'.«[[224]](#footnote-224)

Stvari torej niso omejene na svojo empirično istovetnost ali substancialnost, ki je pravzaprav konceptualnost, ampak razprte v spremenljivost, praznost, prostost. Niso le ustvarjene, ampak so ves čas rojevane in same po sebi čisti nič.

Osrednja Dōgenova beseda je Spreminjanje oziroma Postajanje in ne besede Buda, ne-Buda, bitje, ne-bitje, substanca, subjekt, objekt, eno. To so vse reifikacije, pojmovne konstrukcije. Resnični svet ni niti bitje niti ne-bitje, ampak ves čas dinamično postajanje, spremenljivost, brezmejna ustvarjalnost. Da bi lahko govoril o njej, je uporabil metaforo *Tsuki*, Luna. O njeni aktivnosti pravi takole:

»Pazljivo in skrbno premisli naslednje: droben premik Lune je *Tathagatino* polno uresničenje [razsvetljenje] in *Tathagatino* polno uresničenje je droben premik Lune. Ne gre za to, da se Luna začne gibati ali neha gibati, ne za to, da se premika naprej ali nazaj, Lunino gibanje presega metafore. Lunino gibanje in njena narava sta samotni in polni.« [[225]](#footnote-225)

Odstavek vsebuje vsaj dva pomembna vidika. Prvi je ta, da gibanje (ali aktivnost) ni mišljeno v nasprotjih gibanje-negibnost niti ni povezano s smerjo, ni omejeno z vzroki ali nameni izven sebe. Da je gibanje samotno in polno pomeni, da je znotraj celovitosti, ne izhaja in se ne nanaša na karkoli zunaj. V Luni ni dualnosti, ker vse vključuje in obsega. Drugi vidik je koincidenca Lune in empirične stvarnosti. Še bolje rečeno, oboje je v sovpadanju prazno. Luna in empirična stvarnost sta le pola, fokusa, žarišči razmišljanja. V resnici ni ne Lune ne empirične stvarnosti, kot ju dojema običajni človek. Resničnost je za temi koncepti. A na ravni konceptov je potrebno nekaj povedati, pa čeprav s protislovji. Zatorej: *Tathāgata*, 'ta, ki takole prihaja', je gibanje Lune in gibanje Lune je 'takole prihaja'. Uresničenje Lune je mnogo dimenzionalna pojavna stvarnost in prav ta stvarnost uresničuje Luno. »Gibanje čolna in premikanje obale nista omejena s preteklostjo, sedanjostjo ali prihodnostjo pač pa uresničujeta preteklost, sedanjost in prihodnost. Le na ta način je mogoče polno zadoščenje prav v tem trenutku in ne le lakota po njem.«[[226]](#footnote-226) Zadoščenje v tem trenutku izvira iz popolne realizacije brez transcendentnih ostankov. Luna je sedaj in tukaj povsem uresničena, ta trenutek je njen poln izraz. Vsaka kapljica rose jo povsem razodeva. V kolikor govorimo v jeziku dvojnosti, resnična stvarnost presega tako sekularno kot sveto in je hkrati sekularno in sveto, je sovpadanje nasprotja med transcendenco in imanenco, med kreativno dinamiko in ustvarjenim svetom. Zunaj paradoksalnega sovpadanja svetnega in svetega v dinamično celovitost ni ničesar. Abe pravi: »Jaz sam, ko sedaj pišem o dinamični celoti kot resnični praznosti, nisem izven nje, temveč sem v dinamični celoti. Seveda velja enako za vse, ki berejo, kar pišem.«[[227]](#footnote-227)

'Kaj, ki v tem trenutku takole prihaja', in 'Kamnita žena je ponoči porodila otroka' sta naslednji pomembni Dōgenovi metafori dinamične spremenljivosti, ki ju moremo strukturno primerjati z Eckhartovo Trojico. 'Kaj' ustreza Božanstvu, 'v tem trenutku takole prihaja' pa Sinu. Pri Dōgenu manjka transcendentni Oče. 'Kaj' je dinamično identičen s 'takole prihaja', s Sinom, ki pa ni nekdo, ampak prihajanje. Podobno je 'kamnita žena' metafora Božanstva, ker je kamnita, brez gibanja, pred gibanjem. Metafora Očeta je, ker 'je porodila'; rojeva. Na nek način je tudi podoba Sina, saj je nekaj rodila in to ponoči, Eckhart bi rekel na skrivnem, v skriti kamrici duše. Dōgenu in Eckhartu sta za dinamično realnost skupna simbola rojevanja in govorjenja ter poslušanja. Za prvega je rojevanje predvsem stalna spremenljivost, hkratnost rojstva in smrti v vsakem trenutku. Pri tem je nadvse pomembno dejstvo, da za Dōgena rojstvo/življenje ni povezano s smrtjo in torej ni nasprotje smrti. Prav tako smrt ni povezana z rojstvom/življenjem in torej ni nasprotje življenja. Vsako rojstvo, pojavljanje, življenje je povsem uresničena *dharma* tukaj in sedaj in enako smrt, izginjanje. *Dharma* se povsem uresničuje v *dharma*-pozicijah, ki so rojstvo-smrt, *uji*, diskretna, popolna čas-bitja. Budova narava se ne razodeva v sosledju časov, ona je vsak čas in nič več. Prav tako vsak čas, vsako bitje, je Budova narava. Tukaj gre za nevzdržno, paradoksalno istovetnost. Najpomembnejše je ne pozabiti, da paradoks ni ontološki, ampak epistemološki, konceptualen. V svoji razrešitvi zahteva doseganje popolne konceptualne dekonstrukcije, dereifikacije stvarnosti in prepoznavanje lastne odprtosti oziroma razprtosti, ki je hkrati razprtost vsega.

Dōgenova metafora rojevanja in umiranja se torej precej razlikuje od Eckhartovega rojevanja Sina iz Očeta. Pri Eckhartu se nanaša na ontološko, Božjo resničnost, pri Dōgenu opisuje spremenljivost, netrajnost in odprtost, dinamično *śūnyato*. Naslednja pomembna razlika je v tem, da Eckhart območja realnosti precej bolj strukturira kot Dōgen. Eckhart govori o Trojici in opisuje dinamično realnost na jasen, logičen, pregleden način kljub vsej uporabi dialektike. Čeprav je vse eno v enem, vemo, na katera distinktivna področja realnosti se nanašajo oznake Božanstvo, Oče, Sin, Duh, človek. Pri Dōgenu posamezna področja realnosti bolj neposredno in brez razlik sovpadajo. Karkoli Dōgen pove, je soteriološko sredstvo in nikakor oznaka ali opis realnosti, ki se zaradi praznosti povsem izmika konceptualnemu zajemanju. Razprtost je uresničenje praznosti in trajno izmikanje poskusom konceptualnega zajemanja. Da je temu tako, potrjuje primerjava uporabe metafor gledanja in govorjenja-poslušanja. Po Eckhartu Oče gleda Sina in Sin gleda Očeta. To je en sam, isti pogled, pogled v istem Duhu, vzajemno odsevanje. Čeprav en pogled, dve Osebi. Realnost se tukaj razpira v dinamiko dveh oziroma treh, ki sta/so dialektično eno. Pri Dōgenu je zadeva precej bolj zagonetna.

»Tisočere stvari so mesečina, ne le stvari oziroma oblike. V skladu s tem: 'Mesečina požira na tisoče stvari.' Tisočere stvari v celoti požirajo mesečino. Mesečini, ki požira mesečino, rečemo: 'Mesečina požira na tisoče stvari.' To pomeni isto, kot če rečemo, da Luna požira Luno, da mesečina požira Luno. Zatorej je rečeno: 'Mesečina ne osvetljuje stvari. Stvari ne obstajajo.«[[228]](#footnote-228)

Mesečina je luč, osvetljevanje. Stari ne obstajajo, so le mesečina. Mesečine ni brez tisočerih stvari, je pojavljanje tisočerih stvari. Mesečina je nedosežna, saj požira samo sebe in tisoč stvari, tisočere stvari požirajo mesečino. Požiranje je izničevanje. Čeprav govori o distinkciji med mesečino in stvarmi, to dvoje povsem sovpada v en jekleni kos. Ta kos je, kljub temu da je en kos, nedoločljiv – Luna požira Luno. Stvari in mesečina se vzajemno ničijo. »Ko je ena stran osvetljena, je druga v temi.«[[229]](#footnote-229) Vendar nobena stran niti za trenutek ne more obstati sama. Takoj, ko jo skušamo dojeti, izolirati, se spremeni v drugo stran. Subjekta ni brez objekta in objekta ni brez subjekta. Luna je vzajemna dinamika obeh.

Eckhart potrjuje Osebe Trojice, Dōgen vzajemno izničuje in hkrati na paradoksalen način potrjuje obe strani realnosti. Zaradi izničenja, smrti, je mogoče venomer novo in neodvisno, absolutno vznikanje. Izničenje je realizacija, realizacija je izničenje. Kar Abe izraža z dikcijo: Prav zato, ker ni oseba, Bog, je resnična oseba, Bog.[[230]](#footnote-230) Resnično je, če je prazno, dinamično, neulovljivo.

Druga Eckhartova metafora je Očetovo govorjenje Besede, ki je popolna podoba Njega samega. Sin posluša vse, kar govori Oče. Preko Besede, v govorjenju, se Oče povsem razodeva in uresničuje, rojeva ves svet v Sinu. Preko poslušanja, kar je bistvo Sina kot refleksivne kakovosti Boga, Oče prisluškuje sam sebi v sebi. Brez govorjenja ni poslušanja, brez poslušanja ni govorjenja. Nekako mora iti ven in to naredi na način govorjenja Besede.

Dōgen je tudi tukaj manj razumljiv:

»Ti si v 'neslišanju', v notranjosti neslišanja. Ti si v notranjosti 'govorjenja'. To je tako, kot bi srečal nekoga in ga hkrati ne bi srečal; kot bi bil in hkrati ne bil. Ko govoriš, ne slišiš. Pomen besed 'ne slišiš' je v tem, da [v tem stanju] nisi omejen z jezikom, ne z ušesi, ne z očmi in ne s telesom in umom. To je neslišanje. Ne skušaj na to gledati kot na govorjenje. Neslišanje ni govorjenje. In v času govorjenja ne moreš slišati … Neposredno slišanje ni opazovanje nečesa. Je resnično opazovanje … V času govorjenja ni neposrednega slišanja. Slišanje se zgodi v času, ko ni govorjenja.«[[231]](#footnote-231)

Dōgen govori o področjih neslišanja, govorjenja in slišanja. Neslišanje je pred eksistenco, govorjenje je postajanje in slišanje je eksistenca. Vse troje je človekova realnost. Zato stanja primerja s 'kot bi bil in hkrati ne bil'. Govor, postajanje, je pred eksistenco ustvarjenega sveta, ki je nasledek postajanja. V stanju neslišanja, pred eksistenco, človek ni omejen ne z jezikom, ne z ušesi, ne z očmi in ne s telesom in umom. Območje pred postajanjem ni enako območju postajanja, neslišanje ni govorjenje. Govorjenja ni mogoče neposredno dojeti, slišati, dogaja se pred slišanjem, saj je slišanje za govorjenjem. Kar pomeni, da je govorjenje pred bivanjem stvari in bitij. Neposredno poslušanje ni opazovanje nečesa, torej opazovanje porojenega, ampak prisluškovanje govorjenju, ki je tok ali aktivnost pojavljanja in ne pojavna stvarnost. Toka ni mogoče objektivizirati. Smisel je enak tistemu, ki ga Eckhart nakaže z besedami, da se moramo premakniti od gledanja nečesa do zaziranja v nič,[[232]](#footnote-232) v dno, odkoder se vse rojeva. Ob koncu razlage *kōana* o govorjenju in poslušanju zavzame Dōgen lastno pozicijo, da je treba slišati v času govorjenja. Vse navedeno je namreč kljub vsem težavam v razumevanju prav slišanje v času govorjenja.[[233]](#footnote-233) Če ne bi bilo slišanja v času govorjenja, ne bi bilo ničesar. Tudi naše slišanje je namreč govorjenje, slišanje je razodevanje realnosti, je realnost. Slišanje v času govorjenja je sovpadanje vseh plasti resničnosti v eno dinamično realnost, ki je ni mogoče v celoti slišati, dojeti. Le po delih, v drobcih uma. Nedojemanje je zato resnično dojemanje, neslišanje resnično slišanje, vstopanje v neskončnost. Predeksistenca sovpada z eksistenco, človekov obraz pred rojstvom s človekom tukaj in sedaj. Zaradi tega Dōgen pravi, da je to kot bi hkrati bil in ne bil, hkrati srečal nekoga in ne srečal.

Eckhart bi rekel, da Oče izgovarja Besedo in se v njej sliši, rojeva Sina in Ga Sin hkrati nazaj rojeva, vzpostavlja kot Očeta. Z besedami Oče, Sin in Sveti Duh zajema vso, celotno, absolutno dinamično resničnost. Dōgen tega ne poskuša. On se odpre v neskončnost in pristane na razprtost, nedojemljivost, na večno, venomer sveže slikanje/ ustvarjanje podob sveta. Zato pravi, da za ptice ni konca neba in za ribe ni mej morja.

Kljub velikim razlikam v izrazu in poudarkih ne moremo spregledati pomembnih strukturnih podobnosti oziroma konvergenc razumevanja dinamične celovitosti. Oba avtorja v bistvu nedojemljivo realnost strukturirata v naslednja področja, ki ustrezajo Libbrechtovemu modelu:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| Mojster Eckhart | Dōgen | Libbrecht |
| Oče, aktivni princip Boga, kreator iz nič, Oče govori Besedo, ki je Sin. | Dinamična *śūnyata*, aktivni princip spremenljivosti, neprestano izničevanje same sebe v nekaj drugega, čista ne-trajnost; dinamičnost, ki je edina trajna. | Izliv primarne energije, veliki pok in proces postajanja, informatizacija energije v smislu ustvarjalnosti proste energije. |
| Sin, podoba in odsev Očeta, princip subjekta,  stvarstvo je v Sinu, Sin posluša Očeta in je pasivni princip, je rojevan. | Neprestano postajanje, pojavljanje in izginjanje, česar metafora so spremenljivi valovi na gladini morja, dinamično sovpadanje subjekta in objekta v slikanju. | Energija v dveh vidikih: vezana v oblike, strukture, dogajanja in prosta kot odprtost, svoboda, kreativna sposobnost. |
| Sveti Duh, vez ljubezni in enosti med Očetom, Sinom, človekom in stvarstvom. | Budov subtilen vpliv, odmev vsakega razsvetljenja v vsej stvarnosti, povsod in v vseh časih. | Dekoncentrirana, poljska prosta energija povezana s transcendentno anti-entropičnostjo informacij. |

Struktura dinamične realnosti je pri obeh avtorjih trojična. Obsega:

* aktivni princip, nuja delovanja, rojevanja, čista aktivnost, govorjenje,[[234]](#footnote-234)
* to, kar iz aktivnosti izhaja, dogodevanje, pojavljanje, prejemanje, poslušanje, odsevanje,
* vzajemno povezanost obeh plati resničnosti, vključenost človeka v navedeno dinamiko in človekovo razgrinjanje, deleženje, pričevanje te dinamike.

Zgoraj sem skušal primerjati prvi dve alineji, v nadaljevanju se bom posvetil tretji, človekovemu uresničevanju dinamične celovitosti.

#### Človekovo uresničevanje dinamične celovitosti

Izhodišči reševanja problema človekovega uresničevanja dinamične celovitosti sta pri Dōgenu in Eckhartu povsem različni. Dōgenovo izhodišče je minljivost, praznost sveta in človeka, Eckhartovo prav nasprotno: večnost Boga in duše. Razlika je vsaj na prvi pogled nepremostljiva. In tudi je, v kolikor ostanemo na ravni budistične in krščanske doktrine, pri črkah suter in Svetega pisma. V mistični praksi in vpogledih, ki so z njo povezani, sta si Dōgen in Eckhart mnogo bližja. Najprej bom prikazal razlike njunih izhodiščnih pozicij, nakar se bom v primerjavi podobnosti oziroma konvergenc omejil na naslednji področji:

* nujnost umiranja človeka kot posameznika
* deleženje v dinamiki rojevanja

##### Dōgenova pozicija

»'Celota deseterih smeri' opisuje nenehno zasledovanje stvari, ki bi jih radi spremenili v nekaj, in poskusov spremeniti samega sebe v nekaj [trajnega, obstoječega, objektivnega, v sebstvo] … Ker skušamo sami sebe spremeniti v nekaj, vnašamo nemir v vseh deset smeri sveta.«[[235]](#footnote-235)

S temi besedami Dōgen opisuje človekovo karmično nagnjenje k objektiviziranju in substancializiranju resničnosti. Vsak nerazsvetljen človek dela to spontano. Ko svojo pozornost usmeri nase, tudi sebe objektivizira, naredi za nekaj, za nekoga, dojema se kot posameznika, razlikuje sebe od drugih bitij ter se z njimi primerja. Sebe doživlja kot objekt lastnega zavedanja, od zunaj. Nato ves čas in brez pokoja bega med zunanjim in notranjim jazom. Je nemiren in anksiozen. Zunanji svet vrednostno presoja na podlagi ugodij in koristi. Naveže se na stvari, na podobo o sebi in na svoje življenje, na svoj domnevno trajni jaz. To je po budizmu temeljna zmota in vir trpljenja. Napačno razumljeno bivanje, napačno razumljena afirmacija. Vsak človek namreč mora umreti. Budizem skuša odgovoriti na eksistencialno vprašanje življenja in smrti in kot vsaka religija rešiti problem smrti. Kako? S spoznanjem netrajnosti in s preseganjem na posamezni jaz, na ego omejenega bivanja. Abe kot pomemben sodobni interpret Dōgena poudarja:

»Dokler se skuša človek razumeti oziroma se identificirati s svojim zavedanjem sebe (iz česar se porajajo njegovi občutki večvrednosti in manj vrednosti), pada v vse večjo in globljo dilemo … spoznanje o ne-jazu je zato za človeka nujno … Moramo spoznati, da ni nobenega nespremenljivega, večnega jaza. Spoznanje praznosti je osvoboditev iz dileme, ki je eksistencialno zakoreninjena v zavedanju [sebe]. V prebujenju v praznost, doseženem s smrtjo ega, človek spozna svojo takšnost«[[236]](#footnote-236)

Kar Dōgen izraža z znamenito sintagmo »odpadla sta telo in um«, moje in vseh drugih. V stanju odpadlega telesa in uma ne ostane od omejene identitete ega ničesar več. Torej je človek postal prazen samega sebe, poslovil se je od omejene individualne identitete in vstopil v takšnost, v istovetnost s svojo takšnostjo, ki je spremenljivost iz trenutka v trenutek, ki ni nič trajnega. Človek ni več ločen od sebe in se ne opazuje od zunaj. Druge stvari in bitja vidi natančno take, kot so: enkratna, posebna, vsak trenutek drugačna. Izpraznjen človek ničesar nima in zato stvarem in bitjem nič ne dodaja in ničesar ne odvzema. Vsemu, tudi sebi, dopušča, da je, kot je. Ptice so samo in natančno ptice, ribe samo in natančno ribe.

Izhodišče reševanja problema smrti je za Dōgena radikalno spoznanje netrajnosti, spremenljivosti vsega, kar je enako spoznanju Budove narave. Slednja ni trajna, nespremenljiva, substancialna stvarnost, ampak čista dinamičnost, kar ne vsebuje negativne konotacije, temveč v osnovi pozitivno afirmacijo življenja kot brezmejne kreativnosti. Dōgen pravi, da vsa bitja, ne le človek, so Budova narava in k bitjem prišteva tudi vse nežive stvari. Torej je vse Budova narava, ker je vse spremenljivo. Problem minljivosti ni ekskluzivno človeški problem, ampak je takšnost vseh bitij, vsega vesolja in tudi človeka. Le dokler se doživlja kot nekaj omejenega in zasebnega, dokler se identificira s konstruirano podobo sebe, egom, je to za človeka problem. Ego mora umreti. Ni trajnega *ātmana*, večne duše. Človek mora problem svoje minljivosti rešiti na kozmološki in ne le antropocentrični ravni. To naredi s tem, da spozna spremenljivost, netrajnost vsega in se najde ter nahaja v dimenziji, ki presega nasprotje bitje – nebitje in druga konceptualizirana nasprotja. Ta dimenzija je spremenljivost, nenehno preseganje oziroma zapuščanje tega, kar se je ravnokar pojavilo in preminilo. »Ko se človek znajde v brezmejni dimenziji bitje-nebitje, spozna vesoljno spremenljivost za edino resničnost – vključno s samim seboj v tem spoznavanju«[[237]](#footnote-237) in je v toku, na Poti. Ko se nahaja v brezmejni dimenziji bitja-nebitja, presega nasprotje bitje-nebitje zato, ker ne ostaja omejen v njuni polarnosti, ampak je osvobojen v dialektiki njunega nenehnega dinamičnega in vzajemnega izničevanja oziroma prelivanja. Zaradi tega je Dōgen rekel, da je to tako, kot da človek hkrati je in ni. Ko se človek utemelji v brezmejni kozmični dimenziji spremenljivosti, se prebije od psihološkega k ontološkemu zavedanju[[238]](#footnote-238) in do konca uresniči svojo osebnost. Njeno uresničenje je v trajnem samopreseganju, trascendentnosti. Pri Dōgenu je torej kozmološki vidik spremenljivosti neločljiv od njegovega človeško-eksistencialnega oziroma osebnega vidika. »Ta kozmološka dimenzija se ne razpre kot nekaj objektivnega, temveč kot subjektivno in eksistenčno uresničena, absolutna in vesoljna spremenljivost. Točka srečanja oziroma kraj konfrontacije med kozmičnim in personalnim vidikom spremenljivosti je smrt ega.«[[239]](#footnote-239) Ta smrt ni nič drugega kot »pozabiti nase in biti razsvetljen po tisočerih stvareh«, vstopiti v kozmično realnost dinamične povezanosti in spremenljivosti vseh bitij, v vesoljno in lastno Budovo naravo, v takšnost. Takšnost človeka je kot kapljica rose, v kateri odseva vsa Luna. V njem se razodeva vsa celovitost vsak trenutek na poseben, enkraten, dragocen, svet in minljiv način. »Mi smo trenutni, spremenljivi odsev celote. V bistvu smo absolutna ničesarnost; le začasno smo oblika, izraz neskončnosti«[[240]](#footnote-240) pravi Carter v primerjalni študiji *śūnyate* in krščanskega Boga.

Ta vrsta minljivosti ni povezana z žalostjo s smrtjo soočenega ega, temveč s prekipevajočo radostjo venomer svežega postajanja. Pristanek na spremenljivost in posledično minljivost, na smrt ega, človeka odvezuje in osvobaja iz eksistencialne stiske posameznika. Smrt ega ni smrt človeka, je le konec istovetenja s statično in fiksirano predstavo sebe. Identifikacija s spremenljivostjo je identifikacija z življenjem, ki mu Dōgen pravi rojstvo+smrt, *shōji* ali Budova narava. Za Dōgena je spoznanje o netrajnosti jaza »temelj, h kateremu s moramo vrniti in od katerega moramo kreniti. Brez spoznanja [minljive] takšnosti kot našega temelja in izhodišča, ostane življenje brez počitka in vsake osnove.«[[241]](#footnote-241)

##### Eckhartova pozicija

Že v uvodu sem zapisal, da je Eckhartova pozicija povsem drugačna od Dōgenove. Nemški mistik trdno stoji na večnosti duše in Boga ter njunem osebnem razmerju. Nasprotje je zelo ostro, dokler se ne vprašamo, kaj je za Eckharta duša. Človek je po njem večplastno bitje in duša je njegovo bistvo. V enem delu je od Boga ustvarjena in v drugem delu neustvarjena, večna. V tem drugem delu je tako blizu Boga oziroma Božanstva, da je od njiju nerazločljiva in nespoznavna enako kot onadva. Kolikor se človek želi nahajati v tem območju, mora zapustiti sebe in umreti vsem zunanjim delom sebe ter se povsem izničiti v skrajnem uboštvu. No, tukaj najdemo izrazite vzporednice z Dōgenom. A ostanimo pri orisu Eckhartove osnovne pozicije, ki jo izraža tudi z naslednjim:

»Čeprav tone v večnost Božjega bistva, duša nikoli ne more doseči dna. Zaradi tega je Bog pustil [v njej] majhno točko, v kateri se duša lahko obrne k sebi in se najde in spozna, da je ustvarjena.«[[242]](#footnote-242)

Človekova eksistencialna pozicija je torej med večnim in časnim, med Božjim bistvom, dnom in temeljem, ki je hkrati človekovo najgloblje bistvo in njegovo enkratno pojavnostjo, med neustvarjenostjo in ustvarjenostjo, med neskončnostjo in večnostjo ter omejeno aktualnostjo. V uresničevanju svoje celovitosti mora človek gledati v obe smeri hkrati: v smer Božanstva/Boga in v smer svoje enkratne partikularnosti. Božanska potencialnost se uresničuje v partikularnosti, sama v sebi je neplodna, nerealna. Če po drugi strani človek pristane na omejeno empiričnost, sam sebe oropa presežnega, kreativnega potenciala, oropa se svobode in brezmejnosti, svojega najbolj notranjega bistva. Eno ni mogoče brez drugega, oba pola sta dinamično povezana, tvorita človekovo eksistencialno os, sta žarišči njegovega mističnega uresničenja. Zaradi tega se Eckhart giblje med ekstremoma popolnega, absolutnega samoizničenja in uboštva ter neverjetne afirmacije samega sebe v območju, ki je globlje od oseb Svete Trojice, afirmacije tistega dela sebe, ki je večno bil in hotel samega sebe ter večno bo, ker v načinu svoje nerojenosti nikoli ne more umreti. Daitsetz Suzuki osvetljuje Eckhartovo stališče z besedami:

»Ko se gibljemo nazaj k svoji ustvarjenosti, v resnici ves čas nosimo s seboj tudi dno, ne moremo ga pustiti, kot da bi bilo nekaj ločenega od nas, kar bi lahko pustili kjerkoli ob cesti … Ustvarjenost in Božanskost morata [biti, hoditi] z roko v roki; kjerkoli je eno, je tudi drugo. Pustiti eno, pomeni ubiti drugo, prav tako kot prvo. Majhna točka je neke vrste os, okoli katere se gibljemo mi in Bog … Ko se znajdemo v majhni točki, nismo več ista bitja kot prej. Potem smo ustvarjena bitja v Bogu in z Bogom in ne le ustvarjena bitja.«[[243]](#footnote-243)

Suzuki ima seveda prav, ko pravi, da smo potem ustvarjena bitja v Bogu. Kjer je Bog, so ustvarjena bitja. Vendar sega os globlje, Eckhart jo izriše dlje v neustvarjenost, v Božansko dinamično dno. Ko nemški mistik prebode dno, se znajde v hkratni absolutni afirmaciji in negaciji. Povsem in absolutno JE in hkrati NI. Čisti JE/NI mora ven v ustvarjanje, v 'naredimo po svoji podobi', v radostni tek konja po zeleni livadi, v kreiranje, popolno izlitje in razodevanje, v sovpadanje transcendentnega in realnega, v njuno dinamično napetost, ki jo Eckhart izraža z besedami o majhni točki, iskri v človeku.

Eckhart se nahaja na vsej mistični osi Božansko dno-duša-ustvarjeni, konkretni človek. Kolikor bolj je občasno v ospredju en pol, toliko bolj je drugi v ozadju, zatemnjen. V Božanstvu človek mora umreti in hkrati brez Njega ne more živeti. Kolikor se zagleda le v lastno ustvarjeno empiričnost, Bog v njem umre in Božanstvo izgine. V tem primeru utrpi človek dvojno smrt: lastno in smrt Boga v sebi. Človek se torej mora zadrževati v majhni, tihi točki, mora se zazirati v obe smeri, živeti celovito, kompleksno mistično življenje med opisanima skrajnostma. In vendar pola Božanstvo-empirični človek tvorita eno samo dinamično realnost, ki je realnost iskre, majhne, tihe točke.[[244]](#footnote-244)

##### Primerjava Eckhartove in Dōgonove pozicije

**Divergence**

Najpomembnejša razlika med Dōgenom in Eckhartom je ta, da prvi v prebujenju na mah izniči lastno omejenost in se iz prebujenega stanja, ki je radikalno metafizično brezdomstvo, vrača v empirični svet na drugačen način kot prej. Po prebujenju je prost vsake oblike navezanosti na začasne podobe resničnosti. Svet nima zanj več nobene ontološke podlage, je skupaj z njim povsem spremenljiv, neulovljiv, fluiden, dinamičen, gibek. On in svet sta brezmejno odprta.

Eckhart ostaja zasidran v vertikalni koordinati, v odnosu oseb, ki kljub apofatičnosti so nekaj oziroma so nekdo. Nemški mistik kljub neizbežni odpovedi vsem navezanostim in posebnostim, kljub sežigu duše v Božanstvu hkrati ves čas vzdržuje tudi drugi pol; jasno poudarja povsem običajno trezno zavedanje konkretne realnosti in človekovo uresničevanje poslanstva sredi socialnih odnosov ter odgovornost ustvarjenega bitja v razmerju do Boga. Človeka vidi kot kompleksno bitje z mnogimi dušnimi močmi od povsem zunanjih, telesnih, do najbolj notranjih, božanskih. Ustroj teh moči je hierarhičen in trden. Človek je resnično svoboden le v vršičku svoje duše, tam, kjer se nagiba, odloča. Tudi Dōgen poudarja, da je edino resnično življenje vsakdanje življenje sredi človekovih danosti, v *samsāri*, ki je za prebujenega *nirvāna*. Pri tem je Dōgen povsem prost v horizontalni dimenziji brezmejnosti, je absolutno razpoložljiv. *Samsāra* je *nirvāna*, *nirvāna* je *samsāra*. Vse, zunaj in znotraj, prihaja in odhaja kot prihaja in odhaja. *Shikantaza* je popolna prisotnost in nevmešavanje, radikalna avtentičnost, brezkompromisna slečenost, bivanje brez lastnega telesa in duha, z Eckhartovimi besedami: skrajno uboštvo. Dōgen je v skrajnem uboštvu gibek, je povsem brez vsega, brez Budove narave in do kraja originalen, izvoren. Vznika neposredno iz *śūnyate*, je *śūnyata*. To je njegova dinamika. Eckhart je sproščen in avtentičen na zelo podoben način. In čeprav podobno kot Dōgen zapusti Boga zaradi Boga, ne more zapustiti Božanstva. V njem se najde, tam je večno bil, je in bo; medtem ko Dōgena ni nikjer. To je bistvena razlika njunih fokusov. Eckhart JE tako, da ni on sam, Dōgen NI tako, da je on sam. Fokusa sta komplementarna, veljata za oba, le težišči, izhodišči mističnega življenja sta različni.

**Konvergence**

Kljub tem razlikam je med Eckhartom in Dōgenom mnogo konvergenc. Oba zahtevata odpoved običajnemu načinu bivanja in zavedanja, zahtevata smrt ega in vstop v bolj celovito življenje.[[245]](#footnote-245) Za Eckharta mora stari človek, Adam, umreti, da se človek more drugič roditi, vstati kot novi človek v Kristusu. Za Dōgena se človeku le »skozi smrt njegovega lastnega ega odpre kozmična dimenzija, dimenzija *jinen*. In le v tem trenutku se prebudi v svoj pravi jaz – s prebujenjem v resnico, da nič v vsem vesolju ni trajno.«[[246]](#footnote-246)

Oba mistika se izničita zato, da bi bolj polno živela in uresničevala svoj skrajni potencial, ki ni nič drugega kot vesoljno življenje in vesoljno samoprepoznavanje. Za oba je to samoprepoznavanje odprtost v brezmejnost, v življenje, ki prihaja od drugod in je hkrati avtentično njuno. Oba sta povsem predana dinamiki, ki je ne moreta nadzorovati in ki je hkrati njuno izvirno življenje in identiteta.

Po Dōgenu Takšnost, Budova narava, je Praznost. Zaradi praznosti so lahko vse stvari in vsa bitja natančno taka, kot so, enkratna v svojih posebnostih in svobodna. Svobodna pomeni spremenljiva in nepogojena, kreativna. Ko so taka, uresničujejo praznost. Pri Eckhartu ima Bog enako funkcijo kot ljubezen. Bog je brezpogojno dajanje, zastonjska ljubezen brez vseh pričakovanj. V tej ljubezni se lahko človek povsem sprosti, ljubljen je natančno tak, kot je. Dokler se tega ne zave, je ujet v strah. Spoznanje Božje ljubezni omogoča svobodno in sproščeno življenje v Bogu, življenje brez omejitev, avtentično uresničenje vseh potencialov, ki niso potenciali omejenega človeka, ampak »polnost življenja brez konca«. Praznosti torej korespondira milost, ki je v združenosti človeka z Bogom v avtentični svobodi obeh. Če je človek obdarjen z milostjo, se lahko z zaupanjem vrže v Boga, v temo, Dōgen reče v Budo in Mu vse prepusti. V tem je smrt omejenega in vstajenje neomejenega človeka. Bog, Njegovo kraljestvo, je dar tukaj in sedaj. *Nirvāna* je za prebujenega človeka tukaj in sedaj, je v *samsāri*. [[247]](#footnote-247)

Čeprav sta razpeta med sveto in svetno, Eckhart med Marijo in Marto, Dōgen med (ne)Budovo naravo in vsakodnevno posvečeno rutino, hkrati presegata vse dvojnosti v neizrekljivem izkustvu nedojemljivo dinamične stvarnosti, ki je absolutno eno in mora iz sebe v dvojnost in mnoštvo. Paradoksalno sovpadanje enosti in dvojnosti ni statično-kategorijalno, ampak dinamično eksplozivno, polno napetosti in radostnega ustvarjanja, rojevanja, govorjenja, slikanja, poslušanja, gledanja, čudežnega odsevanja sveta in samega sebe v samem sebi. Slednje Eckhart povsem jasno izraža v mnogih pridigah o edinorojenem Sinu in Dōgen v prelepi podobi ene same Lune, ki v mesečini odseva v premnogih kapljicah rose.

Ena ključnih vodilnih tem obeh mistikov na področju razumevanja dinamike celovitosti je rojevanje Sina pri Eckhartu in rojstvo/življenje pri Dōgenu. V nadaljevanju se bom posvetil primerjavi v okviru te vodilne teme.

#### Rojevanje oziroma dinamično življenje

##### Bistvo Eckhartovega nauka o rojevanju

Za namen primerjave bom povzel le bistvo Eckhartovega nauka o rojevanju, ki je podrobneje prikazan v poglavju o rojevanju edinorojenega Sina v duši v prilogi 2. Nauk nemškega mistika lahko strnemo v naslednje točke:

* Oče je aktiven princip, delovanje. Bistvo Očeta je rojevanje Sina. Oče ne dela ničesar drugega, Njegovo delovanje je rojevanje. »Oče rojeva svojega Sina in iz tega rojevanja črpa takšno spokojnost in slast, da v tem použiva vso svojo naravo. Kajti vse, kar je v Bogu, Ga priganja k rojevanju: da, iz svojega temelja, iz svoje bitnostnosti in biti/bitnosti je gnan k temu, da poraja.« (Eckhart, 260) Temu delu je povsem predan, zanj uporablja vso svojo moč in ničesar ne zadrži zase. Vse predaja Sinu. »Oče da svojemu edinorojenemu Sinu vse, kar more ponuditi – vse svoje Božanstvo, vso svojo blaženost … Zares rečem: Koren Božanstva izgovarja v svojega Sina.« (Eckhart, 365,366) Rojevanje je večno postajanje, v vsakem trenutku novo in sveže.
* Sin je rojevan in je izliv, izhod, emanacija, odsev, podoba Očeta. Ker ima vse, kar je Oče, med njima ni mogoče najti razlike, kljub temu da se razlikujeta. Paradoks enosti in različnosti je skrit v njuni dinamični, kenotični naravi. Oče se ves izliva v Sina in Sin se ves izroča Očetu. »V tej moči namreč, o kateri sem govoril in v kateri je Bog cvetoč in zeleneč z vsem svojim Božanstvom in Duh v Bogu, v taisti moči Oče rojeva svojega edinorojenega Sina in samega sebe kot tega Sina in je ta Sin v tej luči in je resnica.« (Eckhart, 159)
* Rojevanje Sina se dogaja v duši vsakega človeka. Tam, kjer Oče v duši rojeva, rojeva Sina in človek je sin. V kolikor je človek tam, kjer je Sin, je enak Sinu, saj je v istem območju duha, je isti duh. »… to večno rojstvo v duši se dogaja prav tako kot v večnosti, nič manj in nič bolj. Gre za eno samo rojstvo, in to rojstvo se dogaja v biti/bitnosti in v temelju/dnu duše.« (Eckhart, 397) Človek je povsem iste narave kot Sin, ker je enako rojevan. »Tam, kjer Oče v meni rojeva svojega Sina, sem taisti Sin in ne kdo drug.« (Eckhart, 166) »Oče rojeva svojega Sina v najnotrišnjem duše in v svojem edinorojenem Sinu rojeva tebe kot nič manjšega. Če naj bom sin, moram biti sin v isti biti, v kateri je On Sin, in v nobeni drugi.« (Eckhart, 337)
* Človek se ne nahaja le v območju Sina, ampak tudi v območju Očeta in družno z Njim rojeva, opravlja isto delo, rojeva Sina. In ne le to, v dinamični dialektični povezanosti Očeta in Sina človek rojeva tudi Očeta, dogaja se vzajemno rojevanje, vzajemno gledanje. Božanstvo se razpre v Očeta in Sina in človek je v svoji najgloblji notranjosti kraj tega razpiranja. »Duša iz sebe rojeva Boga iz Boga v Bogu in v Boga; rojeva Ga pravzaprav iz sebe; to dela tako, da iz sebe rojeva Boga v tistem, kjer je bogolika: tam je Božja podoba … Navkljub samemu Bogu, navkljub angelom, navkljub dušam in vsem ustvarjenim bitjem [pravim], da duše tam, kjer je božja podoba, ne morejo ločiti [od Boga]! To je pravo zedinjenje in v tem je prava blaženost.« (Eckhart, 373)
* Rojevanje je en sam akt, ki je primarna resničnost in šele sekundarno govori Eckhart o porajajočem in rojevanem. » … Bog nikoli ne bi rodil svojega edinorojenega Sina, če rojevanost ne bi bila rojevanje … Tudi Bog ne bi nikoli ustvaril sveta, če ustvarjena bit ne bi bila eno z ustvarjanjem.« (Eckhart, 115) V kolikor torej govorimo o porajajočem in rojevanem, moramo imeti vedno pred očmi dinamično dialektično identičnost in vzajemnost. Očetova identiteta je Sin in obratno. V kolikor se človek nahaja v območju te dinamično dialektične identitete, je kraj ali resničnost vzajemnega rojevanja. »Iz te čistosti me je večno rojeval kot svojega edinorojenega Sina v sámo podobo svojega večnega Očetovstva, da bi jaz bil Oče in bi rojeval Njega, od katerega sem rojevan.« (Eckhart, 249) »Z isto potezo, s katero v meni rojeva svojega edinorojenega Sina, Ga jaz rojevam nazaj v Očeta.« (Eckhart, 249)
* Zunanji človek naj bo v rojevanju povsem pasiven, trpen, naj se rojevanju prepusti. Nobena dejavnost zunanjega človeka ne more ostati brez škode, če naj v človeku rojeva Bog. Nasprotno je notranji človek povsem dejaven, ker rojeva skupaj z Bogom v istem rojevanju. Ko se povsem prepusti, je najbolj dejaven, saj je ta dejavnost Božje delovanje v vsem. Po Eckhartu človek v Božjem območju skupaj z Njim opravlja vsa Njegova dela, in je od Njega neločljiv.

Rojevanju vzporedna metafora je govorjenje Besede. Oče izgovarja Besedo, ki je popolna podoba Njega samega. Z Besedo izgovarja in razume sam sebe. »V taisti Besedi Oče izgovarja samega sebe in vso svojo naravo in vse, kar Bog je, kakor to spoznava; in to spoznava, kakor je … S tem, da govori Besedo, izgovarja sebe in vse stvari v drugi osebi in ji daje isto naravo, ki jo ima sam, in izgovarja vsa z umom obdarjena bitja v taisti Besedi …« (Eckhart, 152) Človek sliši Besedo na najvišji način, z umevanjem Besede v umu, ki je iste narave kot Božji um. »Najvišja bitja slišijo Boga ne le na način obstajanja in v eksistenci, niti zaradi živosti in v življenju, ampak zaradi razumevanja in v razumevanju. V tej resničnosti [uma] sta razumevanje in poslušanje eno.«[[248]](#footnote-248) Človek v ustvarjenem področju svojega bitja Besede ne more slišati. Sliši jo lahko le v svoji neustvarjenosti. »Prerok pravi: 'Slišal sem dva,' to je: slišal sem Boga in ustvarjeno bitje. Tam, kje Bog to [ustvarjena bitja] govori, je Bog; tu [v prostoru in času] pa je ustvarjeno bitje.« (Eckhart, 338) Če naj človek sliši, mora biti sam ta ista Beseda. »Duša mora namreč v svojem prvem preboju, kjer se prebije in kjer izvira Resnica, stati v 'vratih Božje hiše' in mora izrekati in tvoriti Besedo.« (Eckhart, 230) Človek je torej povabljen v deleženje najbolj notranjega področja Boga. V njem se nahaja področje, ki ustreza Božji dejavnosti, je Njegova dejavnost. To področje duha je enake kakovosti v človeku in v Bogu oziroma Božanstvu. Zaradi tega more človek biti Božja podoba in ne le podoba; po Eckhartu je tam Njemu enak brez vsakega razlikovanja.

##### Dōgenove besede o rojevanju, o življenju in smrti

Bistvo svojega razumevanja življenja in smrti je Dōgen zajel v dveh kratkih spisih, *Shōji* in *Zenki*. Za namen primerjave povzemam bistvene misli.

*Shō* pomeni rojstvo, rojevanje, življenje. Pojem je povezan s pojmom dinamične, aktivne praznosti, s *śūnyato* in njeno aktivnostjo, z vznikanjem iz nič. »To je požiranje vsega, bruhanje vsega. Vsa zemlja in vso nebo sta bruhanje in vso nebo in vsa zemlja sta požiranje. Pogoltniti moramo sebe in ves svet. Izbruhati moramo sebe in ves svet.«[[249]](#footnote-249) Vse bruha iz *śūnyate* in vanjo trenutek za trenutkom izginja. *Śūnyata* je bruhanje in požiranje, pojavljanje in izginjanje, dinamična spremenljivost.

Vprašanje »Kaj je to, kar takole prihaja?« je vodilno vprašanje spisa *Inmo*. 'Kaj' je izven vseh kategorij, neimenljivo, pred pojavljanjem česarkoli. 'Kaj' mora prihajati, mora biti 'to'. »In ker 'Kaj' je 'to, kar takole prihaja', je potrebno spoznati in izkusiti, da so vse stvari v resnici 'Kaj'. Skozi prakso moramo izkusiti, da je vsaka posamezna stvar 'Kaj'. O 'Kaj-u' ni dvoma saj je 'to, kar takole prihaja'.«[[250]](#footnote-250) 'Kaj' je aktivni princip, 'to' se pojavlja, je vidnost 'Kaj-a'.

'Kaj' je 'kamnita žena, ki je porodila', 'to' je porojeni otrok. Oba sta vzajemno dinamično povezana. Brez matere ni otroka in brez otroka ni matere. Mati rodi otroka in otrok rodi mater, saj brez njega ne bi bila mati. »Razumeti morate pomen besed, da je mati porodila otroka. Je v času poroda mati ločena od otroka? A ne bi se smeli ukvarjati le s tem, da žena postane mati, ko rodi otroka, pač pa tudi s tem, da postane otrok. Takšno je uresničenje rojevanja v praksi in prebujenju. To morate preiskati in natančno proučiti.« [[251]](#footnote-251)

Kamnita žena je praznost in otrok je vse pojavno. Praznost je, po Srčni sutri na katero se sklicuje tudi Dōgen, pojavno, mora postajati pojavno in pojavno je praznost.

Enost dinamične praznosti in pojavnega je celovita dejavnost. Zanjo sta značilni moč in spontanost. Dōgen jo primerja z močno roko vitalnega, mladega moškega in spečega človeka, ki v spanju nevéde, brez zavestne intence, išče vzglavnik.

Človek ni ločen od te dinamike, ampak je dejavnost, je rojevanje, je življenje, je Budova narava.

"To življenje in smrt sta dragoceno življenje Bude. Če želiš pobegniti od njiju, boš izgubil življenje Bude. Če si navezan na življenje in smrt in ju skušaš zadržati, boš ravno tako izgubil dragoceno življenje Bude. Kar bo ostalo, bo le forma Bude. Le če ne zavračamo življenja in smrti in ne hrepenimo po njiju, vstopimo v srce in um Bude.«[[252]](#footnote-252)

Iste misli je Dōgen izrazil v *Zenki* takole:

»V miru premisli, če je rojstvo/življenje mogoče ločiti od vseh stvari, ki vznikajo skupaj z njim. Ni trenutka in ne stvari, ki bi ju bilo mogoče ločiti od rojstva/življenja. Ni objekta in ne uma, ki bi ju bilo mogoče ločiti od rojstva/življenja … Rojevanje/življenje ni nič drugega kot ti; ti nisi nič drugega kot rojevanje/življenje.«[[253]](#footnote-253)

Človek torej je Budova narava in vsa bitja so Budova narava in poleg tega ni druge Budove narave. Le da človek samega sebe reificira in tega ne verjame, ne sprejme dinamičnosti in praznosti svojega bitja. Praznost je namreč brezmejna dinamičnost. Dōgen pravi: »Buda bi zavrnil vsak pomen besed 'imeti Budovo naravo'. Njegova zavrnitev je njegova enost z vsemi stvarmi; kot da bi vse bilo le ena sama trdna jeklena palica. Njegova enost z vsemi bitji je kot prelet ptic, brez vsake sledi [dvojnosti].«[[254]](#footnote-254) Budova narava je na način, da ni in stvari so na način, da niso. Budova narava se takoj in povsem izlije v stvari, stvari so povsem in samo spremenljiva Budova narava. »Ker vse stvari so Budova resničnost, so iluzije in je razsvetljenje, praksa, rojevanje in smrt in so Bude in čuteča bitja. Ker milijoni stvari nimajo lastnega jedra, ni iluzij, ne razsvetljenja, ni Bud in ni čutečih bitij, ni rojevanja in ni smrti.«[[255]](#footnote-255)

Celovita dejavnost (*zenki*) dinamično povezuje oziroma vključuje vse stvarstvo. To je mišljeno z besedami, da dejavnost življenja/smrti obsega vso Zemljo in vse nebo. Metafora celovite povezanosti je čolnarjenje, ki v eni celoviti dejavnosti vključuje čolnarja, čoln, vodo, vse nebo in vso Zemljo in jim vzajemno podeljuje identiteto. »Življenje je kot vožnja s čolnom. Dvigneš jadra in krmariš s krmilom. Čeprav krmariš ti sam, ti čoln omogoča plutje in brez čolna ne more nihče pluti. Vendar pluješ s čolnom in tvoje plutje naredi čoln za to, kar je … Ko pluješ, sta tvoje telo in um ter tudi vse okolje nedeljiva aktivnost čolnarjenja.«[[256]](#footnote-256) Življenje je po Dōgenu eno in nedeljivo, zaradi česar je vse parcialno dinamično in vzajemno povezano.

Človek je življenje, če se mu povsem preda, povsem pronikne vanj in se identificira z njim. V tem primeru ga brez najmanjšega ostanka sebe povsem uresniči, živi tako, da sam sebe izniči. To naredi vsak trenutek posebej, vsak trenutek živi, kot da bi bil to edini trenutek. Po drugi strani mora biti osvobojen prav te svoje trenutne realizacije, ostati mora nenavezan; le v tem primeru je razpoložljiv za spremenljivost, ki je Budova narava. Dōgen pravi:

»'Ker je Buda v rojstvu in smrti, ni rojstva in smrti.' Rečeno je bilo tudi: 'Ker Bude ni v življenju in smrti, Buda ni zaveden z rojstvom in smrtjo.' … Tisti, ki bi radi bili prosti rojevanja in umiranja, morajo jasno razumeti te besede … Razumite vendar, da sta življenje in smrt sama po sebi *nirvāna.* Ni ničesar takega kot življenje in smrt, ki bi se ju naj bali in ničesar takega kot *nirvāna*, za katero bi naj težili. Le če to povsem spoznate, ste prosti življenja in smrti.«[[257]](#footnote-257)

Človek naj torej povsem uresniči trenutno *dharma*-pozicijo in naj ostane svoboden, neujet vanjo, odprt. Popolna predanost in pristajanje na konkretno sta človeka vredna le, če ostane povsem svoboden in odprt za spremenljivost, za prihajanje, za rojstvo v naslednjem trenutku. Čeprav je torej povsem identičen s trenutno *dharma*-pozicijo, v svoji odprtosti nikakor ni ta *dharma*-pozicija. V *Zenki* piše: »Osvobojenost pomeni, da si v življenju osvobojen življenja in da si v smrti osvobojen smrti. Tako obstajata torej [hkrati] osvobojenost od življenja-smrti in potopljenost v življenje-smrt. Takšna je celovita praksa poti. In prav tako je opuščanje življenja-smrti in popolno uresničevanje[[258]](#footnote-258) življenja smrti.« V času življenja je le življenje, povsem uresničeno, v času smrti le smrt, povsem uresničena. Življenje v enem trenutku ne ovira življenja v vseh drugih trenutkih in enako ne smrt. Življenje ne ovira smrti in smrt ne življenja. Smrt je le in povsem smrt, življenje je le in povsem življenje. V vsakem trenutku se celovitost polno uresničuje.

»Celovita dejavnost rojstva [rojevanja, življenja, pojavljanja] nima začetka in ne konca, obsega celotno Zemljo in vse nebo. Ne ovira in ne skriva celovite dejavnosti rojstva [pojavljanja] in ne celovite dejavnosti smrti [umiranja, prenehanja, izginjanja]. V času celovite dejavnosti smrti, ki obsega vso Zemljo in vse nebo, le-ta ne ovira in ne skriva celovite dejavnosti smrti [izginjanja] in ne celovite dejavnosti rojstva [pojavljanja] **…** Vse nebo in vsa Zemlja se pojavljata v rojstvu in smrti.«[[259]](#footnote-259)

Zato je življenje celovita dejavnost vseh stvari in smrt je celovita dejavnost vseh stvari. Povsod se pojavljata vse nebo in vsa Zemlja, čeprav ne ista, ne različna, čeprav ne ena ne mnoga.

Človek lahko preseže rojstvo in smrt na dva načina. Če išče transcendentno, ki presega nasprotje rojstvo-smrt, je to nekaj konceptualnega, kar je tuje resničnemu dogajanju, realnosti rojstva in smrti. Druga možnost je, da sprevidi odnosnost rojstva in smrti, njuno neločljivost, da sta kot dve strani kovanca. Potem rojstvo ni več le rojstvo in smrt ni več le smrt. Res pa, po Dōgenu, človek v času življenja uresničuje le življenje in v času smrti le smrt. Kljub temu življenje je smrt in smrt je življenje. Temu se reče spremenljivost, netrajnost.[[260]](#footnote-260)

##### Primerjava Eckhartoveha in Dōgenovega razumevanja rojevanja-življenja

**Razlike in divergentnosti**

Iz Eckhartovih besed je razvidno, da razčleni realnost na več področij ali plasti, ki jih imenujem območja, teritoriji duha ali območja realnosti. Obstaja območje zunanjega človeka, dušno območje bolj notranjega bivanja ter območja oseb Trojice in Božanstva. Območja duha so pri nemškem mistiku urejena vertikalno. Človek je podoben plastem čebule, vsaka plast ustreza določenemu duhovnemu načinu. Rojevanje oziroma govorjenje in poslušanje potekata od zgoraj navzdol ali od notranjosti v zunanjost. V človeku pa tudi od spodaj, iz dna in temelja, navzgor. Človek je dinamično mesto razodevanja oziroma prežemanja območij, podobno kot je lahko hkrati na enem mestu več zvokov ali svetlob različnih valovnih dolžin. Zaradi tega je metafora čebule bolj soteriološko priročna kot ustrezna. Eckhart je precej trezen mistik in se zavestno giblje zdaj bolj v tem in drugič bolj v katerem drugem območju realnosti, čeprav ve, da je v popolnem uresničenju vsega človeškega potenciala vedno hkrati v vseh oziroma je deležen vseh. Dinamično območje prežema Enost in obratno. Tega ni mogoče enostavno opisati. Eckhart skuša jecljaje povedati, da je to

»… kot neko nase in čezse nazaj zapognjeno spreobračanje ter neko mirovanje v sebi in ostajanje, vrh tega pa neko vrenje ali rojevanje samega sebe, ki žari v sebi in teče in vre v samega sebe, luč, ki v luči in v luč povsem prežema vso sebe s sabo vso in ki je s sabo vso čez vso sebe povsod obrnjena in zapognjena nazaj … «[[261]](#footnote-261)

Za Dōgena je stvarnost dinamična in aktivna. Vso delovanje je mrežno povezano in razprostrto tako rekoč v horizontalni ravnini. Pri Dōgenu ni hierarhije kot pri Eckhartu in Dōgen ne naniza jasno distinktivnih območij duha. Zanj vse stvari enostavno so Budova narava. Tudi človek, pa če se tega zaveda ali ne, če je razsvetljen ali pa ne. Ne more iskočiti in se ločiti od Budove narave, ker so tudi taki poskusi dejavnost Budove narave. Edina težava je v tem, da človek ne uvidi lastne dinamične narave, se pravi svoje spremenljivosti, ki je istočasno vesoljna spremenljivost, vesoljna kreativnost. Takoj ko sprejme lastno spremenljivost v pozitivnem smislu kot nikoli končano rojevanje, vedno novo in sveže postajanje iz trenutka v trenutek, po eni strani umre veliko smrt trajnega sebstva in po drugi strani vstopi v resnično življenje. Človek uresničuje življenje in smrt, večno rojevanje oziroma prihajanje ter minevanje s popolno potonitvijo vanju in hkratno osvoboditvijo iz njunega jarma. Potone v tukaj in zdaj, v absolutno istovetnost in avtentičnost, v neizogibnost *dharma*-pozicije, v *samsāro.* Hkrati je osvobojen od prav tega trenutka tukaj in zdaj, osvobojen zaradi nesubstancialnosti in netrajnosti vsega pojavnega. Osvobojenost je mogoča le v identifikaciji z dinamično *śūnyato*, s stalno drugačnostjo, v trajnem preseganju in ničenju vsake pretekle identifikacije.[[262]](#footnote-262)

Kljub temu, da so vse stvari in dogajanja Budova narava, Dōgen loči dve povezani in dialektično-dinamično identični ravni. To sta področji 'Kaj'-a in 'tega, kar takole prihaja', ravni 'kamnite žene' in 'otroka.' Dinamično povezano identičnost izraža Dōgen z besedami »čeprav ne eno, ne mnogo, čeprav ne isto ne različno«. 'Kaj' je 'to' in 'to' je 'Kaj', čeprav neločljivo hkrati tudi različno. Eno je to, kar je, ker se ves čas spreminja v drugo in obratno. Poleg te dinamike, ki vključuje dvojnost/identiteto, govori Dōgen o celoviti resničnosti z metaforo polne Lune, ki je ena in vsa sama v sebi. Opisana dinamika je le premikanje znotraj Lune, je gibanje celovite resničnosti, ki se nikamor ne giblje. »Luna se ne giblje in ne miruje, ne napreduje in ne nazaduje. Njeno gibanje presega metafore. Njeno bistvo in pojavnost sta 'samotna in polna'.«[[263]](#footnote-263) Če se Luna že giblje, se giblje vertikalno, dehti, izžareva. Torej se giblje in ne giblje. Horizontalno se giblje, spreminja iz trenutka v trenutek v linearni dimenziji časa. Vertikalno se giblje kot absolutno in neodvisno vznikanje vsega pojavnega v diskretnih, nepovezanih, samozadostnih trenutkih. Hkrati se kot dinamični vir ne spreminja in ne giblje, je ves čas 'polna Luna', povsem in v celoti izražena oziroma uresničena v medsebojno vzajemno povezanih partikularnostih. 'Polna Luna' je večnost, en duh, duh vseh Bud, ki kljub časni zgodovinski oddaljenosti posameznih empiričnih ljudi prenašajo ta duh med seboj in ga živijo. Pravzaprav se prav ta duh realizira na način prisotnosti, sozvočja, harmonije vseh Bud. Buda je resničnost, v človeškem svetu je to prebujeni človek.

Najpomembnejše razlike med Eckhartom in Dōgenom prikazuje spodnja preglednica.

|  |  |
| --- | --- |
| Eckhart | Dōgen |
| Območja duha so vertikalno strukturirana, naplastena, v človeku podobna zgradbi čebule. Hkrati se povsem prežemajo. | Obstajata dve dialektično in dinamično identični področji. Praznost in pojavnost. Njuna dinamika je v nenehnem izničevanju sebe in identifikaciji z drugim polom. |
| Človek, bitja in stvari premorejo identiteto v Bogu, so ustvarjena, rojevana, imajo bit, eksistirajo. V Bogu so Njegova dejavnost. | Človek, stvari in bitja so neposredno Budova narava in zaradi tega prazna, brez najmanjšega jedra, zgolj izraz dinamike. |
| Eckhart potrjuje relativno trajno eksistenco. | Dōgen zanika eksistenco, ki bi trajala več kot infinitezimalno kratek trenutek. |
| Bog je Nekdo, obstaja na transcendenten in imanenten način, vse je v Njem. | Budova narava obstaja le na način brezmejne dinamike, stalnega spreminjanja, predrugačenja, zanikovanja sebe. |
| V območju Trojice je Eckhart heteronomen, kolikor je Bog njegov stvarnik in avtonomen, kolikor z Bogom opravlja eno delo. V območju Božanstva je avtonomen. | Dōgen je striktno avtonomen. Nobeno bitje v svoji avtentičnosti nima Budove narave. Vsako bitje je (ne)Budova narava. |
| Eno ostaja samo v sebi in hkrati neprestano izhaja. | 'Kaj' ni niti eno niti mnoštvo, je povsem 'brez', brez lastnosti. |

**Podobnosti in konvergence**

Kljub razlikam obstajajo med Eckhartovim in Dōgenovim razumevanjem dinamičnega vidika celovitosti pomembne podobnosti in konvergence.

Najpomembnejša je ta, da oba govorita o skrajno dinamični realnosti. Karkoli že je poslednja stvarnost: v njej je nuja izhajanja, gibanja, kreacije in odsevanja, samoizražanja in samoprepoznavanja. Pri Eckhartu Oče, pri Dōgenu dinamičnost *śūnyate*. Oba pojma se nanašata na Libbrechtovo primarno energijo v vidiku izhajanja, oblikovanja, izražanja, informatiziranja. Božanstvo in čista *śūnyata* ustrezata Libbrechtovi prosti primarni energiji pred pojavljanjem, pred nastankom ali nastajanjem sveta.

Oče in dinamična *śūnyata* nenehno rojevata, kreirata ves pojavni, materialni in duhovni svet ter se na način svojega delovanja nahajata v vsem oziroma vse v njima. Eckhart namreč Očeta ne jemlje toliko v tradicionalnem substancialno-personalnem vidiku kot v vidiku delovanja. Oče je rojevanje. Podobno kot je *śūnyata* dinamičnost. Konvergence so tukaj pomembnejše od načina ubesedovanja, konceptualiziranja. Obstajajo namreč v podobni usmerjenosti pogledov. Oba mistika se na precej podoben način zazirata v dinamično naravo resničnosti in jo izražata skladno z lastno duhovno tradicijo. Eckhart govori o skritem rojevanju edinorojenega Sina v duši, v najbolj notranji iskri duše. Dōgen pa o kamniti ženi, ki rojeva otroka ponoči, skrivaj. Prvi govori o govorjenju Besede, ki je Sin in ki pozna Očeta, ker mu je Oče dal vse in je v Očetu. Drugi o govorjenju in poslušanju, ustvarjanju, izviranju in postajanju, odsevanju celovite resničnostiv prebujenih ljudeh. Nemški mistik govori o svoji identičnosti s Sinom in enosti z Očetom. Japonski menih o tem, da »buča skače iz buče«, on skače iz samega sebe in je omejen le s samim seboj, kar pomeni, da je avtentičen in svoboden. Celovita resničnost skače iz celovite resničnosti. Vse to je prebujeni človek, Buda. Podobno kot je Dōgen avtentičen in svoboden v skakanju iz samega sebe tudi Eckhart v sebi najde območje, kjer je večno bil in bo ter je hotel samega sebe in vse stvari skupaj z Bogom, preden je svet nastal. Kar ni nič drugega kot »Pokaži mi svoj obraz pred rojstvom!«, Dōgenu dobro znana zahteva Hui Nenga. Oba mistika konvergirata v območje pred rojstvom, v območje pred nastankom oziroma nastajanjem sveta, tja, kjer prekipeva, kjer se govori govor, ki ga na tej strani, v pojavnem, ni mogoče slišati. In čeprav ga ni mogoče slišati, ga je treba »slišati [tudi] v času govorjenja«, ne le po njem. Se pravi, da ga je treba slišati pred rojstvom, v rojevanju, treba je izkusiti dinamično bistvo realnosti. To je zopet isto kot »luč sveti v temi, a tema je ni spoznala«. Če pa jo spoznava, sliši Besedo na način umskega spoznavanja, s podobljenjem, zrcaljenjem in celo brez podobe, v Eckhartovem apofatičnem niču, temi, čisti, goli, nepojavni, nerojeni eksistenci. Tam človek o ničemer ničesar ne vé, je skrajno ubog in izpraznjen lastnega bivanja. Tam nastaja Beseda, človek jo tvori in izgovarja. Območje izgovarjanja je pri Eckhartu srž dinamične stvarnosti, Očeta. Zato je Sin v Očetu in Oče v Sinu ter oba v Eckhartu in Eckhart v Njima. Dōgen to področje drugače ubesedi. Zanj človek je *śūnyata*, je dinamična realnost. Bistvo *śūnyate* je nenehno zanikovanje vsega začasno obstoječega, saj kot nekaj obstoječega obstaja le konceptualizirana resničnost in ne čista resničnost, izražena s koanom *Mu*. *Mu* je izkustvo nedosegljive dinamike vira postajanja, ki ji je človek, kolikor se izvije iz reifikacij, identičen.

#### Problem subjekta

##### Uvod

Oba primerjana mistika najdeta dinamično resničnost prav v svoji sredi in jo prepoznata za svoj bistven vidik. Karkoli iz dinamike izhaja, je Sin. Podobljenje, postajanje, izhod in gledanje nazaj v vir, prepoznavanje, reflektiranje - vse to je območje Sina, prebujenega človeka, ki se ozira v obe smeri: v ustvarjenost in neustvarjenost, v *samsāro* in *nirvāno*. Prebujen človek je združitev obeh polov. S tem smo ga določili od zunaj. Ga je mogoče določiti od znotraj? Če je prebujenost zavedanje opisane dinamike – kako to dinamiko, ki je samo bistvo subjekta, doživlja on sam? Torej, kako doživlja sam sebe, svojo subjektivnost?

Najprej se zastavlja vprašanje razmerja med osebo in subjektom. Je subjekt oseba oziroma je oseba subjekt? Oba pojma imata dolgotrajno genezo. Na zahodu je Boetij zapisal, da je oseba »individualna substanca razumske narave«.[[264]](#footnote-264) Kasneje se je v okviru katolicizma razvilo razumevanje osebe kot načina bivanja oziroma subsistience ter končno razumevanje osebe kot bistveno odnosnega bitja, kot bitja za drugega, v čemer je podobnost s Sveto Trojico. Pri tem je samostojnost osebe pogoj odnosnosti in odgovornosti, odgovarjanja drugim in Drugemu, ljubezni. Enkratna oseba se razlikuje od vsega drugega in če se ne zapre v lastne določitve, je neomejeno odprta v svobodo in samopreseganje. Za osebo so torej značilni: edinstvenost, bit/substancialnost, um, svoboda, odnosnost in odgovornost, naravnanost v Drugega. Moderni pojem osebe vključuje še razumevanje, da je oseba središče človekovega samozavedanja in dejavnosti.[[265]](#footnote-265) Človek kot oseba je celota, katere del je poleg navedenih duševnih oziroma duhovnih dimenzij tudi telo.

Slovar slovenskega knjižnega jezika navaja, da subjekt »čuti, misli, deluje«.[[266]](#footnote-266) S tem nakazuje vse tri eksistencialne dimenzije Libbrechta: čutenje, mišljenje in delovanje. Je torej podlaga percepcij, misli in občutij, tisti, za katerega se predpostavlja, da je njihov nosilec. Povezan je z zavedanjem, v zahodni filozofiji običajno z zavedanjem nečesa, objektov. V tem smislu je en pol polarnosti subjektivno-objektivno.

Pojma subjekt tukaj ne uporabljam v smislu družbene oziroma kulturne konstrukcije subjektivnosti, kot je to običajno v sociologiji ali socialni antropologiji. Tako razumljen subjekt je kulturno določen. Tukaj skušam govoriti o subjektu, ki je univerzalen, imanenten vsakemu človeškemu bitju. To je samozavedajoči, v samem sebi zavedajoči se subjekt. Pokazal bom, da tak subjekt ne more biti samemu sebi objekt.

Pojem subjekt uporabljam v smislu subjektnega dna, ki je hkrati ontološko ali Božje dno, tisti kraj ali mesto, na katerem se vse dogaja in ki hkrati ni zasebno mesto ali kraj, saj po Eckhartu človek ne sme biti mesto, na katerem bi mogel delovati Bog. Subjekt torej ni ego in ne osebnost v smislu grške »*proporson*« ali rimske »*persone*«, ni nabor socialnih vlog in statusov niti substancialen »nekdo«. V kontekstu budizma je vsak »nekdo« začasna sestava *skandh*, nabor osebnostnih lastnosti, ki so podvržene zakonom *karme*. V navedenem smislu je osebnost statična in mrtva, medtem ko je resnična oseba dinamična, živa in zato konceptualno neulovljiva, neopedeljiva. Eckhart ji reče nespoznavna duša, Dōgen govori o *anātmanu*. Zelo različna, celo nasprotna koncepta. A oba merita na to, da človek ni to, za kar se običajno ima, ni zunanji človek, ni »nekdo« s kupom lastnosti. Dokler se ne prebije preko lastnih določitev in omejitev do odprtosti, v dno ali ničnost svoje subjektivnosti, ni resnični, celoviti, mistični človek. Subjekt je torej univerzalno, refleksivno bistvo različnih oseb. V tem poglavju bom skušal pokazati, da so Eckhartovi in Dōgenovi pogledi na človeka usmerjeni v tako razumljen subjekt. Ob koncu poglavja se bom posvetil možni rešitvi nekaterih nasprotij med krščanskim, in s tem implicitno tudi Eckhartovim, ter budističnim, in s tem implicitno tudi Dōgenovim, razumevanjem osebe oziroma osebnega Jaz-Ti odnosa. [[267]](#footnote-267)

##### Dōgenova pozicija

Pri Dōgenu in v budizmu na splošno ne gre niti za subjektivnost običajnega človeka, za samozavedanje posameznika, niti ne gre za običajno zavedanje zunanjega sveta. Gre za prebujeno subjektivnost, ki je globoko imanentna in transcendira običajnega človeka. Subjekt je ontološka kategorija, Hisamatsu ga imenuje absolutni subjekt. Lahko bi mu rekli tudi imanentno transcendentni ali pa sveti subjekt. Sveto, kolikor pri zenu lahko govorimo o svetem, ni več transcendentno, ampak imanentno v temelju subjekta. »Kopernikanski napor [zena] leži v tem, da skuša prinesti objektno transcendentno svetost do človeka in jo dojeti kot človekov subjekt.«[[268]](#footnote-268)

Dōgenovo pozicijo bom skušal prikazati v naslednjih petih točkah: refleksivnost Budove narave, človek kot luč, praznost subjekta, relacijska narava odnosa med subjektivnim in objektivnim polom celovite resničnosti ter preseganje te dihotonomije.

###### Refleksivnost Budove narave

Za Dōgena je subjekt ontološka kategorija. Subjekt je integralen del resničnosti, prebujeni subjekt je celovita resničnost, Luna.

»Ta um in srce sta Luna. Ta Luna je srce in um. Takšno je polno razumevanje src in umov Budovih učencev in naslednikov.«[[269]](#footnote-269)

Um in srce sta človekovo subjektivno dno, epistemološka točka, mesto reflektiranja, ki ni ločeno od reflektirane stvarnosti, ampak je ista stvarnost reflektirana sama v sebi. Tu ni ničesar le subjektivnega ali le objektivnega, sploh ni nobene vrzeli med navedenima poloma. Ontološki subjekt je stvarnost sama in zunaj njega ni nobene druge stvarnosti, saj v Luni ne obstaja niti zunaj niti znotraj. Človekovo oko je torej univerzalno oko, je oko vsega, je refleksivnost Budove narave. To eno oko je povsod in se razodeva na način mnogih oči, mnogih individualnih refleksivnih bitij.

Zato pravi Dōgen:

»V resničnem telesu Kralja *Dharme* je oko prav to, kar je telo in um-srce je isto kot telo. Niti najmanjše vrzeli ali razlike ni med telesom in umom-srcem.«[[270]](#footnote-270)

»'Ves svet je oko Vairochane' pomeni, da imajo Bude le eno oko [modrosti, *prajne*] … ni napačno, če rečemo, da je to oko eno od mnogih Budovih oči, kot tudi ni napačno, če rečemo, da ima Buda le eno oko. V resnici, Buda ima več vrst oči - tri oči, tisoč oči, štiriinosemdeset tisoč oči. Ne bodi presenečen, ko slišiš za vse te oči.«[[271]](#footnote-271)

###### Človek oziroma subjekt je luč

O človeku kot luči, svetlobi ali jasnini je Dōgen izčrpno govoril v nagovoru menihom samostana *Kannon-dori-koshō-horin-jo* leta 1242. Nagovor nosi naslov *Komyo*. Dōgen je izrecno poudaril, da je bistvo človeka moč zavedanja, njegova subjektivnost. In tudi to, da luč ni lastnost človeka, nekaj, kar mu je dodano, akcidentalno, ampak je svetloba njegova srž, avtentičnost. Tako zelo, da ni le človek luč, ampak luč je človek. Ne govori, deluje in živi človek, ampak luč. Ta se prelamlja skozi vsakega posameznega človeka. Vsak je delček, pramen luči. Če prepozna samega sebe, se pravi sebe kot luč, svetlobo, jasnino, se prepozna in razodene svetloba sama. V nadaljevanju strnjeno navajam Dōgenove besede, ki jih komentiranje le oslabi.

»Videti in slišati lastno luč je neposredno soočenje z Budo … Luč, to je vsako človeško bitje. Svetloba zbira svetlobo in jo pretvori v objekte in subjekte. Svetloba popolnoma vsebuje vsa človeška bitja. Vsako človeško bitje je svetloba, luč.«

»'Vsako človeško bitje v celoti poseduje luč': Unmon[[272]](#footnote-272) ne govori teh besed iz sebe; luč vsakega človeškega bitja je [tukaj] zbrana in govori. 'Vsako človeško bitje v celoti poseduje luč' pomeni, da je vse človeštvo [povsem naravno] luč. 'Luč' pomeni vsako človeško bitje.«

»Vsako individualno človeško bitje je individualno stanje svetlobe.« [[273]](#footnote-273)

Bistvo človeka ni to, kar bi mogli uzreti v sebi ali zunaj sebe. Bistvo je oziranje. Ni odgovor, ampak vprašanje. Sofisticirani poskusi razumevanja subjekta (pa naj bo to razlikovanje, presojanje, kategoriziranje, klasificiranje in celo kontempliranje) so podobni »filtriranju svetlobe skozi [optični] sistem v prepričanju, da bo to izboljšalo svetlobo samo.«[[274]](#footnote-274) Vsi taki poskusi zamegljujejo temeljno resničnost absolutnega subjekta, ki je po Dōgenu seveda dinamična, saj moramo spoznati tisti jaz, ki je svetloba prav tako, kot ves svet v desetih smereh. »Življenje in smrt, prihajanje in odhajanje so prihajanje in odhajanje svetlobe.«[[275]](#footnote-275) Ni nobene statične subjektivne entitete.

Svetno in sveto, pot in doseganje Bude, praksa in prebujenje, celo trava, drevje, ograje, zidovi; koža, kosti, meso in mozeg; dim, voda in kamenje; skriti sledovi ptic na nebu – vse to se le spremenljive barve in premene svetlobe. Zaradi tega »budistični patriarhi vidijo budistične patriarhe kot svetlobo.«[[276]](#footnote-276) Običajni ljudje se ne prepoznajo na tak način. »Ker sovražijo srečanje s svetlobo, postaja svetloba vse bolj oddaljena in vse bolj daleč od svetlobe. Ta odtujenost – čeprav je tudi sama svetloba – je omejena le z odtujitvijo.«[[277]](#footnote-277) Običajni ljudje torej menijo, da so nekaj posebnega, posebna vrsta svetlobe, recimo, da so kot rdeča ali modra svetloba, ali pa taki, kot je svetloba ognja ali Sonca. Vendar temu ni tako. Svetloba, ki jo ima v mislih Dōgen, je mnogo globlja. Ne osvetljuje, ne izhaja, ampak je izhajanje. Kot taka je absolutno sama v sebi. Dōgen torej ne usmerja pogleda le na dinamično izhajanje, temveč v vir izhajanja, tja, kjer ni več ne svetlobe ne objektov. To je prava svetloba, uzreti to področje resničnosti je pravo razsvetljenje. To območje duha oziroma epistemološko mistično stanje opredeli z vprašanjem in opiše z metaforama, ki sledita:

»[Vprašanje], ki pojasnjuje svetlobo, je lahko: 'Kako to, da se nenadoma pojavljajo gore, reke in Zemlja?'«[[278]](#footnote-278)

»Tisočere stvari so mesečina, ne le stvari oziroma oblike. V skladu s tem: 'Mesečina požira na tisoče stvari.' Tisočere stvari v celoti požirajo mesečino. Mesečini, ki požira mesečino, rečemo: Mesečina požira na tisoče stvari. To pomeni isto, kot če rečemo, da Luna požira Luno, da mesečina požira Luno. Zatorej je rečeno: 'Mesečina ne osvetljuje stvari. Stvari ne obstajajo.'«[[279]](#footnote-279)

Tukaj je potrebno eksplicirati vsaj dve konotaciji. Prva se nanaša na to, da v tem stanju ni mogoče razlikovanje med subjektom in objektom. Subjekt je objekt in obratno. Zato ni mogoče najti nobenega od njiju posebej, ločeno. Na nekem drugem mestu primerja Dōgen to mistično stanje z eno samo roko, ki se prosto izteza. Druga konotacija je usmerjanje pogleda v izvornost. Kar se na bolj zunanji ravni pojavlja kot subjekt in objekt, je tukaj strnjeno, še ne razklano, brez razlikovanja, pred pojavljanjem objektov. Je stanje pred rojstvom drugih in samega sebe, pred pojavljanjem sveta. To stanje se šele kasneje oziroma na neki drugi ravni, v drugem območju duha razpre v subjekt in objekt. Zaradi tega je bolj izvorno in celovito. Je tudi neizrekljivo, saj je za vsak izrek potreben predmet izrekanja. To stanje je resnični, absolutni subjekt, ontološka resničnost, ki prav zaradi svoje neizrekljivosti ni objektni subjekt, ampak praznost ali brezjaznost. »Zato rečemo *mu* ali ničesarnost. To ne pomeni, da ne obstaja, pomeni, da je živo, živo delovanje, ki ne more biti objekt, ker je delovanje subjekta.«[[280]](#footnote-280) Je delovanje, ki se razpira v polarnost subjekt-objekt. Dōgen reče: »Svetloba zbere svetlobo in jo pretvori v subjekt in objekt.«[[281]](#footnote-281)

###### Praznost absolutnega subjekta

To, na kar meri Dōgen, ni pojavni subjekt, ki ga je mogoče spoznavati. Absolutni subjekt je delovanje, ki omogoča spoznavanje, je delovanje, ki je podlaga pojavljanja vsebin zavedanja, je temelj zavedanja samega, mesto, iz katerega se zavedanje česarkoli razpira. Zaradi tega nima nič skupnega z jazom, ki je objekt zavesti. Je *anātman*, brezjazni jaz. Stanje brezjaznega jaza, notranje stanje prebujenega človeka, Bude, skuša, kolikor more, opisati Ueda Shizutero v primerjavi Eckhartovega in zenovskega, Dōgenovega razumevanja ničesarnosti. Takole pravi:

»'Reka teče brez ovir, tako kot teče. Rdeče rože cvetijo tako, kot cvetijo.' To ni podoba zunanje, objektivne pokrajine; niti ni metafizična pokrajina, ki bi izražala človekovo notranje stanje ali ki bi bila projekcija notranje duhovne pokrajine. Ta slika realnosti je videna kot pojavljanje brezjaznega jaza. Ker sta v absolutni ničesarnosti subjekt in objekt, ki sta bila pred tem razdeljena, vrnjena v stanje 'pred razdelitvijo', v našem primeru drevo, ki cveti ob reki ni nič drugega kot brezjazni jaz. Tega ne smemo razumeti v smislu substancialne identičnosti človeka in narave, ampak na način, da stvar kot cvetoče drevo – ravno takšno kot je v cvetenju – na neobjektivacijski način uteleša človekovo brezjaznost. Cvetenje drevesa in tok vode sta hkrati jaz, ki se igra v svoji brezjazni svobodi … to je prvo vstajenjsko telo brezjaznega jaza.

Če človek v svoji ničesarnosti in zatorej ne iz svojega ega izkuša rože, kako cvetijo iz samih sebe – ali bolje povedano, če rože cvetijo v ničesarnosti človeka na enak način kot cvetijo iz samih sebe – postane [človek] istočasno prisoten v resničnosti lastnega bitja na enak način, kot je [naravno, neposredno] sam v sebi.«[[282]](#footnote-282)

Ne gre torej za zlito identičnost subjektivnega in objektivnega pola, ki bi izbrisala njuno distiktivnost, temveč za to, kar v svoji brezjazni svobodi je cvetenje drevesa, tok vode in hkrati jaz. Vse to se dogaja hkrati in medsebojno neločljivo povezano, vse to je izraz iste realnosti. Subjekt se torej znajde na isti ravni kot vsa realnost, zato mu rečem ontološki subjekt. Ta stvarnost je za Dōgena dinamična kreativna spremenljivost. Človek naj biva v njej enako, kot v njej cvetijo rože - spontano, avtentično. A to je le en vidik zadeve. Če biva spontano, ne vé zase, ampak se zaveda le izkustev. Če na kakršen koli način usmeri pozornost nase, postane objekt lastnega zavedanja, kar pa ni mogoče, torej izgubi sebe. Resničen je, v resnici deluje, ko se le zaveda, ko so le rože in ni nobenega objektiviziranega subjekta. Če se pa kljub temu zaveda sebe, se naj tako, kot se zaveda rož. To pomeni, da vé, da on sam nikakor ni objekt svojega zavedanja. Kaj je torej? Vprašanje je napačno zastavljeno, ker ni nobenega subjekta, ki bi ga bilo mogoče ločiti od objektov. Boljše je vprašanje: Kaj je resničnost? Ta presega govorjenje o subjektu in objektu. Dinamična razprtost brezjaznega jaza vključuje subjektivni in objektivni pol. Subjekt in objekt sta pola oziroma vidika epistemološkega polja. To se razdvoji v jaz in ti, ki sta le abstrakciji aktivne, žive eksistencialne dinamike.

»… tam se pojavlja brezjazni jaz , ki v svoji brezjaznosti postane povezani 'med' Jaz-Ti in je to njegova aktivna, notranja, eksistencialna resničnost … Če je jaz brezjazen, se vse, kar se dogodi drugim, dogaja njemu. Ta združenost skupnega življenja je drugo vstajenjsko telo brezjaznega jaza. Jaz, odprt in razgrnjen skozi absolutno ničesarnost, se razodeva kot tisto 'med'. Jaz sem 'Jaz in Ti', in 'Jaz in Ti' sem jaz. To, kar vidimo tukaj, je dvojni jaz utemeljen v brezjazni ničesarnosti. To je sovpadanje – recipročno sovpadanje – absolutne samozadostnosti z absolutno odvisnostjo, ki nas odvede dalje od Jaz-Ti odnosov, o katerih govori Martin Buber.«[[283]](#footnote-283)

To, da se vse, kar se dogaja drugim, dogaja meni, ni spoznanje na nivoju racionalne logike, ki dojame enost ali spoznanje univerzalne humanistične etike. To je izkustvo 'med' realnosti, dinamične podlage fenomenalne resničnosti, ki se razpira v povezanem jaz-ti zavedanju in je dno subjektivnosti enako kot objektivnosti. To ni osebno subjektivno dno, ampak ontološko dno, zato D.T. Suzuki izpostavlja, da je v zenu subjekt neafektiven, nedualen in nepersonalen v nasprotju s krščanstvom, v katerem je po njem afektiven, dualističen in personalen.[[284]](#footnote-284) Zavedanje v ontološkem dnu je univerzalno in se pojavlja kot vznikanje kreativnih doživetij, v katere sta utopljena subjektivni in objektivni pol. Bolje rečeno, v njih se šele naknadno, kot posledica abstrahiranja in objektiviziranja, pojavlja dvojnost subjektivno-objektivno.

Tako razumljen subjekt ni samozavedanje individuuma, ni zavedanje zavedanja, je le odprtost, potencialnost aktivnega ustvarjanja. S tem smo prišli do ontološkega dna subjekta, ki je hkrati ontološko dno vsega, kar razumemo s pojmom stvarnost, resničnost. V Libbrechtovem modelu je to področje proste primarne energije brez informacij. Iz tega področja se zaradi težnje po izhodu pojavljajo oblike informatizirane energije, se pravi pojavni svet, ki je vedno subjektivno-objektivne, interakcijske narave. Globlje v človeku pa obstaja območje zavedanja primarne energije in to na način praznosti, se pravi odsotnosti informacij. Carter je skušal zadevo pojasniti z naslednjimi besedami:

»Fokus, če tu sploh lahko govorimo o fokusu, je v ozadju in ne v ospredju izkušnje. Tvoj pravi jaz, kot čista izkušnja, je nediferencirani prostor (Nishidov *Bashō*) ali razprtost, v katerem se pojavljajo vse stvari. Je prostor 'čiščenja' (Heidegger), ki je sam po sebi brez karakteristik in je zaradi tega 'tam', kjer se vse stvari pojavljajo oziroma dobijo obliko. Če ga skušamo določiti kot karkoli več od odprtosti ali dinamičnega mesta, ga izgubimo. Celo že s tem je preveč povedano. Je praznost. Ker sam po sebi nima karakteristik, omogoča pojavljanje oziroma vznikanje neštetih oblik in vrst izkustev. To je brezoblični prostor, ki dovoljuje pojavljanje katerihkoli oblik … Edini način razumevanja je neposredno izkušanje tega, kako se v njem pojavlja nešteto oblik. Razodevanje oblik razkriva brezoblično za temi oblikami Brezoblično omogoča zavedanje oblik podobno, kot gledanje stvari predpostavlja oko, ki sebe ne more videti. Oko sebe neposredno ne more videti, čeprav neposredno vidi vse druge stvari; na isti način jaz ne more neposredno ujeti [izkusiti] sebe kot čisto subjektivnost. Objektivizirati jaz pomeni, da obstaja zavedanje, ki je pravkar objektiviziralo samo sebe; a to [čisto zavedanje samo] nikoli ni objekt. Je le zavedanje, ki ga nikoli ne moremo ujeti na objektivni način, ampak vedno ostaja v ozadju zavedanja kot čisto zavedanje.«[[285]](#footnote-285)

To, kar Carter imenuje čisto zavedanje, je absolutna praznost subjekta v Uedovem smislu zanikanja. Subjekt je prazen tudi praznosti, torej ni le prazen, ampak tudi poln, kraj absolutnega potrjevanja, pojavljanja. Dōgen ga označuje s pojmi svetloba, luč, jasnost, pa tudi ne-um, ne-mišljenje (*hi-shiryō*) in to prav zato, da bi opozoril na radikalno neobjektno naravo resničnega subjekta. Ta subjekt je človek, ki se je prebil v *śūnyato* in jo integriral v svoje pojavno bitje. Še bolje rečeno, je *śūnyata* sama, ki neprestano niči samo sebe v procesu pojavljanja in izginjanja. V človeku je njej ustrezni način bivanja brezjazni jaz, *anātman*. Ne gre torej za to, da človek je *anātman,*ampak za to, da je *śūnyata* oziroma da *śūnyata* je *anātman*, je resnični človek*.* Konkretni, celoviti človek je kreativnost brez objektivizacij. Torej je, a na način, da ni. Je nestalen, brez jedra, v sebi povsem neobstojen, spremenljiv, dinamičen, vsak trenutek sebe presegajoč.

###### Odnos med subjektivnim in objektivnim polom celovite resničnosti

Da sta subjektivni in objektivni pol celovitosti medsebojno relacijsko pogojena, sem nakazal že zgoraj. Tukaj bom njuno odnosnost podrobneje predstavil.

Dōgen pravi, da je stvarnost kot odsev Lune v vodi. »Realnost manifestiranja stotine trav in tisočerih pojavov je povsem resnično telo Bude, je kot Luna v vodi.«[[286]](#footnote-286) Resnično telo Bude niso pojavi niti Luna sama, temveč manifestiranje, ki je kot odsev Lune v vodi. Tukaj je poudarek na aktivnosti, ki vključuje subjektivno in objektivno plat, na odsevanju, reflektiranju. V vsakem človeku se na poseben, unikaten način reflektira, razodeva vsa Luna, vsa celovitost.

»Razsvetljenje, resničnost, je kot Luna, ki odseva v vodi … Čeprav je njena luč svetla in širna, vsa odseva tudi v majhni luži. Vsa Luna in vso nebo odsevata v kapljicah rose na travi, celo v eni sami kapljici … Globina kapljice je enaka visočini Lune. Vsak odsev, pa naj traja dolgo ali le trenutek, v celoti razodeva globine kapljice rose in brezmejnost mesečine neba.«[[287]](#footnote-287)

Unikatnost vsakega posameznega odsevanja izražajo besede:

»Kadar pluješ v čolnu sredi oceana in ni videti kopnega ter gledaš na štiri strani neba, se ti zdi ocean okrogel in nobene druge oblike. Vendar ocean ni niti oglat niti okrogel; oblike njegove obale so neskončno raznolike. Je kot palača [za ribe]. Je kot biser [za nebeška bitja]. Le izgleda okrogel skladno s tem, kako daleč lahko vidiš v določenem času. Z vsemi stvarmi je tako … Da bi mogel spoznati naravo tisočih stvari, vedi, da so stvari sicer morda videti okrogle ali oglate, vendar so oblike oceanov in gora neskončno raznolike; celi svetovi so tam v vseh smereh. Pa ne le okoli tebe, tudi pod tvojimi nogami in celo v kapljici vode je tako.«[[288]](#footnote-288)

Objektivni in subjektivni pol resničnosti sta vzajemno povezana in enako avtentična. »Čeprav so omenjeni Dvorana menihov, Budova dvorana, Kuhinja in Trije vhodi budistični patriarhi, niso imuni za vsako posamezno človeško bitje. Zatorej presegajo vsako posamezno človeško bitje.«[[289]](#footnote-289) Da so Dvorana menihov itd. budistični patriarhi, pomeni, da so izvorna resničnost sama, ki pa v vsakem bitju, ki je obdarjeno z lučjo, odsevajo na drugačen način, niso imuni za posamezna bitja. In prav zato niso podrejeni posameznemu bitju, nimajo le enega obraza, enega načina odsevanja. Resničnost je v tem smislu multidimenzionalna. Človek je ne more v celoti dojeti, dojemal pa bi naj hkratnost, sovpadanje subjektivnega in objektivnega pola v avtentičnosti svojega presežnega, prebujenega bitja. Na Eckhartovo majhno, tiho točko spominjajo Dōgenove besede: »Le kdo ne more z očmi vedno znova zajeti čolna in obale? In kdo ne more nemudoma uzreti oblakov in Lune?«[[290]](#footnote-290)

Dōgen opisuje človekovo eksistencialno situacijo takole:

»To je le čas, ko je vso Seppovo telo Oko, je trenutek, ko Seppo uzre Seppota, in je [čas ko] Dvorana menihov sreča Dvorano menihov.«[[291]](#footnote-291)

Seppo Gison je bil zen mojster konec 9. in v začetku 10. stoletja. Njegovo bistvo je Oko, refleksivnost absolutnega subjekta. Ta je včasih usmerjena povsem v subjektivni pol, Seppo uzre Seppota. Včasih je povsem usmerjena v objektivni pol, Dvorana menihov sreča Dvorano menihov. A v dnu izkušnje sta navedena pola združena, dno je razprtost v doživljaj. Drugače povedano, oboje je izraz ali dejavnost istega subjekta. Zaradi tega Toshihiko Izutsu navaja, da je izjava »Jaz vidim goro« identična izjavam »Gora vidi mene«, »Jaz vidim sebe« in »Gora vidi goro«. Vse štiri je po njem mogoče skrčiti na le dve, Na »Jaz« in »Gora«.[[292]](#footnote-292) Stanje identičnosti zapisanih izjav imenuje neintencialnost zavedanja. Lahko bi mu rekli tudi širnost, zgoraj smo ga poimenovali razprtost. »Dokler teh štirih izjav ne dojamemo kot natančno sinonimnih, smo še vedno v intencionalnem stanju zavedanja … Za zen je resnični Jaz ali absolutni Ego natančno tisti Jaz, ki je uresničen v tej [neintencionalni] dimenziji zavedanja in je hkrati neposreden izraz samorazodevanja prav te dimenzije.«[[293]](#footnote-293) Pomembne so zadnje Izutsove besede, da je jaz, ki je uresničen v neintencialni dimenziji zavedanja, po Dōgenu subjekt, ki je luč, neposreden izraz samorazodevanja prav te dimenzije. Podpira namreč tezo o ontološkosti praznega subjekta in tezo o tem, da prebujeno stanje ni osebno stanje običajnega človeka, ki živi v svetu protipostavljenosti subjekta in objektov, ampak je stanje prebujene resničnosti, v človeku realizirane celovitosti.

###### Preseganje relacije subjektivno-objektivno v slikanju

Eden od vrhov Dōgenovega razumevanja odnosa med subjektivnim in objektivnim polom je njuno preseganje v metafori slikanja. Človek po Dōgenu ni pasiven, kot ogledalo, ki odseva pojave pred seboj, ampak aktiven, ustvarjalen slikar. Vse se simultano pojavlja kot slikanje, ustvarjanje. Vse je le slikanje.

»Različne torte sedanjosti so vse naslikane torte. Če upamo najti sliko riževe torte poleg te [enosti slike in torte], je ne bomo nikoli našli. Ko sedaj slikamo gore in reke, jih slikamo z modrimi, zelenimi, rdečimi in škrlatnimi barvami, s čudnimi nenavadnimi pečinami in skrivnostnimi skalami, s sedmimi zakladi in štirimi dragocenostmi[[294]](#footnote-294). Slikanje torte je podobno temu. Ko slikamo človeka, uporabimo štiri elemente in pet *skhand*. Ko slikamo stanje Bude, ne uporabimo le lončenih niš in grud prsti; uporabimo tudi 32 znakov [Bude], steblo trave in brez števila obdobij tihe discipline. Ker je slika Bude vedno tako naslikana, so vse Bude naslikane Bude in vse naslikane Bude so Bude … Ko razumemo na ta način, sta življenje in smrt, prihajanje in odhajanje v celoti slikanje slik. Vzvišena resnica prebujenja je le slikanje slike. Niti svet *dharme* niti prazen prostor [praznine] nista nič drugega kot slikanje slike … Resnično, ker sta vse vesolje in vsa resničnost naslikana slika, spoznamo resnico človeka iz slik, resnico patriarhov iz slik. Konec koncev ne moremo potešiti lakote drugače kot z naslikano torto. Ni lakote človeških bitij, ki ne bi bila naslikana lakota. Ni moči v nobeni potešitvi, ki ni naslikana potešitev … Torej, naučimo se iz izkušnje, da je ta stvarnost, tukaj in zdaj, naslikana torta.«[[295]](#footnote-295)

V slikanju je slikar, slikanje in naslikano. Tukaj je poudarek na slikanju brez slikarja in naslikanega. V dejavnosti slikanja se šele sekundarno pojavljata abstrakciji slikarja in naslikanega, subjekta in objekta. Če je slikar predan slikanju, se v času slikarskega akta ne zaveda sebe in slike, obstaja le akt slikanja. Dōgen govori o živem, primarnem dogajanju, ki se šele sekundarno konceptualizira v polarnosti slikar-slikanje-slika. Najpomembnejši je vpogled v ta akt, v dinamiko, ki omogoča igro med slikarjem in naslikanim in v tisto dimenzijo resničnosti, ki je pred njo. To je živa dinamika sovpadanja ničesarnosti s konkretno afirmacijo. Iz slikanja vznikneta slikar in naslikano, se v slikanju znova izgubita, znova pojavita in znova izgineta.

Človek je kraj ali prostor uresničevanja kreativne dinamike praznine, ki je povsod in katere del je tudi sam. Dinamika življenja, vseh čutečih in po Dōgenu celo nečutečih bitij ter človeka, je slikanje. Celo slikanje slikanja, ki se odvija v neskončnost. Brezmejno kreativno ustvarjanje, rojevanje, pojavljanje in izginjanje v perspektivah vseh bitij. Samo slikanje ni niti rojeno niti nerojeno, niti se pojavlja niti ne pojavlja, poleg njega ne obstaja ničesar drugega. V slikanju se pojavljajo vsa bitja vključno z Budami, zato slikanje vse, tudi Budo, presega. Slikanje je absolutno dejavno bivanje, absolutno postajanje tukaj in sedaj. Resnični zen je brez kroga običajni človek – transcendenca – prebujena resničnost, kroga transcendiranja transcendence, ne pozna stopenj. Udari naravnost v navidezno trajnost in nespremenljivost fenomenalnega sveta vključno s substancializiranim subjektom in oboje razbije na koščke, da ne ostane nič od njiju. Kar ostane, je netrajnost, spremenljiva kreativna dinamika, izražena v interakcijski igri med subjektivnim in objektivnim polom resničnosti.

Vse to so slike. Slikanje se nadaljuje v neskončnost. Naslikali smo slikanje in s tem presegli slikanje objektov, presegli smo slikanje komplementarnosti subjektivno-objektivno.

##### Eckhartova pozicija

Za Eckharta je človek podoba Boga in je usmerjen v Boga. Bog je temeljna resničnost in če želimo karkoli povedati o bistvu človeka, je to mogoče le z ozirom na Boga. Dōgenovi relaciji med subjektivnim in objektivnim polom resničnosti ustreza pri Eckhartu relacija med človekom in Bogom. Problem subjekta je torej pri Eckhartu mogoče zastaviti le v polju odnosa med človekom in Bogom. Ker je Bog za Eckharta predvsem um, je bistvo človeka njegova umna narava. Pojem subjekta se v tem kontekstu torej nanaša na človekov um, na njegovo spoznavno zmožnost.

Eckhartovo razumevanje subjekta bom prikazal v naslednjih točkah: umna narava Boga, struktura Boga, človek kot podoba Boga, praznost Boga in praznost človeka ter preseganje dualnosti med človekom in Bogom.

###### Umna narava Boga

Za Eckhartovega Boga je najbolj značilno »da se skoz in skoz spoznava in ni drugega kot luč.« (Eckhart, 282) Bog je um, ki pozna samega sebe. Iz tega uma izhaja vse, kar obstaja. Um je pred bivanjem, ker je bil, preden je karkoli ustvaril. Z Mojstrovimi besedami:

»Bog deluje nad bitjo v širjavi, kjer se lahko giblje; On deluje v ne-biti. Preden je bila bit, je deloval Bog; udejanjil je bit, ko je še ni bilo. Nepoduhovljeni učitelji pravijo, da naj bi bil Bog čista bit; On pa je tako visoko nad bitjo, kot je najvišji angel nad mušico … Bog ni ne to ne ono … Če sem rekel, da Bog ni bit in da je nad bitjo, Mu s tem nisem odrekel biti, temveč sem jo povišal v Njem.« (Eckhart, 189)

»Če Boga jemljemo v biti, potem Ga jemljemo v Njegovem preddverju, kajti bit je Njegovo preddverje, v katerem prebiva. Kje pa je potem v svojem templju, v katerem se blešči kot svet? Um je tempelj Boga.« (Eckhart, 190)[[296]](#footnote-296)

Um je pred spoznanjem česarkoli. Um je spoznavna zmožnost podobna svetlobi, ki osvetljuje stvari. Dokler ni stvari, je le svetloba sama v sebi, ki ničesar ne osvetljuje. Je torej le zmožnost osvetljevanja. Takšna luč, ki ničesar ne osvetljuje, je na zunaj kot tema, znotraj pa neizrekljivo eno pred pojavljanjem objektov. Eckhart pravi:

»Luč, ki izteka iz uma, je spoznanje, in spoznanje je prav takšno kot iztok in preboj in tok proti temu, kar je um sam v sebi, v svoji biti/bistvu.« (Eckhart, 296-297)

Spoznanje torej izteka iz uma, je njegova realizacija v izhajanju, v odsevanju samega sebe in osvetljevanju vsega drugega. Pomembno je razlikovanje med čistim umom in spoznavanjem. Čisti um je sam v sebi in eno, spoznavanje je odnosne narave, v njem se pojavlja spoznavajoče in spoznavano. Poleg tega spoznavanje ne eksistira na način stvari, ni objekt, ampak subjektivno stanje in kot tako v srži in temelju nedojemljivo, ni bivajoče – če se le nočemo zaplesti v objektiviziranje v neskončnost, v poskuse spoznavanja spoznavanja spoznavanja itd. Eckhart pravi, da podobe spoznavamo neposredno brez podob[[297]](#footnote-297) in so zato neposredno dojemljive kljub temu, da je spoznavanje samo nedojemljivo.

###### Struktura Boga

V poglavju o Mojstrovem razumevanju Božanstva in troedinega Boga (Dodatek 2) sem prikazal, kako je razumel strukturo Boga. Na tem mestu le povzemam bistvene točke.

Božanstvo je čisto eno, mirujoče samo v sebi brez vsakega izhoda ali dela, brez dejavnosti. Ono JE, vendar ne na način biti, ker je pred bitjo. Tudi ničesar ne spoznava v dualističnem smislu, je povsem samo v sebi. Zato o Njem ni mogoče ničesar povedati. Če namreč človek dospe do najvišjega, »od spoznanega ostane brez spoznanja, in od ljubezni brez ljubezni in od luči tema«. (Eckhart, 143) Iz območja Božanstva izvirata aktivnost Očeta in Besede, ki je Sin. »Tam, kjer naj se sliši Beseda, morata vladati tišina in molčanje … Tam, kjer ničesar ne vemo, se ta Beseda kaže in razodeva.« (Eckhart, 401) Beseda se razodeva od tam, kjer ničesar ne vemo, iz negibne tišine in molka. Tam ni luči, ki bi kaj osvetljevala, ker ni še ničesar izšlo. Opisano ni le stanje Božanstva, ampak tudi stanje človeka, ki je tam, v Božanstvu. Tam človek ničesar ne vidi in ničesar ne ve. Dokler se kakorkoli obrača k čemur koli, pa naj bo to sam Bog, človek ni v območju Božanstva. Zaradi tega Eckhart usmerja učence z besedami:

»Kolikor je [duh] rojen, ni [več] deležen nobenega oziranja in zrenja na Boga. Kolikor pa še postaja rojen, je deležen zrenja Boga. Zato je blaženost duha tam, kjer je rojen, in ne tam, kjer postaja rojen, kajti duh živi tam, kjer živi Oče, se pravi v preprostosti in goloti biti. Zato se odvrni od vseh stvari in se dojemaj čistega v biti/bistvu.; kajti kar je zunaj biti/bistva, je akcidenca/pritika.« (Eckhart, 261)

Takrat, ko se pojavi človek kot ustvarjeno bitje v svoji akcidentalnosti, se pojavi tudi vse ustvarjeno in Eckhartovemu človeku vse stvari govorijo, da Bog je ter Ga razodevajo. Ustvarjena bitja govorijo o Bogu brž, ko se izlijejo. Izliv je vstopanje v odsevanje, v dvojnost, v trojičnost. Pred izlivom je Eno, brez drugega. Tam ni dialoga in ni dela. Človek je povsem duhovno rojen, ko je tam, kjer ni več nobene dualnosti, kjer je povsem mrtev zase in za Boga. Če se nahaja v izlivanju oziroma izhajanju, če je izven območja Božansta, deluje Bog v njem natančno tako, kot deluje v sebi. Pravzaprav sploh ne deluje več v človeku, temveč le v sebi. Spomnimo se, da naj človek v skrajnem uboštvu preneha biti mesto, na katerem deluje Bog, saj ta deluje le sam v sebi. In ko človek uresničuje svoj potencialni um, Bog neposredno deluje v njem na način njegovega aktivnega uma.[[298]](#footnote-298) Karkoli se torej dogaja v njegovem umu ni njegovo delo ampak Božja dejavnost.

Aktivni princip Boga je Oče. Tukaj se omejujemo na vidik Njegovega umevanja, ki je povezano s Sinom. Oče se namreč spoznava v podobi, ki je Sin ali Beseda. Oče in Sin sta dinamični vidik Boga, sta eno in hkrati dvoje. Oče se zrcali v Sinu in Sin spoznava sebe v Očetovih očeh, oboje je pa isto spoznavanje. Tega je po nemškem mistiku deležen tudi človek, ki Boga spoznava z istim pogledom, s katerim njega spoznava Bog. Zaradi tega je človek podoba Besede, Sina in med njim in Sinom ni mogoče najti nobene razlike. Kar je bistvo človekove subjektivnosti, umnosti, bistvo človeka kot subjekta, ki živi znotraj Svete Trojice. Karkoli se namreč dogaja znotraj Trojice, najde Eckhart v sebi, če je le tam, v Njenem območju.

V Sinu je vse stvarstvo in Oče pozna vse ustvarjeno edino v Sinu. V trenutku večnosti, ko spoznava, tudi ustvarja. To je pri Njem eno in isto. S tem, da ima spoznavanje prvenec. Bog najprej vé in kar vé, obstaja v večnosti ter postaja v času. Oče je Um in »ta edinstveni Bog po svojem spoznavanju priklicuje stvari v bivanje, prav ker je bit edino v Njem spoznavanje … Kolikor ima kdo potemtakem v posesti karkoli od spoznavanja ali spoznavnostnega, toliko ima potem to od Boga in od enobiti z Bogom.«[[299]](#footnote-299)

Človek je v območju Sina in kot Sin deležen Božjega življenja v celoti. Kot Sin je odsevanje, ki je del Božjega spoznavanja. Je individualizirana točka luči, točka reflektiranja, pozicija v epistemološkem polju. Vsak človek je to na svoj poseben, enkraten način. Njegovo zavedanje ni le odsevanje, temveč je kreacija. »Vsa ustvarjena bitja vstopajo v moj um, da so duhovna v meni. Samo jaz vse ustvarjeno ponovno pripravim za Boga. Glejte, kaj vsi vi počnete!« (Eckhart, 263) Kar zelo spominja na Dōgenovo metaforo odsevanja celovite Lune v vsaki kapljici rose.

###### Plasti človeka

Že v prejšnjem poglavju sem nakazal, da so ista območja duha, ki so v Bogu, prisotna tudi v človeku. Ko se mistik zataplja v različna območja duha, hkrati potuje skozi območja lastnega bitja in območja duha v Bogu. Eckhart pravi, da je skozi njih nošen, kar pomeni, da jih izkuša. Strukturo Boga in človeka kratko opiše v 18. pridigi:

»Sveti Duh torej jemlje dušo, 'sveto mesto', v [njenem] najčistejšem in Najvišjem in jo nosi gor v svoj Izvor, namreč v Sina, in Sin jo nosi v svoj Izvor, v Očeta, v Temelj, v Prvo, v čemer ima Sin svojo bit: tja, kjer večna Modrost 'enako znova počiva v posvečenem in svetem mestu', v najgloblji notranjosti.« (Eckhart, 226, 227)

Plasti človeka so torej naslednje: zunanji človek, ki ga Mojster tukaj ne omenja, ter notranji človek, poimenovan z dušo. Tudi duša je plastovita, kar sem podrobneje obravnaval v poglavju o Eckhartovem notranjem človeku. Najčistejše oziroma najbolj notranje duše prehaja od Duha k Sinu in od tam k Očetu in še naprej v Božanstvo. V posameznem območju »zveni« v isti kakovosti duha oziroma je povsem ista kakovost duha. Človek torej nosi vsa duhovna območja v sebi in skladno z njimi spoznava svoje in večno Božje bistvo. Še bolj izčrpen je Mojster v znameniti 32. pridigi o uboštvu v duhu. Besede (a ne vse), ki se nanašajo na različna območja duha, bom poudaril ter v oklepaju zapisal območje.

»Človek mora biti tako reven, da ni nobeno mesto in da nima nobenega mesta, na katerem bi Bog lahko deloval. Kjer človek [v sebi] ohrani prostor, ohrani tudi različnost. Zato prosim Boga, naj me 'Boga' osvobodi; kajti moja bitnostna bit je **onkraj 'Boga'** (v Božanstvu), kolikor 'Boga' umevamo kot počelo ustvarjenih bitij. V oni Božji biti, kjer je Bog nad vso bitjo in vso različnostjo, **tam sem namreč bil jaz sam**, tam sem hotel samega sebe in [zavoljo] samega sebe spoznal, da bi [rad] ustvaril tega človeka. In zato sem vzrok samega sebe po svoji biti, ki je večna, ne pa **po svojem postajanju** (v Sinu), ki je časno. In zato **sem nerojen** (v Božanstvu) in po načinu svoje nerojenosti ne morem nikoli umreti. Po načinu svoje nerojenosti sem bival večno in sem zdaj in bom bival vekomaj. **Karkoli sem po svoji rojenosti** ( v svetu), bo umrlo in bo izničeno, saj je umrljivo, zato mora propasti s časom. **V mojem večnem rojstvu** (v Sinu) so bile rojene vse stvari in jaz sem bil vzrok samega sebe in vseh stvari; in če bi hotel, ne bi bilo niti mene niti ne bi bilo nobene stvari. **Če pa bi mene ne bilo, bi tudi 'Boga' ne bilo** (tukaj je Eckhart v Božanstvu, v Enem pred vsakim razločevanjem): da je Bog 'Bog', temu sem jaz vzrok; če bi ne bilo mene, bi Bog ne bil 'Bog'. Tega ni potrebno vedeti. Nek učitelj pravi, da je njegovo predrtje plemenitejše kot njegov iztok, in to je res. **Ko sem iztekal iz Boga** (v Sinu), so vse stvari govorile: Bog je. To me ne more narediti blaženega, kajti s tem se spoznavam kot ustvarjeno bitje. **V predrtju pa, kjer sem prost svoje volje, Božje volje, vseh Njegovih del in Boga samega, sem nad vsemi ustvarjenimi bitji in nisem niti Bog niti ustvarjeno bitje, ampak sem, kar sem bil in kar bom ostal zdaj in na vekomaj.** (v Božanstvu) Tedaj prejmem polet, ki me more ponesti nad vse angele. V tem svojem razmahu prejmem tako veliko bogastvo, da mi Bog ne more zadostiti z ničimer, kar je kot 'Bog', z nobenim svojim božanskim delom; kajti v tem predrtju sem deležen tega, da sva jaz in Bog eno. Tedaj sem, kar sem bil, in se niti ne manjšam niti ne večam, ker **bivam kot negibljiv vzrok, ki giblje vse stvari**.« (Eckhart, 294, 295)

Da so območja duha v Bogu identična tistim v človeku in da tega ni mogoče kako drugače razumeti, izpričujeta naslednji navedbi:

»Ne rojeva me le [kot] svojega Sina, rojeva me [kot] sebe in sebe [kot] mene in mene [kot] svojo bit in [kot] svojo naravo. V najglobljem izviru, tam izviram jaz v Svetem Duhu; tu je eno življenje in ena bit in eno delo.« (Eckhart, 179)

»Iz te čistosti me je večno rojeval kot svojega edinorojenega Sina v sámo podobo svojega večnega Očetovstva, da bi jaz bil Oče in bi rojeval Njega, od katerega sem rojevan … Z isto potezo, s katero v meni rojeva svojega edinorojenega Sina, Ga jaz rojevam nazaj v Očeta.« (Eckhart, 249)

Ključna je misel, da »me je večno rojeval kot svojega edinorojenega Sina v sámo podobo svojega večnega Očetovstva«. Človek je torej Sin in podoba Očeta. Kot podoba Očeta je iste narave kot Oče. Kakšna je ta narava? Oče je svobodni, nepogojeni, ustvarjalni um, ki pozna sebe in vse stvarstvo. Njegovo poznavanje je njegovo ustvarjanje, rojevanje in bivanje. Če naj bo človek podoba Boga, mu mora biti sličen. Zaradi tega pravi Mojster, da Bog ves vset rojeva v njegovi duši enako kot v sebi. Še več, on sam takrat, ko je v območju Božanstva, rojeva Boga, je njegov vzrok. Sličnost z ustvarjalnim, umnim Očetom je bistvo subjekta, kot ga razume Eckhart. Imenoval ga bom globoki subjekt za razliko od pojavnega, empiričnega subjekta običajnega, zunanjega človeka.

###### Globoki subjekt

Globoki subjekt biva v Božjem, in sicer v obeh območjih; območju Božanstva in območju Trojice. V območju Božanstva je iste kakovosti kot Božanstvo. »…kakor je preprosto eno, brez vsakršnega načina in svojosti, tako v tem smislu ni ne Oče, ne Sin ne Sveti Duh in je vendar nekaj, kar ni ne to ne ono. Glejte, kakor je eden in preprost, tako prihaja v to eno, ki ga tu imenujem mestece v duši, in drugače ne pride vanj; marveč samo tako pride vanj in je v njem. S tem delom je duša podobna Bogu, sicer ne.« (Eckhart, 159) Iz tega nedojemljivega Enega, ki je luč v sebi, se izlivajo spoznanje, ljubezen in vse stvarstvo. »… to samo ne spoznava in ne ljubi, kakor to počno moči duše … Nima [svojega] prej niti svojega potlej in ne čaka na nič, kar bi šele pristopilo, kajti ne more niti pridobivati niti izgubljati. Zato je tudi oropano védenja o tem, da v njem deluje Bog. Ono je namreč isto, tisto, kar uživa sebe na Božji način.« (Eckhart, 293) Čeprav ne spoznava in ne ljubi ničesar izven sebe, je vendarle luč, ki je neustvarjena in neustvarljiva. (Primerjaj Eckhart, 301) Duša ima torej umno bit in v tem je podoba Boga in še več od tega: »…kjer je Bog, tam je duša in kjer je duša, tu je Bog.« (Eckhart, 199) Bog in duša tam nista dvoje, temveč sta eno pred dvojim, pred iztekanjem oziroma izlivanjem. Sta v vrenju znotraj in ne v vrenju čez. Zaradi tega duša ničesar ne ve o drugem, niti o Bogu niti o sami sebi kot objektu lastnega spoznavanja. Rečemo lahko, da sta za njeno spoznavanje Bog in ona sama v temi, da sta oba epistemološko prazna. Eckhart to takole izrazi:

»Ko se misli, tedaj se dodaja. Eno pa nič ne dodaja, tam, kjer je On v sebi samem, preden se iztoči v Sina in Svetega Duha.« (Eckhart, 243)

»Duša dojema Božanstvo, kakor je očiščeno v sebi, kjer Mu ni nič dodano, kjer Mu ni nič primišljeno … Zato pravim eno Božanstvo, ker tam še nič ne izteka, se nič ne dotika in ni nič mišljeno.« (Eckhart, 244)

Povedano pomeni, da se duša v najbolj notranjem območju ne zaveda, da spoznava Boga kot nekoga drugega, ampak le eksistira v Bogu in uživa Boga na način, na katerega On uživa samega sebe. Le v tem primeru je človekova blaženost ista kot Božja blaženost »v korenini in temelju/dnu«[[300]](#footnote-300)

Izhajanje je dinamično dogajanje v območju Svete Trojice. V izhajanju se pojavijo distinktivna območja Božanstva, območja Očeta, Sina in Duha. JE dogajanja je Božanstvo, dinamika so osebe Trojice. Metaforično rečeno: izhajanje, izrekanje, govorjenje, rojevanje se dogajajo v tišini, v temi, temelju, v brez-podobnem. »In zato morata tam vladati molk in tišina, tam mora govoriti Oče in rojevati svojega Sina in izvrševati svoja dela brez vseh podob.« (Eckhart, 392) Človek mora biti v tem temelju, če se naj v njem rojeva Sin in če hoče biti Sin. Kot Sin je podoba Očeta in tako enega duha z njim, da sta »podoba in pralik[[301]](#footnote-301) tako popolnoma eno in medsebojno zedinjena, da tu ne moremo spoznati nikakršne razlike … Pravim še več: Bog s svojo vsemogočnostjo ne more tu spoznati nikakršne razlike, kajti to je rojeno drugo z drugim in tudi umrje drugo z drugim.« (Eckhart, 328) In tudi človek ne najde nobene razlike. Njegovo izkustvo je le Bog. »Če naj spoznam Boga neposredno, brez podobe in prispodobe, mora Bog postati natanko jaz in jaz natanko Bog, tako popolnoma eno, da jaz delujem z Njim; in to ne tako, da bi jaz deloval, On pa poganjal, marveč: jaz delujem s tem, kar je mojega.« (Eckhart, 376) Po drugi strani pa »Bog deluje v duši brez vsakega sredstva, podobe ali prispodobe, resnično: [deluje ] v temelju duše, kamor ni nikoli vstopila nobena podoba, ampak le On sam s svojo bitjo.« (Eckhart, 392) Človekovo bistvo, njegova bogopodobnost ni le podobnost, ampak je za Eckharta identičnost. V Bogu podobnem delu svojega bitja je človek identičen Bogu, saj se nahaja v Božjem in je ves od Boga in v Bogu, je Njegovo delovaje. Tudi subjekt človeka je Božji subjekt, ista luč, isti pogled, isto zavedanje. Bog »ima eno bitje z njo [podobo] in je isto bitje«.[[302]](#footnote-302)

Vidimo, da se nemški mistik giblje med poloma Bog in človek, ki se v mističnem izkustvu zlivata v eno samo resničnost. Včasih govori, da je le Bog in včasih, da je le on brez Boga. V bistvu govori o istem. Če v mističnem zavedanju ne more zaznati razlike med seboj in Bogom, gre pač za realnost iste kakovosti, ki jo imenujem območje duha in ki mu ustreza določena oblika zavedanja. Izraz »ista kakovost« nakazuje, da človek ni Bog in Bog ni človek, ampak da sta iste narave, da je najgloblji človek, bistvo njegove subjektivnosti, popolna podoba Boga brez vsake različnosti. In kaj je to bistvo? To je podoba brez podobnosti. Bog je namreč brez podobe, presega vse podobe. Če naj bo človek podoba Boga, mora biti brez podobe, brez malika Boga in brez malika sebe samega. V kolikor ne premore nobene podobe Boga in torej tudi nobene podobe sebe (saj je podoba Boga), je resnično podoben Bogu, je njegova resnična podoba. Biti brez podobe je v Dōgenovem jeziku biti prazen, odprt, razprt, širen, brezmejen, dinamično spremenljiv, pojavno ves čas nekaj drugega, nedojemljiv, nedoločljiv. Če je človek takšen, potem vse opravi Buda podobno kot Bog, ki človeku »vzame aktivni um in na njegovo mesto umesti sebe ter opravi vse, kar bi sicer moral aktivni um«.[[303]](#footnote-303) Če je le človek odmaknjen, nevezan, svoboden od samega sebe in vseh objektov, tudi od Boga kot objekta. Če je takšen, je povsem živ in prepuščen Bogu, ubog. Karkoli se pojavi, je Božje delovanje, vključno s človekovim subjektom in spoznavanjem objektov, ustvarjanjem podob v območju polarnosti subjektivno-objektivno. Tudi v tem območju deluje Bog, saj subjekt ni sam od sebe, Dōgen bi rekel, da nima lastnega jedra, lastne substance. V kolikor se človek odpre Božjemu delovanju v polarnosti subjektivno-objektivno, se to delovanje odvija brez vrzeli med poloma, je le eno delovanje, ki ustreza Dōgenovi metafori slikanja. Spomnimo se McGinnove pripombe: »Ta način nadnaravnega delovanja presega vsa nasprotja med podobami in tišino. Ko Bog deluje namesto aktivnega uma, 'združi mnogo podob v eno samo točko'.«[[304]](#footnote-304) Človekove »slike« niso več njegovi izdelki, temveč Božje delo. Bog jih ustvarja in gleda skozi človeka na način, da to spontano, svobodno, avtentično počne človek. Če je človek tam, kjer je Bog, med njim in Bogom ni mogoče najti nobene različnosti.

###### Prazni, neustvarjeni, nespoznavni subjekt/duša

Prvi korak k praznemu subjektu je njegovo desubstancializiranje. To ne pomeni, da se subjekt izniči ali da ne obstaja, ampak da ga je potrebno razumeti na dinamičen in ne na statičnem način. Ustvarjene reči so statične, ustvarjane oziroma rojevane so eno z ustvarjanjem, rojevanjem, so delovanje. Zaradi tega opozarja Eckhart: »Kdor ne zapusti vsega ustvarjenega, ne more biti prejet/spočet v Božje rojstvo niti se ne more v njem roditi.« Eckhart, 396)

Drugi korak k praznemu subjektu je odpoved vsem podobam samega sebe in Boga. Neustvarjeno namreč nima podobe. Te so ustvarjene, pojavne. »Dokler duša ni razkrita in ogoljena vsakega posrednika, naj bo še tako majhen, ne vidi Boga.« (Eckhart, 326)V nekem delu je duša neustvarjena oziroma v njej je nekaj neustvarjenega, v čemer pravzaprav živi.[[305]](#footnote-305) V tem delu, ki nima podobe, je duša podobna Bogu in istega bistva kot On, je združena z Njim in je njegova prava podobnost, podoba. »Ko duša spozna, da Bog ni podoben ničemur, pride v stanje čudenja, povedena je še naprej in pride v stanje tišine. V tišini Bog tone v dušo in jo obdari z milostjo.«[[306]](#footnote-306) Seveda tam, kjer Bog ni podoben ničemur, tudi duša ni podobna ničemur, je brez podobe. Ta kraj imenuje Mojster skrito mestece v duši in »večna Modrost ne more trpeti, da bi to [mestece] gledalo katerokoli bitje«. (Eckhart, 346)

Nepodobnost Boga je temelj nepodobnosti človekovega subjekta. Subjekt je umsko, spoznavno, zavestno bistvo človeka, metaforično izraženo z lučjo, ki sveti sama v sebi in osvetljuje vse naokoli. Čeprav osvetljuje vse naokoli, ne osvetljuje sebe od zunaj, podobno kot oko vidi vse razen sebe. In roka zmore prijeti vse razen samo sebe ter nož reže vse razen samega sebe. Navedene primerjave nakazujejo, da je subjekt to, kar se more zavedati vsega razen samega sebe. Drugače povedano, subjekt ne more biti svoj lastni objekt. Dōgenovo razumevanje takšnega subjekta sem prikazal v začetku obravnave problema subjekta, sedaj bom skušal pokazati, da ga tudi Eckhart razume na precej podoben način.

Da subjekt ne more biti lastni objekt, da se ne more videti, pomeni, da je sam sebi skrit, nespoznaven, nepojaven, nerojen. Ne more oblikovati nobene podobe samega sebe, čeprav se zaveda sebe. To je zavedanje brez podobe, luč sveti v sebi in ne osvetljuje ničesar. Robert Forman takemu izkustvu pravi čisto, nedualno izkustvo.[[307]](#footnote-307) Da se bi človek dokopal do čistega izkustva lastnega subjekta, mora biti luč v sebi brez objektov, brez podob zunanjih, ustvarjenih, konceptualiziranih reči. Eckhart zelo jasno poučuje:

»Če pa naj človek na tak način prejme podobo, mora ta nujno priti vanj od zunaj po čutih. Zato ni duši nič tako neznano, kot je neznana sama sebi. Tako namreč pravi neki učitelj, da duša ne more ustvariti ali odtisniti nobene podobe same sebe. Zato sama sebe ne more v ničemer razpoznati. Podobe namreč vedno vstopajo skozi čute; zato ne more imeti nobene podobe same sebe. Pozna torej vse druge stvari, same sebe pa ne. O nobeni stvari ne ve tako malo kot o sami sebi – ravno zaradi [potrebnega] posrednika. Vedeti moraš torej, da je notranje svobodna in prosta vseh posredovanj in vseh podob, to pa je tudi razlog, da se Bog lahko z njo zedini [neposredno] in prosto, brez podobe ali prispodobe.« (Eckhart, 391)

Kar je tudi edini možni način združitve, saj je Bog brez vsake podobe. Če naj bo človek prava podoba Boga, mora tudi sam biti brez podobe. To, kar je pri človeku brez podobe, je um ali čisti subjekt, zmožnost umevanja ali osvetljevanja, reflektiranja. Celo Bog ne premore (objektne) podobe človeka prav zato, ker ne premore svoje. Bog v sebi nima ideje sebe in človeka, ker je sam nerojen in tudi človek je v svojem subjektivnem dnu nerojen, nepojaven. Mojster namreč pojasnjuje: »Umna narava kot taka ima Boga samega za svojo podobo in ne nekaj, kar obstaja v Bogu kot ideja. To je tako zato, ker 'Um je zmožnost ali moč biti vse stvari'; ni omejen na to ali ono kot na neke vrste stvar.«[[308]](#footnote-308)Ne more biti objekt zavedanja. kot so to stvari. Človek ni le podoba Sina, biti mora Sin, biti mora prava neposredna podoba Očeta in ne podoba česarkoli, tudi ne Boga, ki bi se pojavljal. Pojavni Bog je namreč malik in ne resnični Bog. Resnični človek je nepojavni um izza empiričnega, objektiviziranega jaza naše subjektivnosti, je izza ega, je prava podoba Očeta, edinorojeni Sin. Ta je prazen, se pravi kenotičen in svoboden, ker nosi svobodo Očeta v sebi. Človek kot ustvarjeni um, ki je nekaj, je empirični subjekt in kot tak le odsev resnične neustvarjene podobe, ki je intelekt, resnični subjekt.[[309]](#footnote-309) To, da je božanski, torej pomeni, da kot neustvarjen ni podoba ničesar in ni opredeljiv. Je tak kot Bog. Človek namreč spoznava Boga in sebe brez podobe in sličnosti na način »prisotnosti umskega bitja v samem sebi, kar po Eckhartu ni posredovano z nobeno podobo«.[[310]](#footnote-310) Prisotnost v samem sebi brez zavedanja kateregakoli objekta ni izrazljiva. »On je neizrekljiv in duša je v svojem temelju/dnu prav tako neizrekljiva, kakor je neizrekljiv On.« (Eckhart, 222) To je isto kot reči, da je brez vseh lastnosti, prazna, neomejena, nedoločena ali svobodna. Na to se nanaša budistični in s tem Dōgenov koncept *anātmana* oziroma praznega subjekta. Navedeno utemeljujem z navedbami nekaterih izjav nemškega mistika o nedojemljivosti duše:

»Obstaja pa nekaj, kar je nad ustvarjeno bitjo duše in česar se ne dotika nobena ustvarjenost, ki je nič; tega nima niti angel, ki ima čisto bit, jasno in široko; celo ta se tega ne dotika. To je sorodno Božjemu načinu, v samem sebi je eno, z ničimer nima nič skupnega.« (Eckhart, 288)

»To je revščina in puščava in je bolj brezimno, da bi lahko imelo ime, in bolj nespoznavno, da bi lahko bilo spoznano.« (Eckhart, 288)

»Kdor hoče dušo imenovati po preprostosti in čistosti in goloti, kakor je v sebi sami, zanjo ne more najti nobenega imena.« (Eckhart, 221)

»Kaj je duša v svojem dnu/temelju, o tem nihče nič ne ve. Kar lahko o tem vemo, mora biti nadnaravno, mora biti iz milosti: tam Bog udejanja svoje usmiljenje.« (Eckhart, 183)

» [V svoji ustvarjenosti] ima duša umno, spoznavajočo bit; torej: kjer je Bog, tam je duša in kjer je duša, tu je Bog.« (Eckhart, 199)

Duša ne obstaja objektivno ampak subjektivno, je čisti subjekt, ki se zaveda sam sebe na nedualen način prisotnosti, ki je nikakor ni mogoče objektivizirati, izraziti in je zato v bistvu ne-prisotnost, pozaba sebe in Boga v vidiku Trojičnosti. »Celo tam, kjer se Sin izliva iz Očeta, duša ne obvisi: dvignjena je nad vsakršno podobo … Duša ne ve za nič drugega kot za Eno in je dvignjena nad vsakršno podobo.« (Eckhart, 386) To spominja na besede soto zen mojstra Shunrya Suzukija, da je reificiranje subjekta ali Bude v budizmu dobesedno krivoversko.[[311]](#footnote-311) »Zategadelj se mora človek zelo truditi, da bi se razpodobil samega sebe in vseh ustvarjenih bitij in da ne bi poznal nobenega drugega Očeta kot edinole Boga.« (Eckhart, 89) Bog ni podoba, izmika se upodabljanju in pušča človeka svobodnega, brez vsega, v uboštvu. Šele ko je človek prost vseh podob, ko je v skrajnem duhovnem uboštvu, ko ničesar ne vé o Bogu in samem sebi ter ničesar nima, je Bog v njem v celoti prisoten in v njem deluje. Zatorej ne sme v človeku ostati nič lastnega, nobene reificirane podpore egu, »nič prikritega, kar ni postalo očitno in vrženo ven«. (Eckhart, 306). Tak človek ni na ničemer utemeljen, se ničesar ne drži in njega se nič ne drži, je prost in svoboden. Šele takrat spoznava Boga v sebi in v Njem samem na neobjektni način. Spoznava tako, da ničesar ne spoznava, kar je apofatično spoznavanje, ki ga ne gre enačiti z običajno nevednostjo. Če namreč človek dospe do najvišjega,

»Od spoznanega ostane brez spoznanja, in od ljubezni brez ljubezni in od luči tema«. (Eckhart, 143) »Obstaja luč nad lučmi. Tam duša preraste vsako luč na 'gorski višini', kjer ni [več] nobene luči.« (Eckhart, 388)

Kjer duša preraste vsako luč in ni več nobene luči, je luč nad lučmi. To ni nevednost, pač pa vednost. Le predmeta védenja ni. Luč ničesar ne osvetljuje, ker je um v območju, kjer se ni še nič pojavilo, iz Božjega temelja ni še nič izteklo. Niti ustvarjena duša, niti subjekt, ki bi karkoli osvetljeval. Luč je čista prisotnost, le JE, preden karkoli izteče in pred vsako osvetlitvijo. Ker in kar je pred osvetljevanjem, je tema.

V iztekanju, ki je Božji akt, subjekt osvetljuje stvari in samega sebe, objekti se pojavljajo, svet postaja. Če naj subjekt ostane čist in prazen, mora biti podoben očesu, v katerem ni nobene barve, ki nima nič lastnega. Karkoli bi subjekt lahko bil, bi potvorilo osvetljevanje, čisto izkušanje, pričevanje. Z Mojstrovimi besedami povedano:

»Če naj moje oko vidi barvo, mora biti prosto vsakršne barve. Če bi videl modro ali belo, je videnje mojega očesa tisto, kar vidi barvo – to, kar vidi, je istovetno s tem, kar je z očesom videno.« (Eckhart, 208)[[312]](#footnote-312)

Prazni subjekt je istoveten s svojim izkustvom, je izkustvo, ki je Božji ustvarjalni akt. V dejavnosti zrenja sta subjekt in objekt eno. V ospredju je dejavnost in ne iz dejavnosti abstrahirani reifikaciji subjekta in objekta. Čisto izkustvo ni ujeto v njuno polarnost oziroma nasprotje, dihotonomijo. Eckhart pravi, da če to velja za izkustva v iztekanju, velja toliko bolj za izkustva pred njim. Takole poučuje:

»Če se zgodi, da je moje oko eno in preprosto v sebi in je odprto ter v zrenju usmerjeno na les, ostajata oko in les to, kar sta, pa vendar sta oba po dejavnosti zrenja tako eno, da lahko resnično rečemo: oko je les in les je moje oko. Če bi bil les nesnoven in čisto duhoven, kot je gledanje mojega očesa, bi lahko v resnici rekli, da sta v dejavnosti mojega gledanja les in oko v eni biti. Če to drži že pri telesnih rečeh, drži toliko bolj pri duhovnih.« (Eckhart, 302)

Če torej ne ostane nič od človeka kot samoobstoječe entitete in prav tako nič od tega, kar običajno kategoriziramo za objekte spoznavanja, ostane le akt spoznavanja, torej doživetje. Čisto spoznavno doživetje je Božji akt. Zato je v njem človek eno z Bogom oziroma Božji Sin. Z Mojstrovimi besedami »je to spoznavanje nekaj, kar sodi k življenju duše, s tem je mišljeno umno življenje in v tem je človek rojevan kot Božji Sin in rojen za večno življenje.« (Eckhart, 304) Da je človek rojevan kot Božji Sin, pomeni, da je njegovo spoznavanje Božja dejavnost, s katero Bog v bistvu reflektira samega sebe. To je vsebovano v slavnem Mojstrovem stavku: »Oko, s katerim vidim Boga, je isto oko, s katerim me vidi Bog, moje oko in Božje oko sta eno oko in eno videnje, eno spoznavanje in ena ljubezen.« (Eckhart, 208)[[313]](#footnote-313)

Če je čisto spoznavno doživetje Božji akt, je spoznavno doživetje ontološka kategorija, ki presega bit. Tak spoznavni akt je povsem v Bogu. Človek je kraj spoznavnega akta, mesto, na katerem deluje Bog v sebi. To mesto nemški mistik poimenuje božanska iskra v človeku. Bistvo Eckhartovega razumevanja Boga, ki je po njem Um, je tudi bistvo njegovega razumevanja človeka, ki je brezpodobna podoba Uma in iste narave kot On. Človek je um brez vsake podobe, zatorej ga lahko imenujemo tudi prazni, nespoznavni um, kar je jedro Eckhartovega razumevanja subjekta. Le tak je lahko podoba Boga. Spomnimo se, da je Bog Eno. Ker je Eno brez vsake dvojnosti, je neprimerljiv, različen od vsega le po svoji nerazločljivosti, svoboden, brez pritiklin in omejitev, epistemološko prazen.

##### Primerjava Dōgenovega in Eckhartovega razumevanja subjekta

Osnovna teza te primerjave temelji v izhodišču, da se Dōgen in Eckhart gibljeta v korespondenčnih, primerljivih območjih realnosti, ki jim ustrezajo podobna stanja duha oziroma ista območja Libbrechtovega epistemološkega polja. Omenjena področja prikazuje spodnja preglednica.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  | Dōgen | Mojster Eckhart |
| 1. | Refleksivnost Budove narave. | Bog je um. |
| 2. | Človek oziroma subjekt je luč, ki je hkrati njegova ontološka podstat. | Človek je podoba Boga, je Sin, iskra, iste narave kot Bog. |
| 3 | Praznost absolutnega subjekta. | Nespoznavnost duše, uboštvo, apofaza. |
| 4. | Relacijska narava odnosa med subjektivnim in objektivnim polom celovite resničnosti. | Relacije človek – Bog, ki korespondirajo različnim plastem človeškega bitja oziroma območjem, teritorijem duha. |
| 5. | Preseganje relacije subjektivno-objektivno v slikanju. | Preseganje relacij v identiteti med Bogom in človekom, ki temelji v enosti Božjega akta ustvarjanja in spoznavanja. Ta akt se vrši tudi v subjektu. |

**Razlike**

Najpomembnejša razlika med Dōgenom in Eckhartom je v 2. in 3. točki zgornje preglednice. Dōgen ne govori teološkega jezika, v njegovi misli ni Boga. Zaradi tega je usmerjen v stvarstvo in v relacije človeka s stvarstvom na horizontalni ravni, v ožjem smislu na osi subjekt-objekt. Sam subjekt je pri Dōgenu enovit, nerazčlenjen, saj je bilo v ospredju njegovega interesa prebujenje subjekta in je skušal učence z meditativnim treningom pripraviti na preskok iz stanja običajnega, reificiranega subjekta v stanje praznega, absolutnega ali prebujenega subjekta. Nasprotno je Eckhartov človek kljub in prav zaradi istega namena strukturiran, plastovit, vertikalno razslojen. Različni sloji konotirajo z različnimi relacijami človeka in Boga od ločenosti do združenosti v enost. Metoda nemškega mistika je bila sukcesivno vodenje učencev skozi različne plasti osebnosti do dna in temelja subjekta oziroma Boga. Dōgenova metoda je bila uporaba nediskurzivnega *zazena* in angažiranje intelekta skozi proučevanje suter in *kōanov*. Oboje je bilo priprava na preskok, prebujenje, ki je nenaden, neposreden, diskontinuiran prelom v kvaliteti zavedanja in lastnem identificiranju. Pri Eckhartu je prehajanje mnogo bolj kontinuirano, zvezno in predvsem vertikalno. Človek je razpet na vertikali med visočino transcendentnega in globočino imanentnega Boga. Navedena temeljna razlika je povezana z razlikami v drugih točkah preglednice. V nadaljevanju bom najprej kratko navedel najpomembnejše razlike in nato bistvene podobnosti oziroma konvergence. Posamezne točke ustrezajo vrsticam gornje preglednice.

1. Prva alineja preglednice se nanaša na temelj subjektivne eksistence, na refleksivnost Budove narave oziroma umsko naravo Boga.

Bistvena razlika je v tem, da je Budova narava disperzivno povsod prisotna kot luč in dinamična spremenljivost, medtem ko je Bog na podoben način imanentno v vsem prisoten, a vseeno transcendentno odmaknjen v enosti in samotnosti svoje osebe. Bog je centriran, Budova narava decentrirana, Bog je tudi točka, Budova narava ni točka, je poljsko razprostrta. Pri Eckhartu je človek vektorsko usmerjen v Boga, pri Dōgenu pa harmonično naravnan v skladu z doktrino harmonizacije duha v *zazenu*. Kar ustreza vektorski in poljski porazdelitvi proste energije znotraj Libbrechtovega modela. Dōgenovo izhodišče je človek kot prazni subjekt, Eckhartovo pa Bog kot um. Iz navedenih izhodišč se približujeta drug drugemu, Dōgen preko univerzalnosti Budove narave, ki je tudi človekova narava in Eckhart s približevanjem Boga in človeka do enosti. Oba uporabljata osrednjo metaforo luči.

Bistvena podobnost je v tem, da sta Budova narava in Bog refleksivna. Refleksivnost je njuna temeljna dimenzija. Pri Dōgenu se na najbolj radikalen način izkazuje v slikanju, ki je hkrati ustvarjanje. Slikanje se vrši neposredno iz ničesarnosti, iz *śūnyate*. Pri Eckhartu je Bog um, v katerem je spoznavanje enako ustvarjanju, Bog se spoznava v Sinu, ki je izliv, Beseda, ustvarjalni akt Boga. Božanstvo se izliva v stvarstvo preko oseb Svete Trojice. Sveta Trojica je način delovanja Boga. Bolj pomembna od navedenih razlik je temeljna konvergenca, ki je umnost ali refleksivnost. Razlike v koncipiranju in izražanju so seveda kulturno pogojene in glede na temeljno konvergenco kljub vsemu bolj sekundarne narave.

1. Po Dōgenu je človek luč, ki osvetljuje vse okoli sebe. Je luč, ki izhaja in hkrati ostaja sama v sebi. Da ne izhaja, izrazi z besedami, da »Luna požira Luno, mesečina požira mesečino, mesečina ne obstaja kot tudi stvari ne obstajajo«. Luna je določena ali omejena le z Luno, zatorej je povsem sebi identična brez vsakega dualizma. Navedene besede označujejo Eno, 'kamnito ženo' pred porodom, 'Kaj'. Poslednja resničnost človeka je svetloba, »ki zbere svetlobo in jo pretvori v subjekt in objekt«. Človek je v svojem ontološkem temelju dinamični ne-nekaj, metaforično luč, ki se razpira v polarnost subjektivno-objektivno. V tem smislu je čisti subjekt luč, svetloba pred osvetljevanjem objektov in zato v temi.

Podobno Eckhartov nerojeni duh, nepojavni subjekt, »ni deležen nobenega oziranja na Boga«. Bistvo subjekta je, da je podoba Boga, kar pomeni, da se Bog v človeku zrcali oziroma spoznava. Sin ima namreč vse, kar ima Oče, je z njim iste narave, je popolna in ne le okrnjena podoba. Podoba je pa v tem, da je luč in um, ki ga enako kot Dōgen tudi Eckhart razume na dvojen način. Prvič kot um, ki ostaja v sebi in je le čista prisotnost brez objektov in brez spoznanja sebe na objektni način, ter drugič kot um, ki osvetljuje vse ustvarjeno in biva v polarnosti subjektivno-objektivno. Seveda je Eckhart, kot sem že omenil, v razčlenjevanju človeka precej kompleksnejši od Dōgena. Človek se zanj razteza skozi vsa področja ali moduse realnosti od Božanstva do zunanjega, odtujenega načina bivanja.

Bistvena konvergenca obeh mistikov je razumevanje človeka kot subjekta, ki je neopredeljiv, nepojaven, nespoznaven in zato epistemološko prazen ter razumevanje subjekta kot svetlobe ali luči. V spoznavno kreativnem aktu se pojavljata polarnost razpira subjektivno-objektivno.

1. Praznost Dōgenovega subjekta povsem korespondira Eckhartovemu nespoznavnemu, neustvarjenemu in nerojenemu delu duše, njenemu najglobljemu bistvu, ki se nahaja v Božanstvu. Le da Dōgen ne potrebuje niti Boga niti Božanstva za pojasnjevanje njegove biti. Praznost subjekta je enostavno *śūnyata* sama, dinamična in spremenljiva neulovljivost, polna življenja in nenehne težnje k pojavljanju kljub temu, da je radikalno nepojavna, skrita. Dōgen praznost subjekta pojasnjuje z velikim NI. Nasprotno ga Eckhart pojasnjuje z velikim JE, saj Bog in Božanstvo sta. Vendar NI ne pomeni, da ne obstaja, pomeni le, da ni nekaj, ne obstaja na objektni način. In JE se ne nanaša na bivajoče ter enako kot pri Dōgenu pomeni, da ne obstaja na objektni način, temveč na način nerojenosti, preden je karkoli, preden je svet. Zaradi tega je Eckhartovo razumevanje apofatične duše izjemno blizu Dōgenovemu razumevanju praznega subjekta. To je nedvomno uvidel tudi D.T. Suzuki, ki smelo zatrjuje:

»Gledano z budističnega zornega kota, njegove [Eckhartove] besede sploh ne zvenijo čudno, nenavadno ali presenetljivo. Prej so rutinske izjave budistične misli.«[[314]](#footnote-314)

»Ne glede na vplive, ki jih je bil Eckhart deležen iz judovskih (Maimonides), arabskih (Avicena) in neoplatonističnih virov, so bili njegovi pogledi, osnovani na lastnih, teoloških in drugih izkušnjah, nedvomno originalni ter izredno mahajanistični.«[[315]](#footnote-315)

Eckhartov umni subjekt je namreč podoben Bogu v tem, da je brez podobe, spoznavno prazen, apofatičen in dinamičen, kot je vse to tudi Bog. In prav takšen je Dōgenov prazni subjekt.

1. Da je subjekt prazen pomeni, da je bistveno relacijske narave. Sam zase je kot nič. Relacijskost subjekta Dōgen in Eckhart različno opredeljujeta. Dōgen ga postavi v razmerje z objekti, z vsem, kar subjekt osvetljuje oziroma kreira. Bolje povedano, subjekt je del dinamične realnosti slikanja. V njej je neločljiv od objektnega pola. Slikanje je eno samo brezmejno in večno živo delovanje, ki se razpira v polarnost subjektivno-objektivno vsak trenutek posebej. Eckhartov subjekt je v bistvenem razmerju z Bogom in to na način prežemanja Božjih in človeških dimenzij eksistence, prežemanja oziroma istosti ali iste kakovosti korespondenčnih območij duha, ki jih sistematik Eckhart naniza hierarhično, vertikalno ali kot plasti čebule. Omenil sem že, da se v resnici prežemajo podobno kot stoječe valovanje harmoničnih valovnih dolžin na struni ali več zvokov, vonjev, barv svetlobe hkrati v istem prostoru. V obeh primerih je temeljna konvergenca relacijskost subjekta, ki pa izvira iz njegove praznosti in ne substancialnosti. Vendar relacijskost ni najgloblja dimenzija subjekta. Če bi odnosnost izvirala iz substancialnosti, bi bil subjekt sam po sebi obstoječ, kar eksplicitno ni niti po Dōgenu niti po Eckhartu zaradi nerojenosti in uboštva. Ko Eckhart govori o sebi kot večno bivajočem, govori iz območja Božanstva in morda Trojice in ne iz območja individualnega subjekta in tega (treh ravni bivanja) ne smemo mešati. Relacijskost je »kukanje ven« in ne »ostajanje notri«, ki je absolutna nerelacijskost eksistence pred izhajanjem, pojavljanjem, pred Očetom in Sinom. V Dōgenovem jeziku je to »ne-nekaj«, *Mu* ali »Kaj«.
2. Ena osrednjih tem Dōgena, povezana s problemom subjekta, je preseganje polarnosti subjektivno-objektivno. Na to preseganje se nanaša metafora čolna, čolnarja in čolnarjenja v *Genyo-kōanu* in celoten spis *Gabyo* – o naslikani riževi torti. Čoln, čolnar in plutje so še vedno polarnosti, čeprav dialektično združeni v celoviti dejavnosti plutja, ki vključuje ves svet in razodeva vso Budovo naravo. Čolnar in čoln si vzajemno darujeta identiteto. V slikanju spisa *Gabyo* ni več nobene dualnosti, le dejavnost slikanja, ki je ustvarjanje-zavedanje-doživljanje iz trenutka v trenutek. Pojavljanje je simultano izginjanje. Oboje se vrši vertikalno in diskretno, nezvezno, kar je v skladu z doktrino čas-bitja iz spisa *Uji*. Vsak trenutek je absolutno in svobodno razodevanje Budove narave.

Eckhart isto realnost v skladu z lastno tradicijo opisuje v terminih rojevanja edinorojenega Sina. Sin je namreč Logos, spoznavni vidik Boga. Hkrati je rojevanje, ki je kot akt povsem iste narave kot pojavljanje, rojstvo ali življenje, *shō* pri Dōgenu. Le da pri prvem vse rojeno večno ostaja v umu Očeta, medtem ko drugi ne pozna pojma Očeta na tak, klasično krščansko/grški način. Sholastična tradicija je namreč zaradi prevlade logičnega mišljenja mnogo bolj nagnjena k reificiranju in substancializiranju ter s tem k fiksiranju vsebin pojmov, ki označujejo v bistvu dinamično realnost. Tako je zaradi narave logičnega mišljenja, ki ni mogoče brez standardizacije pomena in strogo enoznačne uporabe pojmov. Temu nasprotna je metaforična uporaba pojmov in simbolov, kar prevladuje pri Dōgenu in v dobršnem delu Eckhartovih nemških pridig. Metaforičen in simboličen jezik (μ in σ jezika po Libbrechtu) sta bolj uporabna za nakazovanje dinamične, nesubstancialne realnosti kot racionalno-logičen jezik (λ po Libbrechtu), ki je v večji meri ustrezen za oblikovanje abstraktnih konceptov in modelov resničnosti.

Slikanje je dinamična, nenehno dejavna enost, Luna. Čeprav odseva v nepreštevnem številu rosnih kapljic, v vsaki kapljici in vseh kapljicah hkrati odseva vsa Luna. Kapljice so čuteča bitja, vsa bitja. Realnost je celovita Luna, dinamična celota vseh medsebojno povezanih kapljic z vsemi odsevi. Realnost je multidimenzionalno postajanje-izginjanje-odsevanje. V posameznem subjektu vedno in brez konca odseva celota, vendar v skladu z njegovimi partikularnostmi. Metaforično povedano je stvarnost po Dōgenu morje vodnih kapljic, vsaka je luč, stvarnost je morje luči, ki ves čas valovi. Vsak val je voda, karkoli se pojavlja, je pojavljanje ali razodevanje Budove narave. Val ni nič drugega kot valovanje vode, ki je ne smemo razumeti substancialno. Če je Dōgen usmerjen v širino, je Eckhart na istem mestu usmerjen v globino.[[316]](#footnote-316) Celovitost najde v sebi, v vse globljih plasteh svojega bitja, ki so hkrati dimenzije Božanskega. Imenoval sem jih območja duha. V vseh slojih človeka deluje le Bog in nič ne obstaja poleg Njegove dejavnosti. Bog deluje in človek postaja, v delovanju sta nerazločljiva. Delovanje je hkrati umevanje, luč.

**Konvergence**

Temeljna konvergenca Dōgena in Eckharta je v podobnem strukturiranju oziroma dojemanju absolutne realnosti, ki je hkrati realnost subjekta. V kolikor je namreč njuno mistično izkustvo do kraja avtentično, tudi ne more biti drugače. Skrajna avtentičnost mističnega izkustva je prodor v absolutno realnost, je deleženje mistika v samozavedanju te realnosti. Ne more biti dvoma o tem, da je bistvena dimenzija realnosti samozavedanje. Če temu ne bi bilo tako, ne bi bil možen mistični subjekt. Eckhart in Dōgen nas prepričujeta, da je mistični subjekt možen. V nasprotnem bi bila skupaj z vsemi drugimi avtentičnimi mistiki prevaranta. Bistvo mistike je zlitje ontološke in epistemološke dimenzije, zlitje bivanja in spoznavanja. Povsem avtentičen mistik po definiciji ne more biti kaj drugega kot prebujena, ozaveščena realnost. Če to ni, pač ni mistik. Najgloblji sloj realnosti je za primerjana avtorja brezmejna, večna svoboda, z drugimi besedami ničesarnost za Dōgena in Bog/Božanstvo za Eckharta. Je Božanstvo ničesarnost? Ueda se je posvečal temu vprašanju in zaključil, da zenovski nič v svoji ničesarnosti presega Eckhartovo Božanstvo, ki kljub apofatičnosti je nekaj, pa čeprav je nespoznavno, medtem ko je zenovski nič onkraj vseh kategorij, tudi kategorije eksistence, in ni nekaj. Vendar je ta zaključek nezanesljiv. Tudi Eckhart pravi, da se moramo zazirati od nečesa k niču.[[317]](#footnote-317) »Boga pa moram jemati kot način brez načina in kot bit brez biti, saj nima nobenega načina.« (Eckhart, 317) To korespondira *śūnyati*, ki obstaja, le da se izmika vsaki opredelitvi, vsakemu načinu. Vsekakor je zen radikalnejši v zanikovanju vsake možnosti izrekanja o poslednji resničnosti. Eckhart namreč kljub apofatičnosti precej govori o Bogu. Zato je Uedov sklep morda bolj pravilen v okolju filozofsko-ontološkega razčiščevanja in manj zanesljiv v okolju fenomenološkosti mističnega izkustva in mistične prakse. Tukaj primerjam Dōgena in Eckharta v večji meri kot mistika in manj kot filozofa, kar vsaj Dōgen kot zen mojster zagotovo ne bi hotel biti. V mistični praksi označujeta *Śūnyata* in Božanstvo vključno z dinamiko Trojice stanje dokončne avtentičnosti, ki se odraža v ontološkem zavedanju, praznosti subjekta in njegovi brezmejni svobodi ter avtonomiji samodoločanja.[[318]](#footnote-318) Svoboda subjekta je absolutna ontološka svoboda, resnični subjekt je ontološki subjekt, poslednja realnost. To svobodo izpričujeta na mnogih mestih tudi naša mistika. A o tem več v poglavju o njunem uresničevanju celovitosti, njuni mistični praksi.

Tukaj se postavlja vprašanje samozavedanja absolutne resničnosti, natančneje vsebine takega samozavedanja. Je to zavedanje nečesa? Po Dōgenu zagotovo ne. Vsebin zavedanja je v mnogih bitjih mnogo in se ves čas spreminjajo. Poleg tega Budova narava ne obstaja kot posebna entiteta poleg čutečih bitij, ta so Budova narava. Po Eckhartu Bog kot večno bitje umeva sam sebe. Toda ali sam sebe v sebi umeva na objektni način? Če sledimo Eckhartu v globine Trojice in Božanstva, je odgovor ne. Božanstvo se v sebi ne spoznava na objektni način, zato mora tako rekoč iz sebe, v trojstvo, v dialektično dinamiko spoznavanja. Kako se torej Božanstvo spoznava? Tako, da se ne spoznava kot karkoli določenega, omejenega, kar je enako samodolučojoči se, brezmejni svobodi.

Razlika med Eckhartom in Dōgenom je v poudarku. Za Eckharta je Božanstvo absolutno eno, podstat Božjega, v katerem temelji razodevanje Boga v Trojici. Za Dōgena je Budova narava le povezanost in spremenljiva dinamika vseh čutečih (reflektivnih) bitij, kar obsega vse, ves svet. Eckhart najde Boga v sebi, Dōgen Budove narave nikjer ne najde in vendar je vse Budova narava. So te razlike bistveno drugačno dojemanje poslednje resničnosti ali izražajo le različne poti do nje? Na ravni doktrin seveda obstajajo bistvene razlike. Prepad med osebnim Bogom in prazno *śūnyato* se zdi nepremostljiv. Eno od premostitev je uspešno pokazal Masao Abe z budistično interpretacijo kenotičnega Boga.[[319]](#footnote-319) Drugo rešitev nakaže Nishitani Keiji v obravnavi Jaz-Ti relacije v zen budizmu.[[320]](#footnote-320) Tretja gre v smeri dojemanja Boga kot apofatičnega ontološkega vira eksistence in subjektivnosti, kar je precej blizu Eckhartovemu temelju/dnu in tudi doktrini *śūnyate*.[[321]](#footnote-321) Subjektivno dno je v tem primeru hkrati kozmično dno, kar ustreza Eckhartu, ko pravi, da je njegovo dno hkrati Božje dno. Razlike na področju doktrin je mogoče v veliki meri pripisati reificiranju. Božanstvo, *śūnyata*, Bog, Budova narava so konceptualne reifikacije dinamične resničnosti. Če jih razumemo kot označevalce ali nakazovalce, opravljajo soteriološko funkcijo v mističnem življenju. Če jih substancializiramo v ontološke kategorije, ostanejo na ravni konceptualiziranja in ne izkušanja resničnosti ter so daleč od v človeku prebujene in uresničene realnosti, kar je bistvo mistike. Mistika je namreč možna, če je možno tako razumljeno prebujenje. Dōgenova in Eckhartova mistika je prebujenje v »ne nekaj«, v absolutno subjektivnost, ki je prazna, torej prebujenje v dinamično, kreativno, le s seboj omejeno in prav zaradi tega neomejeno svobodo.

Na ravni mistične prakse se Eckhart in Dōgen brez nasprotij stekata v radikalno uboštvo oziroma notranjo držo *shikantaze*. V nedopovedljivo odprtost, avtentičnost in svobodo ter hkratno vezanost, posredovanost in včlenjenost v uresničevanju celovitosti eksistence. To pomeni, da na zelo podoben način razrešita človekovo temeljno življenjsko in bivanjsko vprašanje odnosa do presežnega.

##### Problem osebe in osebni Jaz-Ti odnos

Pri primerjavi Eckharta in Dōgena, krščanstva in budizma, se kaj kmalu zastavi vprašanje, ali in kako je mogoče rešiti vprašanje osebe in osebnih odnosov. V krščanstvu je oseba temeljna kategorija in Eckhart kot kristjan niti malo ne podvomi v osebno naravo Boga in človeka. Vendar se je pri tem pomembno zavedati, da je za Eckharta koncept osebe veljaven le v določenih območjih duha, in sicer od območja dojemanja običajnega človeka pa vse do relacijske narave Božjih oseb v Sveti Trojici. Onstran Trojice osebe preminejo, relacijskost v območju Božanstva zamre. Tam ni ničesar, kar bi bilo v sebi substancialno, razlikujoče se, relacijsko povezano. Torej tam ni več v sebstvenosti in v odnosih utemeljenih oseb. Ta vidik Eckhartovega nauka je pomemben zaradi premoščanja razlik v razumevanju koncepta osebe med krščansko in budistično tradicijo.

Dōgen od vsega začetka radikalno zanika obstoj substancialne odsebe. Oseba je zanj le konglomerat *skhand*, kompozitov, ki so sicer povezani, kot so snopi slame na polju povezani in slonijo drug na drugem v kopici, vendar v sredi kopice ni ničesar. Zahodnemu človeku je težko razumeti in še bolj težko sprejeti doktrino o *anātmanu*. Je ena glavnih ovir medsebojnega razumevanja in bogatenja v dopolnjevanju kultur.

Na tem mestu želim nakazati možno rešitev opisanega nasprotja. Da Eckhart zavzame apofatično držo do osebe oziroma duše, sem pokazal že v prejšnjih poglavjih. To je blizu Dōgenovemu budističnemu stališču. Verjetno je to eden od razlogov, da je Eckhart med budističnimi misleci zelo dobro sprejet. Je mogoče v budizmu oziroma pri Dōgenu najti kaj, kar bi potrjevalo osebo v podobnem smislu, kot je to običajno v krščanstvu oziroma zahodnem kulturnem kontekstu? Pritrdilen odgovor lahko zaslutimo iz tega, da Dōgen ni bil nikakršna senca osebe, noben nič v smislu napačno razumljenega *anātmana*, temveč izjemno močna, ustvarjalna osebnost, ki je puščala odločilen pečat na učencih in se danes prišteva k najbolj pomembnim osebnostim v zgodovini Japonske in budizma. V nadaljevanju bom skušal prikazati takšno razumevanje osebe v budizmu, ki ni v nasprotju z doktrino *anātmana* in je kljub temu blizu pojmovanju osebe v zahodnem kulturnem okolju. Pri tem bom izhajal predvsem iz Nishitanijeve obravnave osebnega odnosa v zenu.[[322]](#footnote-322)

Osebni Jaz-Ti odnos obsega nekaj dimenzij ali ravni. Prva je odnos med običajnima, zunanjima človekoma, druga je odnos med notranjima oziroma prebujenima človekoma in tretja je odnos človeka do presežnega. Razlikovanje navedenih ravni prispeva k razjasnjevanju navedenih razlik.

Prva raven obsega odnose med običajnimi, zunanjimi ljudmi, ki potekajo v dimenziji pravil, zakonov, etike, morale, Božjih zapovedi, socialnih vlog in statusov, pa tudi želj, strasti, strahov itd. Imenujem jo horizontalna dimenzija. Posamezniki so podrejeni navedenim zunanjim dejavnikom in so v bistvu opredeljeni in omejeni s svojimi odnosi, so relativni in celo zamenljivi, enaki. Pravila, zakoni, morala pa tudi čustvene ujetosti negirajo njihovo izvorno absolutno subjektivnost, originalnost in svobodo. To je svet vzrokov in posledic, pogojenosti, *karme*. Univerzalnost pravil, zakonov itd. se uresničuje le v konkretnih relacijah med konkretnimi ljudmi in jih na ta način omejuje, zanikuje.

Druga raven je raven absolutnega subjekta, resnične osebe, in jo imenujem vertikalna dimenzija.[[323]](#footnote-323) Absolutni subjekt je svoboden individuum, stoji nasproti zgoraj navedenim konvencionalnim okvirom ter čustvenim podrejenostim. Kolikor bolj brezkompromisno uveljavlja svojo enkratnost in svobodo, toliko manj upošteva konvencije, vloge, statuse itd. Svoboda omejuje univerzalnost oziroma konvencionalnost in obratno. V realnem življenju se človek seveda ne nahaja le v eni od navedenih dimenzij. Vendar je to le ena plat konflikta. Druga je nasproti postavljenost dveh oseb. V kolikor vztrajata v svoji absolutnosti, enkratnosti in individualni svobodi, je konflikt neizbežen. Osebi bosta objekta druga drugi, vsaka bo v senci druge, nespoznana in izničena, uporabljena s strani druge.

Sedaj se postavlja vprašanje, kako je mogoče uskladiti horizontalno in vertikalno raven oziroma nasproti stoječa subjekta. Kako je mogoče doseči absolutno negacijo in hkrati absolutno afirmacijo osebe? Nishitani ponuja rešitev, ki je v harmonizaciji nasprotij v *śūnyati*. Na to se nanaša tretja raven odnosa Jaz-Ti.

Na tretji ravni odnosa je potrebno bivanjsko odgovoriti na vprašanje, kako lahko koeksistirata brezdanji globini dveh oseb na način medsebojnega razumevanja. Kako se lahko poznata dve apofatični duši? Doktrina *śūnyate* se nanaša na to, da je subjekt prazen. V kolikor sta Jaz in Ti prazna, je Jaz enak Ti-ju in Ti je isto kot Jaz. Vendar ni tako preprosto, to bi bila smrt v nerazlikovanju. Resnični Jaz je dinamičen in vključuje resnični Ti prav tako, kot resnični, dinamični Ti vključuje Jaz. Resnični subjekt je razprtost v odnosu Jaz-Ti, je podlaga tega odnosa. Odnos brez obeh, brez Ti-ja in Jaz-a, ne obstaja v nobenem od njiju. Sedaj ne govorimo več o omejenem Jazu, temveč o Realnosti, ki vključuje Jaz in Ti v njuni enkratni absolutnosti in hkrati relacijsko povezani odvisnosti, se pravi ničnosti. Jaz in Ti sta izpostavljena iz praznosti na svoja enkratna, unikatna načina in ne izgineta v brezlični, mrtvi, absolutni enosti ali identičnosti. Prav njun živi odnos je realizacija *śūnyate.* Da je subjekt prazen, ne pomeni, da se razblini v *śūnyati*, temveč pomeni, da se iz nje dviga kot enkratna, dinamično spremenljiva, z ničemer določena, svobodna oseba. Taka oseba je 'kot kamen v zraku'. *Śūnyata* ni nekaj, vendar vedno postaja nekaj in to nekaj povsem določenega, takšnega. Kako se lahko *śūnyata* kaže kot svobodna oseba? Abe koncizno in preko zavajajočih stereotipov pojasnjuje, da »se *śūnyata* zaradi svoje sebe negirajoče narave koncentrira v partikularni center kot čista in svobodna volja«[[324]](#footnote-324), svobodna oseba. Ta je globoko vpletena v individualno in kolektivno karmično mrežo vzrokov in posledic in je hkrati kot svobodna oseba točka odreševanja v *śūnyati*.

»*Śūnyata*, ki bi ostala sama v sebi brez zaobrnitve k zaobljubam [doseči razsvetljenje in rešiti vsa bitja], ne bi bila resnična *śūnyata*. Vendar tudi *śūnyata*, ki ostaja le na ravni zaobljub, ni resnična *śūnyata*. Prav tako kot mora izprazniti sebe in se zaobrniti v zaobljube, mora izprazniti zaobljube in jih zaobrniti v dejanja, ki jih tradicionalno imenujemo *carita* ali *carya* … Razvoj *śūnyate* v zaobljube in dela ne pomeni, da gre *śūnyata* iz sebe v zunanjost. Ta razvoj se dogaja znotraj območja *śūnyate*. Ker je brezmejno širna, ni ničesar izven nje. Razvoj *śūnyate* k zaobljubam in delom pomeni, da gre *śūnyata* navznoter v svoje lastne globine … Tradicionalno je Amida Buda iz tradicije Čiste Zemlje ena od personifikacij tako razumljenih zaobljub in del.«[[325]](#footnote-325)

Iz navedenega sledi, da je svobodna volja posamezne osebe hkrati njena svobodna volja in svobodna volja v *śūnyati*, *śūnyatina* svobodna volja. In volja v *śūnyati* je osebna, v enkratni osebi skoncentrirana svobodna volja. Le da taka svobodna volja ni karmično centrirana v ego, ampak je sebe izpraznjujoča se, sebe zanikujoča, k drugim/drugam razprta, odrešujoča, univerzalna svobodna volja. V enakem smislu se *śūnyati* inherentni modrost in sočutje kažeta kot modrost in sočutje posamezne osebe. Drugače povedano, modrost in sočutje *śūnyate* se koncentrirata v osebi.[[326]](#footnote-326) Le da ta oseba ni naravnana v ego, v lastno identiteto, kar bi bil *ātman*, temveč v univerzalnost svoje narave, v celovitost resničnosti, vstran od zamejenosti vase, v zanikanje ali absolutno preseganje sebe kot končnosti, kar je *anātman*. Tako razumljena oseba je enkratna takšnost, ki ves čas dinamično negira sebe v svoji naravnanosti v drugo/drugega. To je oseba v območju *śūnyate*, ki je resnična, poglobljena, dopolnjena, zrela *śūnyata* v sami sebi. *Śūnyata* vključuje globinsko, subjektno dimenzijo človeka, zategadelj je oseba v smislu zgoraj opisanega svobodnega subjekta realna, tako rekoč ontološka. Opisano pozicijo lahko imenujemo, kot je predlagal Abe, kozmo-personalizem.[[327]](#footnote-327) V luči navedenega je mogoče bolje razumeti paradoks tega, da je subjekt hkrati prazen in povsem samosvoje distinktiven, razumeti na kakšen način vključuje Jaz in Ti. Prav tako navedeno v novi, budistični luči osvetljuje odnose v Sveti Trojici. A vrnimo se k obravnavi osebnega Jaz-Ti odnosa.

Absolutni individualni osebi sta povsem nasproti postavljeni, različni, med njima je nepremostljiva vrzel. V vertikalni dimenziji stvarnosti sta povsem originalni. Kot taki se ne moreta razumeti, sta brez odnosa. Vendar sta obe izraz realnosti, iz katere se pojavljata, obe jo na svojstven način razodevata, tekmujeta v njenem razodevanju. Torej sta v odnosu prav na podlagi te realnosti, umeščena sta vanjo. Ona je njuno skupno bistvo, *śūnyata*, poslednja realnost, dno/temelj itd. Prišli smo do mesta, kjer paradoksalno sovpadata absolutna različnost in absolutna enakost, absolutna opozicija in absolutna odnosnost, enkratna oseba in njena praznost. Zaradi tega je mogoče, da Jaz sem Ti in Ti si Jaz. Kot prazen sem Jaz lahko le s Teboj in Ti si kot prazen lahko le z Menoj. Subjekta ni brez objekta. Če je subjektov objekt drugi subjekt, torej Ti, ta Ti hkrati konstituira Jaz. Brez Ti-ja ni Jaz-a. Subjekt je torej razprtost v Ti. Če je razprtost vzajemna, je to medsebojna ljubezen, če ne, je le ljubezen. V tako razumljeni ljubezni je absolutna opozicija distinktivnih oseb absolutna harmonija. Harmonija je vzajemno prežemanje in vzajemno vzpostavljanje. Za dinamični vidik tega odnosa pravi Dōgen, da oseba sreča sebe, srečanje sreča srečanje. Vsaka oseba zadrži svojo enkratnost in kljub temu nista niti za trenutek ločeni. Vsaka temelji v *śūnyati*, ki je hkrati oblika in praznina, absolutna afirmacija in negacija.

Razprtost v Ti je življenje Svete Trojice. Vsaka oseba Trojice se do kraja kenotično izroča drugi osebi. Enako velja za razmerje Boga do stvarstva. »Le skozi totalno kenozo in Božjo samožrtvujočo se identifikacijo z vsem v svetu je Bog resnični Bog«.[[328]](#footnote-328) Bog se namreč povsem predaja in izničuje do smrti v ljubezni. Enako so osebe Trojice v medsebojnem odnosu povsem naravnane druga v drugo, kar je ljubezen.[[329]](#footnote-329) Življenje Trojice je realnost prebujenih, razsvetljenih ljudi. Ti so vzajemno razprti drug v drugega, zaradi česar so brez lastnega premoženja, ubogi na vsak Eckhartov način, prazni zase - a ne za druge. Vsem drugim so hrana. Sveta Trojica je podoba tako razumljene celovite resničnosti. V celoviti resničnosti je vse vzajemno povezano. Kolikor gre za osebe, so te vzajemno povezane predvsem na umski način v spoznavanju drug druge. Spoznavanje drugega vzpostavlja različnost in hkrati enost, na oba načina konstituira osebo. A tukaj ne smemo ostati na pol poti. Ne gre le za medsebojno spoznavanje distinktivnih oseb, niti za vzajemno povezane dvojice ali mnoštvo vzajemno povezanih oseb. Gre za celovito resničnost, za samoprepoznavanje celovite resničnosti v človeku, za njeno zavestno uresničenje, uresničenje v človekovem zavedanju, v ljudeh. Tukaj je morje individualiziranih luči, ki vzajemno odsevajo in so vse ena luč. S prebujenjem človek vstopi v to luč. Na to se nanašajo Eckhartove besede, da je pogled, s katerim on gleda Boga, isti pogled, s katerim Bog gleda njega in sebe, torej en sam pogled. In Dōgenove besede, da je videti in slišati lastno luč neposredno soočenje z Budo. »Luč, to je vsako človeško bitje. Svetloba zbira svetlobo in jo pretvori v objekte in subjekte. Svetloba popolnoma vsebuje vsa človeška bitja. Vsako človeško bitje je svetloba, luč … Vsako individualno človeško bitje je individualno stanje svetlobe.«[[330]](#footnote-330) Vsako je odsev celovitosti na enkraten, originalen, neponovljiv način. Vsak človek je kot kapljica rose, v kateri odseva vsa Luna. Je fraktalni in integralni del celovite resničnosti. Resnično avtentični človek je v vseh partikularnih, osebnih dimenzijah, prav takšen kot je, povsem realen in vendar povsem odprt, svoboden, dinamičen, spremenljiv, neopredeljiv, prazen samega sebe, presežen, ex-centričen[[331]](#footnote-331). Takšno je pravilno razumevanje *anātmana*, ki mu zgoraj zapisano krščansko umevanje osebe ni tuje, ampak zelo blizu. Doktrina o *anātmanu* ne govori o tem, da ni osebe, ampak da je ta nesubstancialna, brez osnove, netrajna in spremenljiva. Trajna je edino dinamična celovitost, ki je ta trenutek to čas-bitje (*Uji*) in naslednji trenutek drugo čas-bitje. Človek mora doseči vpogled v celovitost in se rešiti identifikacije z začasnim čas-bitjem. V trenutku osvobojenja odpadeta individualno telo in um in potem je zoper vse v redu[[332]](#footnote-332), človek ni več zapleten v lastne partikularnosti, ni več zaskrbljen zase, pozabi nase.

Praznost subjekta nikakor ni v nasprotju in ne zanika neprecenljivosti in absolutne nezamenljivosti ter svobode vsake osebe. Le prazen subjekt more odsevati. A vsak na svoj način. Podobno kot rože cvetijo vsaka v svoji barvi na pomladanskem soncu. In vsak človek dodaja svoje rože praznine (*Kuge*), svoje vezenje na z brokatom izvezeno preprogo resničnosti. Zapisano povzemajo naslednje rože praznine Nishitanija Keija:

»Ko človek prebije svoj mali jaz in predano vstopi v realnost, se Velika Modrost [*prajnā*] odpre kot rodni kraj vseh stvari, kraj, kjer se pojavljajo in uresničujejo take, kot so – to je kraj realnosti same. To odpiranje [prebujenje] je v resnici uresničenje realnosti v njeni takšnosti. Realnost sije v luči Modrosti, v kateri je videna takšna, kot je in to je njena lastna luč. Luč tega 'Sonca Modrosti' je hkrati (v)pogled človeka, ki vidi svoj 'prvobitni in izvorni obraz'.«[[333]](#footnote-333)

Nishitanijeve misli povsem podpirajo to, kar je bilo v gornjih poglavjih zapisanega o samoprepoznavanju resničnosti in avtentični mistiki.

Menim, da tako razumljena oseba ni v nasprotju s tem, kar je bilo doslej v tem delu zapisanega o resničnem subjektu in da ni v nasprotju z doktrino *anātmana*. Prav tako menim, da gornja osvetlitev prispeva k preseganju navideznih divergentnosti ter k globljemu razumevanju konvergenc med Eckhartom in Dōgenom. Seveda je področje povsem odprto za nadaljnje raziskovanje in problematiziranje.

**Kratka osebna refleksija**

Resnično in avtentično srečanje dveh oseb je kot skok v brezno, je vpogled v nedojemljivo čudežnost in absolutno enkratnost ter hkrati vpogled v brezmejno ničnost, razprtost, nedojemljivost, spremenljivost. Še več, realno dogajanje je izza vseh teh besed. Kakor tudi izza vsega govorjenja o Budi, ne-Budi, Bogu, Božanstvu, Trojici, *śūnyati*, subjektu itd. Vse navedeno je le pot do realnosti, to so potokazi, papirnati zmaji. V srečanju s pravim zmajem, z Njim oziroma s Seboj ali Teboj, z Realnim, je človek brez vsega, brez vsake besede. *MU*!

Vsi ljudje preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, vse osebe so kot rože praznine. Vsaka cveti na svoj način na travnikih in v Soncu celovitosti. *MU*![[334]](#footnote-334)

Mistična praksa

#### Preseganje dveh stopenj, bistvo mistike

V tem poglavju bom primerjal nekatere bistvene elemente Dōgenove in Eckhartove mistične prakse. Področja primerjave bi bilo mogoče tudi drugače izbrati. Pri izboru sem upošteval skupna težišča naukov obeh mistikov.

Dōgenovo in Eckhartovo preseganje v dveh stopnjah sem podrobneje prikazal pri obravnavi preseganja pri obeh avtorjih. Tukaj le povzemam, da med njima pri tej temi ni najti bistvenih razlik. Prva stopnja preseganja je preseganje običajnega, zunanjega človeka in vstopanje v resničnost Bude ali Boga, vstopanje v presežno, religiozno dimenzijo bivanja. Za Dōgena je to budizem, Buda, in za Eckharta krščanstvo, Bog. Resnično življenje je Budovo oziroma Božje. Oba govorita na zelo podoben način tudi o preseganju druge stopnje. Dōgen uči o Ne-Budi, o preseganju Bude, o živi resničnosti samega sebe in realnosti sveta, ki je ni mogoče izraziti s konvencionalnimi religioznimi simboli in nauki. Enostavno zato, ker presega vse izrazne zmožnosti človeka, ker je v svojem bistvu neizrazljiva, nekonvencionalna, brez drugega ali višjega smisla. Podobno Eckhart prosi Boga, naj ga zaradi Boga osvobodi Boga. Zaradi resničnega Boga ga naj osvobodi vsega Bogu primišljenega, vseh predstav, vseh malikov. Preseganje druge stopnje je vračanje iz področja religije, področja preseganja prve stopnje, k sebi, v lastno najglobljo resničnost, v izvornost, v originalnost, kjer je to, kar je, brez vsake podobe. Pri Eckhartu je to brezimno Božanstva in pri Dōgenu 'Kaj'. Oboje vsebuje naboj. Božanstvo naboj dinamike Svete Trojice in 'Kaj' naboj tega, da 'je to'. To sta opisa njune poslednje resničnosti, oba se namreč nahajata tako v Božanstvu oziroma 'Kaju' kot v Trojici oziroma sta 'to', sta notri in izhajata, postajata, se rojevata, sta rojevanje. Zaradi tega ni presenetljiva obema skupna osrednja tema rojevanja.

Preseganje druge stopnje je bistvo mistike, saj gre za globoko osebno izkustvo soočenja z lastno resničnostjo, ki je hkrati univerzalna resničnost vsega. Ker je obema avtorjema takšno izkustvo skupno, ju imenujem mistika, kljub temu da zen mojstri temu običajno nasprotujejo. Nasprotujejo mistiki, ki bi bila združitev človeka z »Drugim«, presežnim, Bogom. Kaj je torej bistvo mistike, ki je skupna Eckhartu in Dōgenu? Za kakšno izkustvo gre?

##### Eckhartova mistika

Mistiko Eckhartovega kova opisuje naslednji Mertonov opis:

»Transcendentno izkustvo je metafizično ali mistično samopreseganje in hkrati izkustvo 'Transcendentnega' ali 'Absolutnega' ali 'Boga' in to ne toliko kot objekta, ampak kot Subjekta. Absolutno dno/temelj Bitja (in za njim Božanstva kot *Urgrund*, to je brezmejne svobode), se uresniči tako rekoč 'od znotraj' – uresniči se znotraj 'Njega' in znotraj 'mene', čeprav se 'jaz' sedaj najdem 'v Njem'. Ti metafizični izrazi se vsi nanašajo na problem, ki ga imamo v mislih: problem, da je jaz v resnici 'ne-jaz', ki na noben način ni 'odtujeni jaz', pač pa je nasprotno, transcendentni Jaz, ki je, če to razčistimo v krščanski terminologiji, metafizično različen od Jaza Boga in kljub temu popolnoma identičen z Njim v ljubezni in svobodi, tako da se [oba] pojavljata kot en Jaz … Doseganje tega izkustva je prodor v realnost vsega, kar je, dojetje smisla lastne eksistence, najdenje svojega mesta v celoti vseh stvari in v odnosih identičnosti in ljubezni z vsem, kar obstaja.«[[335]](#footnote-335)

Pomemben je poudarek na imanenci, presežno se prepoznava kot lastni subjekt, mistik najde transcendentno do kraja uresničeno in prisotno v sebi, od njega ne ostane nič drugega kot imanentna transcendenca, ki je čisti subjekt. Seveda to ni običajni, objektivizirani subjekt. »Če mislimo, da je običajni, empirični ego subjekt transcendentnega izkustva, je to kronska slava egoizma in samozadoščenja.«[[336]](#footnote-336) Merton uporablja krščansko izrazje, ki je značilno tudi za Eckharta. Trdno ostaja znotraj paradigme odnosa človeka in Boga ter spreminjanja človeške narave v Božjo, pri paradigmi združevanja človeka z Bogom. A to združevanje ima na človeka podobne učinke kot prebujenje v zenu. Zave se svoje absolutne ali čiste subjektivnosti, drugače povedano brezjaznosti, univerzalnosti, svobode, mesta v celoti vseh stvari, celovitosti. Mističnega subjekta nikakor ne gre mešati z egom in metafizike ne s psihologijo. Zaradi tega Merton opozarja in sugerira:

»Študij odnosa med egom in osebo – ene najpomembnejših zadev za dialog med vzhodnimi in zahodnimi religijami – moramo prenesti na področje metafizike in ega kot delovne hipoteze psihologije ne smemo mešati z metafizično osebo, ki je edina sposobna transcendentne enosti s Temeljem/Dnom Bitja. Oseba je ukoreninjena v tem absolutnem Temelju/Dnu in ne v fenomenalnih okoliščinah ega. Če hoče oseba iz tega metafizičnega temelja/dna zato, da bi izkusila sebe kot bitje in delovanje ali da bi se opazovala kot objekt med vsemi drugimi, postane izkustvo združujoče modrosti nemogoče. V tem primeru [izhoda] bi bila namreč razdeljena na dvoje – in od tu paradoks, da je takoj, ko je 'tamkaj nekdo', ki bi naj imel transcendentno izkustvo, to 'izkustvo' lažno in postane nemogoče.«[[337]](#footnote-337)

Merton govori o ostajanju notri in prihajanju ven. Oboje je avtentično v metafizični dimenziji Božjega, dimenziji resničnega subjekta, ne pa v dimenziji psihološkega ega, ki je odtujitev, reifikacija resničnega dogajanja. Eckhartova mistika je torej prodor v avtentično resničnost. Metafora prodora je zlivanje kapljice vode z morjem, človek se spreminja v Boga, postaja Božji, a ohrani svojo nerazlikujočo se različnost. Za opis tega dogajanja je morda še boljša Dōgenova metafora: kapljice vode odsevajo Luno. Pri mistiku Eckhartu enost in mnoštvo dialektično in dinamično sovpadata. Enost in mnoštvo ne opisujeta različnosti, čeprav sta različni besedi. Povezano ju uporablja zato, da bi kar najbolje označil dialektično resničnost, ki je ni mogoče deliti na enost in mnoštvo. Zaradi tega govori o prihajanju ven, ki je hkrati ostajanje notri in ostajanju notri, ki je hkrati prihajanje ven. O tem, da je objet in hkrati zaobjema, da je viden in gleda z istim pogledom, s katerim je viden, itd.

##### Dōgenova mistika

To ni mistika v smislu združevanja dveh, saj v zenu nobena stvar ali bitje nima lastnega jedra, ni substancialno in je v tem smislu nič oziroma nihče. Torej se z ničemer in nikomer ne združuje. Dinamičnost in praznost sta »brez«, brez lastnosti, neulovljivi, popolnoma apofatični. Tozadevno pravi Carter:

»Ueda govori o ne-mistiki (non-mysticism), ki ni zanikanje, ampak preseganje mistike. Slednja je združevanje dveh bitij v enost, v zenu pa ni nobenega posebnega bitja, le praznost brez dna. To je tako, kot da bi se razprla luknja in ta prazna luknja se razteza v neskončnost. [Ne razpira se v dno, v enost, niti v bitje niti v ne-bitje, vse to je še vedno nekaj kategorialnega, pač pa v nekaj, kar je] podobno brezmejno razširjujočemu in raztegujočemu se procesu ali poti … neskončnemu dogodevanju, ki nas vodi v izkušnjo spremenljivosti kot edine resničnosti in k brezmejnemu toku kot edini trajnosti«[[338]](#footnote-338).

To je bistvo praznosti ali *śūnyate*. Seveda *śūnyate* nikjer ni, ona je le način govorjenja o tem, da nekaj izhaja, se pojavlja in izginja, z drugimi besedami povedano: je le dinamika. Identifikacija z dinamično spremenljivostjo, vpogled v lastno nesubstancialno, odprto naravo, prepoznanje sebe kot mesta ničenja vsake reifikacije, doživetje čiste subjektivnosti, je prebujenje. To potrjuje Abe z besedami:

»*Śūnyata* je praznost, iz katere se pojavlja Bog. Je naš temelj in s tem temelj vsega, s čimer smo v odnosih. Uresničenje *śūnyate* takšne kot je, je natančno samoprebujenje *Dharme*. *Śūnyata* se kot neobjektno dno naše eksistence brezmejno razširja v vse smeri. Enako velja za resnično prebujenje v *Dharmi*. Ali lahko govorimo o naših odnosih s svetom, če se ne zavedamo razširjajočega prebujenja [nas samih], ki vključuje tudi vse naše odnose? Ali lahko govorimo o odnosu božansko-človek brez še globljega dna/temelja, ki ta odnos omogoča? Ali ni še globlji temelj odnosa božansko-človek brezmejno širna *śūnyata* oziroma samoprebujenje?«[[339]](#footnote-339)

Kako blizu je Eckhart takemu razumevanju mistike, kaže to, da lahko besedo *śūnyata* nadomestimo z Eckhartovo besedo Božanstvo, pa ostane smisel povedanega povsem nespremenjen. Glasil bi se takole:

»Božanstvo je praznost, iz katere se pojavlja Bog. Je naš temelj in s tem temelj vsega, s čimer smo v odnosih. Uresničenje Božanstva takšnega kot je, je natančno uresničenje v dnu/temelju. Božanstvo je neobjektno dno naše eksistence in se brezmejno razširja v vse smeri … Ali lahko govorimo o naših odnosih s svetom, če se ne zavedamo globokega prebujenja [nas samih], ki vključuje tudi vse naše odnose? Ali lahko govorimo o odnosu božansko/Bog-človek brez še globljega dna/temelja, ki ta odnos omogoča? Ali ni še globlji temelj odnosa božansko/Bog-človek brezmejno Božanstvo oziroma prebujenje v njem?«

Obdržal sem razlike v izražanju med tradicijo zena in Eckhartom. Kjer govori zen o širjavah, govori Eckhart o globinah. Za Dōgena je po eni strani značilna nediferencirana enost, čisti monizem in po drugi strani dinamično uresničevanje enosti v mnoštvu, saj je tudi enost sama v sebi prazna. Za Eckharta je bolj značilna dinamična dialektičnost Božanstva in Trojice. Dōgenovo monistično pozicijo označi Hisamatsu takole:

»Nediferencirana enost je takšna enost človeka in Bude, da resničnega človeka ni izven Bude in Bude ni izven resničnega človeka. Termin enost se tukaj nanaša ne eno in isto stvar in ne označuje združitev dveh različnih entitet.«[[340]](#footnote-340)

Resnični človek in resnični Buda sta oba prazna. Če nista prazna, nista resnična. Zaradi tega pri Dōgenu ni mogoče govoriti o združevanju človeka z Budo, o odnosu Jaz-Ti, ki je tako značilen za Eckharta. Shinichi pojasnjuje:

»V zenu, v nasprotju z dialektično teologijo, ni niti 'Ti-ja' v smislu 'vse je Tvoje' niti 'Jaz-a', ki je popolnoma nič. 'Jaz' je v zenu 'vse' in je v nasprotju z dialektično teologijo, v kateri 'Jaz je popolnoma nič'. Čeprav 'Jaz' je 'vse', je to 'vse' enako 'enemu' kot pri 'vse je eno'. 'Jaz' je v zenu brez nasprotij zunaj in brez razlikovanj znotraj [sebe], zaradi česar mu pravimo 'ne-stvar'. Šesti Patriarh je govoril 'niti ena stvar', Huang-Po 'kot prazno nebo'. *V Pi-yen-lu* je označeno s 'širjava'. To so v zenu vse izrazi za 'ne-stvar'.«[[341]](#footnote-341)

Dōgen je to 'ne-stvar' poimenoval polna 'Luna' ali 'Kaj'. Hisamatsu pravi, da je vse ali eno in ne nič. Pravi subjekt, resnični Jaz, je ista realnost kot eno ali vse, med njimi ni razlik. To je absolutna potrditev Jaza. Pomeni, da Buda, resnični subjekt, obstaja, vendar ni kot stvar, ne obstaja na objektivni način. Obstaja kot nepojavno dno ali vir pojavljanja česarkoli in to tako, da nikjer posebej ne obstaja, ni lokaliziran na nobenem mestu, ni ga mogoče najti. Presega obstajanje in neobstajanje.

Če Shinichi enači subjekt z vsem in enim, enačita D.T. Suzuki in Alain Badiou vse in nič. Kar je vse, ne more biti karkoli. Podobno tudi Eckhart pravi, da je Bog od vsega različen po svoji nerazličnosti oziroma nerazločljivosti. On, ki je v vsem in je vse obstoječe v Njem, je nerazločljiv, popolnoma brez načina, povsem neopredeljiv, ničen, svoboden. Kar je isto kot reči, da je epistemološko prazen, da je 'ne-stvar'. Čeprav je dialektičen odnos med Jaz in Ti, ki je značilen za krščanstvo, pomembno prisoten tudi pri Eckhartu, saj njegova mistika temelji v krščanskem izročilu, ni mogoče prezreti dejstva, da živi svojo mistiko v različnih plasteh svojega bitja oziroma da se giblje v različnih območjih duha, ki jim pripadajo ustrezno različna mistična zavedanja. Zato Eckhartu ni tuje Hisamatsujevo izražanje, da je »Jaz sem tisti, ki sem« eno in vse in nič njegovega skrajnega uboštva.

Odnos med vse in nič pojasnjujejo Dōgenove besede v *Genyo-kōanu*, da je avtentično prebujenje pozaba samega sebe in življenje po tisočerih stvareh. Prazni subjekt, ki je nič v smislu *śūnyate*, omogoča realizacijo tisočerih stvari in prebujenje se brezmejno širi v vse smeri, prebudi se ves svet. To je mogoče le pod pogojem praznosti subjekta. Eckhartova vzporednica so besede o tem, da je um zmožnost postati vse stvari. Um, ki je prazen, postaja vse oziroma spoznava vse stvari, jih v sebi pripravlja za Boga in nosi pred Boga, da so z njim v Bogu.

#### Prebujenje oziroma samoprepoznavanje celovite resničnosti

V prelepem delu *Genyo-kōana* najdemo znamenite besede:

»Razsvetljenje je kot Luna, ki odseva v vodi. Luna se ne zmoči in voda ne vzvalovi. Čeprav je njena luč svetla in širna, odseva vsa tudi v majhni luži. Vsa Luna in vso nebo odsevata v kapljicah rose na travi, celo v eni sami kapljici vode.

Razsvetljenje te ne zdrobi, ravno tako kot Luna ne prebode vode. Ne moreš ovirati razsvetljenja, kot tudi kapljica rose ne zadržuje Lune na nebu.

Globina kapljice je enaka visočini Lune. Vsak odsev, pa naj traja dolgo ali le trenutek, v celoti razodeva globine kapljice rose in brezmejnost mesečine neba.«[[342]](#footnote-342)

Dōgenova kapljica rose natančno ustreza Eckhartovemu Sinu, ki je popolna podoba in odsev večnega Očeta, in v kateri se Oče povsem izrazi ter ničesar ne zadrži zase. Eckhart je sin in povsem odseva vsega Boga in to tako, kot se On sam odseva v podobi svojega Sina. Kar je za Dōgena kapljica rose, je za Eckharta Sin. Vsak človek je Sin in razodeva Boga v celoti, če je »tam, kjer je Sin«, če je iste kakovosti duha kot Sin in kot Oče, ki je enega duha s Sinom. Obema mistikoma je skupna osrednja tema odsevanja, refleksivnost. Eden jo izraža na neosebni in drugi na osebni način.

Tukaj se znova odpira pomembno vprašanje: sta mistični izkustvi Dōgena in Eckharta samoprepoznavanje resničnosti v človeku? Je to prebujenje ne le človeka, ampak vsega in polno uresničenje realnosti v njem v refleksivnem, spoznavnem smislu? Je to človekov prodor v epistemološko-ontološki temelj eksistence in celo pred-eksistence?

Oba mistika zatrjujeta, da je temu tako. Eckhart govori o enem pogledu, s katerim spoznava Boga in s katerim Bog spoznava njega.[[343]](#footnote-343) In o enem vzajemnem rojevanju. Govori tudi o tem, da Boga ne moremo razumeti, če ga ne dojemamo na način, na katerega On sam spoznava sebe, če ne postanemo preprosto On sam in On ne postane mi. Nemški mistik zatrjuje, da to, kar govori, ne govori on sam kot omejen posamezni človek, ampak govori resničnost sama. Govori in spoznava Duh v njem, Sin v njem, Oče v njem. Med seboj in Sinom ne najde nobene razlike, on sam mora postati in biti Sin, biti mora odsev Boga v Bogu. To pomeni, da mora biti udeležen v življenju Trojice. »Da bi mogel popolnoma razumeti resničnost Božjega samorazodevanja kot Očeta-Sina-Duha, mora biti človek eksistencialno identičen s samorazodevanjem Boga.«[[344]](#footnote-344) Zaradi tega pravi Eckhart, da »se moraš popolnoma izviti iz svoje tvojosti in se raztopiti v Njegovi njegovosti, in tvoje 'tvoje' mora v Njegovem 'njegovem' postati 'moje' tako docela, da z njim večno spoznavaš Njegovo nenastalo bivajočnost in Njegovo neimenljivo ničnost.« (Eckhart, 334)

Eckhart je tako ubog, da ničesar noče, ničesar ne vé in ničesar svojega nima. Vso njegovo življenje in spoznavanje je Božje delovanje. Njegovo spoznavanje je Božje spoznavanje, saj v spoznavanju mistika deluje Bog in ne omejeni človek. Prodre celo v območje Božanstva, najde ga v sebi, zanosno ga realizira v sebi, v svojem umevanju. Božanstvo žari v njem. Iz Njega Eckhart diha in živi, to mu je v temelju/dnu. To je področje enosti človeka, Boga in sveta. V njem po Eckhartu ni več prostora za Očeta ali Sina. Tam oba, skupaj z Eckhartom, izginjata. V tem področju duha oziroma na tem mestu epistemološkega polja ni več mistike, ni več združevanja ločenih polov. Kar je bistvo Uedovih besed, da Dōgen in zen mojstri niso mistiki, ampak priče nezaslišano dinamične, kreativne enosti, ki se uresničuje vsak trenutek življenja. Hee-Jin Kim iz istega razloga Dōgena imenuje mistični realist.

Dōgen govori o eni Budovi resničnosti, enem stanju duha, ki se širi, razteza in je prisoten v vseh Budah preteklosti, sedanjosti in prihodnosti in ki ga Bude vseh časov prenašajo drug drugemu ter v njem zvenijo. Presežna Budova resničnost se za Dōgena uresničuje le v zgodovinskih Budah, prebujenih ljudeh. Drugače biti ne more, ker je prazna. »Katero razodevanje Budove narave ni v obliki fizične prisotnosti enega ali dveh Bud? Fizična prisotnost Bude je manifestacija duhovnega telesa in Budova narava obstaja na način razodevanja duhovnega telesa te osebe.«[[345]](#footnote-345) Povedano se nanaša na to, kar sem navedel zgoraj o istovetnosti človekovega jaza in vsega oziroma enega. V celoviti resničnosti ni mogoče razločevanje med človekovim subjektom in vsem, kar bi naj bilo okoli njega v skladu z običajnim, dualističnim razumevanjem realnosti. »Ljudje, ki niso na poti, imajo to, kar ni jaz, za pravi jaz. A to čemur Bude pravijo jaz, je ves svet.«[[346]](#footnote-346) Pri tem v srži dogajanja ni človek, ampak Budova narava. Ona se manifestira na način pojavnega posameznika in ni človek tisti, ki jo najde. Mistikovo zavedanje je torej zavedanje Budove narave, Dōgen bi rekel Luč. Ko človek postane Luč oziroma se je zave, ne ostane nič od njega, pozabi nase, umre duhovno smrt. Da je mistično zavedanje samoprepoznavanje realnosti, trdi tudi D.T. Suzuki, ko pravi: »Razsvetljenje je izkustvo … doseganja najbolj temeljne istovetnosti … je stanje absolutne Takšnosti, absolutne Praznosti, ki je absolutna polnost.«[[347]](#footnote-347) Epistemološka Praznost je sebi identičnost Takšnosti. To ni identiteta dveh objektov ali objekta in subjekta, ampak sebi identičnost. V njej ni nobenega dualnega odsevanja, ampak je Luč v sebi, kar je na zunaj tema. Po drugi strani mora nekako iz sebe, da se bi prepoznala kot sebi identična realnost. Suzuki opisuje zagonetko z naslednjimi besedami:

»Pri sebi identičnosti je le en objekt ali subjekt in ta se identificira s seboj tako, da gre iz sebe. Sebi identičnost vključuje gibanje. In tako vidimo, da je sebi identičen um, ki gre iz sebe, ter vidi sebe reflektiranega v sebi. Sebi identičnost je logika čiste izkušnje oziroma praznosti [*śūnyate*].«[[348]](#footnote-348)

Vidimo, da Suzuki natančno opisuje to, kar skuša Eckhartu zajeti z naukom o Bogu Očetu kot umu, ki se zaveda sebe ter Sinu kot podobi Očeta in ki je ta isti um, v katerem se Oče zaveda sebe in v katerem sta oba eno. Eckhart govori o tem, da mora biti eno s Sinom in ta isti Sin v istem Duhu. Kar je zopet povsem paralelno Suzukijevem opisu čistega izkustva v zenu, ki je »um, ki vidi sebe, kako se reflektira v sebi in je to akt samoprepoznavanja, stanje takšnosti. To je mogoče le, kadar je um *śūnyata*, to je, kadar je izpraznjen vseh možnih vsebin razen [prepoznavanja, prisotnosti] sebe.«[[349]](#footnote-349) Seveda je ta um brez vsake določitve, samemu sebi neznan kot objekt zavedanja, ker je sebi identična aktivnost zavedanja. Bistven je premik od govorjenja o objektih in subjektih kot statičnih, substancialnih entitetah k govoru o aktivnosti zavedanja, ki ni nič substancialnega. Objekte in objektno dojete subjekte namreč vedno dojemamo od zunaj, tukaj pa gre za dojemanje sebi identičnosti od znotraj. »Čudež *prajne* je, da ujame tistega, ki deluje, v sredi delovanja in ga ne ustavi, da bi mu omogočila spoznavati sebe kot agensa dejavnosti. Delujoči je delovanje, delovanje je delujoči – ta istovetnost je prebujenje *prajne*.«[[350]](#footnote-350)

Absolutna Takšnost, absolutna Praznost in absolutna Polnost so vse oznake za *śūnyato*. Človekovo prebujenje je prebujenje in samoprepoznavanje *śūnyate*, vsega in enega. Zaradi tega se razteza skozi vse vesolje, v enem prebujenju se prebudi vse stvarstvo. To je Eckhartov en pogled. Razlika je le v tem, da se Eckhart prebudi k nad-bitni biti in Dōgen v spremenljivost vsega, saj prebujenje v budizmu ni niti za trenutek in niti malo nekaj drugega ali ločenega od spoznanja univerzalne spremenljivosti. »To, na kar se v budizmu misli z Budovo naravo in reče, da je inherentno vsakemu in vsemu, je preprosto drug izraz za spoznanje univerzalne spremenljivosti, ali *jinen*, v katerem se vsak in vse pokaže tako, kot v resnici v sebi je.«[[351]](#footnote-351) Le človek lahko s pomočjo svojega enkratnega subjektivnega spoznavanja jasno spozna absolutno in univerzalno spremenljivost. To spoznanje je temelj budističnega življenja modrosti in sočutja.

Pri tem ne smemo pozabiti, da je spremenljivost vsega nesubstancialni, dinamični temelj, je bit na ne-bitni način, ki jo Eckhart opisuje z uporabo besed 'nadplavajoča bit', 'nenastala bivajočnost', 'neimenljiva ničnost' itd. Kar pomeni, da spremenljivost ni le spremenljivost številnih stvari, bitij in pojavov, ampak je delujoča, aktivna, dinamična, živa ustvarjalnost. Ustvarjalnost česa? To je za Dōgena napačno zastavljeno vprašanje. Gre zgolj za ustvarjalnost brez substancializiranega nosilca. Hisamatsu jo enači s pokončnim, živim srcem vsega, tudi človeka; ne s praznim, mrtvim ničem, ampak s polnim, živim ničem. Dōgen jo enači z rojevanjem, s »Kaj je to, kar takole prihaja«, dinamično stvarnostjo, ki šele sekundarno, *post festum*, na neki bolj zunanji ravni, vključuje dva pola, 'Kaj' in 'takole prihaja'. Tega se po zenu, kot pravi Dōgenov interpret Abe, lahko zave le človek, ki to realnost zavestno reflektira in uresniči na enkraten, osebni način.[[352]](#footnote-352) Podobno je po Eckhartu le človek Podoba, Sin, in je zmožen kot kapljica rose odsevanja vse Dōgenove Lune, je popolna podoba Boga, Trojice. V zvezi z nosilcem ustvarjalnosti ostaja tukaj odprto izjemno kompleksno vprašanje Eckhartovega kontradiktornega razumevanja Boga.[[353]](#footnote-353) Kontradikcija je v Eckhartovi razpetosti med Bogom v smislu večnih oseb Trojice, Bogom kot dinamičnim principom ustvarjanja ter Božanstvom kot temeljem/dnom, na ozadju katerega se pojavlja Bog z vsemi svojimi dimenzijami. Menim, da je navedena kontradiktornost povezana z različnimi teritoriji duha oziroma spoznavnimi pozicijami v Libbrechtovem epistemološkem polju in da ne gre za resnične kontradikcije. Kar se namreč v enem območju kaže na en način, se na drugem kaže na drug način. Epistemološke pozicije niso zamenljive druga z drugo. Mistični preboj je preboj vsake metafizike, je preboj od biti k ne-biti, od Boga k ne-Bogu, od Bude v ne-Budo, v ne-duh, v ne-um, v praznost oziroma svobodo ne-biti. Območje preboja je med Bogom in Božanstvom, med 'Kaj' in 'takole prihaja'. Celoviti človek živi v biti, v mejnem in v ne-biti. V slednjem načinu je celo Sveta Trojica nekaj zunanjega. V preboju osebe Trojice izginejo in ne ostane več ničesar metafizičnega, ničesar od biti. Heideggerova tu-bit je breztemeljna razprtost ne-biti v človeku, eksistencialna realizacija ne-biti, njene breztemeljne eksplozivnosti. Razlika med filozofijo in mistiko je v tem, da gre pri (Heideggerovi) filozofiji za mišljenje biti in ne-biti, pri mistiki pa za njuno bivanjsko realizacijo. Bit in ne-bit sta vključeni druga v drugo v neskončnem procesu ustvarjanja, »slikanja«, zavedanja. Heideggerovo Do-godje, *Ereignis*, je popolnoma neobladdljiv vir svobode in razprtosti (ne- ali tu-) biti. V tem smislu ta filozof zaobrača evropsko misel v žarišče, za katero nekako sluti, da je v *mahayani* že ves čas prisotno.[[354]](#footnote-354)

Bistvena podobnost med Dōgenom in Eckhartom je v tem, da je za oba mistično zavedanje deleženje v univerzalnem zavedanju. Za Dōgena je to Luč Budove narave, za Eckharta Sinovstvo, Logos, umna narava Boga in človeka. Prebujeni človek je prebujena celovita resničnost. Zaradi tega prebujenje ni stvar posameznika. Prebujenje vsakega človeka je razsvetljenje vsega sveta. »Uresničenje *śūnyate* takšne kot je, je natančno samoprebujenje *Dharme* … Ali lahko govorimo o naših odnosih s svetom, če se ne zavedamo razširjajočega prebujenja [nas samih], ki vključuje tudi vse naše odnose [in s tem ves svet]?«[[355]](#footnote-355) Po Dōgenu ni prebujenja, ki bi bilo omejeno na posameznega človeka. V vsakem prebujenju so razsvetljene vse Bude vseh časov.[[356]](#footnote-356) Vsako prebujenje je prebujenje v Budovi naravi, je polno uresničenje Budove narave, je Luna, samotna in polna. Prebujenje v Budovi naravi je vedno že prisotno. Le človek v neprebujenem, iluzornem stanju se tega ne zaveda. Kot da bi bil v zraku določen vonj, pa ga človek s čutilom voha ne more zaznati, ker je (po Eckhartu) vse moči duše angažiral in zvezal v območju zunanjega človeka in jih odtegnil notranjemu. V prebujenju jih preusmeri v notranjost in odtegne zunanjosti. Potem vidi: »En korak Lune je *Tathagatovo* okroglo, polno prebujenje. *Tathagatovo* okroglo, polno prebujenje je premik Lune. Luna se ne giblje in ne miruje, ne napreduje in ne nazaduje. Njeno gibanje presega metafore. Njeno bistvo in pojavnost sta 'samotna in polna'.«[[357]](#footnote-357) Eckhart je uresničena polna Luna takrat, ko je tam, kjer je vedno bil in bo, saj Luna ne prihaja in ne odhaja. Luna se nezastrta blešči v prebujenem Eckhartu in Dōgenu. Vendar ne pozabimo: blešči se sama v sebi, od zunaj tega ni mogoče videti, potrebno je biti tam. Tega ni mogoče osvetliti, ker je pred razpiranjem v dualnost subjektivno-objektivno, znotraj-zunaj. Prav zaradi tega je ne-spoznanje, ne-Buda, ne-Bog resnično spoznanje, Buda, Bog.[[358]](#footnote-358) Človek se počuti, kot »zlomljen lesen čeber. Čeprav ubije Budo, sreča Budo.«[[359]](#footnote-359) Prav zato, ker ubije Budo, sreča resničnega Budo. Avtentična resničnost je sama v sebi 'tako, kot je', (*tzǔ-jen*) človek je tak, kot je, 'kot prihaja'. Ostaja znotraj, v sebi in vendar bistveno izhaja.

#### Življenjska praksa

Mistikova življenjska praksa, kot sta jo razumela Eckhart in Dōgen, je uresničevanje celovitosti v konkretnem, vsakdanjem življenju, sredi socialnih odnosov, etičnih in družbenih obveznosti. V tem pogledu sta oba mistika realista in živita isti tip mističnega življenja, ki trezno povezuje presežnost s konkretno človeško stvarnostjo. Navedel bom nekaj temeljnih podobnosti med obema, ki izhajajo iz tega, kar sem zapisal v poglavjih o mistični praksi. Odločil sem se za prikaz naslednjih podobnosti: težnja in subtilen vpliv, posvečeno življenje oziroma življenje svetosti, *zazen* in uboštvo ter svoboda. Izbor je arbitraren, vendar menim, da dovolj reprezentativen. Življenjska praksa je del uresničevanja celovitosti in zaradi tega prav tako pomembna kot mistična praksa v ožjem pomenu. Morda še bolj, saj pravzaprav verificira avtentičnost mistika. Uvod naj bosta odlomka iz Dōgenovega spisa *Shōji*, ki govorita o pravilni drži človeka, ki sprejema in živi celovito dejavnost Bude.

»Razumite vendar, da sta življenje in smrt sama po sebi *nirvāna.* Ni ničesar takega kot sta življenje in smrt, ki bi se ju naj bali in ničesar takega kot *nirvāna*, za katero bi naj težili. Le če to povsem spoznate, ste prosti življenja in smrti.«[[360]](#footnote-360)

»To življenje in smrt sta dragoceno življenje Bude. Če želiš pobegniti od njiju, boš izgubil življenje Bude. Če si navezan na življenje in smrt in ju skušaš zadržati, boš ravno tako izgubil dragoceno življenje Bude. Kar bo ostalo, bo le forma Bude. Le če ne zavračamo življenja in smrti in ne hrepenimo po njiju, vstopimo v srce in um Bude.

Vendar tega ne skušaj dojeti z razumom ali povedati z besedami. Le pusti svoje telo in um, pozabi vse o njima ter ju vrzi v hišo Bude; potem bo vse narejeno z Budo. Če boš sledil temu, boš prost v življenju in smrti, brez napora in tuhtanja boš postal Buda. Le kdo še želi nadaljevati z razmišljanjem?«[[361]](#footnote-361)

#### Subtilen vpliv in težnja

Vse je Budovo delovanje, celovita dejavnost. Človek tega ne uvidi, dokler vztraja znotraj zornega kota omejenih posameznikov. Vpogled v celovito resničnost je prav prepoznanje Budove univerzalne dejavnosti. Ta ni mehanicistična, svet ni sebi prepuščen mehanizem, v njem ves čas subtilno deluje Buda, celo sredi iluzij in zavedenosti, v grešnosti torej. Vendar njegov princip ni vztrajanje v iluzijah, temveč v subtilnem vplivu, v težnji k razsvetljenju, ki je imanentna celotnemu stvarstvu. »Tistim, ki se prebujajo v lastno intimnost, na sijajen in nepredstavljiv način pomaga Buda s svojim vodstvom … Trava, drevesa in cele pokrajine so objete v ta subtilen vpliv, žarčijo veliko luč in brez konca razodevajo nedojemljivo globoko resnico.« [[362]](#footnote-362) Pridigajo vsem bitjem, običajnim ljudem in svetnikom in ti prenašajo Budov vpliv naprej v dobro vsega stvarstva.

Navedenim besedam ustrezajo naslednje Eckhartove besede o Svetem Duhu: »Vsak vzgib, ki vzgibava k ljubezni – v njem nas ne vzgibava nič drugega kot Sveti Duh. Ljubezen v svoji najčistejši, v sebi docela odmaknjeni biti ni nič drugega kakor Bog.« (Eckhart, 363) Duh deluje v vsem stvarstvu in priteguje k Bogu. Tudi človeško teženje k Bogu je izraz težnje Svetega Duha, je uresničevanje Duha v človeku. »Sveti Duh se brez posrednika dotika duše, kajti v ljubezni, v kateri Bog ljubi samega sebe, v tej ljubezni On ljubi mene in duša ljubi Boga v taisti ljubezni, v kateri On ljubi samega sebe; če pa bi ne bilo te ljubezni, v kateri Bog ljubi dušo, potem ne bi bilo Svetega Duha. Žar in cvetenje Svetega Duha je to, v čemer duša ljubi Boga.« (Eckhart, 197) Obstaja ena sama ljubezen, ki zaobjema vse stvarstvo, in s katero Bog priteguje stvarstvo oziroma le-to teži k Njemu. To je vzajemno teženje obeh polov realnosti. Bog se sklanja k omejenemu človeku in tega vleče k Bogu v težnji, ki je delovanje Svetega Duha in ki je prav isto sklanjanje Boga k človeku. Eckhart vé, da Bog stori, da on vé in Bog stori, da on ljubi, torej vé in ljubi z Božjo ljubeznijo, Bog deluje in ljubi v njem. Podobno Dōgen poudarja, da je njegovo prebujenje Budovo prebujenje, isto kot prebujenje vseh Bud, vsega stvarstva. Je namreč le eno prebujeno stanje, v katerega vstopajo in so ga deležni vsi prebujeni. Prebujenost je teritorij duha in ni zamejeno z osebnimi mejami posameznih ljudi ali bitij, čeprav se znotraj njih izraža.

Obema mistikoma je torej skupna praksa, v kateri je vse, kar se dogaja znotraj in zunaj človeka delo Boga oziroma Bude vključno z najintimnejšim spoznavanjem, občutji in teženjem.

#### Življenje svetosti

V mistični praksi je preseganje prve stopnje vstopanje v Božjo oziroma Budovo dejavnost. Vse kar dela človek v pravilni notranji drži, je Njegovo delovanje. Pravilna drža izhaja iz pravilnega uvida v celovito dejavnost. Uvida v to, da se univerzalno uresničuje v konkretnem tukaj in sedaj. Po Dōgenu: »Prava praksa je Luna. Pravo darovanje je Luna. Vršanje rokavov in hitro odhajanje je Luna.«[[363]](#footnote-363) Vsaka dejavnost je Luna, ki ne prihaja in ne odhaja, temveč ves čas deluje in to vsak trenutek na svojstven način diskretnih *dharma*-pozicij. Zaradi tega se vsa uresničuje vsak posamezen trenutek. Iz tega izhaja Dōgenov nauk o celoviti praksi. Vsak trenutek prakse je Budova narava povsem uresničena. Najprej kot težnja k razsvetljenju, potem kot napor poti in nazadnje kot razsvetljeno življenje. Vse trivialne posameznosti vsakdanjega življenja so zaradi tega Budova dejavnost in so svete ter čudežne[[364]](#footnote-364). Dōgen jim je pripisoval izjemen pomen in jih je zaradi tega ritualiziral. Carter Dōgenovo stališče, ki je enako Nishidovemu razumevanju religije kot osebne transformacije sredi vsakdanjega življenja, označi z uporabo krščanske dikcije takole:

»V tem pogledu je religioznost stvar vsakdanjosti: čiščenje tal je le zbrano čiščenje tal. Umivanje posode, opravljanje toalete, poučevanje v učilnici, ljubljenje, vsaka dejavnost, zbrano izvajana tukaj in sedaj je instanca Boga (ali praznosti), ki se uresničuje v prostoru in času tega sveta. Zaradi tega je naša odgovornost veliko večja, prav tako pa tudi naša radost in občutek smisla v vesolju, katerega sestavni del smo. Vidimo se kot soustvarjalci univerzalne energije. Smo aspekti ničesarnosti, nabiralci božanskih izkušenj, manifestacije ultimativne celovitosti. Tako kot je 'Bog' izraz kreativne funkcije vesolja na makroskopski skali, smo mi mikrokozmični izraz te iste ustvarjalne energije.«[[365]](#footnote-365)

Zadnji stavek je pomenljiv zaradi dvojega. Prvič podpira to, kar sem o pojmovanju osebe in odnosa Jaz-Ti navedel v prejšnjem poglavju. Drugič je pomenljiv zaradi navezave na Libbrechtov model. Le da slednji kreativno funkcijo postavlja na prvo mesto in vesolje na drugo, kar je skladno z Dōgenovim in Eckhartovim stališčem. Vesolje je namreč informatizacija primarne proste energije, ki ji Carter reče kreativna funkcija in ki po Libbrechtu ni funkcija ničesar. Res pa je, da je človek na mikroskopski ravni iste narave, kot je Bog na makroskopski, je njegova podoba brez vsake razlike. Po Dōgenu v človeku povsem odseva vsa Luna. Konec koncev je človek iste narave kot Luna, je neločljiv od nje. Zaradi tega:

»Čas-bitja vseh bitij vsega sveta na kopnem in v vodah so uresničenje našega celovitega napora prav sedaj. Mnogovrstna bitja vseh vidnih in nevidnih svetov so čas–bitja uresničena z našimi celovitimi napori, ki se nadaljujejo iz trenutka v trenutek. Natančno prouči naslednje: brez našega celovitega napora prav sedaj, se nič ne bi uresničilo, nič nadaljevalo in teklo iz trenutka v trenutek.«[[366]](#footnote-366)

Celoviti napor je vsakdanji napor. Čeprav vse opravi Buda in je kot zrak povsod prisoten, se je potrebno pahljati, sicer se zrak ne giblje – tako poučuje Dōgen ob koncu *Genyo-kōana*. Buda deluje na način iskrenega osebnega truda vsakega posameznega človeka in ne brez tega. Povsem napačno bi se bilo torej zanašati na Budo v smislu lenobnega prepuščanja pasivni drži. Buda ne deluje drugače kot skozi človekov napor, saj gre za en sam napor, eno samo težnjo, en sam Budov vpliv, eno samo delovanje v vsem. Buda ne deluje drugače kot v konkretnem in pojavnem in pojavno, vključno s človekom kot konkretno osebo, ni nič drugega kot Buda. Slednji se razodeva v vseh bitjih, a različno; le v prebujenem človeku v polnem zavedanju celovite resničnosti. Prebujen človek osebnostno ostaja takšen, kot je, le povsem jasno vidi, da je v osebi koncentrirana *śūnyata*, da je osebni Buda. Sedeči, stoječi, ležeči, speči, lačni in siti Buda, ki pa ga kljub temu ni mogoče ujeti v mreže in kletke. To ni običajni človek, ki na zunaj na enak način stoji, sedi, spi, je lačen ali sit. Običajnemu človeku manjka brezmejna prostost in neidentificiranost, praznost.

Ko se človek preda univerzalni dejavnosti, postane v celoti le ta dejavnost. Ni ga mogoče ujeti v mreže in kletke omejenih reifikacij, preveč je živ, dinamičen, spremenljiv. Kakorkoli ga zasledujemo, je vedno že nekje drugje, ker je proces. Ta se uresničuje v vseh svojih fazah, zaradi česar po Dōgenu razsvetljenje je praksa in praksa je razsvetljenje. »Zatorej, čeprav je spoznanje/uresničenje nesubstancialnosti temelj/dno prakse, je praksa pogoj prav tega uresničenja … To, kar je pogoj, je neposredno uresničenje temelja … Odločitev [stopiti na pot], praksa in postajanje Buda niso le okoliščine ali pogoja doseganja Budove narave, temveč so hkrati tudi že njeno doseganje.«[[367]](#footnote-367) Praksa je doseganje zato, ker ni druge prakse razen Budove. Doseganje ni nič trajnega in nespremenljivega, ampak ravno spremenljivost. Tudi *nirvāna* ni trajna in nespremenljiva. Pot se odpira v neskončnost in ravno odprtost v neskončnost je nedoseganje, ki je resnično doseganje. Človekova pozicija je v vsakem trenutku v presečišču vertikalne, absolutne dimenzije Budove narave, ki se uresničuje vedno in povsod v horizontalni dimenziji empiričnega postajanja. Le da je vertikalna dimenzija zgolj odprtost, nedoločenost.

Bistvo Dōgenovega mističnega realizma je v uresničevanju Budove narave v vseh malenkostih vsakdanjega življenja, v njihovem pozornem posvečevanju in predanosti štirim zaobljubam. To so zaobljube služenja v dobrobit vseh živih bitij, vsega stvarstva. Ali lahko pri Eckhartu najdemo ustrezno vzporednico?

Prav gotovo v razlagi prilike o Marti in Mariji. Marija je podoba mističnega preseganja prve stopnje, Marta je podoba preseganja druge stopnje. Marta ne potrebuje več Božjega glasu in vodstva. Sama vé, kaj je potrebno postoriti in se ukvarja s praktičnim služenjem bližnjim, s pripravo hrane, umivanjem nog, vsakdanjimi skrbmi. Je povsem zasidrana v konkretno realnost življenja, preizkušena, dobro izurjena v Duhu in delu, celo Boga opominja. Eckhart jo ceni mnogo bolj od Marije, ki še potrebuje sladkih duhovnih izkustev, da bi mogla rasti v Bogu. Eckhart z neobičajno razlago prilike preseže zanosno, čustveno, vizionarsko in celo apofatično mistiko krščanske tradicije ter uvede realistično mistiko zelo podobno Dōgenovi. To je mistika preseganja druge stopnje, mistika brez transcendentnega Boga, skrajno imanentna mistika. Ne le, da Boga kot Boga ni v nebesih, ni ga niti v temelju/dnu. Eckhart prosi Boga, naj ga zaradi bistva Boga osvobodi vsake predstave o Bogu, naj ga torej osvobodi Boga. Le v tem primeru lahko Bog neposredno, brez podobe in sličnosti, deluje v njem tako kot v Marti. Drugače povedano, potem mistik ne deluje iz Božjega, ampak iz svojega. Ni tako, da bi Bog poganjal in človek deloval, temveč človek svobodno deluje v isti moči, v kateri deluje Bog. Bog kot Drugi izgine. Zaradi tega Shizutero pravilno ugotavlja, da je v taki mistiki Bog prisoten kot ničnost, nikjer ga ni najti razen v Marti in kot Marto, ki dela v kuhinji. Po njegovem mnenju nam Eckhart z Marto kaže pot k preseganju tako imenovane *unio mystica* v ne-religiozno religioznost.[[368]](#footnote-368) Izraz ne-religiozna religioznost se nanaša na preseganje transcendentne in imanentne mistike, razpete v odnosu jaz-Ti. Eckhart ju presega na več načinov. Eden od njih je realistična mistika Marte, katere bistvo je enako Dōgenovemu mističnemu realizmu.

Čeprav je pri Dōgenu in Eckhartu mogoče najti konvergentnost, ki sem jo poimenoval realistična mistika, je med njima na področju prakse tudi precej razlik. Dōgen je dajal največji poudarek sedeči meditaciji (*zazenu*) in ritualiziranju vsakdanjega življenja, sledil je študij *kōanov* in suter. Vse skupaj je bilo namenjeno eksistencialni transformaciji načina bivanja, za katero je bilo potrebno dvoje: Budov vpliv preko nauka, skupnosti (*sanghe*) in prenosa razsvetljenja ter iskren, pravilno naravnan napor posameznika. Za Eckharta ni bil toliko bistven način kot predano, pravično, iskreno srce. Eckhart je poudarjal Božje delovanje in Njegovo milost bolj kot Dōgen delovanje Bude. Za Eckharta je bilo v praksi dovolj radikalno izničenje samega sebe, skrajno uboštvo usmerjenosti v transcendenco brez vsakega načina, medtem ko je Dōgen poudarjal metodični napor. Razlike med njima so izraz celega konglomerata splošnih kulturno zgodovinskih razlik med budizmom in krščanstvom njunega časa, ki jih na specifično duhovnem področju usmerjenosti transcendiranja le bežno in orientacijsko prikazuje spodnja preglednica.

#### Primerjava usmerjenosti transcendiranja

|  |  |
| --- | --- |
| **Budizem** | **Krščanstvo** |
| Od Bude, preko bodhisattve do ljudi, človek je zadnja instanca, pomembna je imanenca, preseganje Bude izraža geslo »Ubij Budo!« | Od človeka k Bogu, Bog je zadnja instanca, pomembna je transcendenca, delo in osebno uresničenje v slavo Boga. |
| Smer transcendence je naravnost, *jinen* ali *tzǔ-jen*, ki je Budova narava. V *jinen* je vse minljivo, spremenljivo in takšno, kot je. Človek je omejeno in minljivo bitje in tega ne preseže v okviru ali s pomočjo nadnaravne instance. *Jinen* ni nekaj nadnaravnega oziroma transcendentnega, je vse tako, kot je. Vanj spada tudi vse tisto, kar označujemo s pojmi 'naravno, 'nadnaravno', 'Bog' itd. Je temelj, dno, baza vsega navedenega.[[369]](#footnote-369) Ko človek spozna, da je na podlagi svoje netrajnosti enak ali isto z vsem na svetu, se v njem prebujajo sočutje, ljubezen, modrost in preseganje ega. Človekova spremenljiva, dinamična narava je univerzalna, Budova narava, ki se v konkretnem človeku zave svoje takšnosti, spremenljivosti in se na ta način prebudi, zavestno uresniči. Sočutje je usmerjeno v vsa bitja in ves svet, ni centrirano, prežema vse v vseh smereh, je univerzalno, poljsko, zveni v polju, je decentrirano in primarno. Uresničuje se v konkretnem. | Smer transcendence je Bog, saj je ljubezen do Boga prva zapoved. Smer transcendence je tudi ljubezen do bližnjega, kar je druga, prvi enaka zapoved. Bog je namreč v vsakem človeku, tudi najbolj revnem. V ljubezni do sočloveka je odrešenje sebe in drugega, saj je Kristus ljubezen in kdor ljubi, ga uresničuje, inkarnira. On je resnica, pot in življenje. Ljubezen je dinamičen odnos med distinktivnimi bitji, osebami. Brez distinkcij ni ljubezni. Bog je ljubezen in za ljubezen sta potrebna dva. Ljubezen je v krščanstvu oseben, centriran, vektorski odnos.  Ko človek postane univerzalna ljubezen, se ta ljubezen vedno uresničuje le v konkretnem odnosu. V krščanstvu je ta konkretni odnos primaren. »Le kako lahko praviš, da ljubiš Boga, ki Ga ne poznaš, če ne ljubiš svojega brata, ki ga poznaš?« |
| Imanenetna transcendenca. | Transcendentna transcendenca. |
| Budistična meditacija skuša razviti določeno vrsto zavedanja, ki presega verbalno formuliranje. Namen budistične meditacije je rafiniranje zavedanja dokler ni dosežen vpogled v resničnost. Poudarek je na izkustvu. | V krščanstvu je osrednjega pomena razodetje s pomočjo besed in stavkov. Zato je bil v njem vedno velik poudarek na pravilnem prenosu in interpretaciji besed. Izkustva, ki se niso povsem skladala z dogmo ali so od nje odstopala, so bila zaradi tega vedno sumljiva.[[370]](#footnote-370) Verifikacija izkustva je skladnost z dogmatičnim naukom. |

|  |  |
| --- | --- |
| Odrešenje je v budizmu rešitev kozmičnega problema pojavljanja-izginjanja, torej uresničenje netrajnosti, ki vključuje vsa bitja v prostorski in časovni brezmejnosti, tudi odnos med človeško in božansko dimenzijo. Vendar ne gre za pristanek v netrajnosti pač pa za pristanek v tem, kar se kaže na spremenljive načine, na preseganje spremenljivosti, na osvoboditev iz objema pojavljanja-izginjanja, *samsāre*. Drugače povedano, pojavljanje–izginjanje ni več problem, ko se pojavi vpogled v njegovo nespremenljivo, večno dinamiko. | Odrešenje se dogaja v osebnem odnosu med človekom in Bogom, vesolje in zgodovina sta le okvir osebnih odnosov odreševanja. |
| Budova narava je sama zase 'Kaj', praznost, nedoločenost, svoboda.  Stvari so 'Kaj', prihajajo od nikoder, zato so v sebi takšne, kot so, samodeterminirane in svobodne. Pojavi so dinamična *śūnyata*. 'To' je 'Kaj'. | Bog je 'Kaj' za druge in ne zase. Sam sebe pozna kot bitje, osebo.  Stvari prihajajo od Boga, Bog jih ustvarja iz sebe. Same po sebi so čisti nič. |
| Stvari niso deducirane, niso izraz samostojne presežne instance, ampak so 'Kaj je to, kar takole prihaja?'. Slednje vključuje vse stvari, vsa bitja, vsa dogajanja, tudi Boga v kolikor deluje in se pojavlja kot karkoli distinktivnega. | Stvari so deducirane od Boga, ki je absolutna substanca enaka umu, edino, večno bitje.  Preden je Bog kot bitje, je po Eckhartu Božanstvo, ki ustreza budističnemu 'Kaj'-u . |

Kljub razlikam oziroma prav zaradi njih sta naša mistika komplementarna. Videli smo, da Dōgen združuje aktivno, metodično osebno delo s skrajno receptivno držo *zazena*, Eckhart pa isto receptivno držo radikalnega uboštva z aktivnim delovanjem Boga v človeku in človeka po Bogu. S tem je Eckhart na isti poziciji kot Dōgen, na poziciji, da se je treba pahljati kljub temu, da je zrak povsod prisoten. Čeprav torej v vsem povsod deluje Bog, to ne izključuje konkretnega osebnega napora s človeške strani. Prav ta napor je Božje delovanje. Po eni strani je Dōgenu in Eckhartu skupna radikalno pasivna drža in po drugi strani odločen osebni napor sredi vsakdanjega življenja. Oba namreč dobro vesta, da sta le droben delček in odsev brezmejne, celovite, dinamične dejavnosti.

#### Zazen in uboštvo

V *zazenu* je bistvena notranja drža *shikantaze*, zgolj sedenja. Ta drža se prenaša v vse okoliščine vsakdanjega življenja in je v dopuščanju, da se vse dogaja, kot se dogaja, brez navezanosti in posledičnega vpletanja. Vendar ne gre za pasivno držo prepuščanja življenjskemu toku. Za *zazen* je bistvena skrajna zbranost in radikalna zavestna prisotnost, pričevanje v vsakem trenutku. Enostavneje povedano, to je radikalna iskrenost srca, predanost v tu-bivanju, dokončna avtentičnost. D.T. Suzuki bi rekel dinamična, aktivna sebi identičnost brez sledi dualizma. Po Dōgenu morata odpasti posamezno telo in duh, ves svet ter tudi Budova narava. Potem ni več nobenega eksistencialnega problema, vse poteka brez tenzij natančno tako, kot poteka. Ego ne postavlja več nobenih ovir, človek zaživi polno življenje, postane živa aktivnost na povsem svoj, osebni način. Opisano notranjo držo Masao Abe takole povzema:

»Kakorkoli smo bogati ali revni v svojih sposobnostih, jih polno uporabljamo prav takšne, kot so in ne da bi se zapletali v občutke manjvrednosti ali večvrednosti. Ni pomembno, če so [naše sposobnosti] ocenjene z ocenami tri, pet ali osem. V skladu z danimi situacijami svoje moči, prav take kot so, vsak trenutek polno izkoriščamo in na ta način ustvarjamo nekaj novega. Ker resnično in polno živimo svoje življenje in ne ustvarjamo konfliktov z drugimi, vsak dan postane dober dan. To je mišljeno z besedami 'Vse je prazno'.«[[371]](#footnote-371)

Praznost v navedenem smislu pomeni nenavezanost, fleksibilnost, odprtost, odsotnost egoističnih teženj. S svojo praznostjo človek potrjuje vse stvari in sebe samega v takšnosti, v posebni enkratnosti. Isto misel najdemo izraženo v Dōgenovem spisu *Gabyo* na naslednji način:

»V tej osvobajajoči moči se bodo zemlja, vode, veter in ogenj spreminjali v tvoje dragoceno življenje, um, volja, zavedanje in modrost pa prešli v veliko smrt.«[[372]](#footnote-372)

Velika smrt je pozaba samega sebe na prvi stopnji preseganja in pozaba Bude na drugi stopnji preseganja. Zaradi tega »ko so Bude v resnici Bude, ni nujno, da se zavedajo, da so Bude. Kljub temu so uresničene Bude in nadaljujejo z dejavnostjo Bude.«[[373]](#footnote-373) Dejavnost Bude je, da človek opere skodelico, ko je pojedel svoj riž. Nič posebnega, nobene velike spiritualnosti. *Zazen* je trening nenavezanega, svobodnega bivanja v *samsāri*, ki prav zaradi nenavezanosti ni več *samsāra* ampak je *nirvāna*. »V mahajanskem smislu je *nirvāna*, ki je preseganje *samsāre*, v resnici uresničevanje *samsāre* kot resnične *samsāre* in ni nič več in nič manj kot dokončen povratek k *samsāri*.«[[374]](#footnote-374) Zaradi tega je rečeno, da '*samsāra*, taka kot je, je *nirvāna*'. *Nirvāna* ni dosežena vsebina zavedanja, je brezmejna prostost in odprtost zavedanja. Prostost zavedanja je pripravljenost, da se vsak trenutek lahko zgodi karkoli. *Nirvāna* je tukaj in sedaj vsakdanjega sveta. Želja po njej potvarja našo resničnost na način, da je ne prepoznamo kot *nirvāno*. Hrepenenje po *nirvāni* je trik ega, izraz njegovega eksistencialnega krča in poskus ustoličenja v metafizičnem. Zato so iluzorne vse idealistične prakse, poti, askeze, očiščevanja. Pogoj *nirvāne* je osvobojenost iz spon običajnega, objektiviziranega človeka, ki misli, da je nekaj substancialnega, nespremeljivega in mora umreti. Ničesar drugega ni potrebno. Zaradi tega cilj *zazena* ne sme biti razsvetljenje, *zazen* je sedenje brez vsakega namena, brez kateregakoli zakaj-a, je sedenje zgolj zaradi sedenja in še preko tega, ni niti sedenje zaradi sedenja. Je le sedenje, absulotna in avtentična realizacija Takšnosti. Zaradi tega je izraz avtentičnosti človeka in uresničenje Budove narave. Pri tem celo iluzije niso ovira, dokler v njih ne obtičimo. Ko se zavemo resnice o iluzornosti sebe kot posameznikov, še vedno sanjamo in smo v iluzijah. A je hkrati ravno to zavedanje iluzornosti luč, ki osvetljuje iluzije. Naša naloga je, da se ne identificiramo z iluzijami, ampak z lučjo. Za Dōgena so spoznanja in iluzije rože praznine spisa *Kuge*. Ker so rože praznine naše življenje, se luč, spoznanja in iluzije nadaljujejo v neskončnost. *Zazen* je pot ali način osvobajanja iz spon iluzij, ki jih vedno znova nadomeščamo z drugimi, bolj pretanjenimi. Je življenje »meditativne prakse, ki sprošča korenine iluzij in gibanje modrega razlikovanja, ki puli te korenine iz zemlje.«[[375]](#footnote-375) Je sproščanje in pozorno, modro razločevanje, tehtanje vseh konkretnih okoliščin življenja, ki mu je treba pristopati z ljubečim spoštovanjem, saj je Budovo življenje. To jedro, držo *shikantaze*, je Merton v primerjalni študiji krščanstva in zena izrazil v krščanski terminologiji na naslednji način:

»Nedolžnost in čistost srca … je popolna praznost jaza, v katerem je vse delo Boga, vse je svoboden in skrivnosten izraz Njegove ljubezni in delovanja milosti. V čistosti izvorne nedolžnosti je vse v nas narejeno brez nas.«[[376]](#footnote-376)

Jedro *zazena* je zgolj sedenje, spontana harmonizacija človekovega duha s celovito resničnostjo, vesoljno Budovo naravo. Ta namreč deluje vedno in povsod ter takoj, ko ji človek to dovoli. V sedeči meditaciji človek vstopa vanjo, postaja zavestni in osebni aspekt celovite resničnosti. *Zazen* je pot v celovitost in uresničevanje celovitosti. To potrjuje Dōgen na naslednji način:

»Ker je temu tako, je *zazen* le ene osebe v enem trenutku nevidno povezan z vsemi stvarmi in polno odmeva skozi ves čas. Ta *zazen* večno in brez konca prenaša Budov nauk in vpliv v preteklost, sedanjost in prihodnost brezmejnega vesolja. Vsak trenutek *zazena* je enaka celovitost prakse, enako celovita uresničitev. Ta praksa ni le praksa v času sedenja, je kot kladivo, ki udarja v praznini; njegovo izborno zvonjenje prej ali slej vse prežme. Kako bi moglo biti omejeno le na ta trenutek?«[[377]](#footnote-377)

Eckhartov preboj ima dva obraza. Prvi je bogastvo in drugi uboštvo. Bogastvo je v nepreklicni absolutnosti njegove eksistence v Bogu in celo preko Boga, njegove eksistence v samem sebi, ki presega vsako pogojenost po Drugem. V tem smislu je to skrajna avtentičnost, ki jo izrazi z znanimi drznimi besedami:

»V predrtju pa, kjer sem prost svoje volje, Božje volje, vseh Njegovih del in Boga samega, sem nad vsemi ustvarjenimi bitji in nisem niti Bog niti ustvarjeno bitje, ampak sem, kar sem bil in kar bom ostal zdaj in na vekomaj. Tedaj prejmem polet, ki me more ponesti nad vse angele. V tem svojem razmahu prejmem tako veliko bogastvo, da mi Bog ne more zadostiti z ničimer, kar je kot 'Bog', z nobenim svojim božanskim delom; kajti v tem predrtju sem deležen tega, da sva jaz in Bog eno. Tedaj sem, kar sem bil, in se niti ne manjšam niti ne večam, ker bivam kot negibljiv vzrok, ki giblje vse stvari.« (Eckhart, 295)

To je seveda precej različno od Dōgenovega čistega in preprostega *zazena*. D.T. Suzuki takole primerja Eckhartovo mistično izkustvo z zrelim življenjem zena:

»Kakorkoli je to izkustvo preboja transcendentno in nad vsemi oblikami pogojenosti, smo dolžni dodati še nekoliko drugačno interpretacijo. Zen mojster nam bo naročil preseči ali 'odvreči' tudi samo izkustvo. Biti absolutno gol, preseči celo katerikoli 'impulz', biti popolnoma prost vsakega ostanka katerekoli pasti, v katero smo ujeti od pridobitve Znanja [o dobrem in zlu] – to je cilj zen treninga. Le takrat in samo takrat smo ponovno običajni Tom, Dick ali Harry, kot smo bili že ves čas.«

Tukaj vidimo pomembno razliko med Eckhartom in Dōgenom. Eckhart je usmerjen v transcendenco običajnega, empiričnega in vztraja v Božanstvu. Dōgen je usmerjen v uresničevanje Praznosti na način Takšnosti, v vsem običajnem, povsem navadnem in takem, kot je. Vse to je zanj čudežno in neprecenljivo. Govorjenje o Praznosti ali Bogu je preseganje prve stopnje. Eckhart se v navedenem odlomku še vedno zadržuje v njem. Pozaba Praznosti in bivanje na način 'tako, kot je', je preseganje druge stopnje. Nemški mistik jo izraža z naukom o uboštvu in duhovni smrti, ki je drugi obraz preboja.

Duhovno uboštvo je bivanje, v katerem človek toliko hoče, vé in ima, kot je hotel, vedel in imel, ko ga še ni bilo. To pomeni, da ničesar s svojo voljo noče, niti Boga, ničesar ne vé in ne pozna, še najmanj samega sebe in Boga ter ničesar svojega nima, ne lastnega bitja ne karkoli drugega, niti razpoložljivosti za Boga. Od človeka ne ostane ničesar in vse, kar se dogaja, je le Božje delovanje. Ko hoče Bog delovati v človeku, naredi človeka iz nič, pred tem človek ne obstaja niti kot prazen prostor niti kot razpoložljivost, v kateri bi lahko deloval Bog. V radikalnem uboštvu človek povsem preseže omejitve svoje empirične eksistence. Komplementarna stran radikalnega uboštva je nezaslišana polnost, čudežnost življenja, ki obstaja, kljub temu da bi ga prav lahko tudi ne bilo. To je brezmejno bogastvo.

Oba obraza preboja dialektično sovpadeta v enost, v kateri ni več distinkcije med človekom in Bogom, kar je bil eden od očitkov, ki ga je na Eckharta naslovila inkvizicijska komisija. Tako razumljena enost je brez človeka in brez Boga, je nemo apofatična. Razločevanje med apofatičnim Božanstvom, delujočim, porajajočim in odrešujočim Bogom ter človekom se pojavlja na bolj zunanji ravni bivanja in spoznavanja.

Drugi obraz Eckhartovega preboja je enak Dōgenovi, budistični praznosti.

Soteriološko, z vidika človekovega odrešenja in njegove duhovne poti, Dōgenova Praznost in Takšnost ustrezata Eckhartovemu uboštvu in bogastvu. Dvojici kategorij sta izraz življenja v istem območju oziroma teritoriju duha. Vsak od njiju ga je v skladu z lastnim kulturnim izročilom artikuliral na poseben in osebni način. Razlika ostaja v Dōgenovem poudarjanju vračanja v empirično stvarnost, ki je neposredna realizacija dinamične *śūnyate*. Navedeno neposredno sovpadanje presežne Budove realnosti s človekovim empiričnim bivanjem je realistično mistično zavedanje in je pri Dōgenu bolj pogosto radikalno izraženo. Takšno mistično zavest opisuje v zen tradiciji deseta slika parabole o paši goveda. Prebujeni človek ne ostaja v *nirvāni*,ampak zakorači na tržnico.[[378]](#footnote-378)Za nemškega mistika je bolj značilna zazrtost v presežno ter uporaba teološkega jezika pri izražanju obojega, uboštva in bogastva. Dōgen ostaja brez uboštva in bogastva, povsem takšen kot je v vsej radikalnosti eksistencialne čistosti. Prav lahko bi mu pripisali Eckhartove besede, da je po preboju »duša prisotna v sebi, gre svojo pot in nikoli več ne išče Boga; tako umre svojo najvišjo smrt. V tej smrti izgubi vsa svoja hrepenenja, vse podobe, vso védenje in vse oblike in je slečena vsega svojega bitja.«[[379]](#footnote-379) Ali ni to zelo blizu Sakyamunovi utrnitvi, ugasnitvi samsarične želje? In čeprav nemški mistik nadaljuje v teološkem jeziku »Ta duh je mrtev in sežgan v Božanstvu, saj Božanstvo živi le samo v sebi … To je njena [dušna] najvišja podoba, v kateri je prisoten Bog z vsem svojim božanstvom, saj je sam v svojem kraljestvu«[[380]](#footnote-380), soteriološki smisel povedanega Dōgenu nikakor ni tuj; le izražen je na povsem drugačen način kot pri Eckhartu. Na primer z dikcijo, da sta odpadla telo in um skupaj z Budo.[[381]](#footnote-381)

Iz zapisanega zaključujem, da je obema mistikoma skupno preseganje dveh stopenj. Pomembna je sorodnost druge stopnje preseganja, v kateri sovpadeta transcendenca in imanenca presežnega v avtentičnost, uboštvo oziroma praznost z bogastvom oziroma takšnostjo.

#### Svoboda

Pri obravnavi Dōgenovih in Eckhartovih etičnih drž sem prikazal celo vrsto značilnosti prebujenega ali notranjega človeka, kot so predanost, pravičnost, odmaknjenost, utemeljenost v celovitosti. Posebno mesto med njimi ima svoboda, ki pravzaprav ni etična drža, temveč je žarišče, proti kateremu se steka življenje obeh mistikov. Svoboda je vršiček in srž njunega mističnega življenja. Za kakšno vrsto svobode gre?

Najprej je to svoboda od omejenosti in sužnosti zunanjega človeka. In potem je to svoboda v Bogu, brezmejna svoboda 'izvornega obraza', Bude, prebujenega človeka.

Neprebujeni človek trpi temeljno eksistencialno trpljenje, o katerem je govoril Buda. To ni trpljenje zaradi bolezni, starosti, fizične bolečine, ampak je trpljenje, ki izvira iz identifikacije z omejenostmi fizične in psihološke eksistence, identifikacije z egom. Ta je zaradi ločenosti, osamljenosti, bivanjske izpostavljenosti in smrtnosti poln strahu[[382]](#footnote-382), žalosti, navezanosti, strasti in želja. Vse to ga obvladuje, zasužnjuje. Povedano v krščanski terminologiji, je to neodrešeni, grešni, zgrešeni človek. Njegova zgrešenost je v nerazumevanju, zmotnem pogledu, iluzijah zasebnega obstoja, v *avidyi*. Neprestano gradi in konstruira svoj mali zasebni svet, svoj zapor. V njem postaja čedalje bolj nesrečen in brez moči. Ego je v japonski budistični terminologiji *gahakaraka*. Iz njegovega primeža se izvije vsak prebujeni človek. D. T. Suzuki meni, da je v izkustvu prebujenja najbolj temeljno občutje osvoboditve izpod vezi in tiranije *gahakarake*. Za Sakyamuni Budo pravi, da je v času razsvetljenja »njegov um preplavilo najbolj temeljno zavedanje, da ni več suženj … da je prost, gospodar samega sebe in ni podrejen ničemur zunanjemu.«[[383]](#footnote-383) O tem pričajo prve besede, ki jih je izgovoril po razsvetljenju in ki se nanašajo na osvoboditev iz vezi omejujočih pogojenosti, agregatov osebnosti, *skandh*.[[384]](#footnote-384) Seveda človek tudi po prebujenju ostaja v zunanjih plasteh svojega bitja takšen, kot je bil pred tem. *Gahakaraka* ostane. Le da ni več tiran in mu človek ne služi več v strahu. Dōgen pravi, da Luna pri odsevanju v vodi ne prebode in vznemirja vode in voda ne zmoči Lune.[[385]](#footnote-385) Odrešeni, svobodni človek se zaveda, da je poleg omejenega fizičnega telesa ves svet njegovo resnično telo, Sonce mu pripada enako kot roke in noge, zvezde enako kot oči. To je celovito zavedanje, zelo drugačno od iluzornega necelovitega zavedanja.

Nemški mistik v pridigah vztrajno ponavlja, da je prvi korak na duhovni poti preseganje ovir, ki izvirajo iz omejenosti uma, ki je ujet v telesnost ter koordinate prostora in časa. Podrobneje sem njegove misli o tem predstavil v poglavju o zunanjem človeku. Preseganje navedenih ovir omogoča vpogled v celovito resničnost, kar je po Dōgenu začetek in temelj pravilne prakse.

Svoboda v Bogu je najprej svoboda od vsake oblike razumevanja Boga na zunanji način. Božje delo je delovanje v temelju /dnu, tam naj po Eckhartu človek išče Boga in ne zunaj sebe, kot nekaj sebi tujega. Potrebna je torej osvoboditev od objektnega Boga, ki je v slabšem primeru le del ekonomije ega in v boljšem primeru sredstvo osvobajanja. Vendar po Eckhartu to ni resnični Bog, o katerem ni mogoče ničesar povedati. Slednjega najde v prepadnih, brezdanjih globinah svojega bitja. Dno in temelj, po Dōgenovo izvorni obraz, so velika, neizrekljiva skrivnost. Iz nje izhaja najbolj pristna oblika svobode, ki je avtentičnost brez vsake opore. Ne potrebuje nobenega koncepta, ne o človeku in ne o Bogu. V njej »gre duša svojo pot in nikoli več ne išče Boga«, kar je enako temu, da »je tam Bog sam v svojem kraljestvu.« Vso govorjenje o Bogu in človeku je namreč še vedno le konceptualna konstrukcija, v boljšem primeru soteriološko sredstvo. Eckhart najde svojo svobodo v območju realnega dogajanja izven omejenih osebnih namenov, intenc, teženj. Tam izginjata Bog in Eckhart v območju brez vsake podlage, brez vsakega zakaj, v čisti svobodi. Ostane svoboda brez Boga, kar je bistvo Boga,[[386]](#footnote-386) Njegove ljubezni v razmerju do človeka in Njegovega življenja v samem sebi. »Potem živi [človek] iz sebe in po sebi brez vsakega zakaj v popolni svobodi. Tu je prava svoboda, svoboda brez Boga, brezboštvo v ničesarnosti Božanstva, zaradi česar je prisotno samo bistvo Boga.«[[387]](#footnote-387) Do kraja ljubeči kenotični Bog je prisoten na način svoje odsotnosti,[[388]](#footnote-388) prisoten je na način človekove prisotnosti, konec koncev ene same enigmatične prisotnosti. Duša mora namreč, da bi bila v resnici Božja podoba, živeti iz svojega in ne iz česarkoli drugega, niti Božjega. Bog je svoboden oziroma je svoboda in duša mora biti kot Njegova podoba enako svobodna. K skritemu mestecu v duši, ki prav zato, ker ni od Boga kot Drugega, je od resničnega imanentno transcendentnega Boga, nenehno priteguje Eckhartov pogled. Tam je žarišče njegovega mističnega življenja, v tisti smeri sta veliki atraktor njegove težnje in katalizator duhovnega vzpona. Popolna svoboda izvorne, avtentične, nedopovedljive eksistence je limita oziroma singularna točka njegove mistične težnje. To je svoboda uma, iz katerega vse izhaja. Ta um je en sam, Božji in Eckhartov, saj se oba v njem ne le ogledujeta, ampak v njem eksistirata[[389]](#footnote-389) in kolikor se pojavljata, iz njega izvirata. Še globlje in enostavneje povedano, sta ta isti in en sam brezmejni, nedosegljivi, svobodni um. Drugače biti ne more, če naj gre avtentični mistik do konca.[[390]](#footnote-390)

Pri Dōgenu je ista svoboda izražena v terminih spremenljivosti, praznosti in preseganja Bude. Dōgenov atraktor, njegovo žarišče in stekališče pogledov ni singularna točka ampak brezmejna širjava. Svobodo misli v terminih prostosti, gibljivosti, spremenljivosti in odprtosti zavedanja. *Nirvāna* ni dosežena vsebina zavedanja, je brezmejna prostost in odprtost zavedanja in je tukaj in sedaj vsakdanjega sveta. Konkretni svet je za razvezanega človeka čista svoboda, saj skupaj z njim brez sledi prihaja in odhaja, iz trenutka v trenutek se pojavlja in izginja. Tak človek živi v vertikalni dimenziji in brez vsakega razloga. Je natančno takšen, kot je. Vse dokler blokiramo in zamejujemo to, kar je resnično prisotno, smo ujeti v iluzijah in bolečini. Zato pravi Eckhart, da bi se moral moder, Božji človek, prav pogosto in do dna sramovati, da ga je kdaj pretresla bolest. (Eckhart, 125) Svobodo širnosti Dōgen takole ubesedi:

»Oblaki niso zaskrbljeni z vzhodom, zahodom, severom ali jugom. Potovanje Lune se ni ustavilo ne podnevi in ne ponoči od davnih časov pa do danes. Ne pozabi tega … Lune prihajajo in odhajajo in ne prihajajo in ne odhajajo: hodi torej svobodno in bodi trden v prihajanju in odhajanju.«[[391]](#footnote-391)

Bodi trden v Luni, v celoviti resničnosti. Ta vedno je in bo. Karkoli se zgodi, se dogaja v Luni. Besede precej spominjajo na Pavlove, da kristjane ne preganjanje ne smrt ne karkoli drugega ne more ločiti od Kristusove ljubezni.

Svoboda praznosti ustreza svobodi v kenotičnem Bogu. Prazno je vse. Stvari, čuteča bitja, dogajanja, človek in Buda - vse to je prazno, spremenljivo, nesubstancialno, dinamično. Um je prazen, to je njegovo bistvo. Kot sem prikazal pri obravnavi *śūnyate*, s tem ni mišljena prazna, mrtva praznost temveč polna, živa, kreativna ničesarnost, ki je prav zaradi neopredeljivosti čista svoboda. Iz nje se dogaja Dōgenovo 'slikanje', iz nje se pojavljajo 'rože praznine', vse kar našteva Srčna sutra, ko pravi, da je prazno. Niso le oblike prazne, tudi občutja, zaznave, mentalni procesi, zavedanja, oči, ušesa, nos, jezik, telo in um … življenje in smrt … vse to je praznost. Vse to vznika iz nikjer obstoječega vira, brez vsakega zakaj, brez razloga, svobodno. Tukaj imamo dva nivoja resničnosti. Nivo 'vse je prazno' je pred izhajanjem, pojavljanjem, je čista (nevzdržna) identiteta sama v sebi. Ker ni z ničemer identična, je kot nič, je prazna ali 'Kaj'. Nivo 'vse to vznika' je izhajanje, pojavljanje, kreiranje sveta. Seveda je vse pojavno prav ta kreativna praznost, tokrat pač na pojavni način, v gibanju. 'Vse je prazno' ustreza Božanstvu, 'vse to vznika' pa Očetu in Sinu. Ko Dōgen govori o spremenljivosti, ki je Budova narava, misli o odnosu med 'Kaj' in 'je to, kar takole prihaja'. 'Kaj' je 'to, kar takole prihaja'. Praznina je oblika, je pojavno. Pojavno je prazno, z ničemer pogojeno, brez vzroka, povsem svobodno razodevanje, ustvarjanje, 'slikanje' iz praznosti.

Tretji vidik Dōgenove svobode je svoboda brez Bude, preseganje Bude, ne-Buda. »On je ne-Buda le zato, ker presega Budo. Ne-Buda je zato, ker je Budov obraz odpadel, ker je Budovo telo odpadlo in je Budov um odpadel.«[[392]](#footnote-392) S preseganjem Bude je Dōgen le Dōgen. Zaradi tega, ker je le Dōgen brez Drugega, brez Bude, je absolutno samo Dōgen in prav zato je Buda. S tem, da rečem, da je Dōgen le Dōgen, ne mislim na Dōgena v smislu omejenega, empiričnega posameznika, kot ga vidi običajni človek. Mislim na resničnega Dōgena, na brezmejno ontološko razprtost subjekta, na iskro ali um po Eckhartu, na njegovo absolutno 'resnično človekovo telo', ki zaradi celovitosti vključuje ves svet, ki je ves svet. »Ljudje, ki niso na poti, imajo to, kar ni jaz za pravi jaz. A to čemur Bude pravijo jaz, je ves svet.«[[393]](#footnote-393) Konec koncev je razsvetljeni Dōgen prebujena celovita resničnost in drugače biti ne more, če je v resnici avtentično razsvetljen, če gre torej avtentični mistik do konca, kot sem zapisal pri Eckhartu. Da je temu tako, odmeva na mnoge Dōgenove besede o ne-Budi in preseganju Bude Abe: »Svoboda, ne-Budova narava, je resnična uresničitev Budove narave.«[[394]](#footnote-394) Sam Dōgen je v izrazni moči mnogo bolj robustno neposreden:

»Če kdorkoli ima Budovo naravo, je to krdelo demonov. S hudičevimi iztrebki bi radi prekrili vse stvari. Ker je Budova narava le Budova narava, so živa bitja le živa bitja. Živa bitja niso izvorno obdarjena z Budovo naravo. Tudi če bi hotela, Budova narava ne more k njim … Če bi bitje imelo Budovo naravo, ne bi bilo bitje.«[[395]](#footnote-395)

Bitje je torej le bitje, je takšno, kot je, v svoji izvorni svobodi. Prav ta izvorna svoboda je 'prvobitni obraz, ki si ga imel, preden so se tvoji starši rodili', je Budova narava. Slednja zaradi svobodnosti ne more biti objektivizirana, ne more biti nekaj. Je avtentična prostost in s tem končna resničnost. Ničesar ji ni mogoče dodati brez škode, niti od zunaj razumljene, konceptualizirane Budove narave.

Eckhart in Dōgen v razumevanja svobode konvergirata v naslednjih točkah:

* človek mora biti svoboden od sebe v smislu identifikacije z empiričnim, psihofizično omejenim posameznikom,
* človek se mora osvoboditi dualizma razpetosti med seboj in presežnim kot povsem drugotnim, transcendentnim,
* človek mora presežno prepoznati kot lastno notranje bistvo in jedro, kar je vpogled v lastno ničnost ali praznost in hkrati prebujenje v imanentnost presežnega,
* subjektova praznost je njegova svoboda, praznost presežnega je svoboda presežnega.
* V identiteti subjekta in presežnega sta oba prazna in svobodna, tam je konec koncev le svoboda, ki se (zaradi narave uma) blešči sama v sebi. Svoboda je dokončna avtentičnost. Je temelj/dno, brezno brez dna. Je 'kot kamen v zraku'. Obsega, vključuje oziroma prežema vse dimenzije resničnosti, ki jih označujejo besede Bog, Božanstvo, *śūnyata*, 'Kaj', 'to' itd.
* Svoboda presega bivanje in nebivanje. Presega to, da je. Ker je nikjer ni najti, je resnična svoboda. Enaka je temeljni odprtosti in praznosti, kar pomeni neulovljivosti, neobjektnosti, eksistencialni skrivnosti tako človeka kot presežne celovite resničnosti, ki sta jo Eckhart in Dōgen poimenovala z različnimi besedami. V tem smislu je svoboda žarišče njune mistične težnje.

## Dōgenovo in Eckhartovo razumevanje celovite resničnosti v luči Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela

### Uvod

To poglavje je namenjeno primerjavi razumevanja celovitosti mistika Mojstra Eckharta in prebujebnega človeka Dōgena v luči nekaterih strukturnih delov Libbrechtovega primerjalno filozofskega modela.

Razlika med Eckhartom in Dōgenom je v tem, da je bil Eckhart mistik in Dōgen v budističnem smislu prebujeni človek. Obe kategoriji vključujeta več konotacij. Prva predvsem to, da je mistik človek, ki prehaja v področje transcendentnega z izhodiščne pozicije ločenosti od njega. Človek in transcendentno sta dve ločeni substancialni kategoriji, ki ju mistik v sebi združuje, s transcendentnim se izkustveno staplja, postaja z njim eno.[[396]](#footnote-396) Gre za združevanje dveh, pri Eckhartu človeka in Boga. Prebujenje ni združevanje dveh, ni mistika v navedenem smislu, ampak vpogled v resnično naravo vsega, vključno s subjektom izkustva. Ta narava je že ves čas prisotna, ves čas deluje, le da je neprepoznana zaradi iluzij o obstoju posameznih stvari v substancialnem smislu. Prebujenje je vpogled v dinamično nesubstancialnost, spremenljivost oziroma temeljno kreativnost, ki se ves čas, povsod in v vsem uresničuje. Tudi na način posebne, enkratne eksistence vsakega človeka. Kljub navedeni razliki v izhodiščni poziciji izkustvi mistika in prebujenega človeka konvergirata v izkustvo enosti, samoprepoznanje realnosti v človeku oziroma njeno samozavedanje v njem, v izkustvo absolutnosti in avtentičnosti realnega, tako rekoč ontološkega subjekta. Zaradi tega menim, da Eckharta in Dōgena ni primerno razvrstiti v dve različni izhodiščni kategoriji, temveč da zaradi navedene temeljne konvergence spadata v isto kategorijo prebujenih mistikov.

Primerjavo Eckhartovega in Dōgenovega razumevanja celovitosti sem omejil na nekaj ključnih strukturnih sklopov, ki se pojavljajo pri obeh. To so Božanstvo oziroma *śūnyata*, dinamična celovitost in človekovo participiranje v dinamični celovitosti. Navedeni temeljni strukturni sklopi so v skladu z Libbrechtovim modelom, ki je bil ves čas v ozadju primerjave kot njen konceptualni okvir. To nikakor ne pomeni, da sem primerjanje podredil modelu. Oba mistika sta originalna in posebna in ju ni mogoče prilagajati modelom. Vendar enaka strukturiranost modela in razumevanja celovitosti Eckharta in Dōgena omogoča umeščanje primerjave v okvire modela oziroma potrjevanje modela v okviru primerjave.

Temeljni elementi modela so energija, informacije, relacija subjekt-objekt, epistemološki status, jezik oziroma uporaba besed in pojmov, koordinate časa, prostora, vzročnosti, gibanje in etika. Znotraj vsakega področja bom strnjeno navedel temeljne pozicije oziroma značilnosti obeh mistikov ter nekatere divergentnosti in konvergentnosti njunih pogledov.

### Energija

Energija je po Libbrechtu temeljna realnost treh svetovno nazorskih oziroma religijskih grozdov. Svoje submodele je zasnoval z generalizacijo njihovih empiričnih značilnosti. Energija je ena sama, njena temeljna vidika sta potencialnost in aktualnost. Tema vidikoma ustrezata korespondentni območji oziroma teritorija ali epistemološki stanji duha. Vidik potencialnosti je pri Eckhartu Božanstvo in pri Dōgenu *śūnyata* oziroma Budova narava. Vidik aktualnosti sem imenoval področje dinamične celovitosti.

Na področju potencialnosti je najpomembnejša razlika med mistikoma, da za Eckharta Božanstvo JE, pa čeprav golo vseh opredelitev in brez lastnosti. Eksistira nad bitjo, tako da tako rekoč ne eksistira. Je izza dna/temelja, je možnost eksistence. Do njega se človek prebije izključno z »zatapljanjem v nič«, z dekonstrukcijo vsega, kar se na kakršnikoli način v kateremkoli svetu (notranjem, zunanjem, človeškem, božjem …) pojavlja. Za Dōgena Budova narava »ni nekaj«, je NE, *Mu*. Je dokončno in absolutno ničenje, ni 'To'. Kljub tej izhodiščni različnosti Eckhart in Dōgen podobno dojemata nespoznavnost, odprtost in svobodo, se pravi prostost primarne energije. Ta je po Libbrechtu predvsem povsem prosta, brez informacij, nevezana. Ker je brez informacij, se ji na noben način ni mogoče približati, pa čeprav kot čista potencialnost »vre v sebi« in teži iz sebe. Je izza dna/temelja vsega pojavnega. Področje brez informacij in razlik je področje maksimalne, neskončne entropije in enosti. Čeprav ga ne moremo razumsko spoznati, ga lahko s pomočjo mistične intuicije začutimo. Mistično občutje je zavedanje brezdanjosti eksistence in uma. Je zavedanje, ki ničesar ne osvetljuje in je kot tema, brez dualnega, razpršenega zavedanja, brez zavedanja nečesa, je ne-um, ne-Buda, ne-mišljenje, ne-Duh itd. Ustreza mu absolutna in čista odprtost subjekta, iz katere izvirajo prostost in dokrajna avtentičnost, pristanek v absolutno realnem.

### Informacije

Področje informatiziranja primarne energije je področje dinamične realnosti, postajanja, rojevanja, govorjenja, ustvarjanja, odsevanja, spoznavanja itd. Informacij seveda ni mogoče ločiti od energije, to sta epistemološka in ne ontološka vidika resničnosti. Najpomembnejša razlika med Eckhartom in Dōgenom je v razumevanju načina, kako se informatiziranje energije dogaja. Pri prvem v območju Svete Trojice, pri drugem kar v dinamični *śūnyati*.

Trojica je transcendentna dinamična realnost in hkrati imanentna realnost mističnega človeka Eckharta. Namenja ji glavnino vseh svojih misli in pridig. Transcendentni vidik so Oče, Sin in Sveti Duh, ki so en Bog v samem sebi. Imanentno so v vsem stvarstvu, ki ga nemški mistik hierarhično naniza v območja stvari, življenja, zavedanja, spoznavanja, etike in svobode. Torej od najbolj v strukture vezane energije do najbolj proste, ustvarjalne, presežne energije; od njenih najbolj statičnih do najbolj dinamičnih vidikov. V strukturah vezane energije so informacije imanentne, fiksirane. V dinamiki proste energije so informacije transcendentne, kar pomeni, da so iz trenutka v trenutek v toku nenehnega preseganja, drugačenja, spreminjanja, ustvarjanja. Razločevanje in strukturiranje je Eckhartova prednost in značilnost, ki jo je podedoval od svojih učiteljev in zahodne religiozno-filozofske tradicije. Ustvarjeni svet je zanj hierarhično urejen, v njem so ustvarjena bitja, ki niso nič drugega kot Božje delo. Čeprav so brez Boga čisti nič, so v Bogu bitja. Energija je koncentrirana in vektorsko usmerjena, v ustvarjanju od Boga Očeta v Sina in v stvarstvo v Sinu. Koncentriranost energije je izražena tudi v distinktivnosti Božjih oseb ter v tem, da je vsak človek enkratna, nezamenljiva, večna, osebna duša. V globljem območju distinkcije izginjajo. Energija Boga je prosta kreativna energija, ki je prisotna tudi v človeku. Eckhart v lastnem temelju/dnu deluje skupaj z Bogom, gradi in ruši strukture, deluje oziroma se hkrati nahaja na vseh zvezno prehajajočih področjih. Drugače povedano: Eckhart živi ves prerez področij duha, živi v vsakdanjem svetu običajnega človeka, v dinamičnem svetu »rojevanja edinorojenega Sina« in »izrekanja Besede« ter v območju, kjer je, je bil in bo pred rojevanjem/izrekanjem, povsem notri, tam kjer ni ne Očeta, ne Sina in ne Duha.

Dōgen ne strukturira realnosti tako kot Eckhart, pri njem ni nobene transcendetne resničnosti podobne Eckhartovi Sveti Trojici. *Śūnyata* je neposredna dinamična resničnost. Spremenljivost je bistvo Budove narave. Informacije so zanj le transcendentne, proste, nevezane, nenehno se spreminjajo, ničesar ni, kar bi bilo, pa čeprav le za kratek čas, trajno. Obstajajo le drobci, koščki, kvanti spreminajočih se energetskih informacij. To je vzrok odsotnosti struktur in poudarjanja »slikanja«, čiste kreativnosti, ki slika kamenčke, ograje, zidove, dolgo ali kratko življenje, Budo, *samsāro* in *nirvāno* itd. Dinamična *śūnyata* prosto ustvarja oblike, red, vzorce, življenje, zaznavanje, spoznavanje, zavedanje, osebno etično življenje in prebujanje v sebi, ona je vse to. Budova narava se polno razodeva v vsem naštetem.

Eckhart in Dōgen konvergirata v razumevanju celovite resničnosti kot dinamične kreativnosti, ki jo lahko dodatno osvetlimo z nekaterimi pojmi Libbrechtovega modela. Dinamika ima dva vidika, njeno gibanje poteka v dveh smereh: od čiste prostosti nevezane, neinformatizirane, proste, kreativne energije do povsem v strukture vezane informatizirane energije stvari, torej od Boga v stvarstvo, od *śūnyate* do oblik. In v nasprotni smeri: od povsem določenih neživih stvari preko naraščajoče kompleksnosti informacij v živih bitjih in človeku do vse višjih stopenj prostosti, ki se izgubljajo v višavah svobodne in apofatične osebnosti, pa naj bo razumljena kot skrivnostna, nespoznavna duša ali *anātman*. Libbrecht reče temu vidiku oziroma tej smeri gibanja dinamične resničnosti spiritualizacija vesolja. Prva smer je torej od transcendentnega v pojavno, to je smer ustvarjanja, pojavljanja. Druga smer vodi iz empiričnega v transcendentno; to je smer mističnega preseganja, pot od zunanjega k notranjemu oziroma prebujenemu človeku. Iz Libbrechtovega modela izpeljano govorjenje o dveh smereh je seveda le provizorične narave. Če Eckhart ponudi jasnejše razumevanje strukturiranosti dinamike, ponudi Dōgen jasnejše razumevanje sovpadanja te dinamike v enost celovite resničnosti, Lune (*tsuki*) in enost celovitega delovanja (z*enki*). Po Dōgenu ni dinamika nikamor usmerjena, v noben eshatološki cilj. Je dinamično sovpadanje Shizuterove trojnosti ničnost-narava-komunikacija, *śūnyata*-pojavljanje-zavedanje. Vsak trenutek eksistence, vsak/o čas/bitje, vsaka *dharma*-pozicija je enako uresničenje oziroma razodevanje celovite resničnosti. Po drugi strani je vse navedeno, z drugega zornega kota gledano, vpeto v razvoj od *samsāre*, bivanja v iluzijah rojstva in smrti, k odločanju za pot, duhovnemu naporu poti, prebujenju in razsvetljenemu življenju celovitosti. Vpetost v razvoj je izraz univerzalne težnje, Svetega Duha, Budovega subtilnega vpliva.

Eckharta in Dōgena lahko bolje razumemo v kontekstu privzetega primerjalnega modela, ki zajema temeljno strukturo njunih vpogledov in je lahko podlaga primerjanja razlik. Model omogoča za primerjanje potrebno distanco do vsakega posebej. Podobnosti in razlike med njima konvergirajo v komplementarno dopolnjevanje. Dopolnjujeta se tako v vsebinskih poudarkih razumevanja dinamične celovitosti kot v načinu izražanja teh poudarkov. Oba skupaj razgrinjata kompleksnost in dialektično dinamičnost celovite resničnosti, njeno živost, ki se kaže in razodeva prav v kompleksnosti in dopolnjevanju njunih razumevanj, v tem, da sta jo skušala vedno znova iz različnih zornih kotov dojeti in to dojemanje posredovati naprej. Njun napor je izraz oziroma delovanje te iste dinamične realnosti, v kateri tudi mi sedaj razmišljamo, pišemo ali beremo in živimo. Tiste, ki tukaj in sedaj razmišlja, piše ali bere in živi.

### Relacija subjekt - objekt

Relacija subjekt-objekt je v skladu z Libbrechtovim modelom odvisna od prevladujočega modusa zavedanja, ki je lahko bolj racionalen, bolj emocionalen ali bolj mističen. Pri tem se je pomembno zavedati, da se modusi izjemno redko nahajajo v svoji čisti, ekstremni obliki. Običajno imamo opraviti z vmesnostmi zveznega prehajanja med ekstremi. Oba mistika se gibljeta med njimi, predvsem med modusoma racionalne zmožnosti in mističnega občutenja. Seveda ne na enak način. Za modus racionalnega spoznavanja je značilna opozicija med subjektom in objekti spoznavanja. V tem delu epistemološkega polja se pojavljajo ustvarjena bitja, zunanji človek in svet mnoštva, *samsāre*, *karme*. Nasprotno gre pri modusu mističnega izkušanja za stapljanje subjekta in objektov izkušnje v enosti zavedanja. Mistično izkustvo je lahko ekstrovertno, senzorno zavedanje objektov v odsotnosti subjekta. Lahko je introvertno, transcendentno, čisto izkustvo praznosti brez objektov, kar je pravzaprav (ne)izkustvo čistosti subjekta. Lahko je doživljanje dinamične enosti - Dōgenovo »slikanje« oziroma Eckhartovo rojevanje Sina, ki je hkrati ustvarjanje in zavedanje v umu. Dōgen in Eckhart se kot izkustvena mistika nahajata v zapisanih možnostih. Včasih izpostavljata eno in drugič drugo, vsak na svoj način, kar sem prikazal v poglavju o problemu subjekta in tudi drugod. Narava relacije subjekt-objekt je odvisna od teritorija duha, epistemološke pozicije oziroma stanja duha, v katerem se nahajata. Različne, na prvi pogled protislovne izjave torej niso kontradiktorne, ampak se dopolnjujejo v širšo celoto. V kolikor jih gledamo posamezno, si nepomirljivo nasprotujejo že izjave vsakega mistika posebej, kaj šele izjave obeh skupaj. Kolikor jih umeščamo v širšo celoto različnih modusov doživljanja in razumevanja celovitosti, se dopolnjujejo, vsaka prekriva del epistemološkega polja in je njegov, na kulturno specifičen način oblikovan izraz.

### Epistemološki status

Iz algebraičnosti privzetega primerjalnega modela in tega, kar sem zapisal zgoraj o dopolnjevanju oziroma komplementarnosti različnih epistemoloških pozicij, sledi, da ne obstaja en sam, pravilni opis ali izraz celovite resničnosti. Le-ta se kaže, razodeva, uresničuje na mnogo načinov. V mistiku se celovita resnočnost zaveda, a ne zaveda se sebe kot nečesa. To bi bila fiksacija in objektivizacija. Zaveda se odprtosti, prostosti in svobode zavedanja, ki vključuje vso postajanje, prihajanje, bivanje, rojevanje, govorjenje, poslušanje in tudi »nadplavajočo bit«, nebitno bit Božanstva, eksistenco brezdanjega dna, ki ni eksistenca v pojavnem smislu ampak pred-eksistenca. Odprtost in prostost zavedanja je temeljni epistemološki status mistikov Eckhartovega ali Dōgenovega kova. To je čista prisotnost subjekta, samotna golost v mistični tišini in puščavi. Je avtentična svoboda »brez vsakega zakaj«, pa najsi bo izražena z Eckhartovimi besedami zaziranja od nečesa Boga k ničesarnosti Božanstva ali z Dōgenovim naukom o spoznavanju brez uma. Nanjo misli nemški mistik, ko pravi, da je potrebno Boga še globlje spoznavati tam, kjer je ne-um, ne-oseba, ne-Bog itd. Rešiti se je potrebno vsake dualnosti. Kar velja za ničesarnost Božanstva oziroma *śūnyato*, velja za mistika samega. Če in kadar »je tam«, v istem teritoriju duha, je iste kakovosti duha in ga izraža na kulturno specifične načine. Eckhart in Dōgen se gibljeta v strukturno enakih območjih duha in jih izražata v skladu z lastnimi kulturno zgodovinskimi izročili.

Po Dōgenu so vsa stanja duha uresničenje iste Budove narave. Premene zavedanja so premene svetlobe spisa *Komyo.* Te premene se nadaljujejo v neskončnost, nikoli se ne fiksirajo, saj bi bilo to v nasprotju z naravo netrajnosti, spremenljivosti. In vendar vse odsevajo oziroma slikajo isto Luno, so Luna, so mesečina. Enkrat mesečina z objekti, enkrat brez objektov, enkrat na vrhu gore, drugič na dnu oceana.[[397]](#footnote-397)

V poglavju o celovitem spoznavanju pri Dōgenu sem pokazal, da govori o treh vidikih spoznavanja. Še najmanj je zanj pomembno miselno, racionalno spoznavanje. Pomembnejše je spoznavanje s telesom, ki je ritualno uresničevanje celovitosti v pojavnem. Najpomembnejše je spoznavanje brez uma, razsvetljenje izven mišljenja, kar ustreza mističnemu občutenju. Metodi sta *zazen* in tudi *kōani*, na primer *kōan* *Mu*. Pri *zazenu* je bistvena harmonizacija človekovega duha z univerzalnim umom, celovitostjo. Spomnimo se besed: »Bistrost ni pomembna, razumevanje ni pomembno, zavestno prizadevanje ni pomembno, introspekcija ni pomembna. Brez vsega tega harmonizirajte telo in um ter stopite na Budovo pot.«[[398]](#footnote-398) Pomembno je subtilno zaznavanje, ki »ni čutno zaznavanje; čutno zaznavanje obsega le malo. Ni intelektualno prepoznavanje; le-to je intencionalno dejanje. Zatorej, zaznavanje je izza dotikanja stvari in ta, ki presega dotikanje stvari, zaznava.«[[399]](#footnote-399) Preseganje dotikanja stvari je preseganje mnoštva posameznosti, je širše zaznavanje. Intelektualno prepoznavanje je intencialno in podobno fokusiranemu gledanje posameznih stvari. Subtilno zaznavanje je podobno perifernemu vidu, intuitivnemu občutenju okolja, ki presega zaznavanje v vidnem polju, je zavedanje celovitega delovanja, zavedanje *zenki*. *Zazen* je neintencialno zavedanje, *prajnā[[400]](#footnote-400)*, razprtost v zavedanje, v realnost tukaj in sedaj. Konec koncev ne gre niti za zavedanje nekoga niti zavedanje nečesa, temveč za udeležbo v univerzalnem umu. Priti mora do harmonizacije posameznega uma z univerzalnim umom, ki v vsem deluje vedno in povsod. Človek ne more sam ničesar storiti brez škode, *zazen* ni način doseganja razsvetljenja, ampak le vzpostavljanje pogojev za prebujenje, ki se zgodi neodvisno od naporov posameznika. Dōgen jasno pravi:

»Ko Buda obrne kolo *dharme*, se pojavi tak vpogled in njegovo izražanje … Ko še ne razumeš, vseprežemajoči glas *dharme* še ni dosegel tvojih ušes; sredi glasu so tvoja ušesa gluha. A ko razumeš, je glas dosegel tvoja ušesa; prebujenje je tu. Vedi, da nerazumevanja ne moreš prepoznati sam.«[[401]](#footnote-401)

»Celovito spoznavanje je le sedenje z nepodvojenim umom, odpadeta naj telo in um. V trenutku, ko [ono, premiki celovite resničnosti] gre tja, greš tja tudi ti; v trenutku, ko prihaja sem, prihajaš sem tudi ti. Nobene vrzeli ni.«[[402]](#footnote-402)

»Celovita praksa vse vključujočega razumevanja je buča, ki skače iz buče … Buča celovito proučuje bučo.«[[403]](#footnote-403)

Iz navedenega je jasno, da je bistvo Dōgenovega spoznavanja razsvetljenje, realizacija Budove narave, ki se zgodi na način njenega mističnega občutenja in udejanjenja v praksi. Mistično občutenje in realizacija v praksi sta zanj neločljivo eno. Pred razsvetljenjem temeljita v veri in zaobljubah, po razsvetljenju pa tudi v izkustvu prebujenja. Dōgenova pot je iz prakse k mističnemu uzrtju.

Eckhartova pot je od intelektualnega razumevanja in spoznavanja s pomočjo podob preko dekonstrukcije podob, ki jih duša prejema od zunaj k apofatičnemu spoznavanju in naposled nedualnemu mističnemu izkustvu. V poglavju o njegovem spoznavanju sem to pot podrobno razčlenil. Za nemškega mistika je značilno, da kot filozof izhaja iz neoplatonistične filozofske tradicije in pogosto uporablja racionalen jezik poln metafizičnih pojmov. Govori na primer o večnih idejah v Božjem umu, ki so podlaga ustvarjenega sveta. Kot teolog si je prizadeval racionalno razložiti skriti pomen bibličnih tekstov. Verjel je, da je razodetje mogoče razumeti in razložiti. Temu so bili namenjeni visoko sholastični, strogo racionalni latinski komentarji posameznih knjig Svetega pisma. Od teologije in filozofije se je že zgodaj usmeril in vse bolj nagibal k mistiki, ne da bi teologijo in filozofijo zanemaril. Jedro njegove mistike je osebna, eksistencialna, izkustvena realizacija tega, o čemer govorita njegova teologija in filozofija. Torej eksistencialno uresničenje transcendentne Božje resničnosti v sebi, preboj v enost. Dno/temelj, Božanstvo in delujoči Bog v podobi Oseb Trojice so zanj povsod, so edina realnost. Vse, kar je ločeno od tega, je brez smisla in čisti nič. Božja realnost je v Eckhartu, je njegova lastna avtentična realnost. Brez nje je tudi on čisti nič, zgolj prigodni, prazni, zunanji, umrljivi človek, ki mora brez vsakega ostanka umreti. Vse rojeno in ustvarjeno mora, tako zatrjuje, umreti, vse mine. A v enem delu je duša čista podoba Boga, neustvarjena in nerojena. V tem delu je večna in neumrljiva ter udeležena v Božjem življenju, je Božje življenje brez vsake razlike. Tam dela Eckhart v »skritem mestecu« vse, kar dela Bog in še več od tega, s tem delom je v skriti temi Božanstva, kjer ni niti Očeta niti Sina niti Svetega Duha. Tam je absolutno to, kar je, v skladu z besedami »Jaz sem tisti, ki sem.«

Dōgen združuje učenje s telesom, ki je blizu 'epistemologiji' Libbrechtoveha submodela postajanja[[404]](#footnote-404) s harmoniziranjem duha posamezne osebe s celovito Budovo naravo. Njegov cilj je v človeku uresničena celovitost. Eckhart združuje racionalno teologijo in filozofijo z osebnim mističnim izkustvom znotraj krščanskega konteksta. Njegov cilj je dopuščanje uresničenja Božje realnosti v lastnem duhovnem uboštvu. Menim, da sta oba usmerjena k enakemu cilju mističnega življenja, čeprav se k njemu ne bližata iz iste smeri in na enak način. Cilj, žarišče mističnega življenja daleč presega empirično mistično realizacijo. Je jedro, večni atraktor njune duhovne poti. Ni nekaj objektivnega, temveč je usmerjenost mistične težnje. Težnja je transcendentni akt in kot taka realizacija Budove narave, je vloga Duha v dinamični celovitosti Trojice. Življenje v celovitosti navedenih dimenzij je polno uresničenje človeškosti.

### Ontološki status

**Dōgen**

Spremenljivost, netrajnost, dinamična celovita dejavnost, slikanje, 'Kaj' in prihajanje, nesubstancialnost, brezmejnost. Ni Boga in ni substancialne, večne duše.

**Eckhart**

Negibno Božanstvo in dinamična Trojica, um, eksistenca, večna duša.

**Primerjava**

Dōgen poudarja dinamično razprtost *śūnyate*, na eni strani njeno praznost in sovpadanje z vsem pojavnim ter na drugi strani absolutno avtentičnost pojavnega brez transcendentne dimenzije, poudarja ne-Budovo naravo resnične Budove narave.

Eckhart sicer poudarja nično naravo Božanstva, ki pa je vseeno bolj nekaj kot je to *śūnyata* pri Dōgenu. Prav tako veliko bolj poudarja transcendentno dimenzijo Svete Trojice, ki obstaja neodvisno in presega pojavne resničnosti. Dōgenov Um je tako rekoč razpršen, Eckhartov pa koncentriran.

Za Eckharta je na področju dinamične resničnosti značilen personalizem, ki je v kar najostrejšem nasprotju z Dōgenovo kozmološkostjo in doktrino *śūnyate* ter *an-ātmana*. Gotovo je to nasprotje eden najbolj perečih problemov primerjalnih študij krščanstva in budizma.

Kljub razlikam moremo v okviru Libbrechtovega modela opaziti podobno strukturo njunih pogledov. Temeljna struktura obsega primarno energijo brez informacij - nepojavno in moduse informatizirane energije - pojavno. Je to dovolj za prepoznanje temeljne konvergentnosti na ontološkem področju? Menim, da pozitiven odgovor sledi iz zgoraj opravljenih primerjav. Temeljna konvergenca omogoča ploden dialog, primerjanje, razvoj tistih področij posamezne paradigme, ki se v primerjavi izkažejo za šibke. Omogoča medsebojno dopolnjevanje. Primerjalni model je ena od možnih osnov primerjav, ki bi se sicer zalomile v navidez nepomirljivih nasprotjih.

### Koordinate časa, prostora, vzročnosti in gibanja

Tukaj bom izpostavil le način dojemanja časa, prostora in vzročnosti, ki je skupen obema mistikoma in sledi iz kakovosti mističnega zavedanja celovitosti. V njej je namreč vse z vsem povezano. Noben čas, prostor ali vzrok ni ločen od vseh ostalih, vsi so del iste realnosti.

Gibanje vključuje čas, prostor in vzročnost. To ni translatorno gibanje, ampak spreminjaje od znotraj navzven. Za Eckharta rojevanje. In Dōgen pravi, da se Luna sicer giblje, vendar ne prihaja in ne odhaja ter je v svojem gibanju samotna in polna. Celovita enost vključuje ves čas, vsa mesta, vse vzroke in posledice. Vendar ni vsota časov, mest in vzrokov in posledic, temveč je njihov vir. Zaradi dinamične narave se izliva v čase, prostore, vzroke in posledice, dogajanja. Lahko bi rekli tudi, da vibrira v sebi ali da dehti. Dehti v pojavnost časov, krajev, vzrokov in posledic. Vsi ti so, pogojno rečeno, emanacije dinamične celovitosti. V resnici so njena dinamičnost sama. *Śūnyatā* oziroma Božanstvo ne moreta ostati skrita, mrtva v sebi. Nista niti statični niti od časov, prostorij, vzrokov in posledic ločeni entiteti. Prej sta njihov temelj/dno, njihova prava narava.

Pogoj prehoda od naturalističnega razumevanja časa, prostora in vzročnosti k njihovemu celovitemu razumevanju je zamenjava paradigme dojemanja običajnega, zunanjega človeka z dojemanjem prebujenega, notranjega človeka, je prehod iz horizontalne, linearne dimenzije dojemanja realnosti v vertikalno, celostno dimenzijo. Prehod od delnosti k celovitosti je po Eckhartu pogoj njenega razumevanja in po Dōgenu prvi korak prave prakse.

### Etika

V poglavju o Eckhartu sem prikazal njegove najpomembnejše etične drže: pravičnost, predanost, odmaknjenost in uboštvo. Vse se stekajo v svobodo. Uboštvo je pogoj svobode, katere bistvo je absolutna avtentičnost. Posamezni človek mora po Eckhartu umreti totalno smrt in biti tako malo svoj, kot je bil, ko ga še ni bilo. Le v tem primeru ga povsem izpolni Bog s svojim delovanjem, še več, Bog deluje v njem tako, da deluje le v sebi.

Dōgen poudarja pomen pravilne etične naravnanosti, ki jo v spisu *Bodaisatta Shishō-hō[[405]](#footnote-405)* opredeli v štirih kategorijah: zastonjsko podarjanje, prijazno, ljubeče govorjenje, skrb za dobrobit vseh bitij in avtentičnost oziroma avtentična vključenost v celovito dejavnost. Pravilna praksa se po Dōgenu prične in konča s pravilno notranjo naravnanostjo, katere pogoj je predajanje v veri v Budovo naravo. Predanost se izraža s sprejetjem in uresničevanjem meniških zaobljub. Opisana pot je sama po sebi uresničenje Budove narave oziroma razsvetljenje, je razsvetljena, Budova praksa.

Iz navedenega sledi, da oba mistika poudarjata nujnost duhovne smrti individualnega ega in nujnost vstopanja, prebujanja v celovitejšo resničnost, ki ne le obsega ves svet, temveč je celo njegov temelj/dno. Prebujeni človek je celoviti človek, v njem se hkrati uresničujejo vse dimenzije realnosti: Oče, Sin, Sveti Duh in Božanstvo. Razsvetljeni je *śūnyatā* na način celovite človeške osebe, ki si prizadeva za odrešenje vseh bitij sredi sveta, sredi *samsāre*. Celoviti človek uresničuje vesoljno resničnost v konkretnih okoliščinah svojega življenja. Zaradi tega mora biti poslušen, mrtev zase in ves svet, prazen, skrajno ubog v duhu, avtentičen in svoboden. Svoboda je neločljiva od avtentičnosti in skrajnega individualnega uboštva, ki se pretopi v univerzalno bogastvo. Dōgen se zaobljubi razsvetliti sebe in vsa bitja preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, Eckhart sodeluje z Bogom v njegovem delu odrešenja. Gre za to, da razsvetljeni človek ni več le on sam, temveč je po Dōgenu ves svet v vseh dimenzijah njegovo resnično telo, ki je za Eckharta Kristusovo telo, njegovo lastno celovito telo, ki se daje za odrešenje sveta. Konec koncev razsvetljeni človek jemlje nase ves svet. *Prajnā* in *karuna*, moder vpogled in ljubeče sočutje sta vrhunski, humani realizaciji *śūnyate*. V človeku uresničeni Bog je Trojica, katere izraz je dvojna ljubezen: do Boga in brata, do nezaslišano presežnega in do omejenega bližnjega. Vrhunske etike ni mogoče uresničiti brez razsvetljenja, preboja v Boga in življenja v Božjem okolju. Le tam človek (po Eckhartu) ljubi in spoznava z Božjo ljubeznijo in spoznavanjem, le tam je (po Dōgenu) absolutno sebi identičen, kar pomeni absolutno svoboden. In ne pozabimo, resnično telo oziroma odgovornost takega človeka je ves svet. Tak človek je ponovno utelešenje Kristusa, je *Bodhisattva*.

Zgoraj sem izpostavil predvsem vertikalno, religiozno dimenzijo človeške eksistence. Vendar to ni dovolj. Po osvoboditvi od sebe in drugih v vertikalni dimenziji se mora človek vrniti v horizontalno dimenzijo konkretnih družbenih, socialnih odnosov. Iz dneva v dan mora opravljati svoje dolžnosti, se prilagajati in podrejati obveznostim, pričakovanjem, pravilom skupnosti, okoliščinam, *karmi*. Prebujeni človek je v horizontalni dimenziji Eckhartova Marta, dobro izurjena v službi ljubezni. Prevzema natančno določene vloge znotraj socialne mreže. Je z vsemi drugimi prepletena trta[[406]](#footnote-406) v univerzalnem, Budovem življenju. Skrivnost svobode v konkretnem je v harmonizaciji telesa in duha z univerzalnim. Le v tem primeru ni vrzeli, »ko gre [ono] tja, greš tja tudi ti; v trenutku, ko prihaja sem, prihajaš sem tudi ti.«[[407]](#footnote-407)

# Zaključek

Pričujoča primerjava je prispevek k srečanju treh kulturno-zgodovinskih kontekstov: krščanstva na prelomu 13. in 14. stoletja, zen budizma približno istega obdobja in sodobnega sveta. To, da je srečanje možno, kaže na strukturno podobnost oziroma univerzalnost eksistencialnih situacij pripadnikov tako različnih kultur, kljub temu da je vsaka enkratna. Krščanstvo in budizem v religiozno odrešenjskem smislu celovito odgovarjata na probleme smrti, trpljenja, smisla življenja in osvobajanja človeka oziroma njegovega preseganja individualne eksistence. Kljub celovitosti v soteriološkem smislu pa nista brez pomanjkljivosti v odgovarjanju na konkretne zgodovinske in politične okoliščine. Srednjeveškemu in novoveškemu krščanstvu ter predvsem katoliški cerkvi v tem obdobju moremo očitati povezanost z imperialistično agresivnostjo oznanjevanja in vzdrževanje družbenih razslojenosti. Podobno je budizmu kljub poudarjanju ljubečega sočutja mogoče očitati pasivno držo glede izboljševanja konkretnih gospodarskih, političnih in socialnih razmer povezanih s trpljenjem. Srečanje religij lahko prispeva k razreševanju omenjenih problemov, medsebojnemu oplajanju, nadaljnjemu razvoju vsake od religioznih tradicij in k reševanju nekaterih eksistencialnih problemov sodobnega človeka. Primerjava namreč kaže, da sta Eckhart in Dōgen globoko razumela univerzalno bistvo človeka. V nadaljevanju bom povzel njene najbolj pomembne ugotovitve.

## Celovitost

Eckhart in Dōgen razumeta celovitost kljub razlikam v kulturi in religiji na precej podoben način. Iz njunih govorov in zapisov sledi, da so zanju pomembni njeni naslednji vidiki: vseobsežnost, enovitost in živost. Vseobsežnost se nanaša na celovito resničnost, ki vključuje vse stvari, bitja, procese, zavedanja, čase, prostore, vzroke, posledice itd. Navedeno je ne sestavlja, celovitost ni sestavljena, čeprav ima sestavne dele. Enovitost pomeni, da je v celovitosti vse medsebojno vzajemno povezano in da v vsaki stvari, bitju, pojavu participirajo vse druge, participira ves svet vključno s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Celovito so namreč povezana tudi vsa časovna obdobja. Ničesar ni mogoče izvzeti ali ločiti od vsega drugega. Živost celovite resničnosti je njena dinamičnost, naravnanost k življenju, refleksivni zavesti, umu, samopresežnosti in samozavedanju. V človeku se celovita resničnost zavestno prebudi, spoznava samo sebe.

Oba mistika govorita o treh vidikih celovitosti. Ti so:

1. nespremenljivi, večni vidik - Božanstvo oziroma *śūnyata*,
2. dinamični vidik – Sveta Trojica oziroma spremenljivost Budove narave ter
3. človekovo uresničevanje celovitosti v mističnem življenju.

**Božanstvo/*śūnyata***

Eckhartovemu Božanstvu strukturno ustreza budistična *śūnyata*. To ne pomeni, da sta to povsem istovetna koncepta. Vendar se nanašata na isto področje celovitosti, na njen večni nespremenljivi vidik, ki je temelj/dno ali vir vsega, kar se na kakršenkoli način pojavlja. Z uporabo obeh konceptov skušata usmeriti poglede ljudi v isto smer, nakazati skušata kakovost svojega mističnega izkustva. V tem smislu sta navedena koncepta eden od fokusov, žarišč in katalizatorjev mističnega življenja. Označujeta neizrekljivo skrivnost možnosti eksistence. Eckhart jo doživlja v modusu pritrjevanja, v velikem JE, Dōgen v modusu zanikovanja, v velikem NI. A ne gre za nasprotji, gre za razlike v poudarkih. JE in NI sta komplementarna vidika skrivnosti. JE obstaja tako, da na noben način NI nekaj in NI (ne)obstaja na način nenehnega toka, ki vključuje vse, kar se kakorkoli pojavlja. JE oziroma NI sta pred pojavljanjem česarkoli. Beseda »pred« ne pomeni časovnega predhodenja. Pomeni brezdanji temelj *śūnyate*, ki pa ni nič, ker je tako rekoč nabrekla od rodovitnosti. Tudi po Eckhartu Božanstvo ni mrtvi nič, ampak je v njem on sam hotel samega sebe, še preden je karkoli izteklo. JE+NI je vir življenja, vsaka stran zase je mrtva, nerodovitna. JE in NI sta le izrazni sredstvi, ki se nanašata na neizrekljivo oziroma nepojmljivo dimenzijo resničnosti. Libbrecht jo označi z izrazom \*Bitje oziroma s primarno prosto energijo. Epistemološko ji ustreza mistična tišina oziroma izkustvo radikalne enosti-vsega-praznosti.

**Dinamični vidik celovitosti**

Dinamični vidik celovitosti je druga osrednja ali vodilna tema, žarišče mističnega življenja obeh mistikov. V okviru svojih religioznih tradicij skušata pojasniti razmerje med enostjo in mnoštvom, univerzalnim in partikularnim, večnim in časnim, nerojenim in rojenim.

Eckhart govori o odnosnosti in dinamiki Svete Trojice. Oče je aktivni princip stvarnosti, Sin je njen pasivni in umski princip. Oče je ustvarjanje, delovanje, rojevanje, govorjenje. Sin je vse rojevano, govorjeno, slišano, dojeto, umno zapopadeno, vključno z Očetom. Oče je v Sinu in Sin v Očetu. Oba prežema Sveti Duh in prav semkaj je Duhu povabljen kot pričevalec tudi človek. V tem je njegova bivanjska, mistična realizacija.

Dōgen skuša isto eksistencialno situacijo izraziti s sredstvi svoje tradicije. Absolutna resničnost, Budova narava je *śūnyata*, ki nenehoma izničuje vsak poskus svoje določitve. V tem smislu je nezaslišana dinamika, neizčrpna kreativna zmožnost, ki se vsak trenutek v vsem brez konca in predaha uresničuje. Tako zelo zanikuje sebe, da je vse stvari, bitja, pojavi itd. in to natančno tako, kot vse to je: absolutno avtentično, nepogojeno, utemeljeno ali omejeno le s seboj, v sebi svobodno. *Śūnyata* ni ontološki temelj sveta, stvari so same po sebi to, kar so, *śūnyata* označuje njihovo ne-sebstvenost, nesubstancialnost, spremenljivost, praznost.

Iz primerjave sledi, da se oba mistika strinjata o naravi dinamičnega vidika celovite stvarnosti. Povzamemo ga lahko z besedo ljubezen, katere srž je dajanje, podarjanje in zavedanje eksistence. Pri Eckhartu ljubezen ustreza Svetemu Duhu in je izražena z vsem, kar je povedal o življenju v Sveti Trojici, človeškem sinovstvu in njegovi vključenosti v Trojico. Eckhart živi v Trojici in ta je njegova lastna realnost. Pri Dōgenu najdemo isto bistvo izraženo v nauku o Budovem subtilnem vplivu, ki prežema vso stvarstvo vseh časov in v vseh vidikih omogoča, podpira in vodi človeka (in vsa bitja, vse svetove) k razsvetljenju, k dokončnemu duhovnemu samoprepoznavanju, k spoznanju, da je prebujeni človek v sebi zavestno prepoznana, neizrekljiva celovita resničnost. To je izrazil z metaforo celovitosti, polno Luno, ki povsem odseva v vsaki kapljici rose, v vsem, kar se kakorkoli pojavlja, najbolj celovito, umno in etično (*prajnā*, *karuna*) pa v razsvetljenem človeku.

Pristna mistika je eksistencialno uresničenje celovitosti v človeku. Zaradi tega se naša mistika simultano nahajata v obeh navedenih dimenzijah resničnosti, na vertikalni osi deleženja v »niču« Božanstva ali *śūnyate* in vznikanja/rojevanja iz njiju ter v horizontalni dimenziji, v kateri je vse pojavno v prostoru, času ter v vzrokih in učinkih medsebojno povezano. Navedena razprtost je vir etike svobode in služenja, Eckhartovega uboštva v preboju in Dōgenovega prebujenega izpolnjevanja budističnih zaobljub, njegove razsvetljene prakse.

**Človekovo uresničevanje celovitosti**

Tretja osrednja tema primerjave je človekovo uresničevanje celovitosti. Izhodišče je človekovo življenje v presečišču vertikalne in horizontalne dimenzije resničnosti. Na eni strani je potrebna milost. Bog deluje v vsem, znotraj in zunaj človeka in vseh bitij. Brez Njega ne more človek ničesar storiti, saj po Eckhartu Bog skrivoma opravlja vsa dela, podpira in ohranja vsak dih, vsako celično delitev, absolutno vse dogajanje v telesu in duševnosti. V človeku kliče sam k sebi. Zaradi tega Dōgen poziva, naj vse prepustimo in se vržemo v hišo Bude, pa bo vse storjeno z Budo in po Budi. Na drugi strani se nič ne zgodi brez človekovega napora. Dōgen govori o tem, da se človek mora pahljati kljub temu, da je zrak povsod prisoten. Buda deluje tako, da se človek trudi.[[408]](#footnote-408) Če tega ne ve, ne razume niti svoje vloge niti budizma. Budova narava se uresničuje natanko v budističnih zaobljubah, trudu poti in idealu *bodhisattve*. Pravi celo, da se brez našega celovitega napora ne bi nič zgodilo, nič pojavilo. Človeški napor je del Budove dejavnosti, je Budova dejavnost. Enako govori Eckhart v razlagi prilike o Marti in Mariji. S prizadevnim vsakdanjim življenjem v službi ljubezni je Marta dejavni mistik, ki daleč presega v sladka mistična občutja zatopljeno Marijo. Konec koncev ji je zgled sam Kristus. Z ljubečim dejavnim življenjem ponovno uteleša Kristusa, opravlja njegovo delo. Kakor seveda tudi Eckhart skupaj z Bogom opravlja vsa Božja dela, v kolikor je tam, kjer je Bog.

Človekovo uresničevanje celovitosti po obeh mistikih obsega dva vidika:

1. Mistični preboj, razsvetljenje ali prebujenje je vpogled, dojetje celovite resničnosti. V njem umre zunanji, običajni človek in se k novemu, celovitejšemu življenju rodi notranji, prebujeni človek. Tako človek spozna svojo pravo naravo, ki je enaka univerzalni, Božji, Budovi naravi. Drugače povedano, prav ta narava se v njem ozavesti, človek se z njo izkustveno identificira, jo v sebi na zavesten način uresniči, postane eno z njo. To je absolutni vidik uresničenja celovitosti.
2. Po razsvetljenju se prične novo življenje, ne v nebesih ali onostranosti *nirvāne*, ampak tukaj in zdaj, sredi sveta, sredi *samsare*, v vsakdanji celoviti praksi. Le da to ni več prozaična, trpeča, razlomljena praksa, temveč čudežna, osvobojena, celovita praksa. V njej neprestano deluje Bog, v njej nenehno »buča skače iz buče«, 'Kaj' je neposredno 'to, kar takole prihaja', prav tukaj in sedaj.

Iz navedenega je razvidno, da sta si Eckhart in Dōgen na področju uresničevanja celovitosti ne le strukturno, temveč tudi izrazno podobna. Sorodna sta si v pogledih na naravo in na pomen mističnega zavedanja, v naukih o celoviti dejavnosti sredi življenja in v poudarjanju etičnih vidikov celovitega bivanja. Tako rekoč skupaj govorita človeku 21. stoletja, ki se sooča s sodobnimi problemi.

## Ustreznost uporabe primerjalno filozofskega modela Ulricha Libbrechta

Libbrechtov primerjalno filozofski model obravnave religij je seveda le eden od možnih. Zasnoval ga je z uporabo sodobne fizikalno-matematične terminologije. Merila primernosti oziroma uporabnosti modela so jasna strukturiranost, enostavnost in pojasnjevalna moč. Model se je v teku primerjave izkazal za ustrezen in koristen pripomoček strukturiranja Eckhartovega in Dōgenovega opisovanja celovite resničnosti. V osnovi razmejuje dve področji. Ti sta absolutni in dinamični vidik celovitosti. Model namreč obsega značilnosti in porazdelitve energije in informacij, ki se nanašajo na obe omenjeni področji. Za razumevanje strukturiranosti človekovih spoznavnih zmožnosti je pomembno Libbrechtovo koncipiranje treh submodelov z ustreznimi spoznavnimi značilnostmi. Te so estetsko neposredno čutno izkušanje empiričnih danosti v submodelu procesnega postajanja, racionalno spoznavanje v submodelu zmožnosti racionalnega dojemanja in mistično občutje v submodelu zmožnosti mističnega občutenja. Razločevanje med navedenimi tremi zmožnostmi omogoča primerjanje med izjavami obeh mistikov brez zaostrovanja ali zabrisovanja nasprotij. S pomočjo uporabe modela se namreč izkaže, da so nasprotja med posameznimi izjavami v večji meri izraz nahajanja v različnih delih epistemološkega polja in različnih, kulturno pogojenih načinov konceptualiziranja resničnosti in niso izraz nepremostljive medsebojne različnosti.

Čeprav se zdi, da se Eckhart in Dōgen zelo razlikujeta, primerjava potrjuje Smithovo tezo, da »se bolje razumemo in na koncu sploh razumemo le v terminih drug drugih«[[409]](#footnote-409), v kontekstu kompleksnejših, širših celot. Libbrechtov primerjalni model omogoča določeno distanco do obeh osebnosti oziroma do njunih kulturno oblikovanih izrazov mističnega življenja. S pomočjo modela jasneje vidimo strukturno sorodnost ali konvergentnost njunih vodilnih tem, kar oba odpira za dialog in tako dopolnjevanje, ki lahko poživlja in navdihuje sodoben polilog religij, kultur in filozofij. Pomembno je, da je modelu dodeljena ustrezna vloga. Libbrechtov model nima ambicije nove fundamentalne teorije, ki bi z globljega vidika pojasnila ali razložila celotno religiozno-filozofsko polje. Z njim ni mogoče interpretirati vsebin Dōgenovih in Eckhartovih izjav, saj je racionalna konstrukcija, izjave mistikov pa so fenomenološki opisi mističnih izkustev. Prav zato Libbrecht razločuje zgoraj navedene moduse spoznavanja. Racionalno razlaganje mističnih izkustev bi bilo v nasprotju z modelom samim, saj bi pomenilo mešanje epistemoloških pristopov in s tem spreminjanje kontekstov, prilagajanje in izkrivljanje izkustev.

Primerjava kaže, da je model dovolj splošen, abstrakten in odprt, da ne prihaja do konfliktov med njim in nauki obeh mistikov. Zaradi splošnosti je morda v nekaterih segmentih premalo specifičen. V okviru obravnave treh submodelov sem pogrešal podrobnejšo analizo koncepta osebe.

Z vidika primerjave Eckhartovih in Dōgenovih naukov je mogoče kritizirati Libbrechtov koncept \*Bitja oziroma primarne proste energije brez informacij. \*Bitje po primerjanih mistikih ni le absolutna skrivnost brez informacij, ni tako rekoč v temi, čeprav je to s fenomenološkega vidika, se pravi v polju pojavljanja, nedvomno ena njenih ključnih značilnosti. \*Bitje je namreč brez informacij in hkrati vir informacij. Je ne-umno in poraja um. Mistik k njemu teži v stanju ne-uma, v izkustvu lastne nerojenosti in hkrati v stanju uma ali v rojenosti. Rojenost in nerojenost, um in ne-um, Oče in Sin, oblika in praznina so le strani istega kovanca, imenovanega \*Bitje. Eckhart in Dōgen namreč zatrjujeta, da je Skrivnost tudi Luč, kljub temu da je v temi. Za nemškega mistika je namreč Bog predvsem in najprej Um. Japonski mistik se v spisu *Komyo* izraža enako. Za 'tiho, tiho stanje' je značilna čista, mirna, jasna, vseobsegajoča, zavestna eksistenca, realizirana *tsuki*, polna Luna, ki je metafora uresničenja celovitosti v človeku. To kaže na to, da \*Bitje ni le potencialnost, skrivnost v temnem dnu eksistence, kot bi mogli sklepati po Libbrechtu, temveč tudi nekaj, kar človeka prežema z lučjo vpogleda v bistvo absolutnega in samega sebe. Vpogled je mistično občutje, ki ga ni mogoče razumeti na katerikoli dualistični način, saj je občutje lastne brezdanje eksistence. Človek se je nekako le lahko zave, torej je eksistenca povezana z lučjo. Komplementarnost teme in luči mističnega vpogleda je vidik, ki pri Libbrechtovi zastavitvi \*Bitja manjka.

## Aktualni pomen razumevanja celovitosti

V začetku 21. stoletja je globalni kapitalizem postal sistem izčrpavanja naravnih in človeških virov. Človeka odtujuje od sebe in skupnosti, zasužnjuje in pozunanja. Interes kapitala so nesamostojni, nepovezani, nedorasli, narcistični, uniformni, nenasitni in nesrečni posamezniki, ki živijo v iluziji pričakovanja. Pričakovanja česa? Tega, kar bi naj šele prišlo in kar se iz dneva v dan odmika. Potešitev je sistemsko onemogočena, notranja lakota ter nepotešenost sta motorja sistema.[[410]](#footnote-410) Zaradi tega ju je potrebno vzdrževati tudi za ceno degradacije in celo uničenja narave, živih bitij in soljudi ter različnih kultur.[[411]](#footnote-411)

Te razmere so povezane z ideologijo individualizma in prevladujočimi egocentričnimi odnosi do sveta. Človek se identificira s seboj kot posameznikom, kar je značilno za Eckhartovega zunanjega in Dōgenovega običajnega človeka. Zaradi tega je individualni človek v žarišču interesov sodobne filozofije, psihologije in drugih humanističnih ved. Eckhartovo in Dōgenovo razumevanje celovitosti daleč presega ideologijo individualizma in ponuja nekatera izhodišča ali možnosti reševanja z njo povezanih problemov sodobnosti.

### Eksistencialna situacija sodobnega človeka in njeno razreševanje v luči Dōgenovega in Eckhartovega razumevanja celovitosti

Eksistencialna situacija sodobnega človeka se v bistvu ne razlikuje od eksistencialne situacije ljudi Eckhartovega in Dōgenovega časa. Opisujeta jo biblični zgodbi o izvirnem grehu ter Kajnu in Abelu. Človek je simbolno bitje. Poimenuje in pomeni, razločuje, razlikuje, primerja, ustvarja svet simbolnih reprezentacij. Stvarnost konceptualizira, razdrobi v posameznosti. Tudi sebe vidi kot eno od njih. Identificira se s konceptualizirano podobo samega sebe, postane objekt lastnega zavedanja, predmet svojega razmišljanja. Različnost, posebnost in enkratnost je tudi ločenost, ogroženost, grozljiva krhkost. Smrt v temelju ogroža individualni obstoj, strah pred smrtjo je bistven človekov problem. Preden je Siddharta Gautama doživel prebujenje, je bil to njegov osrednji problem. Smrt je lahko biološka smrt ali pa razpad kodifikacije sveta, padec v norost ali kaos.

Ker je človek odtujen in ločen od vsega, kar ga obdaja, si prav zaradi tega to isto zopet želi in prisvaja. Sodobni človek je obseden s kupovanjem; na ta način si prisvoji in privošči, tudi druga bitja, soljudi in bližnje. Drugi obraz strahu pred smrtjo je sodobni fetišizem mladosti. Soteriološka funkcija religij je rešitev opisane bivanjske situacije, preseganje umrljivega individualnega bivanja, osvobajanje iz krempljev strahu pred trpljenjem in smrtjo, vstopanje v večno življenje. Pri Dōgenu in Eckhartu izhaja iz njunega razumevanja celovitosti in obsega nekaj ravni ali vidikov. V nadaljevanju bom navedel bistvene.

Odrešenje je sprostitev eksistencialnega krča, ki izhaja iz identifikacije z umrljivim telesom in minljivo individualno osebnostjo. Ponese iz osamljene zaprtosti vase, iz žalosti trpljenja in smrti v novo življenje, sproščenost, odprtost, radost, veselje, zaupanje, potrditev, ljubljenost, ponese preko groba. Funkcionalno je povsem vseeno, če na način vere v Kristusovo vstajenje in odrešenje ljudi ali na način vpogleda v Budovo naravo, prebujenja, *kensha*. Bivanjski krč se lahko sprosti v doživetju ljubljenosti kljub naporom, trpljenju, bolezni in smrti oziroma doživljanju ljubljenosti sredi njih. Ali pa v vpogledu v spremenljivost vsega in nesmiselnost navezanosti na karkoli, v doživetju radostne prostosti in obdarovanosti. Odrešeni človek ima mir. Ne hlepi po ugodju in ne beži pred neugodjem. Vse dela kot prvič in zadnjič, kar je seveda res; še več, vse se dogaja prvič in zadnjič.

Strah pred smrtjo je za odrešenega oziroma razsvetljenega človeka brez pomena, saj je načinu bivanja in stiski običajnega zunanjega človeka že moral odmreti. Ne identificira se namreč več niti z njim niti z neminljivo projekcijo jaza, *ātmanom*, niti z dušo v smislu nespremenljivosti individualne osebe. Duša tudi po Eckhartu daleč presega tak nazor, saj Bog v duši in iz duše rojeva ves svet in svojega edinorojenega Sina. Duša je kraj Božjega delovanja.

Za vstop v področje dinamične celovitosti je potrebna dekonceptualizacija. Začetni trening s *kōani* je usmerjen natančno v rušenje statičnih slik sveta. Pest so stisnjeni prsti. Kje je pest preden stisnemo prste? Kje je, ko jih razpremo? Kje je v času stiskanja? Kje je človek pred rojstvom, po smrti, v času življenja? Srečanje je tok dogajanja. Kje je to dogajanje pred srečanjem in po njem? Kje je srečanje pred srečanjem? Kje je v času srečanja, ko pa si trenutki nenehno sledijo? So v enem trenutku vsi drugi in kako? Vprašanja in odgovori se sesujejo v prah v *kenshu*,prebujenju, ko »odpadeta telo in um«. Takrat se sprosti konceptualni primež zaradi vpogleda v nesmiselnost poskusov fiksiranja in reificiranja stvarnosti, razpre se pest misli. Človek se sprosti in preda spremenljivosti, gibanju, je kot eden od valov oceana. Povsod vidi sebe, saj so vsi vali iste narave, čeprav je vsak enkratno poseben. Sprosti se na svojem ves čas začasnem in spremenljivem mestu v stvarstvu brez poskusov prisvajanja, zadrževanja ali hlepenja po nečem drugem. Na to stanje meri Dōgen, ko pravi, da se drva ne spremenijo v pepel in da se pepel nikoli več ne povrne v drva, ki so zgorela. Drva so drva, pepel je pepel. Življenje je življenje in smrt je smrt. Kje je tu človek? Kaj je to, kar je enkrat življenje in drugič smrt? Kaj je to, kar niti ne prihaja niti ne odhaja? Z zadnjima vprašanjema smo prešli iz ravni dinamične celovitosti na raven absolutne celovitosti ali *śūnyate*. A ostanimo še nekoliko na prvi.

Po Dōgenu človek ni ontološka entiteta, ampak je sestavljeno procesno bitje. Zgled: poslušanje glasbe pri kosilu. Del dogajanja so človekovo lastno telo z vsemi procesi, življenje komponista in izvajalcev, zgodovina glasbe, partiture, tehnična sredstva, dejavnosti tehnikov in znanstvenikov, rastline, pridelovalci, predelovalci, transport, sonce, zemlja, voda, kovine jedilnega pribora, keramika, plastika, les, drevesa itd. v neskončnost narave in vesolja. Ni dovolj, da je to razmišljanje, biti mora izkustvo. Vse to je namreč človekovo resnično telo. Kar pomeni, da se človek ne identificira več z omejenim posameznikom, ampak pristane na brezmejen proces, spremenljivost. Ker je on sam prihajanje in odhajanje, pojavljanje in izginjanje, ker ni nekaj statično substancialnega, je osvobojen bremena rojevanja in umiranja. Tako rekoč je že umrl in vstopil v celovitejšo resničnost, v širnost resničnega življenja. Biti Buda pomeni biti brezmejno odprt. Biti razsvetljen po tisočerih stvareh pomeni neločljivo bivati po tisočerih stvareh in z njimi, biti tisočere stvari. Zato zbrana pozornost, temeljna vaja *zazena*, ni le pozorno opazovanje subjektivnega doživljajskega toka, človek ne more biti odrešen kot posameznik. Odrešen je lahko le skupaj z vsem vesoljem, celoto. Prav v vstopu v celoto je odrešenje. Zbrana pozornost *zazena* je torej pozornost na Budovo dejavnost, ki je absolutno povsod. V stanju preseganje Bude je to stanje absolutne avtentičnosti, pristanek in pričevanje v nepojmljivem, v ne-Budi.

Opisano pot s svojimi besedami opisuje tudi Eckhart. Govori o nujnosti preseganja prostora in časa, o deleženju vseh ljudi v isti resničnosti in o tem, da je resničnost drugih ljudi vključno s svetniki in Marijo neposredno in nezastrto njegova lastna resničnost. Na globlji ravni se najde enakega oziroma celo identičnega Sveti Trojici in v končnem preseganju v ne-Bogu, ne-Duhu, ne-osebi. Stanje avtentičnosti je stanje skrajnega duhovnega uboštva.

Ne-Buda oziroma Eckhartovo Božanstvo sta onstran delovanja. Tostran je delovanje, sta Buda kot dinamika *śūnyate* in Trojica. Kaj se ves čas pojavlja, vznika v pojavljanje, v cvetenje vsega? Čeprav ni odgovora, mora človek živeti v tem »Kaj«, biti mora »Kaj« in hkrati mora biti odgovor nanj. Dōgen nam kaže budistični odrešitveni odgovor. Človek uresničuje Budovo naravo na poti od stiske nerazsvetljenega človeka preko odločitve stopiti na pot, naporov poti, prebujenja in razsvetljene prakse polnega manifestiranja Bude. Pot je spreminjanje kakovosti duha in nima ne začetka ne konca. Dōgen kljub spremenljivosti ne zanika večnosti. Oblika je praznina in obratno, slikanje rož praznine nima mej v času in prostoru. A le kako naj brez besed in brez tišine, brez oblik in brez praznine izrazimo plosk ene roke?[[412]](#footnote-412)

Eckhart na podoben način govori o spreminjanju kakovosti duha na duhovni poti. Vse rojeno zagotovo in brez ostanku umre, izgine. Kar od časne duše oziroma njenih del ostaja, je višja kakovost duha, s katero se približuje svoji pravi podobi, dokler ji ni identična. S tem uresniči svojo večno in neumrljivo, neustvarjeno in neustvarljivo bistvo. Duša je podoba Boga, Trojice. Zaradi tega je brez temelja v sebi. Ljubezen, odnosnost je njeno uresničenje. V ljubezni Oče rojeva vse ustvarjeno, v njej se skozi človeka steguje sam k sebi. Če bi Bog/Božanstvo ostajal le sam v sebi, bi bil mrtev, ne bi bil Bog, ne bi bilo ljubezen. Kenotičnost je dinamična, sebe zanikujoča samoidentičnost, ves čas ostaja notri in hodi ven, hodi ven in ostaja notri. V njej človek stoji tako zunaj kot znotraj, dojema in je dojet, gleda in je hkrati sam gledano, drži in je držan.[[413]](#footnote-413)

Eckhart in Dōgen nam kažeta, da človek ne more razrešiti svoje eksistencialne situacije v samem sebi in sam zase. Reši jo lahko le s temeljitim iskanjem svoje prave narave/podobe in z vstopanjem v širšo resničnost vsega stvarstva. Svoj smisel lahko najde le kot njegov integralni del. Na poti iskanja je lahko tudi sodobnemu človeku eden od kažipotov njuno razumevanje celovitosti.

### Celovito spoznavanje

Celovito spoznavanje presega miselno modeliranje oziroma racionalno konceptualiziranje resničnosti. S tem nikakor ne manjšam izjemnega pomena slednjega, saj je podlaga znanstvenega in tehnološkega razvoja. Vendar zgolj racionalnost zaradi necelovitosti ne rešuje perečih problemov človeštva. Človek ni le racionalno bitje. Eckhart naniza niz načinov spoznavanja, od spoznavanja s pomočjo čutov, oblikovanja podob – čutnih in racionalnih, spoznavanja brez podob, mejnih stanj zavedanja, apofatičnega in končno mističnega spoznavanja. Podobno Dōgen poudarja spoznavanje v *zazenu*, sedeči meditaciji, ki ni razumsko spoznavanje, ampak harmonizacija individualnega duha s celovitostjo. Le v taki harmonizaciji pride do intuitivnih vpogledov v svojo lastno in Budovo naravo, ki jih ni mogoče doseči z razumom. Prebujenje ni le stvar uma, temveč tudi srca. Potrebna je eksistencialna spreobrnitev. Po njem Buda oziroma Bog deluje v človeku in v istem aktu hkrati sam v sebi. Le v tem primeru je doseženo mistično življenje. Filozofija kot ljubezen do modrosti ne more biti le racionalna, konec koncev vsak racionalni sistem temelji na arbitrarnih, znotraj sistema nedokazljivih predpostavkah. Temelji v celostnih bivanjskih naravnanostih, ki se izražajo na način različnih racionalnih sistemov. Celovitega spoznavanja ni mogoče ločiti od človekove celovite eksistencialne realizacije. Ne gre namreč niti za to, da človek spoznava nekaj izven sebe, niti za to, da spoznava sebe kot objekt lastnega zavedanja. Vse to je zunanje, objektno ali racionalno spoznavanje, tukaj pa ne gre za razumevanje vsebine zavedanja temveč za bivanjsko razprtost zavedanja, dojetje samega sebe od znotraj, dojetje zmožnosti dojemanja, se pravi subjekta.[[414]](#footnote-414) Racionalno razumevanje je lahko le del spoznanja, če je harmonično združeno z globljim, modrim (*prajna)* vpogledom v bistvo življenja. Potrebno je torej globlje soočenje z lastno eksistencialno situacijo, ki vključuje Absolutno in vsa bitja in v katerem sodelujejo vse plasti človeka. Le v takem primeru je lahko spoznanje tudi mistični vpogled v lastno in univerzalno naravo sveta. Celovito spoznanje rešuje prastar konflikt med zunanjim, necelovitim človekom in svetom.

### Celovito zavedanje

Celovito zavedanje presega samozavedanje posameznikov ter razločevanje med jaz-ti, jaz-svet, mi-oni, notranji-zunanji svet, subjektivno-objektivno, človek-narava, um-materija itd. Vključuje intuitivno emocionalnost, eksistencialno zavedanje celovitosti, bivanjsko prisotnost v njej. To se izraža v zavedanju, da se pravzaprav vse v človeku in zunaj njega dogaja v eni sami potezi in brez njegove intence. Celo intence in misli so nekaj, kar se spontano pojavlja in čemur je notranji človek le priča. Celovito zavedanje se izraža v vpraševanju in poslušanju odgovora na vprašanje: Kaj je tisto, kar misli moje misli? Kdo ali kaj gleda v mojem gledanju, kakšna luč se preliva skozi moje oči? Kaj je ta luč? Kaj deluje z vseh strani in tvori to doživetje preleta ptice na nebu, prav tukaj, prav sedaj? Eden najpomembnejših *kōanov* se glasi: »Kaj je [vse] to, kar [pravkar] takole prihaja?«

Individualna zavest je v območju celovite resničnosti le žarišče širšega, bolj univerzalnega zavedanja. Oseba v smislu ontološkega ali praznega subjekta postane ključno dejstvo realnosti, ki se v tako razumljenem človeku povsem razodeva. Pri tem človeški subjekt oziroma oseba ni le pasivno ogledalo, ki bi odsevalo od sebe neodvisno resničnost, temveč aktivni dejavnik, združen z univerzalno, vesoljno dejavnostjo. Je lokalizirana vesoljna dejavnost, ki se zaveda svoje kozmične dimenzije. Tako celostno zavedanje je v okviru te primerjave poimenovano z izrazom mistično občutje celovitosti in je bistveno za razumevanje Eckhartove in Dōgenove mistike ne glede na njuno kulturno-religiozno specifičnost. Pri njuni mistiki namreč ne gre predvsem za vprašanje, kdo ali kaj je posamezen, prigoden, empirični, psihološki ali personalni človek, ki ga je po Dōgenu potrebno že takoj na začetku mistične poti pozabiti in ki mora po Eckhartu povsem umreti. Gre za vpogled v celovitost, za bivanje v njej oziroma za zavestno realizacijo celovitosti v človeku. Seveda to ni neka zaključena celovitost, ki bi jo mogli dojeti kot objekt zavedanja, temveč se izraža na način brezmejne odprtosti, absolutne nedoločenosti, svobode, popolne avtentičnosti. Enako velja za človeka. Šele zavedanje celovitosti omogoča, da se človek umesti vanjo na integralen način, le z njo človek najde svoje mesto, poslanstvo in odgovornost v svetu. Zavedanje celovitosti je povsem drugačna paradigma od egocentrizma, antropocentrizma, nihilizma in drugih izmov, ki ne ponujajo rešitev globalnih problemov sodobnosti, ampak jih zaostrujejo.

### Celovito bivanje

Celovito bivanje zadeva človekov religiozno-eksistencialni položaj. Hisamatsu navaja štiri značilne načine bivanja. Humanistični način biti je prežet z optimizmom stalnega napredovanja k večjemu dobremu kljub občasnim zastojem, nazadovanjem, problemom. Nihilistični način biti obupuje zaradi končne negativnosti človekove eksistence. Smrt je absolutno zanikanje. V teističnem načinu biti človek premaguje nihilizem s pomočjo milosti Drugega, ki je absolutno pozitiven. Vendar ostaja v tem načinu bivanja človek odvisen, pasiven in brez avtonomije. Po Hisamatsu ta način bivanja pravzaprav zanika človeka, saj je Bog vse in človek sam po sebi čisti nič. Samoprebujeni način biti je absolutna afirmacija človeka. To ni vera v nekaj, niti v lastno sebstvo kot nekaj objektivnega, še manj v Drugega, v transcendentnega Boga. Niti ni zavedanje, občutenje ali uzrtje sebe kot sebe v substancialnem smislu niti Boga kot Drugega, ampak je, kot bi temu rekel Eckhart, bivanje iz absolutnega temelja/dna, ki je človekova avtentičnost in svoboda. Samoprebujeni človek biva brez vsake opore. Hisamatsu ga označi z besedami:

»Način biti *satori* [samoprebuditveni način bivanja] pomeni samoprebujenje absolutnega subjekta, ki ga ne vežejo ne stvari, ne srce, celo sam Buda ne. Je brez oblike, pa vendar dopušča, da se pojavijo vse oblike. In ko dopušča, da se prikazujejo, ga to dopuščanje ne veže. Ne veže ga to, kar se je pojavilo, ne samo dopuščanje pojavljanja: v neskončno oblikuje svet v prostoru, brez meja ustvarja zgodovino v času.«[[415]](#footnote-415)

Ta način bivanja je utemeljen v absolutnem, praznem, neobjektiviranem in svobodnem subjektu. V njem manifestira in odzvanja vso stvarstvo, vsa dinamična resničnost. Po Dōgenu celovita Luna odseva v vsaki, tudi najmanjši kapljici rose. Vsaka kapljica odseva celovito stvarnost na svoj lasten, absolutni način. Odseva s svojo eksistenco. V prebujenem človeku z modrostjo in sočutjem. V povsem drugačnem kulturnem kontekstu tudi Eckhart odkriva in kaže pot k prebujenemu načinu biti. Sebe najde v nedrjih Božje resničnosti in to resničnost v lastnih globinah. Odvrača se od vsega drugega, od vsega tujega. Noče niti Boga, kolikor je Drugi, temveč hoče tja, v tisto območje duha, kjer med njim in Bogom ni mogoče najti nobene razlike. V svobodo brez vsakega zakaj, ki je zanj tudi absolutna, na ničemer utemeljena, brezdanja eksistenca in ki je hkrati um.

Celovito bivanje ni življenje posameznika. Tega je strah smrti in trpi v soočenju z ničem. Če zasluti breztemeljnost vsakdanjega zdravorazumskega sveta, trepeta pred kaosom. Prebujeni človek se radosti v brezmejni kreativnosti, ki ga nosi in ki je ne more nadzorovati, saj je kot posameznik že umrl duhovno smrt. V tem je razlika med Lacanom in pristno mistiko. Celoviti človek živi v sebi prebujeno celovitost. Svoje življenje vidi povsod, ker ni več mej med njim in vsem ostalim. Po Dōgenu je razsvetljen in živi po tisočerih stvareh, ki so vse del njega in celovitosti, vse razsvetljene in ne po sebi ali zase. Predvsem nima luči in življenja v sebi, temveč postane brezmejna luč in življenje. Šele v tem primeru je svoboden, prosto prihaja in odhaja, brez strahu živi in umira, ni več vezan na določeno bit ali identiteto.

### Območja duha

V procesu primerjanja različnih vidikov Eckhartovega in Dōgenovega razumevanja celovitosti se je v meni postopoma oblikovala potreba po oblikovanju novega koncepta razmišljanja, ki sem ga poimenoval s sinonimnimi izrazi: območja duha, teritoriji duha, mesta ali pozicije v epistemološkem polju. V nadaljevanju bom vse tri zamenljivo uporabljal.

V poglavjih dodatkov 1 in 2 o načinih spoznavanja pri Eckhartu in Dōgenu sem prikazal različne spoznavne zmožnosti človeka. Tudi Libbrecht v svojem modelu obravnava tri različne zmožnosti: racionalno spoznavanje, neposredno čutno (estetsko) izkušanje empiričnih danosti in mistično občutenje celovitosti. V vsaki spoznavni situaciji so te zmožnosti prisotne v različni meri, zaradi česar je mogoče govoriti o specifičnih pozicijah v univerzalnem epistemološkem polju.

Najpomembnejša značilnost določenega območja duha je ta, da ni mogoče razločevati med spoznavanjem in življenjem oziroma bivanjem. Spoznavanje je način bivanja in življenje je isto kot spoznavanje. Eckhart bi rekel, da je um eksistenca in obratno. Oboje v neskončni meri poseduje absolutno bitje, Bog. Iz tega sledi, da ni mogoče razločevati med subjektom in objekti zavedanja. Subjekt vzpostavlja objekte in objekti vzpostavljajo subjekt. Spoznavanje ali zavedanje je interaktivni akt. Še bolje ali natančneje povedano: duhovno območje se razpira v doživljaj ali izkustvo, v katerem vzajemno vznikne zavedanje dveh plati resničnosti – subjektivne in objektivne, tistega, ki doživlja in vsebine doživetja. Pri tem je to razlikovanje že sekundarno in del določenega, bolj zunanjega duhovnega območja. S tem smo torej zajeli značilnost le določenih duhovnih območij. V nekaterih delih epistemološkega polja se zavedanje polarnosti subjektivno-objektivno sploh ne pojavlja. To se dogaja že v nekaterih povsem običajnih duševnih stanjih. Na primer: v sanjah, v spanju, v absorbciji v doživljanje narave ali umetniških del, pri orgazmu, v akutnem strahu itd. Podobno tudi v nekaterih stanjih mističnega zavedanja »odpadeta telo in um« (po Dōgenu), in »človek vé tako malo, kot je védel, ko ga še ni bilo« (Eckhart). Gre enostavno za to, da je od stanja človekovega duha odvisno, kako doživlja ali vidi ves svet in da ne obstaja zunanji, objektivni svet sam po sebi, neodvisno od stanja duha. Dōgen to povsem jasno izrazi z besedami, da različna bitja svet povsem drugače vidijo oziroma vzpostavljajo. Poudarek je na kreiranju ali 'slikanju' sveta in vseh dogajanj vključno s procesom samega slikanja. Po Eckhartu svet ni ustvarjen, človek ne živi v njem, ampak sta ves svet in človek nenehno simultano govorjena, izrekana. Izjave, da nekaj obstaja ali ne obstaja, pripadajo določenemu, bolj zunanjemu delu epistemološkega polja. Spoznanje, da je vse ves čas le govorjenje, s katerim sovpada poslušanje, ki je prav tako govorjenje (gre za vzajemno, dialektično in dinamično identiteto Očeta in Sina, dinamiko njunega medsebojnega odsevanja/bivanja), pripada bolj notranjim območjem duha. Mistična tišina ali absolutna enost je še globlje območje. Posamezen teritorij duha se simultano in celostno izraža v različnih dimenzijah človekovega bivanja. Če je to območje, recimo na področju ontologije, izraženo z JE+NI, mu na področju etike ustrezajo svoboda, ljubeča skrb in odgovornost za vsa bitja in ves svet, na področju mistične prakse pa absolutna avtentičnost samoprebujenja (biti oziroma ne-biti). Ni razločevanja med ontologijo in epistemologijo ali etiko.

Naj navedem še en primer. V vsakdanjem življenju čas teče kot sosledje trenutkov, ki tečejo iz preteklosti v prihodnost ali obratno. Obstajajo trije slovnični časi. Tudi vzročnost ni vprašljiva. To je horizontalna oziroma karmična dimenzija stvarnosti. V stanju meditativne zbranosti pa obstaja le večni sedanji trenutek, prava kakovost časa. V tem stanju po Dōgenu čas ne teče ali teče v vseh smereh.[[416]](#footnote-416) To je vertikalna oziroma absolutna dimenzija stvarnosti. Izjemno epistemološko pozicijo takega stanja izražajo naslednje besede sodobnega zen mojstra, Katsuki Sekide:

»Ne gre za to, da luč osvetljuje um, ampak gre za to, da um osvetljuje sebe. Tam ni mogoče ničesar najti: ne sveta, ne drugih, ne sebe, ne časa. Je le subtilna eksistenca, ki je ni mogoče opisati na noben način.«[[417]](#footnote-417)

Po Eckhartu v tem območju duha izginjajo celo osebe Svete Trojice, Bog izginja. Z vidika absolutne in tudi dinamične celovitosti je katerakoli stvar ali bitje samo zase čisti absurd. Potrebna je radikalna sprememba paradigme konceptualnega razkosavanja, reificiranja stvarnosti, ki je izraz duhovnega teritorija običajnega, zunanjega človeka.

Kar izraža termin teritoriji duha, je Dōgen izrazil z metaforo naslikane torte. Osrednja misel je ta, da teritoriji duha niso območja v enem resničnem (našem) svetu, niso svetovi živih bitij (zaradi specifične zgradbe čutil in vgrajenih vzorcev vedenj) znotraj nekega "objektivnega" sveta, pač pa je Realnost ustvarjalna in ves čas ter povsod ustvarja svetove, doživljanja, refleksije. Mistično prebujenje je prepoznanje lastne narave, ki je prav ta večno delujoča kreativnost. V »naslikani torti« je prisotno vse, tako način gledanja kot videno. Realnost je slikanje, po Eckhartu nenehno rojevanje. Slikanje vključuje materijo, fizikalne zakone, zmožnost samoreprodukcije molekul in celic, možnosti informacijskih zank, kar vse naposled privede do življenja, refleksivnosti, zavedanja itd. Sprememba paradigme je v tem, da sploh ni enega samega sveta. To, kar mi imenujemo materialni svet, je le slika, primerna zgradbi naših čutil in velikostnemu redu naših teles. V razmerju z delujočo realnostjo je povsem arbitrarna, začasna, nepomembna. Kljub temu je njen neprecenljiv izraz, odraz, odsev absolutnega v relativnem, Lune v kapljici rose.

Območja duha oziroma modusi spoznavanja/zavedanja niso abstraktne intelektualne kategorije. Povezana so z eksistencialno-emocionalnimi razpoloženji ali toni doživljanja. Za Dōgena je ključna beseda eksistencialno-emocionalnega razpoloženja harmonija, za eksistencializem vrženost, za krščanstvo ljubljenost. Iz njih izhajajo vsa racionalnost, načini, kako vidimo svet in svojo mesto v njem. Že drobne razlike v eksistencialno-emocionalnih razpoloženjih vodijo v različne konceptualne konstrukcije stvarnosti.

Epistemološke pozicije so povezane z značilnimi fiziološkimi stanji, predvsem živčnega sistema. Elektroencelografske in fiziološke raziskave delovanja možganov in živčnega sistema v različnih duševnih stanjih so precej znane. Tukaj nas zanima le splošen princip ustrezanja določenih duševnih stanj določenim vzorcem pulziranja in delovanja živčnega sistema. Trenirana mistična stanja so plod dolgotrajnega psihofizičnega, meditativnega treninga. Sedeča meditacija *zazen* je oblika takega treninga.[[418]](#footnote-418) Privede do razvoja oziroma vzbujanja v človeku potencialno prisotnih teritorijev duha, novih načinov zavedanja, ki brez fizioloških sprememb niso mogoča. To je vzrok, da razmišljanje na noben način ne prispeva k razsvetljenju. Racionalistična filozofija trči tukaj ob svoje meje. Povedano pojasnjuje vztrajanje Dōgena na redni, vsakodnevni in dolgotrajni meditativni praksi. Ta postopoma privede do potrebnih pogojev za (nenadno) prebujenje. V kolikor prebujenje, v primerih spontanih, netreniranih mističnih izkustev, ni podprto z vajo, ne pušča dolgotrajnejših posledic in ne povzroča trajnejših osebnostnih sprememb. Vzrok je verjetno v tem, da zanje ni fizioloških osnov. Pri krščanskih mistikih *zazen* nadomeščajo dolgotrajna obdobja molitve, duhovnih vaj, podoživljanje evangelijev, identificiranje s Kristusom ali v Eckhartovem primeru tudi intelektualna disciplina in zrela mistična intuicija.

Tukaj je potrebno izpostaviti še en pomemben vidik. Mistično izkustvo je v krščanstvu stvar milosti. V zenu je povsem nenadno, izven kontrole in ga meditant kljub vadbi na noben način ne more povzročiti. Vadba je potreben, vendar ne zadosten pogoj. Z vidika razumevanja celovitosti je to mogoče pojasniti na naslednji način. Ne gre za to, da se Bog z milostjo približa od sebe ločenemu človeku in ne za to, da se človek prebudi zaradi vadbe ali kateregakoli drugega razloga. Celovita resničnost sama teži k lastnemu prebujenju, Bog sam se želi v človeku spoznavati, še enkrat ugledati. V to je vključeno vse stvarstvo, ves razvoj življenja, vse človekovo trpljenje in prizadevanje. Pri Dōgenu vključuje zavestno odločitev vstopanja na duhovno pot, zaobljube, trud poti, prebujenje in zrelo, razsvetljeno prakso. Vse to je po njem enako razodevanje Budove narave in po Eckhartu enako vključeno v Kristusovo odreševanje. Mistično življenje v presečišču obeh dimenzij, vertikalne in horizontalne, absolutne in relativne/relacijske, *nirvāne* in *samsare*, Božanstva in Svete Trojice – vse to je v človeku. Navedene dvojice so žarišča ali fokusi mističnega življenja.

### Celovita etika

Etika sovpada z območjem oziroma bivanjskim teritorijem duha, v katerem se nahaja človek. V primerjavi sem opredelil tri pomembna območja: območje običajnega človeka,območje dinamične celovitostiin območje Božanstva oziroma *śūnyate.* Vsakemu ustreza zanj značilna etika.

Za običajnega, zunanjega človeka je značilna etika, ki vključuje vse različice od heteronomne do na individuumu utemeljene avtonomne etike. Najprej je to legalizem, na pravilih, dogovorih, obveznostih in družbenih odnosih utemeljena etika. Avtonomna, od pravil skupnosti neodvisna etika posameznika, je še vedno etika, katere osnova je lahko egocentrični interes. Človekove pravice se lahko sprevržejo v potenciranje narcistične individualnosti brez družbene in eksistencialne odgovornosti. Gledano iz zornega kota celovitosti so človekove pravice doprinos h kakovosti življenja samo pod pogojem, da niso v škodo drugih ljudi, vseh drugih bitij in narave v celoti. To pomeni, da morajo biti povezane z odgovornostmi in dolžnostmi do njih. Pravice, ki škodujejo celovitosti, niso pravice, ampak maske egocentrične pohlepnosti in brezbrižnosti. Preprečujejo duhovni razvoj svojih nosilcev. Človekove pravice in celostna odgovornostne smeta biti v nasprotju. Koncept človekovih pravic bi bilo torej potrebno ponovno premisliti in ovrednotiti v kontekstu prikazanega razumevanja celovitosti.[[419]](#footnote-419)

Za območje dinamične celovitosti je značilno zavedanje lastne netrajnosti, spremenljivosti, relacijske povezanosti z vsem stvarstvom, medsebojne soodvisnosti. To je razprtost v presežno dinamiko, pa najsi jo razumemo v Eckhartovem kontekstu Svete Trojice ali Dōgenovem kontekstu vzajemno povezanega vznikanja vseh pojavov (*pratītja samutpāda*). Torej najdemo v tem območju etiko vzajemne koeksistence, medsebojne soodvisnosti in etiko skrbi za druga bitja. Etiko budističnega sočutja in krščanske zastonjske, kenotične ljubezni. To je pristna relacijska etika, skladna z globokim vpogledom v vzajemno povezanost vseh stvari, bitij, dogajanj in oseb, vpogledom v *karmo*. V tem območju se človek obrne vstran od sebe, pozabi nase in postane življenjska hrana vseh drugih. Postane Jōshūjev kamniti most, čez katerega prehajajo vsa bitja in ki torej služi vsem bitjem, ljubezen, ki po Sv. Pavlu vse potrpi in prenese. Zaradi bistveno relacijske narave je človek sam v sebi prazen, brez smisla. V kolikor se ne prebudi v relacijskost, zapade nihilizmu.

Pogoj odgovornosti za celovitost je moder vpogled v vzajemno povezanost vseh bitij in vsega sveta. Le če se človek zaveda, da k njegovi eksistenci prispeva ves svet (pretekli in sedanji), začuti ves svet za svoje resnično telo ter pozna svojo odgovornost do njega. Ne gre namreč za to, da človek deluje, temveč da dopušča delovanje, ki je hkrati modro nebo, planine, žuborenje vode, kopanje ptička v njej ter njegovo lastno gledanje in doživljanje vsega tega. Celovita dejavnost je nedojemljivo kompleksna, kaže se v urejenosti živih struktur, vseh telesnih in fizioloških procesih, ki so podlaga zavedanja in v zavedanju samem. Dōgen jo opisuje z metaforo čolnarjenja, v katerem so vzajemno konstitutivno povezani čolnar, čoln, voda, nebo in ves svet.

Človek je odgovoren za svoje Sinovstvo, svojo eksistencialno vlogo v stvarstvu, ki ni nič zasebnega, pač pa je del celovite dinamike. V kolikor ji sledi, je odgovoren do celovitosti in je del celovite dejavnosti (*zenki*). V nasprotnem primeru je morda odgovoren le za svojo omejeno, prigodno, začasno eksistenco, iz katere nujno izhajajo necelovite, egocentrično usmerjene dejavnosti. Če nosilec odgovornosti ni osvobojen vzorcev egocentričnega načina bivanja, ostaja zamejen v lastno parcialno identiteto in se bori za svojo eksistenco nasproti vsemu svetu, ki ni njegov resnični dom. Le če je izpraznjen sebe, odprt, razpoložljiv, vsak trenutek na novo definiran, je svoboden, odziven in vpet v mrežo odnosov. Praznost je pogoj svobode in odgovornosti. Svoboda je namreč mogoča le v območju ne-biti, v praznosti prebujenega subjekta.

Ekonomija obsega ves krog od izmišljanja do koriščenja blaga in storitev vključno s posledicami za naravo, živa bitja in prihodnost življenja na Zemlji v celoti. Celostna ekonomijaje ali bi naj bila povezana s celovito etiko. Napačno razumljen trajnostni razvoj je del ohranjanja ekonomske paradigme stalne gospodarske rasti, je le ideologija kapitala, premišljeno izkoriščanje vseh mogočih resursov in ne skrb za dobrobit celote planeta. Z vidika celovitosti je kapitalizem izrazito negativen, destruktiven, do drugih živih bitij brezčuten, ubijalski. To pa zato, ker izhaja iz dobičkarskih in s tem nujno parcialnih interesov. Temelji na neenakomernosti porazdelitev dela, virov, blaga, storitev in bogastev. Celostna ekonomija potrebuje tudi filozofijo in etiko ter druge vede, če želi biti resnično celovita. V njej bi naj bila osrednja kakovost življenja, tudi zavedanja. Ne sme biti zgolj antropocentrična in še manj 'ekonomocentrična'. Njen osrednji interes bi naj bil blagostanje vseh bitij. Vsak neceloviti interes vodi v konflikte, zmagovalce in poražence, tiste, ki pridobijo, in tiste, ki izgubijo. Z vidika celovitosti je to povsem brez smisla.

Celostna tehnologijaje del celostne ekonomijein je smiselna tehnologija. Etika je njen bistven element. Kot kreativno uresničevanje implicitnih možnosti narave mora biti sonaravna in ne brezobzirno protinaravno antropocentrična. Enostranskosti in parcialnosti sodobne ekonomsko-tehnološke naravnanosti so le izraz individualistične, egocentrične in antropocentrične paradigme, ki vodi v katastrofalne posledice: globalno segrevaje, izumiranje rastlinskih in živalskih vrst, jedrsko onesnaževanje itd.

Tretje območje duha je območje *śūnyate* oziroma Božanstva. Njemu pripadajoča etika je izraz absolutne avtentičnosti in notranje svobode. To ni avtentičnost posameznika niti avtentičnost katerekoli instance. Resnična avtentičnost je breztemeljna, je praznost. Takoj, ko je nekaj, ni več izvorna Budova narava. Svoboda se nahaja v območju ne-biti, ne-Budove narave. Izraz tega teritorija duha je trojno Eckhartovo uboštvo: nič biti, nič vedeti, nič imeti razen razpoložljivosti, da se vsak trenutek po Božji volji zgodi karkoli. Eckhart in Dōgen se povsem skladata v tem, da je potrebno vse prepustiti. V radikalnem uboštvu vse v človeku opravi Bog tako, da to opravi v samem sebi. Vse je potrebno vreči v hišo Bude in šele potem vse opravi Buda. Kljub temu da se to dogaja v človeku, z njim in po njem, je človek le priča ter se ne sme vmešavati. In vendar je hkrati, gledano z druge strani, povsem aktiven, je čista akcija brez Drugega. Zaradi tega je etika Eckhartovega duhovnega uboštva hkrati absolutna negacija in absolutna afirmacija. Negacija vseh partikularnih objektivizacij in afirmacija nedosegljive žive realnosti, eksistencialna realizacija Heideggerovega dogodja biti (*Ereignis*). V tem območju je 'Eckhart' vedno bival v sebi še pred pojavljanjem Boga, pred stvarjenjem. To je območje Dōgenovega 'Kaj'-a. Tam ni treba niti delovati niti karkoli spoznavati, temveč samo biti, ali pa še to ne. Tam je samo 'ono', človek pa tisti, ki sicer nekaj vé, pa ne vé, kaj vé. Podoben je nememu človeku, tistemu pred Besedo, pred lastnim rojstvom, ki pa kljub temu mora povedati. »Govori« in »posluša« z vsem svojim bitjem, z vsem svojim postajanjem, izhajanjem, »prekipevanjem« in »ostajanjem notri«. V bistvu je to sovpadanje nemogoče izraziti. Njena srž je brezkompromisna iskrenost iščočega srca. To je pripravljeno vse zapustiti zaradi uresničenja lastne najgloblje resničnosti, ki je hkrati univerzalna resničnost vsega in ki je odprtost, svoboda ter nič posebnega oziroma določenega. Ta nič je nato iz trenutka v trenutek vse, natančno tako, kot je, do kraja avtentično. Absolutna negacija je absolutna svoboda in potrditev.

### Realistična, družbeno odgovorna mistika

Celovito bivanje povezuje mistično doživljanje z vsakdanjim življenjem in reševanjem konkretnih problemov človeške eksistence, pa najsi gre za osebne ali družbene probleme. Mistika ne more biti več nekaj ekskluzivnega, izrednega in oddaljenega. Procesi družbenega in medkulturnega usklajevanja jo potrebujejo zaradi lastne verodostojnosti, torej iskrenosti. Radikalna iskrenost v procesih družbenega dogovarjanja izhaja iz mistične zasidranosti življenja v presečišču horizontalne, karmične, kulturno-zgodovinske pogojenosti ter vertikalne dimenzije eksistencialne svobode in odgovornosti vsakega trenutka. Brez zavedanja in dopolnjevanja obeh ravni obtičimo v medsebojnih nasprotjih oziroma ekskluzivni vase zagledanosti. Življenje v presečišču zahteva občutljivost. Zahteva povezovanje empirične stvarnosti s smislom bivanja, zahteva prepletanje in medsebojno oplajanje obeh vidikov. Le človek, ki je zasidran v brezdanjem temelju/dnu, je lahko svoboden, prilagodljiv, spremenljiv, sočuten in zaradi tega odprt, celosten, resnično altruističen in ne egocentričen. Le tak je harmonično integriran v bogastvo raznolikega življenja in prosto participira tako v radostih kot v trpljenju.

Eckhart s svojo mistično potjo prodiranja v globino lastnega bitja in Boga poudarja vertikalno os. Spušča se v dno in Boga razkriva v sebi. V njem so prebujene in odzvanjajo vse plasti eksistence, odprti so vsi njeni registri. Dōgen z ritualiziranjem in posvečevanjem vsakodnevnega, običajnega življenja poudarja horizontalno os. Tudi povsem običajne, vsakdanje dejavnosti so čudežne, svete in velika, nedoumljiva skrivnost, ki ji je treba pristopati s spoštovanjem.[[420]](#footnote-420) Skrivnost se zanj uresničuje povsem tukaj in sedaj, sredi prav tega, konkretnega, realnega življenja. Sedanja iskrena praksa je že razsvetljenje, je že Budova narava, te ni nikjer drugje. Vendar tega ne smemo jemati v smislu, da je vse že tako, kot je, sveto. To bi bila neka vrsta naturalizma. Svetost se razpre šele v avtentični občutljivosti, senzibilnosti, verodostojnosti, ljubeči skrbi, neskončnosti potovanja, absolutni razprtosti in razpoložljivosti; v eksistencialni realizaciji celovitosti v vsakdanjem celovitem naporu, »brez katerega ne bi ničesar nastajalo«. Mistika, ki povezuje transcendentno in imanentno skrivnost z empirično realnostjo, je realistična mistika. Zanjo je Skrivnost povsem tukaj in povsem sedaj, jasno razgrnjena v vsakem vdihu, misli, občutju; v vesoljnem postajanju, jasnem in osvetljujočem vpogledu razuma ter mističnem, nedopovedljivem deleženju celovitosti.

Eckhartova in Dōgenova mistika je mistika sredi življenja in ne mistika posebnih, ekstatičnih zamaknjenj. Zaradi tega je realistična in družbeno odgovorna. Srž njene odgovornosti je iskanje eksistencialnih, življenjskih smislov, s čimer lahko v novi luči osvetli bivanjske situacije sodobnega človeka in nakaže možne načine reševanja življenjskih problemov sedanjosti z globalnimi razsežnostmi. Družbeno odgovorna mistika ne more ostati na ravni etičnega zavedanja in akcije posameznikov. Raven posameznikov je s sistemskega vidika nezadostna in utopična, kljub temu da se problemi najprej razrešujejo v njihovi intimi. Razčiščevanje smislov in vrednot bi naj bilo javno, vgrajeno v ekonomske in politične strukture oziroma sisteme. V nasprotnem so le-ti nelegitimni. Nam lahko vsaj na intimni ravni pri tem pomagata Eckhart in Dōgen?

Mistična pot je individualna, intimna in osebna. Eckhart in Dōgen sta vsak zase navdih za iskanje avtentičnosti in svobode. Drug ob drugem sta podobna svetilnikoma, ki kažeta pot skozi ožine med brežinama, na katerih stojita. Brežini sta seveda različni, sta kulturno-zgodovinsko pogojeni. Živa voda med njima pa je iste narave za oba in ju povezuje; je metafora nikoli končane preobrazbe, je »Beseda«, je »slikanje«.

# TEMELJNA LITERATURA

**Dōgen**

* Dōgen (1995): Gakudo yojin-shu, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi. New York, North Point Press.
* Dōgen (1995): Moon in a Dewdrop – writings of zen master Dōgen (Shobogenzo), prevod Kazuaku Tanahashi. New York, North Point Press.
* Dōgen (2005): The True Dharma Eye – Zen Master Dogen's Three hundred koans, prevod Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori, Boston&London, Shambala.
* Dōgen (2006a): Shobogenzo – book 1, prevod Gudo Nishijima, Chodo Cross, Dōgen Sagha.
* Dōgen (2006b): Shobogenzo – book 2, prevod Gudo Nishijima, Chodo Cross, London, Winbell Publications.
* Dōgen (2006c): Shobogenzo – book 3, prevod Gudo Nishijima, Chodo Cross, Dōgen Sagha.
* Dōgen (2006d): Shobogenzo – book 4, prevod Gudo Nishijima, Chodo Cross, London, Winbell Publications.
* Dōgen (2007): Shobogenzo, prevod Nearman Hubert, Mount Shasta, California, Shasta Abbey Press, ([http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2010).
* Abe M. (1992): A Study of Dōgen. New York, State University of New York.
* Hee-Jin Kim (2004): Eihei Dogen Mystical Realist. Boston, Wisdom Publications.
* Hee-Jin Kim (2007): Dogen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen. New York, State University of New York Press.
* Loy David R. (1999): Language against its own mystifications: Deconstruction in Nagarjuna and Dōgen. Philosophy East and West, 1999, št. 49. Honolulu, 245-260.
* Mikkelson D. (1997): Who is arguing about the cat? Moral action and enlightment according to Dōgen. Philosophy East and West, 1997, št. 47. Honolulu, 383.
* Raud R.,(2004): 'Place' And 'Being-Time': Spatiotemporal Concepts In The Thought Of Nishida Kitaro And Dōgen Kigen. Philosophy East and West, 2004, št. 54. Honolulu, 29-51.
* Stambaugh J. (1990): Impermanence Is Buddha Nature – Dōgens Understanding of Temporality. Honolulu, University of Hawaii Press.
* Stambaugh J. (1999): The Formless Self. New York, State University of New York Press.
* Vorenkamp D. (1995): B series temporal order in Dōgens theory of time. Philosophy East and West, 1995, št. 45. Honolulu, 387.

**Mojster Eckhart**

* Mojster Eckhart (1995): Pridige in traktati. Celje, Mohorjeva družba.
* Mojster Eckhart (2001): Komentar Knjige modrosti. V: Luis Dupré, James A. Wiseman: Light from the Light – An Anthology of Christian Mysticism. New York: Paulist Press.
* Mojster Eckhart (1991): Knjiga božanske utjehe. Prevod Ante Šoljič. Zagreb, Naprijed.
* McGinn, B. (2001): The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing. New York, Crossroad Publishing.
* Dobie R. (2002): Meister Eckhart's Ontological Philosophy of Religion. Journal of Religion; 2002, št. 82, izd. 4, 563.
* Quint J.1(995): Mojster Eckhart. V: Gorazd Kocjančič: Mojster Eckhart: Pridige in traktati. Celje, Mohorjeva družba.
* Kač M. (1995): Eckhartov vpliv ali *suum cuique*, V: Gorazd Kocjančič: Mojster Eckhart: Pridige in traktati. Celje, Mohorjeva družba.
* Kocjančič G. (1995): Predhodnosti samobitnega: Eckhart v kontekstu, V: Gorazd Kocjančič: Mojster Eckhart: Pridige in traktati. Celje, Mohorjeva družba.

**Primerjave med Mojstrom Eckhartom in Dōgenom**

* Radler C. (2006): Losing the Self: Detachenment in Meister Eckhart and Its Significance for Buddhist-Christian Dialogue. Buddhist-Christian Studies, 2006, št. 26, University of Hawai Press.
* Shizuteru U. (2004): Nothingness in Meister Eckhart and Zen with particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology. V: Frederick Franck: The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School. Bloomington, Worlds Wisdom, Inc., 157–170.
* Shizuteru U. (1983): Ascent and Descent: Zen Buddhism in Comparison with Meister Eckhart. Trans. by James W. Heisig. The Eastern Buddhist, 1983, 16/1: 52–73; 16/2: 72–91.
* Suzuki D.T. (2002): Mysticism: Christian and Buddhist. London, The Buddhist society.
* Zelinski D. F. (1997): The meaning of mystical life: An inquiry into phenomenological and moral aspects of the ways of life advocated by Dōgen Zenji and Meister Eckhart, doktorska disertacija. University of California, Irvine.

**Budizem, zen**

* Beck J.C. (1989): Everyday Zen. San Francisco, Harper & Row.
* Braverman A. (2003): Living and Dying in Zazen – Five Zen Masters of Modern Japan. New York, Weatherhill.
* Chah A. (2002): Food for the Heart. Somerville, USA, Wisdom Publications.
* De Silva P. (2005): An Itroduction to Buddhist Psyhology. New York, Pallgrave Mcmillan.
* Devide V. (1977): Japanska haiku poezija. Zagreb, Sveučilišna naklada Liber.
* Devide V. (1988): Japan, Prošlost i budučnost u sadašnjosti. Zagreb, Znanje.
* Doumolin H. (1994): Zen Buddhism: A History. New York, Macmillan Publishing Company.
* Hanh T. N. (2001): Essential Writings. New York, Orbis Books.
* Hanh T. N. (1999): Going Home, Jesus and Budha as Brothers. New York, The Berkley Publishin Group.
* Hanh T. N. (1995): Living Budha, Living Christ. New York, The Berkley Publishin Group.
* Hanh T. N. (2007): Nothing to Do, Nowhere to Go. Berkeley, Unified Buddhist Church, Inc.
* Hanh T. N. (1995): Zen Keys. New York, Doubleday.
* Herigel E. (1975): Zen u umetnosti gađanja iz luka. Niš, Gradina.
* Hirose N. (1992): Immovable Wisdom: The Art of Zen Strategy: Theaching of Takuan Soho. Dorset, GB, Element Books Limited.
* Hisamatsu S. (1995): Polnost niča, Satori. Maribor, Založba Obzorja.
* Hitsamatsu S. (2004): Zen as the Negation of Holiness. V: Frederick Franck: The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School. Bloomington, Worlds Wisdom, Inc., 171-182.
* Huang Po (1986): Učenje o prenošenju duha. Beograd, Grafos.
* Franck F. (2004): The Buddha Eye – The Anthology of the Kyoto School. Bloomington, Worlds wisdom, Inc.
* Izutsu T. (1982): Toward the Philosophy of Zen Buddhism. Boston, Shambala Publications, Inc.
* Kapleau F. (1989): The three pillars of Zen. New York, An Anchor Book.
* Katagiri D. (2008): Each Moment Is the Universe. Boston&London, Shambala Publications, Inc.
* Katagiri D., 2000, You have to say something, Boston&London, Shambala Publications, Inc.
* Kopp W. (1994): Free yourself of everything. Boston, USA, Charles E. Tuttle Co.
* Kopp W. (1996): Zen beyond all words. Boston, Charles E. Tuttle Co.
* Linssen R. (1988): Living zen. New York, Grove Press.
* Mumonkan (1986): Vrata brez vrat, koani in zenovske zgodbe. Ljubljana, Mladinska knjiga.
* Nishitani K. (1982) The I-Thou Relation in Zen Buddhism. Prevod Norman Waddell. The Eastern Buddhist 11/2: 71–87. Ponatis v Franck, 2004, 39–54.
* Nishijima G. (2009): To meet the Real Dragon. Dogen Sanga Publications.
* Pine R. (2006), The Platform Sutra, The Zen Teaching of Hui Neng. Berkeley, California
* Sekida K. (2005): Zen Training – Methods and Philosophy. Boston-London, Shambhala Publications, Inc.
* Sheng J. (2005): Duboka mudrost. Zagreb, Dharmaloka.
* Shizuteru U.: Emptiness and Fullness: Śūnyatā in Mahāyāna Buddhism. Prevod James W. Heisig and Frederick Greiner. The Eastern Buddhist 15/1: 9–37.
* Suzuku D.T. (1980): The Basis of Buddhist Philosophy. V: Woods: Understanding mysticism. New York, Image Books.
* Suzuki D.T. (1993): The Zen Doctrine of No Mind. Boston, Weiser Books.
* Suzuki S. (2002a): Duh zena, duh začetništva. Ljubljana , Logos.
* Suzuki S. (2002b): Not always so. New York, Harper-Collins Publishers Inc.
* Suzuki S. (1999): Branching Streams Flow in the Darkness. Los Angeles, The University of California Press.
* Two Zen Classics – The Gateless Gate and The Blue Cliff Records. (2005) Prevod in komentarji Katsuki Sekida. Boston-London, Shambhala Publications, Inc.
* Uchiyama K. (2004): Opening the Hand of Thought. Boston, Wisdom Publications.
* Vrata brez vrat, koani in zenovske zgodbe (1986). Ljubljana, Mladinska knjiga.
* Waddell N. (2000): The Unborn, The life and Teaching of Zen Master Bankei. New York, North Point Press.
* Watts A. (1984): Put zena. Beograd, Književne novine.
* Zen Sourcebook, Traditional Documents from China, Korea and Japan (2008). Urednik Stephen Addiss in drugi. Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company.

**Krščanska mistika**

* Avguštin A. (1984): Izpovedi. celje, Mohorjeva družba.
* Dupré J./Wisman J.A. (2001): Light from light, An Antology of Christian Mysticism. New York/Mahwah, N.J., Paulist Press.
* De Mello A. (1989): Pot k Bogu. Lubljana, Škofijski ordinariat v Mariboru.
* Enciklopedija mistika, knjiga 1 in 2 (1990). Urednik Marie-Madeleine Davy. Zagreb, Naprijed.
* Izbor iz Filokalije na temo Rojstvo besede (2006). Prevod Ksenja Geister. Ljubljana, Družina.
* Maurer A. A. (2001): Srednjeveška filozofija zahoda. Celje, Mohorjeva družba.
* Mcginn B. (2006): The Esential Writings of Christian Mysticism. New York, The Modern Library, Radom House Inc.
* Merton T. (1981): Nevidna luč resnice. Družina, Ljubljana
* Oblak nevedenja, Knjiga skrivnostnega svetovanja (1996). Ljubljana, Društvo za primerjalno religiologijo.
* Poulain, A. (1950): The Graces of Interior Prayer: A Treatise of Mystical Theology. St. Luis, B. Herder.
* Sorč C. (2003): Priročnik dogmatične teologije 1. Ljubljana Družina.
* Sorč C. (2003): Priročnik dogmatične teologije 2. Ljubljana Družina.
* Sv. Janez od Križa (1987): Temna noč in drugi krajši spisi. Ljubljana, Družina.
* Sv. Tereza Avilska (1980): Notranji grad. Ljubljana, Družina.

**Primerjave med krščanstvom in budizmom**

* Abe M. (1985): Zen and western thought. London, Macmillan Press LTD.
* Abe M. (1990): Kenotic God and Dynamic Sunyata. V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Abe M. (1990): A Rejoinder. V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Abe M. (2004): Self the Unattainable. V: Frederick Frank: The Buddha Eye – An Anthology of the Kyoto School, Bloomington, Worlds wisdom Inc., 3-10.
* Abe M. (2004): Man and Nature in Christianity and Buddhism. V: Frederick Franck: The Buddha Eye - An Anthology of the Kyoto School. Bloomington, Worlds Wisdom, Inc., 147-156.
* Abe M. (2004): God, Emptiness and the Thrue Self. V: Frederick Franck: The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Bloomington, World Wisdom, 55-68.
* Abe M. (2004): Emptiness is Suchness. V: Frederick Franck: The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries. Bloomington, World Wisdom, 209-216.
* Aitken R. (2002): Formal practice: Buddhist or Christian. Buddhist - Christian Studies, 2002, št.22. Honolulu, 63-76.
* Aitken R./Steindl-Rast D. (1996): The Ground We Share. Boston&London, Shambala Publications, Inc.
* Altizer T.J. (1990): Buddhist Emptiness and the Cruficiation of God. V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Array J. (2001): Christianity in the Crucible of East-West Dialogue. Chiloquin, Inner Growth Books.
* Array J. (2001): God, Zen and Intuition of Being. Chiloquin, Inner Growth Books.
* Borowitz E.B. (1990): Dynamic Sunyata and the God Whose Glory Fills theUniverse. V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Bret Davis W. (2004): Zen After Zaratustra: The Problem of Will in the Confrontation Betwen Nieitzshe and Buddhism. The Journal of Nietzshe Studies, 2004, Št. 28, 89-138.
* Carter Robert E. (2009): God and Nothinges. Philosophy East and West, 2009, št. 59. Honolulu, 1-21.
* Cobb J.B./Whitehead (1990): On the deepening of Buddhism. V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Fromm E./Suzuki D.T. (1973): Zen budizam i psihoanaliza. Beograd, Nolit.
* Jagger W. (2005): Vsak val je morje. Petrovče, Društvo Znamenje.
* James, W. (1990): Raznolikosti religioznog iskustva: studija ljudske prirode. Zagreb, Naprijed
* Johnston W. (1970): The still point – reflections on Zen and Christian Mysticism. New York, Fortham University Press.
* Johnston W. (1997): Christian Zen. New York, FortdhamUniversity Press.
* Merton T. (1968): Zen and the Birds of Appetite. New York, A New Direction Book.
* Merton T. (1995): Mystics and Zen Masters. New York, A Noonday Press.
* Milčinski M. (1992): Pot praznine in tišine. Maribor, Založba obzorja.
* Moltman J. (1990): God is Unselfish Love. V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Pierce B. (2008) We walk together – Eckhart and Thich Nhat Hanh. Buddhist - Christian Studies, 2008, št. 28. Honolulu, 9.
* Rosenthal S. B., Buchholz R. A. (1998): Experimental Inquiry and Experiencing Nature Religiously: The Converting Paths of Pragmatishm and Buddhism. Komparative Philosophy, 1998, München, Verlag.
* Suzuki D.T., Fromm E. (1973): Zen budizam i psihoanaliza. Beograd, Nolit.
* Škof L. (2001): Vloga sočutja v filozofskih besedilih vzhoda in zahoda: študije o antropologiji milosti, doktorska disertacija. Ljubljana, Teološka fakulteta.
* Tracy D. (1990): Kenosis, Sunyata, and Trinity: A Dialogue with Masao Abe, V: John B. Cobb, Christhofer Ives: The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation. New York, Orbis Books.
* Wood Mark D. (2000): Healing Deconstruction: Postmodern Thought in Buddhism and Christianity. Buddhist - Christian Studies, 2000, št 20. Honolulu, 267-278.

**Primerjalna filozofija in religiologija**

* Ben-Ami Scharfstein (1998): A Comparative History of World Philosophy – From the Upanishads to Kant. New York, State University of New York Press.
* Ben-Ami Scharfstein (1987): Mističke tehnike. Kulture istoka, 1987, št.IV/13, Gornji Milanovac, NIRO »Dečje novine«.
* Bergson H. (1980): Mysticism, Action and Philosophy. V: Woods: Understanding mysticism. New York, Image Books.
* Elberfelrd R. (1998): Komparative Philosophy. München, Wilhelm Fink Verlag.
* Habito R.L.F. (2004): Living Zen, Loving God. Boston, Wisdom Publications.
* Hribar T. (2002): Evangelij po Nietzscheju. Ljubljana, Nova revija.
* Izutsu T. (1982): Toward the Philosophy of Zen Buddhism. Boston, Shambala Publications, Inc.
* Keller C.A. (1987): Mistička književnost. Kulture istoka, 1987, št. IV/13, Gornji Milanovac, NIRO »Dečje novine«.
* Kessler G. E. (1999): Philosophy of Religion: Toward a Global Pespective. Belmont, Wadsworth Publishing Company.
* Kulture istoka, Časopis za filozofiju, književnost i umetnost Istoka, št. 1 – 26. Gornji Milanovac (Srbija), Dječje novine.
* Libbrecht U. (2007): Within the Four Seas … Introduction to Comparative Philosophy. Paris-Leuven-Dudley, Peeters.
* Loy D. (1999): Nonduality – A Study in Comparative Philosophy. New York, Humanity Books.
* Mall R. A. (2000): Intercultural Philosophy. Lanham, Rowman&Littlefield Publishers Inc.
* Neville R. C. (1998): Motif analysis East and West. V: Elberfelrd R. :Komparative Philosophy. München, Wilhelm Fink Verlag.
* Nishitani K. (1999): What is Religion? V Kessler: Philosophy of Religion: Toward a Global Pespective, Belmont, Wadsworth Publishing Company.
* Nordstrom L. (1987): Misticizam bez transcendencije: refleksije o oslobođenju i praznini. Kulture istoka, letnik IV, št.13, Gornji Milanovac, NIRO »Dečje novine«.
* Sebstvo in meditacija (2000). Poligrafi, 2000, št 17/18, Ljubljana, Društvo za primerjalno reliologijo.
* Schoun F. (1997): O transcendentalnom jedinstvu religija. Zenica, Bemust.
* Smith W.C. (2001): Wifred Cantwell Smith: A Reader. Oxford, Oneworld Publications.
* Wohlfart G. (1988): Wordless Teachings – Giving sings: Laozi and Heraclitus – A Comparative Study, V: Elberfelrd R. :Komparative Philosophy. München, Wilhelm Fink Verlag.
* Forman Robert K. C. (1996): What does mysticism have to teach us about consciousness? Prispevek za konferenco "Towards a Science of Consciousness”, Tucson.
* Forman Robert K. C. (1999): Mysticism, Mind, Consciousness. New York, State University of New York Press.
* Hick J. (1980): Mystical Experience as Cognition. V Woods: Understanding mysticism, New York, Image Books.
* Dupre L. (1980): The Mystical experience of the Self and its Philosophical Significance. V Woods: Understanding mysticism, New York, Image Books.
* Gimello R. (1987): Misticizam i meditacija. Kulture istoka,1987, št. IV/13, Gornji Milanovac, NIRO »Dečje novine«.
* Mysticism and Philosophical Analysis (1978). Urednik Steven T. Katz. New York, Oxford University Press.
* Mysticism and Religius Traditions (1983). Urednik Steven T. Katz. New York, Oxford University Press.
* Ornstein R. E. (1980): Two Sides of the Brain. V: Woods: Understanding mysticism, New York. Image Books.
* Smart N. (1980): Interpretation and Mystical Experience. V: Woods: Understanding mysticism. New York, Image Books.
* Underhill E. (1980): The Eseentials of Mysticism. V: Woods: Understanding mysticism. New York, Image Books.
* Woods R. (1980): Understanding mysticism. New York, Image Books
* Zaehner R.C. (1980): Mysticism Sacred and Profane V: Woods: Understanding mysticism, New York, Image Books.

**Drugo**

* Berger P, Luckmann T. (1988): Družbena konstrukcija realnosti. Ljubljana, Cankarjeva založba.
* De Chardin P. T. (1978): Pojav človeka. Celje, Mohorjeva družba.
* Gostečnik C. (2000): Psihoanaliza in religija. Ljubljana, Založba brat Frančišek.
* Juhant J. (2006): Človek v iskanju svoje podobe - Filozofsla antropologija. Ljubljana, Študentska založba.
* Jung C. G. (1973): Človek in njegovi simboli. Ljubljana, Mladinska knjiga.
* Kabir S. (2005): Ogledalo srca. Ljubljana, Alpha center.
* Otto R. (1993): Sveto. Ljubljana, Društvo za primerjalno religiologijo.
* Plessner H. (1981): Stupnjevi organskog i čovjek. Sarajevo, Veselin Masleša.
* Riesman D. (1965): Usamljena gomila. Beograd, Nolit.
* Rumi J. (2004): Zakladi duše. Ljubljana, Alpha center.
* Sernec I. (1995): Utrip ravnovesja: »velika skrivnost«: besede Indijancev. Ljubljana, Slovensko ekološko gibanje.
* Škof L. (2005): Besede vedske Indije. Ljubljana, Nova revija.
* Tagore R. (1984): Spevi, Sadhana. Ljubljana, Mladinska knjiga.
* Watts A. (1994): Modrost negotovosti. Ljubljana, Julija Pergar.
* Zhuang Zi (2004): Klasik dežele južne rože. Ljubljana, Založba Sophia.

# Appendix 1 - Dōgenovo razumevanje celovitosti

## Celovitost

### Uvod

Dōgenovo razumevanje celovitosti bom skušal opisati tako, da bom raziskal tri temeljna področja. Prvo je Dōgenovo dojemanje celovite resničnosti. Drugo področje so Dōgenovi pogledi na običajnega in razsvetljenega človeka. Tretje področje je njegovo razumevanje razsvetljene prakse. Dōgenovo razumevanje celovite resničnosti bom razčlenil na tri dele. Prvi se bo nanašal na njegova razmišljanja o Budovi naravi, drugi na njegov koncept časa. Tretji del se nanaša na preseganje konceptualnega mišljenja in Bude oziroma budizma kot načina interpretacije realnosti.

Za Dōgena je resničnost ali stvarnost zelo kompleksna. Pojasnjuje jo iz različnih zornih kotov in na različnih ravneh. Posameznim trditvam pogosto postavlja nasprotne trditve in poslušalca ali bralca izziva k globljemu razumevanju. Ko Dōgen govori o resničnosti, ne govori o resnici v smislu intelektualnega dojemanja resničnosti ali v smislu skladnosti subjektivnega odseva objektivnega sveta z njim samim. Za Dōgena je resničnost kompleksno dogajanje, ki je onkraj objektivnega in subjektivnega in onkraj binarnih opozicij, s katerimi skušamo razumsko opisati realnost. Tu mislim na binarne opozicije rojstvo-smrt, minljivo-neminljivo, tukaj-tam, obstoječe-neobstoječe, nekaj-nič, preteklo-prihodnje, subjekt-objekt, notranje-zunanje itd .

Po Dōgenu resničnost ni statična realnost, ampak je celovito dinamično dogajanje. Označuje jo z različnimi pojmi. To so Budova narava, izvorni prvobitni obraz, Budovo telo, Budova resničnost, človekovo pravo telo. Trojno Budovo telo je enako človekovemu pravemu telesu[[421]](#footnote-421). Koncept opisuje tri vidike celovitosti. Prvo je neopisljivo absolutno telo, *bosshin*, ustreza absolutni resničnosti. Blaženo, skozi duhovno meditativno prakso prečiščeno telo, *hōjin*, ustreza eksistenci prebujenega človeka. Tretje telo, ki se pojavlja v svetu v dobrobit vseh živih bitij, ō*jin*, je telo preseganja oziroma razsvetljene prakse. V poglavju o celovitosti se bom posvetil predvsem Dōgenovim pogledom na nekatere značilnosti prvega od navedenih teles, neopisljivega absolutnega telesa Bude. Za ta aspekt resničnosti, Budove narave, bom uporabljal izraz celovita resničnost, celovita dejavnost ali celovitost. Pokazal bom, da celovita resničnost vključuje vse, je enovita, brezmejna, vzajemno povezana, vse prežemajoča, reflektivna in živa, utelešena, prazna, da presega minljivost in neminljivost, da je izvorna, nedojemljiva in vse presegajoča.

Nesporazumom se bom skušal izogniti tako, da bom najprej povedal, kaj po Dōgenu celovita resničnost oziroma Budova narava zagotovo ni.

### Kaj ni Budova narava?

#### Budova narava ni fizična realnost

Dōgen pravi:

»Čeprav rečemo, da resničnost našega bitja ni skrita pred nami,

to ni nujno isto kot reči, da je fizični svet to, kar obstaja …

to ni obstoj posameznega bitja…

to ni nekaj, kar se pojavlja v sedanjem trenutku …[[422]](#footnote-422)«

»…ne prihaja pred nas, ves čas že je.«[[423]](#footnote-423)

Po Dōgenu celovita resničnost nima prostorske dimenzije, saj ni nekaj velikega ali majhnega, niti širnega. Ne moremo je primerjati s čimerkoli v prostorskem smislu. Prav tako ni omejena s slovničnimi časi, ni umeščena v preteklost, sedanjost ali prihodnost. Pojavlja se na način prostora, časa, materialnih stvari, čutečih bitij in človeka, a vse to so le človekovi pojmi, proizvodi uma, poskusi opisovanja oziroma zajemanja celovite resničnosti. Celovitost presega konceptualne delitve na dele in segmente, celovitost je vsa, ena in polna. Dōgen pravi:

»Tisti, ki menijo, da je nekaj širnega in ogromnega, negujejo napačne poglede.«[[424]](#footnote-424)

#### Budova narava ni psihološka realnost

Budova narava ni predmet zavedanja, ni vsebina zavesti, ni je mogoče izkusiti kot nekaj objektivnega, ni torej objekt duševnih zmožnosti, kot so razum, mišljenje, domišljija, čustvovanje; z njihovo pomočjo se ne da izkusiti. Ne manifestira se kot objekt zavesti, a to ne pomeni, da se sploh ne manifestira. Prisotna je v delovanju duševnih zmožnosti.

»Zaradi nje se manifestira šest duševnih zmožnosti[[425]](#footnote-425) in globoka meditativna stanja. Vendar je oboje, doseganje meditativnih stanj in njihovo ne doseganje, enako izraz Budove narave.«[[426]](#footnote-426)

Da je ne moremo razločiti kot objekt zavesti pomeni,

»… da je ne moremo razločiti s pomočjo uma, ki je poln nečistih strasti, niti z umom, ki jih je očiščen, niti s pomočjo prebujenja, niti ne prebujenja, niti izvornega prebujenja. Budove besede: 'Le glej!' se ne nanašajo na gledanje sebe ali česarkoli drugega.«[[427]](#footnote-427)

Vsaka umska podoba, misel, predstava, je zgolj umska podoba, misel, predstava in nikakor stvarnost. To velja tako za podobe, ki se nanašajo na zunanji, »objektivni« svet v običajnem pomenu besede, kot za podobe, ki se nanašajo na notranji, »subjektivni« svet. Budova narava ni nekaj, kar imamo ali kar nimamo. Da jo imamo, predpostavlja, da smo nekaj različnega od nje in da ona je različna od nas, da ona nekaj je; da je nimamo, tudi predpostavlja, da smo in da ona je nekaj. Zaradi tega Dōgen opozarja:

»Če se ljudje ne rešijo svojih ustaljenih mnenj in predstav o tem, da je Budova narava na nek način sinonimna razumskim, zaznavnim ali spoznavnim zmožnostim uma, ne morejo razločiti razlike med posedovanjem in ne posedovanjem Budove narave.«[[428]](#footnote-428)

»Kdor napačno domneva, da je Budova narava odvisna od tega, če je prisotno gibanje ali mirovanje, od tega, če se je nekdo zaveda ali ne, od tega, če se zaveda, da je to njegova lastna narava ali ne, ni na Budovi poti … Od davnih časov je bilo mnogo ljudi, ki so menili, da je njihovo zavedanje Budova narava, in ki so mislili, da so spoznali izvorno resničnost. To nas lahko spravi v smeh, da bi umrli od njega. Če se nismo zmočili v vodi ter valjali v blatu, so naše besede o tem, kaj je Budova narava le opeke in kamni za naše ograje in zidove.«[[429]](#footnote-429)

Zmočiti se v vodi in valjati v blatu pomeni predati se iskanju z vsem srcem in deliti plodove svojega iskanja z drugimi bitji. Opeke in kamni so naša parcialna izkustva, s pomočjo katerih gradimo svoje svetove, ograjene z ograjami in zidovi.

Dōgenove besede o neposedovanju Budove narave je potrebno razumeti v smislu, da smo Budova narava in je torej ne moremo posedovati. Dōgen se zelo potrudi, da bi učencem jasno razložil, da Budova narava oziroma celovitost ni psihološka realnost. Pravi:

»Mnogi menijo, da so njihov um, volja, zavedanje, zaznavanje in razumevanje, ki so stalno v gibanju kot veter ali ogenj, Budova narava. Kdo je kdajkoli rekel, da je celovitost nekaj, kar je moč zaznati ali razumeti? ... Budova narava presega vse, kar moremo zaznati ali razumeti.«[[430]](#footnote-430)

Pojem zaznava, kot je uporabljen v navedbi, se nanaša na dualistično izkušnjo, v kateri je subjekt doživljanja ločen od objekta, ki se doživlja. Celovita izkušnja ni taka.

Dōgen jasno zavrača poglede nekaterih drugih budističnih učiteljev svojega časa. Ti so menili, da je Budova narava enaka zavesti, zmožnosti zavedanja, posameznemu subjektu doživljanja. Svoje razumevanje so izrazili takole:

»Um tukaj in sedaj je Buda. Buda pomeni zavest samo. Polno si obdarjen z bistvom videnja, slišanja, zavedanja in prepoznavanja. To bistvo je sposobno pomežikniti z obrvmi, prihaja in odhaja, se giblje in deluje. Prežema telo; če se kaj dotakne glave, ve, glava to občuti; če se kaj dotakne noge, noga to ve. Zato ji rečemo resnična, vse prežemajoča umnost. Razen nje ni nobenega drugega Bude. Telo se mora pojaviti in preminiti, to umno bistvo pa se ni nikoli v brezmejni preteklosti niti pojavilo niti izginilo.«[[431]](#footnote-431)

Dōgen odgovarja z navedbo iz *Vilamakirti Sutre*:

»*Dharma* presega gledanje, poslušanje, zavedanje in prepoznavanje. Kadar gledamo, poslušamo, se zavedamo ali prepoznavamo, je to le gledanje, poslušanje, zavedanje ali prepoznavanje; to ni zasledovanje *Dharme.*«[[432]](#footnote-432)

Jasno opozarja svoje učence z besedami:

»Mnogo učencev napačno razume besede 'Um tukaj in sedaj je Buda.' … Ne prepoznajo svoje napake. Ker napake ne prepoznajo, zapadejo v ne-budizem. Ko neumni ljudje slišijo: 'Um tukaj in sedaj je Buda', menijo, da sta razum in zaznavanje običajnih ljudi, ki nikoli nista enaka prebujenemu umu, Budova narava. To je zaradi tega, ker nikoli niso srečali pravega učitelja.«

Iz navedenega je razvidno, da je Dōgenov pogled na Budovo naravo daleč od vsakega psihologizma; Budova narava ni omejena na psihološko realnost, čeprav jo vključuje.

#### Budova narava ni duhovna realnost

Budova narava ali celovitost ni duhovna in ni religiozna realnost. Ne nanaša se na dušo ali večni jaz človeka, ne na Boga kot večno bitje ali stvarnika, ne na posebne duhovne zmožnosti ali pojave, ni trajna v smislu nespremenljivosti, nima zveze z metafizičnimi predstavami, kot so karma, zakon vzroka in posledice, transmigracija. Budova narava ni sveta. Ni v času niti izven časa, ni v večnosti, ki bi obsegala vse čase. Dōgen pojasnjuje pomen besed, da imamo Budovo naravo skozi in skozi takole:

»Besede 'imamo jo skoz in skoz' ne pomenijo, da jo nekdo pridobi v določenem času, niti da jo ima od začetka, niti da jo ima kot neobičajno skrivnostno moč, še manj, da jo je pridobil na določen način ali brez določenega načina … Zunanje okoliščine in notranja nagnjenja čutečih bitij, ki jo imajo 'skoz in skoz', niso odvisne od *karme*, pridobljene v preteklosti, niti od kakršnihkoli zunanjih pogojev. Presegajo vse, kar je odvisno od misli ali stvari, ki se pojavljajo spontano, presegajo vsako duhovno moč in vsak napor za doseganje resnice.«[[433]](#footnote-433)

Budova narava ali celovitost je povsem brezpogojna, ni odvisna od nobenega nabora pogojev. Povsem je očiščena vseh pritiklin, saj ni ničesar izven nje, je sama v sebi, kot je. Budova narava ni nespremenljivo večno jedro v človeku, ni duša, *ātman*. Prav tako ni Bog, Stvarnik, duhovno počelo sveta. Vse take poglede Dōgen označuje za ne-budistične, dualistične. Kot primer navaja nauk indijskega misleca Senike. Ker Senikin nauk zelo jasno opredeljuje stališča, pred katerimi Dōgen svari svoje učence, ga navajam, kot je citiran v zvezku *Soko-shin-ze-butsu.*

»Velika resničnost je v našem telesu in jo lahko prepoznamo. [duhovni um - spiritual intelligence] razlikuje med bolečino in ugodjem, naravno občuti toplo in hladno, prepozna ugodje in neugodje … Duhovni um je povsod naokoli, prežema vse duše – običajne in svete – brez razlik. Vse dokler nenadoma ne sprevidimo, se v njegovi sredi pojavlja začasno cvetje iluzij. Takrat izginejo stvari in okoliščine njihovega pojavljanja ter jasno prepoznamo mirni, večni duhovni um, izvorno bistvo. Duhovni um ne premine kot fizično telo. Podoben je gospodarju, ki odide, ko pogori hiša. Ta popolnoma jasna in resnično duhovna prisotnost se imenuje 'bistvo zaznavanja in uma'. Rečemo ji tudi Buda ali razsvetljenje. Vključuje subjektivno in objektivno stvarnost, prežema razsvetljenje in nevednost. Naj tisoče stvari in okoliščin obstaja, kot obstaja. Duhovni um ni povezan z okoliščinami in ni isto kot stvari. Je nespremenljiv v času. Sedanje okoliščine lahko imenujemo resnične v toliko, kolikor se pojavljajo iz duhovnega uma: ker izvirajo iz izvornega bistva, so resnične stvari. Niso večne kot duhovni um, saj obstajajo in izginejo. Duhovni um ni odvisen od jasnine ali temine, saj je njegovo védenje duhovno. Imenujemo ga duhovni um, pa tudi 'pravi jaz', pravimo mu 'temelj prebujenja', 'izvorno bistvo' ali 'izvorna substanca'. Kdor spozna izvorno bistvo, se vrne v večnost in pravimo mu veliki človek, ki se je vrnil k resnici.«[[434]](#footnote-434)

Dōgen poudari: »Torej takšni so pogledi ne-budista Senike.« Dōgenu je namreč tuj vsak dualizem, ki zoperstavlja minljivo fizično ali psihološko eksistenco v nasprotje z večno, nespremenljivo duhovno stvarnostjo, pojavni svet v nasprotje z njegovo duhovno podlago oziroma izvorom.

#### Budova narava oziroma celovitost ni metafizična, filozofska realnost

V Budovi naravi ni relativnih časovnih dimenzij. Ne pojavlja se v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, pač pa ustvarja to, kar zaradi praktičnih namenov vsakodnevnega življenja poimenujemo s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Budova narava ni sestav, ni konstruirana, ni fragmentirana, razlomljena celota in ni nediferencirana enost. Ne moremo je torej dojeti s pomočjo kategorij prostora ali časa. Ni nekaj obstoječega v smislu kakršnihkoli metafizičnih kategorij in ni enaka niti sama sebi, saj če bi bila, bi bila nekaj.

Budina narava ni filozofska realnost v smislu, da je ne moremo konceptualizirati in racionalno opredeliti. Racionalne opredelitve in metafizične koncepcije so pač to, kar so: racionalne opredelitve in metafizične koncepcije in nimajo zveze z resničnostjo. Po Dōgenu so kot slike riževe torte, ki ne napolnijo želodca, od njih se ne živi. Dōgen pravi:

»Budo, ki je eno z Budovo naravo, srečamo povsod, tukaj in tam. Je nepreklicno to, kar imamo skoz in skoz, saj je to, kar imamo skoz in skoz, naša Budova narava. To, kar imamo skoz in skoz ni delček nečesa, kar bi mogli razdrobiti na stotine sestavin, tudi ni nekaj monolitno enega, kot kos trdnega jekla. Presega veliko ali majhno. Ni sveto niti ni enako Budovi naravi sami.«[[435]](#footnote-435)

To, da Budova narava ni enaka Budovi naravi, pomeni, da Budova narava ni nekaj. Rečemo, da je prazna. Vendar si praznosti ne smemo predstavljati kot praznost, pač pa kot praznost brez praznosti, torej brez opredelitev. To, da je Budova narava prazna, izraža trditev, da ni enaka niti sama sebi. To, da ni enaka sama sebi in da je prazna vseh opredelitev, ne pomeni, da ne obstaja. Ne moremo torej reči, da je nekaj, prav tako ne moremo reči, da je ni. Praznosti nikakor ne smemo razumeti v nihilističnem smislu. Budova narava ni nič, ni nebit, ni nebivajoče in tudi ni bivajoče kot nasprotje nebivajočega. Budovo naravo je na način zenovskega niča, ki ni nihilistični ali kake druge vrste nič, opredelil Hisamatsu. Povzemam nekaj njegovih temeljnih trditev o tem, kaj zenovski nič oziroma Budova narava ni. Hisamatsu pravi, da praznosti Budove narave ne smemo mešati s katerim od naslednjih pomenov niča.

Zenovski nič ni negacija prisotnosti ali obstoja na način, da bi rekli »mize ni« ali »veselje ne obstaja«, torej ni negacija obstoja kakega bivajočega materialne ali duhovne vrste. Tudi ni nič v smislu praznega prostora, odsotnosti prostora ali odsotnosti časa.

Zenovski nič ni negacija izjave o kaki stvari na način, da bi rekli »miza ni stol« ali negacija pojmovne opredelitve v smislu »miza ni miza, je pravzaprav nekaj drugega«. Tudi ni trditev, da Budova narava oziroma zenovski nič ni nekaj.

Zenovski nič ni ideja o nebivanju v smislu trditve, da nič ne obstaja ali da nič ni oziroma ničesar ni. Ni pojem niča, torej ni logična kategorija, ni nasprotje biti ali bivanja. Zen ni nihilističen, ne pravi, da je vse samo nič ali da je vse samo prazno.

Zenovski nič ni domišljijski nič v smislu, da bi si prestavljali, da nečesa, kar v resnici je, ni ali da ničesar ni. Lahko bi se zatopili v duševno stanje, v katerem bi doživljali, da nečesa ni ali da ničesar ni. Vendar bi bil to subjektivno umišljeni nič, bil bi objekt zavedanja, od zunaj zrti nič in ne zenovski nič.

Zenovski nič ni nezavestno stanje podobno globokemu snu, nezavesti v omedlevici ali smrti. Niti ni mistično zamaknjenje, v katerem bi ugasnilo vsako zavedanje. Ni Nirvāna v smislu ukinitve zavedanja in potonitve v nič. V teh stanjih je zavest le izklopljena, odsotna, ne pa realnost, ki je pravi zenovski nič ali Budova narava.[[436]](#footnote-436) V nadaljevanju Hisamatsu izpostavlja polnost Budove narave, kar bom pojasnjeval v poglavjih o Budovi naravi.

#### Budova narava ni podobna biološki realnosti

Budova narava se ne razvija v času, nima cilja, h kateremu bi težila, ni potencialna stvarnost, ki bi jo naj dosegli kot posledico lastnih prizadevanj, ne moremo je razviti z vajo, meditacijo, ni nekaj, kar bi se v nas spontano pojavilo, ko bi okoliščine dozorele. Stvarnost po Dōgenu ni eshatološka in ni teleološka. Prav tako ni le življenje v pozitivističnem smislu nasprotja s smrtjo. Prisluhnimo njegovim besedam:

»Tisti, ki menijo, da je Budova narava le v življenju in ne tudi v smrti, so slišali malo, razumeli pa še manj … Nekateri gledajo na Budovo naravo kot na semena rastlin in dreves. Semena Budove narave [v človeku] bi naj po dežju *dharme* pognala korenine, veje, liste, cvetove, plodove in spet nova semena v njih. Takšne so sentimentalne razlage običajnih nevednih ljudi. Pozorno preišči, da so vsako seme, cvet in sad le proizvod čistega in iskrenega srca. Čeprav semena v plodovih niso vidna, poženejo korenine in veje. Čeprav jih ne negujemo, bodo zrasla mogočna drevesa z velikimi in malimi vejami. A Budova narava presega diskusije o tem, ali je v semenih ali ne, saj ni ničesar brez nje, ne v preteklosti, ne v sedanjosti.«[[437]](#footnote-437)

Budova narava ni razvojno usmerjena v smislu gibanja iz manj razvitega v bolj razvito obliko, ni pot, po kateri bi se stvarstvo gibalo k popolnosti ali dopolnitvi. Ni usmerjena k Bogu, ne implicira teističnega načina bivanja človeka. Ni naravnana na uresničenje humanističnega ideala človeka, torej ne implicira humanističnega načina bivanja človeka kot poti k vedno popolnejši uresničitvi njegovih idealov. Tudi ni pot izpraznjenja človeka na nihilistični način, ne implicira nihilističnega načina bivanja človeka.[[438]](#footnote-438)

Budova narava se enako celovito izraža v vseh stanjih, ki so polno razodevanje njene narave. To Dōgen jasno poudarja, ko osvetljuje povezanost razsvetljenja in prakse oziroma v razpravah o razsvetljeni praksi, kar bom pokazal v poglavju o njej.

### Nekatere značilnosti Budove narave oziroma celovite resničnosti

#### Budova narava vse vključuje

Če rečemo, da Budova narava vse vključuje, pomislimo na vso vesolje, torej na vse pojave v njem. Pomislimo na tako imenovani objektivni svet, na vse fizične stvari in procese, pa tudi na subjektivni svet. Pogosto ločujemo med objektivno, fizično in subjektivno, psihološko ali duhovno resničnostjo. Tako razlikovanje Dōgenu ni le zelo tuje, sploh mu ne pride na misel. Ne govori o zunanjem, objektivnem svetu, niti o subjektivnem svetu. Ne govori o svetu, ki bi lahko bil objekt zavedanja ali spoznavanja. Govori o življenju, katerega del so tudi vse stvari, kot se pojavljajo v umu. Stvarnost zanj ni statična, nespremenljiva ali trajna. Po njegovem je življenje dinamična stvarnost, je pot, aktivnost. Ne skuša razložiti ali pojasniti življenja, skuša pa nanj pokazati, opozoriti. Njegove besede so kot prst, ki kaže na mesec. Služijo usmerjanju pogleda, prebujenju, opozarjajo na zmotne vsakdanje poglede običajnih ljudi.

Življenje je za Dōgena dinamična stvarnost, skuša ji priti do dna. Eno osrednjih vprašanj, ki jih vedno znova zastavlja, je: »Kaj je to, kar takole prihaja?« Vprašanje se nanaša na našo resnično, izvorno, pravo, prvobitno naravo, na naš izvorni obraz, na dejavnost, katere del smo. Ne nanaša se na od nas ločeni vir, odkoder bi se naj vse pojavljalo, saj Dōgen ne razlikuje med metafizičnim virom in pojavnim svetom. Vprašanje ne vsebuje le vprašalnice »Kaj je to?«, ki bi se bolj nanašala na statično stvarnost, pač pa uporabi tudi besedi »takole« in »prihaja«. Torej skuša pokazati na dinamično dogajanje v sedanjem trenutku, na prihajanje, pojavljanje. Za Dōgena je stvarnost zelo dinamična dejavnost vsakega trenutka.

Pomenljivi so naslovi nekaterih Dōgenovih spisov. Omenimo le *Genyō Kōan, Tsuki, Zenki, Ikka Myoju.*

Naslove spisov različni prevajalci različno prevajajo. Naslov *Genyō Kōan* je sestavljen iz besede »*gen*«, ki pomeni celovito, kompletno; besede »*jo*«, ki pomeni pojavljanje in »*kōan*«, ki pomeni javno listino, zakon. Za *Genyō Kōan* najdemo naslednje prevode.

Tanahashi: »Razodevanje temeljne resničnosti« (Actualizig the Fundamental Point)[[439]](#footnote-439). Tanahashi uporablja namesto izraza razodevanje tudi izraze uresničenje, manifestiranje, pojavljanje.

Nishijima in Cross naslov *Genyō Kōan* prevedeta z »Uresničena stvarnost« (The Realized Universe)[[440]](#footnote-440). Besedo universe sem raje kot z besedo vesolje poslovenil z besedo stvarnost, saj beseda vesolje vsebuje konotacije fizičnega vesolja, beseda stvarnost pa se nanaša na resničnost, ki ni omejena na fizično vesolje.

Masao Abe in Norman Waddell uporabita prevod »Razodevanje takšnosti« (Manifesting Suchness)[[441]](#footnote-441) ali »Spontano razodevanje resnične takšnosti«[[442]](#footnote-442).

*Tsuki* dobesedno pomeni Luna, a Dōgen je v naslovu spisa uporabil za Luno dva kitajska znaka, in sicer »*tsu*«, ki pomeni celovito, vse obsegajoče, totalno in »*ki*«, kar pomeni zmožnost, delovanje.[[443]](#footnote-443)

*Zenki* ima podoben pomen kot *Tsuki*. Beseda »*zen*« pomeni celovit, celoten, ves, nedeljen; »*ki*« pomeni zmožnost, energijo, delovanje ali aktivnost. Tanahashi naslov spisa *Zenki* prevaja z »Nedeljiva dejavnost« (Undevided Activity),[[444]](#footnote-444) omenja pa še prevode »Celovita dejavnost življenja in smrti« (Nishiyima – Stenvens) in »Celovita dinamična dejavnost« (Abe – Waddell)[[445]](#footnote-445).

*Ikka Myoju* pomeni »En sam čisti biser«. Dōgen primerja stvarnost z enim samim čistim biserom. Poudariti želi njeno enovitost, nedeljivost, vse obsežnost.

V nadaljevanju bom trditev, da Budova narava po Dōgenu vključuje vse, podkrepil z nekaterimi navedbami.

»Karkoli prihaja, je Budova narava (*buddha-dharma*), to sploh niso objekti.«[[446]](#footnote-446)

»V miru premisli, če je rojstvo mogoče ločiti od vseh stvari, ki vznikajo [in so povezane] skupaj z njim. Ni trenutka in ne stvari, ki bi ju bilo mogoče ločiti od rojstva. Ni objekta in ne uma, ki bi ju bilo mogoče ločiti od rojstva.«[[447]](#footnote-447)

Beseda »*shō*« pomeni rojstvo, rojevanje, pojavljanje, prihajanje ali življenje. Rojstvo in življenje sta omejeni na ljudi in druga živa bitja, a Dōgen ta pojem večkrat uporablja v smislu pojavljanja ali izviranja vseh stvari. Nekateri prevajalci, tudi Nishijima – Cross,[[448]](#footnote-448) »*shō*« največkrat prevajajo z življenjem, kar ustreza Dōgenovemu pogledu na celovito stvarnost. Zanj je življenje pojavljanje oziroma rojevanje iz trenutka v trenutek in je neločljivo od smrti, prenehanja, minevanja, izginjanja iz trenutka v trenutek. Pojavljanje nečesa je prenehanje nečesa. Prenehanje je pojavljanje. Dinamična stvarnost je prihajanje in odhajanje, pojavljanje in izginjanje hkrati. Kar se dogaja, se dogaja na način pojavljanja in izginjanja, ki sta en in isti proces. Dōgen nadaljuje:

»Celovita dejavnost rojstva [rojevanja, življenja, pojavljanja] nima začetka in ne konca, obsega celotno Zemljo in vso nebo. Ne ovira in ne skriva celovite dejavnosti rojstva [pojavljanja] in ne celovite dejavnosti smrti [umiranja, prenehanja, izginjanja]. V času celovite dejavnosti smrti, ki obsega vso Zemljo in vso nebo, le-ta ne ovira in ne skriva celovite dejavnosti smrti [izginjanja] in ne celovite dejavnosti rojstva [pojavljanja] …

Vso nebo in vsa Zemlja se pojavljata v rojstvu in smrti.

Kljub temu se ne pojavljata eno in isto nebo ter ena in ista Zemlja tako v rojstvu kot v smrti: čeprav ne ista, ne različna; čeprav ne različna, ne ista; čeprav ne ena, ne mnogotera.

V rojstvu je celovita dejavnost vseh stvari in v smrti je celovita dejavnost vseh stvari. Celovita dejavnost je tudi v tem, kar ni rojstvo in ne smrt. Tako rojstvo kot tudi smrt sta v celoviti dejavnosti.« [[449]](#footnote-449)

Budova narava vključuje človeško življenje in vse, kar je z njim povezano. To ni neka abstraktna, tuja Budova narava. To smo tudi ljudje, to je naše življenje. Celovito Budovo naravo Dōgen primerja s polno Luno. Ko je polna, se povsem razodeva in ji nič ne manjka. Dōgen pravi:

»Buda sončnega obraza in Buda mesečevega obraza[[450]](#footnote-450), naš um, srce, telo in okolje so tudi v Luni. Prihajanje in odhajanje, življenje in smrt so prav tako Luna. Ves svet v desetih smereh je spodaj in zgoraj, levo in desno Lune. Karkoli se dogaja v našem vsakdanjem življenju in prav zdaj, je tisoče trav (pojavov), ki se bleščijo v Luni. Srca in umi Budinih naslednikov se bleščijo v Luni.«[[451]](#footnote-451)

»Življenje ni nič drugega kot ti; ti nisi nič drugega kot življenje.«[[452]](#footnote-452)

Podobno kot lahko besedo Luna v mislih nadomestimo z besedo celovita resničnost, stvarnost ali Budova narava lahko tudi besedo življenje nadomestimo z besedama Budova narava. Navedeni stavek se potem glasi: »Budova narava ni nič drugega kot ti; ti nisi nič drugega kot Budova narava.« Spet drugič jo Dōgen primerja z enim samim čistim biserom. S primero pojasnjuje njeno enost, nedeljivost. Človek je z vsem svojim življenjem v tem enem samem čistem biseru in je zaradi nedeljivosti bisera ta čisti biser sam.

»'En sam čisti biser' prešinja deset tisoč let; davna preteklost se še ni končala, pa je večna sedanjost že tukaj. Telo je sedaj in um je sedaj. Kljub temu je vse en sam biser. Niso trave in drevesa tukaj in tam, ne gore in reke v vseh smereh neba; je en sam biser. 'Kako naj učenec to razume?' Čeprav je videti, da se učenec, ko to sprašuje, le zabava s svojim omejenim razumom, je prav to jasno razodevanje Velike Dejavnosti, ki je sam Veliki Zakon.

En sam biser je brez začetka in mej in ves svet v desetih smereh je en sam biser …

Potemtakem um-srce nista nekaj osebnega; zakaj bi bili potem zaskrbljeni, če sta telo in um čisti biser ali nista čisti biser, kot da bi bilo to, kar prihaja in kar odhaja, nekdo [oseba]? Celo skrbi in pomisleki se ne razlikujejo od čistega bisera. Vsakemu dejanju in vsaki misli je vzrok en sam čisti biser. Torej so koraki naprej in koraki nazaj v votlini demonov na Črni gori[[453]](#footnote-453) le en sam čisti biser.«[[454]](#footnote-454)

Radovedni razum, skrbi, težave na poti, notranji boji in zmotni pogledi – vse to je celovita resničnost, ki ni nič drugega kot vsakdanji trud in življenje.

»'Ves svet deseterih smeri' pomeni, da desetere smeri obsegajo ves svet. Vzhod, zahod, sever jug, štiri vmesne smeri, zgoraj in spodaj, vse to je ves svet. Skušaj skoz in skoz dojeti spredaj in zadaj, zgoraj in spodaj v celovitosti. Dojeti pomeni razumeti in pri sebi razčistiti, da tega človeškega telesa ne moremo deliti na sebe in druge, da je ono ves svet v vseh desetih smereh. Poslušajte, kar še nikoli niste slišali, desetere smeri vse vključujejo, vsi svetovi vključujejo vse druge svetove … Besede so vse obsegajoče, um je vse obsegajoč, stvari so vse obsegajoče.«[[455]](#footnote-455)

Razumeti v celovitosti pomeni, da ni spredaj brez zadaj, ne zgoraj brez spodaj, ne tega brez onega, ne prisotnega brez odsotnega, da ni ničesar, kar ne bi vključevalo tudi vsega ostalega. Ničesar ni, kar bi bivalo neodvisno od vsega ostalega. Tudi človek ne biva neodvisno od vsega sveta, njegovo fizično telo in njegov um sta povezana z vsem dogajanjem v vesolju v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. To pomeni, da je človek z vsem celovito povezan, da je vse z vsem celovito povezano. Drugače povedano, posamezne stvari ne obstajajo drugače kot v medsebojni povezanosti. Nobena sama zase. V globljem smislu sploh ne obstajajo, substancialno namreč, čeprav se pojavljajo.

#### Vsa bitja so Budova narava

Po Dōgenu bitja nimajo Budove narave. Nimajo je kot nekaj drugega, od sebe različnega, nekaj, kar bi bilo moč pridobiti in bi bilo povezano s časom, vajo, zaslužnimi dejanji, karmo, umom, katerokoli okoliščino, duhovno močjo ali čim drugim. Torej ni nekaj, kar bi lahko povzročili, ni odvisna od nabora pogojev, ni nekaj, kar se pojavi spontano. Nima je nobeno bitje, ker bitja nimajo lastnega jedra, niso substancialna. Nobeno posamezno bitje ne obstaja samo po sebi. Ker ne obstaja kot posamezno bitje, mu tudi nič pripadati ne more. Vsa bitja so Budova narava in nič drugega. Bitja, ki so Budova narava, so po Dōgenu vsa bitja, torej čuteča bitja, živa bitja in tudi vse stvari. Čuteča bitja so razsvetljena ali pa imajo hrepeneči um sredi *samsāre*. Vsa bitja so Um. Beseda Um se nanaša na to, kar obstaja, in ima širši pomen kot intelekt ali razum. Dōgen pojasnjuje, kaj so čuteča bitja takole:

»Zatorej, vsa umna bitja so brez izjeme čuteča bitja in vsa čuteča bitja brez izjeme posedujejo Budovo naravo. Celo trava, drevesa in ves naš narod so Um in ker so Um, so čuteča bitja in imajo Budovo naravo. In tudi Sonce, Luna in zvezde so Um in ker so Um, so čuteča bitja in imajo Budovo naravo.«[[456]](#footnote-456)

V navedenem odstavku Dōgen pravi, da imajo čuteča bitja Budovo naravo. To je v skladu s tradicionalnim branjem odlomka iz *Nirvāna Sutre*: »Vsa čuteča bitja brez izjeme imajo Budovo naravo: *Tathāgata*[[457]](#footnote-457) biva večno brez sprememb.« A Dōgen nadaljuje in presega trditev, da imajo bitja Budovo naravo. Navedeni odlomek bere na sledeči način: »Vse je čuteče bitje, vsa bitja so Budova narava; *Tathāgata* je nespremenljiv, ne-bitje, bitje in sprememba.«[[458]](#footnote-458) Razliko med tem, ali bitja imajo Budovo naravo ali pa so Budova narava, Dōgen jasno poudari z opozorilom:

»Pazljivo prouči, da [narodni učitelj Enkan Saian] ni rekel 'Vsa čuteča bitja so Budina narava', pač pa je rekel 'Vsa čuteča bitja imajo Budino naravo'. Buda bi zavrnil vsako namigovanje na posedovanje nečesa z izjavo 'imajo Budovo naravo'. Zavračanje [lastništva Budove narave] je enost Bude z vsemi bitji, kot bi bili en sam trden kos jekla, njihova enost z vsemi bitji je kot let ptic, ki ne puščajo sledov.«[[459]](#footnote-459)

Ker so vsa bitja Budova narava, ne morejo imeti Budove narave kot nekaj različnega od sebe. Zato Dōgen vztraja, da čuteča bitja nimajo Budove narave. Pravi: »Le Isanova izjava 'Vsa čuteča bitja nimajo Budove narave.' prekaša narodnega učitelja Enkana«.

In komentira:

»Nujno moraš povsem razčistiti s tem, da so vsa bitja Budova narava in v katerem smislu imajo Budovo naravo. Kdorkoli trdi, da ima Budovo naravo, je sluga demonov … Ker je Budova narava Budova narava, so čuteča bitja čuteča bitja. Čuteča bitja že od začetka nikoli niso imela Budove narave. Čeprav bi želela imeti takšno stvar, je resnica to, da Budova narava ni nekaj, kar bi lahko kdorkoli imel. Ne zatrjuj, da je gospod Chang pijan, ker je gospod Li pil. Če karkoli poseduje Budovo naravo, to ni čuteče bitje. Če je karkoli čuteče bitje, ne poseduje Budove narave. Zaradi tega je Hyakujo rekel, 'Trditev, da čuteča bitja posedujejo Budovo naravo obrekuje Budo, *Dharmo* in *Sangho*. Trditev, da so čuteča bitja brez Budove narave prav tako obrekuje Budo, *Dharmo* in *Sangho*'.«[[460]](#footnote-460)

Dōgen izziva učitelja Isana:

»Čeprav si To izrazil z besedami, da čuteča bitja nimajo Budove narave, nisi povedal, da je Budova narava brez čutečih bitij in da je Budova narava sama brez Budove narave. Še več, niti v sanjah nisi videl, da je prav vsak Buda brez Budove narave. Če boš še poskusil [govoriti], bi to rad slišal.«[[461]](#footnote-461)

Budova narava torej ni nekaj posebnega, nekaj obstoječega niti nekaj neobstoječega. Ker ni nekaj posebnega in ker bitja niso nekaj posebnega in samosvojega, ker so brez lastne substance, ker so po sebi prazna, niso bitja in ni Budove narave. Torej bitja ne morejo imeti in tudi ne morejo ne imeti Budove narave. Še več, Budova narava ni Budova narava, ni nekaj, kar bi lahko bilo objekt spoznavanja, ni nekaj subjektu nasproti stoječega. Dokler se gibljemo v območju objekta in subjekta, lahko rečemo le, da oba vključuje. Buda je brez Budove narave, ni Budova narava, ravno zaradi tega, ker Budova narava ni nekaj. Ne pojavlja se v svetu, ker je pojavljanje, ne premine, ker je preminevanje. Ni nekaj objektivno ali subjektivno obstoječega, je aktivnost in spremenljivost pred vsako reifikacijo, objektivizacijo, vedno nekaj drugega in kljub temu nič od tega drugega. Je, »preden je vesolje pokazalo kakršenkoli znak samega sebe«.[[462]](#footnote-462)

Dōgen dodatno pojasnjuje Budovo naravo z besedami mojstra Hyakuja:

»Kolesa njenega voza se neprestano vrtijo naprej in naprej in vzdržujejo zakon karmičnih vzrokov in posledic. Življenje zanjo ne mine. Smrt zanjo ni zapreka. Pet *skandh*[[463]](#footnote-463) je ne ovira, zanjo so to le odprti vhodi; brez težav prihaja in odhaja skoznje. Če si lahko takšen, ni potrebno razpravljati o nižjih ali višjih ravneh duhovnega razvoja. Če je lahko celo mravlja takšna, potem je vse to skoz in skoz le čudežna Čista zemlja, ki presega vse predstave.«

Dōgen dodaja:

»Ne ženi se brezuspešno za življenjem, ne beži v strahu pred smrtjo. Oboje sta le mesti razodevanja Budove narave. Tisti, ki niso budisti, se vznemirjajo in so zaskrbljeni zaradi njiju. Pot je sprejemanje okoliščin, ki se pojavljajo pred našimi očmi. Potem okoliščine za nas niso ovira. To je pot, to je biti Buda.«[[464]](#footnote-464)

Budova narava torej ni nekaj, kar imamo ali bi lahko imeli, je aktivna dinamična spremenljivost. Po Dōgenu ta nikoli ni skrita pred nami, saj ves čas deluje in se zaradi nje vse pojavlja, je pojavljanje. Čeprav ni skrita, ne more biti objekt duševnosti, saj je ona sama tisto, kar duševnost vzpostavlja. Ni posebna narava, ni narava posameznega bitja, ni ločena ali dodana bitjem, saj je dogajanje, ki vključuje vsa bitja.

#### Celovita resničnost oziroma Budova narava je enovita

Enovitost celovite resničnosti oziroma Budove narave je v tem, da le-ta ni števna in ni deljiva na dele, samostojne enote. Po Dōgenu ni mogoče omejiti kakega njenega dela, ga izolirati. To ne pomeni, da ni diferencirana. Da je enovita in vseeno diferencirana je mogoče zaradi vzajemne povezanosti vseh stvari in pojavov.

Da ni števna, pomeni, da ni več celovitih resničnosti istočasno in da ni različnih celovitih dejavnosti v različnih časih. Včerajšnja ni različna od današnje. Prav tako ne moremo reči, da je ena, saj se izraža na mnogotere načine in ne ostaja nekaj, kar se ne bi izražalo, izraža se brez vsakega ostanka, brez sledu sebe. Torej ni transcendentna, pač pa prazna, o čemer bo govor kasneje. Karkoli si o njej mislimo ali predstavljamo, so misli in predstave in ne izvorna, celovita dejavnost sama.

V spisu *Tsuki* Dōgen celovito resničnost poimenuje s poetičnim izrazom Luna. Takole pravi:

»Luna ni ena Luna ali dve Luni, niti tisoč ali milijon Lun. Čeprav bi Luna zastopala gledišče o eni ali dveh Lunah, je to le njen pogled. To niso besede pravega razumevanja Budove resničnosti.

Čeprav rečeš 'Včeraj je bila polna Luna', Luna, ki si jo videl včeraj, ni današnja polna Luna. Razišči popolnoma, da je današnja Luna od začetka do konca in povsem današnja Luna.

Čeprav je torej Luna in današnja Luna nasledi včerajšnjo, ni niti nova, niti stara.«[[465]](#footnote-465)

Dōgen ponovi misel o neštevnosti v spisu *Zenki*.

»Vso nebo in vsa Zemlja se pojavljata v rojstvu in smrti.

Kljub temu se ne pojavljata eno in isto nebo ter ena in ista Zemlja tako v rojstvu kot v smrti: čeprav ne ista, ne različna; čeprav ne različna, ne ista; čeprav ne ena, ne mnogotera.«[[466]](#footnote-466)

Luna je v vsakem trenutku taka, kot je. Konkretna realnost določenega trenutka. In čeprav je Luna prej in Luna kasneje, ni prej stara niti kasneje nova. Stara se ne spremeni v novo. Ni ista, saj ne obstaja ničesar razen spreminjanja in je vsak trenutek drugačna. Ni različna, ker se ves čas uresničuje ista stvarnost, Luna. Je ena in se ne more od ničesar razlikovati. Celovita dejavnost je vedno povsem v sedanjem trenutku. Je celo izven sedanjega trenutka, v kolikor sedanji trenutek opredelimo s preteklim in prihodnjim trenutkom. Sedanji trenutek je sicer povezan s preteklim in prihodnjim, vendar ni od njiju odvisen. To, kako se celovita dejavnost kaže v tem trenutku, je le ta trenutek. Kljub temu se v njem izraža v polnosti. Iz trenutka v trenutek se izraža v polnosti. Dōgen pravi:

»Pazljivo in skrbno premisli naslednje: droben premik Lune je Tathagatino polno uresničenje [razsvetljenje] in *Tathagatino* polno uresničenje je droben premik Lune. Ne gre za to, da se Luna začne gibati ali neha gibati, ne za to, da se premika naprej ali nazaj, Lunino gibanje presega metafore. Lunino gibanje in njena narava je samotna in polna.« [[467]](#footnote-467)

»Je to, kar se v resnici giblje.«[[468]](#footnote-468).

Samotna pomeni brez podvajanja, števnosti, polna pomeni brez manjkov, pomanjkljivosti, zadržkov. Luna je povsem taka, kot je - svobodna. Metafora Lune ni abstrakcija, spekulacija ali podoba resničnosti. Le kaže na realnost, usmerja pogled. Celovita dejavnost je povsem konkretno življenje ljudi in vseh bitij tukaj in zdaj, čeprav življenje ljudi kot posameznikov, posameznih egov omejenih s kožo, ni celovita dejavnost.

»Čeprav se Luna hitro giblje [in je mesec hitro naokoli], njeno gibanje kljub temu nima začetka, sredine ali konca. Je ta in naslednji mesec. Obakrat je polna Luna. Prava praksa je Luna. Pravo darovanje je Luna. Vršanje rokavov in hitro odhajanje je Luna.

Okroglo in oglato [okoliščine] nima zveze s prihajanjem in odhajanjem. Lune [celoviti, razsvetljeni ljudje] ne prihajajo in odhajajo: zatorej bodi svoboden izvor prihajanja in odhajanja. V vetru in vršanju Lune so, kar so.«[[469]](#footnote-469)

Vsaka praksa je Luna, a le prava praksa je polna Luna. Celoviti, razsvetljeni, svobodni ljudje, polne Lune, so kraj prihajanja in odhajanja, so prihajanje in odhajanje, spremenljivo pojavljanje. Svobodno prihajajo in odhajajo, so gospodarji in ne služabniki, ne ozirajo se na okoliščine, ker so okoliščine. Zatorej:

»Gibanje čolna in premikanje obale nista omejena s preteklostjo, sedanjostjo ali prihodnostjo, pač pa uresničujeta preteklost, sedanjost in prihodnost. Le na ta način je mogoče polno zadoščenje[[470]](#footnote-470) prav v tem trenutku in ne le lakota po njem.«[[471]](#footnote-471)

Celovitost in enovitost Budove narave Dōgen lepo opiše v spisu o enem samem čistem biseru. Navaja *kōan*:

»Nekega dne je menih vprašal Mojstra Genso: 'Slišal sem Mojstrove besede, da je ves svet v deseterih smereh le en sam čisti biser. Kako naj razumem te besede?'

Mojster je odgovoril: 'Ves svet v desetih smereh je en sam čisti biser. Kakšna je korist razumevanja?'

Naslednji dan je učitelj vrnil vprašanje učencu: 'Ves svet v desetih smereh je en sam čisti biser. Kako razumeš te besede?'

Menih je rekel: 'Ves svet v desetih smereh je en sam čisti biser. Kakšna je korist razumevanja?'

Nato je mojster izjavil: 'Vidim, da skušaš prodreti v votlino demonov na Črni gori'.«[[472]](#footnote-472)

Dōgen v komentarju kōana poudari enovitost, nedeljivost bisera, ki vse obsega, ki mu nič ne manjka in ga ni mogoče razdeliti na dele oziroma trenutke. Se ne pojavlja in ne izginja, ni v času, pač pa je izvor časa. Uporablja tudi izraz celovito telo, ki je prosto vseh omejitev in katerega razodevanje je tudi človek. V biseru ni vrzeli med notranjim in zunanjim, med subjektom in objektom, med materialnim in duhovnim, med pojavi in njihovim odsevanjem v zavesti oziroma zavestnih bitjih. Dōgen pojasnjuje:

»Ves svet deseterih smeri ni velik in širen niti majhen, ne oglat ne okrogel, ne kriv ne raven, ne v stanju intenzivne dejavnosti in ne jasno razgrnjen. Ker presega življenje in smrt, odhajanje in prihajanje, je življenje in smrt, odhajanje in prihajanje. In ker je takšen, s tega mesta odhaja preteklost in na tem mestu prihaja prihodnost. Iščemo absolutno resnico, le kdo jo lahko vidi kot povsem ločene trenutke? In kdo lahko zgrabi in preišče to stanje popolne tišine in miru? 'Celota deseterih smeri' opisuje nenehno zasledovanje stvari, ki bi jih radi spremenili vase in poskusov spremeniti samega sebe v nekaj [objektivnega][[473]](#footnote-473) …

En sam biser je brez začetka in mej in ves svet v desetih smereh je en sam biser. Ne govorimo o dveh ali treh biserih, celovito telo je eno samo resnično oko dharme, celovito telo je resnična substanca, celovito telo je ena beseda, celovito telo je sijaj, celovito telo je vso celovito telo. Kot celovito telo je prosto vseh svojih omejitev; je popolnoma okroglo[[474]](#footnote-474) in se krožno kotali.

… Kdor ima pomisleke 'jaz ne morem biti čisti biser', naj nikar ne dvomi, da je biser. Takšni in drugačni pomisleki in dvomi, privrženosti in zavračanja, so le omejeni pogledi. Nič drugega niso kot poskusi približati čisti biser omejenemu razumu. Kako bi ne mogli ljubiti čistega bisera? Brezmejne so njegove barve in sijaj. Vsaka barva in vsak žarek svetlobe v vsakem trenutku in na vseh mestih so zakladi vsega vesolja v vseh smereh; le kdo bi ga hotel ukrasti.«[[475]](#footnote-475)

Doslej smo govorili o celovitosti izvorne Budove narave glede na vidik njene neštevnosti. O vidiku njene nedeljivosti govori Dōgen s komentarjem *kōana* o presekanem črvu. V komentarju Dōgen zastavlja vprašanja, na katera naj učenec odgovori sam. To metodo v *Shōbogenzu* večkrat uporablja in to zelo temeljito. Vprašanja naj bi bila učencu pomoč pri razčiščevanju lastne življenjske situacije, zato ga Dōgen ne razlaga. *Kōan* se glasi:

»V skupnosti častitega meniha Chosa Keishina je laični učenec Chiku, ki je bil visoki državni uradnik, zastavil naslednje vprašanje: 'Če je živ črv presekan na dva dela, se oba še naprej gibljeta. Sprašujem se, v katerem delu se nahaja Budova narava? '

Mojster je odgovoril: 'Nikar se ne zapletaj v napačno, dualistično razmišljanje.'

Uradnik je vprašal: 'A kako je torej s tem zvijanjem?'

Mojster je odvrnil: 'Gre preprosto za to, da se elementa vetra in ognja še nista razpršila.'«

Dōgenov komentar:

»Je državni uradnik, ko je postavil vprašanje o črvu presekanem na dva dela, menil, da je bil črv pred tem en del Budove narave? Bude in naši predniki ne gledajo na stvar na tak način. Celoten črv ni bil en del Budove narave, njegova dva dela nista dva dela Budove narave. Vprašanje 'enega' in 'dveh' je potrebno predano proučiti skozi trening in [meditativno] prakso … Je tako, da dva dela tvorita eno celoto, še več, da obstajata kot celovito bitje? Gibanje, o katerem je govoril, da se namreč oba dela gibljeta, je mogoče razumeti kot gibanje meditativne prakse, ki sprošča korenine iluzij in gibanje modrega razlikovanja, ki puli te korenine iz zemlje. Stavek 'Vprašujem se, v katerem delu se nahaja Budova narava?' je treba natančno proučiti. Moral bi reči: 'Če nekdo preseka Budovo naravo na dva dela, v katerem delu ostane črv?' Je s tem, ko je vprašal: 'V katerem delu je ostala Budova narava?' menil, da ta ne more ostati v obeh delih? Ali pa je mislil, da lahko ostane le v enem delu, pa čeprav se oba gibljeta?

In kaj je misli mojster s svojim odgovorom: 'Ne zapletaj se v zmotno, dualistično mišljenje.'

Je opozoril, da se naj učenec ne zapleta v dualistično mišljenje, ali je menil, da ni nič dualističnega v gibanju obeh delov, da je treba preseči razlikovanja? Ali pa je preprosto menil, da Budova narava presega dualnosti? Raziskati bi morali tudi ta preprosti stavek, da enostavno ni dualnosti brez diskusije o Budovi naravi in dveh delih …

Učitelj ni mogel reči, da se Budova narava pojavlja skupaj z ognjem in vetrom, ni mogel reči, da se eno od tega pojavlja in ne drugo, niti ni mogel reči, da, ker sta ogenj in veter, je zaradi tega tudi Budova narava … Čas življenja je čas 'imeti Budovo naravo' in čas 'ne imeti Budovo naravo'. Čas smrti je čas 'imeti Budovo naravo' in čas 'ne imeti Budovo naravo'. Če je že bila diskusija o tem, ali sta se veter in ogenj že razpršila, bi morali govoriti tudi o tem, ali se je Budova narava razpršila. Celo v času njune razpršitve je Budova narava obstajala in ni obstajala. In v času pred njuno razpršitvijo sta posedovala in nista posedovala Budove narave. Kdor napačno predpostavlja, da Budova narava je ali ni prisotna glede na to, če je ali ni gibanje, ali predpostavlja, da je ali ni, glede na to, če se je zaveda ali ne, ali predpostavlja, da je ali ni njegova prava narava, odvisno od tega, če to ve ali ne, ni budist, je nekdo zunaj poti.«[[476]](#footnote-476)

Dōgen zavrača razpravo o delih Budove narave, o pogojih njene prisotnosti oziroma uresničenosti, o imeti in ne imeti Budove narave, o njeni parcialnosti ali relativnosti. Po njegovem enovita Budova narava, celovita dejavnost, presega takšne delitve. Celovita dejavnost namreč vse obsega, je vsa dejavnost, ničesar ni izven nje. Enemu samemu čistemu biseru ni kaj dodati. Poskus dodajanja je podoben poskusu namestiti še eno glavo vrh svoje glave. Vsak opis lastnosti celovite resničnosti oziroma Budove narave je odveč, ker Budove narave ni mogoče razlikovati od nečesa drugega.

Neštevnost in nedeljivost Budove narave je mogoče opisati z lastnostmi hipotetičnih najmanjših delcev Budove narave. Vsak najmanjši delec ima enake lastnosti kot vsa Budova narava. Delec ni omejen, ločen od Budove narave, ni korpuskularne narave. Bolj je podoben valu v energetskem polju. Val ni omejen, je področje polja, je polje samo. Podobno je vsak najmanjši delec Budove narave identičen Budovi naravi. Celovito resničnost oziroma Budovo naravo strnjeno opisuje soto zen mojster Shunryu Suzuki v svojih govorih o Sandokaju. Navajam njegov opis lastnosti najmanjših delcev resničnosti, s katerim opisuje vso celovito resničnost. Takole pravi:

»Štirje elementi se vračajo v svojo naravo,

kot se otrok ozira k materi.

Ogenj greje,veter piha,

voda moči, zemlja je pa trdna.«

V skladu z budistično mislijo so štirje elementi ogenj, veter, voda in zemlja. Čeprav to ni popoln opis, pravimo, da imajo vsak svojo lastno naravo. Narava ognja je čistost. Veter privede stvari do zrelosti. Ne vem zakaj, a veter povzroči, da stvari dozorijo. Veter je bolj organska aktivnost, medtem ko je ogenj bolj kemična aktivnost. Narava vode je, da vsebuje stvari. Kamorkoli greš, je voda; vsebuje vse. To nasprotuje običajnemu gledanju na vodo. Namesto da bi rekli, da je voda v drevesnem deblu, rečemo, da je deblo v vodi skupaj z vejami in listjem. Voda je torej nekaj širnega, kar vsebuje vse obstoječe, skupaj z nami. Trdnost je lastnost zemlje. Z zemljo ne mislimo pokrajin, pač pa trdno naravo materije.

Če stvari delimo na najmanjše možne enote, kar si jih lahko zamislimo, pridemo do delcev, ki jih v budizmu imenujemo gokumi. Čeprav najmanjšim delcem včasih rečemo atomi, niso atomi, saj atomi niso najmanjši. Ne poznam ustreznega imena, a kolikor poznam moderno fiziko, najmanjši delci nimajo mase ali razsežnosti. So le elektromagnetna energija.

Zares presenetljivo, budizem ima podobne zamisli. Čeprav imajo gokumi lastnosti štirih elementov - ognja, vetra, vode in zemlje – niso nekaj trdnega. Ko pridemo do te točke, vidimo, da je njihova narava le praznost. Štirje elementi niso nekaj materialnega. So energija, potencialnost, pripravljenost. To je gokumi. K štirim elementom dodamo kvaliteto praznosti. Zaradi tega so ogenj, veter, voda in zemlja, vsi štirje, prazni. Čeprav so prazni, iz te praznosti prihajajo v bivanje. In takoj, ko se pojavijo, je tam tudi že najmanjša enota, gokumi. Tako je budistično razumevanje bivanja. Videti je, kot bi govorili o materiji, a ti delci niso le materija. So oboje, duh in materija. Vključen je tudi razmišljujoči um. Potemtakem praznost vključuje tako materijo kot duh, tako um kot objekte, subjektivni in objektivni svet. Praznost je dokončno bitje[[477]](#footnote-477), ki ga ne doseže naš razmišljujoči um.

Vsak od štirih elementov se, konec koncev, vrne[[478]](#footnote-478) v praznost. 'Ravno tako kot se otrok vrne k materi.' Brez matere ni otroka. Če je tukaj otrok, je tudi mati. Da je praznost tukaj pomeni, da so štirje elementi tukaj. In čeprav so štirje elementi tukaj, niso nič drugega kot trenutna formacija poslednje praznosti.«[[479]](#footnote-479)

Tukaj se Suzuki dotakne problema enosti in mnoštva. Štirje elementi so lastnosti celovite resničnosti. Te so: voda vse vključuje, ogenj je energija, dejavnost, zemlja teži k pojavljanju, veter je spremenljiv, prazen. Elementi nimajo lastne, neodvisne eksistence, pojavljajo se le v čudežni igri kot premiki znotraj Lune. Čeprav jih razločujemo in so lastnosti, sami po sebi niso nič. So v temi, saj iz zornega kota celovitosti nič posebnega ne obstaja. Po eni strani torej so nekaj, po drugi strani pa niso nekaj. Suzuki poudarja, da budisti združujejo oba pogleda oziroma se z nobenim posebej ne strinjajo. Pravi, da je vsak od obeh pogledov le proizvod dualističnega mišljenja, poskus intelektualnega opisa resničnosti, miselna konstrukcija. Modri vpogled *prajne*, intuitivne modrosti, očesa *dharme*, seže dlje. Ta vpogled ni zgolj intelektualne narave. Potrebno je tudi resnično soočenje, srečanje, občutenje, prebujenje. Gre za vpogled, ki ga budisti razvijajo z vsakodnevno prakso »čistega, nedualističnega mišljenja«[[480]](#footnote-480).

Dōgena ne zanimajo abstraktne špekulacije o Budovi naravi. Osrednjo pozornost namenja konkretnemu človeškemu življenju, saj se Budova narava v njem uresničuje na človeški način. Odgovor o Budovi naravi daje človek z načinom svojega življenja. Način življenja bolj ali manj jasno izraža pravo Budovo naravo, človekov prvobitni obraz. Dōgen se vztrajno sprašuje:

»Če se povzpnemo na še višjo raven, le kaj je ta Budova narava? Ste jo resnično do potankosti razumeli? Ima tri glave in osem rok.«[[481]](#footnote-481)

Tri glave označujejo *bodhisattvo* trdne odločenosti premagati vse ovire na poti do razsvetljenja, osem rok označuje *bodhisattvo* sočutja, trdne odločenosti pomagati vsem čutečim bitjem do prebujenja. Uresničuje se na dva povezana načina. Budova narava se razodeva z zaobljubami, vsebuje ljubezen, ki je celovita povezanost. V neprebujenosti je volja za prebujenjem, ki se izteka v razsvetljenje, torej spoznanje, v prebujenosti je sočutje z vsemi bitji. Bivanje je spoznavanje in sočutje. V indijski terminologiji sta to *prajnā* in *karuna*.

Celovitost obsega vse vrste svetov. Tiste, ki jim provizorično pravimo zunanje in notranje, pretekle in prihodnje ter šest področij obstoja.[[482]](#footnote-482)

»V resničnem telesu Kralja *Dharme* je oko prav to, kar je telo in um-srce je isto kot telo. Nini najmanjše vrzeli ali razlike ni med telesom in umom-srcem. Vse se polno razodeva. Zaradi povedanega lahko razumeš, da se resnično telo Kralja *Dharme* razodeva v njegovem izražanju [*dharme*, v prenosu *dharme*] in v jasnini luči.«[[483]](#footnote-483)

V spoznavanju, ki je bivanje v jasnini luči in v prenosu te luči, se izraža resničnost. Oboje je neločljivo povezano s sočutjem. Budistični menih se v zaobljubah zaveže, da bo spoznal vse *dharme*, čeprav jih je nešteto, ter rešil vsa bitja, ki jih je prav tako brez števila. Zaobljube so že razodevanje in uresničevanje Budove narave in ne le priprava na njeno uresničenje.

#### Budova narava je brezmejna, neomejena

To, da je Budova narava brezmejna, pomeni, da nima mej v prostoru, ne v širino in ne v globino, da nima mej v času, ni omejena z začetkom in koncem, s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo in nima načina svojega pojavljanja. Budova narava se svobodno in polno izraža v vsakem trenutku. Navajam nekaj citatov Dōgenovih misli:

»V trenutkih polnosti celovite dejavnosti lahko pomisliš, da se pred tem celovita dejavnost ni tako polno izražala. A temu ni tako. Pred tem polnim izražanjem je bila celovita dejavnost prav tako polno izražena.

Prej izražena celovita dejavnost ne ovira njenega sedanjega izražanja. Zato se lahko tvoje razumevanje prave narave razodeva trenutek za trenutkom.«[[484]](#footnote-484)

»Bežeči oblaki se ne zmenijo za vzhod, zahod, sever ali jug. Luna se ne utruja v gibanju dan in noč, od davnih časov pa vse do današnjega dne.In nikar ne pozabi naslednjega. Gibanje čolna in premikanje obale nista omejena s preteklostjo, sedanjostjo ali prihodnostjo, pač pa uresničujeta preteklost, sedanjost in prihodnost.«[[485]](#footnote-485)

Gibanja čolna in navideznega premikanja obale ne moremo razdvojiti, sta isto dogajanje, ki ga ljudje doživljamo v kategorijah preteklosti, sedanjosti, prihodnosti, čolna in obale, tukaj in tam, v času in prostoru torej. A vse to je razkosavanje, objektiviziranje, reificiranje kompleksnega, dinamičnega dogajanja. Dinamike ni v prostoru in ne v treh slovničnih časih, ki so konceptualne, statične kategorije. Dinamična celovita dejavnost jih presega. O tem podrobneje v razlagi Dōgenovega razumevanja časa in preseganja.

»Celovita dejavnost rojstva [rojevanja, nastajanja, pojavljanja, življenja] nima začetka in ne konca, obsega celotno Zemljo in vso nebo. Ne ovira in ne skriva celovite dejavnosti rojstva in ne celovite dejavnosti smrti [izginjanja, preminevanja]. V času celovite dejavnosti smrti, ki obsega vso Zemljo in vso nebo, le-ta ne ovira in ne skriva celovite dejavnosti smrti in ne celovite dejavnosti rojstva.«[[486]](#footnote-486)

Rojevanje, nastajanje, pojavljanje, življenje ni omejeno z umiranjem, prenehanjem izginjanjem, smrtjo. Oboje je hkraten in dinamičen izraz celovitosti. Pojavljanje in izginjanje sta kot dve strani kovanca, kot dlan in hrbtna stran roke. Čeprav govorimo o dveh vidikih resničnosti, sta obe ista dejavnost. Celovitost ni z ničemer omejena, je povsem svobodna, je povsem sama v sebi.

Dōgen navaja in komentira besede mojstra Baojia:

»Mojster Zena Baoji iz Panshana je nekoč rekel:

'Luna našega uma in srca je samotna in polna. Njena luč požira tisoče oblik'.«

Dōgenov komentar:

»'Samotna in polna' pomeni, da ji ne manjka ničesar. Več kot dva ali tri je na tisoče stvari. Tisočere stvari so mesečina, ne le stvari oziroma oblike. V skladu s tem: 'Mesečina požira na tisoče stvari.' Tisočere stvari v celoti požirajo mesečino. Mesečini, ki požira mesečino, rečemo: Mesečina požira na tisoče stvari. To pomeni isto, kot če rečemo, da Luna požira Luno, da mesečina požira Luno. Zatorej je rečeno: 'Mesečina ne osvetljuje stvari. Stvari ne obstajajo'.«[[487]](#footnote-487)

Luna, celovita dejavnost, obsega tisočere stvari, ves svet, vso dogajanje, postajanje in prenehanje. Povsem brez ostanka se realizira v tisočerih stvareh. Ne ostane niti njen najmanjši del. Brez nje in zunaj nje tisočere stvari ne obstajajo. Tisočere stvari povsem izpolnijo, zapolnijo, izčrpajo Luno. Nobena stvar ne ostaja zunaj Lune. Luna je zato povsem Luna, povsem v sebi, povsem svobodna in neomejena s čimerkoli izven sebe. Zato je brez omejitev, brez mej, brezmejna. Ko je tako v sebi sami, ne obstaja nobena stvar, ne v njej ne zunaj nje.

Brezmejnost celovite resničnosti moremo razumeti še v drugem smislu. V smislu neomejenih možnosti ustvarjalne svobode. Ta vidik Dōgen pojasnjuje z metaforo ribe, ki plava v oceanu, ptice, ki leti na nebu.

»Riba plava v oceanu in ne glede na to, kako daleč plava, ni konca oceana. Ptica leti na nebu in ne glede na to, kako daleč leti, ni konca neba. Riba nikoli ne zapusti vode in ptica nikoli ne zapusti zraka. Ko je njuna dejavnost širna, je njuno območje širno. Če je njuna dejavnost majhna, je njuno območje majhno. Vsaka povsem zapolnjuje svoj prostor, vsaka povsem izraža svojo stvarnost.«[[488]](#footnote-488)

Riba in ptica nista omejeni s čimerkoli. Povsem izražata svojo naravo. Podobno človek ni omejen s čimerkoli. Sam določa svoj prostor, svoje območje bivanja, svoje meje. Človek je zato brezmejen, njegova pot nima začetka in nima konca. V svoji brezmejnosti je podoben celoviti dejavnosti, v svoji brezmejnosti je celovita dejavnost, je Budova narava, Buda sam.

V enem trenutku uživa določen razgled in se mu še sanja ne o nepreštevnih razgledih lastne poti ali nepreštevnih razgledih drugih bitij. Svet se razteza v neskončnost. Nima mej v prostoru in času, ne v velikem in ne v majhnem. Pogledov na svet je prav tako neskončno.[[489]](#footnote-489)

»Kadar pluješ v čolnu sredi oceana in ni videti kopnega ter gledaš na štiri strani neba, se ti zdi ocean okrogel in nobene druge oblike. Vendar ocean ni niti oglat niti okrogel; oblike njegove obale so neskončno raznolike. Je kot palača [za ribe]. Je kot biser [za nebeška bitja]. Le zgleda okrogel skladno s tem, kako daleč lahko vidiš v določenem času. Z vsemi stvarmi je tako.

Čeprav je mnogo pojavov v prašnem svetu in v svetu, ki ga presega[[490]](#footnote-490), vidiš in razumeš le tisto, kar zmore doseči oko tvoje prakse. Da bi mogel spoznati naravo tisočih stvari, vedi, da so stvari sicer morda videti okrogle ali oglate, vendar so oblike oceanov in gora neskončno raznolike; celi svetovi so tam v vseh smereh. Pa ne le okoli tebe, tudi pod tvojimi nogami in celo v kapljici vode je tako.«[[491]](#footnote-491)

Dōgen ni antropocentričen. Svet zanj ni le takšen, kot ga doživljamo ljudje. Svet obstaja na mnogotere načine mnogih bitij, pojavlja se na neskončno načinov. Ono (*Inmo*) je aktivno delovanje gor, rek, dreves, kamnov, trave, zvezd, Sonca … Pojavlja se na mnoge subjektivno-objektivne načine.

#### Celovita povezanost vseh stvari in dogodkov, prakse in prebujenja

Celovita povezanost vseh stvari se nanaša na medsebojno povezanost vsega, kar obstaja v določenem času, celovita povezanost dogodkov se nanaša na medsebojno povezanost vseh trenutkov v časovni dimenziji, celovita povezanost prakse in prebujenja se nanaša na povezanost prakse in prebujenja vseh Bud z vsemi bitji. Fraktalnost Budove narave se nanaša na vzajemen odnos med malim in velikim, med mikrokozmosom in makrokozmosom, na samopodobnost celovite resničnosti.

V nadaljevanju bom skušal kratko nakazati navedene razsežnosti celovite povezanosti Budove narave, resnične stvarnosti, kot jo vidi Dōgen.

##### Celovita povezanost vseh stvari

»Vedi, da je na tisoče oblik in stotine trav po vsej Zemlji in vsaka trava in vsaka oblika je celotna Zemlja. Proučevanje tega je začetek prakse.«[[492]](#footnote-492)

Dōgen ne misli, da je vsaka trava, torej posamezna stvar, celotna Zemlja. Trava je trava in Zemlja je Zemlja. Kar skuša povedati, je to, da brez Zemlje ni trave, da je za vsako bilko trave potrebna vsa Zemlja, da nanjo vpliva vsa Zemlja, da je eksistenca vsake trave povsem povezana z vso Zemljo, celo z njeno preteklostjo in prihodnostjo, z vso zgodovino Zemlje in vesolja. Če bi mogel do kraja spoznati eno bilko trave in vse, kar je z njo povezano, vključno s seboj seveda, bi vedel vse o stvarnosti. Proučevanje te povezanosti je za Dōgena začetek prakse, temeljno izhodišče, prvi korak, prava smer. Nishijima – Cross isti stavek prevedeta nekoliko drugače:

»Skozi prakso moramo spoznati … da vsa Zemlja vključuje tisoče pojavov in stotine stvari in da vsak pojav in vsaka stvar obstajata v vsej Zemlji. Takšno razumevanje je prvi korak na poti prakse.« [[493]](#footnote-493)

Temeljno sporočilo budizma je, da nobena stvar ne obstaja iz sebe, za sebe, ni samozadostna. Nobena nima lastnega substancialnega jedra, bistva, esence. Zato je večkrat rečeno, da stvari sploh ne obstajajo, obstaja le dejavnost.

Zaradi lažjega razumevanja povezanosti vseh stvari navajam nazorno razlago vietnamskega zen učitelja Thich Nhat Hanha.

»Če si pesnik, boš jasno videl, da je oblak v tem listu papirja. Brez oblaka bi ne bilo dežja; brez dežja drevesa ne bi rasla; brez dreves ne bi mogli narediti papirja. Oblak je bistven za obstoj papirja. Če oblaka ni, lista papirja ni. Zato lahko rečemo, da oblak in papir vzajemno-sta.[[494]](#footnote-494) Besede vzajemno-biti ni v slovarju, a če kombiniramo 'vzajemno' z 'biti' dobimo novo besedo vzajemno-biti. Brez oblaka ni papirja, torej rečemo, da vzajemno-sta.

Če pogledamo globlje v ta list papirja, vidimo sončne žarke v njem. Če ni sončne svetlobe, gozdovi ne rastejo. Pravzaprav nič ne raste. Tudi mi ne. Tako vemo, da so sončni žarki v listu papirja. Papir in sončna svetloba vzajemno-sta. Če tako nadaljujemo, lahko vidimo gozdarja, ki je posekal drevo in ga spravil do tovarne papirja. In vidimo pšenico. Vemo, da gozdar ne more biti brez svojega vsakdanjega kruha. Pšenica, ki je postala kruh, je tudi v tem listu papirja. In gozdarjeva mama ter oče tudi. Kadar gledamo na ta način, vidimo, da list papirja ne more obstajati brez vseh teh stvari.

Če pogledamo še globlje, vidimo, da smo tudi mi v listu papirja.Tega ni težko razumeti, saj je list papirja, ki ga gledamo, del naše percepcije. Tvoj um je tukaj in moj tudi. Tako lahko rečemo, da je vse tukaj v tem listu papirja. Ne morete pokazati niti ene stvari, ki ni tukaj – čas, prostor, Zemlja, dež, minerali in prst, sončna svetloba, oblaki, reke, toplota. Vse koeksistira s tem listom papirja. Zato mislim, da bi beseda vzajemno-biti morala biti v slovarju. Biti pomeni vzajemno biti. Ne morete kar biti sami zase. Vi vzajemno-ste z vsemi drugimi stvarmi. Ta kos papirja obstaja, ker vse drugo obstaja.«[[495]](#footnote-495)

Dōgen gre še malo dalje. Medsebojna povezanost, vzajemna eksistenca vseh stvari za Dōgena ne pomeni le to, da stvari obstajajo skupaj in da vsaka stvar vpliva na vse druge. O tem govori zakon karme. Njegovo izhodišče niso posamezne stvari, njegovo izhodišče je celota. Ne sestavljajo stvari celote, pač pa se celota razodeva na način vzajemne povezanosti mnogih stvari. Celota je vzajemna povezanost vseh stvari in pojavov in presega stvari in pojave v njihovi parcialnosti. Celovite stvarnosti ne moremo deliti na to in ono, na množico stvari in dogodkov, na sebe in druge. V resnici ne obstajajo posamezni ljudje, obstaja celovita resničnost, pravo človekovo telo. Prisluhnimo Dōgenu:

»'Ves svet deseterih smeri' pomeni, da desetere smeri obsegajo ves svet. Vzhod, zahod, sever jug, štiri vmesne smeri, zgoraj in spodaj, vse to je ves svet. Skušaj skoz in skoz dojeti spredaj in zadaj, zgoraj in spodaj celovitosti.[[496]](#footnote-496)

Dojeti pomeni razumeti in pri sebi razčistiti, da tega človeškega telesa ne moremo deliti na sebe in druge, da je ono ves svet v vseh desetih smereh. Poslušajte, kar še nikoli niste slišali: desetere smeri vse vključujejo, vsi svetovi vse [druge svetove] vključujejo.«[[497]](#footnote-497)

Thich Nath Hanh poje:

Sonce je vstopilo vame.

Sonce je vstopilo vame

skupaj z oblaki in rekami.

Stopil sem v reko,

stopil sem v Sonce,

skupaj z reko in oblaki.

Nikoli ni bilo niti trenutka,

ko bi ne bili povezani.

Preden je Sonce vstopilo vame,

je bilo v meni.

Tudi oblaki in reke.

Preden sem stopil v reko,

sem bil tam.

Nikoli ni bili niti trenutka,

ko se ne bi prežemali.

Zatorej vedi,

dokler dihaš,

bom v tebi.[[498]](#footnote-498)

##### Fraktalnost celovite resničnosti

Fraktalno je zgrajen sestav, katerega manjši deli so povsem enaki večjim delom ali celoti. Rečemo, da so samopodobni. Fraktale najdemo v naravi, tako so zgrajene na primer veje in listi nekaterih rastlin. Fraktalne oblike lahko relativno preprosto ustvarjamo z računalniki. Ker je manjši del enak večjemu ali celoti, smemo reči, da manjši del vsebuje večjega, vsebuje celoto in obratno. V vseh delih je namreč enaka struktura, enaka informacija oziroma enak algoritem. Fraktalne strukture so začeli podrobneje proučevati matematiki v drugi polovici prejšnjega stoletja.

Za čuda tudi Dōgen nakazuje, da je resničnost fraktalna. In na poseben način inverzna ali inverzno fraktalna. Poglejmo, kaj pravi:

»Poglobite se sedaj v deset smeri v zrncu prahu, a ne omejite jih na zrno prahu. Postavite dvorano menihov in Budovo dvorano v enem samem delčku prahu. Nato umestite ves svet v dvorano menihov in Budovo dvorano. Na tak način je zgrajeno človekovo telo in takšen sestav izhaja iz človekovega telesa. Takšen je pomen izreka 'Ves svet v deseterih smereh je človekovo pravo telo'. Ne sledite napačni poti spontanega in naravnega razsvetljenja.

Ker ta resničnost ni merljiva, človekovo telo ni veliko ali majhno. Ves svet deseterih smeri je štiriinosemdeset tisoč *skandh*, ki razodevajo *Dharmo*, štiriinosemdeset tisoč *samādhijev*, štiriinosemdeset tisoč invokacij. Štiriinosemdeset tisoč *skandh* razodeva *Dharmo* in zato vrti kolo *Dharme*; na ta način se človekovo telo razteza skozi ves svet in ves čas.«[[499]](#footnote-499)

Za Dōgena se v najmanjšem delčku, v vsakem dogajanju, razodeva vsa celota. Niti ne pristaja na delitev na delčke in celoto. Delček je celota, celoto doživljamo na način posameznih delčkov ali dogajanj.

Štiriinosemdeset tisoč je veliko število in pravzaprav pomeni neomejenost. *Skandhe*, omejujoči dejavniki človekove eksistence, niso le vir iluzij, sna, nevednosti, temeljnega neznanja in trpljenja. So način razodevanja celovite resničnosti. Dōgenovi stavki nakazujejo mahayansko paradigmo: *nirvāna* je *samsāra*, *samsāra* je *nirvāna.*

##### Celovita povezanost dogodkov, časov in človekovih dejanj

Podobno kot so vse stvari medsebojno vzajemno povezane, so po Dōgenu tudi vsi dogodki in vsi časi oziroma trenutki celovito povezani. Trenutek, *ekaksana* v sanskrtu, je najmanjši delček časa, kvant časa. Ni trenutka, ki bi ne bil povezan z vsemi drugimi. Zatorej vsak trenutek v celoviti resničnosti vsebuje ali obsega tudi vse druge trenutke. To je eden od vidikov Dōgenovega nauka o čas-bitju.[[500]](#footnote-500) Dōgen pravi:

»Pazljivo premisli, če katerokoli bitje ali katerikoli svet izven sedanjega trenutka ni povezan s sedanjim trenutkom.

V času, ko si gore preplezal in reke prebrodil, si bil prisoten. Čas ni ločen od tebe in ker si sedaj prisoten, tisti čas ni odtekel v preteklost.

Ker čas ni zaznamovan s pritekanjem in odtekanjem, je trenutek, ko si preplezal gore, čas-bitje prav sedaj … Včeraj in danes sta v trenutku, ko si vstopil v gore in videl tisoče vrhov.«[[501]](#footnote-501)

Dōgenove besede moremo razumeti na vsaj dva načina, v dveh vidikih. Prvi je ta, da noben trenutek ni ločen, samozadosten, pač pa je povezan z vsemi drugimi trenutki. Drugi vidik je v tem, da Dōgen ne govori o konceptualiziranih trenutkih časa. Govori o realnem času, ki je realno dogajanje. Realno dogajanje plezanja v preteklosti je isto kot realno dogajanje tega trenutka, oboje je ista dejavnost, včasih (*Uji*) kot plezanje, včasih kot sedenje v tem trenutku. Čas plezanja ni zamejen z doživljanjem plezalca, ima ogromno dimenzij, vključuje dejavnost vseh bitij v njihovi medsebojno povezanosti, celovito dejavnost. Zato čas teče ali se razteza v vse smeri. Rečemo lahko tudi, da obstaja le celovita resničnost, ki vključuje vse trenutke. Ti so dinamično povezani. V vsakem trenutku je prebujeni človek svobodno bitje in zaradi dinamične povezanosti vpliva na vse trenutke v preteklosti in prihodnosti.

Podobno kot je za Dōgena čas kvantiziran, je zanj tudi um kvantiziran. Govori o drobcih in koščkih uma, ki so medsebojno vzajemno povezani. Trditev, da je vsak drobec uma ves um, zopet spominja na fraktalnost, tokrat na fraktalnost uma. Trditev moremo razumeti tudi v smislu, da je vsak drobec uma povezan s celovitim umom, da je njegov izraz. A celoviti um se ne razodeva drugače kot v drobcih.

»Izrek 'Drobci in koščki iskrenega uma in srca' pomeni, da so vsi drobci in koščki, trenutek za trenutkom, iskren um in srce. Ne le drobec ali dva, vsi drobci so iskren um in srce.«[[502]](#footnote-502)

Dōgenove besede lahko ilustriramo s primerom tonov in melodije. Melodija ne obstaja brez posameznega tona. Ton nima nobenega smisla brez melodije. Če ni melodije, ni tonov. Ne le ton ali dva, vsi toni, trenutek za trenutkom, so melodija. Vsak ima v svoji *dharma* poziciji pomen za vse ostale.

Na vprašanje: »Kako se glasi poved, ki izraža resničnost?« je Mojster Jiashan Shanhui odgovoril s kratko pesmijo, ki je izhodišče nadaljnjega Dōgenovega razmišljanja. Pesem se glasi:

List lotosa je povsem okrogel,

okrogel kot ogledalo.

Bodica vodnega kostanja je zelo ostra,

ostra kot sveder.

Dōgenov komentar:

»Čeprav torej iskren um in srce spominjata na ogledalo, so le drobci in koščki. Čeprav spominjata na ostrino svedra, so le drobci in koščki.«[[503]](#footnote-503)

Čeprav um zgleda nedeljiv in enovit, je kvantiziran v trenutke, trenutek za trenutkom se pojavlja in izginja in nikoli se ne pojavlja drugače kot v trenutku. In čeprav je vedno le sedanji trenutek, drobec, košček, je vseeno celovit, povezan z vsem v prostorih in časih. Prebujeni um odseva celovitost, je celovitost. Globina prebujenega uma je enaka veličini celovite stvarnosti. Kot je brezmejna celovita stvarnost, je brezmejen prebujeni um. Stvarnost je brezmejna v širjave, prebujeni um je brezmejen v globine.

»Razsvetljenje, resničnost, je kot Luna, ki odseva v vodi … Čeprav je njena luč svetla in širna, vsa odseva tudi v majhni luži. Vsa Luna in vso nebo odsevata v kapljicah rose na travi, celo v eni sami kapljici … Globina kapljice je enaka visočini Lune. Vsak odsev, pa naj traja dolgo ali le trenutek, v celoti razodeva globine kapljice rose in brezmejnost mesečine neba.«[[504]](#footnote-504)

Brezmejnost vesolja odseva v globini kapljic rose. Globina kapljic rose se razodeva v brezmejnem vesolju. Celovitost je brezmejna v globine trenutkov in v širjave vesolja.

Glede na povezanost vseh stvari in vseh časov tudi človekova dejanja niso nepovezana. Zakon karme, medsebojne povezanosti vzrokov in posledic, govori o tem, da pretekla dejanja vplivajo na sedanja in prihodnja, a po Dōgenu prihodnja vplivajo tudi na sedanja in pretekla. Za Dōgena namreč čas teče v več smeri. Zatorej ni vseeno, kaj dela in kako živi človek v sedanjem trenutku, ki je edina realnost. Človek je odgovoren. Čeprav ga karma pogojuje s preteklostjo, ga zaobljube osvobajajo za izbire v sedanjosti. Človek v zazenu spontano razodeva celovito resničnost. A ta ni omejena na sedanjost. Prežema ves čas. Dōgen zatrjuje:

»Ker je temu tako, le en trenutek zazena le ene osebe nezaznavno prežema vse stvari in odmeva skozi ves čas. Budov nauk nosi skozi preteklost, sedanjost in prihodnost brezmejnega vesolja. Vsak trenutek zazena je enako celovitost vse prakse, enako celovitost razsvetljenja. Ta praksa ni omejena le na čas sedenja. Je kot kladivo, ki udarja v praznini; izbrano zvonjenje prežema ves svet.«[[505]](#footnote-505)

#### Vzajemna povezanost stvari, dogajanj, uma in objektov uma

»Kadar pluješ v čolnu in opazuješ obalo, se ti dozdeva, da se obala premika. A če pogledaš čoln natančneje, vidiš, da se čoln premika. Podobno, če preiskuješ tisočere stvari z zmedenim telesom in umom, sklepaš, da sta tvoja narava in tvoj um trajna. Ko pa prakticiraš zares in se vrneš tja, kjer v resnici si, jasno spoznaš, da nič nima nespremenljivega jedra.«[[506]](#footnote-506)

Premikanje čolna je prispodoba za človekovo telo in um, ki se stalno spreminjata. Budisti neurejeni um primerjajo z opico in mu pravijo opičji um. Ta je stalno v gibanju in v snu. Čeprav se um ves čas giblje, človek meni, da je trajen, nespremenljiv in se svet spreminja. Ima se za isto osebo od rojstva do smrti. A Dōgen umu pravi »drobci in koščki«. K temu se bom vrnil v poglavju o reflestivnosti Budove narave. Ko spoznamo, ko se vrnemo v resničnost, ko se prebudimo, po Dōgenu jasno vidimo, kje smo, kaj smo. Vidimo praznost lastne narave in praznost vseh stvari. Dōgen navaja naslednji primer:

»Nekoč je Shakyamuni Buda rekel Vajragarbha Bodhisattvi:

'Kadar gledaš globoko, mirno vodo in premikaš oči, se zdi, da voda valovi. Kadar mirno, zbrano gledaš ogenj, se zdi, kot da le-ta uhaja v prostor. Kadar se oblaki premikajo, Luna navidez potuje; kadar s čolnom odrineš, se obala navidez premika. Z iskanjem in uresničenjem je enako.'

Pazljivo in v celoti prouči te Budove besede, 'Kadar se oblaki premikajo, Luna navidez potuje; kadar odrineš s čolnom, se obala navidez premika.' Ne študiraj površno. Ne oziraj se na ustaljene poglede običajnih ljudi. Redki so tisti, ki slišijo Budove besede in jih tudi razumejo. Če razumeš, kar je Buda povedal, veš, da razsvetljenje ni omejeno na telo ali um, ne na prebujenje ali nirvāno. Prebujenje in nirvāna nista nujno povezana z razsvetljenjem, niti s telesom in umom.

Tathāgata je izjavil: 'Ko se oblaki premikajo, Luna potuje in ko s čolnom odrineš, se obala premika.' Na ta način Luna potuje, ko se oblaki premikajo in obala potuje, ko se čoln premika. Pomen teh besed je, da se oblaki in Luna premikajo istočasno, vzajemno in ne moremo določiti začetka ali konca, ne prej in kasneje. Tudi čoln in obala se premikata istočasno, vzajemno, brez začetka in konca, brez prej in kasneje.

Kadar proučuješ gibanje [vedenje, ravnanje] ljudi, to prav tako ni omejeno z začenjanjem in končevanjem, je brez začetka in konca. In nikar ne misli, da je začenjanje in končevanje delovanje, gibanje določene osebe. Bežanje oblakov, drsenje Lune, plutje čolna, premikanje obale so temu podobni. Ne poneumljaj se s plitkimi pogledi običajnih ljudi.

In nikar ne pozabi naslednjega. Gibanje čolna in premikanje obale nista omejena s preteklostjo, sedanjostjo ali prihodnostjo, pač pa uresničujeta preteklost, sedanjost in prihodnost.«[[507]](#footnote-507)

Dōgen opozarja, da ni res, da bi se gibal le čoln in ne tudi obala, ali le oblaki in ne tudi Luna. Gibanje je vzajemno. Ker se čoln giblje, se obala giblje in ker se obala giblje, se čoln giblje. Gibanje čolna je gibanje obale in gibanje obale je gibanje čolna. Tako je s človekom na poti. Človek ne more ničesar sam storiti, pa se kljub temu brez lasnega truda ne prebudi. Čeprav »vrže vse v hišo Bude« in vse prepusti Budi, je dejavnost Bude dejavnost celovite resničnosti ravno njegov trud, ravno njegov napor in življenje.

Vzajemna povezanost resničnosti se kaže v vzajemnosti identitet. Identitete so binarne. S tem je mišljeno to, da so stvari določene s svojim nasprotjem, s svojo vlogo ali funkcijo ali s tem, kar niso. Določene so v razmerju do drugih stvari. Njihova identiteta je v mreži medsebojne povezanosti vseh stvari ali dogajanj. Če bi identiteta stvari izvirala le iz njihove diference, bi to lahko pomenilo, da same po sebi obstajajo. Temeljni nauk budizma pa je, da stvari po sebi ne obstajajo. Same po sebi nimajo identitete, so prazne, nesubstancialne, brez podlage, neopredeljive, brez pomena. Obstaja le mreža medsebojne povezanosti vseh pojavov. V tej mreži ima vsaka stvar svoje mesto, svojo identiteto in vlogo, je povsem posebna in enkratna, torej različna od vseh drugih stvari, pa ne zaradi svoje diference, pač pa zaradi svojega nenadomestljivega mesta v celoti zaradi svoje povezanosti s celoto. Ni pomembna posamezna stvar pač pa celovita resničnost Budove narave. Celovita resničnost ni sestavljena iz razlikujočih se delov, ni vsota vsega. Bolje je reči, da se celovita resničnost kaže na način delov oziroma da ljudje zaradi razlikujoče značilnosti svojega uma vidimo posamezne stvari. Pogojno rečeno so plod interakcije med umom in okoljem. Um se namreč ne razlikuje od okolja. Celovita resničnost je temeljna, edina dejavnost. Ni razdeljena na subjekte in objekte, ni razdeljena v preteklost, sedanjost in prihodnost. Izvorna dejavnost ustvarja preteklost, sedanjost in prihodnost oziroma je in ni izven njih, jih presega. Naša težava je v uporabi množice besed in pojmov, resničnost ni sestava besed, pojmov ali domnevnih entitet, ki jih pojmi označujejo. V resničnosti ni ničesar takega kot roža. Roža je naš način interpretiranja zaznav. Situacija je podobna tisti v fiziki. Fizikalni zakoni, formulirani v 17. in 18. stoletju za področje objektov vsakdanjega življenja, niso niti približno enaki zakonom, ki so veljavni v svetu osnovnih delcev ali vesolja v celoti. Za precej pojmov, hipotez ali teorij se je izkazalo, da so povsem brez osnove ali pa so pogojno ustrezni le na natančno omejenem področju. Z uporabo pojmov, ki izvirajo iz vsakdanjih ustaljenih izkušenj, nekaterih pojavov sploh ni mogoče razumeti ali opisati le na en način. Primer je valovno-korpuskularna narava materije oziroma energije. Podoben problem imamo s celovito resničnostjo. Ne moremo je opisati na konsistenten način, zato jo opisujemo na več, tudi kontradiktornih, načinov. Ne kaže in ne razodeva se nam na en sam način. Zato Dōgen pravi, da se kaže na brezmejno načinov, v vsakem delno in hkrati povsem. Delno zaradi začasnosti, povsem zaradi nerazdružljivosti subjekta in objekta, saj hkrati deluje s strani subjekta in objekta. Dōgen pravi:

»Življenje je kot vožnja s čolnom. Razpneš jadra in krmariš s krmilom. Čeprav pluješ ti, ti to omogoča čoln in brez njega nihče ne more pluti. Vendar pluješ v čolnu in zaradi te plovbe je čoln to, kar je, namreč čoln. Premisli o tem nekaj trenutkov.

V času plovbe ni ničesar razen sveta plovbe. Nebo, voda in obala so svet plovbe. Ta ni enak svetu, ki ni plovba.

V času, ko pluješ s čolnom, so tvoje telo, um in vso okolje celovita dejavnost plovbe. Vsa Zemlja in vso nebo sta tudi celovita dejavnost plovbe.«[[508]](#footnote-508)

Čoln je čoln zaradi uporabe, ker je tam čolnar, ki pluje v njem. Čolnar je čolnar zaradi čolna, brez čolna in plutja ni čolnarja. V plutju nista udeležena le čoln in čolnar, pač pa tudi voda, Zemlja, Sonce, zvezde, vso vesolje. Vsa zgodovina vesolja. Da, v trenutku plutja je prisoten ves svet. Prisoten je povsod v prostorju in času. Tukaj in sedaj zame tako, tam in takrat zate drugače.

To ne velja le za plovbo. Velja za vse, kar se dogaja, tudi za tiho sedenje, zgolj sedenje, za zazen.[[509]](#footnote-509) O njem pravita zen mojstra 20. stoletja tole:

»V zazenu skleneš roke in prekrižaš noge ter ne počneš prav nič drugega glede sebe. Ko tako sediš v zazenu, postane tvoje telo resničnost vsega vesolja. Zazen je dejavnost vesolja. To ni življenje posameznika; vso vesolje namreč diha.«[[510]](#footnote-510)

»Kar imenujemo Jaz, je vso vesolje. Tam moramo sedeti.«[[511]](#footnote-511)

Človek ni ločen od sveta. Vsaka konkretna človekova dejavnost je dejavnost vsega sveta. Brez dejavnosti vsega sveta človek ne more ničesar storiti. Tole pisanje ali branje se ne more dogajati brez dejavnosti Sonca, Zemlje, svetlobe, vode, zvezde, iz katere so nastali elementi Zemlje še pred obstojem sedanjega Sonca, brez dejavnosti vseh drugih ljudi, recimo brez dejavnosti Dōgena, njegovih učiteljev in naslednikov. Mreža medsebojne povezanosti, vzajemnega soodvisnega bivanja (interbeing) je širna, širna. Vsaka misel o ločenih eksistencah je v skladu z budističnim naukom zgolj iluzija, nevednost, vzrok navezanosti in trpljenja. Zato Dōgen zapiše:

»Če ptica zapusti nebo, takoj umre. Če riba zapusti vodo, takoj umre. Zatorej lahko razumemo, da je nebo življenje in da je voda življenje. Ptica je življenje in riba je življenje. Življenje je ptica in življenje je riba. To lahko opišemo še z več primerami. Takšna je praksa, razsvetljenje in življenje ljudi.«[[512]](#footnote-512)

Voda je življenje za ribo, nebo za ptico. Riba je življenje vode, ptica je življenje neba. Ptica in riba sta metafori za človeka na poti. Voda in zrak oziroma nebo so metafore za prakso na poti. Podobne metafore so še oblaki in čoln za človeka ter Luna in obala za celovito dejavnost.

Človek, ki zapusti pot, takoj umre, je mrtev človek. Pot je zanj življenje, na poti postaja, na poti se rojeva. Zato je pot življenje. In praksa je življenje. Človek je svoja praksa.

Pot izgubi vsak smisel, če človek ne hodi po njej. Pot, celovita resničnost, se mora uresničiti v človeku. Brez človeka je ni. Življenje, rojstvo, celovita dejavnost, vse to je človek na poti. Je človekova pot. Pot in človek sta vzajemno povezana, življenje drug drugemu. Dōgen pravi, da tega ni zelo težko razumeti. Svari pa pred ozkimi, vsakdanjimi, običajnimi pogledi ljudi.

»Neuki ljudje menijo, da se zaradi gibanja oblakov negibna Luna navidezno premika. In da se zaradi plutja čolna negibna obala navidezno giblje. Če imajo prav, le zakaj je *Tathāgata* govoril, kot je? Budova resničnost se ne sklada in ne meri z ozkimi pogledi človeških ali nebeških bitij. Čeprav je Budova narava neizmerna, se uresničuje v skladu z zmožnostmi ljudi.

Le kdo ne more z očmi vedno znova zajeti čolna in obale? In kdo ne more nemudoma uzreti oblakov in Lune?«[[513]](#footnote-513)

Čoln in obalo, oblake in Luno, to, kar imenujemo subjektivno in objektivno plat resničnosti, je potrebno uzreti hkrati, v njihovi vzajemnosti. Ker se um giblje, se resničnost navidezno spreminja. Prava, izvorna, celovita resničnost presega kategorije spreminjanja in nespremenljivosti. Je 'samotna in polna'. Čeprav je Budova narava neizmerna, jo ljudje spoznavajo in uresničujejo v skladu s svojimi zmožnostmi. In to niti ni zelo težko, če le vidimo vzajemno povezanost vseh stvari. Tudi vzajemno povezanost konkretnega, vsakdanjega življenja z univerzalno celovito dejavnostjo. Če to vidimo, smo na poti. Torej, le kdo ne more hkrati uzreti oblakov in Lune? Kako, da ne sprevidimo univerzalnega v fenomenalnem in fenomenalnega v univerzalnem? To je temeljno vprašanje odnosa med enostjo in mnoštvom. Trdna, tesna, vzajemna povezanost oblakov in Lune, povezanost brez vrzeli, je razsvetljenje. Dōgen piše:

»Ker je temu tako, se v trenutku razsvetljenja drugih [ljudi] s pomočjo Budovega telesa, Budovo telo razodeva in izraža *Dharmo*. To ni nič drugega kot vrtenje kolesa *Dharme* znotraj Lune … Ta um in srce sta Luna. Ta Luna je srce in um. Takšno je polno razumevanje src in umov Budovih učencev in naslednikov.«[[514]](#footnote-514)

Človekovo srce in um sta celovita dejavnost sama. Celovita dejavnost je ravno človekovo srce in um. Ko spoznavamo srce in um vsakega človeka kot celovito dejavnost samo, v celoti in v podrobnostih prav razumemo Budov nauk.

Vendar um in srce ne obstajata sama zase oziroma po sebi. Sta ravno tako kot vse drugo prazna, brez lastne substance, sta v mreži soodvisnega, povezanega bivanja. Um določajo objekti uma. Brez objektov uma tudi njega samega ni. Zato Dōgen pravi:

»Gore, reke, Zemlja, Sonce, Luna in zvezde so um. Prav v tem trenutku: Kaj je to, kar se pojavlja prav sedaj pred teboj?

… zidovi, opeke in kamenje so naš um. Poleg tega uma ni nobenega drugega uma, ki bi imel hrepenenja, ki bi imel obliko ali bil brez oblike ali ki bi bil ves pojavni svet.«[[515]](#footnote-515)

Z umom in objekti uma je tako kot s čolnom in čolnarjem. Zaradi objektov je um. Brez objektov ni uma. Zaradi uma so objekti. Brez uma ni objektov. Torej um so objekti in objekti so um. Ni objektivne realnosti zunaj uma in ni subjektivne realnosti znotraj uma. Realnost ni ena in realnosti ni mnogo. Realnost je v interakciji med tem, kar zasilno imenujemo zunanji, objektivni in notranji, subjektivni svet. Ali bolje rečeno, kar z analitičnim razumom razdelimo na zunanji in notranji, objektivni in subjektivni svet. A resničnost ni tako razdeljena. Je integrirana, enovita, kar pa zopet ne pomeni, da bi bila le eno ali brez lastnosti ali da bi bila nediferencirana. Dōgen jo opisuje na naslednji način:

»Bananina drevesa imajo zemljo, vodo, ogenj, veter in zrak, um, voljo, zavedanje in modrost za svoje korenine, debla, veje, liste, cvetove in plodove, prav tako svetlobo in barve. Ko vršijo v jesenskem vetru in se naposled zlomijo v njem, [od njih] ne ostane niti zrnce prahu; zato rečemo, da so neomadeževane [s svojostjo] in čiste.«[[516]](#footnote-516)

Dōgen nazorno poudarja, da stvari po sebi niti obstajajo niti ne obstajajo in nimajo lastnosti, ki jih jim običajno pripisujemo, ko pravimo, da so velike ali majhne itd. Iz tega razloga pravi, da so um, da jih um vzpostavi. Objekti so slike, vsak človek in vsako čuteče bitje ustvarja svoje slike, konstruira svoj svet. Izza slik ni ontološke megaslike. Je le slikanje. Stvari in dogajanja ne obstajajo na reificiran, substancializiran način, kot smo navajeni v relativnem, empiričnem, običajnem svetu vsakodnevne izkušnje. To ni dogajanje, na katerega meri Dōgen. Njegovo dogajanje je Luna, 'samotna in polna'. Dogajanje Lune je prihajanje, izviranje. Je dinamizen, je v globini trenutka in kreativnosti, ne v verigi sosledja trenutkov. Do sprememb v Luni prihaja vertikalno, v svobodi od znotraj navzven in ne horizontalno, v sosledju vzrokov in posledic, nesvobodno in od zunaj.

»Vse to je le trenutek ali dva trenutka uma. Trenutek ali dva trenutka uma je trenutek gor, rek in Zemlje ali dva trenutka gor, rek, Zemlje. Saj gore, reke, Zemlja in druge stvari niti obstajajo niti ne obstajajo, niso velike, ne majhne, ne dosegljive, ne nedosegljive, ne dojemljive ne nedojemljive … Ne spremenijo se zaradi razsvetljenja in ne spremenijo se zaradi nerazsvetljenja.«[[517]](#footnote-517)

S tem v zvezi Dōgen navaja Budove besede:

»Resnično Budovo telo je neomejeno kot prazno nebo.

V soočenju z objekti se pojavljajo oblike.

To je tako kot odsev Lune v vodi.«[[518]](#footnote-518)

Bodimo pozorni na besede: resnična stvarnost, Budovo telo, je kot neomejeno prazno nebo neskončnih možnosti, od koder se vse poraja. V soočenju, umu, se pojavljajo oblike v smislu stvari ali dogodkov. Interakcija med refleksivno zmožnostjo uma in okoljem poraja oblike, svet, kot ga doživljamo. Brez refleksivne zmožnosti ni sveta. Ne vemo, kaj se pojavlja in na kakšen način se pojavlja. Vendar sta um in to, kar se pojavlja, ista celovita resničnost, pojavljanje. Stavek »To je tako kot odsev Lune v vodi« vsebuje besede »odsev«, odsevanje, refleksiranje, »Lune«, celovite resničnosti in »v vodi«, kar se nanaša na subjekt doživljanja, na človeka. Značilnost celovite resničnosti je torej ta, da nekaj v nečem odseva.

Pomenljiv je naslednji Dōgenov stavek:

»Način, na katerega se sebstvo vzpostavi, je oblika celotnega sveta.«[[519]](#footnote-519)

»Ko sebe uredimo, vidimo to kot vso vesolje.«[[520]](#footnote-520)

Izjavo je sicer mogoče razumeti psihologistično na naslednji način. Od tega, kako sebe uredimo, je odvisno, kako vidimo vesolje. To ne pomeni, da različno vidimo eno in isto vesolje. Po budizmu kaj takega sploh ne obstaja. Temeljna budistična resnica je namreč nauk o praznini, ne obstoju posameznih stvari.

Vendar Dōgen stavka ni zapisal v navedenem smislu. Z njim želi izraziti, da se človek s tem, ko se uredi, torej ko najde svojo Dharma pozicijo, svoje mesto znotraj celovite resničnosti, uskladi z vesoljem, postaja izraz celovite resničnosti, postane celovita dejavnost in jo vsak trenutek uresničuje. Čeprav je tudi pred tem del celovite resničnosti, je ni razodeval, pač pa zastiral. Ni bil polna Luna. Ko se človek uredi, ne le vidi, ampak neprenehoma uresničuje celotno vesolje. Zato je po Dōgenu Pot neskončna. Vsaka reifikacija je zaradi dinamične praznosti, spremenljivosti sveta, iluzorna. Od tukaj stalna opozorila zen mojstrov, da je treba le prekiniti ustvarjanje iluzij, le sedeti.

Stavek je mogoče razumeti še na en način: vesolje je urejeno na način, da smo. To je precej blizu antropičnim načelom v sodobni teoretični oziroma spekulativni fiziki.

#### Budova narava je refleksivna

Zaradi lažjega razumevanja smisla Dōgenovih besed o umu ne bo odveč nekaj uvodnih, preliminarnih, shematskih pojasnil v zvezi z uporabo besede um. Zen mojstri uporabljajo besede um, mali um, Um, Veliki Um, En Um, um-srce ali srce-um in te besede imajo različne pomene.

Najprej je lahko to običajni, vsakdanji, nevedni, zavedeni, ne prebujeni um običajnega človeka. Shunryu Suzuki mu pravi mali um. Poln je iluzij o stvarnosti, lastnih mnenj in pogledov, ki so rezultat preteklih izkušenj. Stvari se mu prikazujejo kot samostojni objekti, z začetkom in koncem, neposrednimi vzroki in posledicami, sebe doživlja kot lastni objekt, reificirano. Teži torej k objektivizaciji stvarnosti. Predvsem je osredinjen nase kot središče sveta. To je egoistični um posameznega človeka, ki se identificira z egom. Vse doživlja iz lastnega središča, svojega majhnega zornega kota. Primerjamo ga lahko s pogledom v širno nebo, ampak skozi slamico. Slamica se ves čas premika in s tem objekti v zornem polju. Podobno se v zavedanju malega uma vsebine zavedanja pojavljajo in izginjajo v neprekinjenem in nenadzorovanem toku. Znani primerjavi sta še primerjava z gibanjem opice in primerjava z neukročenim govedom, ki bi ga naj človek na svoji poti udomačil.[[521]](#footnote-521)

Drugi pomen uporabe besede um je Veliki um, Um ali En um. To je um človeka, ki se ne identificira več z egom, pač pa s širno stvarnostjo, ki daleč presega s kožo omejeno telo ter zavedanje čutnih vtisov in misli. Izvil se je iz primeža petih *skandh*, omejujočih faktorjev človeške eksistence. Um posameznega človeka je le delček ali razodevanje večjega, širšega, univerzalnejšega, Enega uma. Ko se človek odpre temu širšemu umu, ne doživlja objektov zavedanja na prejšnji način malega uma. Objekti niso več objektivizirani ali reificirani zunaj človeka, so eno s človekom, združeni z umom. To pomeni, da izginja meja med subjektom in objekti, da postaja vse ena celovita stvarnost, ki presega delitve na subjekt in objekt, na zunanje in notranje, na materijo in duh itd. Ta En um je refleksivna značilnost Budove narave oziroma celovite resničnosti in je nekaj univerzalnega. Ni locirana na določenem mestu kot mali um in ni ločena od tega, kar ima mali um za okolico. Veliki um združuje subjektivno in objektivno v eno stvarnost. Povsod nekako sreča sebe. Po besedah Toshihika Izutsa se nahaja v dimenziji, »v kateri tudi povsem običajna izjava 'vidim goro' označuje stanje zavedanja, ki ga lahko, brez vsake spremembe v pomenu, enako natančno označimo s štirimi lingvistično različnimi izjavami:

1. Vidim goro.
2. Gora vidi mene.
3. Gora vidi goro.
4. Vidim sebe.

Dimenzija zavedanja, ki je osrednjega pomena v zenu, je taka, da so te štiri izjave povsem sinonimne … Skrčili bi jih lahko celo v enobesedni povedi: 'Gora.' ali pa 'Jaz.'«.[[522]](#footnote-522)

Deleženje v Umu je podobno plavanju v širnem morju Uma. Človek ne more s pogledom zajeti vseh značilnosti širnega morja, ne more ga razumeti in si ga na ta način podrediti ter posledično kontrolirati. Z drugimi besedami povedano, ne more si domišljati, da je tisto, kar vidi, resnica in na ta način ustvarjati svoj majhni svet. Odpovedati se mora prepričanju, da nekaj ve. Česar se zaveda, se zaveda le začasno. Veliki um je minljivo zavedanje vsakega trenutka, vedno deluje in je kot vse drugo v toku, prazen. Tudi človek je v toku in prazen. Njegov subjektivni občutek je, da ve in vseeno ne ve nič določnega, da nekaj manjka.[[523]](#footnote-523)

Mali um je podoben skoncentriranemu pogledu, ozkemu snopu svetlobe baterijske svetilke, ki osvetljuje le po eno stvar in se premika od objekta do objekta, ali pogledu v širno nebo skozi slamico, kot sem že omenil. Veliki um je podoben perifernemu vidu, gledanju, ko nismo skoncentrirani na en sam predmet, pač pa razširimo zorno polje in se v njem pojavljajo stvari iz širšega okolja. Na nobeno stvar posebej nismo pozorni, hkrati smo pozorni na vse skupaj. Podoben je torej svetlobi sveče, ki sveti povsod naokoli ali pogledu v širno nebo brez slamice.

V kolikor Budini naravi pripišemo refleksivno značilnost in privzamemo njeno enovitost, izraz »En um« označuje isto stvarnost kot besede Budova narava, izvorna narava, celovita dejavnost itd. Smisel Dōgenovih besed v zvezi z umom oziroma refleksivnostjo Budove narave bom podrobneje razčlenil z navedbami iz njegovih spisov, predvsem *Tsuki*.

Najprej bom še enkrat citiral Dōgenove misli o Luni in njenem odsevanju v vodi. Tokrat zaradi prikaza refleksivnosti Budove narave.

»Razsvetljenje je kot Luna, ki odseva v vodi. Luna se ne zmoči in voda ne vzvalovi. Čeprav je njena luč svetla in širna, odseva vsa tudi v majhni luži. Vsa Luna in vso nebo odsevata v kapljicah rose na travi, celo v eni sami kapljici vode.

Razsvetljenje te ne zdrobi, ravno tako kot Luna ne prebode vode. Ne moreš ovirati razsvetljenja kot tudi kapljica rose ne zadržuje Lune na nebu.

Globina kapljice je enaka visočini Lune. Vsak odsev, pa naj traja dolgo ali le trenutek, v celoti razodeva globine kapljice rose in brezmejnost mesečine neba.«[[524]](#footnote-524)

»'To je tako kot odsev Lune v vodi' je Luna v vodi. Je resničnost vode, resničnost Lune, resničnost znotraj, notranja resničnost. Resničnost ni 'nekaj podobnega', je 'taka, kot je'.«[[525]](#footnote-525)

Nishijima in Cross sta isti odlomek prevedla takole:

»Resničnost, taka, kot je, v tem 'je kot Luna v vodi', je lahko [enost] vode-Lune, lahko je resničnost vode, ali resničnost Lune, ali bivanje v resničnosti ali resničnost bivanja. Izjava 'je podobna' ne izraža sličnosti. 'Je podobna' je konkretna realnost.«[[526]](#footnote-526)

Voda-Luna je tukaj celovita resničnost obeh strani: pojavnega in nepojavnega ali pred pojavnega sveta. Časnega in nečasnega. Ta resničnost je kot Luna v vodi. Čeprav enovita, ima dva obraza, Luno in vodo, nemanifestirano in manifestirani svet. Izjava: »'je podobna' je konkretna realnost« opisuje interaktivno stvarnost. Bistvena značilnost stvarnosti oziroma Budove narave je refleksivnost v dveh pomenih. Prvi je odsevanje, drugi je kreativno podobljenje. Odsevanje ni odsevanje objektov v subjektu. Objekti sami po sebi ne obstajajo, objektivizirani subjekt je absurd. Odsevanje torej ni podobno zrcaljenju predmetov v ogledalu. Objekti niso izven zrcala, pojavljajo se in izginjajo v zrcalu, so kreacija zrcala.[[527]](#footnote-527) To vrsto odsevanja bom zato imenoval podobljenje, Dōgen ga opisuje z besedo slikanje. Brez podobljenja ne bi bilo ničesar. Ne more obstati zgolj praznina, niti ne more obstajati le oblika. Praznina upodablja. Zatorej: »Oblika je praznina, praznina je oblika«[[528]](#footnote-528). Iz resničnosti podobljenja sledi:

»Stotine trav in tisoče oblik, vsaka kot je, niso nič drugega kot resnično telo Bude, takšnost Lune v vodi.«

Tako je Dōgena prevedel Tanahashi. Za primerjavo navajam še prevod Nishijime in Crossa.

»Realnost manifestiranja stotine trav in tisočev pojavov je povsem resnično telo Bude, je kot Luna v vodi.«[[529]](#footnote-529)

Trave so stvari. Stvari in pojavi niso za Dōgena nič drugega kot takšnost Lune v vodi, podoba ali odsev Lune v vodi, niso le Luna, niso le voda. So v umu. So um. Ne ločeni um, ne subjektivni um, ne neki objektivni, absolutni, transcendentni um, pač pa dinamična celovita resničnost, ki je refleksivne narave, kreativno podobljenje, slikanje. Izven kreativnega podobljenja, slikanja, ni ničesar, nobenih objektov. Dōgen slikovito opisuje ustvarjanje podob v spisu *Gabyo,* ki govori o slikanju riževe torte.

»Različne torte sedanjosti so vse naslikane torte. Če upamo najti sliko riževe torte poleg te [enosti slike in torte], je ne bomo nikoli našli. Ko sedaj slikamo gore in reke, jih slikamo z modrimi, zelenimi, rdečimi in škrlatnimi barvami, s čudnimi nenavadnimi pečinami in skrivnostnimi skalami, s sedmimi zakladi in štirimi dragocenostmi[[530]](#footnote-530). Slikanje torte je podobno temu. Ko slikamo človeka, uporabimo štiri elemente in pet *skhand*. Ko slikamo stanje Bude, ne uporabimo le lončenih niš in grud prsti; uporabimo tudi 32 znakov [Bude], steblo trave in brez števila obdobij tihe discipline. Ker je slika Bude vedno tako naslikana, so vse Bude naslikane Bude in vse naslikane Bude so Bude … Ko razumemo na ta način, sta življenje in smrt, prihajanje in odhajanje v celoti slikanje slik. Vzvišena resnica prebujenja je le slikanje slike. Niti svet *dharme* niti prazen prostor [praznine] nista nič drugega kot slikanje slike … Resnično, ker sta vso vesolje in vsa resničnost naslikana slika, spoznamo resnico človeka iz slik, resnico patriarhov iz slik. Konec koncev ne moremo potešiti lakote drugače kot z naslikano torto. Ni lakote človeških bitij, ki ne bi bila naslikana lakota. Ni moči v nobeni potešitvi, ki ni naslikana potešitev … Torej, naučimo se iz izkušnje, da je ta stvarnost, tukaj in zdaj, naslikana torta.«[[531]](#footnote-531)

Sodobna fizika slika svet osnovnih delcev. Iz sveta osnovnih delcev se dvigajo slike živih bitij, slike človeških življenj, slike pogledov na vesolje in slike sveta osnovnih delcev. Slike v slikah. Slikanje slikanja. Joj, kakšno dinamično slikanje! Odvijanje svitkov, ustvarjanje svitkov slik.

Širni svet odseva v kapljicah rose. Ne obstaja le širni svet, so tudi kapljice rose. Kapljice rose podobijo širni svet. Celovita resničnost se razteza brezmejno v širjave in v globine. Širjave odsevajo v globinah, globine vzpostavljajo širjave. Odsevanje, refleksivnost, je tihi kraj, »Still point«[[532]](#footnote-532), od koder se pogled zazira v dve smeri. V univerzalno enovitost in v mnoštveno parcialnost. Ta tihi kraj je edini kraj, brez njega ni širnega in ne globokega sveta, ni vse povezane celovitosti, ni konkretne realnosti. Je mesto slikanja.

Za Dōgena razsvetljenje ni *nirvāna*, v kateri se bi razblinil vsakdanji um. Razsvetljenje ne uniči in ne spremeni empiričnega, vsakdanjega človeka. Ga le prebudi, preseže, odpre, spodnese njegovo samoumevno, lažno, navidezno zanesljivo in samoumevno samozagledanost. Človek ne more ovirati razsvetljenja, ne more potvoriti resničnosti, ne more vztrajati v laži, v svoji navidezni mali eksistenci ega. Vztraja lahko le za ceno trpljenja. Ravno zaradi refleksivne sposobnosti je vztrajanje v trpljenju v neskončnost nemogoče. Izhoda sta le dva: razsvetljenje ali ukinitev ego eksistence brez razsvetljenja.

Potem, ko Dōgen svoje učence svari pred heretičnimi nazori, da je lahko um ločen od telesa, nadaljuje:

»Vedeti morate, da tako imenovana 'vrata *Dharme* celovite resničnosti uma' po Budovem nauku vključujejo ves pojavni svet in ne ločuje med naravo in njenimi značilnostmi ali med rojevanjem in smrtjo. Ničesar, niti prebujenja ali nirvāne, ni izven uma. Vse stvari in vsi pojavi so le en um – nič ni izključeno ali nepovezano. Nauk pravi tudi, da so vsi vhodi *dharme* [čutila in njihovi objekti] enako en um in ni nobenih razlik. Tako budisti razumemo naravo uma. Kako lahko to delite na telo in um, in kako lahko delite življenje in smrt od nirvāne? Vi ste že Budovi otroci. Ne poslušajte jezikov norcev, ki navajajo heretične poglede.«[[533]](#footnote-533)

»Pomnite, naše izročilo poudarja, da je v Budovi resničnosti bistveno [resnično, naravno, pravo] stanje uma takšno, da v celoti vključuje vse oblike. Izročilo opisuje ves veliki svet *Dharme* inkluzivno, brez ločevanja na bistvo in obliko in brez ločevanja med pojavljanjem in izginjanjem. Ničesar ni [nobenega stanja] - niti razsvetljenja ali nirvāne - kar se bi razlikovalo od bistvene narave uma. Vse resničnosti, tisoči pojavov in stvari, so vse popolnoma le en um, brez izjem in razlik. Vsa izročila *Dharme[[534]](#footnote-534)* poudarjajo, da so [tisoče stvari in pojavov] en sam, uravnotežen, nedeljiv um in poleg njega ni ničesar. Na ta način so budisti razumeli bistvo uma. Ker je temu tako, kako lahko delite to eno resničnost na telo in um ali na življenje-smrt in nirvāno? Mi smo že učenci Bude. Ne dotikajmo se s svojimi ušesi hrupa, ki ga zganjajo lažnivi jeziki tistih norcev, ki razglašajo poglede ne budistov.«[[535]](#footnote-535)

Dōgen poudarja, da je realnost simultano gibanje, ki ga ni mogoče razločiti na um in svet, na to in ono, da uma ni mogoče ločiti od sveta. Celovita resničnost vključuje hkrati tako um kot svet, a to ni en, resnični, objektivni svet. Poskus zajemanja resničnosti s shematskimi pojmi um, svet ali katerimikoli drugimi je za Dōgena absurden. Pojmi so namreč pojmi, resničnost ni dosegljiva s pojmi, z mišljenjem. To potrjujejo številne druge navedbe, ki jih bom podrobneje razčlenil v poglavjih o razsvetljeni praksi.

Dōgen pravi, da so vse stvari en um. Kakšna je narava tega uma? »Vse resničnosti, tisoči pojavov in stvari, so vse popolnoma le en um, brez izjem in razlik … en sam, uravnotežen, nedeljiv um in poleg njega ni ničesar«. Za Dōgena je stvarnost celovita. Je to, kar ima poleg drugih lastnosti tudi umno, refleksivno lastnost. In te refleksivnosti ni mogoče ločiti od ničesar drugega, od nobene druge značilnosti stvarnosti. Umni smo torej zato, ker je taka narava celovite resničnosti. Nismo mi kot posamezna bitja um, niti ga ne posedujemo. Naša univerzalna narava, vsa resničnost, je umna.

»'Ves svet je oko Vairochane', pomeni, da imajo Bude le eno oko [modrosti, prajne]. Ne misli, da je Budovo oko podobno človeškim očem.

Človek ima dve očesi, a ko rečemo 'človeško oko', ne mislimo na dve očesi ali troje oči. Učenci Bude naj ne bi razumeli 'oko Bude' ali 'oko *Dharme*' ali 'nebeško oko' podobno kot dve očesi človeških bitij. To bi bilo obžalovanja vredno. Razumi torej, da je le eno samo oko Bude, ki je ves svet.

Buda lahko ima tisoč ali milijon oči. Vendar je tukaj rečeno, da je ves svet eno oko Vairochane. Torej ni napačno, če rečemo, da je to oko eno od mnogih Budovih oči, kot tudi ni napačno, če rečemo, da ima Buda le eno oko. V resnici, Buda ima več vrst oči - tri oči, tisoč oči, štiriinosemdeset tisoč oči. Ne bodi presenečen, ko slišiš za vse te oči.«[[536]](#footnote-536)

Je le eno oko. To oko je povsod. Je eno, je tri, je tisoč in je štiriinosemdeset tisoč oči. Oči so metafora za refleksivnost Budove narave. Oči so povsod.

Tri oči so oči prebujene osebe z odprtim tretjim očesom. Tisoč oči je povezanih z Kanzeonom, manifestacijo sočutja, ki vse vidi in pomaga vsem bitjem, kar je značilnost Budove narave. Štiriinosemdeset tisoč oči ima Buda zato, da vidi skozi štiriinosemdeset tisoč iluzij. Razsvetljenje je namreč stanje brez iluzij in ne neko posebno drugo stanje. Pogost nasvet zen mojstrov je, da naj učenci le nehajo ustvarjati iluzije, naj nehajo zamenjevati svoje misli, predstave in svoje zgodbe, svojo konstrukcijo resničnosti za realnost.

V *Genyō Kōanu* Dōgen pravi:

»Tisti, ki povsem jasno razumejo iluzije, so razsvetljeni. Tisti, ki so povsem zavedeni glede razsvetljenja, so običajni ljudje.«[[537]](#footnote-537)

»Gore, reke, zemlja, Sonce, Luna in zvezde so um. Prav v tem trenutku: Kaj je to, kar se pojavlja prav sedaj pred teboj?

… zidovi, opeke in kamenje so naš um. Poleg tega uma ni nobenega drugega uma, ki bi imel hrepenenja, ki bi imel obliko ali bil brez oblike ali ki bi bil ves svet …

Um ima moč oblikovati biser, sposobnost postati kot biser. Včasih se biser raztopi, včasih zdrobi. So časi, ko se spremeni v droben prah. Mi nismo podobni podpornim stebrom templja, niti ne stojimo z ramo ob rami s tistimi, ki so kot kamnite svetilke. Naš um preučuje pot bosonog – le kdo ga more dojeti? Preučuje pot tako, da dela kozolce in vse se prekucne skupaj z njimi. V tem času se zidovi porušijo in mi svobodno preučujemo v vseh desetih smereh. Ker ni nobenih vrat, smo prosti, da gremo kamorkoli.«[[538]](#footnote-538)

Sposobnost oblikovanja bisera se verjetno nanaša na razsvetljenje, na vpogled v celovito resničnost, na odsev celovite resničnosti v celoviti resničnosti. V Ikka-No-Myoju govori Dōgen o enem samem čistem biseru, ki je celovita resničnost. Obstajajo časi, ko se razsvetljenje ne manifestira, čeprav to ne pomeni, da ga ni. Za Dōgena je razsvetljenje, Budova narava, en um, ki je vedno tu, pa če se ga zavedamo ali ne.

Dōgen pogosto izziva svoje učence in jih svari pred vsakdanjimi pogledi običajnih ljudi. V navedenem odlomku vzpodbuja učence, naj zapustijo konvencionalne načine dojemanja. Bosonogi um je kot veter, vse prekucne, vse preišče, brez zadržkov gre kamorkoli. Če je potrebno, zapusti pravkar doseženo, kajti pot je za Dōgena brez konca. Časa pa malo. Odličen zgled je Dōgen sam. V številnih spisih *Shōbogenza* dela kozolce, vse prekucne, preiskuje kōane, nastavlja zanke, izziva stare mojstre.

Budova narava je izvorna narava. V njej se vse pojavlja in izginja. Je pojavljanje in izginjanje. Ker je celovita in tudi reflektivna, je za Dōgena um vir, mesto pojavljanja in izginjanja stvari in pojavov, mesto vznikanja večnega sedanjega trenutka, mesto pretakanja časa. Ta um je vedno z nami. To seveda ni psihološki um posamezne osebe, pač pa veliki um, ki vključuje posamezni človekov um in je njegova podlaga. Ne pojavlja se kot objekt samega sebe, ni kot Bog in še manj je psihološki um posamezne osebe. Kljub temu je vedno na delu. Poglejmo, kako to izraža Dōgen.

»Besedi 'vsakdanji um' pomenita prav ta vsakdanji um, v tem svetu ali katerem drugem. Včeraj izhaja iz tega trenutka in danes vznika iz istega kraja. Ko izginja, izginja tudi širno nebo, ko se pojavlja, se pojavlja vsa Zemlja. To je vsakdanji um.

Vsakdanji um odpira duri notranje kamre. Na tisoče in milijone vrat se hkrati kar naprej odpira in zapira, takšen je vsakdanji um*.* Brezmejno nebo in vsa Zemlja sta kot nerazumljive besede, besede iz globin. Besede so vse obsegajoče, um je vse obsegajoč, stvari so vse obsegajoče.«[[539]](#footnote-539)

Da vsakdanji um odpira duri notranje kamre, pomeni, da preiskuje in pozna globine človeka. Hkrati je zmožen sprejemati neverjetne količine vtisov. Očitno je Dōgen skozi meditativno prakso spoznaval značilnosti uma, ki jih je o podzavestnih dogajanjih in subliminalnih vtisih razgrnila sodobna znanost. Um prisluškuje besedam iz globin, besedam, ki izvirajo kot zračni mehurčki iz vodnega brezna, śūnyat*e*, praznine. Besede so vse obsegajoče, govorjenje je vse obsegajoče. Prihajanje in odhajanje sta vse obsegajoči. Pojavljanje in izginjanje sta vse obsegajoči. Vse se vsak trenutek pojavlja in izginja. Ničesar ni izven te dinamike.

Zen mojstrica Motoko Ikebe pravi: »Celovitost deluje v nas od znotraj navzven.« In še: »To [*Thathāgata* Zen] že je. Je izvorno razsvetljenje vsega vesolja. Je 'tako', *nyō*. In mesto globoko v nas je 'prihaja', *rai*. Mi sedimo v tem 'tako prihaja', *nyōrai*«. [[540]](#footnote-540) Mi smo to 'tako prihaja'. In smo tudi 'Kaj?', pa ne iz vprašanja, temveč izjave o Budovi naravi: 'Kaj je to, kar takole prihaja?'[[541]](#footnote-541) Prihaja povsod, prihaja iz globin. Niso mišljene le, ali pa sploh ne, ontološke globine. Vse se poraja iz Budove narave, iz globin našega vsakdanjega uma, ki je Um. Nismo le pojavni, fenomenalni, empirični. Smo tudi pred tem. Smo 'Kaj je to' in smo 'takole prihaja'. Na to se nanaša slavna zahteva šestega patriarha Hui Nenga: »Pokaži mi svoj obraz, ki si ga imel, preden si se rodil!« Če ga lahko pokažeš, si človek poti. Če ne, si običajni človek.

Um ni po sebi nič. Svet ni po sebi nič. Realnost je za Dōgena dinamična interakcija. Zato pravi:

»Ves svet desetih smeri, ki je človekovo resnično telo, premika telo in vzbuja možgane z življenjem in smrtjo kot s svojo glavo in repom. Pri tem ni večji od novca, je celo v zrncu prahu.«[[542]](#footnote-542)

»Ker je temu tako, se v trenutku razsvetljenja ljudi s pomočjo Budovega telesa, Budovo telo razodeva in izraža *Dharmo*. To ni nič drugega kot vrtenje kolesa *Dharme*  znotraj Lune. Ni pomembno, če je *yin* energija ali je *yang* energija tista, ki osvetljuje, ni pomembno, če je Luna ognjeni dragulj ali vodni biser[[543]](#footnote-543). V vsakem primeru se povsem uresničuje.

Ta um in srce[[544]](#footnote-544) sta Luna. Ta Luna je srce in um. Takšno je pronicljivo razumevanje src in umov Budovih učencev in naslednikov.«[[545]](#footnote-545)

Razsvetljenje je pomembno. Šele z razsvetljenjem se Budova resničnost v polnosti razodeva, se prepoznava skozi človeka. Človek spoznava celoto. Celota se prepoznava, reflektira v človeku. To je en sam pogled. Samoprepoznavanje je vrtenje kolesa *Dharme* v Luni. Kolo se vrti na raznolike načine. Ognjeni dragulj je sončna, *yang* energija, vodni biser je mesečeva, *yin* energija. Celovita resničnost se manifestira v opozicijah in igri polarnih kvalitet. Samo prepoznavanje ni statično, je izražanje, podobljenje, slikanje, ustvarjalni akt.

Celovita dejavnost je ravno človekovo srce in um. Ko spoznavamo srce in um vsakega človeka kot celovito dejavnost samo, v celoti, v podrobnostih prav razumemo Budov nauk. Glede na povedano naslednje Dōgenove besede skoraj ne potrebujejo komentarja.

»Davni Buda je nekoč rekel: 'Celoviti um in srce[[546]](#footnote-546) sta vse stvari. Vse stvari so celoviti um in srce.' Torej, celoviti um je enak vsem stvarem in vse stvari so enake celovitemu umu. Ker je celoviti um Luna, je Luna celovita Luna. Ker je um, ki je enak vsem stvarem, v celoti Luna, je vseobsegajoči svet vseobsegajoča Luna; celovito telo[[547]](#footnote-547) je celovita Luna. Med 'pred in po tri-tri'[[548]](#footnote-548) milijoni let tega trenutka – katero od teh ni Luna?

Buda sončnega obraza in Buda mesečevega obraza[[549]](#footnote-549), naš um, srce, telo in okolje so tudi v Luni. Prihajanje in odhajanje, življenje in smrt so prav tako Luna. Ves svet v desetih smereh je spodaj in zgoraj, levo in desno Lune. Karkoli se prav sedaj dogaja v našem vsakdanjem življenju, je tisoče trav[[550]](#footnote-550), ki se bleščijo v Luni. Srca in umi Budinih naslednikov se bleščijo v Luni.«[[551]](#footnote-551)

Vse je v Luni, vse vznika in mineva v Luni. Ni transcendentna. To naše konkretno življenje prav sedaj, ta trenutek, tukaj, je njeno uresničevanje.

V Luni se bleščijo srca in umi razsvetljenih. Oni so mesečina. So Luna. Ključna beseda je bleščanje, Luna je mesečina.

Budova narava je kot izžarevanje, je kot luč. Žarenje, izvornost, svetloba, luč, jasnina so metafore refleksivnosti Budove narave. Jaz bom uporabljal besedi luč in svetloba. V spisu o luči, *Komyo*, beremo:

»Skozi prakso se moramo potrpežljivo učiti o pomenu besed učitelja Chose, da je 'ves svet v deseterih smereh luč'. Spoznati moramo to, kar je, kot svetlobo, kot ves svet v deseterih smereh. Življenje in smrt, prihajanje in odhajanje, so prihajanje in odhajanje svetlobe. Preseganje običajnega in preseganje svetega sta modrina in škrlat luči. Postati Buda in postati patriarh sta črno in rumeno luči. Praksa in razsvetljenje nista neobstoječa; sta le barvi svetlobe. Trave, drevesa, ograje in zidovi; koža, meso, kosti in mozeg: to so rdeče in belo svetlobe. Dim, megla, vode in kamni; pota ptic, skrivne steze so spreminjajoče se mene svetlobe. Videti in slišati lastno luč je neposredno soočenje z Budo; je dokaz srečanja z njim … vsako človeško bitje naravno poseduje luč – to moramo jasno slišati in ohraniti … to pomeni, da je vsa človeškost luč. Luč, to je vsako človeško bitje. Svetloba zbira svetlobo in jo pretvori v objekte in subjekte. Svetloba popolnoma vsebuje vsa človeška bitja. Vsako človeško bitje je svetloba, luč.«[[552]](#footnote-552)

#### Budova narava se razodeva v konkretnem, fenomenalnem življenju

Budova narava se uresničuje oziroma razodeva v fenomenalnem, konkretnem svetu. Manifestira se v naravi in v človeku. Zavzema oblike konkretnega sveta. Razodeva se v tem, da človek gleda naravo in je hkrati eno s to isto naravo. Je eno z vsakim človekom. Ko človek gleda druge, gleda sebe, ne v podobnosti in sličnosti. Gleda se v istosti.

Dōgen navaja in razlaga besede svojih predhodnikov.

»Dvanajsti indijski patriarh, častiti Ashvaghosa, je opisoval Ocean Budove narave trinajstemu patriarhu in rekel:

'Raznolike oblike Zemlje z oceani in rekami

so povsem v skladu s Tistim.

Globoka meditativna stanja in šest duhovnih moči

se razodevajo le zaradi Tistega.'

Skladno s povedanim je vsa velika Zemlja z rekami in gorami ocean Budove narave. Povedati, da so vse raznolike oblike Zemlje v skladu z Budovo naravo pomeni, da je njeno opredmetenje Zemlja s svojimi rekami in gorami. Razumi torej, da je Ocean Budove narave takšen, da zavzame obliko Zemlje. Vendar Budova narava ni nekaj znotraj, ne nekaj zunaj, ne v sredini. Zato je gledanje rek in gora gledanje Budove narave in gledanje Budove narave je gledanje oslovskih jezikov in konjskih gobcev.«[[553]](#footnote-553)

»Življenje mora biti ptica in življenje mora biti riba.«[[554]](#footnote-554)

Po Dōgenu se univerzalno mora vedno znova uresničevati, izlivati v konkretno in to brez ostanka, povsem. Izven konkretno uresničenega ne ostaja nič transcendentnega. Življenje je riba. Ni ga izven ribe. Življenje ni metafizična realnost ločena od ribe. Hkrati riba ni riba, je dinamično postajanje, uresničevanje, realizacija. Česa? Praznosti. To je bistvo nauka o *śūnyati*. Podoben smisel izražajo verzi slovenskega pesnika Minatija.

»… nekoga moraš imeti rad,  
pa čeprav trave, reko, drevo ali kamen …«

»Uresničitev naše prave narave je resnično življenje in resnično življenje je polna uresničitev naše prave narave. V času razodevanja naše resnične narave, ni ničesar razen polnega razodevanja življenja, ničesar razen polnega razodevanja smrti.«[[555]](#footnote-555)

»Življenje ni nič drugega, kot ti. Ti nisi nič drugega kot življenje.«[[556]](#footnote-556)

Prihajanje in odhajajnje, netrajnost, spremenljivost, ustvarjalnost je naša resnična narava. Svobodno življenje ni odtujeno, pozunanjeno, ujeto v služenje čemurkoli. V svoji izvornosti ima nepreklicno, absolutno vrednost. Je povsem avtentično, polno življenje. Nikakor ne življenje v sponah kontrolirajočega ega. Občutje nasičenosti polnega življenja izražajo nekatere haiku pesmi.

cel ljubi dan

prepeva škrjanček

in še mu ni dosti

Bashō

ni še znaka

a smrt jim je blizu

na vso moč pojejo črički

Bashō[[557]](#footnote-557)

Podobno občutje Dōgen izrazi še drugače:

»Rojevanje ne prihaja niti odhaja, se ne pojavlja niti ni prisotno od prej. Zatorej, rojevanje je v polnosti udejanjeno, umiranje je v polnosti udejanjeno.«[[558]](#footnote-558)

Morda nam bo to, kar je povedal Dōgen, bolj razumljivo, če upoštevamo različne možnosti prevajanje besede *shō*. Prevedemo jo lahko tudi z besedama življenje ali pojavljanje, prihajanje. V tem primeru se prevod glasi:

»Življenje ne prihaja niti ne odhaja, se ne pojavlja in ni prisotno od prej. Zatorej je življenje v polnosti udejanjeno vsak trenutek in umiranje je v polnosti udejanjeno«.

Druga možnost je:

»Pojavljanje ne prihaja niti ne odhaja, se ne pojavlja in ni prisotno od prej. Zatorej je pojavljanje v polnosti udejanjeno vsak trenutek in minevanje je v polnosti udejanjeno«.

Rojevanje, prihajanje, odhajanje, življenje in smrt so udejanjeni vsak trenutek. Trenutki so za Dōgena povezani na način, da ima vsak potem svoj prej in vsak prej svoj potem. A to je le ena stran kovanca. Če bi obstajala le ta stran, bi bila stvarnost za vedno ujeta v verige zakona vzrokov in posledic. Druga stran kovanca je absolutna neodvisnost posameznih trenutkov, absolutna svoboda. V svobodi z drugimi trenutki nepovezanega trenutka stvari ne prihajajo in odhajajo, niso medsebojno vzročno povezane, ampak so v njem absolutno polno udejanjene. Budova narava je absolutno polno udejanjena v vsakem trenutku. Zato pravi Dōgen:

»V celoviti dejavnosti je rojstvo povsem rojstvo in smrt povsem smrt. Uresničena prav v tem trenutku ni ta dejavnost niti velika niti majhna, niti merljiva niti nemerljiva, ne počasna in ne hitra. Rojstvo [življenje, pojavljanje, prihajanje] prav sedaj je celovita dejavnost. Celovita dejavnost je življenje tukaj in zdaj, na licu mesta[[559]](#footnote-559).«[[560]](#footnote-560)

*Gūjin* je totalno uresničevanje celotne Budove narave v vsakem konkretnem pojavu. V človeku se Budova narava ne razodeva le na poseben vzvišen način, v razsvetljenju. Takrat se razodeva v polnosti. O njej v resnici ni mogoče nič povedati, ker je brez vsakega načina. Dōgen pravi, da je neomejeno, absolutno izžarevanje, ustvarjanje, dinamična aktivnost. V svobodi presega vse načine.

Vendar se razodeva tudi v običajnem vsakodnevnem življenju, ki ga določajo zaznavne, doživljajske in interpretativne strukture človekovega bivanja, *skandhe*. Življenje običajnih, nerazsvetljenih ljudi je tudi Budova narava.

»Tukaj in sedaj je resničnost *dharme,* njena resničnost je ta prostor tukaj in sedaj. Da 'si nadenemo obleko in pojemo kosilo' je *samādhi* resnične *dharme*, ki si nadeva obleko in poje kosilo. Resničnost *dharme* je uresničena kot obleke, resničnost *dharme* je uresničena kot kosila, resničnost *dharme* je uresničena kot prehranjevanje, resničnost *dharme* je uresničena kot oblačenje. Brez oblačenja in prehranjevanja, brez govorjenja in pogovarjanja, brez delovanja šestih čutnih organov in brez izvajanja vseh drugih dejavnosti nismo v *samādhiju* resničnosti *dharme*, nismo vstopili v njeno resničnost … Govorjenje, pogovarjanje, opravljanje del in drugih dejavnosti, za katere menimo, da niso resničnost *dharme*, so prav tako njena resničnost. Sonce in mesec sta že nešteto obdobij trenutno prehajanje resničnosti *dharme*. Tako je bilo v preteklosti in bo v prihodnosti. Ko vidimo mnoštvo teles-umov kot mnoštvo teles-umov, mislimo, da so daleč stran od resničnosti *dharme*; a ravno to mišljenje je resničnost *dharme*. In ko ne vidimo mnoštva teles-umov kot mnoštva teles-umov, menimo, da to presega resničnost *dharme*; a ravno to mišljenje je resničnost *dharme*. Mišljenje in ne mišljenje, oboje je enako resničnost *dharme*. Tisti, ki mislijo, da v resničnosti voda ne teče in drevesa ne cvetijo in ne venejo, niso budisti.«[[561]](#footnote-561)

Budova narava se enako razodeva v življenju *samsāre* kot v življenju *nirvāne*, je *samsāra* in *nirvāna*, enaka v osvoboditvi kot v njenem iskanju. Dōgen vedno znova poudarja, da ni življenja izven tega konkretnega življenja in smrti, izven minljivosti. *Skandhe* ne vrednoti le negativno. Niso le vir človekove slepote in trpljenja, ujetosti krog rojstva in smrti, ujetosti v to, da se imamo za posamezna, ločena bitja v fizičnem svetu. Niso le *maya*, privid. So način izražanja Budove narave. Bude niso ujete v *skandhe*, uporabljajo jih, da »dajo glas *Dharmi*«. Z oblačenjem, prehranjevanjem, umivanjem, pogovarjanjem, čiščenjem stranišč razodevajo duhovno telo[[562]](#footnote-562), pravo telo, celovitost. Govorijo nam kdo smo, kaj je naše življenje, kakšna je in kako se uresničuje Budova narava, celovitost. Uresničujemo jo s pravilnim razumevanjem, napačnimi pogledi in prepoznavanjem njihove napačnosti. Pravilno je možno le v povezanosti z napačnim. V Budovi resničnosti cvetijo in venejo različne rože, a vse so rože praznine, *kuge*[[563]](#footnote-563). Odnos med Budami in *skandhami* Dōgen izčrpno pojasnjuje v naslednjih dveh odlomkih svojega spisa o Budovi naravi, *Busshō*.

»Čeprav se Brezmejno Izžarevanje kaže na nek način kot 'polna Luna Budove narave', presega to, kar označujemo z besedami' izgled polne Lune'. Še več, resnično delovanje presega to, kar lahko povemo. Razodevanje resničnega telesa presega fizično in duhovno, presega realnost *skandh*. Čeprav je kot realnost *skandh*, se le razodeva s pomočjo njih. *Skandhe* so fizična navzočnost vseh Bud. Bude so *skandhe*, ki izražajo *Dharmo*. Brezmejno izžarevanje nima določene oblike. Nadalje, ko se odsotnost določenih oblik pokaže v meditativnih stanjih kot odsotnost vsakih navezanosti [na vzorce ustvarjanja miselnih podob in njihove vsebine], se razodeva duhovno telo. Čeprav bi si vsa naša skupnost prizadevala 'videti Luno, ko je polna', je to nekaj, kar ni videlo še nobeno oko. V bistvu *skandhe* dajejo glas *Dharmi* in to brez vsakih uhojenih poti ali ustaljenih načinov. Na ta način se duhovno telo svobodno manifestira, kot se hoče. To, da se po eni strani skriva očem in po drugi strani na široko odpira pogledom, je njegova hoja naprej in hoja nazaj[[564]](#footnote-564).«[[565]](#footnote-565)

»Pomen besed 'Budova narava' je: 'Ta, ki je povsem neomejen in izžareva '.[[566]](#footnote-566) Razodevanje duhovnega telesa je dajanje glasu Budovi naravi, ki je neomejeno in absolutno izžarevanje. Dati glas Budovi naravi je razodevanje duhovnega telesa, ki se dogaja na način fizične prisotnosti vseh Bud. Katero razodevanje Budove narave ni v obliki fizične prisotnosti enega ali dveh Bud?[[567]](#footnote-567) Fizična prisotnost Bude je manifestacija duhovnega telesa in Budova narava obstaja kot način razodevanja duhovnega telesa te osebe. Po drugi strani je sposobnost Bud in njihovih naslednikov govoriti o Budovi naravi in jo razumeti v jeziku štirih elementov in petih *skandh* prav tako razodevanje njihovega duhovnega telesa. Fizična prisotnost vseh Bud, o kateri smo ravnokar govorili, je povsem taka kot realnost petih *skandh*. Vso njihovo delovanje je delovanje teh petih *skandh*. Način delovanja Bud povsem premeri globine pojavljanja duhovnega telesa, vse njegove raznolike načine. Vso prihajanje in odhajanje brezmejnega in neizmerljivega delovanja Bud je le razodevanje tega duhovnega telesa, trenutek za trenutkom.«[[568]](#footnote-568)

#### Ne-trajnost, spremenljivost Budove narave

Beseda spremenljivost ali ne-trajnost (impermanence) ima v našem kulturnem okolju in v običajni rabi negativno konotacijo. Dojemamo jo v smislu minljivosti, smrtnosti, zapuščanja sedanjosti in bivanja. Težimo k neminljivosti, trajanju, potrditvi, k temu da obstanemo preko mej sedanjega trenutka. Minljivosti se bojimo.

Dōgen gleda na spremenljivost popolnoma drugače. Zanj je to Budova narava sama. Spremenljivost, kot jo razume Dōgen, je pozitivna, izvorna ustvarjalnost. Ne-trajnost je kreativna dinamika, večno postajanje, prihajanje v bivanje. Prihajanje in odhajanje sta hkratna in neločljiva. Sta isto. Le razum ločuje med prihajanjem in odhajanjem, med trajnostjo in spremenljivostjo. Nič novega ne more priti, če prejšnje ne odide. Celo govor o nečem, kar pride in nečem, kar odide ali mine, ne izraža resničnosti, kot jo doživlja Dōgen. Zanj sploh ne obstaja karkoli, kar bi prihajalo in odhajalo, saj je Budova narava prazna in dinamična, ves čas deluje.

»Podobno, če proučuješ tisoče pojavov z zmedenim telesom in umom, meniš, da sta tvoja prava narava in tvoj um trajna. A ko se ustališ v praksi in se vrneš tja, kjer si, spoznaš, da nobena stvar nima trajnega jedra.«[[569]](#footnote-569)

Vrnitev na mesto, kjer si, pomeni vrnitev k svoji pravi naravi, v izvornost, v točko dinamičnega prihajanja. Tam ni nobene stvari oziroma nobena stvar nima jedra, sebstva, esence, substance, ni je po sebi. Tam je zgolj dejavnost.

Da je trajnost stvari in pojavov le proizvod uma, razlaga Dōgen v spisu o Budovi naravi. Najprej navajam nekaj delov Nearmanovega prevoda:

»Šesti patriarh je pri poučevanju učenca Hsing-Ch'anga [Gyoshi] rekel: 'Seveda je to, kar ni trajno, Budova narava in le um deli vse stvari na dobro in slabo.' Spremenljivost, o kateri govori Šesti patriarh, presega razumevanja ne-budistov in tistih, ki pripadajo dvema voziloma. Čeprav njihovi ustanovitelji in nasledniki govorijo o ne-trajnosti, je pogosto niso sposobni povsem doumeti. Za tistega, ki povsem razčisti, preveri v praksi in resnično razume spremenljivost kot spremenljivost, kot ne-trajnost, je vse spremenljivost. Tisti, ki lahko pomagajo drugim doseči Drugo obalo tako, da razodevajo svojo Pravo naravo, jo bodo razodevali in dali glas *Dharmi*: to je Budova narava. Včasih bodo pokazali Budovo naravo kot nekaj kratkega, včasih kot nekaj dolgega. Kar je sveto, ni trajno in kar je običajno, prav tako ni trajno. Mišljenje, da tisti, ki so običajni ljudje in niso svetniki, nimajo Budove narave, je neumno mnenje ljudi malih umov in omejenih razumarskih pogledov. Za tiste z omejenimi pogledi je 'Buda' telo in 'narava' njegova dejavnost. Zaradi tega je Šesti patriarh rekel: 'Kar ni trajno, to je, seveda, Budova narava.'

Kar je videti trajno, pač še ni bilo podvrženo spremembam. Da še ni bilo podvrženo spremembam, pomeni, da ko usmerimo svoj pogled nase, na svoj subjektivni jaz, ali ga usmerimo na objektivni, zunanji svet, ne najdemo znakov sprememb. V tem smislu je nekaj [navidezno] trajno.

Zatorej, trave in drevesa, goščave in gozdovi niso trajni in zato so Budova narava. Človekovo telo in um nista trajna in zato sta Budova narava. Gore, reke in različne pokrajine niso trajne in zato so Budova narava. Vzvišeno razsvetljenje je Budova narava in zato ni trajno. Budovo veliko vstopanje v *nirvāno* ni bilo trajno in nespremenljivo in zato je Budova narava.«[[570]](#footnote-570)

Izvirno besedilo omogoča zaradi posebnosti japonskega jezika precej različne prevode. Za primerjavo navajamo še Nishijimov in Crossov prevod istega odlomka spisa *Busshō*.

»Šesti patriarh je razlagal učencu Hsing-Ch'angu [Gyoshi]: 'To, kar ni trajno, je Budova narava. Trajen je le um, ki deli vse stvari in pojave na dobre in slabe.'

'To, kar ni trajno', kot se je izrazil šesti patriarh, presega predpostavke tistih, ki niso budisti, tistih, ki pripadajo dvema voziloma in podobnim. Čeprav ustanovitelji teh šol in njihovi nasledniki niso trajni, spremenljivosti kljub temu ne razumejo. Torej, če ta, ki je brez trajnosti proučuje, prakticira in izkuša to, kar je brez trajnosti, je vse brez trajnosti. Če lahko ljudi rešimo z razodevanjem svojih teles, jih razodevamo in pridigamo o *Dharmi*. To je Budova narava. Včasih to pokažemo z dolgim telesom *Dharme* in včasih s kratkim telesom *Dharme*.[[571]](#footnote-571) Svetniki niso trajni in običajni ljudje niso trajni. Mišljenje, da običajni ljudje in svetniki ne morejo biti Budova narava, je le neumno gledanje majhnih umov in ozkih razumarskih prepričanj. Buda je del telesa in narava je del dejavnosti. Zaradi tega je Šesti patriarh rekel: 'To, kar ni trajno, je Budova narava.' Trajno se ne spreminja. Pomen nespremenljivosti je naslednji: Čeprav resničnost delimo na ločene subjekte in ločene objekte, ni vedno povezana s sledovi prihajanja in odhajanja in je zato trajna. Spremenljivost trav, dreves in gozdov je Budova narava. To, kar ni trajno v telesih in umih ljudi, je Budova narava. Dežele in gore niso trajne in zato so Budova narava. Resnica vzvišenega, polnega razsvetljenja ni trajna in zato je Budova narava. Budov vstop v veliko *Nirvāno* je to, kar ni trajno in zato je Budova narava.«[[572]](#footnote-572)

»Potemtakem je odpiranje cvetov in odpadanje listov samo po sebi narava stvarnosti. Le neumni ljudje mislijo, da v se v resnični *Dharmi* ne odpira cvetje in ne odpadajo listi.«[[573]](#footnote-573)

Kot običajno Dōgen ne opisuje svojih pojmovnih, miselnih konstrukcij. Ne opisuje subjektivnega sebstva ali objektivnega sveta. Njegove trditve se nanašajo na stvarnost, kot je, na stvarnost v vsakem trenutku. Dōgen govori o celoviti resničnosti ali celoviti dejavnosti, ki daleč presegata vsak subjektivizem, vsako omejenost in razdeljenost na posamična bitja, čeprav za budizem ni ničesar razen pojavljanja in izginjanja posamičnih bitij. Preko njih se celovita resničnost v vsakem trenutku povsem uresničuje. Da se bi izognil napačnim interpretacijam Dōgena, Abe[[574]](#footnote-574) poudarja kozmološkost Dōgenovih pogledov in njegov deantropocentrizem. Vsako živo bitje in tudi reke in gore so po Dōgenu zmožne razsvetljenja, saj niso nič drugega kot razsvetljena celovita resničnost. Torej so že razsvetljene.

Dōgen izrecno poudarja dinamični, ustvarjalni, živi vidik resničnosti. Zanj ne obstajajo posamični objekti ali subjekti. Mistično je zagledan v enovitost celovite dejavnosti. V prihajanje in odhajanje, pojavljanje in izginjanje, rojevanje in umiranje. V realnost vsakega trenutka, ki je edini resničen, absolutno neodvisen in povezan z vsem časom. Ta trenutek je vsa dejavnost, polno razodevanje in ker je v tem smislu absoluten, ni spremenljiv. Kljub temu je resničnost stalno spreminjanje, porajanje. Porajanje, ki je hkrati izginjanje. Le igra besed in pojmov razlikuje med pojavljanjem in izginjanjem. Dōgen kaže v sredo pojavljanja-izginjanja, v to, »kar takole prihaja«. Pravi:

»V miru premisli, če je rojstvo mogoče ločiti od vseh stvari, ki vznikajo skupaj z njim. Ni trenutka in ne stvari, ki bi ju bilo mogoče ločiti od rojstva. Ni objekta in ne uma, ki bi ju bilo mogoče ločiti od rojstva … Rojevanje ni nič drugega kot ti; ti nisi nič drugega kot rojevanje.«[[575]](#footnote-575)

Za Dōgena so objekti, trenutki, stvari in um v svoji kompleksni, vzajemni povezanosti in vzajemnem podeljevanju identitet to, »kar takole prihaja«. Le enovita, dinamična dejavnost celovite resničnosti. To je dejavnost spreminjanja. Stvari in dogodki se pojavijo, nekaj časa trajajo in minejo oziroma izginejo. Pojavljanje in izginjanje se nanašata na stvari, živa bitja se rojevajo in umirajo. Pojavljanje in izginjanje sta različna pojava le v kolikor ju razum razlikuje. Zaradi intelektualne razčlenitve stvarnosti ju razum vzpostavi, saj razum ne funkcionira drugače kot tako, da ustvarja nasprotja. Enako velja za rojstvo in smrt. Z vidika celovite resničnosti so pojavljanje in izginjanje, rojstvo in smrt isto.

O tem kratko, a zelo jasno piše v spisu o rojstvu in smrti, spisu z naslovom *Shōji*. *Shō* pomeni življenje in *ji* pomeni smrt, *Shōji* je torej življenje in smrt. Dōgen rojstva in smrti ne razume v smislu enkratnih dogodkov. Rojstvo in smrt, prihajanje in odhajanje, so v vsakem trenutku, so bistvene sestavine trenutkov, so trenutki sami. Čas ni drugega kot prihajanje in hkratno odhajanje. Vsak nov trenutek je rojstvo, trenutek tik pred njim ne eksistira več, je že v smrti. A tako le govorimo. Rojstvo in smrt nimata realne eksistence, nimata preteklosti in prihodnosti. Vse to se dogaja le in ravno sedaj. V preteklost se oziramo in prihodnost pričakujemo le v sedanjem času.

Rojevanje in umiranje moremo razumeti še v enem smislu. Vsaka misel, podoba, vsebina zavedanja, ki se pojavlja v zavesti je rojevanje, prihajanje. V trenutku prihajanja nove vsebine zavesti prejšnja zamira, umira, izginja, prepušča svoje mesto novi vsebini. Premene zavesti so trajen proces, ki ga umetno razločimo na dva pola, prihajanje in odhajanje. Brez minevanja, odhajanja, izginjanja ni prihajanja, pojavljanja, kreativne dejavnosti.

Naše življenje, naše rojevanje in minevanje so po Dōgenu le življenje Bude, le celovita resničnost, to, kar v resnici, mimo vseh naših misli in predstav o stvarnosti deluje na način, da živimo. Neprebujeno, na poti k prebujenju ali prebujeno.

Dōgen piše:

»'Ker je Buda v rojstvu in smrti, ni rojstva in smrti.' Rečeno je bilo tudi: 'Ker Bude ni v življenju in smrti, Buda ni zaveden z rojstvom in smrtjo.' Ti povedi sta bistvo tega, kar sta učila dva mojstra zena, Jiashan in Dingshan. Ker so to besede razsvetljenih mojstrov, jih nikakor ne smemo zanemarjati.

Tisti, ki bi bili radi prosti rojevanja in umiranja, morajo jasno razumeti te besede. Iskanje Bude zunaj življenja in smrti je, kot bi hoteli iti v južno pokrajino Yue s stopali obrnjenimi na sever, ali pa kot da bi obrnjeni na jug hoteli videti Severnico. Na tak način boste le bolj in bolj ujeti v rojevanje in umiranje, izgubljeni na poti k osvoboditvi.

Razumite vendar, da sta življenje in smrt sama po sebi *nirvāna*. Ni ničesar takega kot življenje in smrt, ki bi se ju naj bali in ničesar takega kot *nirvāna*, za katero bi naj težili. Le če to povsem spoznate, ste prosti življenja in smrti.«[[576]](#footnote-576)

Poved: »Ker je Buda v rojstvu in smrti, ni rojstva in smrti.« pomeni, da sta to konkretno življenje in ta konkretna smrt Budovo življenje in Budova smrt in poleg njiju ni nobenega drugega, našega, privatnega življenja in smrti. Ker sta Budovo življenje in Budova smrt, nista naše življenje in naša smrt, nista nekaj, kar bi lahko pridobili, imeli ali izgubili. Mojster zena Shunryu Suzuku je na svoji smrtni postelji učence takole tolažil:

»Ko bom umiral, če bom v trenutku umiranja trpel, vedite, da je vse v redu. To je trpeči Buda. Naj vas ne bega. Morda bo moral vsakdo okusiti smrtni boj v telesnem ali tudi duhovnem trpljenju. Toda v redu je tako. Ni problema. Hvaležni bi morali biti, da imamo omejeno telo … kot je moje ali vaše. Če bi imeli neomejeno življenje, bi imeli resnični problem.«[[577]](#footnote-577)

Druga poved: »Ker Bude ni v življenju in smrti, Buda ni zaveden z rojstvom in smrtjo.« navidezno nasprotuje prvi. Njen smisel je dvojen. Prvi je v tem, da Bude ni v življenju in smrti, ki ju ustvarjamo s svojimi konstrukcijami realnosti, ni ga v našem umišljenem, posameznem, od celovitosti ločenem življenju in smrti. Bude ni v mislih, podobah, predstavah, pojmih o življenju in smrti. Drugi smisel je ta, da Buda ni nekaj substancialno obstoječega, saj zato je Buda. Če ni nosilca življenja in smrti, ampak je le dogajanje življenja in smrti, nihče ne živi in umira, torej v resnici ni življenja in smrti (nekoga).[[578]](#footnote-578) Buda torej ni vsebina zavedanja, ni objekt zavedanja, ni konstrukcija, ni nekdo. Ne more biti objekt našega zavedanja, ker je izvor zavedanja, je dejavnost, ki omogoča in vključuje zavedanje. Zaradi tega omenjeni zen mojster Shunryu Suzuki opozarja:

»Pravimo 'veliki duh, mali duh, duh zena' in te besede, veste, nekaj pomenijo, toda ne moremo in ne smemo jih razumeti v smislu izkustva, niti po tem stremeti. Govorimo sicer o izkustvu razsvetljenja, toda to ni izkustvo, ki bi ga imeli v smislu dobrega ali slabega, časa in prostora, preteklosti in prihodnosti. Gre za izkustvo ali zavest onkraj takšnih razlikovanj ali občutij. Zato ne bi smeli vprašati: 'Kaj je izkustvo razsvetljenja?' Takšno vprašanje pomeni, da ne veste, kaj je izkustvo v zenu. Z običajnim načinom mišljenja ni moč dojeti razsvetljenja … Če poskušate doseči razsvetljenje, kot če bi uzrli svetlo zvezdo na nebu, bo to sicer čudovito in morda si boste mislili: 'Ah, to je razsvetljenje!' vendar to ni razsvetljenje. Takšno razumevanje je dobesedno krivoversko. Tudi če tega ne veste, imate pri takem razumevanju zgolj predstavo materialnosti, vsebinskosti. Ducati vaših doživetij razsvetljenja so takšne vrste; so nekaj vsebinskega, nek predmet mišljenja, kot da bi z dobro prakso našli tisto svetlo zvezdo. To je predstava o sebi in o predmetu. To ni pot, kako si prizadevati za razsvetljenje.«[[579]](#footnote-579)

Dōgen je v svojem poučevanju skrajno jasen in ne dopušča nobenega dvoma v pomen svojih besed, ki so zelo podobne besedam evangelija: »Kdor ima rad svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa svoje življenje na tem svetu zaničuje, ga bo ohranil za večno življenje.« (Jn 12,25) Dōgen isto izraža na naslednji način:

»To življenje in smrt sta dragoceno življenje Bude. Če želiš pobegniti od njiju, boš izgubil življenje Bude. Če si navezan na življenje in smrt in ju skušaš zadržati, boš ravno tako izgubil dragoceno življenje Bude. Kar bo ostalo, bo le forma Bude. Le če ne zavračamo življenja in smrti in ne hrepenimo po njiju, vstopimo v srce in um Bude.

Vendar tega ne skušaj dojeti z razumom ali povedati z besedami. Le pusti svoje telo in um[[580]](#footnote-580), pozabi vse o njiju ter ju vrzi v hišo Bude; potem bo vse narejeno z Budo. Če boš sledil temu, boš prost v življenju in smrti, brez napora in tuhtanja boš postal Buda. Le kdo še želi nadaljevati z razmišljanjem.«[[581]](#footnote-581)

Za Dōgena je osvoboditev in prebujenje v popolnem sprejetju omejene, minljive človeške eksistence. To krhko, bežno, spremenljivo življenje in minevanje, smrt v vsakem trenutku, je Budova narava. Pod pogojem, da je to resnično, prosto, odprto, niti ne naše pač pa Budovo življenje. Poskus omejevanja in zapiranja življenja v meje posameznika, v meje zgolj individualne osebnosti, v meje humanističnega načina biti[[582]](#footnote-582) je odmik v iluzije, v navidezno življenje, v lastne projekcije, je ujetost v lastno posamezno življenje in smrt, je *samsāra*.

#### Praznost Budove narave

Praznost Budove narave je njena nesubstancialnost, je to, da Budova narava ni nekaj, ne more biti objekt uma, ni opredeljiva. Namesto praznosti so običajno v rabi še besede praznina, nič, ničesarnost. V sanskrtu jo označuje beseda *śūnyata[[583]](#footnote-583)*, v angleščini najpogosteje emptiness. Dōgen besedo *śūnyata* ali praznost redko uporablja, kar kaže na to, da praznost zanj ni nekaj praznega, ni nič ali odsotnost. Praznosti Budove narave ali *śūnyate* zatorej ne smemo razumeti v nihilističnem ali agnostičnem smislu. Dōgen ne pravi, da stvari ne obstajajo ali da resničnosti ni mogoče spoznati. Zanj sta pravilni obe trditvi: da stvari obstajajo in da ne obstajajo. Sta komplementarni, niti pri eni ne vztraja, niti ena ni zadostna za pojasnitev resničnosti. A ne objektivne resničnosti, saj za Dōgena ni nobene objektivne resničnosti ločene od celovitosti, vzajemne povezanosti tega, kar razumsko ločujemo na tako imenovano objektivno in subjektivno resničnost. Dōgen govori o resničnosti človeškega bivanja z vidika zen mojstra in ne filozofa. Zanj je pomembna razrešitev človekove eksistencialne situacije, ki je prebujenje v celovito resničnost, ki ne pozna delitev na subjekt in objekt, notranje in zunanje ali posameznega človeka in okolje. Racionalne trditve o resničnosti so za zen mojstre in za prebujenje povsem brez vrednosti.

Seveda Dōgen pozna človekovo težnjo narediti svet razumljiv, trden, obvladljiv, pozna težnjo po objektivizaciji in reifikaciji. V spisu *Ikka-no-myoju* piše:

»'Celota deseterih smeri' opisuje nenehno zasledovanje stvari, ki bi jih radi spremenili v nekaj in poskusov spremeniti samega sebe v nekaj [trajnega, obstoječega, objektivnega, v sebstvo] … Ker skušamo sami sebe spremeniti v nekaj, vnašamo nemir v vseh deset smeri sveta. In ker je [celota deseterih smeri, vsega sveta] vedno dejstvo pred trenutkom [pojavljanja česarkoli], včasih preseže naše sposobnosti uravnavanja, kar je [za nas] osrednje v vsakem trenutku.«[[584]](#footnote-584)

Če bi vse stvari proglasili le za povsem prazne ali neobstoječe, bi neuravnoteženo izpostavili le en vidik resničnosti, eno gledišče. Če se strinjamo s pogledi običajnih ljudi o resničnem obstoju vseh stvari in pojavov, neuravnoteženo izpostavljamo nasprotno gledišče. Budizem je srednja pot. Zato Dōgen pravi, da stvari sicer so, a nimajo lastnega jedra, lastne biti. Ker nimajo lastnega jedra ali biti, pač pa obstaja le vzajemna povezanost in prepletenost vseh pojavov, ker so stvari povsem iz ne sebe, brez vsake svojosti, pravzaprav niso. Dōgen dialektično združuje oba pogleda v srednjo pot.

»Ker vse stvari so Budova resničnost, so iluzije in je razsvetljenje, praksa, rojevanje in smrt in so Bude in čuteča bitja.

Ker milijoni stvari nimajo lastnega jedra, ni iluzij, ne razsvetljenja, ni Bud in ni čutečih bitij, ni rojevanja in ni smrti.

Budova pot je v bistvu razčiščevanje vprašanja enosti in mnoštva in tako je rojstvo in smrt, so iluzije in razsvetljenje, so čuteča bitja in so Bude.«[[585]](#footnote-585)

Vprašanje enosti in mnoštva je za Dōgena osrednje vprašanje poti. Sam si ga je zastavljal v tejle obliki: Če vse stvari in vsa bitja so Budova narava, zakaj je potrebna praksa, zakaj napor in iskanje, odkod iluzije? Odkod dvojnosti in razlikovanja? Njegov odgovor je srednja pot. Res so vse stvari in vsa bitja Budova narava, a kljub temu so bitja, so iluzije, je praksa in je prebujenje. In vse to je Budova narava. Natančneje se bom osrednjemu Dōgenovemu vprašanju in odgovoru posvetil v poglavju o razsvetljeni praksi.

Omenil sem, da Dōgen redko govori o praznosti, raje o neomejenosti, neskončni raznolikosti, širnosti, nedojemljivosti. Uporablja priljubljeno zenovsko prispodobo praznega neba.

»Budovo resnično telo je takšnost praznega neba. To prazno nebo je takšnost Budovega resničnega telesa. Ker je to resnično telo Bude, je vsa Zemlja, vso vesolje, so vsi pojavi prazno nebo. Stotine trav in tisoče oblik – vsaka taka, kot je – niso nič drugega kot Budovo resnično telo, takšnost Lune v vodi.«[[586]](#footnote-586)

Prvi stavek Tanahashijevega prevoda se dobesedno glasi: Budovo resnično telo je »tako, kot je« praznega neba (»as it is« of empty sky). Sam sem uporabil besedico »takšnost«.

Resničnost pravega telesa Bude je kot resničnost neomejenega, praznega neba. Ker so resnično Budovo telo, so vsa Zemlja, vso vesolje, vsi pojavi prazno nebo. So brez substance, brez jedra, identitete, po sebi prazni, po sebi nič.

Stvari so prazne kot prazno nebo; so pojavno telo Bude, odsev telesa Bude. Budovo telo je kot odsev Lune v vodi. Vse pojavne stvari niso po sebi nič, so odsevanje, kar pomeni, da obstajajo le v interakciji subjekta in objekta. Po Dōgenu niti obstajajo niti ne obstajajo. So odsev, interakcija subjekta in objekta. V kolikor manjka eden od polov odsevanja, ni celovitega telesa Bude. Odsevanje je tako, kot je neomejeno nebo, nima mej, je podobljenje, kreativno ustvarjanje, slikanje, prihajanje in odhajanje. Poleg njega ni nobenega substancialnega Budovega telesa ali substancialnih empiričnih stvari. Budova resničnost je nedojemljiva, neobvladljiva, širna. Ko Dōgen pravi, da stvari ne obstajajo, misli na to, da zunaj Budove narave ni nobenih stvari. Obstaja le Budova narava in nič drugega. Ta narava pa ni nekaj, kar bi bilo podvrženo bivanju, torej nastajanju, obstajanju, spreminjanju in prenehanju obstajanja. Budova narava presega bivanje stvari, pojave in psihološka stanja, ker je vse to podvrženo nastajanju spreminjanju in izginjanju. Zato pravi, da je praznost, da je brez opredeljivih lastnosti ali da presega bivanje in nebivanje. Posebej poudarja, da stanje biti brez[[587]](#footnote-587), praznost, ne pomeni, da nič ne obstaja ali da je vse nič. Dōgen poudarja:

»Ne misli napačno, da to ne obstaja. In nikar ne trdi, da obstaja.«[[588]](#footnote-588)

»Razumeti moraš, da to, kar imamo zaradi Budove narave skoz in skoz, presega realnost 'biti ali ne biti', obstajati ali ne obstajati.«[[589]](#footnote-589)

»Ker reke, gore in druge stvari niti obstajajo niti ne obstajajo, niso ne velike, ne majhne, ne dosegljive in ne nedosegljive, niso spoznavne in ne nespoznavne, ne moremo prodreti v njih, pa vseeno niso nepredirne.«[[590]](#footnote-590)

»Ni tako, da ne bi bilo Zemlje. A nepreklicno je tam svet, v katerem praznost je Zemlja.«[[591]](#footnote-591)

Dōgen ne vidi le sveta, v katerem Zemlja je Zemlja. V sebi najde svet, v katerem praznost je Zemlja. Iz praznosti se namreč vsak trenutek rojeva Zemlja in v njo se trenutek za trenutkom vrača. Ta praznost ni različna od Zemlje. Med praznostjo in Zemljo ni distinkcije. A Zemlja ni le praznost in praznost ni le Zemlja. Praznost mora biti »brez«. Potem je Zemlja lahko le Zemlja. Praznost daruje Zemljo Zemlji in Zemlja ne ovira praznosti, kot voda ne moči Lune. Praznost se povsem izprazni in manifestira v pojavih, brez ostanka, v vsakem v polnosti. Ni nobene ontološke, transcendentne ali kakšne druge praznosti poleg pojavov. Prav zato je praznost prazna. Pojavi so povsem, skoz in skoz prazni, v njih ni nobenega imanentnega, transcendentnega ali kakšnega drugega jedra. Zaradi tega so lahko povsem to in natančno to, kar so, avtodeterminirani in svobodni. Ko Dōgen govori o pojavih in praznosti, govori o istem. Prisluhnimo:

»Buda bi zavrnil vsak pomen besed 'imeti Budovo naravo'. Njegova zavrnitev je njegova enost z vsemi stvarmi; kot da bi vse bilo le ena sama trdna jeklena palica. Njegova enost z vsemi bitji je kot prelet ptic, brez vsake sledi [dvojnosti].«[[592]](#footnote-592)

O Dōgenovem razumevanju praznosti strnjeno govori tale zapis:

»Peti patriarh je rekel: 'Budova narava je praznost[[593]](#footnote-593), zato ji pravimo, da je brez.' Tako je jasno izrazil, da praznost ne pomeni ne obstoja. Ko je rekel, da je Budova narava praznost, ni rekel, da je pol funta ali da je osem palcev[[594]](#footnote-594). Uporabil je besede, da je brez. Ni rekel, da je prazna, ker v njej ničesar ni in ni rekel, da je brez, ker ne obstaja. Ker je Budova narava praznost, rečemo, da je brez. Z 'biti brez' standardno označujemo stanje praznosti in stanje praznosti izražamo z besedami, da je brez. Ta praznost presega praznino, o kateri je govora v Srčni sutri: »'Materialna oblika je le praznina.' Stavek 'Materialna oblika je le praznina.' namreč ne pomeni, da je praznina razdvojena in prisiljena v obliko, niti ne pomeni, da je oblika nasilno izpraznjena. Pomeni, da je praznost le biti brez, da je praznost le praznost.[[595]](#footnote-595) To je kot 'kamen v zraku'.[[596]](#footnote-596) Tako sta o Budovi naravi kot biti brez, Budovi naravi kot praznosti in Budovi naravi kot nečem obstoječem razpravljala četrti in peti patriarh.«[[597]](#footnote-597)

Dōgenov poudarek je v preseganju dvojnosti praznina-oblika, pa čeprav je dvojnost v stavku srčne sutre nakazana s trditvijo, da je praznina le oblika in oblika le praznina. O izvorni resničnosti Dōgen ne govori z besedami o praznini in obliki, o njej sploh ne govori. Razen tako, da reče, da je brez.

Večkrat sem že omenil, da v zenu ni delitve na ontološko, torej objektivno in subjektivno, izkušeno realnost. Subjektivna realnost, ki ni iluzija, je prebujenje, je edina realnost. Takšna prebujena realnost pravzaprav ni subjektivna realnost v smislu psihološke realnosti, saj subjekt kot ločena, samostojna entiteta ne obstaja. Tudi objekti ne. Obstaja dinamična realnost, katere del je empirični človek z vsem svojim doživljanjem. Ta realnost omogoča vse telesne, podzavestne oziroma nezavedne in zavestne procese, interakcijo z okoljem. Vse vključuje brez mej v prostoru in času. To, o čemer torej govori Dōgen, presega intelektualno konstrukcijo pojavov in praznosti, kar je stvarnost sanjavega uma. Za budizem nasploh so intelektualne konstrukcije fantazme, sanjarije. V tradiciji zena je poudarek na praznem umu ali ne-umu, ki se je odpovedal konstruiranju in se sprostil v spontanem delovanju. Um, ki je sestavni del besede ne-um, je intelektualni um, ki konstruira svoje podobe stvarnosti. Ujet je v svoje sanjarije, misli. Nima zveze s prebujenim, praznim umom. Ne-um ali prazni um ni odsotnost zavedanja. Je povsem jasno zavedanje, a brez razkosavanja realnosti na binarne opozicije oziroma brez biforkacij. *Prajnā*, moder vpogled, ni analitične, ampak je sintetične narave. Ne razčlenjuje realnosti, združuje nasprotja, v katere je ujet analitični um. Po razsvetljenju ne dela niti tega, nima kaj združevati, ker ni nič ločenega.

Prazni um je brez vsake težnje. Pušča vse, tudi samega sebe, da je, kot je. Je sproščen v samopozabi. Ni več sledi o sebi in drugih, notranjem in zunanjem, nobene razpoke v realnosti. Seveda to ni nezavest, je integralna zavest celovitosti. Zaradi tega Dōgen v znamenitem stavku pravi:

»Proučevati Budovo pot je proučevati sebe. Proučevati sebe pomeni pozabiti sebe. Pozabljenje sebe je uresničitev v tisočerih stvareh. V uresničitvi tisočerih stvari odpadeta tvoj um in telo in odpadejo telesa in umi vseh drugih bitij. Nobena sled prebujenja ne ostane in to se brez sledi nadaljuje v brezčasje.«[[598]](#footnote-598)

Uresničitev v tisočerih stvareh je prebujenje po tisočerih stvareh, doživljanje neločljive povezanosti oziroma istosti s tisočerimi stvarmi, z vsem svetom, s celovitostjo. Za doseganje takega stanja zavedanja mora človek pozabiti nase kot na posameznika, pozabiti na svoje telo in um.

Dōgen, in z njim tudi drugi zen mojstri, skuša nakazati realnost pred njenim razcepom na dva pola, pred razcepom na subjektivno, notranje in objektivno, zunanje. Usmerja pogled v realnost, ki se razpira v dvojnost subjekt-objekt. To je izvorna, dinamična realnost, prava narava, ki je preden se človek rodi, pred pojavljanjem posameznosti, pred razločevanjem v posameznosti oziroma pred konstruiranjem posameznosti. Dojema jo lahko le um, ki je njej enak, prazen. Prazen ne pomeni brez zavedanja ali brez vsebin zavedanja. Pomeni, da je um sam aktivna dinamika, brez opor oziroma fiksacij, kot 'kamen v zraku'.

Praznost uma je pri Dōgenu mogoče razumeti na več načinov. Um je prazen v smislu, da ni enovit, trajen, nespremenljiv. Buda je uvedel doktrino o *anātmanu*, ki je v nasprotju s prepričanjem o nespremenljivem dušnem jedru človeka. Za Dōgena so pojavi človekovega uma le drobci in koščki, razlomki, delčki širne stvarnosti.

»Čeprav torej iskren um in srce spominjata na ogledalo, sta le drobci in koščki. Čeprav spominjata na ostrino svedra, sta le drobci in koščki.«[[599]](#footnote-599)

Čeprav um zgleda nedeljiv in enovit, je kvantiziran v trenutke, trenutek za trenutkom se pojavlja in izginja in nikoli ne obstaja drugače kot v trenutku. Nikoli ne more zrcaliti celote. Celota ostaja v temi. Um ostaja sam sebi prikrit, v temi. Um je prazen tudi v smislu, da ne obstaja brez objektov. Objekti so um. Um so objekti. Dōgen pravi:

»Gore, Zemlja, reke, Sonce, luna, zvezde so um.«

In takoj zanika lastno tezo, zavrne težnjo po objektiviziranju, po tem, da bi um skušali imeti za nekaj.

»Prav v tem trenutku, kaj je to, kar se pojavlja prav pred teboj?«[[600]](#footnote-600)

»O umih in srcih davnih Bud je menih nekoč vprašal Narodnega učitelja Dazhenga (Echū–Shastra): 'Kakšna so srca in umi davnih Bud?'

Mojster je odgovoril: 'Zidovi, opeke, kamenčki'.

Čeprav je temu tako, moraš vedeti, da srca in umi davnih Bud niso zidovi, opeke in kamenčki in da zidovi, opeke in kamenčki niso srca in umi starodavnih Bud. Na ta način je potrebno razumeti srca in ume starodavnih Bud.«[[601]](#footnote-601)

Kljub temu, da so umi starodavnih Bud zidovi, opeke in kamenčki in jih brez slednjih ni, so oboji realnost, ki daleč presega čutne vtise. Čutne vtise presegajo tako umi, kot to, kar se v umih pojavlja kot zidovi, opeke in kamenčki. Ista celovita resničnost se kaže kot srca in umi in kot zidovi in kamenčki. Zato so srca in umi lahko svobodno in brez ovir srca in umi in zidovi in kamenčki so lahko svobodno in brez ovir zidovi in kamenčki. Ali kot pravi Dōgen: Luna ne razdvaja vode, voda ne ovira in ne moči Lune.

Praznina ni abstraktni nič, ni miselna predstava niča, ni nekaj neobstoječega. Ni podobna praznemu prostoru, ne smemo je razumeti spacialno. Bolje jo je razumeti temporalno kot stalno spremenljivost. Nobena stvar, pojav ali bitje ni trajno, iz trenutka v trenutek se spreminja. Praznina je čista dinamičnost. Zaradi tega je resnična praznina polnost, brezmejna kreativnost, živost. Robert Carter jo primerja z ustvarjalno močjo in ji reče »noseča praznina«, neomejeno bogata z možnostmi, polna notranjega vrenja in prekipevanja.[[602]](#footnote-602) Shinichi Hisamatsu[[603]](#footnote-603) ji pripisuje naslednje lastnosti: je zelo živa, ima srce in se zaveda same sebe; ima bistvo srca in samospoznanja; je subjektivna eksistenca, ki ne poseduje nikakršne na objekt nanašajoče se aktivnosti; je subjekt, ki je kot drugi hkrati moje lastno sebstvo; je svoboda in neujetost; je ustvarjalna moč, iz katere vznikne vse, kar je.

Torej ni objekt, ni nič substancialnega, je natančno to, kar se dogaja – dinamični življenjski proces, ki vključuje človekovo življenje in zavedanje. Je mnogo bolj dogajanje, postajanje, spreminjanje kot obstajanje ali bivanje. Besede, da je subjektivna eksistenca, ki ne poseduje nikakršne na objekt nanašajoče se aktivnosti, in da je subjekt, ki je kot drugi hkrati moje lastno sebstvo, potrebujejo pojasnilo. Na ta način razumljena praznina oziroma zenovski nič je subjektivna eksistenca, ki vse vključuje, in zato ne poseduje nikakršne na objekte nanašajoče se aktivnosti, niti aktivnost dojemanja nečesa, kar bi opredelili kot objekte ali drugost subjektu. Je samoprebuditveni način bivanja – samozavedanje, samoprepoznavanje, samoizpričevanje. V stanju tako dojete praznine subjekt ni več sam sebi objekt, se ne zaveda sebe na objektivizirajoč način. Ni nekaj. Um ne more biti sam sebi objekt, kot oko ne more videti sebe in dlan ne more prijeti sebe. Ni razcepa na tistega, ki dojema, in na to, kar se dojema. In ni razcepa na absolutno subjektivno realnost in doživljanje te realnosti kot nekaj pred seboj. Absolutna subjektivnost se nikoli ne prikaže v lastnem subjektivnem polju. Drugače povedano, ker um nikoli ne more biti sam sebi objekt, je sebe prazen. V običajnem stanju zavedanja človek samega sebe doživlja na objektivizirajoči način, istoveti se s konstrukcijo jaza. To konstrukcijo postavi izven sebe in si jo ogleduje; a pri tem ne opazi ogledovalca. Ker sebe reificira, se z lastno resnično, subjektivno, refleksivno, živo realnostjo nikoli ne sooči. Kar pomeni, da se ne sooči s svojo praznostjo, s svojim pravim življenjem, svojim prvobitnim obrazom, ki ga Dōgen v spisu *Komyo* primerja s premenami luči in žarenjem.

### Dōgenov razumevanje časa in bivanja

Dōgenovega razumevanja celovitosti nikakor ne moremo v celoti dojeti brez poznavanja njegovega doživljanja časa in bivanja. Zanj to nista dve ločeni stvari, sta ena realnost. Zato ji reče čas-bitje. Razpravo o čas-bitju je učencem izročil v pisni obliki. Nedvomno je želel, da se natančno ohrani smisel njegovih besed. V spisu Dōgen izvirno interpretira temeljno budistično resnico o praznosti vseh stvari oziroma dogajanj in njihovem vzajemno odvisnem obstajanju. Čas je bitje in bitje je čas. Čas pomladi je isto kot obstoj cvetočih rož. Rože so izraz časa, ki mu rečemo pomlad. Vendar niso nekaj v času, so čas sam. V bistvu pri Dōgenu ni samostalnikov, so le glagoli, dogajanja, zaradi tega zanj nič ni niti staro niti mlado. Pomlad ni v času, je čas in je zato brezčasna. Drugače povedano, dogajanje, ki je pomlad, je neminljivo, večno. Zaradi tega po Dōgenu čas ne le teče, ampak tudi ne teče oziroma teče kamorkoli.[[604]](#footnote-604)

Dōgenovi pogedi so v nekaterih ozirih presenetljivo blizu nekaterim pogledom sodobne fizike. Po relativnostni teoriji ni absolutnega časa, ki bi bil neodvisen od materije, prostora in dogodkov. Čas in dogajanja so nenavadno kompleksno povezani. Čas ne teče za vse opazovalce enako hitro. Naše zaznavanje njegovega pretakanja je odvisno od tega, kako se gibljemo glede na opazovane sisteme in opazovalci iz različnih sistemov sploh ne opažajo istega časa. Za enega lahko teče hitro in za drugega počasi. Čas je odvisen tudi od težnostnega polja, celo tako, da je treba sproti korigirati ure na umetnih satelitih, saj teče čas pri površini Zemlje nekoliko počasneje kot v višini nekaj sto kilometrov, ker je tam težnostno polje šibkejše. Mimogrede in za čudo moderna fizika trdi, da v navidezno praznem prostorju vesolja ves čas vznikajo in izginjajo pari osnovnih delcev, kar vzpostavlja prostor in vzpostavlja čas. Delci, prostor, čas, energija in opazovalci so za fizike povezani aspekti resničnosti ali še bolje, povezani aspekti našega opisa oziroma konstrukcije realnosti. V teh pogledih je moderna fizika precej podobna Dōgenovim pogledom na čas-bitje.

*Uji*, ki ga prevajamo s čas-bitje, sestavljata besedi *U*, kar pomeni bitje ali obstoj in *JI*, kar pomeni čas. *Uji* je torej čas-bitje. Čeprav skovanka v slovenščini ali angleščini čudno zveni, je bila na kitajskem in japonskem (*ji, a[ru] toki*) v običajni pogovorni rabi. Pomenila je izraze, ki se v slovenščini glasijo: nekega dne, nekoč, včasih, bil je čas, ko…, v tistem času, bilo je, začasno in podobne. Ti izrazi ne označujejo le nekega obdobja, čas, znotraj katerega se nekaj godi, pač pa v Dōgenovi rabi tudi eksistenco, dogajanja. Čas in dogajanje, čas in njegova vsebina sta isto. Čas je eksistenca in eksistenca je čas. Kot je obstoj vsake stvari povezan z obstojem vseh drugih stvari, je tudi vsak trenutek časa povezan z vsem časom. A to so besede iz zornega kota posameznih stvari in časov. Iz zornega kota celovitosti ne obstajajo posamezne stvari in posamezni trenutki linearnega časa. Obstaja celovita resničnost. Vsaka stvar in vsak trenutek, vsak čas-bitje, vsaka eksistenca, je njen izraz. Je neodvisen od drugih izrazov, a kljub temu z njimi celovito povezan. Dōgen pravi:

»Les za kurjavo postane pepel in se ne spremeni več nazaj v les za kurjavo. Vendar ne predpostavljaj, da je pepel prihodnost in les za kurjavo preteklost. Vedeti moraš, da les za kurjavo obstaja na svojem mestu v resničnosti[[605]](#footnote-605), ki polno vključuje njegovo preteklost in prihodnost in ki je vseeno neodvisno od preteklosti in prihodnosti. Pepel obstaja na svojem mestu v resničnosti in polno vključuje lastno preteklost in prihodnost. Prav tako kot les ne postane ponovno les, ko je že zgorel v pepel, se tudi ti ne vrneš v življenje potem, ko si umrl.

Ker je temu tako, je v budizmu uveljavljen nauk, da se življenje ne spremeni v smrt. Zato pravimo, da se stvari ne pojavljajo.[[606]](#footnote-606) In podobno je v budizmu neomajen nauk, da se smrt ne spremeni v življenje. Zaradi tega pravimo, da smrt ni smrt [da stvari ne izginjajo]. Rojstvo[[607]](#footnote-607) je celoviti izraz v nekem trenutku. Smrt je celoviti izraz v nekem trenutku. To je tako, kot je z zimo in pomladjo. Ne misli, da se zima spremeni v pomlad in da se pomlad prevesi v poletje.«[[608]](#footnote-608)

Iste misli zapiše Dōgen v spisu *Shōji*[[609]](#footnote-609) takole:

»Napačno je domnevati, da se življenje spremeni v smrt. Rojstvo je stanje v nekem trenutku z lastno preteklostjo in prihodnostjo. Zaradi tega v budizmu rojstvo razumemo kot ne-rojstvo.[[610]](#footnote-610) Smrt je stanje v nekem trenutku z lastno preteklostjo in prihodnostjo. Zaradi tega gledamo na smrt kot na ne-smrt.

V času rojstva ni ničesar razen rojstva in v času smrti ni ničesar razen smrti. Zatorej, ko pride rojstvo, povsem uresniči rojstvo, ko pride smrt, povsem uresniči smrt. Ne izogibaj se ju, ne služi jima in ne želi si ju.«[[611]](#footnote-611)

So čas-bitja le statični, nespremenljivi izseki resničnosti? Za kakšno eksistenco gre? Dōgen ne kaže na statično eksistenco, pač pa za dejavnost, akcijo. Dejavnost je čas in čas je dejavnost. Ni statičnih bitij, vse je dogajanje, dinamični tok. Že skovanka čas-bitje, ki je sinonim za dinamični tok, opozarja na značilnost dualističnega načina mišljenja, ko skušamo celovito resničnost dojeti v modusih misli, binarnih opozicij časa in eksistence, tega in onega, v dvojnostih. Čeprav ga bom uporabljal, čas-bitje ni najboljši izraz. V našem jeziku konotira z nečim statičnim, ontološkim. Ob njegovi uporabi je dobro hkrati misliti izraz »včasih« v smislu »v nekem času je…« in na ta način imeti pred očmi dinamično naravo realnosti. Ta ni razdeljena na parcialne izseke resničnosti, na sosledje linearno nanizanih trenutkov, čas-bitij. Realnost ni sestavljena iz sosledij, mi jo doživljamo na način sosledij. Vsako objektiviziranje trenutkov kaže na težnjo k reificiranju, statičnosti, ki zakriva neverjetno dinamičnost in povezanost temeljne resničnosti.

Dōgenov namen ni teoretična, naravoslovna ali filozofska pojasnitev narave časa. Kot zen mojster namerava svoje učence poučiti in jim prenesti izkušnjo, način bivanja, ki je posledica prebujenja, kar je temeljni cilj vsakega zen mojstra. To je izkustvo odsotnosti vsakršnega trajnega jaza, ki bi obstajal v ali neodvisno od toka časa, prenesti skuša izkustvo in nauk o *anatti* ter nauk o *anicci,* spremenljivi in dinamični eksistenci. Za Dōgena namreč ne obstaja več noben osebni jaz, ki bi bil trajen in neodvisen od časa in vseh drugih bitij. Vse, kar obstaja, je v času, povezano s časom, je čas, je dinamika. Izven časa ničesar ne obstaja. Bitja so torej neločljiva od časa, so čas, čas-bitje, pokrajine časa. Predvsem bitja niso trajna. So v toku časa, so spremenljivost in nimajo nobenega trajnega ali lastnega jedra. Obstaja le medsebojna, vzajemna, dinamična povezanost pojavov, misli, dogodkov, ki so po sebi prazni, spremenljivi, neulovljivi, brez podlage. Čeprav vzročno povezani, vsi trenutki vznikajo iz praznosti in v njej izginjajo. Vsak je po eni strani neodvisen in absoluten, po drugi strani pa povezan z vsemi drugimi trenutki, enostavno zato, ker je realnost. Vsak trenutek je isti čas, ista realnost. Trenutek je abstrakcija, ni substancialen, ni nekaj, ni primaren, primarna je celovitost, ki je dogajanje. To dogajanje razumsko, z zmožnostmi uma, členimo v preteklost, sedanjost in prihodnost. A če že moramo govoriti: celovitost se razgrinja vsak trenutek posebej v vertikalni dimenziji časa in v sosledju trenutkov v horizontalni dimenziji časa. Dōgen namreč govori o dveh dimenzijah ali aspektih časa. Prvi je linearni, horizontalni čas vzročno povezanih dogajanj, ki ga skušamo meriti in ga opredeljujemo z dolžino trajanja nečesa. To je relativni čas. Drugi aspekt časa je absolutni, vertikalni čas, globina časa, iz katere neodvisno vznika vsak trenutek. Prvi aspekt časa je povezan s karmo, drugi s prebujenjem, s svobodo kreativnosti. Če nam je prvi razmeroma domač, se drugi jasno razpira v prebujenju, v preseganju karme. A ne intelektualno, le bivanjsko, eksistencialno. Po Dōgenu čas teče kamorkoli ali sploh ne teče. O tem govori kōan Baizhangove leteče gosi. Baizhang je učenec, Mazu je učitelj. Navedel bom le del *kōana*.

»Baizhang Huaihai-ju se je na sprehodu pridružil Mazu. Videla sta jato divjih gosi, ki so letele mimo. Mazu je rekel: 'Kaj je to?'[[612]](#footnote-612)

Baizhang je odvrnil: 'Divje gosi.'

Mazu vpraša: 'Kam letijo?'

Baizahang je odgovoril: 'Letijo vstran.'

Takrat je Mazu zgrabil Baizhangov nos in ga zavil.

Baizhang je zakričal od bolečine in zavpil: 'Ah, ah!'

Mazu vpraša: 'Še vedno praviš, da letijo vstran?'

Baizhang je bruhnil v jok in doživel razsvetljenje.«

Gosi ne letijo vstran. Le kako bi mogle odleteti? Mazujevo vprašanje se ne nanaša na gosi, nanaša se na »zadevo«, na resnično dogajanje, ne na senzorno-miselne konstrukcije. Kam gre resničnost? Resničnost ne gre nikamor, resničnost je vedno taka, kot je, traja. Kaj traja? Ničesar ni, kar bi trajalo, ni nobene ontološke substance, podlage pojavne resničnosti. Traja edino spremenljivost, dinamična kreativnost. V njej čas ne teče, ker se nobena stvar ali pojav ne spreminja v karkoli drugega. Preteklost, sedanjost, prihodnost in tok časa obstajajo le v umu. Včeraj je v umu, jutri je v umu in danes je v umu. Če um ne bi konstruiral slovničnih časov, bi jih ne bilo nikjer. V prebujenju je le konkretna , resnična dejavnost, realni čas, realni sedaj, življenje trenutek za trenutkom, brez objektivizacij, brez tavanja v preteklosti ali prihodnosti, brez ločenosti na telo in um, na mene in druge. Je le delovanje, ki vključuje vse dimenzije življenja, vso kulturo, tudi razmišljanje.

V besedilu *Uji* se menjava nekaj tem. Dōgen preskakuje od ene teme k drugi, vsako zajame v več segmentih, ki se menjujejo. S strukturo besedila ponazarja to, o čemer piše. Nekaj časa se posveča pogledom običajnih ljudi na čas, potem govori o povezanosti vseh stvari, nato o čas-bitju, pa zopet o pogledih običajnih ljudi, spet o povezanosti trenutkov, o značilnih stanjih na poti budističnega meniha in tako naprej. Vsak segment je kot čas-bitje. Nenadoma se razpre pred očmi bralca in mine, pojavi se drug.

Dōgen primerja poglede običajnih ljudi na čas s svojimi pogledi. Običajni ljudje menijo, da je čas statičen in se oni gibljejo skozi čas od preteklosti skozi sedanjost v prihodnost. Ali pa menijo, da se oni ne spreminjajo in čas nekako teče od preteklosti v prihodnost ali iz prihodnosti v preteklost. Ali pa, da je čas kot kontejner, večnost, ki vsebuje vso dogajanje, to pa se empirično pojavlja v teleološkem ali kakšnem drugem času. Verjamejo, da je vsaj eno od tega res. Ne spregledajo, da so čas. Mislijo, da niso Bude, da so nekaj drugega in da celo *nirvāna* prihaja in odhaja. Dōgen izziva te oglede. Osrednje teme, o katerih piše, so povezanost vseh stvari, povezanosti vseh trenutkov, večni sedaj, da so stvari čas.

Zaradi pomembnosti spisa za razumevanje Dōgenove misli bom spis *Uji* prevedel v celoti.[[613]](#footnote-613)

UJI

»Davni Buda[[614]](#footnote-614) je nekoč rekel:

'Včasih stoji na vrhu najvišje gore,

včasih se giblje pri dnu najglobljega oceana,

včasih je tri glave in osem rok[[615]](#footnote-615),

včasih osem ali šestnajst čevljev visoko telo[[616]](#footnote-616),

včasih palica ali omelo[[617]](#footnote-617),

včasih steber ali kamnita laterna,

včasih tretji sin Changa in četrti Lija

včasih Zemlja in nebo.'

'Včasih'*[[618]](#footnote-618)* tukaj pomeni, da je čas bivanje[[619]](#footnote-619) in da je bivanje čas. Zlato šestnajst čevljev visoko telo je čas. Ker je čas, se njegov čas skrivnostno svetlika. Proučevati ga moramo kot današnji čas dvanajstih ur[[620]](#footnote-620). Tri glave in osem rok so čas. Ker so čas, se ne razlikujejo od današnjega časa dvanajstih ur.

Čeprav ne merimo dolžine teh dvanajstih ur dneva kot dolge ali kratke, bližnje ali daljne, vseeno govorimo o dvanajstih urah dneva. Ker so znamenja minevanja časa očitna, ljudje ne dvomijo o njem. Čeprav ne dvomijo, ga ne razumejo. In če dvomijo v kaj, kar ne razumejo, njihovi dvomi niso trdni. Zaradi tega njihovi pretekli dvomi niso nujno enaki sedanjim dvomom. Toda tudi ti dvomi niso nič drugega kot čas.

Način, na katerega ljudje urejamo sebe in svoje izkušnje, je ves svet.[[621]](#footnote-621) Glej na vsako stvar v tem svetu le kot na posamezni trenutek v času.

Stvari ne ovirajo druga druge in ravno tako trenutki časa ne zadržujejo drug drugega. Um, ki išče pot, vznika v tem trenutku. Trenutek, ki išče pot, vznika v tem umu.[[622]](#footnote-622) Enako je s prakso na poti in doseganjem poti.[[623]](#footnote-623)

Ko urejamo svoje izkušnje, urejamo sebe in na ta način vidimo sebe. To je enako razumevanju, da smo mi sami le čas.[[624]](#footnote-624)

Na enak način vedi, da je na stotine stvari in tisoče pojavov po vsej Zemlji in je vsak pojav in vsaka stvar vsa Zemlja. Takšno razumevanje je začetek prave prakse.[[625]](#footnote-625)

Ko prispemo v področje neizrekljivega, je tam le ena stvar, le en pojav, ki je tukaj in zdaj, in presega razumevanje stvari in njihovo nerazumevanje. Presega razumevanje pojavov in njihovo nerazumevanje. Ker obstaja le natančno ta trenutek, so vsi trenutki čas-bitja ves čas, vse stvari in vsi pojavi so čas.

Vsak trenutek je vso bitje, je ves svet.[[626]](#footnote-626) Premisli v miru, če obstaja katerokoli bitje oziroma katerikoli svet izven sedanjega trenutka.[[627]](#footnote-627)

Ko običajni človek, ki ne pozna budističnega nauka, sliši besede o čas-bitju, razmišlja na naslednji način:

'Nekaj časa sem bil tri glave in osem rok. Nekaj čas sem bil osem ali šestnajst čevljev visoko telo. To je tako, kot da bi bil prečkal reke in preplezal gore. Čeprav reke in gore še vedno obstajajo, sem jih prečkal in sedaj sedim v biserni palači in v škrlatnem stolpu. Tiste gore in reke so tako daleč od mene, kot je nebo nad zemljo.'[[628]](#footnote-628)

A stvari niso tako preproste. Ko sem gore preplezal[[629]](#footnote-629) in reke prečkal, sem bil v času prisoten. Čas je bil v meni. Čas ni ločen od mene. In ker obstajam sedaj, čas ni odtekel vstran.

Če čas ni zaznamovan s prihajanjem in odhajanjem, je čas, ko sem gore preplezal, prav ta sedaj. Če je čas nekaj, kar prihaja in odhaja, teče, sem čas-bitje vsak, tudi prav ta trenutek. Takšno je razumevanje čas-bitja.

Meniš, da ta čas-bitje požre čas, ko sem prečkal reke in preplezal gore in čas, ko sedim v biserni palači na škrlatnem stolu? Ali da jih izpljune?[[630]](#footnote-630)

Tri glave in osem rok je pretekli čas. Osem ali šestnajst čevljev visoko telo je sedanji čas. A včeraj in danes sta oba le trenutek, ko sem vstopil v gore in ko iz palače gledam stotine in tisoče vrhov. Včerajšnji čas in današnji čas ne mineta.

Tri glave in osem rok, moj čas-bitje, vse to je hitro minilo. Čeprav je videti, da je to daleč vstran, je prav tukaj in sedaj. Osem ali šestnajst čevljev visoko telo prav tako hitro mineva in čeprav je videti, kot da je vstran, je prav tukaj in sedaj. Zatorej, borovo drevo je čas, bambusovo drevo je čas.[[631]](#footnote-631)

Ne mislite, da čas le teče. Ne glejte na pretakanje kot na edino značilnost časa. Če bi čas le tekel vstran, bi bili ločeni od njega.[[632]](#footnote-632) Razlog, da ne razumete jasno čas-bitja, je ta, da o njem razmišljate le kot o nečem, kar teče.

V bistvu so vse stvari vsega sveta povezane med seboj kot sosledje trenutkov in so istočasno neodvisni trenutki časa. Ker so vsi trenutki čas-bitje, ste tudi vi čas-bitje.[[633]](#footnote-633)

Čas-bitje ima lastnost, da teče. Teče iz tako imenovanega danes v jutri, teče od danes v včeraj, od včeraj v danes. Iz danes teče v danes in od jutri teče v jutri.[[634]](#footnote-634)

Ker je pretakanje skozi posamezne neodvisne trenutke značilnost časa, se trenutki ne grmadijo eden na drugega, niti ne oblikujejo vrste eden za drugim. Tudi Quingyuan je čas, Huangbo je čas, Jiangxi je čas, Shitou je čas[[635]](#footnote-635). Ker smo tudi mi in drugi ljudje čas, je naša praksa čas in naše razsvetljenje je čas. Gaziti po blatu in se zmočiti v vodi je tudi čas.[[636]](#footnote-636)

Čeprav so pogledi običajnih ljudi in vzroki njihovih pogledov tisto, kar običajni ljudje vidijo, to ni nujno resnica o njih. Resničnost se začasno razodeva kot običajni človek. Ker le-ta misli, da njegov čas in njegovo bitje ni resnica, verjame, da ne more biti šestnajst čevljev visoko zlato telo.[[637]](#footnote-637)

Kljub temu so njegovi poskusi bega od tega, da bi bil šestnajst čevljev visoko zlato telo le delci čas-bitja. Tisti, ki tega še niso povsem dojeli, naj se globoko zazrejo. Dandanes merimo čas z urami Konja in Ovce, ki so le vzhajanje in zahajanje čas-bitja vsak trenutek[[638]](#footnote-638). Enako je z urami Podgane in Tigra. Čuteča bitja so čas, Bude so čas.

Ta čas [čas-bitje] izkuša ves svet z uporabo treh glav in osmih rok in izkuša vso vesolje s šestnajst čevljev visokim zlatim telesom. Povsem spoznati celovito resničnost s celovito resničnostjo je popolno spoznanje.[[639]](#footnote-639)

Uresničiti šestnajst čevljev visoko zlato telo s šestnajst čevljev visokim zlatim telesom je vzbuditi um, ki išče pot, je naša praksa, je doseganje razsvetljenja, je vstop v *nirvāno* – vse to je bitje, vse to je čas.[[640]](#footnote-640)

Le izkusi, da je ves čas vso bitje. Nič drugega razen tega ni. Vse drugo je le čas delnega celovitega spoznanja, ki je polno spoznanje dela tega, čemur pravimo čas-bitje. Celo čas zmote je prav tako stanje bitja.[[641]](#footnote-641) Če mu [Budi] vse prepustimo, so tudi trenutki tavanja čas-bitje skupaj s predhodnimi in naslednjimi trenutki. Odločno vztrajanje sredi vsakega trenutka je čas-bitje. Ne misli zmotno, da to ni bitje. In ne trdi preveč prepričano, da je bitje.

Morda predpostavljaš, da čas le mineva in ne razumeš, da nikoli ne pride.[[642]](#footnote-642) Čeprav je razumevanje tudi čas, razumevanje ni povezano in odvisno od lastnega pojavljanja.

Ljudje vidijo le minevanje časa in ne razumejo povsem, da je čas-bitje v vsakem trenutku. Koliko manj lahko dojamejo čas preboja skozi oviro k razsvetljenju?[[643]](#footnote-643) In čeprav lahko vztrajajo v spoznanju[[644]](#footnote-644) vsak trenutek, le kdo more izraziti to stanje? In čeprav bi to stanje mogli izražati že dolgo časa, le kdo bi mogel nehati iskati svoj izvorni obraz?[[645]](#footnote-645)

Skladno s pogledi običajnih ljudi na čas-bitje, bi bila celo razsvetljenje in *nirvāna* kot čas-bitje podvržena prihajanju in odhajanju.[[646]](#footnote-646)

Čas-bitje se povsem uresničuje in ga ne moremo ujeti v mreže in kletke. Nebeški kralji in druga nebeška bitja, ki se sedaj pojavljajo levo in desno od nas, so naš celoviti napor prav sedaj. Čas-bitja vseh bitij vsega sveta na kopnem in v vodah so uresničenje našega celovitega napora prav sedaj. Mnogovrstna bitja vseh vidnih in nevidnih svetov so čas–bitje uresničeno z našimi celovitimi napori, ki se nadaljujejo iz trenutka v trenutek.

Natančno prouči naslednje: brez našega celovitega napora prav sedaj, se nič ne bi uresničilo, nič nadaljevalo in teklo iz trenutka v trenutek.[[647]](#footnote-647)

Ne misli, da je tok časa nekaj takega kot veter ali dež, ki se premika od vzhoda na zahod.[[648]](#footnote-648) Ves svet ni negiben, ni nespremenljiv. Teče iz trenutka v trenutek.

Tok časa je kot pomlad. Pomlad je z vsemi svojimi aspekti v spreminjanju, teče. Ko teče, ni ničesar zunaj tega toka. To je potrebno zelo natančno razumeti.[[649]](#footnote-649)

Pomlad teče skozi pomlad.[[650]](#footnote-650) Čeprav tok časa ni to, kar običajno imenujemo pomlad, pomlad je tok časa. Minevanje časa se uresničuje in tok je povsem izražen v teh trenutkih pomladi. To dobro premisli in se vračaj k premišljevanju znova in znova.[[651]](#footnote-651)

Če v svojem premišljevanju minevanja misliš, da je zunaj tebe objektivni svet in se giblješ v toku časa, da se giblješ skozi stotine in tisoče svetov, stotine in tisoče vekov, nisi prav proučil Budove poti.

Veliki Mojster Hongdao iz gore Yao, Yaoshan, je po nasvetu Shitoa, Velikega Mojstra Wuja obiskal zen mojstra Daija Jiangxia.

Yaoshan je vprašal: »Znan mi je nauk treh vozil in dvanajstih področij[[652]](#footnote-652). A kakšen je pomen Bodhidharminega prihoda iz zahoda«.[[653]](#footnote-653)

Zen mojster Daji je odgovoril:

'Je čas, ko je dvignil obrvi in pomežiknil.

Je čas, ki ni dvignil obrvi in pomežiknil.

Je čas, ko je dvignil obrvi in pomežiknil in je bilo to prav.

Je čas, ko je dvignil obrvi in pomežiknil in to ni bilo prav.'[[654]](#footnote-654)

Ko je slišal te besede, je Yaoshan doživel veliko razsvetljenje in rekel Daju: »Ko sem študiral s Shitoom, je bilo to tako, kot da bi skušal komar pičiti jeklenega bika«.

Kar je povedal Daji, ni enako besedam drugih ljudi. Obrvi in oči so gore in oceani, saj so gore in oceani obrvi in oči.[[655]](#footnote-655) Dviganje obrvi je enako gledanju gora. Mežikanje je enako razumevanju oceanov. Da je prav, to pripada njemu, saj ga vodi *dharma*. Da ni prav, ne pomeni, da ni dvignil obrvi in pomežiknil. Da ni dvignil obrvi in pomežiknil, ne pomeni, da ni prav. Vse to je enako čas-bije.

Gore so čas in morja so čas. Če ne bi bile čas, jih ne bi bilo. Ne misli, da gore in morja tukaj in sedaj niso čas. Če časa ni več, tudi gor in morij ni več. Če čas ne izgine, tudi gore in morja ne izginejo.

Ker je temu tako, se jutranja zvezda pojavi, se *Tathāgata* pojavi, se vpogled v resničnost pojavi, se dviganje rože pojavi. Brez časa bi ničesar od tega ne bilo.[[656]](#footnote-656)

Zen mojster Guixing iz She prefekture je bil naslednik Shōushana, dharma naslednika Linjia Nekega dne je poučeval skupnost:

'Je čas, ko je namen, a ni besed.

Je čas, ko so besede, a ni namena.

Je čas, ko je namen in so tudi besede.

Je čas, ko ni namena in ni besed.' [[657]](#footnote-657)

Namen in besede so enako čas-bitje. Prisotnost in odsotnost[[658]](#footnote-658) sta prav tako čas-bitje. Čeprav se trenutek prisotnosti še ni pojavil, je tukaj čas odsotnosti. Namen je osel, besede so konj.[[659]](#footnote-659) Konj izraža resničnost. Osel se trudi z nameni.

Prisotnost ni povezana s prispetjem, odsotnost ni povezana z ne prispetjem.[[660]](#footnote-660)

Čas-bitje je takšno. Odsotnost je omejena le z odsotnostjo. Ni omejena s prisotnostjo.[[661]](#footnote-661) Namen, volja je omejena le z namenom in je le namen. Besede so omejene z besedami in so le besede.[[662]](#footnote-662) Omejitev je omejena s seboj in je le omejitev. Omejitev omejuje sebe. Vse to je le čas.

Čeprav misliš, da so stvari omejene z omejitvami izven sebe, ni omejitev izven njih samih.[[663]](#footnote-663) Enako je s teboj. Greš ven in srečaš nekoga, človek sreča človeka, srečaš samega sebe, hoja ven sreča hojo ven.[[664]](#footnote-664) Če vse to ne bi bilo čas, bi vsega tega ne bilo.

[[665]](#footnote-665)Um [volja, namen, gledanje] je uresničitev celovite resničnosti[[666]](#footnote-666). Besede so trenutek preseganja, razreševanja ovire.[[667]](#footnote-667) Prispetje je trenutek, ko odpadeta telo in um.[[668]](#footnote-668) Ne prispetje je čas, ko smo le to, kar smo in smo hkrati svobodni od tega, kar smo.[[669]](#footnote-669) Na ta način je potrebno vložiti trud v doseganje poti.[[670]](#footnote-670)

Čeprav so spoštovani mojstri v preteklosti govorili o zadevi na tak način, ali ni kaj dodati?

Naj dodam še jaz:

Namen in besede na pol poti so čas-bitje.

Namen in besede, ki še niso na pol poti so čas-bitje.

Na ta način je treba raziskovati čas-bitje.

Da je dvignil obrvi in pomežiknil je polovica čas-bitja.

Da je dvignil obrvi in pomežiknil je zgrešeno čas-bitje.

Da ni dvignil obrvi in pomežiknil je polovica čas-bitja.

Da ni dvignil obrvi in pomežiknil je zgrešeno čas-bitje.

Na tak način je predano učenje, napredovanje v praksi, dospetje na mesto in odhajanje preko v ne dospetje v vsakem času le začasno, je čas-bitje.[[671]](#footnote-671)

To je bilo napisano na prvi zimski dan prvega leta Ninji (1240) v samostanu Koshō Horin.«[[672]](#footnote-672)

### Pot preseganja

#### Preseganje prve in druge stopnje

V slovarju slovenskega knjižnega jezika[[673]](#footnote-673) je preseganje opredeljeno takole: »z napredovanjem prihajati do prepričanja, da kaj ni več primerno, ustrezno; zdaj presegamo takratna pojmovanja«. Tujka transcendenca je v istem slovarju opredeljena z naslednjimi pomeni: »segati čez meje česa in biti temu zato nedostopen, nespoznaven; resnica transcendira človeka; vera transcendira razum; to transcendira meje razuma; presegati določeno mejo bivanja, obstajanja česa in še prehajati v bivanje, obstajanje, ki presega meje določenega bivanja, obstajanja«.

Pri Dōgenu in v budizmu nasploh je transcendenca oziroma preseganje dvojno, dveh stopenj. Prva stopnja je preseganje pogledov običajnih ljudi, ki menijo, da je resničnost taka, kot jo zaznavajo čuti in jo konstruira zdrav razum. Gore so gore, reke so reke in ljudje so ljudje. Obstajajo torej objekti v od opazovalca neodvisnem zunanjem svetu in obstaja subjekt, ki jih zaznava. Naproti zunanjem, objektivnem svetu obstaja notranji, subjektivni svet. Prva stopnja preseganja se dogaja, ko človek stopi na duhovno pot, najsi bo v okviru budizma ali katere druge religije. Išče globljo resničnost, ki ni zgolj resničnost empiričnega, fenomenalnega sveta. Potem gore niso več gore, reke niso več reke in ljudje niso več le empirični, prigodni posamezniki. Na tej prvi stopnji preseganja vsakdanje resničnosti se človek zazira v praznino, večnost, Boga ali druge presežne resničnosti. Spoznava, da je del večje celote, da je vse dogajanje, zunanje in notranje, le eno dogajanje. Večji del Dōgenovih in drugih budističnih besedil, ki smo jih navajali, se nanaša na prvo stopnjo preseganja. Učence ali bralce vzpodbujajo, da zapustijo običajne, vsakdanje poglede na stvarnost in jih skušajo preseči. Buda, *Dharma*, Jezus, Bog itd. postanejo pomembnejši in resničnejši od vsakodnevnih dejstev, ki jih presegajo. A na tej stopnji ostaja iskalec le na pol poti. Obstaja nevarnost, da Budo, Praznino, Boga itd. reificira, objektivizira, napravi za predmete oziroma objekte svojega zavedanja, torej jih pravzaprav konstruira in uporablja za vzdrževanje tako konstruiranega osebnega sveta. Konstruirani objekti oziroma vsebine zavedanja nikakor niso stvarnost, so le objekti oziroma vsebine zavedanja. V budizmu sta precej znani metafori o prstu, ki kaže na Luno in o splavu, ki je potreben za prečkanje reke. Karkoli reče ali naredi zen mojster, je le prst, ki kaže na Luno. Ni treba in ne sme se gledati prsta, pač pa Luno. Prst le kaže na Luno. Učenec se torej ne sme ukvarjati le s pomenom učiteljevih besed ali gest, napor in pogled mora usmeriti v smer, ki jo kaže učitelj, in resničnost razločiti z lastnimi očmi. Podobno je splav namenjen prečkanju reke. Na drugi obali splava ne vlačimo več za seboj. Natanko to je preseganje druge stopnje. Na njej je treba transcendirati vse pojme, še tako svete. Preseči je treba Budo, Boga, Praznino, karkoli pojmovnega, vsako vsebino zavedanja. Vsebine zavedanja so pač natanko to, kar so: vsebine zavedanja. Delček širne resničnosti. Bivanje v območju vsebin zavedanja je za budiste iluzija, projekcija umišljene stvarnosti, narcizem ega. Zato zen mojstri vztrajno opozarjajo učence na preseganje budizma, Bude, *Dharme* in drugih religioznih resnic budizma.

Pot preseganja nima konca. John Dairo Loori v komentarju *kōana* »Pot preseganja« zapiše:

»Pot preseganja je trajna praksa potem, ko je nekdo osebno spoznal resničnost. Ta praksa se brezmejno razpira in presega prebujenje in prenos *Dharme*. Ni kraja počitka tistim, ki jasno vidijo. Včasih so na mističnih vrhovih sredi plevela in robid. Včasih so sredi vrveče tržnice prosti in v miru z vsem. Včasih kažejo vražje jezni obraz in odstranjujejo vse, kar je odveč, ubijajo ego. Spet drugič so deset tisoč rok in oči *Bodhisattve* sočutja, ki zdravi in daje življenje.«[[674]](#footnote-674)

Drugo stopnjo preseganja moremo razumeti v dveh vidikih. Prvi je transcendenca transcendence v spoznavnem smislu. Drugi vidik je preseganje stanja razsvetljenja z nadaljevanjem vsakodnevne življenjske prakse.

Glede na prvi vidik so na tej stopnji gore zopet gore, reke so ponovno reke in ljudje ter vse druge stvari so natančno take, kot so. Brez dodatkov, brez transcendence prve stopnje. Dōgen pravi, da je ostajanje na prvi stopnji preseganja podobno človeku, ki bi si hotel nadeti še eno glavo vrh te, ki jo že ima. Če je na prvi stopnji govor o Budi, Budovi naravi, času itd., na drugi stopnji ni več besed. Ves govor, vsi spisi in nauku budizma so le še prazno nakladanje, namenjeno privabljanju nevednih ljudi. Mojstri govorijo o ne-Budi, ne-umu, temini, prazni praznini. Spoznavanje je lahko le še apofatično. Preseganje na drugi stopnji je torej preseganje Bude, preseganje govorice simbolnega, vsakega načina bivanja. Bivanje se zavije v skrivnost in se dogaja brez vsakega načina in vmešavanja človeka kot posameznika. Posameznik kot objekt zavedanja izgine, Buda izgine, ves svet izgine. »Kaj je to?« sprašuje Dōgen.

Drugi vidik preseganja druge stopnje se kaže v nadaljevanju vsakdanjega življenja po razsvetljenju. Razsvetljenje ne spremeni bistveno osebnosti, navad, načina premišljevanja. Človek nadaljuje z vsakodnevno prakso *zazena* in drugimi običajnimi dejavnostmi, kot da se ni nič zgodilo, presega posebno stanje razsvetljenja.

Drugo stopnjo preseganja bom podrobneje osvetlil z navedbo nekaterih *kōanov* iz Dōgenove zbirke tristotih *kōanov* in z izseki njegovega spisa o preseganju Bude.

Dōgen navaja naslednji *kōan*:

»Častiti prednik, Veliki mojster Gohon (Wuben), je govoril skupnosti: 'Morali bi poznati tistega, ki presega Budo.'

Menih je vprašal: 'Kdo je tisti, ki presega Budo?'

Mojster je odgovoril: 'Ni Buda.'

Kasneje je Yunmen komentiral zadevo takole: 'Ne moremo imenovati, ne moremo opisati, zato rečemo, da ni.'

Baofu je dodal: 'Ne-Buda.'

In Fayan je rekel: 'Provizorično, zaradi priročnosti, mu pravimo Buda.'«[[675]](#footnote-675)

Dōgen komentira:

»Tisti, ki na ta način presega Budo, ni Buda. Če vas vprašajo: 'Kaj ni Buda?' razmišljajte takole: Ne rečemo mu ne-Buda zato, ker je pred Budo. Ne pravimo mu ne-Buda, ker sledi Budi. In ne pravimo mu tako, ker nadvladuje Budo. On je ne-Buda le zato, ker presega Budo. Ne-Buda je zato, ker je Budov obraz odpadel, ker je Budovo telo odpadlo in je Budov um odpadel.«[[676]](#footnote-676)

Dōgen pravi, da so odpadli obraz, telo in um Bude. O njem ni več ne duha ne sluha. Človek mora pozabiti celo svoje razsvetljenje kot nekaj posebnega, njegovega. Saj dokler je to njegovo razsvetljenje, sploh ni pravo razsvetljenje.

Napor, boj in stanje na tej stopnji doseganja ne-Bude zelo lepo prikaže dopisovanje med zen mojstrom Harada Roshijem in njegovo učenko Yaeko Iwasaki.

Po sporočilu Yaeke: »Prav tako sem se rešila smradu razsvetljenja.« Harada komentira: »Ne povsem. Še celo sedaj oddajaš neznosen smrad.«

Malo kasneje Harada o preseganju na drugi stopnji zapiše:

»Davno izročilo zena je, da je privrženost lastnemu razsvetljenju prav tako težka bolezen, kot razkazovanje noro aktivnega ega. V resnici, globlje kot je prebujenje, hujša je bolezen. Mislim, da bo v njenem primeru trajalo dva ali tri mesece, da bodo izginili najbolj očitni znaki, dve do tri leta bodo potrebna za tiste manj očitne in sedem ali osem let bo potrebnih, da se bo rešila skritih znakov. Ti znaki so manj poudarjeni pri nekom tako plemenitem, kot je ona, pri kom drugem lahko povzročijo pozitiven gnus. Tisti, ki vadijo zen, se naj pazijo tega. Moja lastna bolezen je trajala skoraj deset let. Ha!«[[677]](#footnote-677)

Za ilustracijo navajam še nekaj misli Harada Roshija o preseganju in besede njegove učenke Yaeko Iwasaki:

»Ko nekdo ne čuti več potrebe po budizmu, se manifestira resnični budizem. A če nekdo neguje celo to misel, bo njegovo življenje prekrito z iluzijami. Predano izkorenini take navezanosti in bo tvoje življenje za vedno napolnjeno s toplimi pomladanskimi žarki«.

»Sem v sredi Velike Poti, kjer je vse naravno, brez odmikov, naglice ali zastojev; tukaj ni Bud, ne tebe, ničesar; tukaj vidim brez oči in slišim brez ušes. Niti sled ne ostaja.«[[678]](#footnote-678)

Osemdeseti *kōan* iz Dōgenove zbirke se glasi:

»Neki menih se je poslavljal od Zhaozhua. Zhaozhou je vprašal: 'Kam greš?'[[679]](#footnote-679)

Menih je odgovoril: 'Obiskal bom različne kraje in študiral dharmo.'

Zhahozhou je pobral svojo omelo[[680]](#footnote-680) in rekel: 'Ne ostajaj v krajih, kjer je Buda. Hitro prečkaj kraje, kjer je ne-Buda. Če boš koga srečal, ga nikar ne zavajaj.'

Menih je odvrnil: 'Če je temu tako, bom ostal kar tukaj.'

Zhaozhou: 'Poberi vrbin cvet. Poberi vrbin cvet.'«

Zhaozhou svari učenca, naj se ne navezuje na nauke o Budi in naj se ne zapleta v nauke o ne-Budi. Naj se ne naslanja na kakršnekoli nauke. In naj ne ostaja tam, kjer je. Poberi vrbin cvet, deluj, ne zadržuj se nikjer, brez besed in brez tišine pusti naj Tisto (*Inmo*) izrazi Tisto.

Dōgen je v nauku o Ne-Budi zelo neposreden. Preprečiti želi vsako pojmovno, intelektualno opredelitev Budove narave, njeno objektivizacijo, reifikacijo, odtujevanje in dodajanje k stvarem, kot so. Takole govori:

»Le kako bi vsa bitja lahko bila Budova narava? Le kako bi lahko bila brez Budove narave? Če kdorkoli ima Budovo naravo, je to krdelo demonov. S hudičevimi iztrebki bi radi prekrili vse stvari. Ker je Budova narava le Budova narava, so živa bitja le živa bitja. Živa bitja niso izvorno obdarjena z Budovo naravo. Tudi če bi hotela, Budova narava ne more k njim … Če bi bitje imelo Budovo naravo, ne bi bilo bitje.«[[681]](#footnote-681)

Budova narava torej ni bitje, ni nekaj obstoječega, presega kategorije bivanja in ne-bivanja. To pomeni, da ne nastaja in ne izginja. Je onstran pojmovnega mišljenja. Je brez (katerekoli opredelitve). Kljub temu je prav pred našimi očmi, deluje v večnem sedaj. Če bi bitje imelo zgolj Budovo naravo, ne bi bilo bitje. Bitje se pojavlja v svoji enkratni obliki, a je brez, prazno, celo brez Budove narave. Zato je natančno in samo bitje. To je preseganje Budove narave. In prav zato, ker je preseganje česarkoli, je Budova narava.

Dōgen navaja in komentira naslednji *kōan*:

»Zen mojster Kumu iz Jingyina, Dongjing je učil skupnost: 'Ker vem o preseganju Bude, moram nekaj povedati. Vprašam vas, dobri učenci! Kaj presega Budo? Ta človek je imel otroka, ki ni imel šest čutil in je bil brez sedmih vrst zavedanja. [[682]](#footnote-682) On je veliki *icchantika[[683]](#footnote-683),* nekakšen ne-Buda. Če sreča Budo, ubije Budo, če sreča patriarha, ubije patriarha. Nebesa ne zadržijo tega človeka. Pekel nima vrat, da bi ga priprl. Vsi vi tukaj! Poznate tega človeka?'

Čez nekaj časa je dodal: 'Če ne vidite takega človeka, je to tako, kot da bi mnogo govorili v spanju'.«

Dōgen dodaja:

»Tam ni šest čutnih organov… Tam ni sedem oblik zavesti. Človek je kot zlomljen lesen čeber. Čeprav ubije Budo, sreča Budo.«[[684]](#footnote-684)

Ravno v tem, da ubije Budo, sreča Budo. Če ne ubije Bude v sebi, ne pride k sebi, ne pride k pravemu Budi, ne preseže Bude temveč Buda ubije njega. Preseganje Bude je pravi Buda. Je Ne-Buda, je kot praznost praznega neba. Kdo oziroma kaj je torej človek? V zenu so pogosta vprašanja »Kdo si ti?«, »Kdo sem jaz?«, »Kako ti je ime?« Dōgen zapiše dva *kōana* s temi vprašanji. Navajam prvega:

»Zen mojster Hongjue z gore Yunju je prišel študirati k mojstru Dongshanu. Dongshan je vprašal: 'Kako ti je ime? '

Yunju je odvrnil: 'Daojing.'

Dongshan ni bil zadovoljen: 'Povej nekaj izza tega! '

Yunju je odgovoril: 'Če rečem nekaj izza tega, se ne imenujem Daojing. '

Dongshan je zaključil: 'Ko sem bil z Yunyanom, sva tudi takole govorila'«.

Dōgenov komentar je globok. Z njim skuša učence povesti na pot preseganja. Takole pravi:

»Do podrobnosti moramo proučiti pogovor učenca in učitelja. Izjava 'Če rečem nekaj izza, se ne imenujem Daojing.' je Daojingovo preseganje samega sebe. Razumeti morate, da je poleg običajnega Daojinga še nekaj zadaj, kar se ne imenuje Daojing. V trenutku, ko je uresničeno stanje: 'Če rečem nekaj izza tega, se ne imenujem Daojing', je to resnični Daojing.

A ne mislite, do je on Daojing takrat, ko presega[[685]](#footnote-685). Tudi če bi takrat, ko ga je Dongshan izzval: 'Povej nekaj izza tega!' rekel: 'Če rečem nekaj izza tega, se imenujem Daojing.', bi to še vedno bile besede preseganja. Zakaj je temu tako? Daojing je v trenutku skočil vrh glave[[686]](#footnote-686) in se skril[[687]](#footnote-687). Čeprav se je skril, se je na ta način prosto razodeval[[688]](#footnote-688).«[[689]](#footnote-689)

Govorjenje je izražanje, dejavnost, ustvarjalna akcija. Je rojevanje, postajanje. Besede se pojavljajo iz tišine, dejavnost izvira iz nikjer obstoječega vira. Presežna dejavnost prve stopnje ni dejavnost omejenega posameznika, empirične osebe. Skočiti je treba v naročje Bude, vse prepustiti Budi, vreči se je treba v hišo Bude. In vse bo storjeno z Budovo dejavnostjo. Presežna dejavnost druge stopnje je le še vsakdanja dejavnost. Ne, da je brez Bude. To ni aktivnost nerazsvetljenega človeka. Le nobene potrebe sklicevanja na Budo ni več, Buda je odpadel, Buda je ubit, mrtev. Kljub temu da človek ne ve več ničesar, ne o sebi ne o Budi, se nerazumljiva, čudežna, presežna dejavnost odvija sama od sebe. Po Dōgenu ta dejavnost ni z ničemer omejena, ne pozna ovir. Ilustrira jo z naslednjim *kōanom*:

»Daowu je vprašal: 'Kaj je temeljna resnica Budove resničnosti?'

Mojster Wuji je odvrnil: 'Ne dosežemo, ne poznamo.'

Daowu je zopet vprašal. 'Je na poti preseganje kaj odločilnega ali ne?'

Wuji je izjavil: 'Širno nebo ne preprečuje potovanja belim oblakom'«.[[690]](#footnote-690)

Širno nebo je preseganje prve stopnje, beli oblaki pojavna resničnost. Širno nebo ne preprečuje potovanja belih oblakov. Razsvetljenje ne ukinja iluzij. Le bežne so kot oblaki. Pojavna resničnost je povsem svobodna, v tem je ravno presežna, da ni določena in določljiva, je odprta. V tem je njena radost. Ker je hkrati pojavna in presežna, hkrati prazna in v svoji konkretnosti enkratna, je 'polna Luna'.[[691]](#footnote-691) Polna Luna je noseča, rodovitna Luna.

#### Poslušanje in govorjenje

Poslušanje je odprtost v širjavo, pripravljenost sprejeti karkoli se že pojavi v vsakem trenutku. Poslušanje je odprtost v lastne globine, je meditativno zrenje v ničesarnost, odkoder se rojeva svet. Poslušanja ni moč izraziti, ker je le poslušanje, torej pasivna drža človeka, vendar je to hkrati največja, skrajna aktivnost vztrajanja pri izviru. Poslušanje je človekova prava narava, je receptivnost in refleksivnost Budove narave. Skozi poslušanje je človek dan, enako je dan skozi govorjenje, aktivni princip pojavljanja, izražanja. Človek je govorjenje in poslušanje. Govorjenja in poslušanja so premiki znotraj *Tsuki,* znotraj Lune, znotraj celovite resničnosti.

Prisluhnimo še mi:

»Častiti učitelj, Veliki mojster Dongshan … je osemintrideseti naslednik, ki je šel izza sebe.

Nekoč je govoril svoji skupnosti: 'Nekaj malega bi rad povedal o uresničitvi preseganja Bude skozi telo.'[[692]](#footnote-692)

Menih je vprašal: 'O čem je ta govor?'  
Mojster je odgovoril: 'Ko jaz govorim, ti ne moreš slišati. '

Menih je vprašal: 'Ali ti slišiš, ko govoriš?'

Mojster je odvrnil: 'Ko ne govorim, takrat poslušam'.«[[693]](#footnote-693)

*Kōan* je mogoče razumeti na več načinov. Eden je ta, da se govor nanaša na besede učitelja, slišanje na zmožnost učenčevega razumevanja tega, kar pravi učitelj. Drugi je ta, do govor pomeni dejavnost, pojavljanje, postajanje, rojevanje, izginjanje, spreminjanje. Slišanje pomeni dojemanje tega, kar se dogaja, tega, 'kar sedaj takole prihaja'*.* Poglejmo Dōgenov komentar tega *kōana*.

»Te besede o preseganju Bude izvirajo od Dongshana. Drugi budistični patriarhi so jih proučevali in skozi telo dosegli stanje preseganja Bude. Vedeti morate, da preseganje Bude ni povezano z vzroki in posledicami. Klub temu lahko s telesom dosežemo stanje 'ne slišiš' v času govorjenja. Če ne presežeš Bude, ne moreš razumeti, kako se skozi telo presega Buda. Brez 'govorjenja'[[694]](#footnote-694) ne moreš presegati Bude. Preseganje Bude in govorjenje ne razodevata in ne skrivata drug drugega, ne prispevata in ne škodujeta drug drugemu. Zaradi tega je govorjenje[[695]](#footnote-695) preseganje Bude.

V času preseganja Bude ne slišiš. To, da ne slišiš, pomeni, da v stanju preseganja Bude, ti tega ne moreš slišati.[[696]](#footnote-696) V času govorjenja ne slišiš. Govorjenje ni odvisno od slišanja ali ne-slišanja.

Ti si v 'ne-slišanju', v notranjosti ne-slišanja. Ti si v notranjosti 'govorjenja'. To je tako, kot bi srečal nekoga in ga hkrati ne bi srečal; kot bi bil in hkrati ne bil. Ko govoriš, ne slišiš. Pomen besed 'ne slišiš' je v tem, da [v tem stanju] nisi omejen z jezikom, ne z ušesi, ne z očmi in ne s telesom in umom. To je ne slišanje. Ne skušaj na to gledati kot na govorjenje. Ne slišanje ni govorjenje.[[697]](#footnote-697) In v času govorjenja ne moreš slišati. Besede častitljivega patriarha: 'Ko jaz govorim, ti ne moreš slišati', pomenijo, da je govorjenje, od začetka do konca, kot vinska trta prepletena z vinsko trto. Govorjenje je prepleteno z govorjenjem, je omejeno le z govorjenjem.[[698]](#footnote-698)

Učenec je vprašal: 'Ali ti slišiš, ko govoriš?' Vprašanje se ne nanaša na to, če mojster v času govorjenja sliši; ne sprašuje o mojstru in njegovem govorjenju. Menih sprašuje, ali naj vadi poslušanje v času govorjenja. Zanima ga, če je govorjenje le govorjenje in poslušanje le poslušanje. In čeprav lahko o tem govorimo na način, kot govorimo, to presega naš govor.

Pazljivo moraš proučiti besede častitega Dongshana, 'ko jaz govorim, ti ne moreš slišati'. V času govorjenja ni neposrednega slišanja. Slišanje se zgodi v času, ko ni govorjenja.[[699]](#footnote-699)

Ne dogaja se tako, da bi zamudili trenutek, ko ni govorjenja in bi morali čakati na naslednji trenutek, ko ne bo govorjenja. Neposredno poslušanje ni opazovanje nečesa. Je resnično opazovanje. [[700]](#footnote-700)

Ni tako, da v času poslušanja ne bi bilo govorjenja, ali da bi bilo govorjenje postransko.[[701]](#footnote-701) .

Niti ni tako, da se bi se poslušanje v času govorjenja skrilo v oči govorjenja in potem odmevalo kot grmenje. Je le tako, da 'ko jaz govorim, ti ne moreš slišati' in 'ko ne govorim, takrat poslušam'.

To stanje je pomen besed 'nekaj malega bi rad povedal o uresničitvi preseganja Bude skozi telo'. To pomeni uresničiti skozi telo slišanje v času govorjenja.[[702]](#footnote-702) Ker je temu tako, je mojster Dongshan rekel: 'Ko ne govorim, takrat poslušam.' Kakorkoli že, preseganje Bude ni pred Sedmimi Budami. To je, da Sedem Bud presega.[[703]](#footnote-703)«[[704]](#footnote-704)

Slišanje v času govorjenja, s čimer Dōgen presega Dongshana, izraža izvorno stanje, obraz, ki ga ima človek, preden se je rodil, kar pomeni, pred delitvijo stvarnosti na objektivno in subjektivno plat, pred delitvijo stvarnosti na objekte, pred poimenovanjem stvari, pred stvarjenjem sveta. Izraža stanje enosti, zavedanje akta hkratnega govorjenja in poslušanja, gledanje gledanja, stanje absolutnega subjekta. To je stanje 'Kaj je to, kar takole prihaja?' ali 'Kamnita žena je porodila otroka ponoči'.

#### 'Kaj je to, kar takole prihaja?' ali 'Kamnita žena je porodila otroka ponoči'

Zelo pomemben je sto prvi *kōan* Dōgenove zbirke. Vsebuje dve izjemni izjavi. »Kaj je to, kar takole prihaja?« in »Reči, da je nekaj, bi zgrešilo smisel.« Obe bom podrobno analiziral v nadaljevanju. *Kōan* se glasi:

»Zen mojster Huairang iz Nanyue (Dahui) je prišel študirati k šestemu patriarhu Dajianu Huinengu. Šesti patriarh je vprašal: 'Odkod prihajaš?'

Nanyue je odgovoril: 'Prihajam od Narodnega učitelja Huiana Songshana.'

Šesti patriarh je nadaljeval: 'Kaj je to, kar takole prihaja?'[[705]](#footnote-705)

Nanyue ni mogel odgovoriti. Pri mojstru je ostal osem let in proučeval njegovo vprašanje. Nekega dne je rekel učitelju: 'Sedaj to razumem. Ko sem prišel, si me vprašal: Kaj je to, kar takole prihaja? '

Šesti patriarh je vprašal: 'Kako sedaj razumeš?'

Nanyue je odgovoril: 'Reči, da je nekaj, bi zgrešilo smisel.'

Šesti patriarh rekel: 'Ali je odvisno od prakse in razsvetljenja?'

Nanyue je odgovoril: 'Ne gre za to, da ne bi bilo prakse ali razsvetljenja. Je le to, da jih ne moremo onečastiti.'[[706]](#footnote-706)

Šesti patriarh je zaključil: 'Prav to, da je nemogoče onečastiti, je to, kar so Bude in kar prenašajo. Ti si tak. Jaz sem tak. Predniki v Indiji so bili taki.'«.[[707]](#footnote-707)

Izjava 'Kaj je to, kar takole prihaja?' vsebuje dva dela. 'Kaj je to', se nanaša na nepojavni aspekt celovite resničnosti, 'kar takole prihaja', pa na pojavni ali fenomenalni aspekt celovite resničnosti.

'Kaj' ni vprašalnica, je označevalec. Označuje območje celovite resničnosti, ki ni dostopno razumskemu razčlenjevanju in o njem ni mogoče postaviti pozitivnih trditev. Zato je rečeno, da ni nekaj. To, kar ni nekaj, so zen mojstri od nastanka navedenega *kōana* pogosto označevali s 'Kaj'.

'Kaj' ni nekaj, ni nekaj objektivno obstoječega niti neobstoječega. Ni absolutno neodvisno nespremenljivo, ni ontološka substanca česarkoli, ni Bog, ni vir ali dno, iz katerega se bi stvari pojavljale, in bi bil različen od stvari in ni bit ali bistvo stvari. Bitja niso modusi od 'Kaj'. 'Kaj' ni substancialen in je 'brez'. Je brez dna, zato je *śūnyata*, brezno. Vendar Dōgen ni agnostik. Ne pravi, da resničnosti ni mogoče spoznati, pravi le, da je ona 'brez' oziroma da je 'Kaj'. Dōgen ni nihilist. Ne utaplja se v intelektualno konstruiranem niču, ne pravi, da ničesar ni. Stvari so, le da so prazne, neulovljive, dinamične. Budova narava je aktivna, a je tudi prazna, nespoznavna, o njej ne moremo ničesar vedeti, v njej ni ničesar, nobenih informacij. Če po eno strani pravi, da vse stvari, vse pojavno so Budova narava, po drugi strani pravi, da Budova narava ni nekaj. V prvem primeru gre za preseganje prve stopnje in v drugem primeru za preseganje druge stopnje. To, da 'Kaj' ni Budova narava, je uresničitev Budove narave. Preseganje na prvi stopnji, da vse stvari so Budova narava, Dōgen šaljivo primerja z nogami, ki jih skušamo dodati kači, z rogovi, to je z grehi, ki si jih natikamo na glavo.

Eden izmed vidikov Budove narave je spremenljivost. Vse se spreminja, nič ni trajnega, substancialnega. Izven spremenljivosti ni ničesar substancialnega, trajnega. Spremenljivost je celovita dejavnost, dinamični vidik celovite resničnosti. Vendar je treba preseči tudi to. Vse, kar je spremenljivo, je še vedno nekaj. In kar je nespremenljivo, je nekaj, o čemer govorimo kot o nespremenljivem. Gre za to, da 'Kaj' obstaja na način pred obstojem česarkoli. »Pred obstojem« se ne nanaša na to, da bi bil Kaj časovno pred nečim drugim. Gre za globljo raven resničnosti, ki presega bivanje in nebivanje. »Človekov resnični obraz, ki ga je imel, preden se je rodil« je pred bivajem in tem, kar si moremo zamisliti kot nebivanje. Je tako, kot je. Ustvarja čas, izraža se v času. Je vsa bitja, vsak čas, povsod in hkrati nobeno bitje, v nobenem času, nikjer. Niti imanenten, niti transcendenten. Nič posebnega. Dōgen presega vsak centrizem.[[708]](#footnote-708) 'To' je torej to in tako, kot je. 'To' je 'Kaj' in 'Kaj' je 'To'.

'Takole' je način. Pojavlja se na način, kot se pojavlja. Ker se pojavlja na spremenljive načine, se pojavlja brez načina. Deluje na način brez vsakega načina. Budova narava je brez načina, vse stvari so brez načina. Za pojavljanjem ni nobenega principa, večnega načela, nespremenljivega zakona. Način je nedoločljiv, nedosegljiv. V spisu *Inmo*[[709]](#footnote-709) Dōgen navaja in razlaga naslednji *kōan*:

»Veliki mojster je rekel: 'Biti tako kot to, ni mogoče. Ne biti tako kot to, tudi ni mogoče. Biti tako in ne biti tako kot to, prav tako ni mogoče. Kaj boš torej naredil s tem?'«

Dōgen komentira:

»'Takole' opisuje 'To'. Ne gre za omejeno ali neomejeno zmožnost pojasnjevanja z besedami. 'To' moramo spoznavati v stanju 'ni mogoče' in preiskati moramo 'ni mogoče' v stanju 'Tega'.[[710]](#footnote-710) 'To' [biti taka oseba] in 'ni mogoče' [biti brez načina] ni pomembno le za Bude. Tega ni mogoče razumeti. Tega ni mogoče izkusiti.

… Biti 'takole' presega vsak dvom, presega vsako razumevanje. In ker 'Kaj' je 'to, kar takole prihaja', je potrebno spoznati in izkusiti, da so vse stvari v resnici 'Kaj'. Skozi prakso moramo izkusiti, da je vsaka posamezna stvar 'Kaj'. O 'Kaj'-u ni dvoma, saj je 'to, kar takole prihaja'«.[[711]](#footnote-711)

Ker ni načina, sta možni svoboda in pristna istovetnost. Stvari niso določene od 'Kaj'. Ker ni nobenega skritega, presežnega principa, na katerega bi zmogli zvesti resničnost, so gore res lahko povsem gore, reke so res lahko povsem reke, jaz sem povsem jaz in ti si povsem ti. Vse stvari so torej samodeterminirane, od nikoder prihajajo, z ničemer niso pogojene, v svoji absolutnosti so ničesarnost, od ničesar drugega. So 'Kaj' in 'to' pred pojavom enosti in mnoštva, avtonomne v vsej svoji raznolikosti. Za Dōgena je razsvetljenje odpadlost telesa in duha. Ko odpadeta telo in duh, je vse le še celovita, dinamična resničnost, pred vsako mislijo, pred vsakim podvajanjem, pred vsakim združevanjem različnosti v enost, preden se svet pojavlja.

To 'prihaja'**.** 'Prihaja' povzema poprejšnje besede. Prihajanje pomeni, da ni in da je. Nakazuje dinamično dejavnost, svobodo, ustvarjalnost. Ustvarjalnost je brez načina, Budova narava je 'brez'. Prihajanje je, obstaja. Prihajanje je rojevanje. Znova se pojavi vprašanje: 'Kaj je to, kar takole prihaja'? To vprašanje usmerja pogled na nedoločljivo, na to, kar ne more biti predmet zavedanja, objekt zavesti, na 'ne nekaj'. Na 'To'. 'Kaj je to, kar takole prihaja?' sploh ni vprašanje. Je opis človekove eksistencialne resničnosti in tega, kar more zen mojster, v našem primeru Dōgen skupaj s šestim patriarhom, o resničnosti izreči. Je opis dinamične celovite resničnosti in hkrati njen izraz, ona sama. Saj po Dōgenu je 'Buda in le Buda'.[[712]](#footnote-712)

Izjava 'Kaj je to, kar takole prihaja?' izraža isto kot izjava 'Kamnita žena je porodila otroka ponoči', ki so besede mojstra Fuijung Dao-k'aia in jih Dōgen navaja v *Sansui-kyo*, sutri gor in rek. O njih pravi:

»Razumeti morate pomen besed, da je mati porodila otroka. Je v času poroda mati ločena od otroka? A ne bi se smeli ukvarjati le s tem, da žena postane mati, ko rodi otroka, pač pa tudi s tem, da postane otrok. Takšno je uresničenje rojevanja v praksi in prebujenju. To morate preiskati in natančno proučiti.« [[713]](#footnote-713)

Kamnita žena je nespremenljivi vidik Budove narave. »…pravi Buda je kot les ali kamen, ne-srce, ne-refleksija, in je prost vseh blodenj …«[[714]](#footnote-714) Kamnita žena ustreza 'Kaj'-u. Budova narava je rodovitna, teži k rojevanju, rojeva. Iz nje se rojevajo vsa bitja, vsi pojavi, iz praznosti vznikajo vse duševne vsebine, misli, predstave. Vse to je otrok, ki se pojavlja iz maternice kamnite žene. Ponoči pomeni na skrivnem, brez načina, ki bi ga mogli razumeti ali dojeti. Zaradi 'brez' je rojevanje nedojemljivo, v temi, presega sposobnosti analitičnega razuma in pojmovnega mišljenja. Kljub temu da ni dostopno razumevanju, ni nespoznavno, ker smo mi sami ravno to dogajanje. Spoznavamo ga v luči prebujenja, samoprepoznavanja. Podoba kamnite žene, ki ponoči rojeva otroka, je simbol prihajanja, postajanja, ustvarjalne dejavnosti. Celovita resničnost vedno postaja nekaj drugega. V tem je njena ustvarjalna svoboda, njena narava. Dōgenov komentar vključuje enovitost in vzajemnost celovite resničnosti, saj pravi, da mati ni ločena od otroka in da je tudi mati otrok. Ni matere brez otroka in otroka brez matere, v celovitosti sta ena resničnost, zato je mati eno z otrokom. Pravzaprav je to, kar je, le zaradi otroka, on ji podarja identiteto. Otrok torej rojeva mater. Čeprav sta eno, nista identična. Sta pola, ki izražata rodovitnost, gibanje, življenje. Sta življenje, saj obstaja samo življenje, ki je mati in otrok. Tukaj se zapletamo z jezikom, z uporabo samostalnikov in glagolov. V zenu samostalnik je glagol in glagol je samostalnik. Gora goruje, gorovanje je gora. Izrečeno je beseda, beseda je izrekanje.

Budova narava je povsem in brez ostanka rojevanje, po sebi prazna, vse pojavno je povsem in brez ostanka Budova narava, brez lastnega temelja, brez vsake substancialne podlage. Zato govori Dōgen o Ne-Budovi naravi, Ne-Budi in preseganju Budove narave. Ker Budova narava 'ni nekaj', so vse stvari to, kar so. Odnos med enostjo in mnoštvom, v katerem oba pola presegata sama sebe s tem, ko se povsem, brez ostanka, prelivata drug v drugega, opiše Dōgen s podobo Lune, mesečine, ki prihaja od nje in stvari v mesečini, v besedilu *Tsuki*, z besedami:

»Tisočere stvari so mesečina, ne le stvari oziroma oblike. V skladu s tem: 'Mesečina požira na tisoče stvari.' Tisočere stvari v celoti požirajo mesečino. Mesečini, ki požira mesečino, rečemo: 'Mesečina požira na tisoče stvari.' To pomeni isto kot, če rečemo, da Luna požira Luno, da mesečina požira Luno. Zatorej je rečeno: 'Mesečina ne osvetljuje stvari. Stvari ne obstajajo.«[[715]](#footnote-715)

O tem pravi Abe:

»… 'ničesar v vesolju nikoli ni bilo skrito', vsaka stvar v vesolju razodeva svojo individualnost le zato, ker Budova narava 'ni nekaj', pač pa 'Kaj'. Za Dōgena so vse stvari brez dna [brez ostanka], požrte s strani Budove narave; hkrati je Budova narava brez dna oziroma ostanka požrta s strani vseh stvari. To je zato tako, ker celovito bitje in Budova narava nista dvoje, Budova narava ni imanentna niti transcendentna in ni oboje hkrati.«[[716]](#footnote-716)

Dōgen za 'Kaj' uporablja označevalce Budova narava, Buda, Ne-Buda, Ne-Budova narava, izza Bude. Hkrati 'Kaj' vsebuje 'takole prihaja'. To je njegovo bistvo. Prihajanje, postajanje, rojevanje je skupno jedro, bistvo matere in otroka. A ne gre za filozofske špekulacije. Dōgena zanima samo konkretna živa realnost. Opisuje to živo realnost svojega življenja in ne zamisli o večni resnici. V spisu *Busshō* piše:

»'Kaj' pomeni 'To' in on [peti patriarh] jemlje ta 'To' kot 'Kaj', kar je ime. Uresničitev 'Kaj'-a je v 'To' in uresničitev 'To'-ja je dejavnost 'Kaj'-a. Ime je 'To' in je 'Kaj'. Napravimo ga v hladen čaj, zeleni čaj, v vsakdanji čaj in v naša kosila.«[[717]](#footnote-717)

Oh, kako lepo. 'Kaj' je 'To', tukaj in zdaj: hladen čaj, zeleni čaj, vsakdanji čaj, srebanje čaja, umivanje zob …

Da bi poudaril vzajemno povezanost in neločljivost obeh vidikov Budove oziroma ne-Budove resničnosti, Abe na naslednji način parafrazira Hegla:

»Nista[[718]](#footnote-718) eno in isto. Se absolutno razlikujeta, a nista ločena, sta neločljiva. Vsak se takoj spremeni v svoje nasprotje. Njihova resnica je torej to gibanje – z eno besedo, Prihajanje.«[[719]](#footnote-719)

Preseči je treba vso dualistično razmišljanje o dveh plateh resničnosti, o enosti in mnoštvu. Razmišljanje ne zadene tarče. Razprava o enosti in mnoštvu je poskus resničnost presekati na dva dela. To pojasnjuje Dōgen z navajanjem in razlago *kōana* o presekanem črvu.

»V skupnosti častitega meniha Chosa Keishina je laični učenec Chiku, ki je bil visoki državni uradnik, zastavil naslednje vprašanje: 'Če je živ črv presekan na dva dela, se oba še naprej gibljeta. Sprašujem se, v katerem delu se nahaja Budova narava? '

Mojster je odgovoril: 'Nikar se ne zapletaj v napačno, dualistično razmišljanje.'«[[720]](#footnote-720)

Z zavračanjem dualističnega mišljenja Dōgen, po mnenju Masae Aba, presega zamisli o Budi, Ne-Budi in praznini, *śūnyati*, iz katere se bi naj pojavljale stvari. Ni nobenega združujočega temelja, biti, Niča. Po Abi je presežena ontološka diferenca. Vse stvari v svoji spremenljivosti in Budova narava, 'to' in 'Kaj' ter 'ni nekaj' so Ne-Buda. 'Kaj' je strmenje. Je samorefleksija brez objekta. Besede 'Kaj', 'ne nekaj', 'je brez', 'ne-Buda' ne označujejo nekaj obstoječega ali neobstoječega, nekaj ontološkega, niti dno, niti enot. Označujejo ničesarnost, razprtost v neskončnost, v nedojemljivo dinamično izžarevanje in ogledovanje.

Poglavje o preseganju Budove narave zaključujem s citatom besed Dōgenovega naslednika v tretji generaciji, Meiha Sotesa. Meiho opisuje tri stopnje, ki jih zaporedoma doseže učenec. To so začetnik, napredujoči učenec in zreli učenec. Začetnik se vadi v meditativni praksi. Napredujoči in zreli učenec ustrezata temu, kar sem poimenoval z izrazoma preseganje prve in preseganje druge stopnje.

»Začetnik se mora ločiti od vsega zunanjega in se osvoboditi razmišljanja o dobrem in zlem. Um, tak kot je, je izvor vseh Bud. V zazenu ima začetnik prekrižane noge, da se njegova Budova narava ne zgubi v blodnih mislih; roke sklene, da ne seže po svetih besedilih in drugih pripomočkih; usta zapre, da ne govori o Dharmi ali o neumnostih; oči napol pripre, da ne razlikuje med objekti; ušesa zapre pred svetom, da ne posluša o modrostih in krepostih; nos ima kot mrtev, ne vonja dobrega in slabega. Ker se nima na kaj opreti, ne teži za željami in ne beži pred neprijetnostmi. Ne zanikuje ne bitja in ne ne-bitja. Sedi kot Buda in čeprav se lahko pojavijo zgrešene misli, so tako brez pomena in obrobne, da ne povzročajo greha, podobno kot odsevi v zrcalu ne puščajo sledov.

Napredujoči učenec se povsem in z vsakim dahom preda preiskovanju sebe. Zatopi se v *kōan*, ki ga mentalno postavi na konico svojega nosu, in tako odkrije, da njegov prvobitni obraz presega življenje in smrt in da Budove narave ni mogoče odkriti z razlikujočim umom, pač pa z nezavednim, nedojemljivim zavedanjem. Le Budova narava, jasna v svoji celovitosti, je prisotna v vseh časih in v vsem, kar je.

Zreli učenec se ne zaveda prihajanja v svet Bud niti prenašanja neprenosljive Dharme, ki jo Bude vršijo. Hrani se, ko je lačen, spi, ko je zaspan. Na svet ne gleda kot na sebe. Ni privržen razsvetljenju in ne iluzijam. Stvari jemlje, kot pridejo, sedi na predpisan način in se ne ukvarja z brezsmiselnimi razlikovanji«.[[721]](#footnote-721)

## Dōgenov pogled na običajnega in razsvetljenega človeka

### Običajni človek

#### Uvod

Dōgen se v svojih spisih ne ukvarja s podobo običajnega človeka. Ves napor posveča prenosu Budovega nauka, celoviti resničnosti, razsvetljeni praksi in prebujenemu človeku. Razsvetljenje oziroma razsvetljeno življenje je Dōgenov primarni cilj. Zaradi boljšega razumevanja prebujenega človeka je potrebno osvetliti razumevanje običajnega človeka. Razlika med njima namreč pojasnjuje človeško eksistencialno situacijo pred in po razsvetljenju. O Dōgenovih pogledih na običajne, neprebujene ljudi, sklepam iz konteksta besedil, ki se nanašajo na teme, ki jim je posvečal pozornost. Drugi vir mojega prikaza bodo besedila njegovih učencev soto zen šole, predvsem Koshō Uchiyame in Shunryu Suzukija.

Dōgen le tu in tam svari pred omejenimi in ozkimi pogledi običajnih, neprebujenih ljudi.

Takole piše:

»Ne bodite omejeni z ozkimi pogledi ljudi.«[[722]](#footnote-722)

»Budova resničnost se ne sklada in ne meri z ozkimi pogledi človeških ali nebeških bitij. Čeprav je Budova narava neizmerna, se uresničuje v skladu z zmožnostmi ljudi.«[[723]](#footnote-723)

»Razumeš lahko le to, kar doseže oko tvoje prakse«.[[724]](#footnote-724)

»Budove resničnosti ne more spoznati oseba. Iz tega razloga že od davnine noben običajni človek ni spoznal Budove narave … Ker jo lahko spoznajo le Bude, je rečeno: 'Samo Buda in le Buda jo lahko povsem dojame'.«[[725]](#footnote-725)

»Ne moreš poznati Budovih sledi, če nisi Buda. Lahko se čudiš, zakaj jih ne moreš poznati. Razlog je v tem, da Bude vidijo sledove Bud z očmi Bude. Tisti, ki nimajo Budovih oči, opazijo le Budove pritikline.«[[726]](#footnote-726)

»Običajni ljudje ne poznajo in ne znajo uporabiti ključa, ki bi jim omogočal premagati ovire na poti preseganja.«[[727]](#footnote-727)

V *Genyō Kōanu* zapiše eno svojih najbolj znanih misli o tem, da je potrebno na Budovi poti preseči poglede običajnih ljudi:

»Proučevati Budovo pot pomeni proučevati sebe. Proučevati sebe pomeni pozabiti nase.«[[728]](#footnote-728)

Po Dōgenu je proučevanje sebe prvi korak na Poti, drugi korak je pozaba samega sebe, pozaba podob, identifikacij in misli o sebi. Pozaba vsega, kar je le omejeni, od celovitosti ločeni človek.

#### Običajni človek se doživlja na egocentričen način

Celoviti človek je povezan z vsem v vesolju, običajni človek je razlomljena resničnost, razlomljena in razdeljena na subjekt in objekte, na jaz in okolje, na notranjost in zunanjost. Med njim in svetom je meja, vrzel, nasprotje. Ločen je od okolja, skuša ga obvladati in podrediti, ker ga doživlja na odtujen način, kot nekaj drugega od sebe. Počuti se, kot da je subjektivni center objektivnega sveta. Ima se za središče kroga, ki ga osvetljuje s svojim zavedanjem. Krog se razteza do prostorskega in časovnega roba, za katerim je nezavedno, tema. Krog je istočasno centrifugalen in centripetalen. Centrifugalen zato, ker je vsaka dejavnost človeka usmerjena od središča v okolje, proti periferiji, k objektom, najsi bodo v tako imenovanem zunanjem ali notranjem, duševnem svetu. Centripetalen zato, ker se vsako dogajanje v krogu konec koncev nanaša na središče kroga, se vanj steka in se ga tiče. Vse se presoja v odnosu na Jaz v središču kroga, ki misli, da je trajen in se tekom let ne spreminja kljub spremenljivim mislim, občutjem in telesu. Subjektivni center meni, da je duša, *ātman* ali vsaj nespremenljiva oseba, ki traja od rojstva do smrti. Ima se za nekaj trdnega, posebnega, stvarno obstoječega, samostojnega, v obstoj česar ne dvomi, saj vendar misli, čuti itd. Meni, da obstaja on sam in tudi drugi ljudje; ima se za posameznika, s telesom in duševnostjo, identificira se z egom, reče si: jaz mislim, jaz delujem, jaz doživljam, jaz torej sem.

Razmišlja takole: »Čeprav gore in reke še vedno obstajajo, sem jih prečkal in sem sedaj tukaj. Tiste gore in reke so tako daleč od mene, kot je nebo od Zemlje.«

A Dōgen dodaja:

»To ni tako preprosto … Če si predstavljaš, da je objektivni svet zunaj tebe in se ti giblješ skozi stotine in tisoče svetov, stotine, tisoče ali milijone obdobij, se nisi povsem posvetil proučevanju Poti.«[[729]](#footnote-729)

Kadar običajni človek stopi na religiozno ali duhovno pot, išče svojo večnost ali svoj prvobitni obraz v globinah lastne subjektivnosti. Meni, da je v njem kot posamezniku skrit zaklad, temelj ali Bog. Da lahko on kot posamezna oseba doseže absolutno resničnost in v njej obstoji. Kot bi se tudi ta vrtela okoli njegove subjektivnosti, bi lahko bila premet njegove "razširjene zavesti".

Običajni človek je narcis.

Dōgen je daleč od takih pogledov. Zanj je vse spremenljivo, povezano in nesubstancialno, brez lastnega, samostojnega jedra. Zapiše:

»Ta, ki je sestavljen, je brez jedra, jaza in nobena duševna aktivnost nima sebstva. Razlog je v tem, da nobenega od štirih elementov ali petih *skandh* ne moremo imeti za ali enačiti s sebstvom. Zatorej, oblike cvetja ali Lune v svojem umu ne bi smel imeti za nekaj nespremenljivo trajnega[[730]](#footnote-730), pa čeprav tako misliš.«[[731]](#footnote-731)

Uchiyama takole razlaga:

»Tukaj smo, medsebojno odvisni in povezani, zbir takšnih prigodnih faktorjev, kot so dednost, zgodovinski čas, socialni konteksti. Brez vsakega dobrega razloga, le zaradi nevednosti, ihtavo namestimo nalepko na ta agregat in ga imenujemo Jaz. Trdno verjamemo, da je to naše sebstvo in se oprimemo ega, kot da bi preprosto obstajal v naravnem redu stvari … Na tej točki človeški um nič več ne pomaga in sploh ne služi svojemu namenu, saj je natančno uporaba glave to, kar je problem.«[[732]](#footnote-732)

Po budističnem nauku so *skandhe* elementi, ki tvorijo vse stvari, bitja in pojave v fenomenalnem svetu, pa naj bo to fizični ali mentalni svet. Stvari, bitja in pojavi so agregati *skandh*. *Skandhe* se povezujejo v skladu z zakonom vzrokov in posledic oziroma *karme*. *Skandhe* so oblika oziroma materija, občutja, zaznave, impulzi volje in zavedanje. Tudi osebnost ali jaz je le povezanost in medsebojna odvisnost teh elementov in nima lastne in ne trajne narave. Štirje elementi so zemlja, ogenj, veter in voda in na podoben način tvorijo vse pojavno.

#### Običajni človek zamenjuje svoje misli z resničnostjo

Na podlagi zaznav, izkušenj in spomina običajni človek ustvarja podobe in misli ter tako konstruira lastni subjektivni svet, ki ga doživlja kot objektivni svet. Podobe in misli nima za to, kar so, torej za zgolj podobe in misli, za minljive pojave. Ima jih za resničnost. Na ta način konstruira svoj, zanj edini možni in edini resnični svet. Ta svet je poln projekcij, objektivizacij, reifikacij, konstruktov. Natančno ta svet je iluzija, sanjarija spečega, sanje iz katerih bi se naj, v skladu z budističnim naukom, prebudil. Preprost primer je, da vidim in poželim slaščico na mizi. To, da vidim in želim slaščico na mizi, je splet številnih dejavnikov: zmožnosti čutil vida in okusa, izkušenj, spominov, lakote ali težnje k ugodju itd. Brez teh dejavnikov ne bi bilo slaščice na mizi, tudi če bi stvar, ki je na mizi, ostala. Ptica ali mačka ne vidi in ne želi slaščice na mizi, čeprav vidi isto stvar na mizi. Slaščico na mizi vzpostavim sam in ona vzpostavlja mene, ki vidim in želim slaščico na mizi, saj sem v tistem trenutku videnje in želja po slaščici na mizi. Slaščica in jaz sva interaktivna realnost in ne dva neodvisna, ločena objekta. In kaj je potem, ko pojem slaščico? Kje je slaščica? Kam gre pest, ko jo razprem? Kam gre človek, ko umre? Odkod prihajamo, zakaj smo na svetu? Kakšen je smisel življenja? Ustvarjamo vprašanja, ustvarjamo odgovore. Vse to so le reificirane misli.

Uchiyama piše:

»Misli imajo dvojno naravo: vznikajo iz življenja in so njegov del, imamo pa tudi zmožnost razmišljati o stvareh, ki so povsem brez podlag in odtujene življenju. To so iluzije, ki imajo čudne posledice … Ker se z mislimi ločimo od realnosti, ustvarjamo in zbiramo stvari, kot so denar, premoženje ali moč prav sredi tega nesubstancialnega sveta.«[[733]](#footnote-733)

»Ali na primer, s svojim umom ustvarimo ideji življenja in smrti. Ko se ljudje starajo, pogosto izražajo strah pred smrtjo. Ko so mlajši skoraj nikoli ne razmišljajo o tem, da bodo prej ali slej umrli. A sedaj, ko so starejši, se tega nenadoma spomnijo. Postane jih strah in ne vedo, kaj bi. Strah jih je zato, ker le razmišljajo o smrti; a življenje in smrt sta le ideji v njihovih glavah. Predpostavljajo, da je smrt živega bitja boleča. V iluzijah, ki so jih ustvarili tekom življenja, imata življenje in smrt velik pomen; zato jih je strah. Resnično življenje in resnična smrt nista v naših glavah. Pojavljata se brez ozira na človeške misli. Pojavljata se tam, kjer razpremo pest svojih misli.«[[734]](#footnote-734)

Resnična življenje in smrt nimata nič z razmišljanjem. Pojavljata se ne glede na to, če o njima razmišljamo in kako razmišljamo. Sta realno dogajanje, vključujeta telo, duševnost in ves svet in nikakor nista omejena na karkoli subjektivnega. Ker smo živi, zaradi realnosti življenja, ki je tudi v naši 'koži, mesu, v kosteh in mozgu', lahko razmišljamo. Dōgen bi zavpil: »Pokaži zdaj kožo, meso, kosti in mozeg, pokaži 'to', hitro, hitro«!

#### Običajni človek se identificira z vlogami in statusi

Dōgen ne govori o vlogah, s katerimi se identificira človek. Vendar je to pomembna značilnost ljudi. Identifikacija z vlogami je reifikacija spremenljive, dinamične življenjske stvarnosti. O nevarnosti reifikacije oziroma zamenjave žive resničnosti s socialnimi in drugimi vlogami so zelo jasno govorili nekateri zen mojstri. Navedel bom besede Línjì Yìxuána, ki so jih zapisali njegovi učenci v spisu je v Línjì-lù. Eden od kratkih odlomkov o vlogah se glasi:

»Če pride kdo k meni in misli, da bo od mene kaj dobil, grem ven, da ga vidim. On me ne prepozna. Potem oblačim razne obleke in učenci pričnejo z različnimi razlagami, nerazumno prevzeti z mojimi besedami in frazami. Ukvarjajo se z mojimi oblačili in ugotavljajo, da so modra, rumena, rdeča ali bela. Ko slečem obleke in vstopim v stanje čiste praznosti, presenečeni ne vedo, za kaj gre, vznemirijo se in pravijo, da sem gol. Takrat se obrnem in jih vprašam: 'Prepoznate človeka, ki se oblači v vsakovrstna oblačila?' Šele takrat obrnejo glave in me spoznajo.

O, spoštovani, pazite, da oblek ne zamenjate s človekom, ki jih nosi. Obleka se ne more odločati, človek oblači razna oblačila: obleko čistosti, obleko nerojenosti, obleko razsvetljenja, obleko nirvāne, obleko patriarha, obleko Bude. Spoštovani, to so samo zvoki, besede in niso nič boljši od oblek, ki jih nosimo. V trebušni votlini nastanejo gibi in ko zrak izhaja skozi usta tvori različne zvoke. Če so artikulirani, imajo lingvistični pomen. Iz tega jasno vidimo, da so nepomembni.

Spoštovani, zunaj s pomočjo zvokov, besed in dejavnosti, znotraj s premenami zavesti mislimo in čutimo. A to so le obleke v katere se ogrinjamo. Ne delajte napake in ne zamenjujte obleke za stvarnost. Če boste to storili, boste tudi po nepreštevnih obdobjih le strokovnjaki za obleke.«[[735]](#footnote-735)

Enako kot Línjì Yìxuán tudi Uchiyama svari pred zamenjavo okoliščin življenja, ki prihajajo in odhajajo s stvarnostjo, ki ne prihaja in ne odhaja, saj ni ujeta v linearni čas.

Najprej našteva različne vloge, s katerimi istovetimo jaz. Te so na primer mož, žena, otrok, podrejeni, nadrejeni, prodajalec, kupec, revež, bogataš, zmagovalec, poraženec, močan, nemočen, pameten, neumen itd. Nato zaključi:

»Seveda naše obleke niso le običajne obleke; nosimo tudi obleke družbenih razredov, statusov, ugleda in bogastva, vse obleke svojih vlog in istovetenj. Pride čas, ko smo slečeni do golega. So tudi obleke ”spreten mož” in ”bistra žena”. Vendar, ne glede na to, kako lep je človek, pride čas, ko mora menjati obleko in nadeti drugo, tisto ”stare osebe”. Podobno se lahko zgodi, da mora genij na koncu obleči obleko senilneža. So tudi obleke ”kompleksa večvrednosti”, ”kompleksa manjvrednosti”, ”sreče” in ”nesrečnosti”, obleke prepričanj, rase in naroda. Prehajamo iz enega sistema misli v drugega, a ko je čas smrti, slečemo celo obleko racionalnega razlikovanja in umremo povsem goli.«[[736]](#footnote-736)

#### Običajni človek je poln strasti

Običajni človek je omejeni, od celovite resničnosti ločeni, individualni posameznik. Je ego s telesom, subjekt sredi sveta, ki ga obkroža. Počuti se samega nasproti vsemu svetu. Svojo namišljeno istovetnost skuša obvarovati in utrditi. Trudi se pridobiti stvari, ki jih smatra za dobre in se izogniti tistim, ki jih smatra za slabe. Išče življenje in beži pred smrtjo. Vse stvari in vsa bitja spreminja v vire svojega zadovoljstva in sreče, jih uporablja zase. Celo kadar pomaga drugim, je to iz skrite egocentričnosti. Njegovi vzgibi so trije strupi. Prvi je pridobiti, kar smatra za ugodno: pohlep, strasti oziroma želje. Drugi je zavrniti neugodno: jeza, sovraštvo, agresija. Tretji je nevednost.

Za ilustracijo znova navajam nekaj besed Uchiyame.

»Jasno moramo razlikovati osebni, pogojeni jaz od univerzalnega, izvornega sebstva. Osebno sebstvo je to, o čemer običajno razmišljamo kot o jazu. A če temu individualnemu, pogojenemu jazu odstranimo kožo, najdemo izvorno, univerzalno sebstvo. Osebni jaz skuša vedno zadovoljiti svoja hrepenenja. To je tako imenovani karmični jaz. Človeška bitja se rodimo z možgani in imamo naravno tendenco, karmo, da ustvarjamo blodnjak iluzij v naših umih. To je naš individualni jaz, a velika napaka je misliti, da je to celovito sebstvo. Celovito sebstvo se pojavi, ko odstranimo karmične iluzije. In to pomeni odpreti pest svojih misli.«[[737]](#footnote-737)

Karmične iluzije so ravno naša prepričanja o ločenem, individualnem, zasebnem obstoju. Da mora človek odpreti pest svojih misli je značilna Uchiyamova formulacija. S tem misli na to, da za vstop v resnično življenje ni treba poskušati ujeti resničnost s svojim umom, si jo prisvojiti in ji gospodariti s tem, da jo naredimo navidezno razumljivo in ji na ta način navidezno zavladamo. Stvarnost bi radi zgrabili s svojo konceptualno pestjo. A resničnost življenja je že tu, na nešteto načinov nas podpira, nas omogoča in to brez tega, da bi o tem karkoli vedeli, mislili, razumeli ali si na lastno pest prizadevali. Celo najplemenitejši vzgibi so lahko le izraz nagona po samoohranitvi in utrditvi lastne pozicije naproti predpostavljeni drugi stvarnosti. Z meditacijo bi radi nekaj dosegli, z razsvetljenjem pa pridobili zaželene sadove: mir, spontanost, svobodo, luč, nesmrtnost. Ista ego perspektiva, ista ego zasvojenost.

V budizmu je znana delitev človeške stvarnosti na šest kraljestev, ki lepo opisujejo notranja stanja in naravnanosti običajnega človeka. Po Uchiyami kratko povzemam, kako človek vsakega kraljestva vidi sedečo meditacijo, *zazen*.

V kraljestvu pekla ljudje bežijo pred neugodjem, za vsako ceno se mu skušajo izogniti. Ljudje iz tega kraljestva, pa čeprav so zen menihi, naredijo vse, da ne bi sedeli v neprijetnem in dolgočasnem zazenu.

Ljudje iz kraljestva lačnih duhov so tisti, ki se nikoli ne morejo nasititi, ne glede na to, koliko prejmejo. Taki ljudje se ženejo za razsvetljenjem z obupom sestradanih duhov.

Ljudje iz kraljestva živali se najraje predajajo lenobnemu počivanju. Če jim nič ne manjka, jih je težko spraviti k dejavnosti. V *zazenu* sedijo le, da mine čas, ko je prilika, se skrijejo v senco.

Naslednje je kraljestvo bojevitih duhov. Ljudje tekmujejo drug z drugim, ženejo se za statusi in močjo. V zenu je to tekmovanje v tem, kdo je bolj razsvetljen, čigava praksa je iskrenejša, kdo prenese več herojskega napora.

V kraljestvu ljudi si le ti prizadevajo za humanistične vrednote. Zdravje, napredek, strpnost, sodelovanje. Sem spada zen za zdravje, terapevtski zen. Meditacija umirja, balansira, ohranja dobro počutje, človek pa ostane zagledan sam vase in pričakuje povračila.

Šesto kraljestvo je nebeško kraljestvo. Tukaj nastanjeni ljudje bi radi bili preroki in svetniki. Umaknejo se na svete kraje ali v gore, da bi uživali tišino. Njihov zen je lahko tudi hobi ali kaprica in seveda nima nič skupnega s celovito resničnostjo.

In kaj je celovita resničnost? Uchiyama odgovarja kratko: spremenljivost in nesubstancialnost, odsotnost vsakega ega.[[738]](#footnote-738)

### Človekovo resnično telo je celovito telo

Človekovo resnično telo je celovito telo. Razumevanje celovitosti je razumevanje človekovega resničnega telesa. To telo so kosti in mozeg resničnosti, ki jo opisuje Dōgen. Ko govori o telesu, ne misli na omejeno, umrljivo fizično telo posameznega človeka ali na fizično vesolje. S tem poimenuje vso človekovo pojavnost, procesnost, dinamičnost, povezanost, človeka v celoti. Vse, kar je človek v svoji povezanosti z vsemi stvarmi fenomenalnega sveta in v svoji povezanosti z nepojavnim, je njegovo pravo telo. To telo je resnično življenje. Tudi misli in občutja so telo. Vse, kar omogoča fizično telo, misli, občutja, zavedanja, spreminjanje, vse to je človekovo resnično telo. Oko, sposobnost refleksivnega odsevanja, je tudi njegovo telo.

» … oko je prav tako kot telo in um je isto kot telo. Ni niti najmanjše vrzeli med telesom in umom; oboje je povsem tukaj.«[[739]](#footnote-739)

Po eni strani človek obstaja in je telo, po drugi strani človeka ni in nima telesa. Povedano drugače, vse kar človek je, ni njegovo telo, je resnično telo.

Vprašanje enosti in mnoštva se nanaša tudi na človekovo telo. Po eni strani je ljudi mnogo in imajo mnogo posameznih fizičnih teles. Po drugi strani so vsi ljudje ena resničnost in zato eno telo. Ves svet je ena resničnost in zato eno telo. Dōgen razpravlja o tem enem telesu, o resnici človeka, o človekovem resničnem telesu. Pravi, da hkrati obstaja in ne obstaja. Kako je treba to razumeti? Dōgen pojasnjuje:

»Če boš ponoči in podnevi, ko boš stal, hodil, sedel ali ležal, vedno gledal na ta način, boš vedel, da je tvoje telo kot odsev Lune v vodi, odsev v ogledalu, topel veter vročega dne, odmev v praznosti doline. Ne moreš reči, da obstaja, saj ne moreš dojeti iz česa je, čeprav ga skušaš zgrabiti. In ne moreš reči, da ne obstaja, saj je jasno pred tvojimi očmi.«[[740]](#footnote-740)

Po Dōgenu resnično telo ni nekaj, kar bi mogli dojeti z razumom. Zato pravi, da ne moremo dojeti, iz česa je. V bistvu ne vemo niti tega iz česa je fizično telo. To, iz česar je, ni statično, je dinamično, spremenljivo, neulovljivo, vsak trenutek drugačno. Čeprav ga lahko zgrabimo in mislimo, da ga posedujemo, ga v bistvu ne poznamo in ne razumemo. Ne vemo, iz česa in kako smo. Ne vemo, kaj so najosnovnejši delci, kaj energija in kaj je tisto, čemur pravimo duh. Koliko manj vemo šele o kompleksni dinamiki širnega sveta, velikem telesu. O njem oziroma v njem opažamo to in ono, kot bi gledali oblake na nebu, a ono samo je nedoločljivo, vsak čas drugačno, v svojih poskusih določitve ostajamo praznih rok, zato rečemo, da je prazno, kot je prazno nebo brez oblakov. Dōgen poučuje:

»Budovo resnično telo je takšno kot prazno nebo. To prazno nebo je taktnost Budovega resničnega telesa. Ker so resnično Budovo telo, so vsa Zemlja, ves svet, vsi pojavi in vsi dogodki prazno nebo. Stotine trav in milijoni oblik so taki, kot so, le Budovo resnično telo, ki je takšno, kot odsev Lune v vodi.«[[741]](#footnote-741)

Po Dōgenu spoznamo resnično telo, ko odpadeta naše telo in um. Naše telo in um sta naše individualno telo in um. Ko se znebimo svojosti, lastne omejenosti, doživljanja sebe kot individualnih posameznikov, ko umremo sebi, ko se rešimo identifikacij z egom, ko spregledamo praznost lastnega obstoja, se odpremo univerzalni resničnosti, spoznamo resnično, celovito telo. Resnično, celovito telo je živo, oživlja individualno telo, saj posamezno telo živi v večjem telesu.

»Z življenjem in smrtjo, kot z glavo in repom, se ves svet deseterih smeri, resnično človekovo telo, prosto obrača in deluje v možganih. Lahko je veliko kot novec ali je v zrncu prahu.«[[742]](#footnote-742)

Človekovo resnično telo ni minljivo telo. Ni nekaj, česar prej ni bilo, sedaj je in ga nekoč ne bo. Tako je posamezno individualno telo in ne telo celovite resničnosti. Dōgen pravi:

»Resnično človekovo teloje tvoje lastno resnično telo. Vedi, da je ves svet tvoje lastno resnično telo, ki ni minljivo telo.«[[743]](#footnote-743)

Ves svet je človekova resničnost in človekova resničnost je resničnost vsega sveta. Ni nobene ločene resničnosti. Ta resničnost je dinamična in se razodeva v človekovem življenju. Razodeva se na Poti, je Pot.

»Proučevati Pot s telesom pomeni, da proučujemo Pot prav s tem živim telesom iz mesa in krvi. Kar se pojavi iz proučevanja Poti, je naše telo. Karkoli se pojavi iz proučevanja Poti, je resnično človekovo telo.

Ves svet v desetih smereh ni nič drugega kot resnično človekovo telo. Prihajanje in odhajanje, življenje in smrt so resnično človekovo telo.

Premikanje tega telesa, izogibanje necelovitim dejavnostim, upoštevanje osmih pravil, jemanje zatočišča v treh zakladih, zapuščanje doma in meniško življenje, vse to je proučevanje Poti. In vse to se imenuje človekovo pravo telo[[744]](#footnote-744)«.[[745]](#footnote-745)

Človekova resnično telo torej ni statična ampak dinamična realnost, je resnično življenje. To resnično univerzalno življenje je naše konkretno vsakdanje življenje na Poti in hkrati edina, vsa realnost. Ker je celovita, je v njej vse povezano z vsem. Vsa bitja in vsi časi so povezani v vsaki konkretni dejavnosti. Zato pravi Dōgen:

»Ko pljuješ s čolnom, so tvoje telo, tvoj um in vso okolje nedeljiva, celovita dejavnost plutja. Vsa Zemlja in vso nebo sta nedeljiva, celovita dejavnost plutja.«[[746]](#footnote-746)

V plutju je tudi vsa preteklost, celotna zgodovina Zemlje in sveta. Tudi vsa prihodnost Zemlje in sveta. Preteklost in prihodnost, nebo in Zemlja, čoln in voda so posebni le v razlikujočem umu. Za celoviti um obstaja le ena, celovita, dinamična realnost. Ker je enost dinamična, je mnoštvo stvari, bitij, dogodkov, časov, čas-bitij. Je eno in je hkrati mnoštvo.

»Resnično človekovo telo obsega ves svet in se razteza skozi ves čas. Ne gre za to, da je neomejeno; resnično človekovo telo je le resnično človekovo telo. V tem času si ti, v tem času sem jaz resnično človekovo telo, ki je ves svet v desetih smereh. Pri proučevanju poti tega nikakor ne smemo zgrešiti.«

Dōgen posebej poudarja, da nikakor ne smemo zgrešiti celovitosti resničnega človekovega telesa, ki ni nekaj neskončnega ali neomejenega v prostorskem ali časnem smislu. Neskončno in neomejeno, prostorsko in časno so umske abstrakcije. Celovito telo je včasih (v smislu čas-bitja) jaz in včasih ti, je povsem povezano in nikakor nekaj drugega, kot včasih jaz, včasih ti, je svet nepreštevnega števila čas-bitij. Ker je včasih jaz in včasih ti ter je hkrati jaz in ti, ne ovira, ne omejuje ne mene, ne tebe. Čeprav je resnično telo včasih jaz, včasih ti, včasih deset tisoč stvari, ni sestavljeno iz delov in ni razdeljeno v mnoge dele.

»Spoznati pomeni razumeti in razčistiti, da to človekovo telo ni razdeljeno na jaz in druge, da je ves svet v desetih smereh. Poslušajte, kar še niste slišali; vse smeri vse vključujejo in vsi svetovi so tudi taki.«[[747]](#footnote-747)

»Ko se oziramo v preteklost in prihodnost naših teles-umov, ne najdemo ločnic med seboj in drugimi. Le zaradi katere zmote verjamemo, da smo ločeni od vseh Bud treh svetov?«[[748]](#footnote-748)

Resnično človekovo telo ni nekaj abstraktnega, ni pojem, s katerim bi skušali pojasniti resničnost. Je resničnost taka, kot je. Prazna in vzajemno povezana. Potrebno se ji je le odpreti in jo živeti. Shōkaku Okomura, sodobni mojster soto zen šole, jo strnjeno opisuje takole:

»Resnica praznosti se nanaša na dojemanje realnosti v njenem vzajemno povezanem pojavljanju in nesubstancialnosti oziroma brez-jaznosti. Nanaša se na videnje realnosti na naslednji način: Vsaka stvar in vse, kar je, obstaja kot začasen zbir neskončnega števila različnih vzrokov in okoliščin. Nič ne obstaja brez odnosa s čim drugim. Ko se nekaj spreminja, se tudi vse drugo spreminja. Bistvo je v tem, da so stvari zbiri vzrokov in pogojev in obstajajo kot začasna bitja kot sem jaz, Shōkaku.

Shōkako nima substance; je le zbirka telesnih delov, ki se ves čas spreminjajo znotraj in zunaj. Tudi Shōkakov um je le zbirka sledov njegovih izkušenj od rojstva. Poleg njegovega telesa in uma ni nobenega Shōkaka, ki bi usmerjal um in telo. Shōkako je tukaj kot prazna zbirka telesa in uma. Je Japonec, budist, in duhovnik. Govori o budističnem nauku, ker je to njegova odgovornost budističnega duhovnika. Je tukaj, a ne obstaja kot trajna resničnost; ne njegovo telo in ne um nista Shōkako. Govori o Dōgenu, a to so stvari, ki se jih je naučil iz mnogih budističnih besedil preteklosti. Kar govori, je le nabor posledic tega, kar je počel v preteklosti, to je njegova *karma*. Njegovo znanje in njegove besede so darilo skupnosti, v kateri je odraščal in v kateri se je izobraževal. To je resnica Srednje poti.

Resnica Srednje poti je videti resničnost vsakega bitja z obeh plati; z vidika praznosti vsega in z vidika začasnega obstoja.

… Resničnost našega življenja je pred delitvijo na sebe in druge. Sebe ločujemo od drugih z razločujočim, analitičnim mišljenjem, a ko 'odpremo pest svojih misli', smo prav sredi vzajemne povezanosti. Povezani smo z vsem. Uchiyama Roshi je imenoval to enost nas in vseh stvari izvorni jaz ali univerzalni jaz. Praksa zazena manifestira to realnost, ki je pred delitvijo na sebe in vsa druga bitja. V spisu *Tsuki* Dōgen to isto realnost imenuje Luna. Mesečina požira vse stvari, vse stvari izginejo in postanejo del pravega jaza. Ni več objektov, ki bi jih osvetljevali. Ves svet postane mesečina. Celovito telo je celovita Luna. Naše vsakdanje dejavnosti postanejo Luna. Na to je mislil Dōgen Zenji z besedami: 'ko se oseba prebudi'.«[[749]](#footnote-749)

Ne zaznavamo več objektov, ki bi jih osvetljevali, ves svet postane mesečina, vse stvari se bleščijo v nas, so iste narave kot človek. Zato ne vidi le človek gore, tudi gora vidi človeka, gora vidi goro. To je prebujenje telesa.

Ob branju besed o človekovem pravem telesu prav lahko zapademo v zmoto abstrahiranja. Nagnjeni smo k ustvarjanju miselne podobe predmeta svojega mišljenja, miselne podobe pravega človekovega telesa. Tega sploh ne moremo razumeti, ker presega človekove predstavne zmožnosti, je namreč njihova podlaga. Lahko se pa v njem prebudimo, najdemo. Da bi povsem jasno pokazal, kaj je človekovo resnično telo v realnem vsakdanjem življenju, navajam eno od Dōgenovih misli in nekaj poudarkov soto zen učitelja 20. stoletja, Uchiyame. Dōgen pravi:

»Ljudje, ki niso na poti, imajo to, kar ni jaz, za pravi jaz. A to, čemur Bude pravijo jaz, je ves svet.«[[750]](#footnote-750)

Uchiyama piše:

»Če to vemo ali ne, vedno živimo življenje, ki je povezano z vsem v vesolju. A ko to govorim, ne mislim na neko drugo življenje ali življenje na splošno, ki bi bilo ločeno od mene. To življenje, ki je v vsem, sem jaz. S tem ne mislim nase kot na ego, mislim na svoj resnični, univerzalni jaz.

Pravi jaz je temelj življenjskih izkušenj. Dōgen Zenji je to realnost življenja imenoval *jinissai jiko*, jaz, ki se razteza skozi vse v vesolju. Ta jaz ni trajno telo, ves čas se spreminja. Naša zavest se tudi ves čas spreminja. Vsi kemični in fizikalni procesi v telesu se ves čas spreminjajo. A vse začasno ima neko obliko. To je naš pravi jaz, *jiko*. To je resnični ali univerzalni jaz oziroma resničnost življenja … To ni stvar pravilnega razmišljanja o življenju. Razmišljanje preprosto ni dovolj … Najpomembnejša stvar v naši praksi je prebujenje tega jaza, ki vse vključuje. To pomeni, da moramo vedno znova in znova dojemati, da so vsa živa bitja znotraj našega življenja.

Predstavljajte si na primer, da sedimo skupaj in se pogovarjamo. Ko vam govorim, ne govorim nekomu, ki bi bil nekaj drugega kot jaz sam. Obraz pred menoj odseva na ozadju mojega očesa. Vi ste v meni. Ko gledam vas, gledam [doživljam] sebe. Z drugimi besedami, obstajate v mojem univerzalnem jazu in jaz se s skrbjo obračam na vas, ki niste ločeni od mene.«[[751]](#footnote-751)

Izjava »Ko gledam vas, gledam sebe« pomeni, da človek ne gleda več iz svojega centra. Dogaja se gledanje, ki je resnična stvarnost, resnično življenje. Kdo more dojeti gledanje? Smo življenje in življenje se ne more zavedati na egocentrični način le iz enega zornega kota, kot da bi bil vsak sam na svetu. Gledanja so interaktivna, mnogodimenzionalna in mrežna ali celo poljska. Zato je zavedanje kompleksne povezanosti mnogo bolj stvar intuitivnega spoznavanja in občutenja kot racionalnega mišljenja.

Izjava »…obstajate v mojem univerzalnem jazu« pomeni, da smo vsi ljudje ista univerzalna stvarnost in v »… ko se s skrbjo obračam na vas, ki niste ločeni od mene« se ta skrbna in ljubeča stvarnost, kot *bodhisattva*, sklanja sama k sebi.

Uchiyama nadaljuje:

**»Zagotovo dejstvo je, da običajno živimo kot majhna, posamezna telesa, ki jih imenujemo jaz. Mislimo, da smo to malo, posamezno telo, da smo to in ono, a jaz kot resničnost življenja ni preprosto to posamezno telo. Je nekaj več.**

**Sila, ki omogoča bitje mojega srca tolikokrat v minuti in ki poganja kri po žilah, ni nekaj, kar bi lahko nadzoroval ali povzročil. Sila, ki omogoča te funkcije, je povsem izven mojih misli. Lahko rečemo, da ta sila ni jaz le zato, ker obstaja izven mojega razmišljujočega uma? To ni ”višja sila”, ni neka ”druga sila”, ni moja osebna ”sila jaza”. Je energija življenja. Tako dolgo, dokler deluje v meni, je zagotovo resničnost mojega življenja.**

**Enako velja za misli in ideje, ki vznikajo v moji glavi. Moč, ki omogoča moje misli, daleč presega moje misli. Čeprav rečem, da ta moč presega moje misli, je, dokler deluje v meni, resničnost mojega življenja in deluje v meni. Resničnost življenja posameznika leži izven dosega njegovih misli in je istočasno moč, ki deluje na način tega majhnega posameznika … Življenjska moč, ki omogoča razmišljanje in deluje v vsakem posamezniku, presega zamisli malega jaza in je v tem smislu nekaj, kar vse prežema … Dōgen Zenji je univerzalni jaz enega, vse prežemajočega življenja imenoval *jijuyu zanmai*, kar pomeni ”jaz, ki prosto sprejema in deluje”**[[752]](#footnote-752)**. To je *samādhi* soočanja z vsem v miru in ravnotežju. *Jijuyu zanmai* je *samādhi* jaza, ki sprejema življenje in pušča, da to življenje deluje v njem in okolju … Takšna je realnost življenja jaza in izraziti jaz, ki spreminja jaz v jaz, je *jijuyu zanmai*. V *zazenu* to jasno osebno izkusimo; ne postajamo nič drugega kot mi sami. Čeprav ne postajamo nič drugega kot mi sami, je v nas vsebovan ves svet.«**[[753]](#footnote-753)

Uchiyama jasno razlaga, da je pravi jaz, naša prava resničnost, tista dinamična aktivnost, celovita dejavnost, *zenki*, sila ali moč, ki deluje izza vseh naših zavestnih misli ter jih omogoča in nikakor zgolj ego, posamezno telo ali um.

Besede, da jaz spreminja jaz v jaz, potrebujejo komentar. Prvi, dejavni jaz, je resnični, vesoljni ali univerzalni jaz, celovita resničnost. Ta se giblje, deluje, premika v sebi, je Luna. Ta presežni jaz se udejanja v drugem, konkretnem, empiričnem, trpnem, malem, individualnem jazu in ga pripravlja, če ne drugače s trpljenjem, na samoprepoznanje, prebujenje, spreminja ga vase, v celoviti jaz.

### Prebujeni človek

Prebujeni človek ni individualni jaz. Dōgen svari, da je izkustvo razsvetljenja, ki ni radikalno v smislu preseganja zavedanja sebe kot individuuma, iluzija. Razsvetljenje je v skladu z budizmom velika smrt ega, konec egocentričnega doživljanja sveta. Je prebujenje v celovitost, ki obsega vse stvari in dogajanja, tudi notranjost oziroma subjektivnost čutečih bitij. Dōgen pravi:

»Postavljati sebe v ospredje in na ta način izkušati vse stvari, je iluzija. Omogočati vsem stvarem, da so in [nas] izkušajo, je razsvetljenje[[754]](#footnote-754).«

Isto misel v spisu *Gabyo* izrazi na naslednji način:

»V tej osvobojajoči moči se bodo zemlja, vode, veter in ogenj spreminjali v tvoje dragoceno življenje, um, volja, zavedanje in modrost pa prešli v veliko smrt.«[[755]](#footnote-755)

Razsvetljenje ni razsvetljenje posameznega človeka. Ko se zgodi razsvetljenje, so razsvetljena vsa bitja, ves svet. To je manifestacija polnosti Budove narave, celovite resničnosti.

»Prav zdaj vznika težnja k razsvetljenju; vso vesolje teži k razsvetljenju. Čeprav se zdi, da ta težnja ustvarja pogoje, jih pravzaprav ne. Težnja k razsvetljenju in zunanji pogoji so kot ena roka, ki se izteza prosto, ena sama roka, ki se izteza v sredo vseh bitij. Težnja k razsvetljenju je celo v peklu, med lačnimi duhovi, v kraljestvu živali in borbenih duhov.«[[756]](#footnote-756)

Ko prebujeni človek karkoli gleda, vidi sebe. Je prebujena, sama sebe zavedajoča se celovita resničnost. To ne pomeni, da nekaj vé ali da je kot Bog, pomeni le, da je zanj govoriti o sebi in drugih povsem brez smisla. Razlikovanja med sabo in drugimi, med notranjostjo in zunanjostjo, med subjektivnim in objektivnim svetom so zanj le fikcije analitičnega, racionalnega uma, ki ne more delovati drugače kot z razlikovanjem med tem in onim. S poimenovanjem in pomenjenjem ustvarja svet, ustvarja ločene stvari in bitja. Pripiše jim lastno, objektivno eksistenco. Stvarnost razčleni, razkosa in dele reificira, napravi za stvarno obstoječe objekte, ki zaradi različnosti stopajo v odnose. A vse to so po budističnem nauku sence, duhovi, prividi. So namreč le vsebine misli, podobe, izdelki uma. Prebujeni človek sicer še vedno vidi posamezne stvari in bitja v njihovi enkratnosti in odnosnosti, a na ozadju praznosti in vzajemne soodvisne povezanosti. Vsa bitja izvirajo in se pojavljajo neposredno iz praznosti, so prazna lastne eksistence, so brez substance, so praznost. Ta praznost ni nekaj neobstoječega, je nepojavna in silno dinamična, kreativna, polna gibanja in življenja. To je naša prava narava, naš izvorni obraz, ki smo ga imeli, preden so nas starši rodili in ga imamo še sedaj. Le kako bi mogli izskočiti iz stvarnosti? Iskanje izvornega obraza ni iskanje našega večnega, absolutnega, vesoljnega jaza, ki bi bil le do skrajnih meja veličine prignana slika ega, nekaj, kar bi se skrivalo globoko v nas, v naši subjektivnosti kot naše lastno, posebno bistvo, *ātman*, duša. Kot sem pokazal v poglavjih o Budovi naravi, po Dōgenu ni nobenega osebnega, globokega pristnega jedra posameznega človeka. Človek je neposredno vsa resničnost, ki je tukaj in sedaj, vedno in povsod in ki edina deluje. Človek je vse to, ker ni oziroma ko ni več posamezni človek. Posamezni človek je sen, iluzija, ki mora odpasti, umreti. Zato v trenutku prebujenja 'odpadeta telo in um' običajnega človeka. Prebujeni človek vzklikne: »Jaz sem in nič drugega!« Ta »Jaz sem« je vedno bil in bo, saj je to delujoča, celovita resničnost, celovita dejavnost, ki je prazna, je *śūnyata.* V trenutku prebujenja *śūnyata* reflektira samo sebe, se prepoznava, človek prepoznava svojo resničnost, ki je *śūnyata.* A to ni prazna, negativna, nihilistična *śūnyata*, nič, negacija obstoja in življenja. To je dejavna *śūnyata*, iz katere vse izvira.[[757]](#footnote-757) Ko rečem, da iz nje vse izvira, je to le provizoričen izraz. Ni stvarstva, ki bi izviralo iz nečesa, kar bi bila *śūnyata*. *Śūnyata* je povsem pojavljanje stvarstva, stvarstvo je povsem *śūnyata*. Rečeno še drugače, *śūnyata* je brez ostanka to, kar obstaja, in to, kar obstaja, je brez ostanka *śūnyata*. Ni nekaj posebej obstoječega, ni ontološka ali metafizična kategorija, ampak dekonstrukcijsko, soteriološko sredstvo osvobajanja iz reificiranega sveta. V Srčni sutri beremo:

**"**Oh, Shariputra, oblika se ne razlikuje od praznine,  
in praznina se ne razlikuje od oblike.  
Oblika je praznina in praznina je oblika.  
Enako velja za občutja, zaznave, voljo in zavedanje.«[[758]](#footnote-758)

Prazne niso le fizične stvari. Prazni so dogajanja, občutja, zaznave, hotenja in zavedanja česarkoli. A Dōgen se ne izraža v abstraktnem, filozofskem jeziku Srčne sutre. Ne uporablja izrazov oblika in praznina. Njegov izraz je močan, neposreden, vsakdanji, včasih pretanjen, včasih robusten. To, kar je indijski duh izrazil na sofisticiran način, on izrazi takole:

»To je požiranje vsega, bruhanje vsega. Vsa zemlja in vso nebo sta bruhanje in vso nebo in vsa zemlja sta požiranje. Pogoltniti moramo sebe in ves svet. Izbruhati moramo sebe in ves svet.«[[759]](#footnote-759)

Požiranje pomeni, da v *śūnyati* vse izgine, vanjo se vse vrača. Izbruhanje je pojavljanje vsega. Vsa Zemlja in vso nebo sta bruhanje, pojavljanje in požiranje, izginjanje. Ko požremo sebe in ves svet, pristanemo v praznosti, odpadeta vsak jaz in svet. Iz praznosti izbruhamo sebe in ves svet, vsak trenutek postajamo. A vse to je povedano v dualnostih. Resničnost pa je, kot pravi Dōgen, 'samotna in polna'.

Uporaba besed stvarnost, praznina, oblike, um, prava narava, to, kar je, Ono, To itd, je lahko zavajajoča. Temeljna resnica budizma je nauk o nesubstancialnosti in spremenljivosti. Ono je dogajanje, dejavnost, aktivnost znotraj Lune, iz sebe v sebi, brez razlogov ali vzrokov izven sebe, v celovitosti, brez podvajanja, v tišini torej. V spisu *Inmo* Dōgen to natančno razloži z razlago zgodbe:

»Sedemnajsti indijski patriarh, častiti Sambhananda, katerega *dharma* naslednik je bil Geyasata, je nekoč slišal zvončkljati v vetru obešene zvončke. In je vprašal Geyasato: 'Je to zvok vetra ali zvok zvončkov?' Geyasata je odvrnil: 'To presega zvonjenje zvončkov ali vetra, to je zvonjenje mojega uma.' Častiti Sambhananda je rekel: 'Kaj je um?' Gesayata je odgovoril: 'Razlog, da zvoni je ta, da je vse tiho'.«

Dōgenov komentar: »On pravi, da zvonjenje uma presega zvonjenje vetra, da zvonjenje uma presega zvonjenje zvončkov, da zvonjenje uma presega zvonjenje uma. Ko se zelo približamo neposrednemu stanju Tega [kar je], lahko nadaljujemo in rečemo, da veter zvoni, da zvončki zvonijo, da vršanje zvoni, da zvonjenje zvoni. Takšno stanje [Tega] ni osnovano na 'Zakaj bi skrbeli glede tega, kar je?' Stanje Tega je 'Kako se lahko to, kar je, nanaša na karkoli?'.«[[760]](#footnote-760)

Stanje Tega in naše duhovno stanje je takrat, ko se zelo približamo, isto stanje. Zvonjenje zvonjenja je izvorno stanje. Izvorno stanje se ne nanaša in ni pogojeno s čemerkoli drugim. V nadaljevanju bo ta misel večkrat ponovljena na različne načine.

Dinamika praznosti se povsem izčrpa v pojavnem, pojavno povsem realizira *śūnyato*. Ne obstajajo objekti. Ne obstaja *śūnyata*. Oboje bi bilo fiksacija, reifikacija. *Śūnyata* torej ne obstaja na objektiven način kot nekaj ontološkega. *Śūnyata* je praznost uma, njegova refleksivnost, izražena na naslednji način:

»Mesečina ne osvetljuje objektov. Objekti ne obstajajo. Luč in objekti, oboje izgine. Kaj je to?«[[761]](#footnote-761)

Dōgen pravi: »Gore, reke, Zemlja, Sonce, Luna in zvezde so um.«[[762]](#footnote-762) Tudi ograje, zidovi, kamenje so um. Uma ni brez objektov, objektov ni brez uma. Praznina je oblika, um so objekti uma. Ni objektov brez uma in uma brez objektov. Um je *śūnyata*. A »Kaj je to?«

To, kar je, je gibanje, spreminjanje, prihajanje-odhajanje, ki je hkrati mirovanje, saj resničnost niti ne prihaja niti ne odhaja. Celo tega, da je ali da ni, ne moremo reči, ker je vzgib, intenca prihajanja. Seveda si zopet ne smemo predstavljati volje, ki bi bila izza fenomenalnega sveta. Človekova stvarnost enostavno neizrekljivo je »Kaj je to, kar takole prihaja?«. Prebujeni človek tega ne skuša ujeti z naporom misli, s filozofijo. Enostavno pusti, da veliki Jaz (Thrue Self) spreminja svoj fenomenalni izraz, empirični jaz v Jaz, pusti, da se slednji uresniči v omejenem jazu posameznika, pusti torej, da vse je, kot je. Empirični človek s svojim naporom ne more povzročiti prebujenja. Bolj kot se trudi, bolj je ujet vase. Prebujenje je premik celovite resničnosti, razodevanje in uresničenje Budovega telesa, je Budovo telo v polnosti. Konec koncev človek ničesar nima s svojim prebujenjem podobno kot ničesar nima s svojim rojstvom ali smrtjo. Oboje utrpi. Njegova vloga pri prebujenju je predaja samega sebe, samopozaba. Dōgen pravi, da se Luna ne giblje na običajne načine. Ne giblje se translatorno, ne iz enega stanja v drugega, njeno gibanje ni podobno razcvetanju. Morda je podobno dehtenju. Ali padanju rahlega dežja povsod v daljave. Nikamor ni treba iti in nikamor priti. To gibanje je vertikalno, iz globin, vse prežema. Dōgen to izraža z metaforo Lune:

»V miru in tišini pazljivo premisli tole. En korak Lune je *Tathagatovo* okroglo, polno prebujenje. *Tathagatovo* okroglo, polno prebujenje je premik Lune. Luna se ne giblje in ne miruje, ne napreduje in ne nazaduje. Njeno gibanje presega metafore. Njeno bistvo in pojavnost sta 'samotna in polna'.«[[763]](#footnote-763)

Prebujeni je celovita dejavnost in se zato ne more vpletati vanjo od zunaj kot drugi oziroma tujek. Vsemu pušča prosto pot, zato je svoboden, brez vsake omejujoče težnje in skrbi. Dōgen brezskrbnost in svobodo prebujenega opisuje na naslednji način:

»Oblaki niso zaskrbljeni z vzhodom, zahodom, severom ali jugom. Potovanje Lune se ni ustavilo ne podnevi in ne ponoči od davnih časov pa do danes. Ne pozabi tega … Lune prihajajo in odhajajo in ne prihajajo in ne odhajajo: hodi torej svobodno in bodi trden v prihajanju in odhajanju.«[[764]](#footnote-764)

Prevodi zadnjega stavka se pri različnih prevajalcih precej razlikujejo. Vsi poudarijo, da je prebujeni človek svoboden sredi prihajanja in odhajanja, da torej on sam je prihajanje in odhajanje in da od obeh ni omejen. Torej zanj ni prihajanja in odhajanja. Za Dōgena sta namreč prihajanje in odhajanje, rojstvo in smrt resnično človekovo telo, strah in trepet običajnih ljudi, a svoboda prebujenih.[[765]](#footnote-765) Podobno Dōgen v spisu *Shōji* pravi, da ker sta prihajanje in odhajanje povezana z vsem in nista sama po sebi nič, ker sta isto oziroma dinamični izraz istega, ni prihajanja in odhajanja.

Pri prebujenju ne gre za to, da se posameznik razsvetli na način, da bi vedel nekaj novega, nekaj več, nekaj skrivnostnega ali da bi kot posameznik postal nesmrten. Razsvetljenje ni poznavanje oziroma posedovanje resnice v običajnem smislu. Prebujeni ne da nič nase, živi, kot da ga ni, niti ne ve zase. Je kot človek, poln energije, ki v spanju tipa za vzglavnikom, »ko govori, ne sliši«. Leva roka ne ve, kaj počne desna.

Dōgen opozarja:

»Ne misli, da uresničenje postane tvoje znanje ali da je dostopno običajnemu zavedanju. Čeprav je doseženo v trenutku, se ne izraža nujno na razumljivi način. Ono presega tvoje spoznavanje.«[[766]](#footnote-766)

»Ko so Bude v resnici Bude, ni nujno, da se zavedajo, da so Bude. Kljub temu so uresničene Bude in nadaljujejo z dejavnostjo Bude.«[[767]](#footnote-767)

»Zaradi tega je celovita dejavnost življenja in smrti kot mlad močan moški, ki steguje in krči roko[[768]](#footnote-768) ali kot nekdo, ki ponoči spi in z roko išče blazino za svojim hrbtom.«[[769]](#footnote-769)

Resničnost je v vsakem atomu, v vsaki celici, v vsakem mišičnem vlaknu, občutju in misli. Je to, kar imenujemo energija, materija, gibanje, um ali še kako drugače. Umska sposobnost je sposobnost refleksije, dojemanja, ustvarjanja pomenov in svetov. Ta sposobnost je prosta, brezmejna. Zaradi tega je rečeno, da je um po sebi prazen kot prazno nebo, brez oblike, torej nevezan. Ko se naveže na svoje vsebine, začasne tvorbe pomenov, ko jemlje odseve v sebi ne za začasne pač pa za trajne in zares, za resnico, ko torej podobe zamenja za resničnost, je ujet. Ujet v to, da sam ni več razkrita resničnost, ni več 'Kaj',ni prazen in prost, temveč je izdelal svojo resnico, podobo stvarnosti, ki jo ima za resničnost. Podobe resničnosti so maliki. In sedaj ne gre za to, da se tako ujeti človek prebudi v absolutnost ali narcistično grandioznost samega sebe. To bi bilo še hujše.[[770]](#footnote-770) Gre za to, da enostavno izpuhti, mine, odneha s poskusi racionalnega zajemanja stvarnosti.

Prebujeni človek je resnično telo, resnično oko in radostna svoboda.[[771]](#footnote-771) Bivanje, gledanje in postajanje. Reče DA temu, kar je in kako je. Saj drugače niti ne more, ker je sam ta DA. DA je v tem, da ustvarja. Ni le porojen, je tudi porajajoč. Kar je za Dōgena pravzaprav isto. Nič ni rojenega brez porajajočega in ni porajajočega brez rojenega. V točki te istosti je prebujeni neizrekljiv. Ne ve, odkod prihaja in 'kaj je to'?. V neizrekljivosti je priča samega sebe, priča z obeh strani, je 'Kaj' in je 'takole prihaja', je nepojaven in pojaven, je vir in izvirajoče. 'Kaj' mora takole prihajati in 'takole prihaja' ni nič drugega kot 'Kaj'. Priča je oko in je luč in blaženost. Je DA. Kljub temu da je luč, je v temi. V njem ni nobene refleksije, nobenega objekta. Nič, prazno srce, ne-um, ne-srce, svoboda od vsakega vedenja, vsake fiksacije. Povsem izpraznjen se povsod srečuje, povsod naleti le nase, drhti v vsakem čutečem bitju, ko gre ven sreča sebe, 'srečanje sreča srečanje'. Iz sebe skače v sebe, je povsem avtentičen. Ker je povsem prazen vsakega sebe, je povsod, najde se v vsakem bitju. Trpi z vsemi bitji. Ko vidi stvari, osebe, dogajanja, postane te stvari, osebe, dogajanja, je pričujoče mesto teh stvari, oseb, dogajanj, je združujoča moč vesolja, ljubezen.[[772]](#footnote-772)

Del pesmi vietnamskega zen mojstra Thich Nhat Hanha se glasi:

Sem otrok v Ugandi, le koža in kosti,

Moje noge so tanke kot bambusove palčke.

Sem trgovec z orožjem,

prodajam smrtonosno orožje v Ugando.

Sem dvanajstletna deklica,

begunka na malem čolnu,

vrgla sem se v morje,

posiljena s strani pirata.

In sem pirat,

moje srce še ni sposobno

videti in ljubiti.

Sem član politbiroja,

vsa moč je v mojih rokah.

In sem mož, ki mora plačati s krvjo

za počasi umirajoče svojce

na prisilnem delu.[[773]](#footnote-773)

Prebujenje ni konec budistične poti, je začetek razsvetljene budistične prakse, je začetek zrelega uresničevanja redovnih zaobljub, začetek življenja bodhisattve. Razsvetljena praksa je celovita praksa, je uresničevanje celovitosti v človeškem življenju. V nadaljevanju bom Dōgenovo razumevanje celovitosti osvetlil z njegovimi pogledi na celovito spoznavanje in razsvetljeno prakso.

## Celovito spoznavanje in razsvetljena praksa

### Celovito spoznavanje

Po Dōgenu celovito spoznavanje ni le razumsko spoznavanje in ni povezano le z razmišljanjem. Celovito spoznavanje je spoznavanje s telesom, umom in ne-umom. Vodi v prebujenje, moder vpogled, *prajno*. V spisu *Shinjin Gakudō* Dōgen opisuje spoznavanje s telesom in umom. Spoznavanje s telesom je zanj spoznavanje »s tem koščkom rdečega mesa«. A ta košček rdečega mesa ni le omejeno telo posameznega človeka, to je resnično človekovo telo, ki vključuje ves svet, ki ni razdeljeno na mene in druge. Resnično človekovo telo študira resnično človekovo telo.

#### Spoznavanje s telesom

Spoznavanje s telesom je harmoniziranje človeka. Le to človeka umesti na pravo *Dharma-*pozicijo znotraj celovite resničnosti in s te pozicije človek celovitost spoznava, ker sam postane njen pravilno umeščen del in izraz. Brez doseganja ustrezne *dharma*-pozicije je človek resničnosti odtujen in je tudi ne more prav spoznavati. V odtujenem stanju ne koristi razmišljanje, ne introspekcija, ne katerokoli zavestno prizadevanje. Za spoznavanje s telesom so po Dōgenu pomembni »izogibanje necelovitim dejavnostim, upoštevanje osmih zaobljub, jemanje zatočišča v treh zakladih, zapuščanje doma in brezdomstvo ter predano proučevanje poti«[[774]](#footnote-774).

Učenje s telesom je ceremonialno posvečevanje vsakdanjih aktivnosti. Vsako opravilo postane obredno v smislu, da ga ne izvaja več človek kot posameznik z določenim namenom, pač pa je izraz *dharme* in se zato vrši v skrajni zbranosti in brez namenov. Učenje s telesom je priklanjanje, je meditativna hoja, je prenašanje velikih naporov dolgotrajnega sedenja, je odpoved zadovoljevanju telesnih potreb, kaj šele ugodij, je preizkušanje in širjenje mej posameznikovih zmožnosti. Predvsem pa je zbrano, predano opravljanje vsakodnevnih dejavnosti, kot je razvidno iz Dōgenovih navodil samostanskim kuharjem v spisu *Tenzo Kyōkun* in obsežnih ter natančnih pravil, ki jih je Dōgen spisal v zadnjem desetletju svojega življenja. Nanašajo se na prehranjevanje, spanje, umivanje, pranje oblačil, kuhanje, čiščenje in mnoga druga področja življenja menihov. Nishijima pravi, da so naštete preproste dejavnosti bistvo življenja v resničnem svetu.[[775]](#footnote-775) Naposled je učenje s telesom proces staranja, bolezni in umiranja.

»Čeprav sta dve ali je sedem vrst rojevanja in umiranja, se jih ne bojimo, ko jih povsem poznamo, saj je rojevanje le rojevanje in umiranje le umiranje. Zakaj je temu tako? Če se ne izogibaš življenju, vidiš smrt. Če se ne izogibaš smrti, vidiš življenje.«[[776]](#footnote-776)

#### Spoznavanje z umom

Spoznavanje z umom v širšem smislu obsega zavestno pozornost in analitično preiskovanje vseh vidikov življenja: občutij, čustev, dogajanj v telesu, spoznavanje nezavednih plasti duševnosti. A te je mogoče pravilno uporabljati šele po »harmoniziranju s potjo, po prebuditvi težnje za razsvetljenjem, po sprejetju zatočišča velike poti in po predajanju praksi uma, ki išče pot«[[777]](#footnote-777). V nadaljevanju spisa *Shinjin Gakudō* Dōgen pravi, da včasih proučujemo pot z uporabo diskurzivnega uma, z razmišljanjem in včasih z izključitvijo diskurzivnega uma, brez razmišljanja, z ne-umom. Povsem pronikniti v gore je mogoče le brez razmišljanja. Pustiti svet za seboj je nerazmišljanje.

Spoznavanje z umom v ožjem smislu je intelektualno, analitično, razumsko spoznavanje. Pri slednjem je potrebno ločiti dva nivoja. Prvi je intelektualni študij kōanov in suter. O njem več kasneje. Drugi je poln narcističnih, egocentričnih iluzij in omejenih dualističnih pogledov običajnega človeka ter nima nobene zveze z razsvetljenjem. Dōgen je pogosto opozarjal na nevarnost, da bi se učenci ujeli v zanke razmišljanja o Budovi naravi, da bi si Budovo naravo ali razsvetljenje skušali miselno predstavljati. Takole pravi:

»Ko spoznaš Budovo resničnost, ne razmišljaš 'To je ravno tako, kot sem pričakoval.' In čeprav bi tako mislil, je prebujenje povsem drugačno od pričakovanj. Prebujenje ni podobno tvojim zamislim o njem, ni predvidljivo. Ko spoznaš Budovo naravo, ne veš, kako se je to zgodilo. Iz tega lahko sklepaš tole: Kar pred prebujenjem na ta ali oni način misliš, nikakor ne prispeva k prebujenju.«[[778]](#footnote-778)

Budove resničnosti običajni človek ne more razumeti. Presega njegove miselne konstrukcije in domišljijske podobe. Izkustvo in pravo spoznanje je povsem drugačno. Dōgen zatrjuje, da le riba lahko pozna ribo in le ptica more poznati ptico. Čeprav vsa bitja težijo k spoznanju, le Bude poznajo pravi jaz, le Buda pozna Budo.

»Nikoli ne spoznaš Budovih sledi, če nisi Buda. Lahko se čudiš, zakaj je temu tako. Razlog je v tem, da Bude vidijo sledove Bud z Budovimi očmi; tisti, ki niso Bude, nimajo Budovih oči in opažajo le Budove pritikline.«[[779]](#footnote-779)

Zaradi tega Dōgen na mnogih mestih pripominja, naj se učenci ne zanašajo na običajno razmišljanje, na bistroumnost, na prehitro zaključevanje, da ne bi padli v zmote, ki niso le racionalne, ampak so paradigmatske. Pomen Budove resničnosti namreč »ne moremo dojeti z omejenimi pogledi človeških in nebeških bitij[[780]](#footnote-780)«. Na kakšne paradigmatske spremembe misli Dōgen? Misli na načine dojemanja, ki običajnemu človeku niso domači. Dōgen vztrajno provocira in problematizira zdravorazumske interpretacije dogajanj. Za ilustracijo navajam primera:

»Kadar proučuješ človeško dejavnost, vedi, da presega pojme, kot so pričenjanje in končevanje. Dejavnost, gibanje, ki se prične in konča, ni dejavnost neke osebe, ampak jo presega. Ne misli, da je človekova dejavnost nekaj, kar se prične ali konča …

Plutje čolna in gibanje obale nista omejena s preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo. Plutje čolna in gibanje obale uresničujeta preteklost, sedanjost in prihodnost. Le zaradi tega so mogoči 'polni ne lačni, prav sedaj'.«[[781]](#footnote-781)

Takih paradigmatskih sprememb ni mogoče doseči z zaprtim razmišljanjem. Zaprto razmišljanje pogosto utrjuje obstoječe paradigme, z njim človek interpretira izkustva, si na svoj način razlaga svet in vzpostavlja kontrolo nad okoljem. Potrebno je odprto razmišljanje, ki je neomejeno proučevanje Poti, poglabljanje in pronicanje, preseganje doseženega razumevanja in ustvarjanja novih pomenov. Odprto razmišljanje ni naravnano v kontroliranje in obvladovanje, torej podrejanje stvarnosti, ampak v reflektiranje in ustvarjanje.

Morda učenec stopi na pot, ker bi rad razumel, vedel. A pot ni stvar razumevanja in razmišljanja. Razmišljanje prav nič ne koristi. Dōgen v spisu *Yuibutso Yobutsu* izrecno poudarja, da pot ni stvar razumevanja ali nerazumevanja. Navajam del kōana iz Dōgenovega spisa *Bukkōjōji*:

»Zen mojster Daowu iz samostana Tianhuang je obiskal skupnost velikega mojstra Wuja iz Shitoa. Daowu je vprašal: 'Kakšen je temeljni pomen *Budha-dharme*?'

Shitou je odvrnil: 'Ne moreš doseči, ne moreš vedeti'.«[[782]](#footnote-782)

Poskus razumevanja je enak grabežu. Človek želi na način razumevanja posedovati stvarnost, jo narediti za svojo, za del sebe. Potem misli, da obvladuje okolje in se počuti varnega. Žal je potrebno v tak način zagotavljanja varnosti ves čas vlagati energijo. Ustvarjanje miselnih podob, mnenj in stališč je konstruiranje zasebne stvarnosti. Resničnost se ji ne prilagaja, ne podreja se mislim in predstavam posameznikov. Prej ali slej pride do razkoraka. In je potrebno vložiti še več energije v krpanje lukenj, ki zevajo med umišljenim in resničnim svetom. Dōgen svetuje nasprotno pot. Človek naj sprosti svoj krč, naj ne pestuje več svojih misli, naj si ne prilašča resničnosti, naj se prepusti, postane naj del resničnosti, ki je ne more kontrolirati. Lahko jo pa reflektira, poglablja svoje razumevanje. Dōgen nikakor ni bil anti-intelektualen. Nasprotno, intelektualni študij kōanov in suter je imel za nepogrešljiv in sestavni del meniške prakse, enakovreden sedeči meditaciji, ritualizaciji vsakdanjega življenja in razgovorom z učiteljem. Vse to je bilo zanj uresničevanje Poti. Mesto intelektualnega študija se lepo vidi iz njegovih spisov, v katerih izkazuje natančno poznavanje omenjenih besedil. Še bolj pomembne so njegove kritične analize posameznih *kōanov* in kanonskih tekstov. V njih izkazuje blesteč razum, ki se ne ustavlja pred nobeno avtoriteto. Ustvarjalno interpretira posamezne pasuse in s pomočjo njih odkriva oziroma ustvarja nove pomene. Pomene, zaradi katerih je eden najbolj ustvarjalnih in prodornih budističnih mislecev.

Dōgen ni strogo razlikoval med napačnimi in pravilnimi pogledi. Vsi so bili zanj realizacija Budove narave v specifični *dharma*-poziciji. Človekova naloga ni izbrisati, ampak razjasniti napačno ter prodirati vedno dalje in vedno globlje, prodirati skozi temo. V temi se razodeva luč, brez teme ni luči. Hee-Jin Kim zelo natančno in podrobno prikazuje Dōgenovo razumevanje razmerja med iluzijami in razsvetljenjem. Razsvetljenje ni prekinitev sanjanja, ni brez iluzij, je le nenavezanost nanje, je prostost od njih. Iluzije niso slabe in brez vrednosti, so bogastvo našega življenja. So začasne, minljive slike, tako napačne kot pravilne, tako podobe budne zavesti kot sanje. Prebujenje sredi enih iluzij je sanjanje drugih, a vse globlje in bližje Budovi resničnosti, ki je odprtost, prostost, brezmejna ustvarjalna spremenljivost. Iluzije, bolje rečeno začasne slike, sanje resničnosti, so ustvarjalni izraz *śūnyate*, so pomenske možnosti. Niso le ovira, so tudi sredstvo; pod pogojem, da se nikoli ne ustavimo v njihovem prepoznavanju in preseganju. Dōgen sporoči to z izrekom: »Če si padel na tla, se poberi s pomočjo tal«, in hodi naprej v brezmejno prostost.[[783]](#footnote-783)

#### Spoznavanje brez uma

Menih je vprašal Zhaozhoua: »Ima pes Budovo naravo ali ne?«

Zhaozhou je odgovoril: »*Mu*!«[[784]](#footnote-784)

Dōgen takole svetuje:

»Ali lahko izza te besede *mu* karkoli izmerimo, razumemo, ujamemo? Tu ni popolnoma ničesar, na kar bi se lahko oprli.

Prosim, poskusi sprostiti svoj prijem in ko sproščaš svoj prijem, opazuj: Kaj je telo in kaj um?

Kakšna so načela? Kaj je življenje-smrt? Kaj je Budova resničnost? Kaj so konec koncev gore, reke, zemlja, ljudje, živali in hiše?«[[785]](#footnote-785)

Na nič se ni mogoče opreti. Potrebno je torej sprostiti prijem razmišljanja, prijem misli. Z njimi ni mogoče ničesar ujeti. Misli so kot ribiške mreže, iz katerih steče voda. Namesto da človek z mislimi preganja stvari, bi moral sprostiti napetost, obmirovati in pustiti, da stvari pridejo k njemu. Postavljanje vprašanj je klicanje in prisluškovanje. Je pot tjakaj, kjer ni več gibanja, ni mirovanja, ni fiksnih stvari in ni kaj ujeti. Tam je 'Kaj'. Človek ni nič drugega kot ta 'Kaj',le da se mnogo raje kot v praznosti, ki je njegova najgloblja intimnost, zadržuje v svetu konkretnih stvari, v svetu svojih objektov, kjer se počuti doma. A to ni resnični dom, v svojih mislih je namreč sam sebi odtujeni objekt. Objekti niso le zunanji objekti, to so vse podobe, ki si jih človek izdela na poti, vse miselne predstave, vsi maliki v podobi religioznih resnic, na katere se navezuje in ki mu ne prinašajo življenja. Dōgen je pripravljen zavreči vse budistične resnice za prostost resničnega življenja. Učencem svetuje:

»Prav tako morate vedeti, da v osnovi nismo brez nepresegljivega razsvetljenja, vedno smo z njim obdarjeni. A ker tega ne moremo sprejeti, težimo k ustvarjanju raznih pogledov brez vsake osnove. Zamenjujemo jih za resničnost in tako zgrešimo veliko pot; zastonj so vsi naši napori. Zaradi naših lastnih pogledov povsod cvetijo rože domišljij.

Nenehno si skušamo predstavljati dvanajstere vzroke rojevanja in umiranja[[786]](#footnote-786), petindvajset območij obstajanja[[787]](#footnote-787) in takšne stvari, kot so Tri vozila ali Pet vozil, da Budova narava je ali da ni in tako naprej. Vendar ne jemljite teh intelektualnih idej za pravo pot prakticiranja budizma.

Namesto tega se z vsem srcem posvetite *zazenu*, sedite v enak telesni položaj kot Buda in pustite vse stvari, naj gredo, kot gredo. Potem boste presegli meje zmot in razsvetljenja, občutij in premišljevanja, ne boste skrbeli za pota običajnega in svetega. Takoj se boste prosto gibali izven običajnega mišljenja, obogateni z velikim razsvetljenjem. Če boste taki, le kako se bodo z vami primerjali tisti, ki se ukvarjajo z ribiškimi mrežami in ptičjimi zankami črk in besed?«[[788]](#footnote-788)

Kako lahko sedenje v *zazenu* prispeva k spoznavanju, k razsvetljenju? Za kakšno vrsto spoznavanja gre? Je mogoče spoznavati brez misli?

*Zazen* je harmoniziranje duha, je pot k sebi, v najglobljo intimnost samega sebe. Vendar to ni osebna ali psihološka intimnost. Najgloblja intimnost je praznina, ki se čudežno in dinamično uresničuje v vseh vidikih vsakdanjega življenja. Za življenje v njej so potrebni pozornost, občutljivost, senzibilnost, razpoznavanje dogajanj, ljubeče sprejemanje vseh okoliščin življenja in pogovarjanje z njimi. Dōgen pravi, da je vse, kar človek sreča, njegovo življenje. Kam bi naj zbežal, kje bi se naj skril in pred čim? Kam bi naj tekel in kaj bi naj dosegel? Človek je sposoben velikih naporov na poti do sebe. Vztrajno sedenje v *zazenu* je lahko tudi skrajni telesni in duševni napor, včasih je podobno lomljenju kosti in drobljenju mozga. Za Dōgena je *zazen* najpomembnejša praksa, ker je prototip vsake prakse. Vendar ne togo, nasilno, zgolj fizično sedenje telesa. Kaj in kakšna je torej ta praksa? Dōgen pravi:

»Kot lahko vidimo, lomiti kosti in drobiti mozeg[[789]](#footnote-789) ni težko. Harmonizirati um je najtežje. Dolge in stroge vaje niso težke. Res težko je harmonizirati telo.

Ali mislite, da ima lomljenje kosti kakršnokoli vrednost? Čeprav mnogi to počnejo, le redki dosežejo resničnost. Ali mislite, da so dolge naporne vaje vredne spoštovanja? Čeprav jih je mnogo to počelo, so le nekateri dosegli pot in še vedno imajo težave s harmoniziranjem duha.

Bistrost ni pomembna, razumevanje ni pomembno, zavestno prizadevanje ni pomembno, introspekcija ni pomembna. Brez vsega tega harmonizirajte telo in um ter stopite na Budovo pot.«[[790]](#footnote-790)

V uvodu k spisu *Maka-hannya-haramitsu*, v sanskrtu *Mahā-prajnā-paramita*, v slovenščini »Doseganje velike in resnične modrosti« Gudo Nishijima pojasnjuje pomen harmoniziranja telesa in duha za doseganje vpogleda v resničnost. Takole pravi:

»Kaj je *prajnā*? *Prajnā* ali resnična modrost je vrsta intuitivne sposobnosti, ki se pojavi v našem telesu in umu, ko sta v stanju ravnotežja in harmonije. Običajno mislimo, da je modrost nekaj, kar temelji v razumu, a budisti verjamejo, da modrost, ki je podlaga odločanja, ni intelektualna ampak intuitivna. Pravilne odločitve izvirajo iz pravilnega stanja telesa in duha. Pravilno stanje telesa in duha se pojavlja, ko sta telo in um uravnotežena ter v harmoniji. Zazen je praksa, s pomočjo katere naše telo in um vstopata v stanje usklajene harmonije. Velika in resnična modrost je zatorej bistvo *zazena.*«[[791]](#footnote-791)

Bistvo *zazena,* vsaj v soto tradiciji, ni razsvetljenje v smislu nenadnega vpogleda v resničnost, ki bi bila človeku pred tem prikrita. Ni prehod iz zmede *samsāre* v jasnino in mir *nirvāne*, ni nenadejana sprostitev eksistencialnega krča. Bistvo je modrost, ki je hkrati zelo preprosta in zelo subtilna. Nishijima jo opisuje:

»Razsvetljenje je stanje telesa in duha. Je popolnoma normalno stanje, stanje, ki ga doživljamo tukaj in zdaj. Ni kakšno posebno občutenje. Ni izkustvo velikega intelektualnega spoznanja. Je le naravno stanje uravnoteženega telesa in uma. Ker je to naše naravno stanje, ni posebno dramatično, niti ga ne moremo opazovati. Ne moremo prepoznati stanja naravne harmonije. Ne moremo se zavedati razsvetljenja. Če se zavemo razsvetljenja, smo v resnici daleč stran od njega. To je bistvo iluzij. Zaradi tega ne moremo izkusiti razsvetljenja. Lahko smo le v stanju razsvetljenja.«[[792]](#footnote-792)

Razsvetljenje je stanje uma, za katerega pravi Dōgen, da zanj niso pomembni ne bistrost ne razumevanje ne zavestno prizadevanje ne introspekcija. Kaj je torej v *zazenu* pomembno? Kakšna vrsta intuicije se pojavlja v z*azenu*? Odgovor nakazuje *Zazenshin*[[793]](#footnote-793)mojstra Wanshi Shōkaka (1091-1157) z Dōgenovimi komentarji. Oboje povzemam skrajšano. Mojster Wanshi pravi, da je bistvo vsakega Bude, da se ne dotika stvari, ampak jih subtilno zaznava (subtle sensing), da jih izkuša brez razlikujočih misli. Njegovo zaznavanje ni dualistično, ampak je enovito. Ne upira se okoliščinam in ničesar ne skuša zadržati. Takšen um primerja s čisto vodo in širnim nebom. Dōgen takole pojasnjuje subtilno zaznavanje:

»Zaznavanje ni čutno zaznavanje; čutno zaznavanje obsega le malo. Ni intelektualno prepoznavanje; le to je intencionalno dejanje. Zatorej, zaznavanje je izza dotikanja stvari in ta, ki presega dotikanje stvari, zaznava. Ne smemo si zamišljati, da je to nekakšno univerzalno zavedanje in ne smemo misliti omejeno, da je to samozavedanje[[794]](#footnote-794) … Zaznavanje je konkretno, kot so konkretne gore in reke. Te so subtilne.[[795]](#footnote-795) Če naše zaznavanje ni v stanju neposredne domačnosti z gorami in rekami, ni niti kančka zaznavanja, niti pol kančka razumevanja.«[[796]](#footnote-796)

Subtilno zaznavanje se dogaja, kadar »… v miru preiščemo in proniknemo« ali kadar »v tišini reflektiramo«. (*Tsuki, Yuibutso Yobutso*) To je lahko subtilno zaznavanje nečesa. Lahko je zavedanje brez objekta. Če ni objekta, ostaja le subjekt, ki je 'brez', praznost. »Čeprav je v tebi, presega tvoje razumevanje.«[[797]](#footnote-797) Prebujenje, ki ga lahko razumemo, po Dōgenu ni verodostojno; resnično prebujenje ne temelji na razmišljanju, ampak ga daleč presega. »Prebujenje temelji le v moči prebujenja. Vedi, da tam ni več iluzij in ni več spoznanj«.[[798]](#footnote-798) Ni objektov spoznavanja v dualističnem smislu in ni doseganja česarkoli. Ni jasnega vpogleda v nekaj, »ko je ena stran osvetljena, je druga v temi«, tam je ne-um, zatemnjenost.[[799]](#footnote-799)

V stanju *zazena* je um čist, odprt, prisoten, brez ovir in mej, brez predsodkov, pričakovanj in miselnih navad, kot so prepričanja običajnih ljudi o prostoru, času, obstoju stvari in podobnem. Kar pomeni, da um deluje takoj, brez zadržkov in se ne ozira na nič, predvsem se ne naslanja na razmišljanje. Hkrati je pozoren, subtilen, občutljiv, živo prisoten. Wanshi in Dōgen ga primerjata z vodo, ki je čista do dna, in ribami, ki plavajo počasi, počasi, ter brezmejnim širnim nebom in pticami, ki letijo daleč, daleč vstran. Dōgen takole pojasnjuje naravo subtilnega, intuitivnega uma modrosti:

»Pomen tega, da je voda čista, je v tem, da voda, ki se razprostira v prostoru, ni povsem čista … Voda, ki ni omejena z bregovi in obalami, je čista voda prav do dna. Plavanje v tej vodi je resnično in neomejeno, ne glede na razdalje, ki jih riba preplava. Tega plavanja [začetka, konca in obsežnosti] si ne moremo zamisliti. Ni brežine, na katero bi ribe naletele, ni gladine, s katero se bi soočile, ni dna, do katerega se bi potopile … *Zazen* je kakor plavanje teh rib …

Da je nebo širno, se ne nanaša na to, kar se razprostira na nebesnem svodu. Nebo na nebesnem svodu ni širno nebo. Še manj je to, kar prežema ta ali oni kraj[[800]](#footnote-800) širno nebo. Nebo, ki ni skrito ali razodeto z nobenim zunaj ali znotraj, je širno nebo. Ko ptice letijo na tem nebu, je to letenje celovita *Dharma*. Letenje ptic na nebu ni merljivo. Letenje na nebu je celotno vesolje, saj celotno vesolje leti na nebu. Ne poznamo razsežnosti tega letenja … zato rečemo 'daleč, daleč vstran'… Ko nebo leti vstran, tudi ptice letijo vstran. Ko ptice letijo vstran, tudi nebo leti vstran. Besede, ki izražajo popolnost letenja, so: 'Obstaja le na tem mestu, tukaj in zdaj.' To je *shin* za tiho-tiho stanje.«[[801]](#footnote-801)

Brezmejno plavanje rib je metafora za brezmejno gibanje uma. To pomeni, da um nikoli ne doseže zadoščenja in se ne umiri. Brez prestanka upodablja, ustvarja podobe, slika. Kakršnimkoli spoznanjem sledijo nova spoznanja v drugih *dharma*-pozicijah. Vse je začasno, je čas-bitje. Spregled neskončne širjave, neomejenih možnosti, sproščenost v ustvarjalno moč uma, ki brez prestanka podobi in slika, je razsvetljenje. To je spregled in izkušnja, da je »združujoča moč vesoljne resničnosti neskončna aktivnost človeškega uma; tako dojeta postane vesoljna moč Boga dejstvo neposredne izkušnje«.[[802]](#footnote-802)

Meditativno stanje presega reificirane kategorije časa in prostora, presega običajno ločevanje na zunanji in notranji svet. Na racionalni ravni običajno mislimo, da imamo telo in duha, na nekoliko globlji ravni dojemamo, da smo telo in duh. Dōgen pa govori o ravni, kjer odpadeta telo in duh. Na tej ravni se sooča z mnogo bolj temeljno realnostjo od tiste, na kateri še razločujemo, zaznavamo svoje telo in svojega duha ali druge posameznosti v prostoru in času. O tej ravni ni mogoče izreči pozitivnih trditev, zato 'ni nekaj' oziroma 'je brez'. Zato je ne doživljamo neposredno. A ravno zaradi nje zaznavamo vse konkretnosti empiričnega sveta.

Premiki notranjega sveta so kot letenje ptic na nebu, so premiki vsega sveta. Prebujeni ne poznajo razsežnosti poti, letenja, zato so tukaj-sedaj, nahajajo se v času, ki ne prihaja, ki ne teče nikamor, to je njihova *Dharma*, edina možnost, avtentičnost. Prebujeni je gibanje vsega sveta na osebni, konkreten, parcialni način, tukaj in sedaj. Sredi konkretnega empiričnega življenja je brez mej. Čeprav je brez mej, mnenj, pričakovanj, predsodkov, skrbi in se giblje prosto v vse smeri, je prav tukaj in sedaj. Ne išče, ne grabi, ne tava, ne gradi gradov v oblakih, ne živi v fiktivnem svetu. Je odprtost, razprtost v prav tukaj in sedaj, je prisotnost, celovito tu-bivanje. *Nirvāna* je za Dōgena, kot je pokazal Hee-Jin Kim[[803]](#footnote-803), usmerjenost v postajanje, v uresničenje, realizacijo v tukaj in sedaj in ne v onostranost. Praznina se na neskončno načinov uresničuje v konkretno pojavnem. Brez uresničevanja ni nobene praznine. Ona ni metafizična ali ontološka kategorija. Je zgolj de-reifikacijski ali dekonstrukcijski pripomoček.

Celovito spoznavanje tako zelo presega prizadevanja posameznega človeka, da ta pravzaprav nima nič s svojim spoznavanjem.

»Ko Buda obrne kolo *dharme*, se pojavi tak vpogled in njegovo izražanje … Ko še ne razumeš, vseprežemajoči glas *dharme* še ni dosegel tvojih ušes; sredi glasu so tvoja ušesa gluha. A ko razumeš, je glas dosegel tvoja ušesa; prebujenje je tu. Vedi, da nerazumevanja ne moreš prepoznati sam.«[[804]](#footnote-804)

Po Dōgenu človek ne more doseči razumevanja, razumevanje doseže človeka. Celovita resničnost razumeva celovito resničnost. »Celovita praksa vse vključujočega razumevanja je buča, ki skače iz buče … Buča celovito proučuje bučo«.[[805]](#footnote-805) Človek se naj le povsem preda celoviti resničnosti. Potem ona realizira samo sebe. Predaja se naj vsak trenutek na način, da pusti vsemu prosto pot; karkoli prihaja, naj prihaja, karkoli odhaja, naj odhaja. Človek se naj odpove vsemu svojemu. Notranja drža sedenja je temeljna življenjska drža. Dōgen svetuje:

»Celovito spoznavanje je le sedenje z nepodvojenim umom, odpadeta naj telo in um. V trenutku, ko [ono, premiki celovite resničnosti] gre tja, greš tja tudi ti; v trenutku, ko prihaja sem, prihajaš sem tudi ti. Nobene vrzeli ni. Le na ta način vso telo celovito proučuje veliko pot z vsem telesom.«[[806]](#footnote-806)

To je stanje, ki presega vse poskuse doseganja česarkoli. Je stanje sproščenosti v nedoseganju, je preseganje *samsāre* in *nirvāne*. Je neizrekljivo stanje, ker ni nobene vrzeli med absolutnim in relativnim niti v običajnem, vsakdanjem, iluzornem razmišljanju. Tudi iluzorne misli so izraz celovite dejavnosti, so razsvetljenje. Dōgen zatrjuje:

»Čeprav prebujenje ni podobno predhodnim miselnim predstavam, temu ni tako, ker bi bile predhodne misli slabe ali ker ne bi mogle biti uresničenje [celovitosti]. Tudi tiste misli so bile uresničenje. A ker ste napačno iskali drugje, ste mislili in govorili, da ne morejo biti uresničenje.«[[807]](#footnote-807)

Iluzornim mislim se ni treba odpovedati. Nadaljujejo se tudi po razsvetljenju. Potrebno jih je le spregledati, videti skozi njih, uzreti njihovo bežno, začasno naravo in se osvoboditi njihove tiranije, tega, da jih jemljemo tako zares. Čeprav mnogokrat zakrivajo *dharmo,* so kot pojav same po sebi *dharma*. Iluzorne in razsvetljene misli so enako »rože praznine« iz spisa *Kuge*.

### Razsvetljena praksa

#### Zakaj je potrebna praksa?

Dōgen je že v otroških letih stopil na budistično pot. Star trinajst let se je podal na goro Hiei v samostan budistične Tendai šole. Po enem letu se je zaobljubil. Tekom študija je naletel na vprašanje, ki mu ni dalo miru. Vprašanje je bilo naslednje:

»Eksoteričen in ezoteričen nauk, oba razlagata, da ima človek v svojem bistvu resnično naravo *dharme* in je utelešenje Budove narave. Če je temu tako, zakaj vse Bude, pretekle, sedanje in prihodnje, težijo k razsvetljenju in ga iščejo?«[[808]](#footnote-808)

Čemu pot, trud in napor? Če ima človek Budovo naravo že od začetka, zakaj ni razsvetljen, zakaj je neveden in trpi? Odkod torej zlo na svetu?

Dōgen je odgovor našel v naslednjem *kōanu*:

»Zen mojster Baoche z gore Mayu (Mojster Hotetsu) se je pahljal. Približal se je menih in vprašal: 'Mojster, narava vetra je, da je vedno prisoten in ni mesta, kjer bi ga ne bilo. Zakaj se torej pahljate?'

Mojster je odgovoril: 'Čeprav veš, da je veter povsod prisoten, ne razumeš pomena tega, da ni mesta, kjer bi ga ne bilo.'

'Kakšen je pomen tega, da ni mesta, kjer bi ga ne bilo?' je vprašal menih.

Mojster je nadaljeval s pahljanjem. Menih se je globoko priklonil.«

Dōgenov komentar *kōana*:

»Takšno je uresničenje Budove resničnosti, živa pot pravilnega prenosa dharme. Če praviš, da se ni potrebno pahljati, ker je veter povsod in se lahko hladiš brez pahljanja, ne razumeš tega, da je veter povsod in ne veš, kakšna je njegova narava. Ker je veter vedno povsod, veter iz Budove hiše spreminja Zemljo v zlato in dolgo reko v dišečo smetano.«[[809]](#footnote-809)

Veter iz Budove hiše je prizadevanje Budovih učencev, zaradi katerega je Zemlja dragocen, zlat kraj. Dolga reka je prispodoba dolgega življenja, ki se zaradi Budove poti spreminja iz grenčice trpljenja v dišečo smetano.

Čeprav je človek v izvorni resničnosti in ne more biti nikjer drugje, se ta resničnost brez napora ne razodeva in ne uresniči v polnosti. Napor poti je Budova resničnost, ki se ne doseže brez boja. Budova resničnost ni statična, ni le kraljestvo nebeških bitij, je dinamična resničnost, je povsod in vključuje človekovo prizadevanje. Čeprav je torej zrak oziroma veter povsod, se je potrebno pahljati. To, da je veter povsod, vključuje pahljanje. Brez njega bi veter ne bil povsod. Dōgen pravi povsem jasno:

»Čeprav je nedojemljiva resničnost obilno prisotna v vsakem človeku, ni aktualizirana brez prakse in ni izkušena brez prebujenja.«[[810]](#footnote-810)

Praksa je potrebna. Praksa brez vsakega egoističnega namena je že sama po sebi uresničenje Budove narave. Zunaj prakse tega konkretnega sedenja ni Budove narave. Joan Stambaugh v svoji študiji Dōgena pripominja: brez igranja na klavir ni pianista, brez komponiranja ni komponista, brez prakse ni Budove narave[[811]](#footnote-811). Človekova praksa je brezmejna, ni ji videti konca. Razsvetljenje ni eno samo, razsvetljenja se poglabljajo in poglabljajo. Dōgen jih primerja z ribami v morju in pticami na nebu:

»Riba plava v oceanu in ne glede na to, kako daleč plava, ni konca vode. Ptica leti na nebu in ne glede na to, kako daleč leti, ni konca neba.«[[812]](#footnote-812)

Praksa ni lahka. Zahteva ves, skrajen napor:

»Če bi bila Budova pot lahka, potem veliki učitelji od davnih časov ne bi rekli, da je praksa težka in da ni lahko razumeti. V primerjavi s starimi, današnji ljudje ne predstavljajo niti ene dlake od devetih krav.«[[813]](#footnote-813)

#### Prava naravnanost v zazenu

Dōgen učence svari pred idealistično prakso, to je prakso, ki je sredstvo doseganja kateregakoli cilja, tudi duhovnega. Po Dōgenu naj bo praksa le praksa, praksa oziroma pot je manifestacija Budove narave in je zato že razsvetljenje. Takole svari:

»Posvetni učitelji pravijo: 'S študijem lahko pridobiš bogastvo.' Buda pravi: 'V praksi je razsvetljenje'.«

»Poskušaj motriti um, ki se ukvarja s tem, da bi karkoli pridobil. Je ta misel o koristi usklajena z naravo in lastnostmi tri tisoč resničnosti? Ali ta misel prodre skozi vrata resničnosti v nerojeno? To je le zaslepljena misel, pohlep po ugledu in koristi. V tem ni ničesar, kar bi bilo podobno težnji za razsvetljenjem.«[[814]](#footnote-814)

Če je učenec iskren, si ne prizadeva niti za razsvetljenjem. Pohlep po razsvetljenju je enak vsakemu drugemu pohlepu. Navezanost na razsvetljenje je le navezanost na razsvetljenje. Vsaka navezanost je sužnost, žrtvovanje edine resničnosti realnega življenja tega čas-bitja za fantazmo doseganja umišljenih ciljev v prihodnosti. Po Dōgenu praksa ni način doseganja česarkoli, tudi razsvetljenja ne.

»Če si predstavljaš, da je praksa vzpenjanje po stopnicah proti razsvetljenju, ne bo niti prašek prahu podprl tvojih nog; tako daleč boš od prave prakse, kot je nebo od zemlje.«[[815]](#footnote-815)

»Dandanes ljudje proučujejo pot in ne vedo, kam pot vodi in kje se konča. Zaradi tega si močno želijo vidnih rezultatov. Le kdo ne bi naredil te napake? To je podobno nekomu, ki teče vstran od svojega očeta, pušča zaklad za seboj in tava naokrog. Čeprav je edini otrok bogate družine, brez konca kot hlapec tava po tujih deželah. Resnično, to je povsem tako.«[[816]](#footnote-816)

Znani *kōan* primerja učenca, ki skuša s sedenjem v meditaciji doseči razsvetljenje, z nekom, ki skuša z loščenjem opeke narediti ogledalo. A z loščenjem opeke ni mogoče narediti ogledala. Kljub temu je potrebno loščiti opeko. *Zazen* ni sredstvo in ni vzrok doseganja razsvetljenja. *Zazen* z razsvetljenjem ni vzročno povezan. Sedenje je čas-bitje, razsvetljenje je čas-bitje, med njima ni kontinuitete. Kljub temu je po Dōgenu potrebno sedeti. Obe stanji vznikata v vertikalnem času in razodevata Budovo naravo. Težnja je uresničenje v trenutni *dharma*-poziciji, razsvetljenje prav tako. Dōgen v komentarju *kōana* o loščenju opeke pojasnjuje odnos med prakso in razsvetljenjem na naslednji način:

»Če ne vemo, da ogledalo nastaja z loščenjem opeke, ne poznamo besed budističnih patriarhov o resnici … Kljub temu loščenje opeke ni uresničenje [spoznanje] ogledala. Uresničenje ogledala – ker ni nič drugega, kot ono samo - je takojšnje [trenutno] … Jasno je, da v *zazenu* ne pričakujemo, da bomo postali Buda. V stanju *zazena* sploh ni pomembno postati Buda.«[[817]](#footnote-817)

Človek je v sedeči meditaciji sedeči Buda, kar je eden od načinov biti Buda. Ko prakticira sedečega Budo, naj ubije umišljenega Budo, Budo kot cilj. Dōgen priporoča, da se naj človek ne navezuje ne na sedenje ne na Budo. Šele ko doseže nenavezanost na sedenje, ko sedenje ni cilj in ne sredstvo, doseže smisel pravega sedenja. Smisel je v »odpadla sta telo in um«, v prostosti popolne nenavezanosti. Napor nenavezanosti je napor avtentičnega, skrajno iskrenega bivanja, pričevanja tukaj in sedaj brez vsakega odmika ali vrzeli in »obstaja v trenutku sedenja, v osebi, ki sedi, v Budi, ki sedi in v Budi, ki se uči sedeti. Sedenje, ki je le sedenje [običajnih ljudi] in na katerega se zanašajo človeška bitja, ni pravo stanje sedečega Bude«.[[818]](#footnote-818)

Kaj dela človek, ki sedi? Vsak lahko vidi, da meditira, lošči opeko. »A kdo lahko vidi Ono kot loščenje opeke? O loščenju opeke se je vedno spraševalo takole: 'Kaj delaš?' A ravno 'delanje Tega' je loščenje opeke«.[[819]](#footnote-819) In loščenje opeke je »delanje Tega«. Sedenje je enako kot razsvetljenje pečat Bude, uresničenje Bude. Zakaj je po Dōgenu temu tako? Zato, ker se *samsāra* ne razlikuje od *nirvāne.* Razlikujeta se v očeh nerazsvetljenega, ne pa v očeh razsvetljenega. V obeh je teženje, teženje je izraz Budove narave, njegovega dinamičnega gibanja ven, bruhanja, in noter, požiranja. Teženje je v *samsāri* usmerjeno navznoter, v samoprepoznanje, v *nirvāni* pa navzven, v njej je teženje aktivna, dinamična, kreativna, polna Budova narava. Teženje je v tem, da se praznina povsem brez ostanka, vrzeli in načina izliva v pojavno in pojavno povsem, brez ostanka, vrzeli in načina ponikne v praznino.[[820]](#footnote-820) Človek je priča, kraj oziroma nikjeršnost tega dogajanja.

Človekovo teženje presega vsak dosežek, vsako razsvetljenje. Teženje je po Dōgenu namreč človekova prava narava. Človek je težnja, impulz postajanja.

»Sedenje v *zazenu* je v vsakem primeru 'težnja postati Buda'. Sedenje v Zazenu je v vsakem primeru 'doseganje Bude v teženju'. 'Teženje' je lahko pred 'doseganjem Bude', lahko je po 'doseganju Bude', lahko je v času 'doseganja Bude' … Ne moremo pobegniti niti od enega trenutka 'teženja'. V času, ko pobegnemo tudi od enega samega trenutka 'teženja', izgubimo svoje telo in življenje.«[[821]](#footnote-821)

Kaj naj torej po Dōgenu človek naredi? Odgovor je preprost. Opusti naj vso lastno prizadevanje, ker je povsem nekoristno. Velika Pot ne potrebuje narcističnih posegov ega, njegovih konstrukcij in utvar v poskusih kontroliranja temeljne realnosti. Dōgen zelo jasno komentira besede starega mojstra:

»Davno tega je menih vprašal starega mojstra: 'Ko prihajajo stotine, tisoči, milijoni stvari, vsi hkrati, kaj naj naredimo? '

Mojster je odgovoril: 'Ne skušaj jih nadzorovati.'

Kar je mislil, je to, da ne skušaj spreminjati tega, kar prihaja, pa naj pride karkoli. Karkoli prihaja, je Budova resničnost, nikakršni objekti … Tudi če bi to, kar prihaja, skušal nadzorovati, to ni mogoče«.[[822]](#footnote-822)

Po Dōgenu je torej prava naravnanost predajanje, zaupanje v Budovo dejavnost. V zaupanju niso več pomembne prave ali napačne misli, misli postanejo prazne, nesubstancialne, prigodne, bežne kot vse ostalo. Pot je nad mislimi, te nikakor ne dosežejo resničnosti. Na Poti je razsvetljenje, ki bi ga razumeli kot spoznavanje, podobno iluzijam. Dōgen pravi, da je sledenje Budi odpoved starim mislim, brez da bi skušali ustvarjati oziroma negovati nove.[[823]](#footnote-823) Zaupanje in vera sta zanj mnogo bolj pomembna od lastnih naporov. Dōgen razlaga svoje stališče takole:

»Tisti, ki stopajo na Budovo pot, morajo predvsem zaupati Budovi poti. Tisti, ki zaupajo Budovi, poti morajo verovati, da so v bistvu že v Budovi poti [resničnosti], kjer ni iluzij, ni napačnega razmišljanja, ni zmede, ni napredovanja, ni nazadovanja in ni napak. Najbolj temeljnega pomena je razviti takšno vero in razsvetliti svojo pot s takšnim razumevanjem.

To naredite s sedenjem, v katerem izkoreninite razmišljanje in onemogočite pobege v intelektualno razmišljanje. To je odličen način razvijanja resničnega, začetniškega uma. Potem pustite, da odpadeta telo in um in skupaj z njima iluzije in razsvetljenje.«[[824]](#footnote-824)

Dōgen večkrat zagnano poziva svoje poslušalce, naj bodo iskreni in se predajo čisti praksi, brez misli na to, da bodo nekaj pridobili, brez vsakega zakaj. Morda bodo celo vse izgubili.

»Učenci! Ne prakticirajte *Budha-dharme* zaradi sebe. Ne prakticirajte je zaradi ugleda ali koristi. Ne prakticirajte je zaradi blaženega povračila. Ne prakticirajte je zato, da bi dosegli čudežne sposobnosti. Prakticirajte jo le zaradi *Budha-dharme*. To je pot.«[[825]](#footnote-825)

Dōgena ne moremo pravilno razumeti iz zornega kota prizadevanja posameznika. To je zanj povsem iluzorno, celo arogantno. Pravi, da mora človek pozabiti sebe in biti razsvetljen po mnogih stvareh. Zato je prava drža vključenost v širšo, celovitejšo resničnost, pakticiranje *Buddha-dharme* zaradi *Buddha–dharme*. Ta je utelešena v prenosih *dharme* in linijah nasledstev ter v *sanghi*, ki je realizacija *Buddha-dharme* v skupnosti. Razsvetljenje po Dōgenu nikakor ni stvar posameznika, povezano je z neskončnim številom vzrokov, posledic, okoliščin. Podobno kot en val na gladini vode ni posledica ali vzrok drugega, ampak jih je med seboj mnogo povezanih. Budova resničnost se realizira v dinamičnih procesih skupnosti, v življenju *sanghe*. Pravila skupnosti so izraz oziroma utelešenje Budove narave. Posameznik se mora predati življenju skupnosti, živeti skupnost, ki ni le skupnost sedanjosti, temveč je neločljivo povezana s preteklostjo in prihodnostjo. Skupnost ga ponese k razsvetljenju podobno, kot val doseže svoj vrh zaradi vpliva vseh drugih valov. Razsvetljenje posameznika je razsvetljenje skupnosti.

Za doseganje harmoničnega življenja skupnosti morajo, po Dōgenu, njeni člani dosledno spoštovati etični kodeks, redovne zaobljube in pravila skupnosti. [[826]](#footnote-826) Etika je neločljiva od poti k razsvetljenju in od razsvetljenja. Bistvo Dōgenovega poudarjanja etike in redovnih pravil je ritualizacija oziroma posvečevanje, zavedanje vseh vidikov življenja vključno z medosebnimi odnos in najbolj preprostimi rutinami vsakdanjega življenja. Vse to je uresničevanje Budove narave. Dōgen je namreč mistik uresničevanja Skrivnosti v konkretnem življenju tukaj in sedaj.

#### Praksa je razsvetljenje in razsvetljenje je praksa

Za Dōgena razsvetljenje v smislu enkratnega, nenadnega spoznanja resnice ni tako pomembno kot pravilna praksa. Pravilna praksa je pravilno, avtentično življenje. Tako življenje ni nič drugega kot Budovo življenje, ki je enako polno, enako izraža Budovo naravo pred in po razsvetljenju. Pred razsvetljenjem je trpljenje, je prebujanje težnje za razsvetljenjem in je pot k razsvetljenju. Vse to je Budova narava. Razsvetljenje je vstop v razsvetljeno življenje, ni konec, je začetek nove poti. Učenec še dolgo po prvem in naslednjih razsvetljenjih dozoreva in njegov razvoj se nikoli ne konča, saj se Budova pot širi brez meja v preteklost in prihodnost. Ta pot, ta praksa, je že uresničenje Budove narave, je razsvetljenje. Tudi nepopolna ali celo zgrešena praksa na poti je prava praksa. Dōgen poučuje:

»En sedanji zadetek v tarčo je posledica sto zgrešenih strelov v preteklosti; je zrel sad stotih poskusov … Budova pot je Budova pot v času, ko se prvič pojavi težnja in je Budova pot v času uresničenja pravega, resničnega stanja. Začetek, sredina in konec, vse je Budova pot … Le zelo neumni ljudje mislijo, da Budova pot obstaja le po razsvetljenju. Tako mislijo, ker ne vedo, da celotna pot razodeva pot, ne vedo, da je na vsej poti prava praksa, in ne vedo, da na vsej poti izkušamo pot.«[[827]](#footnote-827)

»Le tisti, ki niso budisti, mislijo, da praksa in razsvetljenje nista isto. Po Budovem nauku sta praksa in razsvetljenje povsem isto. Sedanja praksa je tudi praksa prebujenja; zaradi tega je začetnikova težnja za resnico celovito telo izvornega prebujenja. Budistični patriarhi v svojih navodilih za prakso učijo, naj ne pričakujemo nikakršne izkušnje zunaj prakse, ker je praksa sama neposredna, izvorna izkušnja oziroma uresničenje. Ker je praksa prav ta izkušnja, ta izkušnja nima mej; in ker je izkušnja praksa, praksa nima začetka.«[[828]](#footnote-828)

Nearmanov prevod se precej razlikuje od prevodov Nishijime in Crossa ter Tanahashija. Zaradi popolnejšega razumevanja navajam še Nearmanov prevod.

»Mišljenje, da sta praksa in razsvetljenje dve različni stvari, ni budistično gledanje, je napačno razumevanje poti. V budizmu sta praksa in razsvetljenje povsem eno in isto. Ker je to praksa, ki temelji na duhovni budnosti prav v tem trenutku, je predani trening, ki vznikne iz začetne odločitve iskati pot, sam po sebi izraz celotnega notranjega zaupanja. Zaradi tega učimo, da ne smemo imeti nobenega pričakovanja v zvezi z razsvetljenjem izven ali vstran od te prakse, ki neposredno izraža naše izvorno, notranje zaupanje. Ker ta zanesljivost pripada tistemu, ki je že duhovno prebujen sredi svoje prakse, zanesljivost nima mej; ker praksa že obstaja v duhovno prebujenem zaupanju, ta praksa nima začetka.«[[829]](#footnote-829)

Besedi notranje zaupanje in zanesljivost se nanašata na vero v Budo, v to, da je vso življenje in vsaka posamezna dejavnost, če smo le pravilno naravnani, dejavnost Bude. Tudi če bi ne hoteli biti Buda, tega ne bi mogli. Lahko se sicer delamo, kot da iščemo nekaj, kar smo izgubili. Ko se najdemo sredi vsakdanjih dejavnosti, ko se srečamo s svojo čudežno vsakdanjo dejavnostjo, ko se v njej zalotimo in ne vemo kako in kaj, prepoznamo Budo, resničnost, ki je vedno tukaj, saj nič drugega niti ne obstaja. Ne moremo skočiti iz lastnega dogajanja, naj bo kakršnokoli že. Drža »biti tukaj«, vztrajanje v dokončni iskrenosti, lastni intimnosti, je notranje zaupanje. To zaupanje je samo po sebi izraz razsvetljenja, je razsvetljenje pred razsvetljenjem, ki je čista praksa brez vsakega pričakovanja nečesa drugega. To konkretno življenje je neizrekljivo uresničevanje, je Budova dejavnost, vse drugo je odtujitev.

*Nirvāna* ni ugasnitev volje do življenja. Je ugasnitev strasti, navezanosti in sužnosti. Je svobodno življenje. Življenje, ki ne ve, kaj se bo zgodilo naslednji trenutek in ki vsak naslednji trenutek pričaka v pokončni drži. To je prazno srce, ker ničesar ne nosi s seboj, nobene želje, nobenega pričakovanja, nobenih prepričanj. Naj se zgodi karkoli, mojster gleda temu naravnost v lice in gre skozi. Saj je vse, kar se pojavi, Budova narava in njegovo življenje. Šesti patriarh na naslednji način opisuje razsvetljeno prakso:

»Kdor je uzrl svojo lastno naravo, lahko ostane, če hoče in ne stoji, če noče; lahko neovirano prihaja in odhaja; zanj ni zadržkov in ovir. Ravna v skladu z okoliščinami in odgovarja, kakor terjajo vprašanja. Se spreminja, pa vendarle ne zapusti svoje prave narave. Tako doseže *samādhi* neujetosti in svobode in *samādhi* čudežne igre. Temu pravimo motrenje lastne narave.«[[830]](#footnote-830)

Razsvetljena praksa presega razsvetljenje, ki je le del razsvetljene prakse. Dōgen pravi:

»Potopljen v razsvetljenje si celovit. Tudi ko dosežeš popolno razumevanje, je to le del razsvetljenja. Tako je s prakso na vsej poti.«[[831]](#footnote-831)

Razumevanje ni dovolj. Praksa je dinamična dejavnost, ki se ji nikakor ne moremo izogniti. Soto zen mojster Shunryu Suzuki pojasnjuje:

»To, kar smo, je ena sama velika skrivnost. V nas se zgolj izraža najmanjši delček velike aktivnosti; to je vse. Sicer ni nič narobe, če govorimo o sebi, toda v resnici ni za to nobene potrebe. Preden odpremo usta, že izražamo veliko eksistenco, vključno z nami samimi. Zato je namen govorjenja o sebi v tem, da popravimo tisto napačno razumevanje, ki ga dobimo, ko se navežemo na določeno časovno obliko ali barvo velike aktivnosti. Potrebno je govoriti o tem, kaj je naše telo in kaj je naša aktivnost, da glede njiju ne bi bili v zmoti. Govoriti o sebi torej v resnici pomeni pozabiti nase. Dōgen Zenji je rekel: 'Preučevati budizem pomeni preučevati sebe. Preučevati sebe pomeni sebe pozabiti.' Če se navežete na minljivi izraz svoje resnične narave, je potrebno govoriti o budizmu, sicer boste misli, da ste minljivi izraz vi sami. Ta poseben izraz niste vi. In vendar, istočasno ste to vi … Če pozabimo nase, smo dejansko resnična aktivnost velike eksistence ali stvarnost sama … Namen naše prakse je zavedanje tega dejstva.«[[832]](#footnote-832)

Praksa je že dovolj. Sredi prakse pozabimo na razsvetljenje, postane nezanimivo, ne potrebujemo ga več. Je v napoto kot ranjeni prst, ki štrli. In ravno ta pozaba je razsvetljenje. Proučevati sebe namreč pomeni pozabiti nase. Če se tega dejstva zavedamo, pa ne intelektualno temveč bivanjsko, če prežme naš vsakdan, smo razsvetljeni ne glede na posebno doživetje prebujenja. Dōgen se zelo trudi, da bi učenci to jasno razumeli in se ne bi gnali za čemerkoli izven prave prakse. Navedel bom daljši citat njegovega nauka, v katerem jasno razloži svoje razumevanje prakse in razsvetljenja.

»Če človek le za trenutek razodeva Budovo držo v treh dejavnostih[[833]](#footnote-833) in sedi vzravnano v zbranosti, postane ves pojavni svet njegovo telo in se vso nebo razsvetli. Zaradi tega vse *bude tathagate* poživijo svojo blaženost bivanja v resničnosti in prenovijo sijaj svojega prebujenja v resnico poti. Še več, vsa bitja v desetih smereh in šestih svetovih, vključno s tremi nižjimi, v trenutku dosežejo čisto telo in čist um, spoznajo stanje velike osvoboditve in razodevajo prvobitni obraz. V tem času vse stvari izkusijo in spoznajo pravo prebujenje; tisočere stvari deležijo v telesu Bude; kot kralji pod drevesom razsvetljenja takoj presežejo meje izkušnje in razumevanja. Takrat obračajo neskončno veliko kolo *dharme* in razodevajo globoko, od ničesar odvisno in dokončno modrost.

Zaradi tesne in skrivnostne povezanosti vseh stvari to širno prebujenje odmeva nazaj k tebi in ti na nedojemljivi način pomaga.[[834]](#footnote-834) V zazenu boš brez dvoma odvrgel telo in um, odstranil zgrešeno miselnost preteklosti in izkusil čisto Budovo resničnost. Na neštetih mestih boš vršil Budovo dejavnost, vsakemu dajal priliko napredovanja v budovstvu in širokosrčno boš podpiral nadaljevanje Budovega nauka.

Tistim, ki se prebujajo v lastno intimnost, na sijajen in nepredstavljiv način pomaga Buda s svojim vodstvom. Deležni so tudi dobrobiti vetra in vode, saj je vse, tudi zemlja, trave, drevesa, stene, opeke in kamni, vključeno v Budovo dejavnost. Ko sprejemajo blagoslove vode in ognja, širijo Budovo vodstvo, ki temelji v izvornem prebujenju. Zaradi tega bodo vsi, ki živijo in govorijo z njimi, deležni brezmejnih Budovih kreposti. Dejavni bodo daleč v širni svet, ves svet bodo prepojili z brezmejno, neminljivo, nepredstavljivo in nepojmljivo Budovo resničnostjo.

Ker je to mogoče neposredno izkusiti in spoznati le v tišini in brez vsakega namena, se vsega tega morda niti ne bodo zavedali. Če bi bili praksa in uresničenje dve različni stvari, kot to mislijo običajni ljudje, bi lahko vsako posebej spoznavali. Vendar to, kar moremo spoznati, ni uresničenje, saj uresničenje ni dosegljivo zmedenemu umu. V tišini se um in ves svet združita v prebujenju, ki presega celo razsvetljenje; to je stanje sprejemanja in uporabe samega sebe[[835]](#footnote-835), ki ne zmoti ničesar in ne premakne niti najmanjše stvari, pa kljub temu dopolnjuje veliko Budovo dejavnost in njegov globok ter subtilen vpliv [nauk].

Trava, drevesa in cele pokrajine so objete v ta subtilen vpliv, žarčijo veliko luč in brez konca razodevajo nedojemljivo globoko resnico. Trava, drevesa in stene pridigajo ta nauk vsem bitjem, običajnim ljudem in svetnikom. In ti ga prenašajo naprej v dobro trav, dreves in sten. Resničnosti samozavedanja in zavedanja drugih ničesar ne manjka; oboje nosi pečat prebujenja, ki se brez prestanka razodeva v vsakem trenutku.

Ker je temu tako, je zazen le ene osebe v enem trenutku nevidno povezan z vsemi stvarmi in polno odmeva skozi ves čas. Ta *zazen* večno in brez konca prenaša Budov nauk in vpliv v preteklost, sedanjost in prihodnost brezmejnega vesolja. Vsak trenutek *zazena* je enaka celovitost prakse, enako celovita uresničitev.[[836]](#footnote-836)

Ta praksa ni le praksa v času sedenja, je kot kladivo, ki udarja v praznini; njegovo izborno zvonjenje prej ali slej vse prežme. Kako bi moglo biti omejeno le na ta trenutek? Stotine stvari, vse razodevajo izvorno prakso izvornega obraza; nemogoče je izmeriti [povedati]. Vedi, tudi če bi vse Bude v desetih smereh, ki jih je toliko, kot je zrnc peska pri Gangesu, poskušale z vsemi svojimi močmi in vso svojo modrostjo izmeriti zasluge *zazena* le ene osebe, tega ne bi zmogle povsem in niti približno.«[[837]](#footnote-837)

#### Celovitost razsvetljene prakse

Iz Dōgenovih besed, ki sem jih pravkar navedel, izhaja, da je prava praksa celovita praksa. Človek v njej ni sam, ni Prometej. Z njim prakticirajo vse Bude in ves svet. Če prakticira sam, to ni prava, Budova praksa, pač pa egoistična, omejena, iluzorna praksa. Je vrtenje v krogu rojevanja in umiranja, vrtenje v krogu iskanja in potrjevanja osamljene eksistence posameznega bitja, trpljenje in ne prebujenje v Budovo resničnost, Budovo naravo. Predpogoj prebujenja je pogled izven mej posameznega bitja, vpogled v celovitost, ki presega prihajanje in odhajanje posameznega bitja, vpogled v resničnost, ki je prej, preden se človek rodi.

Celovita praksa vse obsega, ker je enaka celoviti dejavnosti. Celovita praksa je Budova praksa. Čeprav v času obstaja mnogo Bud, je v celovitosti en sam Buda. Vse, kar se dogaja, je ena in ista celovita praksa. Celovita praksa je praksa pojavnega in nepojavnega sveta. V trenutku resnične prakse prakticira ves svet. To je izvorna, živa praksa. Je dejavna mistična potonitev, samoizpolnjujoči *samādhi* sredi akcije. Ničesar ni izven celovite, izvorne prakse in le čudimo se lahko, kako je mogoče, da jo naše iluzorne misli zakrijejo. A tudi zakrivanje celovitosti in razblinjanje iluzij je celovita praksa. Vpogled je kot blisk sredi noči, vsa bitja so osvetljena in odprejo oči razsvetljenja. Trenutek razsvetljenja le enega bitja razsvetli ves svet. Zakaj je temu tako? Ker razsvetljenje ni razsvetljenje posameznika, v trenutku razsvetljenja posameznik umre sam sebi. Razsvetljenje je prebujenje in radostno samoprepoznavanje celovite resničnosti vsega sveta. Ves svet pripomore in je vključen v razsvetljenje enega človeka. Ker so vsi trenutki ena sama realnost, so razsvetljeni vsi trenutki, ves čas. Razsvetljenje davnega Bude in prihodnjega Bude je razsvetljenje vsakega človeka. Vsak Buda in vsak človek je ista razumu nedojemljiva stvarnost, ki se v razsvetljenju prepozna. O tej govori Dōgen v spisu *Yuibutsu Yobutso*, Buda in samo Buda.

»Davni Buda je rekel: 'Gore, reke, vsa Zemlja in človeška bitja so skupaj rojeni. Bude treh svetov in človeška bitja so vedno prakticirali skupaj.' Če gledamo gore, reke in Zemljo, ko se človek rodi, ne vidimo, da bi se pojavile dodatne gore, reke in Zemlja vrh teh, ki so že bile. A besede davnega Bude ne morejo biti napačne. Kako naj jih razumemo? Čeprav jih ne razumemo, jih ne smemo zanemarjati, odločeni moramo biti, da jih bomo povsem razumeli. Te besede so bile izrečene in jih moramo poslušati. Če jih bomo poslušali, jih bomo morda tudi razumeli.

Razumeti jih je potrebno na naslednji način: Je kdorkoli, ki ve, kaj je njegovo rojstvo[[838]](#footnote-838) od začetka do konca? Nihče ne pozna rojstva od začetka do konca, pa smo vseeno vsi rojeni. Podobno, nihče ne pozna razsežnosti gor, rek in Zemlje, a jih vsi vidimo tukaj; in na tem mestu je tako, kot da bi one hodile[[839]](#footnote-839). Nikar se ne pritožujte, da gor, rek in Zemlje ne moremo primerjati s svojim rojstvom. Razumite, da so gore, reke in Zemlja povsem ista stvar, kot je naše življenje [rojstvo].[[840]](#footnote-840)

Ponovno pravim, vse Bude treh svetov so že prakticirale, dosegle pot in dopolnile uresničitev resnice.[[841]](#footnote-841) Kako naj torej razumemo, da prakticirajo skupaj z nami? Najprej moramo razumeti, kaj je Budova praksa. Budova praksa je enaka praksi vsega sveta in vseh bitij. Če ne vključuje vseh bitij, ni Budova praksa. Ker je temu tako, vse Bude, od trenutka doseganja razsvetljenja, spoznavajo in delujejo skupaj z vsem svetom in vsemi bitji.

Morda dvomite o tem. A besede davnega Bude so bile izgovorjene, da bi razjasnile vaše zmedene misli.[[842]](#footnote-842) Nikar ne mislite, da so Bude nekaj drugega kot vi. Skladno s tem naukom je tudi to, da Bude treh svetov, kadarkoli prebujajo v sebi težnjo za razsvetljenjem, nikoli ne izključijo naših teles in umov. Dvom v to resnico je omalovaževanje Bud treh svetov.

Ko v tišini motrimo, vidimo, da naša telesa in umi prakticirajo skupaj z Budami vseh treh svetov in skupaj z njimi v sebi prebujamo težnjo k razsvetljenju. Ko gledamo v pretekli in prihodnji trenutek naših teles in umov, ne najdemo osebe, ki se bi razlikovala od drugih.[[843]](#footnote-843) Zaradi katere zmote smo torej prepričani, da smo ločeni od Bud vseh treh svetov? Taka zmotna prepričanja so povsem brez osnove.[[844]](#footnote-844) Le kako lahko iluzije zakrijejo vznikanje težnje za razsvetljenjem in izvorno dejavnost Bud vseh treh svetov?[[845]](#footnote-845) A Pot ni stvar našega razumevanja ali nerazumevanja.[[846]](#footnote-846)

Davni mojster je namreč rekel: 'Celo razblinjaje iluzij se ne razlikuje od tega.'«[[847]](#footnote-847)

Zaradi vzajemne in medsebojne povezanosti in enovitosti Budove narave ni le naše prebujenje odvisno od prebujenja vseh Bud, pač pa je tudi prebujenje vseh Bud, vsega stvarstva, odvisno od našega napora in prebujenja. Saj se eno prebujenje razgrinja v vsem prostoru in času. Dōgen zatrjuje:

»Čas-bitje se v celoti uresničuje brez ujetosti v mreže ali kletke.

Nebeška bitja, ki se pojavljajo levo in desno, so čas-bitje tvojega celovitega napora prav zdaj. Čas-bitje vseh bitij vsega sveta v vodi in na kopnem je le uresničenje tvojega celovitega napora prav zdaj. Vsa bitja vseh vrst v vidnih in nevidnih svetovih so čas-bitje, uresničenje tvojega celovitega napora, tok tvojega celovitega napora.

Pazljivo preišči ta tok: brez tvojega celovitega napora prav zdaj se ne bi nič uresničilo, se ne bi nič dogajalo.«[[848]](#footnote-848)

Vrh mistike je doseganje enosti v mnoštvu, v dialektiki enega in dveh ali treh ali mnogih. V krščanstvu je ta vrh izražen z naukom o Sveti Trojici. Dōgen ga izraža s primero iztezanja ene roke. Kot v krščanstvu ne gre za to, da mi najdemo in razjasnimo skrivnost Svete Trojice, pač pa gre za to, da smo v njej najdeni, tudi pri Dōgenu ne gre za to, da mi dosežemo razsvetljenje. Gre za to, da nas ves svet zaradi težnje za razsvetljenjem in skozi razsvetljenje porodi v celovito, Budovo resničnost. Zatorej:

»Odločitev doseči razsvetljenje se ravnokar pojavlja; ves svet jo poraja. Čeprav je videti, kot da vpliva na okoliščine [svojega pojavljanja], temu ni tako. Odločitev doseči razsvetljenje in okoliščine njenega pojavljanja so kot iztezanje ene roke – ena roka se svobodno izteza, izteza se sredi vseh bitij. Ta odločitev se pojavlja celo v peklu, med lačnimi duhovi, v kraljestvu živali in bojevitih [zlonamernih] duhov.«[[849]](#footnote-849)

Celovitost razsvetljene prakse izraža na prav poseben način odnos med učiteljem zena in učencem. Dōgen ga opisuje v spisih *Kattō*, kar pomeni prepletene trte in *Menju*, kar pomeni neposreden prenos iz oči v oči. Prenos iz oči v oči je za Dōgena bistven način razodevanja Bude. V prenosu sta učitelj in učenec en um, eno telo, eno oko, eno občutje v dveh osebah. V trenutku prenosa se vrši prenos med vsemi Budami hkrati, vsi gledajo z istim pogledom. V le eni generaciji učencev so prisotni vsi mojstri in v le eni generaciji mojstrov so prisotni učenci vseh časov. Vsi razodevajo bleščeči obraz *Tathāgate*.[[850]](#footnote-850) Učitelj in učenec sta v vzajemnem odnosu. Učitelj kljuva jajce drugega, duhovnega rojstva od zunaj, učenec od znotraj. Dosegata drug drugega, skupaj dosegata, uresničujeta, razodevata Budo. Doseganje učitelja je doseganje sebe, doseganje sebe je doseganje učitelja, to je doseganje mene-tebe-mene, doseganje tebe-mene, doseganje temeljne resničnosti, vzajemnosti vseh Bud. Vse Bude so prepletena trta, neposreden prenos je njihovo prežemanje, prepoznavanje njihove istosti, pretakanje trtinih življenjskih sokov. Vzajemna praksa učiteljev in učencev je prepletena trta, je živi tok kože, mesa, kosti in mozga, je bistvena in zelo konkretna Budova dejavnost. »'Dvignil je rožo in pomežiknil', so vinske trte. 'Nasmehnil se je', so koža, meso, kosti in mozeg … Veje, listi, cvetje in sadovi vinskih trt se in se ne vzajemno prežemajo«.[[851]](#footnote-851) Vsi učenci in učitelji so vzajemno povezani, se prežemajo in so isto dojemanje, isto samoprepoznanje, čeprav je hkrati vsak od njih prav poseben, unikaten, neodvisen, absoluten izraz celovite resničnosti.

#### Preseganje v praksi

Shunryu Suzuki reče praksi, ki je usmerjena v doseganje česarkoli, idealistična praksa. Z njo želi človek doseči neki cilj. Cilj je lahko prebujenje, večno življenje ali kaj drugega. Kot sem pokazal, Dōgen zavrača take vrste prakso. Vztraja pri tem, da je praksa sama po sebi razsvetljenje in da izven konkretne prakse ni drugega razsvetljenja. Človek je v konkretni praksi na poti. Prebudil je misel razsvetljenja in vlaga napor. To je že razsvetljenje, saj je enako kot prebujenje izraz celovite resničnosti, sama celovita resničnost oziroma celovita dejavnost. Človek kot posameznik nima pri tem nič, ravno tako kot nima nič s svojim rojstvom ali s tem, da je živ. Kadar človek sprejme težave in pomanjkljivosti poti in se zaveda, da to pravzaprav ni njegova praksa, pa čeprav si zelo prizadeva, je na delu celovita dejavnost. Človek, ki je razsvetljen pred razsvetljenjem, presega razsvetljenje kot posamezen dogodek v času, ker ni navezan nanj. Tukaj gre za dva načina razumevanja razsvetljenja. Razsvetljenje kot minljiv, časovno omejen dogodek vpogleda v svojo lastno naravo po Dōgenu ni najpomembnejši. Razsvetljenje, ki presega časni dogodek je resnična, razsvetljena praksa, udejanjanje Budove narave na vsej Poti, udejanjanje Poti. Ker Budova narava deluje vedno in povsod, ni razloga za navezanost na časno razsvetljenje. Če človek ni navezan, se ne žene ne za razsvetljenjem in ne za čim drugim. Povsem se lahko posveti natančno temu, kar se dogaja vsak trenutek. Sposoben je bivati v resničnosti, biti resničnost. Tako kot nima nič s svojim rojstvom, nima nič s svojo vsakdanjo dejavnostjo. Vse se dogaja na skrivnosten način. Človek ne razume, kdo ali kaj deluje in kako deluje. Kljub temu je vse jasno kot beli dan.

»Pomnite, o Budi pričujemo tudi, brez da bi ga poznali ali kaj vedeli o njem, podobno kot vidimo vode, a jih vseeno ne poznamo in vidimo gore, ki jih tudi ne poznamo.«[[852]](#footnote-852)

O preseganju v praksi govori Dōgen v spisu *Tsuki*. Navajam tudi nekaj delov, ki sem jih navedel že v prejšnji poglavjih. Prvi se nanaša na obdobje pred in obdobje po razsvetljenju. Obe obdobji sta enako izraz celovite Budove narave. Dōgen navaja in komentira *kōan*:

»Velikega mojstra Ciji-a z gore Touzi v deželi Shu je menih vprašal:

'Ko Luna še ni polna, kaj potem? '

Mojster je odgovoril. 'Požri tri ali štiri.'

Menih je ponovno vprašal: 'Ko je polna, kaj potem?'

'Izpljuni jih sedem ali osem.' je bil odgovor.

To, kar proučujemo tukaj, je 'še ne polna' in 'potem, ko je že polna'. Obe meni oziroma obdobji, sta Lunini aktivnosti. Vsaka od treh ali štirih lun je celovita Luna, ko še ni polna. Vsaka od sedmih ali osmih lun je celovita Luna potem, ko je že polna.

Požreti je tri ali štiri. V tem trenutku je 'še ne polna' povsem uresničena. Izpljuniti je sedem ali osem. V tem trenutku je 'potem, ko je že polna' povsem uresničena.

Ko Luna požira Luno, je tri ali štiri. S požiranjem se Luna razodeva. Ko je Luna v bruhanju Lune, je sedem ali osem. V bruhanju se Luna razodeva.

Na ta način je požiranje celovito in bruhanje celovito. Vsa Zemlja in vso nebo sta izbruhana. Vsa Zemlja in vso nebo sta pogoltnjena. Pogoltni sebe in pogoltni druge. Izbruhaj sebe in izbruhaj druge«.[[853]](#footnote-853)

Pred razsvetljenjem človek spoznava, jemlje, je deležen. Fizično, duševno in duhovno. To je požiranje, je naravno in je prav. Po razsvetljenju človek daje, razodeva, poučuje. To je bruhanje in tudi to je naravno in je prav. Človek pred razsvetljenjem ni manj Budova narava kot človek po razsvetljenju. V svoji praksi pred in po razsvetljenju presega umišljeno Budovo naravo, ki bi bila nekaj drugega kot njegova lastna pot in prebujenje.

»Če razumeš, kar je Buda povedal, veš, da razsvetljenje ni omejeno na telo ali um, na prebujenje ali *nirvāno*. Prebujenje in *nirvāna*  nista nujno povezana z razsvetljenjem, niti s telesom in umom[[854]](#footnote-854).

Tathāgata je izjavil, da, ko se oblaki premikajo, Luna potuje in ko s čolnom odrineš, se obala premika. Na ta način Luna potuje, ko se oblaki premikajo in obala potuje, ko se čoln premika. Pomen teh besed je, da se oblaki in Luna premikajo istočasno, vzajemno in ne moremo določiti začetka ali konca, ne prej in kasneje. Tudi čoln in obala se premikata istočasno, vzajemno, brez začetka in konca, brez prej in kasneje.

Kadar proučuješ gibanje ljudi, to prav tako ni omejeno z začenjanjem in končevanjem, je brez začetka in konca. In nikar ne misli, da je začenjanje in končevanje delovanje določene osebe. Bežanje oblakov, drsenje Lune, plutje čolna, premikanje obale so temu podobni. Ne poneumljaj se s plitkimi pogledi običajnih ljudi.«[[855]](#footnote-855)

Luna in obala sta podobi celovite resničnosti, čoln in oblaki podobi človeka. Potovanje Lune je premikanje oblakov in premikanje oblakov je potovanje Lune. To je podobno ploskanju dveh rok. Vsaka se giblje proti drugi, da bi povzročili zvok. Ena ne more ploskati. Kljub temu: »Kakšen je plosk ene roke?« sprašuje mojster zena.

Dōgen pravi, da ni le človek tisti, ki se giblje, ki si prizadeva na poti, ki deluje. Hkrati deluje tudi celovita resničnost, ki prihaja človeku naproti in ga podpira. Ne le od zunaj, tudi v sredi njegovega bitja. Človek je podprt na nešteto načinov, saj izven celovite resničnosti sam ne more ničesar storiti. Ta namreč deluje v vsem v naravi, v procesih telesa, v procesih uma, teži k prebujenju v človekovi najintimnejši sredi. Kodo Sawaki pravi, da v *zazenu* postaja intimen sam s seboj.[[856]](#footnote-856) Z drugimi besedami, jaz, ki je celovita resničnost, spreminja jaz v jaz. Kar pomeni, da postaja človek zaradi delovanja celovite resničnosti vse bolj to, kar je, namreč razvidno delovanje prav te celovite resničnosti. Iz tega razloga Dōgen pravi, da začenjanje poti in končevanje poti ni delovanje določene osebe. In dodaja:

»Celo čas zmote je prav tako stanje bitja. Če vse prepustimo [Budi], so tudi trenutki tavanja čas-bitje skupaj s predhodnimi in naslednjimi trenutki.«[[857]](#footnote-857)

Namen in besede so enako čas-bitje. Prisotnost in odsotnost sta prav tako čas-bitje. Čeprav se trenutek prisotnosti še ni pojavil, je tukaj čas odsotnosti.«[[858]](#footnote-858)

»V trenutkih polnosti celovite dejavnosti lahko pomisliš, da se pred tem celovita dejavnost ni tako polno izražala. A temu ni tako. Pred tem polnim izražanjem je bila celovita dejavnost prav tako polno izražena.

Prej izražena celovita dejavnost ne ovira njenega sedanjega izražanja. Zato se lahko tvoje razumevanje [tvoja prava narava, celovita resničnost] razodeva trenutek za trenutkom.«[[859]](#footnote-859)

Vsi trije navedki izražajo isto misel. Očitno jo je Dōgen večkrat ponavljal, ker se mu je zdelo pomembno, da bi jo učenci dobro razumeli.

Namen je odločitev stopanja na pot, besede so uresničenje poti. Odsotnost s tega mesta v resničnosti je iskanje tega mesta, prisotnost je dospetje, prebujenje. Odsotnost je enako resnična kot prisotnost. Zaradi tega je odsotnost presežena že v času odsotnosti. Dōgen parafrazira in presega svoje učitelje z besedami:

»Naj dodam še jaz:

'Namen in besede na pol poti so čas-bitje.

Namen in besede, ki še niso na pol poti, so čas-bitje.'

Na ta način je treba raziskovati čas-bitje.

'Da je dvignil obrvi in pomežiknil, je polovica čas-bitja.

Da je dvignil obrvi in pomežiknil, je zgrešen čas-bitje.

Da ni dvignil obrvi in pomežiknil, je polovica čas-bitja.

Da ni dvignil obrvi in pomežiknil, je zgrešeno čas-bitje.'

Ko skozi in skozi proučujemo prihajanje in odhajanje in skozi in skozi proučujemo prispetje in ne prispetje, je to čas-bitje tega trenutka.«[[860]](#footnote-860)

Buda je dvignil obrvi in pomežiknil učencu Mahakashyapi, ko je dvignil rožo, in mu brez besed predal zaklad svojega nauka. Učitelji poučujejo na različne načine. Pomežiknejo ali pa ne. Ni pomemben način prenosa, njegov zunanji izraz. Pomembno je to, kar učitelji s svojimi načini predajajo učencem. Podobno ni pomembno, kaj se s človekom godi ali kaj počne, če le ostane na poti iskrenega srca. Iskreno srce ne išče ničesar, ničesar svojega. Če je treba iti v pekel, gre v pekel. Iskreno srce je tam, kjer je, ker nima nobene druge možnosti. Je na začetku poti, na sredi poti in na koncu poti. Na vsakem mestu iskreno preiskuje sebe in pot. To je uresničevanje poti, ki je popolno sprejemanje lastne *dharma-* pozicije. Ta je kot mesto note v skladbi; kot zvok v besedi. Če človek ne najde svoje *dharma*-pozicije, ni na Poti. A *dharma*-pozicija ni prostor, ni mesto v stvarstvu, na katerem se bi človek nahajal sredi vseh stvari. Za opis *dharma*-pozicije je mnogo primernejša prispodoba zvok skoka žabe v ribnik, ki je trenuten, presenetljiv, takojšen, vibranten, brez konceptov. *Dharma*-pozicija ni statično stanje, je hitra, nenadna, neobjektna dinamika. Človek najde svojo *dharma-*pozicijo, ko se povsem, brez najmanjših zadržkov, preda tej dinamiki, postane ta dinamika. Popolno razodevanje je kot skakanje ven iz sebe v sebi, skakanje vase v samem sebi, skakanje v skakanju brez vsakega sebe. Vsaka posameznost je sama v sebi absolutna in hkrati prazna. Zaradi praznosti je to realnost, v kateri vse sovpada v vse, je iste narave, izraz edine in celovite realnosti.[[861]](#footnote-861) V njej človek po Dōgenu presega dvojnosti *samsāra-nirvāna*, relativno in absolutno, presega zakon vzrokov in posledic, *karmo*. To preseganje se zgodi v vsakdanji praksi iskrenega srca, ki nima konca. Dōgen nalaga učencem:

»Tisti, ki proučujete pot, se boste nekje med študijem prebudili. Tudi ko boste dovršili pot, se nikar ne ustavljajte. To je moja molitev, zares.«[[862]](#footnote-862)

### Žarišča Dōgenovega mističnega življenja

Dōgenov nauk je izjemno kompleksen. S številnimi metaforami in razlagami kōanov ter besed svojih predhodnikov skuša voditi učence. V vsakem spisu ponudi svež pogled iz drugačnega zornega kota. Uporablja klasične, tehnične formulacije in jim daje nove pomene, sprevrača ustaljena razumevanja. Dōgen ne poskuša razložiti sveta, njegov pristop ni filozofski. Zatorej nikakor ne smemo pasti v zanko objektivizirana in substancializiranja pojmov, kot so praznina, Budova narava in podobni. On le s prstom kaže na mesec, prst ni mesec, učenec bi naj pogledal v mesec. A mesec ni nekaj objektivnega. Mesec je njegovo lastno nedoumljivo življenje, realnost njegove subjektivnosti. Tja Dōgen usmerja pogled. Učencem ne moli pod nos naslikanih zmajev, teoretičnih konceptov, skuša jih pripraviti na srečanje s pravim zmajem, na soočenje z brezmejno, nesubstancialno dinamiko, spremenljivostjo. Zato je pomembno, da pojmov, ki jih uporablja, ne razumemo v metafizičnem smislu, kot da so oznake za ontološke stvarnosti. Pari osrednjih pojmov ali motivi niso teoretične, eksplikativne, deskriptivne, teleološke narave. Kratko bom osvetlil naslednje osrednje motive: razsvetljenje-iluzije, svetloba-tema, razsvetljenje-praksa, sanje-realnost, praznina-oblika, enost-mnoštvo.

Osrednji motivi imajo pomembno funkcijo v realnem življenju zena, so katalizatorji duhovnega dozorevanja, žarišča osrednje duhovne dinamike, orodja, ki jih spretno uporablja zen mojster pri vodenju učencev. So neke vrste kōani, uganke, ki ne dajo miru in ki intenzivirajo, izzivajo, ženejo, pospešujejo nikoli končano duhovno rast. Niso metafizično pač pa so soteriološko signifikantni, imajo odrešenjski potencial. Hee-Jin Kim jih imenuje žarišča ali fokusi. Želi izpostaviti njihovo razlikovanje od polarnih, dialektičnih nasprotij, kot jih običajno razumemo v polju filozofije. Takole pojasnjuje:

»Odločil sem se uporabljati izraz fokus namesto konvencionalne uporabe terminov, kot so nasprotja, antiteze in polarnosti. To pa zato, da bi poudaril, da je treba besedo fokus razumeti soteriološko in ne metafizično, eksplanatorno, teoretično ali deskriptivno. Opozicije in antiteze so pogosto povezane s teleološkimi, esencialističnimi, epistemološkimi in ontološkimi interesi in okvirji; težijo k statičnosti in abstraktnosti; ukvarjajo se s podlago vsega, entitetami, dnom, izvorom itd. V nasprotju s tem fokusi, običajno v parih, označujejo področja, na katerih se nekaj dogaja, dela, v našem primeru se dela religija, teče proces osvobajanja.«[[863]](#footnote-863)

»To so orientacijski fokusi, perspektive znotraj strukture dinamičnega procesa realizacije. Zaradi tega njihove meje, čeprav provizorične, vedno ostajajo in niso nikoli izbrisane … Znotraj soteriološke ekonomije zena je vsak par fokusov le metodološka označba in kot tak ni substancialen in nima nobenega lastnega, neodvisnega bistva. V tem praznem, povezanem in odprtem kontekstu fokusi niso biforkacije v smislu večnih metafizičnih nasprotij, niti ne kolapsirajo v mistično enost nasprotij, niso polarni principi, ki nad ali izza sebe predpostavljajo univerzalni red oziroma harmonijo. Kratko, fukosi niso nič več od soterioloških orodij, ki vodijo sredi dinamičnega procesa [duhovnega] uresničenja.«[[864]](#footnote-864)

Fokusi so neločljivi, dinamično intimno povezani, dualni, prežemajoči. Niso eno in ne dvoje, so dinamika, orientiri, svetilniki, okolje, teren in sredstva duhovnega podviga. So kreativna napetost, brez katere ni življenja. V tej napetosti se medsebojno ne ukinjajo, pač pa intenzivirajo. Niso nasprotje celovitosti, so dinamična celovitost, ki se ne da ujeti, objektivizirati, ubiti. Tako razumljeni fokusi so tisto, kar je specifično za Dōgena, za njegov doprinos k prenovi zena v 13. stoletju, ki je vplival na zen vseh kasnejših stoletij in še posebej intenzivno odmeva danes.

**Svetloba in tema** nista ločljivi. Zaradi teme se zavemo svetlobe in zaradi svetlobe se zavemo teme. Svetloba ni difuzna, univerzalna, ne ukine teme. Svetloba je lokalizirana, individualizirana, temporalna in prodira skozi temo, preiskuje njene globine. Razkriva dotlej neznano, neopaženo, nepredstavljivo. Tema je vzgon k svetlobi in svetloba ne obstoji brez teme. Svetloba brez preiskovanja brezmejne teme ni živa, je mrtva svetloba. Svetloba je v temi in tema je v svetlobi. Tudi v najjasnejši svetlobi je veliko skritega v širjavah in globinah. Svetloba in tema preoblikujeta druga drugo.

**Razsvetljenja in iluzije** so podobni svetlobi in temi. Ni razsvetljenja brez iluzij, razsvetljenje ne ukinja, ne prežene iluzij. Iluzije so slike. Tudi po razsvetljenju slikamo, slikanje je življenje. Razsvetljenje je v zavedanju slikanja, v pravem, razvidnem slikanju. Slikanja ni brez slik. Slik ni brez slikanja. Razsvetljenje je slikanje v neskončnost.

**Razsvetljenje in praksa:** razsvetljenje brez prakse je iluzija, praksa brez razsvetljenja je slepota. Razsvetljenje verificira prakso, praksa verificira razsvetljenje. Idealistično razsvetljenje je statično, neživljenjsko, mrtvo. Razsvetljenje ni osvobojeno dilem, življenjskih stisk, tveganj, etičnih presoj in zmot. Iskrena praksa je že razsvetljenje in v njej je neizbrisna težnja za razsvetljenjem.

**Sanje in budnost**: sanje so realne, so fakt, v njih je trening, vaja, razločevanje, življenje, vzgon k budnosti. So realnost, so Budova narava, so začasno razumevanje. Budnost je v prepoznavanju sanj, razjasnjevanju, pronikanju skozi, uvidevanju. Vedno živimo v sanjah in jih presegamo z novim sanjanjem v neskončnost.

**Praznina in oblika:** praznina je oblika, oblika je praznina. Funkcija praznine je v odpravljanju reificiranja, substancializiranja, objektiviziranja, je v dekonstrukciji, osvobajanju, odhajanju, zapuščanju doma. Funkcija oblike je v diferenciaciji, konkretizaciji, utelešenju, prihajanju, medsebojno povezanem delovanju, razodevanju. Ničesarnost in praznost sta polnost ustvarjalne kreativnosti. To je rodovitna, kreativna dinamika postajanja in izginjanja.

**Enost in mnoštvo:** Enost je pravo razumevanje mnoštva. Mnoštvo je pravo razumevanje enosti. Enost ni preseganje mnoštva, ne ukinja mnoštva. Mnoštvo ne zakriva enosti. Dinamika je v vpraševanju: »Kaj je to, kar takole prihaja?«, kar je izziv videti hkrati oba pola, vedno globlje, vedno bolj sedaj in tukaj, v življenju.

Modrost je v ravnovesju, v harmoniji. Iskanje ravnovesja in harmonije zahteva nenehen trud. Dōgen je zgled skrbnega preiskovanja, prevpraševanja in iskanja, ki se nikoli ne konča. V mnogih spisih neumorno vprašuje učence in mnogokrat ne daje končnih odgovorov. Če odgovore daje, jih skuša kar naprej presegati. Sprevrača uveljavljene razlage suter, spreminja pomene, permutira odnose, kritično razčlenjuje. Distancira, relatizivira poglede običajnih ljudi, dvomi; a se ne umika niti v odmaknjenost, brezbrižnost ali privajenosti, niti v nekritično sprejemanje tradicionalnih resnic ali naukov budizma. Vedno znova s svojim zgledom kaže pot, ki je: uravnovešanje, tehtanje, presojanje, tiho reflektiranje, poglabljanje, pronikanje, razločevanje, reševanje problemov, preiskovanje, preverjanje in analiziranje dejstev, dogajanj, vrednot, pogledov, izročil, kontekstov, razlogov, motivov, pomenov, vzrokov, ravnanj, stališč, razmišljanj, izgovorov, iluzij. To je njegov način živeti angažirano, etično in moralno odgovorno, iskreno in pristno življenje, njegov način razodevanja *dharme*, njegov način služenja konkretnim posameznikom svojega časa in človeški skupnosti v celoti.

# Appendix 2 - Eckhartovo razumevanje celovitosti

## Celovitost pri Mojstru Eckhartu

### Uvod

Eckhartove pridige so bile govorjene v glavnem pri mašah na različne dneve cerkvenega koledarja. Poslušalci so bili laiki in kleriki. Temeljni namen pridig je bil vodenje poslušalcev k poglobitvi religioznega izkustva oziroma povzročanje sprememb v njihovem pomenjenju ali osmišljanju samih sebe, resničnosti, Boga in sveta. McGinn pravi da to, kar Mojster dela z besedami »ni le prikazovanje temeljnih struktur realnosti, je tudi njihovo sprevračanje in preseganje.«[[865]](#footnote-865) Pridige niso bile le pojasnjevanje, bile so ustvarjanje, ponovno razodevanje oziroma govorjenje Besede, torej vzpostavljanje novih življenjskih kontekstov. Eckhart sam je rekel, da to, kar govori, govori Resnica in ne on. V navedenem smislu je govoril kot prerok.

Mojstrova metoda je bila dekonstruiranje privajenih pogledov na verske resnice in njihovo preseganje ali nadgrajevanje z novimi, globljimi smisli. Ker pridige niso teološki traktati, niso sistematične. Eckhart se je prilagajal okoliščinam in poslušalcem. Večino so tudi zapisali poslušalci po spominu. Navedeno ima več posledic.

* Pridige niso povsem konsistentne. Mojstrove izjave si navidezno ali v resnici nasprotujejo. Brati jih je potrebno v kontekstih govorjenega.
* Eckhart se je večinoma gibal v različnih kontekstih okoli enega samega jedra, ki ga je skušal nakazovati z različnimi metaforami in utemeljevanjem različnih religioznih naukov. Pri tem se je skliceval na Sveto Pismo, filozofsko in teološko tradicijo, svoje učitelje, lastno izkustvo in dokazovanja. Pri prikazu njegove misli oziroma nauka in opredeljevanju osrednjih jeder njegove mistike je potrebno imeti to pred očmi.
* Ker je v različnih pridigah govoril o istih ali podobnih stvareh, so pridige med seboj tesno povezane in se dopolnjujejo. Globino Eckhatovih pogledov je mogoče dojeti le z vzporednim branjem več pridig in povezovanjem metafor, ki se nanašajo na isto osrednjo temo. Večkrat zasledimo ponavljanje nekaterih tem.
* Osrednjim temam se je približeval horizontalno od periferije k centru z navajanjem svojih učiteljev, argumentov in izkustev. Približeval se jim je tudi vertikalno, z vztrajnim preseganjem že povedanega in prodiranjem v vse večje globine. Pri slednjem se je največ naslanjal na lastna religiozna in mistična izkustva. Lahko bi rekli tudi, da se je okoli osrednjih tem gibal v koncentričnih krogih oziroma po vzpenjajoči ali spuščajoči se spirali vse bolj proti središču svoje misli. V center je gledal iz različnih mest in smeri. Na ta način je skušal nagovoriti čim več svojih poslušalcev.

Mojstrovo razumevanje celovitosti bom skušal osvetliti z uporabo navedkov različnih pridig, ki se nanašajo na isto osrednjo temo. To se mi zdi nujno zaradi dopolnjevanja in komplementarnosti pridig.

Eckhartu pripisujejo okoli 120 pridig in 23 poučnih govorov v nemškem jeziku. Pridige je govoril ali pisal tudi v latinskem jeziku. V latinskih pridigah je v večji meri uporabljal filozofski in teološki jezik.

Eckhartovo razumevanje celovitosti bom prikazal v treh zaokroženih sklopih. Prvi se nanaša predvsem na teološko, filozofsko, metafizično-ontološko področje, drugi sklop na njegovo razumevanje človeka in tretji sklop na mistično pot in prakso vključno z njegovo epistemologijo. Verjamem, da lahko Mojstra dobro razumemo le, če povežemo navedena področja v celovito sliko njegovega duhovnega, religioznega in mističnega življenja.

### Bog

Eckhart si v vseh pridigah prizadeva izreči neizrekljivo. S svojim govorom nakazuje, usmerja notranji pogled poslušalcev zdaj s te in drugič z druge strani. Vztrajno izziva vernike in se giblje kot maček okoli vrele kaše v poskusih vzbuditi v njih pravo notranjo naravnanost. Čeprav torej o Bogu ni mogoče nič ustreznega povedati, je nekaj vendarle treba izreči. Eckhart izreka, da je, kolikor se da povedati, Bog um in nebit[[866]](#footnote-866), presega bivanje in ni bivajoč, je eno v samem sebi[[867]](#footnote-867), je dinamičen in ustvarjalen. Navedene vidike Mojstrovega razumevanja Boga bom vsakega posebej predstavil v nadaljevanju. Pri tem se bom omejil na poglede, ki se ne nanašajo na Boga kot Sveto Trojico.

Najprej je potrebno povedati, da po Eckhartu Boga ni mogoče spoznati na racionalen način, o Njem si ni mogoče ničesar predstavljati in ni si mogoče ustvariti kakršnekoli podobe. Vsaka predstava ali podoba Boga je le umska predstava in ne Bog. Zato o Njem ni mogoče spoznati karkoli, kajti: »Kdor tu misli, da je spoznal Boga, in bi pri tem spoznal karkoli, Boga ni spoznal.« (Eckhart, 189) V skladu z apofatično tradicijo Bog ni ničesar od tega, kar lahko o Njem povemo, mnogo bolj je to, kar o Njem ne moremo povedati. O stvareh po Eckhartu[[868]](#footnote-868) moremo kaj povedati in jih vsaj delno spoznavati v povezavi z njihovimi vzroki, podobnostmi s čim drugim, povezanosti z drugimi stvarmi ali učinkovanjem. O Bogu ne moremo govoriti na enak način. Zato je bolje molčati, »kajti s tem, da blebetaš o Njem, lažeš, grešiš. Če pa hočeš biti brez greha in popoln, ne blebetaj o Bogu! Tudi spoznati ne poskušaj ničesar o Bogu, saj je Bog nad vsem spoznanjem … Če torej spoznaš kaj o Njem: On sploh ni tisto, in s tem da spoznaš nekaj o Njem, zabredeš v brezspoznavalnost in po takšni brezspoznavalnosti v živalskost.« (Eckhart, 334)

Podobe o Bogu so namreč velike ovire pri spoznavanju Boga. Zavajajo, zakrivajo Boga, ker niso Bog sam. Človek lahko izbere med ustvarjanjem podobe Boga in Bogom samim, ki ni podoben ničemur. V 4. latinski pridigi Eckhart pojasnjuje:

»Ko pravimo, da so vse stvari v Bogu, to pomeni, da On v svoji naravi ni različen, a je vseeno najbolj različen, tako da so v Njem vse stvari na najbolj razlikujoč način nerazlikujoče.«[[869]](#footnote-869) Kar pomeni, da se Bog razlikuje od vseh stvari ravno po tem, da se ne razlikuje.[[870]](#footnote-870) Stvari so to, kar so, ker se razlikujejo ena od druge. Bog ni nekaj in se od ničesar ne razlikuje tako, kot se med seboj razlikujejo stvari. Ravno to ne razlikovanje je Njegova različnost. Hkrati je različen od ustvarjenih stvari po tem, da se v Njem vse različne stvari ne razlikujejo več, v Njem so eno oziroma iste narave in zato niso različne. Bog in razlikujoče podobe o njem se izključujejo. Vsaka podoba, tudi najmanjša, vsaka sled misli ali predstave o Bogu »je tako velika, kot je velik Bog. Zakaj? Zato, ker ti zakriva celega Boga. Prav tu, kjer ta slika pride [vate], se mora Bog in vse Njegovo Božanstvo umakniti.« (Eckhart, 174)

Kaj po Eckhartu človeku na apofatični poti ostane? Človeku ostane, da se odpove težnji in koprnenju po spoznanju Boga na običajni, človeški način. Torej da se odpove težnji po tem, da bi Boga napravil za predmet svojega spoznavanja. Kjer pa ni predmeta spoznavanja, ne ostane ničesar, ostane ničesarnost ali tema brez objektov spoznavanja. Kjer se namreč »razum in koprnenje končata, tam je temno, tam sveti Bog.« (Eckhart, 322) Bog sveti v temi človeškega razuma, v nedostopni luči. Bog je v temi le za običajno naravno, razumsko človeško spoznavanje, ki ne doumeva Božje luči, kljub temu, da le-ta večno sveti prav v to temo. A Bog sam v sebi ni tema, je luč, ki je za človeka temna in ki ga neprestano privlači kot k cilju, zadoščenju. »Kaj je ta poslednji konec/cilj? To je skrita tema večnega Božanstva: nespoznana je in nikoli ne bo spoznana. Bog tam ostaja nespoznan sam v sebi. In luč večnega Očeta je večno sijala tu v to temo, toda tema ne doumeva luči.« (Eckhart, 251-252)

#### Bog je um

Um je pri Eckhartu sinonim za spoznavanje. Božje spoznavanje zanj ni podobno običajnemu človeškemu spoznavanju. Za slednjega je značilno to, da nekdo nekaj spoznava. Pri Bogu pa ni tako. Bog spoznava v samem sebi samega sebe in vse stvari, v svojem spoznavanju je samemu sebi očiten. Njegovo spoznavanje je njegov izhod iz skrite enosti Božanstva, Njegovo spoznavanje je hkrati Njegovo ustvarjanje in zunaj Njegovega spoznavanja ni ničesar.[[871]](#footnote-871) Božje spoznavanje je zato neločljivo od tega, kar v Njem obstaja, je celovito. V nadaljevanju bom prikazal vsakega od navedenih aspektov Božjega spoznavanja posebej.

Če že ne moremo brez nobene podobe in nobenega izreka o Bogu, je Njegova podoba, »da se skoz in skoz spoznava in ni drugega kot luč.« (Eckhart, 282) Ta luč je edina luč, brez vsake druge luči. Zato se lahko spoznava le sama v sebi. Če bi bila še katera druga luč, bi prvotna luč bila objekt druge luči, bila bi nekaj, kar se pojavlja, nekaj bivajočega. A za Eckharta je Bog mnogo bolj luč, um ali spoznavanje, kot karkoli bivajočega, kot bit. Bog je ozadje vsake biti, na skrivni način je bil in deloval, preden je karkoli ustvaril, je pred vsako bitjo. V drugi Pariški kvestiji zelo jasno pravi:

»Tretjič naj pokažem , da se mi zdaj ne zdi, da [Bog] umeva, ker biva, temveč da biva zato, ker umeva, tako da je Bog um in umevanje in je umevanje sámo temelj njegove biti.« (Eckhart, 420)

»In zato je Bog, ki je stvarnik in ne nekaj ustvarljivega, um in umevanje, ne pa bivajoče ali bit … Bit za Boga ni primerno ime … On je nekaj višjega od biti.« (Eckhart, 421, 424)

V Bogu torej ni nobene dvojnosti, je eno v samem sebi in bistvo tega enega je um ali poznavanje samega sebe. Zato je Bog sam sebi povsem navzoč in povsem dovolj brez vsake drugotnosti, ničesar mu ne manjka, ničesar ne potrebuje in nič se ga ne dotika. Kot pravi Mojster:

»Bog je um, ki živi tu v spoznavanju zgolj samega sebe, ostajajoč le sam v sebi tam, kjer se Ga ni nikoli nič dotaknilo; kajti tu je sam v svoji tišini. Bog v spoznavanju svojega samstva spoznava samega sebe v sebi samem.« (Eckhart, 190)

Čeprav Bog ni bit, Bog »je«, (Eckhart, 331), a »je« na način brez načina, je nekaj, »kar mora biti nujno nad bitjo. Kar ima bit, čas ali kraj, se ne dotika Boga. On je nad tem.« (Eckhart, 188) Čeprav je nad tem, prebiva in je tudi v biti, v vsem bivajočem. Vse bivajoče je Njegova emanacija, Njegovo razodevanje, Njegovo spoznavanje sebe. Bit je Bogu nekaj zunanjega, nekaj kar že izstopa, izteka, nekaj ustvarjenega, ne čisto gledanje in svoboda. Zato: »Če Boga jemljemo v biti, potem Ga jemljemo v Njegovem preddverju, kajti bit je Njegovo preddverje, v katerem prebiva. Kje pa je potem v svojem templju, v katerem se blešči kot svet? Um je tempelj Boga.« (Eckhart, 190) Bog je mnogo bolj gledanje kot nekaj gledanega. Gledanje česa? Gledanje gledanja in ne gledanje nečesa drugega, torej ne gledanje česarkoli. Kar je enako gledanju sebe, gledanju lastnega gledanja oziroma samozavedanju. Um, samozavedanje Boga ali gledanje samega sebe v samem sebi je pred pojavljanjem česarkoli. Ko se kaj pojavi, se pojavi v gledanju, je v umu Boga in ne Bog. Drugače povedano, »Bog po svojem spoznavanju priklicuje stvari v bivanje.«[[872]](#footnote-872)

Za Eckharta je Bog tudi svoboda, je brez načina in deluje ter ustvarja brez načina. Nič Ga ne omejuje, povsem svobodno hoče, kar hoče in deluje kot deluje. Svoboda je Njegov užitek. Zato Eckhart:

»Bog deluje nad bitjo v širjavi, kjer se lahko giblje; On deluje v ne-biti. Preden je bila bit, je deloval Bog; udejanjil je bit, ko je še ni bilo. Nepoduhovljeni učitelji pravijo, da naj bi bil Bog čista bit; On pa je tako visoko nad bitjo, kot je najvišji angel nad mušico … Bog ni ne to ne ono … Če sem rekel, da Bog ni bit in da je nad bitjo, Mu s tem nisem odrekel biti, temveč sem jo povišal v Njem.« (Eckhart, 189)

Spoznavanje ali razumevanje torej ni nekaj, kar obstaja na način, kot obstajajo stvari, je kot nič, nebivajoče.[[873]](#footnote-873)

#### Bog je eden in eno

Mcginn[[874]](#footnote-874) opozarja na dva vidika, nivoja ali pomena enosti pri Eckhartu. Prvi se nanaša na to, kar v poglavju o preseganju imenujem preseganje prve stopnje, na preseganje različnosti ustvarjenih stvari. To je enost Očeta kot izvora in stekališča vseh stvari in pojavov, ki so vsa brez razlik le Njegovo eno samo in isto delovanje ter so zato eno. Drugi vidik se nanaša na preseganje druge stopnje, na preseganje Boga, na absolutno eno v samem sebi, brez vseh relacij do česarkoli, na Božanstvo. V pridigah Mojster pri razlikovanju omenjenih stopenj ni dosleden. Natančne pomene je zato potrebno razbirati iz kontekstov.

Po Eckhartu je Bog eden ali eno brez vsake drugosti ali različnosti v samem sebi. V njem ni nobenega mnoštva, nobene pritikline. Vse, kar je v Bogu, je Bog sam. Zaradi takih poudarkov so Eckhartu pogosto očitali panteizen. Vendar je njegove besede vselej potrebno jemati v povezanosti z vsemi drugimi besedami oziroma njegovim celovitim miselnim kontekstom. Rekel sem, da se Eckhart okoli svoje osrednje teme giblje kot maček okoli vrele kaše. Posamezne izjave, iztrgane iz celote vseh ostalih, lahko zavajajo.

Bog presega bit, to je preseganje prve stopnje. Čeprav je vse, kar je v Bogu, Bog sam, Bog ni vsaka posamezna stvar niti vse stvari skupaj, saj je Bog neskončno nad vsem pojavnim. Zunaj Njega ničesar ne obstaja, celo v njem so vse stvari kot stvari čisti nič. Vse razdeljeno, vse posamezno, je nič, po sebi nima nobene biti. Vse, kar doživljamo kot posamezno, doživljamo tako zaradi načina in omejenosti svojega razumevanja, zaradi raz-uma in ne zato, ker bi kaj posebnega sploh obstajalo. Eckhart pojasnjuje:

»Vse kar spoznavamo, kar razdeljujemo ali čemur lahko pripišemo različnost, ni Bog, kajti v Bogu ni niti to niti tisto, kar lahko odvzamemo ali čemur lahko pripišemo razliko: v Njem ni ničesar razen Enega – in to je On sam.« (Eckhart, 297)

Enosti ne moremo raz-umeti. Razum namreč razčlenjuje, razdeljuje, izpostavlja različne vidike. V enem ni kaj razčlenjevati, ločevati. Tam sta tudi prostor in čas neločljiva od celovite stvarnosti, celovitosti, ne vsega v vsem pač pa enega v enem. Eckhart glede spoznavanja Boga mnogokrat poudarja, da sta čas in prostor dela, Bog pa je eno. »Če naj torej duša spoznava Boga, Ga mora spoznavati nadčasno in nadprostorsko; kajti Bog ni ne to ne ono, kakor te mnogovrstne [zemeljske] reči; Bog je namreč eno.« (Eckhart, 310) »Eno v Enem ljubi Bog. Vse, kar je temu tuje in daleč, Bog sovraži; mami in vleče k Enemu.« (Eckhart, 117)

Rekel sem, da raz-um razčlenjuje, razločuje, razdeljuje celoto na dele, ker le tako lahko raz-ume. Vendar eno ni razdeljeno. V Enem ni mogoče razločiti ali ločiti spoznavanja-umevanja od pojavljanja, ustvarjanja, rojevanja, izginjanja, delovanja, bivanja, v njem ni niti bivanja niti nebivanja v smislu nasprotja bivanja in odsotnosti nečesa. Spoznavanje torej je ustvarjanje, ustvarjanje je spoznavanje, spoznavanje je bivanje. Besede, ki jih Eckhart uporablja so pač pripomočki, ki osvetljujejo Eno. To Eno nima lastnosti, je nekaj, kar se izmika vsakemu opisu in pripisovanju. Zato je brez lastnosti ali povsem brez, golo, za človekovo spoznavanje čisti nič. Zato ni spoznavanje, bivanje, ustvarjanje itd. Je nekaj izza tega, kar je v samem sebi in miruje samo v sebi; to je Božanstvo, eno v preseganju druge stopnje. V odmiku od Njega, stopnjo niže, vidimo oziroma razločujemo Boga in svet ter svet mnoštva v materialnem in duhovnem smislu. Tam se pojavita Bog in svet, tam Bog po lastnem spoznavanju priklicuje vse stvari v bivanje, jih ustvarja in jih daje. Eckhart zatrjuje, da v Bogu samem, bolje rečeno v Božanstvu, ni takega razločevanja. Tam je le Ono samo. Ko se pojavi Bog stvarnik, se nujno pojavi tudi svet. Mojster pojasnjuje:

»Tvoj Bog je eden in zunaj Njega ni ničesar, kar bi bilo resnično eno, ker ni nič ustvarjenega, kar bi bilo povsem in po vsej svoji biti izključno um. Zakaj tedaj bi ne bilo ustvarljivo … Iz tega očitno izhaja, da je Bog v pravem pomenu besede edinstven. In ker je um ali spoznavanje, in sicer čisto spoznavanje brez primesi katerekoli druge biti, ta edinstveni Bog po svojem spoznavanju priklicuje vse stvari v bivanje, prav ker je bit edino v Njem spoznavanje… Kolikor ima kdo potemtakem v posesti karkoli od spoznavanja ali spoznavnostnega, toliko ima to od Boga in od enega in od enobiti z Bogom… Zato Bog ni nikjer in nikdar navzoč kot Bog, razen v umu.«[[875]](#footnote-875)

Če je Bog le eno in zunaj Njega ni ničesar, tudi ničesar ne potrebuje. Vsa bitja so v Bogu in kolikor jih doživljamo na način ločenih bitij, niso resnična, nimajo nobene lastne podlage ali substance in nobenega smisla. Zato so nujno izgubljena. Njihov edini možni pomen je v Bogu, zato človek teži k temu, da jih iz ločujočega načina doživljanja ponovno umeva v Bogu, umesti ali vrne v Boga, prinese pred in v Boga. To je človekova notranja težnja, da se iz razločenosti in parcialnosti vrača v enost in celovitost. Omenjena težnja je Duh v človeku, je težnja, da se celovita resničnost prepozna v sebi. Težnja k enosti obstaja zaradi mnoštva, je v človekovem in ne v Božjem območju. Eckhart to takole izrazi:

»Bog je nekaj, kar deluje v večnosti, nedeljeno v samem sebi, kar ne potrebuje nikogaršnje pomoči ali orodja in kar vztraja v samem sebi; nekaj, kar ne potrebuje ničesar, kar pa potrebujejo vse stvari in k čemur silijo vse stvari kot k svojemu zadnjemu cilju.« (Eckhart, 189)

#### Bog je dejaven Bog v samem sebi

Bog je eno in ne more biti drugače, kot da je sam v sebi. Je umevanje v samem sebi, ustvarjanje v samem sebi, delovanje v samem sebi, bivanje v samem sebi itd. Ker je um, je luč v samem sebi in je »preprosto 'vstajanje-v', 'sedenje-v' samem sebi« (Eckhart, 215), »lebdi v svoji goli prostranosti« (Eckhart, 104). V sebi spoznava, ljubi in hoče po lastni volji. (Primerjaj Eckhart, 103) Kar spoznava v sebi, tudi ljubi, ker ljubi sam sebe. »… nas ljubi samo, kolikor nas najde v sebi. … kolikor smo v Njem in v Njegovi modrosti.« (Eckhart, 348) Torej kolikor smo Njegova modrost, Njegovo spoznavanje, Njegov um. Ko nas iz ločujočega načina bivanja privede vase, najdemo v Njem svoje izvorno mesto, svoj mir in počitek, On najde svoj mir. Saj »Bog ljubi sam sebe v vseh bitjih. A tako kot v vseh bitjih išče ljubezen do samega sebe, išče [v njih] tudi svoj mir.« (Eckhart, 345)

A Bog ni in ne ostaja v samem sebi na negiben, statičen način, kot stvar ali nekaj. Eckhartov Bog je dinamičen, neulovljivi Bog. Čeprav ostaja v sebi, izteka, čeprav izteka, ostaja v sebi, Bolj kot poudarimo eno plat, z večjo silo jo uravnoveša druga. Eckhartova dialektika je dialektika sovpadanja nasprotij, saj nasprotja niso ontološka, bolj so posledica raz-umevanja oziroma raz-ločevanja stvarnosti. Prisluhnimo Mojstrovim besedam:

»Čudna stvar je, da nekaj izteče in vendar ostane notri. Da Beseda izteče in vendar ostane notri, je prav čudno … Bog je v vseh stvareh. Čim bolj je v stvareh, tem bolj je zunaj stvari; čim bolj je notri, tem bolj je zunaj.« (Eckhart, 337)[[876]](#footnote-876)

Eckhartov Bog je nepreklicno živ, delujoči, dinamičen Bog. Ni le samospoznavanje, je življenje in veselje, čista radost delovanja in ustvarjanja. Njegovo umevanje je Njegovo življenje: »Gospod je živ, bitnosten bivajoč um, ki umeva samega sebe in je sam v samem sebi in živi in je isto.« (Eckhart, 269) Hkrati živi v nas, v ljudeh, je naše pravo življenje. Eckhart pravi, da je v človeku »z veseljem in živi v njem in z njim veselo in spoznava kot v samem sebi in s samim sabo.« (Eckhart, 265) V človeku je kot v samem sebi, namreč z istim umom.

Bog ne more ostati v samem sebi brez odsevanja samega sebe, brez izteka, brez podobljenja samega sebe, brez svoje Besede, brez ustvarjanja, skratka brez delovanja. Bog brez delovanja bi ne bil Bog. Zato je vse, »kar je kdaj prišlo iz Boga, usmerjeno na čisto delovanje« (Eckhart, 292), on je namreč izrekanje, svoja lastna Beseda, resnica o sebi, dinamično in ne statično odsevanje samega sebe.[[877]](#footnote-877) Dejavnost ali aktivnost Boga je ena od Eckhartovih osrednjih, vodilnih tem. K njej se vedno znova vrača z uporabo različnih podob, kot so rojevanje, iztekanje, dno, iz katerega vse izvira itd. Kot pravi Guint, na ta način izpričuje značilno zahodno doživljanje stvarnosti in človeka. Zahodni človek se uresničuje v in s pomočjo dejavnosti, neusahljive želje po izkušanju, postajanju. Tako tudi »Bog ljubi in dela brez prestanka, Božje udejanjanje je njegova narava, njegova bit/bitnost, njegovo življenje, njegova blaženost«. (Eckhart, 115) V tem uživa. »Bog gre sam sebi v slast. V tem uživanju, v katerem si gre Bog v slast, v tem uživa v vseh stvareh.« (Eckhart, 263) In to sploh ni težko, saj: »Ustvarjanje je lahka stvar; to se stori, kadar se želi in kakor se želi«. (Eckhart, 262)

Bog se nikoli ne naveliča ustvarjanja in ljubezni, ker ljubi in ustvarja v večnem, venomer novem sedaj. Vsak trenutek je večno novi sedaj, v vsakem trenutku svobodno ustvarja brez vsakega zunanjega razloga, brez vsakega vzroka, brez vsakega zakaj. Deluje zgolj zaradi samega sebe, »ljubi zavoljo ljubezni in udejanja zavoljo udejanjanja«. (Eckhart, 115) Ker deluje brez vzroka, brez načina in v samem sebi, ne ustvarja kot ljudje iz nečesa nekaj drugega, ne preoblikuje, ampak resnično ustvarja, ker »Bogu je lastno, da naredi nekaj iz niča«. (Eckhart, 258) Umevanje ali zavedanje Boga je za Eckharta ustvarjanje, priklic v bivanje, kajti Božje védenje je vzrok stvari, …« (Eckhart, 422). Zato kadar »Bog pogleda ustvarjeno bitje, mu da s tem njegovo bit; kadar ustvarjeno bitje pogleda Boga, s tem sprejme svojo bit«. (Eckhart, 199) Ustvarjeno bitje prejme svojo bit, kadar pogleda Boga in se najde v Bogu, v Njegovem lastnem spoznavanju, kadar se spoznava na Božji način, na način, kot je spoznavano. Torej takrat, ko je eno z Bogom in v Bogu, kar je bistvo celovitega, notranjega človeka. O tem podrobneje v poglavju o notranjem človeku.

Eckhart je skušal podati kratke, temeljne in vernikom razumljive opredelitve Boga v več pridigah. Našteva pet Njegovih značilnosti. Prvi dve se nanašata na Njegov aktivni princip, druge tri na enost oziroma celovitost. Značilnosti Boga so:

* je prvi vzrok, kot vzrok se izliva v vse stvari,
* je izvor vseh stvari, izteka v vse stvari kot bit, življenje in luč, posebno še v dušo kot um, ki spoznava vse stvari in jih v svojem spoznavanju vrača v njihov izvor,
* je preprost v svoji biti, je najnotrišnje vseh stvari in je brez česarkoli drugega,
* je nespremenljiv in trajen,
* je popoln, brez vsakega primanjkljaja in vreden koprnenja.

Dodaja, da je Božja blaženost v treh stvareh, in sicer v »spoznanju, s katerim On samega sebe brezmejno spoznava, drugič je v svobodi, v kateri ostane nedojet in neprisiljen od vsega svojega ustvarjanja, in na popolni zadoščenosti, v kateri zadošča sebi in vsem ustvarjenim bitjem«. (Eckhart, 284)

Seveda je Eckhartov Bog presežni Bog. Presega vse, kar lahko o Njem izrazimo, vse poskuse človekovega prisvajanja. Ostaja nedojemljiv, ostaja »notri« in »nad«. Mojster uporablja predpono »nad« kot nikalnico. Na grozo svojih poslušalcev zanika vse, kar si o Bogu običajno mislimo. Vse zanika zato, da bi odluščil zunanje plasti njihovega razumevanja in jih povedel do slutnje celostnega umevanja. Takole jih je izzival:

»Če torej rečem: Bog je dober – to ni res; jaz sem dober, Bog pa ni dober … Če nadalje rečem: Bog je moder – to ni res; jaz sem modrejši od Njega! Če nadalje rečem: Bog je bit – to ni res; Bog je vendar nadbivajoča bit/bitnost in nadbivajoča ničnost!« (Eckhart, 334)

Ponovno smo pri preseganju druge stopnje, kjer Bog ni več dejaven, Bog ni več Bog, je Božanstvo. V Njem ni niti del kot del, kajti »ko je Bog ustvaril nebesa, zemljo in vsa bitja, takrat ni deloval; ničesar ni imel, kar naj bi udejanjal, in tudi nobenega dela ni bilo v Njem. Tedaj je Bog rekel: 'Želimo ustvariti svojo podobo' (1 Mz 1,7).« (Eckhart, 262)

### Enost

V poglavju o Bogu kot enosti bom prikazal, da je Eckhart razumel enost precej kompleksno. V različnih pridigah je uporabljal pojem v različnih kontekstih in pomenih. Enost je razumel kot nasprotje različnosti in števnosti, na način, ki vključuje dinamično diferenciranost, gibanje, življenje. Prikazal bom tudi, kako je gledal na človekovo približevanje enosti in združenost z njo.

#### Neštevnost

Ljudje smo navajeni dojemati stvari v njihovi različnosti in mnoštvu. Težko razumemo enost, ki je ni mogoče najti kot katerokoli stvar. Ne pojavlja se empirično, zato je nerojena, nepojavna, neustvarjena in ni podobna ničemur, je taka kot um, je globlja od obstoja, ker je Um po Mojstru pred bitjo, pred obstojem. »Vse, kar je ustvarjeno ali ustvarljivo, je nič; tistemu pa sta tuja vsa ustvarjenost in vsa ustvarljivost. To je Eno v samem sebi, ki ne sprejema ničesar od zunaj.« (Eckhart, 281) Da ne sprejema ničesar od zunaj pomeni, da je vse, kar je, tudi vse, kar običajno vidimo v različnosti, ena in ista resničnost, v temelju enovita. Dokler človek vidi stvari in pojave v njihovi posebnosti, različnosti, ne more dojemati enosti. Eckhartu očitana 23. teza z inkvizicijskega spiska se glasi:

»Bog je eden – na vse načine in v vsakem oziru, tako da v Njem ni moč najti kakšne mnogoterosti, niti v umu niti zunaj uma: kdor namreč vidi dvoje ali različnost, ne vidi Boga. Bog je namreč eden, zunaj števila in nad številom in ne spada v eno s čim drugim. Iz tega sledi: v samem Bogu ne more biti in se ne more umevati nobena različnost.«[[878]](#footnote-878)

Tega enega ni mogoče deliti na dele. Bog je eden v samem sebi in deluje v samem sebi. Tudi Mu nič ne manjka in nič od Njega različnega Mu ne pripada, vse je v Njem.[[879]](#footnote-879) To je »čisto stanje-v-samem-sebi, kjer ni ne tega ne onega; zakaj to, kar je v Bogu, je Bog.« (Eckhart, 162) Bog ni števen, enost presega enost kot nasprotje mnoštva, presega združenost. »Tisoč angelov v večnosti ni več po številu kakor dva ali eden, kajti v večnosti ni števila: večnost je onkraj vsakega števila.« (Eckhart, 320) Je tudi onkraj vsakih razlik. Če človek uzre enost, zaradi tega razlike in mnoštvo ne izginejo. Ostanejo, le da človek vidi skozi mnoštvo in razlike v temeljno enost, ki ni enost vsega, pač pa je le enost. In človek mora to enost uresničiti, postati mora ta ista enost, »saj eno mora postati ta, ki naj najde Boga«, kajti:

»V razliki ne najdemo ne enega, ne biti/bitnosti, ne Boga, ne počitka, ne blaženosti, ne zadoščenja. Bodi eno, da boš lahko našel Boga! In resnično, če bi zares bil eno, bi eno ostal tudi v različnem in različno bi ti postalo eno in te sploh ne bi moglo ovirati. Eno v enaki meri ostane eno tako v tisočkrat tisoč kakor v štirih kamnih in tisočkrat tisoč je prav gotovo enostavno število, kakor je štiri eno število.« (Eckhart, 131)

Tako kot enost ni združenost vsega v sestavljeno enost, presega tudi enakost. V enakosti je namreč sled različnosti. To, kar je dvoje, je lahko enako. Pri Eckhartu pa v Bogu ni nobene dvojnosti, je enost, v kateri ne more biti enakosti. Razliko med enostjo in enakostjo izrecno izpostavlja, da: »Bog prav tako težko prenese, da bi mu bilo kaj enako, kot to, da bi sam ne bil Bog. Enakost je nekaj, kar ne obstaja pri Bogu, obstaja pa eno-bit v Božanstvu in večnosti.« (Eckhart, 211) Omenil sem, da v enosti ni nobenega razlikovanja, nobene distinkcije med deli. Mojster je zelo radikalen. Prodreti želi v področje, kjer ni več mogoče zaznati razlik med Očetom, Sinom in Svetim Duhom, v področje, ki je vir in temelj Božanskih Oseb, v dno ali Božanstvo. K temu se pogosto vrača. Za ilustracijo tukaj navajam dve mesti:

»Eno, ki je prosto vsakega mnoštva in razlike, v katerem tudi Bog-Oče-Sin-in-Sveti Duh izgubi vse razlike in svojosti in jih je ogoljen in so Eno.« (Eckhart, 113)

»Še več, kakor je preprosto eno, brez vsakršnega načina in svojosti, tako v tem smislu ni ne Oče, ne Sin ne Sveti Duh in je vendar nekaj, kar ni ne to ne ono.« (Eckhart, 159)

#### Dinamika enosti

Bog Eckharta mami in vleče k enemu. In Eckhart je zaljubljen v enost, Božanstvo, dno in temelj. Tam želi biti v Bogu in samem sebi, saj »ne more noben izhod nikoli biti tako plemenit, da ostajanje v sebi ne bi bilo mnogo plemenitejše.« (Eckhart, 137) Vsako izhajanje je že madež. Vendar človek ni le notri in Bog tudi ni le notri. Resničnost ni monolitna kot jeklo. Nasprotno, resnična enost je dinamična in polna življenja. Ta enost namreč ni nasprotje gibanja, spreminjanja, ustvarjanja, rojevanja, postajanja in izginjanja. Vse našteto je enost. V njej je človek zelo pomemben, tako zelo, da lahko ujame in prisiljuje Boga, ki dela vse, da bi se mogel človeku razodeti v svoji enosti. Če se Bog ne more razodevati v enosti svoje narave, trpi in nima miru. Iz Eckharta kar privrejo različni vidiki enosti, o kateri govori in ki ga tako zelo vznemirja, da se je vanjo noro zaljubil. Vernikom pridiga:

»'En Bog': v tem, da je Bog Eno, je dopolnjeno Božje Božanstvo. Jaz pravim: Bog ne bi mogel nikoli roditi edinorojenega Sina, če bi ne bil Eno. Iz tega, da je Eno, Bog črpa vse, kar udejanja v ustvarjenih bitjih in Božanstvu. Nadalje pravim: Bog iz nje jemlje to, da je Bog; sicer bi ne bil Bog. Vse, kar je število, je odvisno od Enega, Eno pa ni odvisno od ničesar. Božje bogastvo, modrost in resnica so povsem eno v Bogu … Bog ima vso polnost kot Eno; in Božja narava je odvisna od tega, in blaženost duše je to, da je Bog Eno; Eno je namreč njen okras in njena čast … Bog deluje tako, kot da bi bil Eno zato, da bi ugajal duši, kot da bi se krasil zavoljo tega, da bi se duša Vanj noro zaljubila … Bog je eno; to je blaženost duše in njen okras in njena spokojnost. … Bog je vse in je Eno.« (Eckhart, 246)

Omenil sem, da Bog kot eno ni statičen, odmaknjen, skriti Bog. Je delujoči, živi, radostni, ustvarjalni Bog. Je poln življenjske energije, kipi od nje, v svoji notranjosti vre in prekipeva od nje. Notranje stanje Boga opisuje Mojster opisuje z znamenito metaforo dirjajočega konja.

»Tukaj, v tej enakosti-enosti, Bog tako uživa, da se v tej enakosti s vso svojo naravo in svojo bitjo povsem pretaka v sebe samega. V tem uživa prav tako, kakor če nekdo požene konja po zeleni livadi, ki bi bila popolnoma ravna in brez kotanj; v naravi konja bi bilo, da se v diru po livadi na vso moč izčrpa. To bi mu bilo v užitek in v skladu z njegovo naravo. Prav tako je za Boga užitek in Ga osrečuje, če najde enakost. V užitek Mu je, da svojo naravo in svojo bit tu povsem izlije v enakost, ker On je Enakost sama.« (Eckhart, 207)

Mojster uporablja besedo »enakost«, ki predpostavlja dvojnost, da bi poudaril dinamični vidik enosti, gibanje enosti v sami sebi, ki je njeno življenje. Enakost in ne le enost je nujna zaradi spoznavanja Boga v samem sebi in ljubezni Boga v samem sebi. Bog namreč ljubi vse, kar mu je enako. V ljubezni in spoznavanju sebe se v samem sebi razpre v dvoje, ki je kljub temu eno, je notranja dinamika in življenje enega. Človek prodira v to skrivnost tako, da ji postaja najprej vedno bolj podoben, potem vedno bolj enak do končnega enega, ki pa vseeno ostaja dinamično, ostaja dvoje kot eno in eno kot dvoje. Eckhart ne more natančno izraziti tega, na kar usmerja pogled. Pričakuje, da bodo njegovi poslušalci zmogli vsaj zaslutiti, kar nakazuje, resničnost namreč, ki presega besede »dvoje kot eno, eno kot dvoje« in ki ji pravi žarovita ljubezen. Tej po naravi pripada, da »izteka in izvira iz dvojega kot enega. Eno kot eno ne daje ljubezni, dvoje kot dvoje prav tako ne daje ljubezni; dvoje kot eno, to daje nujno naravno, prodorno, žarovito ljubezen. … zategadelj je nujno res, kakor sem rekel: enakost in žarovita ljubezen vlečeta navzgor ter vodita in prinašata dušo v prvi izvor enega, ki je 'Oče vseh' v 'nebesih in na zemlji'.« (Eckhart, 107, 108)

Isto dinamično resničnost je Mojster izražal tudi z govorjenjem o rojevanju edinorojenega Sina. Bog ga rojeva v sebi, hkrati ven is sebe, a vseeno ne v svojo tujost, ne ven iz sebe, saj je tu »nekaj, česar ni niti v času niti v večnosti, kar nima niti zunanjega niti notranjega. Iz nje Bog, večni Oče, naganja ven vso polnost svojega Božanstva. … In Njegovo rojevanje je [hkrati] Njegovo ostajanje notri, in Njegovo ostajanje notri je Njegovo rojevanje. To vedno ostane Eno, ki izvira v samem sebi.« (Eckhart, 289)

Mojster je dinamično naravo Božje enosti neprekosljivo in jedrnato opisal v latinskem komentarju druge Mojzesove knjige. Za Boga skoraj ne uporablja samostalnikov, Bog je dejavni Bog, Besedenje v samem sebi, polno življenjske energije in plodovitosti. Eckhart je o Tistem, ki je, zapisal:

»Tretjič je treba pripomniti, da dvakrat pravi: 'Jaz sem, ki sem,' in s tem nakazuje čistost trditve ob izključitvi vsega negativnega od Boga samega, nadalje Njegovo bit kot neko nase in čezse nazaj zapognjeno spreobračanje ter neko mirovanje v sebi in ostajanje, vrh tega pa neko vrenje ali rojevanje samega sebe, ki žari v sebi in teče in vre v samega sebe, luč, ki v luči in v luč povsem prežema vso sebe s sabo vso in ki je s sabo vso čez vso sebe povsod obrnjena in zapognjena nazaj v skladu z besedo modreca: 'Monada rodi ali je rodila drugo monado ter nazaj na samo sebe obrnila ljubezen in žar.' Zato je v 1. poglavju Janezovega evangelija rečeno: 'V njem je bilo življenje.' Življenje namreč pomeni iztekanje, pri katerem se nekaj v samem sebi nabreklega z vsakim svojim delom zlije v vsak del samega sebe, preden se iztoči in privre na plan.«[[880]](#footnote-880)

Gornji odstavek je bistvo Eckhartove mistike. On sam namreč najde samega sebe v opisanem območju Duha. Opisanemu notranjemu stanju Boga se v mističnem zrenju povsem približa in mu postane enak, postane prav to stanje, ki odseva v samem sebi, ki v luči in v luč povsem prežema vso sebe. To je ena in ista luč, v Bogu in Eckhartu. To je v bistvu opis celovitosti, ki se iz sebe in čez sebe izliva z vsakim svojim delom v vsak del same sebe in povsem nazaj vase.

#### Enost in različnost

Eckhartova dialektika je sovpadanje nasprotij.[[881]](#footnote-881) Njegov pogled namreč preprosto presega nasprotja. Vidi preko njih, v bolj temeljno in globljo resničnost. Tam so nasprotja le še relativna, nanašajo se na površino ali zunanjost sveta. Včasih govori o različnosti, včasih o popolni enosti in včasih o nečem vmes. Govori pač o različnih ravneh spoznavanja, o različnih stanjih zavedanja ali o različnih območjih duha. Človek se giblje iz enega stanja ali ravni v drugo stanje in spreminja svoje zorne kote. Kar je enkrat čisto eno brez razlik, je drugič tudi različno. To je ena plat medalje. Druga je ta, da je resničnost sama taka, da ni niti povsem in samo eno niti nekaj, v čemer bi bilo karkoli različnega od vsega ostalega. Vendar je to resničnost treba videti, v sebi in s seboj izkusiti, ni je mogoče zgolj razumeti. Z razumom ostajamo v konfliktu in ne dospemo do sovpadanja nasprotij. Eckhartov pogled na enost in različnost je naslednji:

»Različnost pride iz edinosti, namreč različnost v troedinosti. Edinost je različnost in različnost je edinost. Večja kot je različnost, večja je edinost, kajti [prav] ta je različnost brez razlik. Če bi bilo tu tisoč oseb, vseeno ne bi bilo drugega kot edinost.« (Eckhart, 198)

Na eni ravni se tisoč oseb med seboj razlikuje, na drugi so povsem ista stvarnost. Ta povsem ista stvarnost je ena sama stvarnost tisoč razlikujočih se oseb. Čeprav vsaka oseba posebej obstaja zaradi svoje različnosti, kot samo različna sploh ne obstaja, je čisti nič. To je skrivnost dvo-enega. Čeprav je eno, je dvoje in čeprav je dvoje, je eno. »Zedinja se sicer s stvarmi, pa vendar ostaja eno v samem sebi in vse stvari ostajajo eno v samih sebi.« (Eckhart, 384)

Na površini oziroma v zunanjosti bivanja in zavedanja so stvari različne. Na globlji ravni vse iztekajo iz istega vira, to je njihova enakost glede na vir, na še globlji ravni bivanja in zavedanja se ne razlikujejo, so ista resničnost, še globlje ne obstajajo, ostaja le še delovanje. Eckhart takole nakazuje ravni zavedanja:

»Bog daje vsem stvarem enako in vse stvari so enake, kakor iztekajo iz Boga; da, angeli, ljudje in vsa ustvarjena bitja v svojem prvem izlivu iztekajo iz Boga kot enaki. Kdor bi torej stvari dojel v njihovem prvem izlivu, bi jih vse dojel kot enake. Če so [že] zdaj v času tako enake, so v Bogu, v večnosti, še mnogo bolj enake. Če vzamemo muho v Bogu, je v Bogu plemenitejša kot najvišji angel sam v sebi. Vse stvari so torej v Bogu enake in so Bog sam.« (Eckhart, 207)

Enake pomeni, da so iste vrste, da so vse delovanje Boga in glede na Boga brez razlik, brez lastne narave ali substance.

Mojster stvari in Boga ne dojema statično, ontološko. Dojema jih dinamično, v delovanju. V delovanju so Bog, ustvarjena bitja in stvari eno in hkrati različno. Eckhart ni panteist, kot mu je bilo mnogokrat očitano. Vse, kar obstaja, ni Bog in Bog ni le vse, kar obstaja. Bog ostaja v sebi različen od sveta, a vseeno z njim povsem združen v delovanju. Ni Boga brez delovanja in ni bitij ter stvari brez delovanja. Zato pravi, da sta delovanje in postajanje eno. »Kadar tesar ne dela, hiša ne postaja. Kjer počiva sekira, počiva tudi postajanje. Bog in jaz, midva sva eno v takšnem delovanju. On deluje in jaz postajam.« (Eckhart, 180) Eno je torej polarno in vzajemno aktivno, ne mrtva identičnost v izbrisu individualnosti. V enosti je dinamična ljubezenska napetost, saj na tej ravni »ljubezen združuje v delovanju, ne pa v biti.« (Eckhart, 182)

Kljub izrazitemu poudarjanju enosti eno torej ni le eno. Dokler je le eno, ni življenja in ljubezni. Ti sta mogoči v dialektični povezanosti enosti in mnoštva v celovitost višjega, dinamičnega reda. Dialektika je preplet nivojev, ki vsi obstajajo. Različnost je v izhodu ali izlivanju, ne pa v dnu in temelju. Kar izhaja je formirano, opredeljeno, posamezno; kar ne izhaja, je v dnu, brez forme.

#### Čovekova pot v enost

Ravni bivanja in zavedanja so lepo razvidne v Mojstrovi uporabi sintagme kolikor-toliko. Ničesar ne absolutizira. »Kolikor dlje smo od Enega, toliko manj smo sinovi in Sin in toliko manj popolno v nas izvira in iz nas teče Sveti Duh; nasprotno, kolikor smo vselej bliže Enemu, toliko resničneje smo Božji sinovi in Sin in iz nas izteka tudi Bog, Sveti Duh.« (Eckhart, 113) Človekova naloga je priti vse bližje Bogu, postajati Mu vse bolj podoben in se končno zediniti in tako popolnoma zliti z Njim, »da Njegovo postane naše in vse naše Njegovo, da naše srce postane eno z Njegovim srcem in naše telo eno z njegovim srcem. Tako moramo Vanj postaviti vse naše čute, svojo voljo, svoje prizadevanje, svoje moči in ude, tako da Ga čutimo in se Ga zavedamo v vseh močeh telesa in duha.« (Eckhart, 79) Enosti torej človek ne doseže z abstraktnim razmišljanjem in je ne more na ta način razumeti. To ni metafizičen ali filozofski pojem. Je celostno življenjsko in mistično izkustvo v vseh plasteh in močeh osebnosti. Zaradi takega izkustva Eckhart pravi, da kdor bolj ljubi sebe kot kateregakoli človeka, sploh še ni vzljubil sebe in resnico. Če namreč človek v sočloveku ne vidi dobesedno sebe, ne vidi sočloveka, ne sebe in ne resničnosti. To pomeni, da v različnem vidi enost. Obstaja namreč »le en Sin v eni biti, in to je Božja bit. Tako torej mi postajamo eno v Njem, če imamo le Njega pred očmi.« (Eckhart, 350) Zapisal sem, da se po Eckhartu človek približuje Bogu in Mu postaja vse bolj podoben, končno se v Njem povsem izniči. Ničenje je odpadanje ovir in zaprek med človekom in Bogom. Dokler je namreč »še karkoli nad dušo in dokler je pred Bogom še karkoli, kar ni Bog, duša ne pride v Temelj.« (Eckhart, 231) Mojster na več mestih poudarja, da dokler tu še karkoli moli ven ali kuka noter, dokler še kaj štrli ali se naveša, dokler duša še razlikuje med ustvarjenimi bitji, z njo še ni vse prav, še ni v edinosti z Bogom, se ne rojeva v dnu in ne najde počitka, ampak je v žalosti.[[882]](#footnote-882)

Človek ne postaja le vse bolj podoben Bogu, v približevanju se spreminja vanj in končno preide v Boga. Eckhart pravi, da ne le kot enak Bogu, pač pa tako, da »me On udejanja kot svojo bit, kot eno, ne kot enako: Bog mi je priča, da je res: tu ni nobenih razlik.« (Eckhart, 179) Tak človek namreč »stoji v Božjem spoznavanju in Božji ljubezni in ne postaja nič drugega kot to, kar je Bog sam.« (Eckhart, 205) Da bi vernikom nazorno predstavil svoj nauk, je večkrat uporabil prispodobo kaplje vina, ki pade v sod vode ali v razburkano morje. Ne spremeni se voda v vino, kaplja vina se tako zlije z vodo, da ju nihče več ne more razlikovati ali ločiti. Uporabil je tudi prispodobo hrane, ki jo je zaužil pred štirinajst dnevi ali v svojem otroštvu in ki je nikakor ni mogoče ločiti od njegovega telesa. Tako se po njegovih besedah zgodi tudi duši:

»Ko jo Bog potegne vase, se preobrazi v Boga, tako da duša postane Božja in ne Bog duša. Tedaj duša izgubi svoje ime in svojo moč, ne pa tudi svoje volje in svoje biti. Duša ostane v Bogu, kot ostane Bog sam v sebi.« (Eckhart, 384)

Duša postane v svoji združenosti z Bogom kljub temu, da je duša in ni Bog sam, »tako tesno prižeta k Bogu, da nobeni angeli, ne kerubi, ne serafi, ne vidijo in ne morejo najti razlike med njima. Kajti tam, kjer se dotaknejo Boga, se dotaknejo duše, in kjer se dotaknejo duše, se dotaknejo Boga.«(Eckhart, 80) V tej združenosti je človek povsem izničen, ničesar več ne ve o samem sebi, ne o Bogu kot različnem, tu je ena bit, ena luč in eno zavedanje[[883]](#footnote-883). Zaradi tega Eckhart vztraja, da »če sem prav prestavljen v Božansko bit, postane Bog moj in moje postane vse, kar ima.« (Eckhart, 307) Mojster je v Bogu tako bogat, da mu ničesar več ne manjka, od Njega ničesar več ne želi, kajti če bi od Boga še karkoli želel ali vzel, »bi bil pod Bogom kot služabnik in On v dajanju kot gospodar. Tako pa ne sme biti z nami v večnem življenju.« (Eckhart, 179)

### Sveta Trojica in Božanstvo

#### Uvod

Eckhart je seveda v skladu s tradicijo in cerkvenim naukom sprejemal dogmo o enem Bogu v treh osebah, o troedinem Bogu, Sveti Trojici. Tukaj bom predstavil nekaj njegovih misli o Sveti Trojici, ki osvetljujejo način, na katerega jo je on sam razumel in ki je zanj značilen ter način, kako jo to posredoval poslušalcem.

Bog je za Eckharta eno in vsaka oseba je to isto eno. Vendar je eno Boga v sebi dinamično, dejavno, rodovitno, polno energije, od katere tako rekoč poka po šivih. Vsak vidik notranje dinamike potrebuje drugega, se izliva in teži k drugemu ter se izteka v drugega. Zato »Oče išče mir v svojem Sinu v tem, da je v Njem izlil in upodobil vsa ustvarjena bitja, oba pa iščeta mir v Svetem Duhu v tem, da je slednji izšel iz obeh kot večna neizmerna ljubezen«. (Eckhart, 345)

V nadaljevanju bom na osnovi strnjenih besed 4. pridige predstavil Mojstrovo razumevanje posameznih oseb Trojice v njihovi odnosnosti in razmerju do človeka. Takole pravi:

»Ob besedi 'Oče' pomislimo na sinovstvo, in beseda 'Oče' pomeni čisto rojevanje. Oče pomeni čisto rojevanje in je enoznačen z življenjem vseh stvari. Oče rojeva svojega Sina v večnem spoznavanju; in Oče rojeva svojega Sina v duši povsem tako kakor v svoji lastni naravi, in rojeva ga duši v last, in njegova bit/bitnost je v tem, da v duši rojeva svojega Sina, pa naj Mu bo to ljubo ali žal. Nekoč so me vprašali, kaj dela Oče v nebesih. Rekel sem: Rojeva svojega Sina, in to delo je Zanj tako polno slasti in Mu tako zelo ugaja, da nikoli ne dela nič drugega, kot rojeva svojega Sina, in obadva izcvetavata Svetega Duha. Tam, kjer Oče v meni rojeva svojega Sina, sem taisti Sin in ne kdo drug: bržkone sva različna v človeku-biti (človeškosti), tam pa sem taisti Sin in ne kdo drug … Kdor prav spoznava resnico, dobro ve, da beseda 'Oče' v sebi nosi rojevanje in imetje sinov.« (Eckhart, 166)

Mojstrov nauk o Sveti Trojici je v bistvu kozmološki. Izžarevanje oseb in ustvarjanje sveta sta dva vidika istega izhajanja ali iztekanja. Torej moremo Božjo resničnost oseb Svete Trojice spoznavati tudi iz sveta in ne le Pisma. Ves svet ima za Mojstra trinitarno strukturo in je v svojem iztekanju večen kot Trojica. Svet ni zunaj, ločen od Boga, pač pa znotraj, je v Trojici in je enako kot ona življenje Boga. Bog je za Mojstra namreč čisti um, ki vsebuje vse svoje efekte (vse ustvarjeno) na višji, virtualni, umski način in vsi efekti so v Njem enako trajni kot On sam. To je zelo kratek opis dinamične, celovite enosti. O njeni trinitarni strukturi pravi, da »Vsako naravno, moralno ali umetniško dejanje v svoji celovitosti obsega troje – nekaj kar ustvarja, nekaj ustvarjenega in ljubezen med tistim, kar ustvarja in ustvarjenim.« In še: »Ob tej priliki pravim, da vse, kar je bilo rečeno o procesih božjih Oseb, enako velja za vse procese v naravi in umetnosti.«[[884]](#footnote-884)

V nadaljevanju bom prikazal Mojstrove poglede na vsako od Božjih oseb.

#### Oče

Oče je aktivni princip uma, deluje.

Eckhart pravi, da beseda Oče pomeni čisto rojevanje. S tem jasno izraža dinamično, ustvarjalno, dejavno, rodovitno naravo BogaMcginn v pojasnjevanju Eckharta govori o dinamični tišini in dvojnem vretju v Očetu. O Njegovem vretju ali prevrevanju v samem sebi in vretju čez rob ali prekipevanju. Po Eckhartu je bistvo Očeta, da je »večno noseč v svojem vnaprejšnjem gledanju kreacije«. Kot noseč je Oče čista potencialnost in Mati.[[885]](#footnote-885) V aktu rojevanja, ustvarjanja Mati nosi Očetovo ime in opravlja Očetovo delo. Bog kot Oče oziroma Mati je prvinska polnost, absolutni aktivni vir, izvor in cilj vrnitve, sam po sebi dno, iz katerega vse izhaja, prva oseba, vsa v sebi, zadostna brez drugega, v Njem je podoba vsega ustvarjenega v vseh časih.[[886]](#footnote-886)Iz moči svoje rodovitnosti Oče rojeva ali izgovarja vse svoje v lastno podobo, ki je torej Sin in v Sinu je vse ustvarjeno. Oče svoji podobi, Sinu, posreduje prav vse, kar je On sam, ničesar ne zadrži zase, ničesar ne prikriva. Z Eckhartovimi besedami:

»S tem, da govori Besedo, izgovarja sebe in vse stvari v drugi osebi in ji daje isto naravo, ki jo ima sam, in izgovarja vsa z umom obdarjena duhovna bitja v taisti Besedi kot taisti Besedi.« (Eckhart, 152)

Pomenljive so besede, da so vsa z umom obdarjena duhovna bitja Beseda, saj je za Mojstra Bog um. Karkoli je ustvarjeni um, je Beseda, podoba božanskega uma.

Mojstrove pridige niso bile teološki traktati. Govoril jih je z namenom vodenja vernikov v resničnost Boga, ki bi jo naj razumeli kot svojo lastno resničnost. Zaradi tega jim je ognjevito govoril predvsem o odnosu vsake osebe Trojice do človeka. O Očetu je rekel, da če vidi, da se spreminjamo v Sina in postajamo Sin, torej da Ga ljubimo, »tako vneto pritiska na nas in tako zelo hiti in ravna prav tako, kot da bi se mu hotela razbiti vsa Njegova Božja bit in se v sebi izničiti, da bi nam razodel vse brezno svojega Božanstva in polnost svoje biti in svoje narave. Bogu se mudi, da bi bila to povsem naša last, kakor je Njegova. Tu ima Bog radost in blaženost v polnosti.«. (Eckhart, 205) Oče namreč ne pomeni nič brez Sina, brez človeka-Sina je brezsmiseln, sploh ni Oče. Oče mora samega sebe spoznavati v podobi, ogledalu, Sinu, človeku, sicer ne bi bil Oče, ker bi bil brez Besede, nerodoviten in mrtev. Da se bi mogel spoznavati v lastni podobi, ji vse izroča, se ves v njo izliva. Opisana notranja dinamika je dinamična, dialektična celovitost.

Mojster je bil v pridigah ognjevit, a le redko čustveno raznežen. Nekako tuja mu je bila ljubezensko erotična ali solzava mistika. A včasih je z vznesenimi besedami izrazil lastno notranje veselje. Tako kot v 24. pridigi, v kateri pravi, da »Vse Očetovo veselje, vse ljubkovanje, vsi nasmehi veljajo edinole Sinu. Razen Sina Oče ne pozna ničesar. Nad Sinom ima tako veliko veselje, da ne potrebuje ničesar drugega razen tega, le svojega Sina mora rojevati, kajti Ta je popolna Očetova prispodoba/podobnost in popolna podoba.« (Eckhart, 254)

#### Sin

Sin je reflektivni princip uma, odseva.

McGinn v študiji o Eckhartu poudarja strinjanje večine Eckhartovih razlagalcev, da je Oseba edinorojenega Sina, popolna Podoba in Ideja Očeta, čigar večno rojevanje je tudi naše, osrednja tema Eckhartove mistike. Kako je mogoče in kako je mišljeno, da je Sin popolna podoba Očeta? Eckhart pravi, da je Bog Beseda, ki izgovarja samo sebe. Hkrati je Beseda podoba Boga.

»Podoba je … preprosta formalna emanacija[[887]](#footnote-887) in razodeva celotno, čisto, golo bistvo … je emanacija iz globin tišine, ki izključuje vse, kar prihaja od zunaj. To je oblika življenja, ki je kot če bi si predstavljali nekaj, kar se dviga iz sebe in v sebi in znotraj vre brez vrenja čez, ki bi ga mogli razumeti.«[[888]](#footnote-888)

Podoba je formalno, oblikovno, pojavno razodevanje bistva, življenja, ki je živo v samem sebi. Beseda je hkrati govorjena in vseeno neizgovorjena ostaja v sebi. Govorjena je vrenje čez, iztekanje, ustvarjanje, življenje, ki prihaja ven. Neizgovorjena ostaja v sebi, v notranjosti in je vir sam v sebi. Neizgovorjene Besede je deležen tudi človek, ki še ni izšel ali se je že prebil nazaj. Takrat je Njegovo stekanje vase. Deležen je notranjega vrenja oziroma življenja Svete Trojice. Oče-Sin, govorjenje Besede, je dinamična, eksplozivna, gromovita tišina. Ista Beseda ostaja v večnosti Očeta v sami sebi in se izgovarja ter razodeva v ustvarjanju in podpiranju vsega, kar izteka.

Oče ne rojeva le nekaj podobnega sebi, rojeva to, kar je eno in isto kot On.[[889]](#footnote-889) Podoba ali Beseda je v svojem bistvu izgovarjanje, govorjenje, kar je srce Boga. Je svoboden akt in ne substancializiran predmet človekovega spoznavanja. Kot svoboden akt, v izlivanju, Beseda na noben način ni dojemljiva. Izgovorjena razodeva, izraža in kaže Boga, je »poln, pravi, celovit okus enega, nebeškega Očeta« (Eckhart, 114) in je bogorojena-bit. Izgovorjena Beseda je ustvarjena beseda:

»To so angel in človek in vsa ustvarjena bitja. Obstaja [še]drugačna beseda, mišljena in izrečena, po kateri postaja mogoče, da si kaj predstavljam. Obstaja pa še ena beseda, ki ni niti mišljena niti izrečena, ki nikoli ne izstopa, temveč večno ostaja v tem, ki jo izgovarja. Ta je v Očetu, ki jo govori, venomer v prejemanju/spočenjanju notri ostajajoča.« (Eckhart, 192)

Mojster ponovno govori o področjih realnosti. O tem, kar je nekaj, pa naj bo materialno ali duhovno; o tem, kar ni nekaj, pa vseeno izhaja, kot je na primer misel in o področju, ki ne izhaja, ki je potencialno, ki ostaja notri, se ne pojavlja, a vseeno je. Iz slednjega vznika Sin, ki je sam vrelec, izvir in iztok Svetega Duha in ljubezen do Očeta. V Svetem Duhu ljubi Sin »Očeta v samem sebi in samega sebe v Očetu«. (Eckhart 114) V to razmerje je povabljen tudi človek. Je njegova priča.[[890]](#footnote-890) In Bog si zelo želi te priče. Da človek postaja priča, je Njegovo delo, Njegovo rojevanje Sina. Zato mora biti človek rojen v Sinu, postati mora taisti Sin, v katerem Bog skozi človeka ljubi samega sebe. Z Mojstrovimi besedami:

»Oče ne more drugega kot rojevati, Sin ne more drugega kot biti rojen. Vse, kar ima Oče in kar je, brezdanjost Božje biti in Božje narave, vse to rojeva v svojem edinorojenem Sinu. To 'sliši' Sin od Očeta, kar nam je razodel, da bi bili mi taisti Sin. Vse, kar ima Sin, ima od svojega Očeta, bit in naravo, da bi bili mi taisti edinorojeni Sin. Tu, kjer se udohovlja Sveti Duh, Ga duhovita Oče in Sin; to je bitnostno in duhovno.« (Eckhart, 280)

Kar pomeni, da mora Oče svojega edinorojenega Sina roditi v duši. Zato je Eckhart govoril, da naj človek živi tako, »da bo eno z edinorojenim Sinom in da bo edinorojeni Sin. Med edinorojenim Sinom in dušo ni nobene razlike.« (Eckhart, 197) Če med Sinom in dušo, kolikor je rojena v Sinu in je v njej rojen Sin, ni nobene razlike, je človek tam, kjer je Sin, v enosti z Očetom, »notri bivajoč, ostajajoč v Očetovem naročju in srcu«. (Eckhart, 116) Sin enako kot Oče želi, prosi in vabi človeka, da bi postal z Njim isti in en sam Sin v Očetu, da bi bil z Njim Eno v Enem. Duhovno rojeni ni več skrit v Bogu kot pred svojim iztekanjem; niti ni tuj Bogu v svoji ustvarjenosti. Po predrtju je združen s Sinom in »sveti in se blešči z Njim kot edinstveno eno in kot čista jasna luč v Očetovem srcu« (Eckhart, 157) Oče namreč rojeva svojega Sina v večnem spoznavanju; in Oče rojeva svojega Sina v duši povsem tako kakor v svoji lastni naravi. Ker je Sin v Njegovi naravi spoznavanje in Luč, je tudi človek v svojem bistvu Božja podoba, spoznavanje in luč v Očetu, spoznavanje in luč Očeta.

#### Sveti Duh

Sveti Duh je vseobsegajoča Božja ljubezen, s katero Bog ljubi sebe in vsa ustvarjena bitja. Bog ljubi vse ustvarjeno in sebe (kot Očeta) v Sinu, torej v človeku, »zakaj to, kar [se] ljubi, je nerojeni Bog-Oče, kdor tu ljubi, pa je rojeni Bog-sin.« (Eckhart, 115) A Duh ni le med Očetom in Sinom, ni le odnos med njima, je njuno dinamično, dialektično, odnosno, živo bistvo, je skrivnost hkratnega sovpadanja enega in dveh oziroma mnoštva. Eno se razpira v Trojico. »Vse stvari so v Njem tako, da Oče ne bi bil v Sinu in Sin ne v Očetu, če bi Oče ne bil eno in isto s Svetim Duhom in enako Sin.«[[891]](#footnote-891)Kljub tej enosti jeDuh tretja oseba.Pojavi se skupaj s Sinom in izteka iz Sina. Eckhart pravi, da je izvor Svetega Duha Sin. »Če ne bi bilo Sina, bi ne bilo Svetega Duha. Svetu Duh lahko izteka in se razcveta le preko Sina. Kjer Oče rojeva svojega Sina, Mu daje vse, kar ima v svoji biti in naravi. Iz tega dajanja izvira Sveti Duh.« (Eckhart, 201)

Oče daje iz ljubezni, ljubezen in Duh sta dajanje, rojevanje iz sebe. Ljubezen je medsebojno prežemanje, življenje, pulziranje, vzajemno pretakanje Očeta in Sina. Človek je kot Sin v istem Duhu, ki je med Očetom in Sinom. Ni le v Duhu, človek je, kolikor je Sin, ta Sveti Duh, vez troedinega Boga.[[892]](#footnote-892) Zaradi tega Eckhart prav smelo in veselo govori:

»Sveti Duh se brez posrednika dotika duše, kajti v ljubezni, v kateri Bog ljubi samega sebe, v tej ljubezni On ljubi mene in duša ljubi Boga v taisti ljubezni, v kateri On ljubi samega sebe; če pa bi ne bilo te ljubezni, v kateri Bog ljubi dušo, potem ne bi bilo Svetega Duha. Žar in cvetenje Svetega Duha je to, v čemer duša ljubi Boga.« (Eckhart, 197)

Zaradi tega je vsak ljubezenski vzgib človeškega srca dejavnost Svetega Duha. »Vsak vzgib, ki vzgibava k ljubezni – v njem nas ne vzgibava nič drugega kot Sveti Duh. Ljubezen v svoji najčistejši, v sebi docela odmaknjeni biti ni nič drugega kakor Bog.« (Eckhart, 363) Duh je človeku tako zelo intimen, kot je intimen Očetu in Sinu. Povsem smo torej združeni z Bogom, ker smo v najglobljem bistvu Sveti Duh. Docela odmaknjena bit ljubezni se ne nanaša na ničesar, kar bi posebno ljubila. Čista ljubezen Svetega Duha je sama sebi dovolj, ker vse vsebuje, vse združuje, vse vključuje in ničesar poleg sebe ne potrebuje. Je polnost Boga samega. Zato mora biti duhovna ljubezen »tako čista, tako razkrita, tako odmaknjena, da se ne nagiblje ne name ne na mojega prijatelja ne [na karkoli] poleg sebe«. (Eckhart, 363)

Božja ljubezen vodi v zanikanje. Iz ljubezni Oče zanika sebe v popolnem, kenotičnem predajanju in izpraznjenju v Sinu, iz ljubezni Sin zanika sebe v pokorni smrti na križu. O isti ljubezni govori Jezus s prispodobo o žitnem zrnu. Eckhart pa s prispodobo o možu, ki je imel ženo z le enim očesom in si je še sam iztaknil oko, da bi ji bil podoben in ji s tem izkazal svojo ljubezen. Eckhartova prispodoba je podoba Božje odrešenjske ljubezni do človeka.[[893]](#footnote-893)

#### Človek kot Sin

V 25. pridigi Eckhart povzema, da je bistvo Očeta rojevanje Sina, bistvo Sina, da je človek rojen v Njem in po Njem in bistvo Svetega Duha »da sem v Njem sežgan in povsem Vanj pretaljen in da postajam povsem ljubezen«. (Eckhart, 260) Duhovna ljubezen Svetega Duha je ljubezen v Bogu. Kadar človek postane sprejemljiv za to ljubezen, je sam ta ljubezen. Takrat ne ljubi ničesar razen Boga in Bog ne ljubi ničesar, razen njega, saj ni več le običajni, posamezni človek, ampak je celoviti človek, celovitost sama, vse v vsem in Eno v Enem. V predrtju človek postane priča te resničnosti in postane sam ta resničnost. A tega ne more s svojimi lastnimi močmi, tega ne more izsiliti. Bolj kot si kot posameznik prizadeva, bolj kot posameznik biva, se prav zato od celovitosti oddaljuje. Človek se mora predati v celovitost in ji zaupati tako, kot ji je zaupal, ko je bil še zarodek ali le eno leto star. Potem v njem povsem deluje Bog. Duša namreč »mora biti zbrana in povzdignjena in mora biti en Duh. Tam deluje Bog, tam so Bogu všeč vsa dela. Nikoli ni Bogu všeč nobeno delo, če ni udejanjeno tam«. (Eckhart, 229) Bog v duši deluje in dušo poučuje s svojim Duhom. Poučuje jo tako, da se ji daje in jo preplavlja s svojim Duhom; duša se navzema Božjega Duha in s tem potuje v Njegova najbolj notranja območja. V nekem območju je duša duh in istovetnost tega območja. Eckhart opisuje naslednja bistvena območja duhovnega napredovanja duše:

»Sveti Duh torej jemlje dušo, 'sveto mesto', v [njenem] najčistejšem in Najvišjem in jo nosi gor v svoj Izvor, namreč v Sina, in Sin jo nosi v svoj Izvor, v Očeta, v Temelj, v Prvo, v čemer ima Sin svojo bit: tja, kjer večna Modrost 'enako znova počiva v posvečenem in svetem mestu', v najgloblji notranjosti.« (Eckhart, 226, 227)

Območje Prvega je območje večne Modrosti, uma ali Božje luči, ki je za človeški um tema, ker je ne more spoznati na dualističen način. Kolikor je Sin podoba skritega Božanstva je podoba brez podobe, ker je Božanstvo brez vsake podobe. Če in kolikor je človek Sin, prejema iz istega vrelca kot Sin in je brez podobe. »Celo tam, kjer se Sin izliva iz Očeta, duša ne obvisi: dvignjena je nad vsakršno podobo … Duša ne ve za nič drugega, kot za Eno in je dvignjena nad vsakršno podobo.« (Eckhart, 386) V tem območju oziroma v tej zavesti je človek neposredno realnost sama brez vsake vrzeli ali dualnosti med tem, kar običajno ima za subjektivno in objektivno platjo resničnosti. Katera realnost je tak človek? Realnost Svete Trojice, ki sedaj ni več le Božja resničnost, pač pa je človekova edina resničnost. Človek se znajde v življenju Svete Trojice in Sveta Trojica živi v njem. In to zelo preprosto, domače, sredi vsakdanjega življenja. Noben akt tega življenja ni več nič drugega kot Božje delovanje, človek sam po sebi ne dela ničesar. Tako življenje je v najmanjših malenkostih sveto. V jeziku krščanske religioznosti povedano: Oče v duši in Duhu rojeva svojega edinorojenega Sina. Eckhart zelo subtilno opisuje svojo intimnost z Bogom v življenju Svete Trojice. Četudi bi ga Bog hotel odriniti in izključiti, tega nikakor ne more. Mojster Mu je preveč blizu, preveč Mu je zlezel pod kožo in se mu zavlekel v kosti. V 38. pridigi je priznal in se izpovedal svojim poslušalcem:

»Če duša postane tako eno [z Božjo voljo], da iz tega nastane ena sama edinost, potem nebeški Oče rojeva svojega edinorojenega Sina v sebi [in obenem] v meni. Zakaj v sebi [in obenem] v meni? Ker sem vendar eno z Njim, me ne more izključiti; in v tem delu prejme Sveti Duh svojo bit in svoje delovanje in svoj nastanek od mene prav tako kakor od Boga! Zakaj? Ker sem vendar v Bogu. Če On [Sveti Duh] tega ne prejme od mene, tega tudi od Boga ne prejme; ne more me izključiti, nikakor ne.« (Eckhart, 319)

Mojstrovo nerazlikovanje med njim samim in Bogom, njegovo zatrjevanje, da Sveti Duh prejema od njega enako kot od Boga, je izraz območja Duha, v katerem se Eckhart v mističnem vpogledu nahaja. To duhovno območje se manifestira ali uteleša v mistiku in je poimenovano z besedo Sin. To ni racionalno, pojmovno, miselno dojeta celovitost, niti ni potencialno ali virtualno v človeku, je realizirana, v človeku utelešena celovitost.

#### Božanstvo

Božanstvo je čista potencialnost, predpogoj vsake dejavnosti, celo božjega vretja. Tam Bog postaja, izhaja. Božanstvo je predpogoj izhajanja, govorjenja. Oče rojeva Sina, ne pa Očeta. Področje izza dna ne rojeva, le Oče, ki sloni na dnu.

Omenil sem, da je Bog kot Mati potencialnost rojevanja, pasivni princip, molk in tišina, Bog v sebi preden je ustvaril svet. Bog kot Oče je dejavni, aktivni princip, govorjenje, porajanje, iztekanje, izlivanje. Eckhart v mističnem prodiranje rine skozi Sina v Očeta in rine še naprej, ne umiri se v Očetu. Rine skozi in preko Očeta, tja, odkoder se pojavlja Bog. Kaj in kako je to, da Bog je? To vprašanje mu ne da miru. Prodiranje v in skozi Sina ter prodiranje v in skozi Očeta je prodiranje skozi območja njegovega lastnega Duha. Takole opisuje svojo duhovno pot:

»Narava uči, in zdi se mi povsem primerno, da Boga pojasnjujemo s prispodobami, s to ali ono prispodobo. Vendar pa Bog ni niti to niti ono in zato se Oče ne more zadovoljiti s tem, ampak odide znova v Izvir, v najbolj Notranje, v temelj in jedro očetovstva, kjer je bil večno notri in v sebi samem, v očetovstvo, kjer uživa samega sebe, Oče kot Oče sebe samega v enem samem Enem … To je najboljše in v to sem se noro zaljubil.« (Eckhart, 255)

In čeprav se je v to noro zaljubil, mu včasih ni dovolj niti Eno v Enem. Bog je namreč tako zelo Eno, da ni več niti Eno niti Bog, mistik Eckhart teži naprej in še globlje, v dno in temelj, ki ga imenuje Božanstvo. To je območje, kjer Bog ni več absolutni Bog, kjer Bog postaja in izginja, tam sta »Bog in Božanstvo med seboj tako različna kot nebo in zemlja«. (Eckhart, 263)

Dokler namreč človek še spoznava Boga, dokler o Njem še karkoli ve, ve nekaj tudi o ustvarjenih bitjih, zatorej ustvarjena bitja izrekajo Boga, razodevajo Boga, zaradi njih je Bog Bog. Če bi ničesar ne bilo, bi tudi Boga ne bilo, ker je Bog čisto rojevanje. Zato »Bog postaja 'Bog', kjer vsa ustvarjena bitja izrekajo Boga: tu postaja 'Bog'«. (Eckhart, 263)

Ko pa človek postaja Eno, Bog izginja, ustvarjena bitja izginjajo, rojevanje izginja, iztekanje usahne, tam je tišina, molk, dno, brezno. »Ko sem stal v temelju, na tleh, v toku in vrelcu Božanstva, me nihče ni vprašal, kam bi želel ali kaj bi počel; tam ni bilo nikogar, … Kadar pridem v temelj, v dno, v tok in izvor Božanstva, me nihče ne vpraša, odkod prihajam in kje sem bil, tam Bog izginja.« (Eckhart, 263, 264) Čista enost je čista ničesarnost, Božji nič ali Božanstvo. O Božanstvu se ne da nič spoznati, nič misliti in nič povedati, ker tam ni nikogar, ki bi karkoli spoznaval, nobene dualnosti, kajti »kar je v Božanstvu, je eno in o tem se ne more govoriti. Bog deluje, Božanstvo ne deluje in tudi nima kaj delovati, v Njem ni nobenega dela; nikoli ni kukalo proti kakšnemu delu. Bog in Božanstvo sta različna po delovanju in nedelovanju.« (Eckhart, 264) In celo to lahko duša nekako sluti in dojema, tja se skrivno prebija. Končno se zgodi preboj in v območju predrtja je duša od vekomaj doma, to je njeno in Božje dno. V njem je človek docela odmaknjen, tako zelo, kot je bil, ko ga še ni bilo in kot je bil, ko še Boga ni bilo. V dnu namreč Eckhart zapusti Boga zaradi Boga in se poda v nevzgibljivo Božjo odmaknjenost Božanstva, ki je preden se pojavi vzgib k govorjenju, kar je Mati oziroma Oče. Tam je nepredstavljiva polnost, ki ji ničesar ne manjka, ničesar ne potrebuje in za ničemer ne teži.

#### Sveta Trojica in Božanstvo so območja resničnosti

Eckhartovo dojemanje Svete Trojice in Božanstva strnjeno povzemam s pojmom območja resničnosti ali območja duha. Osebe Trojice in Božanstvo imajo za Eckharta naslednje konotacije:

* Božanstvo ima za Mojstra naslednje konotacije: dno, eksistenca, nerojeno, brez izvora, brez principa, brez predhodnega, brez izvora in od ničesar, ne rojeva, Eno, najgloblje območje;
* Oče: izvor ali prvi, princip, brez izvora, nerojen a rojevajoč, drugo območje;
* Sin, rojevan, ne rojevajoč, ima izvor v drugem, resnično, tretje območje;
* Sveti Duh, od drugega, ima izvor, ni rojen in ne rojeva, a ustvarja zunanji svet, vse ustvarjeno, dober, četrto območje.

V ustvarjenih bitjih so vse osebe oziroma vsa območja ena resničnost, razlikujejo se le relativno, tako kot se Osebe razlikujejo le v relacijah in ne bistvu.[[894]](#footnote-894)

#### Rojevanje edinorojenega Sina v duši

**Uvod**

Ena najpomembnejših Eckhartovih vodilnih tem je rojevanje edinorojenega Sina v duši. Josef Quint, najboljši poznavalec Eckharta v dvajsetem stoletju meni, da je Mojstrova osrednja tema, ki povezuje in osmišlja vse ostale prav rojevanje edinorojenega Sina v duši. V študiji o Mojstru Eckhartu zapiše:

»O Eckhartu pravijo, da je njegova veličina pravzaprav v eni sami misli, vendar misli, ki je dovolj globoka in vzvišena tako za življenje kakor za smrt. To je temeljna in osrednja Eckhartova misel, iz katere se razvijajo vse druge in h kateri so obenem vse druge usmerjene, je misel o rojevanju Besede v duši. Kdor ni doumel, da je rojevanje Sina v dušni iskri po Bogu Očetu edino izhodišče, vsebina in cilj Eckhartove pridige in da njegovim izpeljavam daje – skorajda bi rekel – veličastno enoglasje, Eckharta ne pozna. Manjkalo mu bo usmerjajoče središče Eckhartove duhovnosti, katere smisel se mu ne bo nikdar razprl, temveč se mu bo prej zapletala v nerazvezljiv preplet protislovij in nejasnosti, tako da zaradi dreves ne bo videl gozda.«[[895]](#footnote-895)

Rojevanje edinorojenega Sina v duši namreč povezuje Očeta, delujoči in ustvarjalni princip s Sinom, ki izhaja in je reflektiven princip ter človekom kot pričo in podobo Boga v kompleksno a vseeno enovito dinamično enost, ki se sicer lahko zasluti in bolj ali manj izkusi, nemogoče pa jo je ubesediti in izraziti. Z jezikovnimi sredstvi jo je moč le nakazati. Zato Quint pravi, da celo Eckhart le kroži okoli središča duše, v katerem Oče rojeva svojega edinorojenega Sina, kroži okrog »tega temelja, tega jedra človeške biti, v katerem se Božja in človeška umnobit ob rojstvu Besede v duši stekata druga v drugo – okrog tega središča duše venomer kroži Eckhartovo mišljenje«.[[896]](#footnote-896)

Mojster sam opozarja, da ni lahko razumeti njegove misli. Tega ne moremo brez izkustva in brez stopanja po poti notranjega duhovnega razvoja. Pravi, da dokler pač človek ni enak tej resnici, je ne more razumeti. »Kajti to, kar tu govorim, je treba razumeti v zvezi z dobrim, popolnim človekom, ki je hodil in še hodi po Božjih poteh, in ne v zvezi z naravnim, neoblikovanim človekom, ki je nadvse daleč od tega rojstva in o njem ničesar ne ve.« (Eckhart, 389) Naravni, neoblikovani človek o tem ničesar ne ve, ne glede na svojo pamet ali inteligenco. Človek na duhovni poti pa vé toliko, kolikor postaja ta ista resničnost. Eckhartova sintagma »toliko - kolikor« je zelo pomembna in jo mnogokrat uporablja. Mojster ničesar ne absolutizira. Ni popolnega človeka in ni povsem nevednega in nevrednega. Zato: človek toliko o tem vé, kolikor hodi po Božjih poteh oziroma kolikor se rojeva iz Boga. Obstaja namreč »dvojno človekovo rojstvo: eno v svet in eno iz sveta, kar pomeni: duhovno, v Boga«. Eckhart, 306)

Za Eckharta je značilno, da hoče prodirati v globino in hoče tja popeljati tudi svoje poslušalce. Pri tem večkrat stopnjuje svoje izjave in na ta način razpre pred publiko pahljačo vse globljih plasti resničnost. Lep primer takšnega zabijanja klinov z besedami: jaz pa pravim, pravim še več, in še več, je odlomek sedme pridige, ki mi bo služil za rdečo nit prikaza te njegove osrednje teme. V nadaljevanju bom namreč skušal osvetliti spodnje Mojstrove besede, v katerih je strnil svoj nauk. Govoril je drzno, v poletu in brez predaha:

»Oče v večnosti rojeva svojega edinorojenega Sina enakega sebi. 'Beseda je bila pri Bogu in Bog je bila Beseda': bila je v isti naravi. In jaz za povrh še pravim: Rodil Ga je iz moje duše. Ne samo, da sta ona pri Njem in On pri njej kot enaka, temveč je On v njej; in Oče rojeva svojega Sina v duši na isti način, kot Ga rojeva v večnosti in ne drugače. To mora početi, pa naj mu bo ljubo ali ne. Oče rojeva svojega Sina brez predaha in pravim še več: Mene rojeva [kot] svojega Sina in [kot] taistega Sina. Še več pravim: Ne rojeva me le kot] svojega Sina, rojeva me [kot] sebe in sebe [kot] mene in mene [kot] svojo bit in [kot] svojo naravo. V najglobljem izviru, tam izviram jaz v Svetem Duhu; tu je eno življenje in ena bit in eno delo. Vse kar dela Bog, je Eno; zato me rojeva kot svojega Sina brez vsake razlike.« (Eckhart, 179)

**»Oče v večnosti rojeva svojega edinorojenega Sina enakega sebi«[[897]](#footnote-897)**

**»To mora početi, pa naj mu bo ljubo ali ne. Oče rojeva svojega Sina brez predaha.«**

Beseda Oče označuje dinamični, ustvarjalni vir, energijo, hotenje, da naj karkoli bo, v Njem so podobe, kako naj kaj bo, zato je Luč, ki izliva in ne le osvetljuje vso duhovno in materialno stvarstvo. Oče deluje v nebesih, torej sam v sebi. Oče je ustvarjanje in vse, kar dela, je ustvarjanje ali rojevanje, ki je le prispodoba. Ustvarjanje iz nič ni predstavljivo. Eckhart je o Očetu takole pridigal:

»Če bi me vprašali, kaj dela Bog v nebesih, bi rekel: svojega Sina rojeva in rojeva Ga povsem na novo in sveže in se tako veseli tega dejanja, da ne dela nič drugega, kakor da udejanja to delo. … To delo Mu je tako lastno, da ga ne more opraviti nihče razen Očeta. V tem delu dela Bog vsa svoja dela in Sveti Duh sloni na tem in vsa ustvarjena bitja. Če Bog dela v duši to delo, ki je Njegov porod, je Njegov porod Njegovo delo, in porod je Sin.« (Eckhart, 353)

Oče ni Oče brez Sina in rojevanja. Zato pravi Mojster, da je porod tisto, kar omogoča Očeta in Sina. Porod je rojevanje. Rojevanje pa je delovanje, ustvarjenje, dajanje ven iz sebe, v njem »pridejo na plan vse stvari in Bog ima ob tem rojstvu tako veliko slast, da vanj izlije vso svojo moč«. (Eckhart, 371) Oče je povsem v tem delu, za Eckharta nič od Njega ne ostaja nekje v rezervi, izliva vse, kar premore, vso svojo moč brez ostanka. To je kenotični Oče, povsem se izniči v neprestanem, večnem porajanju. Na ta način uresničuje svoje očetovstvo, sam se rojeva kot Oče, » popolnoma se rojeva v svojem Sinu: vse stvari izgovarja v svojem Sinu«. (Eckhart, 371) To dela neprestano. Bog namreč »vseskozi deluje v onem zdaj v večnosti in Njegovo delovanje je v rojevanju Sina, ki ga neprestano poraja«. (Eckhart, 371) Bog rojeva iz samega sebe in v samem sebi in ker je Luč, pozna sebe v sebi in pozna Sina v sebi. Po Eckhartu rojeva iz svojega poznavanja, iz Luči, ker je Um, preden je karkoli bilo, pred bitjo. Rojevanje in spoznavanje sta istočasni, sta isto. »Bog Oče ima popoln uvid v samega sebe po samem sebi, ne po kakršnikoli podobi. Tako poten Bog Oče rodi svojega Sina v pravi edinosti Božje narave.« (Eckhart, 392) V Sinu se ta edinost razodeva, razodeva se Oče sam. On namreč ne more strpeti nekje nedejavno skrit, potem bi pač ne bil Oče. Mora in hoče razodevati to, kar je v sebi, »mora rojevati svojo lastno podobo, ki ostaja v Njem samem, v temelju« (Eckhart, 254) in ta podoba je edinorojeni Sin. Da bi bila podoba popolna in v ničemer različna od Očeta »da Oče svojemu edinorojenemu Sinu vse, kar more ponuditi – vse svoje Božanstvo, vso svojo blaženost … Zares rečem: Koren Božanstva izgovarja v svojega Sina. Zares, v istem porodu, ko Oče rojeva svojega edinorojenega Sina in Mu daje koren in vse svoje Božanstvo in vso svojo blaženost in ničesar ne zadrži zase, v istem porodu nas imenuje svoje prijatelje« (Eckhart, 365,366) in nam ne prikrije ničesar, saj »tam, kjer Oče v meni rojeva svojega Sina, sem taisti Sin in ne kdo drug«. (Eckhart, 166)

Bog za Mojstra ni abstraktno, filozofsko načelo. Je živ in oseben, ima voljo, željo, radost in trpi. Vse, kar Bog je in kar premore, je to, da je Bog, da hoče in mora ustvarjati, v tem je vse Njegovo življenje in veselje. Zato je to delo »zanj tako polno slasti in Mu tako zelo ugaja, da nikoli ne dela nič drugega, kot rojeva svojega Sina, in oba izcvetavata Svetega Duha.«

»Bog kar se da stremi po tem, da bi rojeval. Nikoli ni zadovoljen, če v nas ne rojeva svojega Sina.« (Eckhart, 200) Zato nikdar ne obmiruje, ne odneha, vedno priganja in si ne more kaj, da ne bi hotel rojevati – če bi Mu to odvzeli, bi Ga ubili, brez tega Ga ne ostane nič. Eckhart pravi:

»Oče priganja in vzpodbuja k temu, da bi bili rojeni v Sinu in bi postali prav to, kar je Sin. Oče rojeva svojega Sina in iz tega rojevanja črpa takšno spokojnost in slast, da v tem použiva vso svojo naravo. Kajti vse, kar je v Bogu, Ga priganja k rojevanju: da, iz svojega temelja, iz svoje bitnostnosti in biti/bitnosti je gnan k temu, da poraja.« (Eckhart, 260)

Očeta žene k rojevanju Njegova narava, očetovstvo in ničesar zunaj njega. V tem je Njegovo neizmerno veselje in bistvo. Kot Bog ne premine, ustvarjanje ne premine; Oče večno rojeva svojega Sina, trenutek za trenutkom Ga rojeva. Vsak trenutek je rojevanje. Bolje rečeno: rojevanje je večna dinamika iz katere trenutki izhajajo, je dinamika trenutkov, časa. A tako le govorimo. V resničnosti, večnosti, časa po sebi ni. »Ta porod se ne dogaja enkrat na leto niti enkrat na mesec niti enkrat na dan, marveč venomer, se pravi nadčasovno, v prostranosti, kjer ne obstajata ne 'tukaj' ne 'zdaj', ne narava ne misel.« (Eckhart, 368) Ko se prebije v katerikoli trenutek, je vedno »novo in sveže in polno v večnem 'zdaj'«. (Eckhart, 236)

»Ne pravi: 'Nastalo je' ali 'Nastalo bo', temveč: vselej je novo in sveže kot v neprestanem postajanju.« (Eckhart, 240)

**»In jaz za povrh še pravim: Rodil Ga je iz moje duše, …in v duši.«**

Najprej se bom posvetil prikazu tega, kako je Eckhart razumel, da Oče rojeva Sina v duši.

Z religioznega vidika gledano se človek ne more odločiti, da se bo rodil, ne more se sam roditi, ne sam zrasti, niti se starati, še prebavljati ne. Vse to se mu dogaja. Reče lahko le, da se mu dogaja, da je, da dela to in ono, da spi itd. V najbolj temeljnem smislu je človek trpen, celo to, da ustvarja, vso njegovo aktivno življenje, mu je dano. Da bi obudil zavedanje tega, Eckhart poslušalce opominja: »Bog v tebi rojeva svojega edinorojenega Sina, pa če ti je to ljubo ali ne, če spiš ali si buden: On dela svoje.« (Eckhart, 251) Človek sicer lahko misli, da sam vse dela in je vir, konec koncev, vsaj vsega svojega osebnega sveta. In to tudi povečini misli, ker mu je delovanje Boga v duši prikrito in to ne le običajnemu človeku, celo »noben angel in noben svetnik ne ve za to [rojevanje] in duša sama ne more pri tem napraviti nič drugega, kakor da to prestaja; to je edinole stvar Boga«. (Eckhart, 353)

Zopet z religioznega vidika gledano pa srečen zaradi tega, ker vse dela sam ali pa tako vsaj misli, ne more biti. Religiozni človek sam sebi nikakor, dokončno in radikalno, ni dovolj. Zatorej »duša ni nikdar zadovoljna, če v njej ni rojen Božji Sin«. (Eckhart, 200) Očitno so se verniki Eckhartovim besedam zelo čudili in se spraševali ter postavljali vprašanja, kje Bog v duši rojeva svojega Sina, če oni o tem nič ne vedo. In kako je to mogoče, da nič ne vedo, če se v njih vrši tako veliko delo?

Na prvo vprašanje jim je Mojster odgovarjal, da »v najčistejšem, najplemenitejšem in najnežnejšem, kar duša lahko ponudi (Eckhart, 389) … v temelju, da, v biti duše, torej v najbolj skritem kotičku duše; tam vse posredujoče molči (Eckhart, 390) … v temelju, v najbolj notranjem delu duše, tam, kamor ni nikdar posijala podoba in kamor ni nikdar prodrla moč«. (Eckhart, 398)

Na drugo vprašanje, kako da o tem rojevanju nič ne vedo, je jasno pisal v Knjigi Božje tolažbe:

»Ustvarjeno bitje je docela slepo za Eno, kjer Bog rojeva svojega edinorojenega Sina in v Njem vse tiste, ki so Božji otroci, rojeni sinovi. Tu [v Enem] je iztok in izvir Svetega Duha, od katerega se edinole, kolikor je Božji Duh in je Bog sam Duh, v nas rojeva Sin in tu je ta iztok Svetega Duha iz vseh tistih, ki so Božji Sinovi, vselej glede na to, ali so bolj ali manj rojeni iz Boga samega, po Bogu v Bogu prepodobljeni in izmaknjeni vsakršnemu mnoštvu.« (Eckhart, 113)

V pridigah je vernikom razlagal, da je Rojevanje Besede, Sina v duši zunanjim čutom in nižjim močem duše nedostopno, kot jim ni dostopna večnost ali enost. Nobeno razločujoče spoznavanje tega ne more dojeti, ker je usmerjeno v mnoštvo in razlike. Rojevanje lahko dojame le združujoča moč uma, tista, ki zmore dojeti enost. To pa zato, ker ni dveh ali mnogih rojevanj, Bog je eden in rojevanje je eno samo, saj se »to večno rojstvo v duši dogaja prav tako kot v večnosti, nič manj in nič bolj. Gre za eno samo rojstvo, in to rojstvo se dogaja v biti/bitnosti in v temelju/dnu duše.« (Eckhart, 397) Mojster je govoril o duhovnih rečeh in ne ustvarjenih stvareh, ki jih dojemamo s pomočjo podob. O duhovnih rečeh si v pravem smislu ne moremo ustvariti nobenih podob. Vsaka podoba bi bila izdelek človekovega uma, malik. Iz tega razloga je mistik tolažil poslušalce, da ne bi bili preveč razočarani:

»Bogu pa ni potrebna nobena podoba in nima nobene podobe: Bog deluje v duši brez vsakega sredstva, podobe ali prispodobe, resnično: [deluje] v temelju duše, kamor ni nikoli vstopila nobena podoba, ampak le On sam s svojo bitjo. … Bog Oče rodi svojega Sina v pravi edinosti Božje narave. Poglejte, na podoben/enak in v ničemer drugačen način rojeva Bog Oče svojega Sina v temelju duše in v njeni biti in se tako zedinja z dušo. Kajti če bi tu obstajala kakršnakoli podoba, ne bi bilo mogoče resnično enojstvo; vsa njena blaženost pa temelji ravno na tem popolnem enojstvu.« (Eckhart, 392)

Če ne more duša o rojevanju Božjega Sina v sebi s svojimi zunanjimi močmi prav ničesar vedeti in izkusiti, je toliko bolj blažena v svojem temelju, kjer se to rojevanje godi. Če le more težišče svojega življenja iz zunanjosti prenesti v notranjost. Kolikor more to storiti, toliko spoznava delovanje Očeta v sebi. V njej je namreč neka globoka, skrita moč, o kateri je Mojster prav pogosto govoril.

»V tej moči je Bog povsem tako zeleneč in cvetoč v vsem veselju in vsej slavi, kakor je v samem sebi. Tu je tako srčno veselje in tako nepojmljivo veselje, da tega ne more nihče izčrpno oznaniti. Zakaj večni Oče rojeva svojega večnega Sina v tej moči brez prestanka tako, da ta sila sorojeva Očetovega Sina in samo sebe kot tega Sina v edinstveni moči.« (Eckhart, 157)

Pozor! Mojster pravi, da ta dušna moč sorojeva Očetovega Sina v edinstveni moči! V duši je namreč ista Očetova moč, s katero rojeva svojega Sina v večnosti, torej duša v temelju z Očetom rojeva Sina, Oče je v duši in duša je v Očetu, v enem. Zato je duša povsem Njegova podoba tudi v rojevanju. In Sin je eden, zato je edinorojeni. Eckhart dostavlja in po svoji navadi pravi še več: »V tej moči namreč, o kateri sem govoril in v kateri je Bog cvetoč in zeleneč z vsem svojim Božanstvom in Duh v Bogu, v taisti moči Oče rojeva svojega edinorojenega Sina in samega sebe kot tega Sina in je ta Sin v tej luči in je resnica.« (Eckhart, 159) S Sinom Oče rojeva samega sebe in je zaradi Sina tudi sam hkrati Sin, saj Ga Sin rojeva kot Očeta. Eno v enem in v človeku. Ni čudno, da je Mojster ob neki priliki vzkliknil: »Glejte, kaj vsi vi počnete!« (Eckhart, 263)

Kako je potrebno razumeti Mojstrove besede, da Oče rojeva svojega edinorojenega Sina iz duše? Eckhart je bil prodoren in pronicljiv mistik, izjemen mislec ter briljanten govornik. Kot da bi se utrgal oblak, je v enem samem izlivu besed zajel vso bistvo. Gotovo je poslušalce, kot ponavadi, pozval, naj zelo pozorno prisluhnejo, saj bo vsemu navkljub povedal tole:

»Duša iz sebe rojeva Boga iz Boga v Bogu in v Boga; rojeva Ga pravzaprav iz sebe; to dela tako, da iz sebe rojeva Boga v tistem, kjer je bogolika: tam je Božja podoba. Že večkrat sem rekel: podobe kot podobe in tistega, kar podoba predstavlja, ne more nihče ločevati. Če duša živi v tem, v čemer je Božja podoba, potem rojeva: v tem je resnično življenje, ki ga vsa ustvarjena bitja ne morejo ločiti [na dvoje]. Navkljub samemu Bogu, navkljub angelom, navkljub dušam in vsem ustvarjenim bitjem [pravim], da duše tam, kjer je božja podoba, ne morejo ločiti [od Boga]! To je pravo zedinjenje in v tem je prava blaženost.« (Eckhart, 373)

Duša rojeva povsem enako kot Oče, je Njegova prava, resnična podoba. Kot popolna podoba rojeva popolno kot Bog. Zato rojeva Očeta takega, ko je ta v samem sebi. V tem je popolna enost. To namreč, »v čemer duša izreka Boga, v sebi ne skriva ničesar od tiste prave resnice Njegove biti«. (Eckhart, 234)

Da bi poslušalci še lahko dihali, jih je Mojster pomirjal z uporabo priljubljene sintagme »toliko-kolikor«. Konec koncev je človek omejeno, večplastno bitje na poti k nikoli povsem doseženi enosto in združitvi z Bogom. Zato je enosti in vsega Božjega deležen le toliko, kolikor se more Bogu približati, kolikor se more Vanj prepodobiti, kolikor se v Njem preraja, kolikor more sebe kot posamezno empirično bitje, preseči. Očetovo rojevanje in Sinovo porajanje namreč ni nič drugega kot prerajanje duše v sami sebi in iz same sebe spet vase. Eckhart pravi, da »kjer duša stoji v večnosti v bitnostnem trenutku, tu rojeva Oče svojega edinorojenega Sina v pričujočem zdaj in se duša preraja v Bogu. Kolikorkrat se zgodi to rojstvo, tolikokrat ona rojeva edinorojenega Sina … kolikor je že sinov, ki jih duša rodi v večnosti, jih vseeno ni več od enega Sina, ker se to dogaja nad časom v dnevu večnosti.« (Eckhart, 196) Bog torej rojeva Sina v duši in duša je priča Očeta v Sinu in Sina v Očetu: podoba celovite resničnosti.

**»Vse kar dela Bog, je Eno; zato me rojeva kot svojega Sina brez vsake razlike.«**

Eckharta so v njegovem času povsem razumeli verjetno le redki. Mnogi so ga spoštovali in mu bili naklonjeni. Mnogim je bil učitelj. Prav tako mnogi ga pa niso razumeli in so se ga bali. Skrbno so preiskovali njegove besede in ga naposled tudi obtožili herezije. Ena od za njih zelo spornih trditev je zapisana v inkvizicijskem seznamu Echartovih zablod po številko 22. Takole se glasi: »Oče me rojeva kot svojega Sina in istega Sina. Karkoli dela Bog, je eno; zato me rojeva kot svojega Sina brez vsake različnosti.«[[898]](#footnote-898)

Tukaj je potrebno prav razumeti pomen besed »me« in »Sin«. Tega me ali mene, torej Eckharta v prvi slovnični osebi, ne smemo razumeti v smislu Eckharta kot posameznega, empiričnega človeka ali celo posamezne osebnosti. Ta »jaz« je transcendentno bistvo človeške narave ali človeškosti, to, kar je človek v svojem potencialu in najglobljem bistvu ali zmožnosti. Človek v tem smislu je Sin in le tak Sin rojeva Očeta nazaj v Očeta, kar pomeni, da Ga lahko spoznava oziroma deleži v Božjem umevanju samega sebe, v Božjem samoprepoznavanju in samozavedanju. Kdor to zmore, zmore vpogled v Eno, vidi da »obstaja le en Sin v eni biti, in to je Božja bit«. (Eckhart, 350) Zaradi tega je človek, če je tam, kjer Oče rojeva svojega Sina, »taisti Sin in ne kdo drug«. (Eckhart, 166) Torej človek ni Sin v vsakem svojem delu, v svoji zlaganosti in blodnjah o lastni neodvisni eksistenci, egu. Vsak človek brez izjeme je rojevan in kolikor živi, uresničuje rojevanost, biva v večnem rojstvu, je Sin. Mojster bi rad do sinovstva spravil tudi svoje učence. Iz tega razloga jih prepričuje, da Oče rojeva svojega Sina v najnotrišnjem duše in »v svojem edinorojenem Sinu rojeva tebe kot nič manjšega. Če naj bom sin, moram biti sin v isti biti, v kateri je On Sin, in v nobeni drugi«. (Eckhart, 337)

**»V najglobljem izviru, tam izviram jaz v Svetem Duhu; tu je eno življenje in ena bit in eno delo.«**

Človekov običajni svet je zunanji empirični svet izkušenj vsakdanjega življenja. V tem svetu obstajajo stvari, živa bitja in dogodki kot objekti zavedanja. Nihče ne dvomi, da obstajajo. Stvari in bitja so relativno trajne entitete. Moderna fizika odkriva, da na ravni atomov, osnovnih delcev in energij ni tako. Tam je svet je bistveno bolj dinamičen in fluiden, kot pa ga izkušamo na ravni običajnega izkustva. Tudi Eckhartov svet je bistveno bolj dinamičen in fluiden kot tisti običajnega izkustva. Mojster je zazrt v rojevanje, v postajanje, spreminjanje, ustvarjanje. Dinamične kategorije so v žarišču njegove pozornosti in ne statična, substancialna ontologija. Brez gibanja, spreminjanja, pojavljanja, izviranja bi bil zanj Bog nerodoviten, mrtev in ne živ. Zato ne pristaja na nobeno transcendentno bit, ki bi bila nekje sama zase. Karkoli že je, je dinamično. Zato je »ono bit mogoče najti le v tem postajanju«. (Eckhart, 89) Niti ne pristaja na razločevanje med dinamičnim, porajajočim virom in ustvarjenimi bitji, ki bi mogla obstajati drugače kot v rojevanju trenutek za trenutkom. Nobeno bitje ali stvar niti trenutek ne obstajata sama po sebi. Ves čas sta izgovarjana. Mojster poudarja, da sta rojevanje in rojevanost neločljivo ena in ista realnost, kot dve strani novčiča. Le jezikovno razločevanje povzroči razlikovanje dveh vidikov v bistvu enega dogajanja. Kdor ne vidi tega enega dogajanja in se ne reši pojmovnega podvajanja, ne more razumeti, kam meri Eckhart. In ne more spoznavati oziroma videti samega sebe v vsem, kar se pojavi pred njegovimi očmi. To lahko naredi le, če ne razločuje več med seboj in svetom, med subjektivni in objektivno stvarnostjo. Če tega ne more izkusiti, ne pozna Eckharta in ne ve, kaj hoče Mojster povedati. Nikjer ni in nikoli ni bilo nobenega sveta, ki ga Bog ne bi ustvarjal prav v tem trenutku. Vse kar doživljamo kot svet vključno s tem doživljanjem samim je akcija Boga prav v tem trenutku. Eckhart te misli večkrat ponovi in ne dopusti pomote:

»Bog nikoli ne bi rodil svojega edinorojenega Sina, če rojevanost ne bi bila rojevanje. … Tudi Bog ne bi nikoli ustvaril sveta, če ustvarjeno-bit ne bi bila eno z ustvarjanjem. Zategadelj: Bog je ustvaril svet tako, da ga še zmeraj brez prestanka ustvarja. Vse, kar je preteklo ali prihodnje, je Bogu tuje in daleč.« (Eckhart, 115)

Zaradi tega v Bogu ni preteklosti in ne prihodnosti izven sedanjosti, ki je večni zdaj. Če ju ni v Njem, v večnem zdaj, ju nikjer ni. Seveda velja to na ravni porajanja. V običajnem empiričnem svetu je čas smiseln in potreben. Le da zaradi reifikacije časa in 'predmetov', objektov zavedanja, težko razumemo dejavno, dinamično enost rojevanja, ki ga Eckhart povsod vidi, saj se po njem vedno znova »vrojevamo in prerajamo in brez posrednika rojevamo v Sinu. Jaz pravim – in res je: V sleherni dobri misli ali dobrem delu se nenehno prerajamo v Bogu.« (Eckhart, 350)

**»Ne rojeva me le kot] svojega Sina, rojeva me [kot] sebe in sebe [kot] mene in mene [kot] svojo bit in [kot] svojo naravo.«**

Omenil sem že, da v dinamični enosti rojevanja ni mogoče ločevati porajajoče in porojeno na običajni razlikujoči način. Dinamična enost je eksplozivna enost, polna notranje energije. V ustvarjalnem izbruhu se ta dinamika razodeva. Eckhatova dialektika je v sovpadanju nasprotij v notranji dinamiki enosti. Zato ne rodi le Bog človeka. Ko se pojavi resnični človek, Sin, se pojavlja tudi Bog. Bog je duhovno rojen v vsakem človeku, ki Ga spoznava in »to Mu pomeni več kot da je telesno rojen iz Marije«. (Eckhart, 247) Duša, ki tako spoznava Boga »duhovno rojeva, rojeva pogosto, rojeva v vsakem trenutku. Duša, ki ima Boga, je vselej rodovitna«. (Eckhart, 370) Drugače tudi biti ne more, če naj bo Bogu podobna. Kot Bog rojeva iz nič, tudi rodovitna duša, ki je podoba Boga, rojeva iz nič. In ravno v tem v sebi rojeva svoj izvorni pralik, Očeta, čigar podoba je. Če Ga ne bi rojevala, bi ostal sam v svojem rojevanju, od nje nespoznan. A vse to so dvojnosti: duša, Bog, rojevanje duše in v duši, rojevanje v Bogu in Boga. Resničnost je za Eckharta le eno dogajanje, eno rojevanje, eno vzajemno odsevanje. Zaradi rodovitnosti, eksplozivnosti, notranjega prekipevanja in vrenja čez je eno nujno dvoje in dvoje je nujno eno. Para sta, kolikor se izražamo na način dvojnosti, komplementarna in vzajemna. Navajam zelo jasne besede Mojstra o vzajemnem rojevanju Boga in človeka:

»Smo en sam Sin, ki Ga je Oče večno rojeval iz skrite teme večne skrivnost, ostajajoč notri v prvem začetku prve čistosti. Tu sem večno počival in spal v skritem spoznanju večnega Očeta, notri ostajajoče neizgovorjen. Iz te čistosti me je večno rojeval kot svojega edinorojenega Sina v sámo podobo svojega večnega Očetovstva, da bi jaz bil Oče in bi rojeval Njega, od katerega sem rojevan. Prav tako, kot bi nekdo stal pred visokim gričem in bi klical: 'Si Tam?' in bi mu odmev in odjek odgovarjal: 'Si tam?' In če bi zavpil: 'Pridi ven!' bi tudi odmev zavpil 'Pridi ven!' Da, kdor bi v tej luči gledal kos lesa, bi mu ta postal angel in bil obdarovan z umom; in ne le obdarovan z njim, temveč bi postal čisti um v prvobitni čistosti, ki je tu polnost vse čistosti.[[899]](#footnote-899) Tako dela Bog: svojega edinorojenega Sina rojeva v tisto, kar je v duši najvišje. Z isto potezo, s katero v meni rojeva svojega edinorojenega Sina, Ga jaz rojevam nazaj v Očeta.« (Eckhart, 249)

Kar sem označil z besedama dinamična enost, se nanaša na to, kar Eckhart opiše z besedami: »Z isto potezo, s katero v meni rojeva svojega edinorojenega Sina, Ga jaz rojevam nazaj v Očeta.« To je ena in ista poteza, hkratno ostajanje notri in prihajanje ven in prihajanje ven in ostajanje notri. V svoji globini in mističnem zavedanju je namreč Eckhart vedno notri in z njim ves svet.

»To razumimo v tem smislu, da moramo biti en sam Sin, ki Ga Oče rojeva od vekomaj. Ko je Oče rodil vsa ustvarjena bitja, je rodil tudi mene in sem iztekel ven z vsemi ustvarjenimi bitji, a sem vendar ostal notri v Očetu. Prav tako kakor beseda, ki jo zdaj govorim: [enkrat] nastaja v meni, drugikrat mirno ostajam pri [njeni] podobi, tretjikrat pa jo izgovorim in vi vsi jo dojemate – in vendar pravzaprav ostaja v meni. Tako sem tudi jaz ostal v Očetu.« (Eckhart, 247)

Mojster je vse te pare nasprotij uporabljal, da bi poslušalce popeljal preko njih, v nedualno, celovito resničnost. O nedualnem izkustvu se ne da govoriti z uporabo parov nasprotij. Uporabna so le za nakazovanje smeri, začasno, kot splav za prečkanje reke, kot orodja za doseganje spremenjenja srca. V celovitosti je le eno samozavedanje, ena akcija, eno rojevanje. Tam človek »premišljuje in somisli misli Božanstva, poroči se z resničnim spoznavanjem in družno z njim rojeva večnega Sina v svoji duši … Božja in človeška umnobit se ob rojstvu Besede v duši stekata druga v drugo«.[[900]](#footnote-900) Vznikanje v Njem, vznikanje povsod, vznikanje v človeku: to je eno samo vznikanje iz nič.

**»Kako se naj človek obnaša, da bi se v njem lahko rojeval Sin, in kakšno korist ima od tega?«**

Bog rojeva svojega edinorojenega Sina v dnu in temelju duše, tam kjer Mu je duša podobna. Rojeva namreč v sebi. Bog je brez podobe in tam, kjer On v duši rojeva svojega Sina, tudi ne sme biti nobene podobe. Tam je duša svobodna v prejemanju. Kolikor je tam kakršnekoli podoba, je na mestu Boga ter zakriva in onemogoča Boga. Podobe pripadajo ustvarjenemu svetu, zunanjemu človeku. Dokler živi človek v svoji zunanjosti in v podobah, se ne more zavedati rojevanja v sebi, ki poteka brez vseh podob. Zato se mora rešiti vseh podob, to pa tako, da se jim odtegne. Zaradi navedenega Mojster na več mestih, ki jih citiram spodaj, svetuje:

»Če hoče duša v notranjosti krepko delovati, mora vse svoje moči spet priklicati nazaj in jih od vseh raztresenih stvari zbrati k notranjemu delu.« (Eckhart, 399)

»Kolikor bolj se ti posreči osrediniti vse moči k edinosti in pozabiti vse stvari in njihove podobe, ki si jih kdaj vtisnil, in kolikor bolj se oddaljiš od vseh ustvarjenih bitij in njihovih podob, toliko bližji si temu [govoru, rojevanju] in toliko prejemljivejši.« (Eckhart, 393)

»Oče ima le enega Sina in čim manj usmerjamo svoj trud in pozornost na karkoli drugega kakor na Boga in čim bolj imamo pred očmi to, kar nima nič opraviti z zunanjostjo, tem bolj se preoblikujemo v Sinu in toliko se Sin rojeva v nas in mi rojevamo v Sinu ter postajamo en Sin … Obstaja le en Sin v eni biti in to je Božja bit.« (Eckhart, 350)

»Duša, ki hoče biti Božji otrok, ne sme ničesar rojevati v sebi in v dušo, v kateri naj se rojeva Božji Sin, se ne sme rojevati nič drugega … Če se v tebi rojeva karkoli razen Sina, nimaš Svetega Duha in v tebi ne deluje milost.« (Eckhart, 200, 201)

»… kajti tja ne more nič ustvarjenega, niti nobena podoba, tam ne pozna duša ne delovanja ne spoznavanja niti ne ve za katerokoli podobo, niti za podobo same sebe niti za podobo kakega ustvarjenega bitja.« (Eckhart, 390)

Ko se človek loči od vseh podob, celo delovanja in spoznavanja, pristane v temi, se zavihti nad vse svoje čute, spoznavno zmožnost in um. Vstopi v zbrano stanje, zrenje v temi, zamaknjenje, ki ga Eckhart le izjemoma opiše, ko pravi, da sta takrat spodrezana celo življenjski ogenj in telesna toplota, a se telo vseeno ne izčrpa.[[901]](#footnote-901) O verjetno svoji lastni izkušnji pa pove, da je bil kakor v budnih sanjah v niču, »da je zanosil nič kakor ženska otroka, in v tem niču se je rodil Bog; bil je sad niča. Bog se je rodil v niču«. (Eckhart, 315) Da se je rodil v niču pomeni, da se je rodil tam, kjer ni ničesar, nobena podoba, tudi podoba niča ne. Torej v njegovem lastnem dnu, ki je dno Božanstva. Tam je bil Eckhart, ko je rojeval Boga iz niča.

Poslušalci so Mojstra očitno večkrat spraševali, kaj naj naredijo, da bodo deležni oziroma da bodo priče rojevanju edinorojenega Sina v sebi. Mojster se namreč kar nekajkrat vrača k tej temi. Učence je skušal usmerjati z izmišljenim dialogom, ki ga povzemam v skrajšani obliki.

* Naj torej stojim povsem v temi?
* Da, gotovo. Nikoli ne moreš bolje stati kot tedaj, ko se postaviš povsem v temo in nevédenje.
* Ampak, Gospod, mora res vse [moram res] povsem proč, res ne more biti nobenega povratka?
* Ne, prav zares, tu ne more biti nobenega povratka.
* Kaj pa je ta tema, kako se imenuje, ali kaj pomeni njeno ime?
* Njeno ime ne pomeni nič drugega kot pripravljenost na prejemanje, ki ji nikakor ne manjka biti, ampak gre za pomnoženo moč prejemanja, v kateri bi naj postal popoln[[902]](#footnote-902) … Zato tu ni nobenega povratka, ampak samo stanovitno teženje naprej in doseganje ter izpopolnitev pripravljenosti/zasnove. Ta pripravljenost/zasnova ne miruje, dokler se ne izpolni v polnosti biti … dokler ne pride do najvišjega in se tam ne napoji in nahrani z največjo Dobroto … v njej [v tej temi] je mogoče najti Tistega, ki je vse!
* Če človek na tak način stoji v popolnem niču, ali ni potem bolje, da počne, kar mu preganja temo in zapuščenost: da tak človek na primer moli ali bere ali posluša pridigo, ali izvršuje druga dela, ki so vendar krepostna, da si tako pomaga?
* Ne! Prav zares vedi: Stati popolnoma pri miru, in to tako dolgo, kot je mogoče, to je zate najbolje. Povsem gotovo je, da se takrat ne moreš brez škode obrniti k prav nobeni stvari. (Eckhart, 404 – 406)

Vstopanje v globino brez podob nikakor ni stvar uma ali zavedanja oziroma nezavedanja; je stvar plemenitega névedenja. To ni intelektualna akrobacija, ni trans, ni nezavest, ni trenutno zamaknjenje in pozaba samega sebe ter vseh stvari z namenom prodreti v globino. Človek se mora celostno pravilno naravnati v vseh svojih delih, zunanjih in notranjih. Pogoj za to je trezno, uravnoteženo, zrelo in odgovorno zunanje življenje in ne beg od njega ali navezanost nanj. Šele potem lahko človek prost in svoboden vstopa v področje, ki je širnejše in globlje od njega samega, v božje delo, v dno. Pogoj je resnična iskrenost srca in predanost do konca. Potrebno celostno naravnanost pojasnjuje Mojster z izbranimi besedami:

»Zato se mora duša, v kateri se naj zgodi to rojstvo, ohraniti povsem čista, živeti mora povsem plemenito, povsem zbrano in povsem notranje, ne sme vstopati skozi pet čutov v mnogoterost ustvarjenih bitij, ampak mora biti povsem notranja in zbrana v najčistejšem: tu je njeno mesto, vse manjše Mu nasprotuje.« (Eckhart, 389, 390)

Omenil sem že, da so poslušalci in učenci Eckharta verjetno mnogokrat spraševali o skrivnostnem rojevanju v duši, ki ga z zunanjimi čuti ne morejo izkusiti. To sklepam iz tega, ker je to ena osrednjih Eckhartovih tem, ker je o tem pogosto govoril in na več mestih navajal kriterije ali znamenja, po katerih bodo učenci razpoznavali, če so blizu temu rojevanju ali če so v rojevanju. Človek namreč lahko rojevanje v sebi izkusi ali pa tudi ne in pri tem je nezavedanje rojevanja brez škode za samo rojevanje.[[903]](#footnote-903) Mojster v pridigah navaja štiri znamenja, ki jih gre razumeti v skladu s sintagmo »kolikor – toliko«. Kolikor se v človeku rojeva edinorojeni Sin, toliko so v njem uresničujejo tudi znamenja tega rojevanja. Ta so: prostost, doživljanje vseprisotnosti Boga, veselje in notranja luč ali razsvetljenost.

Ko se rojstvo zgodi, ko človek pride v njegovo bližino in sam postane to rojstvo, ko postane rojevanje, je prost in svoboden, kot je prost in svoboden Bog. To je zanesljivo znamenje, da se človek bliža svojemu duhovnemu rojstvu in da je naposled duhovno rojen, kar pomeni, da rojeva. Rojevanje je namreč eno samo, tudi Sin je en sam, zato tukaj, v enem temelju in dnu duše in Boga, skupaj in svobodno rojevata Bog in človek. Eckhart naravnost in na kratko pove, da je Bog v nas rojen tedaj, »ko vse moči naše duše – moči, ki so bile prej zvezane in ujete – postanejo proste in svobodne in v nas nastopi molčanje vsakega namena ter nas naša vest več ne kaznuje; tedaj Oče v nas rojeva svojega Sina«. (Eckhart, 260)

Drugo znamenje je doživljanje vseprisotnosti Boga. Prerojeni človek ne vidi več posameznih ustvarjenih bitij, v vseh vidi delovanje Boga. Njegovo obličje je povsem obrnjeno k rojevanju, »v vsem kar vidiš ali slišiš, naj bo karkoli že – v vseh stvareh ne moreš sprejemati nič drugega kot to rojstvo. Vse stvari ti postajajo Bog sam, kajti v vseh stvareh nimaš nič drugega v očesu kot edinole Boga«. (Eckhart, 407, 408)

Tretje znamenje je veselje in odsotnost srčne bolečine. V 27. pridigi Eckhart obravnava svetopisemski stavek: »Dobri in zvesti služabnik, pojdi v veselje svojega Gospoda.« (Eckhart, 265) V Gospodu je veselje, slast, On uživa v svojih delih. V lastno veselje vodi tudi svoje prijatelje, pravične ljudi. Na nekem mestu pravi Mojster, da bi ne dal niti stolnice polne zlata za trenutek tega veselja. V 35. pridigi, ki govori o ljubezni Očeta, zaradi katere smo Njegovi Sinovi, svoje veselje prenese vernikom z besedami:

»Hočeš vedeti, ali je tvoj otrok rojen in ali je razgaljen, se pravi: ali si ustvarjen v Božjega Sina? Dokler imaš v svojem srcu bolečino zaradi česarkoli, celo zaradi greha, tvoj otrok še ni rojen. Popolnoma pa je rojen tedaj, ko človek zaradi ničesar ne občuti srčne bolečine … [torej]: izženi vso srčno bolečino, tako da v tvojem srcu ne ostane nič razen stalne radosti. Tako je torej rojen tvoj otrok.

Če se zgodi, da je otrok v tebi rojen, imaš tako veliko veselje nad vsakim dobrim delom, ki se zgodi v tem svetu, da tvoje veselje doseže največjo stanovitnost, tako da se sploh ne spreminja. Zato [Gospod] pravi: 'Vašega veselja vam ne bo nihče vzel.' (Jn 16,22) …Če torej prideš do tega, da ne moreš imeti niti bolesti niti skrbi za karkoli, tako da tvoja bolest ni bolest in so ti vse stvari čisto veselje, tedaj je otrok v resnici rojen«. (Eckhart, 306, 307)

Četrto znamenje rojevanja v Bogu je vse večja notranja luč in razsvetljenost. Razsvetljenje za Eckharta ni lebdenje v čisti blaženosti, ekstatično stanje ali nekaj, kar ni tesno povezano z realnim vsakodnevnim življenjem. Brez te povezanosti je zamaknjenost beg iz življenja. Nasprotno pa s približevanjem stanju svobodnega rojevanja in porajanja edinorojenega Sina v duši v vse čute in zmožnosti človeka vse bolj prodira notranja luč. Zaradi nje človek jasneje vidi in razume to, kar se v njem in v svetu resnično dogaja in jasneje presoja, kaj in kako mora storiti, da bo del celote in ji bo na razpolago. Tega ni mogoče doseči ali razviti z razmišljanjem. Spontano se prične pojavljati vedno globlji vpogled, širše razumevanje, vse večja občutljivost ter senzibilnost za duhovne reči: smisel, pravičnost, pravo védenje, odgovornost itd. S porastom notranje luči prične človek živeti celovitejše življenje, ki je življenje vseh bitij. Človek se prepozna kot to življenje, kot njegov najplemenitejši del, kot Sin v enosti z Očetom in kot luč, samozavedajoča se resničnost. Daleč preko svojega lastnega, zgolj osebnega, posameznega življenja. Eckhart je znamenje in korist človekove razpoložljivosti, ki dopušča, da se v njem rojeva Sin, opisal v 38. pridigi takole:

»Posebnost tega rojstva je v tem, da se razliva z vedno novo lučjo. Vedno prinaša v dušo močno luč, kajti k dobrosti spada, da se mora izlivati, kjerkoli že je. V tem rojstvu se Bog na tak način izliva v dušo, da je luč v biti in temelju duše tako bogata, da sije navzven in prepoji moči in tudi zunanjega človeka … Preobilje luči, ki je v temelju duše, se izliva v telo, ki je zato povsem presvetljeno … Kadarkoli se [človek] obrne k Bogu, v njem takoj zažari in zasveti luč, ki mu daje spoznati, kaj naj stori in kaj opusti, pa še mnoge dobre nasvete, o katerih prej ni nič vedel in jih ni razumel … Pogosto se nekaj dotakne tvojega srca, da se odvrneš od sveta. Kako bi se to lahko zgodilo, če ne s takim razsvetljenjem? To pa se dogaja tako nežno in prijetno, da ti postane zoprno vse tisto, kar ni Bog ali Božje. Priklene te na Boga in zaveš se mnogih dobrih opominov, a ne veš, od kod prihajajo. To notranje nagnjenje nikakor ne prihaja od stvari ali od kakšnih nasvetov z njihove strani, saj to, kar ustvarjeno bitje ve ali stori, vedno prihaja od zunaj. Temelja duše pa se lahko dotakne edinole to delovanje in kolikor svobodnejši si, toliko več luči, resnice in jasnosti najdeš.« (Eckhart, 398)

#### Govorjenje in poslušanje

Božje delovanje in življenje Svete Trojice je Eckhart mnogokrat opisoval s prispodobo rojevanja edinorojenega Sina. Uporabljal je pa še druge prispodobe, s katerimi je skušal opisati isto dogajanje. Pogosto je govoril o govorjenju Besede in poslušanju, kar je ena od njegovih osrednjih tem in hkrati skrivnosti Boga. Govorjenje Besede je za Mojstra isto kot rojevanje ali ustvarjanje. To je dinamična, smiselna, umna Beseda, v kateri Oče zrcali samega sebe na dinamičen in ne statičen način. Postajanje, rojevanje, ustvarjanje, spreminjajnje so hkrati samospoznavanje, govorjenje in poslušanje.[[904]](#footnote-904) Govorjenje je primerna prispodoba, ker se postajanje dogaja oziroma bivanje godi podobno kot skozi človeško govorjeno besedo ali mišljenje nastaja (postaja, prihaja v bivanje) smisel, kulturna realnost, človeškost. Realizira se v trenutku izrekanja, ne prej in ne kasneje. Podobno se melodija uresničuje v času trenutek za trenutkom. Ne obstaja drugače kot v trenutnem zvoku in v duševnosti. Hipnost postajanja melodije ali besede je podobna dinamični realnosti ustvarjanja vsak trenutek v času. Smisel besede ali celotne melodije je podoba večnega samozavedanja in samoodsevanja Očeta v Besedi, Njegovega razodevanja oziroma prisotnosti samemu sebi in vsemu stvarstvu.

Oče Besedo izgovarja in tako spoznava samega sebe. Beseda je Sin, podoba in odsev Očeta, Oče ne more drugega, kot da izgovarja Besedo, ne more ostajati sam v sebi, ker sicer ne bi bil živ in se ne bi spoznaval. Spoznavanje, Beseda je um ali Logos. Oče se v Besedo izgovarja z vso svojo močjo in vsem svojim bistvom. Ničesar ne more zadržati zase ali na skrivnem. »Govorjenje je dokončen izraz skrite Božje Tišine.«[[905]](#footnote-905) Mojster je pogosto zelo zagnano in z žarom govoril o Očetovem izrekanju. Navedel bom nekaj odlomkov njegovih pridig o tem.

»V taisti Besedi Oče izgovarja samega sebe in vso svojo naravo in vse, kar Bog je, kakor to spoznava; in to spoznava, kakor je … S tem, da govori Besedo, izgovarja sebe in vse stvari v drugi osebi in ji daje isto naravo, ki jo ima sam, in izgovarja vsa z umom obdarjena bitja v taisti Besedi …« (Eckhart, 152)

»Bog govori na enak način skozi vse vsemu, kar je. On govori, pravim, vse stvari vsem stvarem. A nekatere ga slišijo in se Mu odzivajo na način bivanja, saj Bog je bit in vse obstoječe je od Njega. Druge Ga slišijo in sprejemajo Božjo Besedo, ker je prvo in resnično življenje. To so vsa živa bitja. Najvišja bitja slišijo Boga ne le na način obstajanja in v eksistenci, niti zaradi živosti in v življenju, ampak zaradi razumevanja in v razumevanju. V tej resničnosti (uma) sta razumevanje in poslušanje eno.«[[906]](#footnote-906)

Celovitost govorjenja in poslušanja je povsem jasno opisana z besedami, da Bog govori skozi vse vsemu, vse stvari in vsa bitja govori vsem stvarem in vsem bitjem. Vse je z vsem intimno povezano, ničesar ni, kar bi mogli izvzeti. A ne gre le za kozmično, vesoljno, tako rekoč zunanjo povezanost. To je izgovarjanje v globoki intimnosti oziroma univerzalni identiteti vsakega človeka. Človek je po Eckhartu namreč pričevalec, ista in ena sama Beseda, en Duh, pridružen Bogu v Sveti Trojici. Ko Oče govori, poučuje človeka o svoji lastni in človekovi identiteti.[[907]](#footnote-907) Vsako ustvarjeno bitje ga »sliši« na svoj način: nekatera z bivanjem, druga z življenjem in človek z umevanjem, saj je podoba Boga, sin v Sinu, v katerem Oče spoznava samega sebe. Kajti:

»V tej Besedi izreka Oče mojega in tvojega duha in duha vsakogar kot enakega taisti Besedi. V tem istem izrekanju sva ti in jaz naravni Božji sin, kot taista Beseda. Zakaj kakor sem prej rekel, Oče ne spoznava nič drugega, kakor taisto Besedo in samega sebe in vso Božjo naravo in vse stvari v taisti Besedi, in vse, kar v njej spoznava, je enako Besedi in je taista Beseda naravno v svoji resnici.«[[908]](#footnote-908)

Da Oče izgovarja človekovega duha, ki je Beseda, pomeni, da sebe izgovarja v človeka. Mojster reče, da se izgovarja v njegovo dušo.[[909]](#footnote-909) Hkrati duša izreka to isto Besedo. »Duša mora namreč v svojem prvem preboju, kjer se prebije in kjer izvira Resnica, stati v 'vratih Božje hiše' in mora izrekati in tvoriti Besedo.« (Eckhart, 230) Zapisal sem, da je Beseda duše in Beseda Očeta eno in ista Beseda. Zato »to, v čemer duša izreka Boga, v sebi ne skriva ničesar od tiste prave resnice Njegove biti«. (Eckhart, 234) Navedeni stavek ponovno kaže, kako je Eckhart razumel celovitost. V njej je vse eno, a hkrati diferencirano, polno dinamike, ustvarjalnega življenja in zavedanja. Mojstrovo razumevanje odnosa med enostjo in mnoštvom v celovitosti kaže tudi naslednji odstavek:

»Njegov govor je le eden. V tem enem govoru izreka svojega Sina in obenem Svetega Duha in vsa ustvarjena bitja, a [vendar] je samo en govor v Bogu. Prerok pravi: 'Slišal sem dva,' to je: slišal sem Boga in ustvarjeno bitje. Tam, kje Bog to [ustvarjena bitja] govori, je Bog; tu [v prostoru in času] pa je ustvarjeno bitje.« (Eckhart, 338)

Bog in ustvarjena bitja sta ista dinamična, vzajemna resničnost na dveh ravneh, uzrta na dva načina. Mnoštvo je po Mojstru treba spoznavati v eni dejavnosti, Božje govorjenje je namreč postajanje ali prihajanje vsega ustvarjenega, prihajanje je govorjenje, poslušanje je spoznavanje. To so neločljivi opisi istega življenjskega procesa. Oče izgovarja Besedo z vso svojo močjo, Njegova neverjetna, skrajna moč je priklic človeka v umno življenje. Mojster verjame, da Bog več od tega ne more storiti, kajti »da duša oživi, [Bog] izgovori vso svojo moč v svojem rojstvu«. (Eckhart, 371) Vzajemnost celovitosti se razodeva v intimnem odnosu dinamične enosti Očeta, Sina-Besede in človeka. »Ko Beseda govori v duši in duša odgovarja v živi Besedi, tedaj Sin v duši oživi«. (Eckhart, 227) Življenje je govorjenje obeh, govorjenje vsakega, je hkrati poslušanje, ustvarjanje, samoprepoznavanje enega v mnoštvu, v svojem bistvu je to radostna ljubezen.

Kljub temu da o vsem tem sicer lahko racionalno razmišljamo in govorimo, tega ne moremo racionalno spoznati. Resnični vpogled in doživetje je mogoče le, ko misli preminejo in se človek spusti v lastne globine. Tam ves čas deluje Bog, a je to zunanjemu človeku, ki živi zgolj v svojih prigodnih mislih, prikrito. Beseda je resničnost povsem druge ravni, drugega duhovnega območja.[[910]](#footnote-910) Mojster je na to večkrat opozarjal tudi z naslednjimi besedami: »Beseda je skrita v duši, tako da je ne poznamo niti ne slišimo, če nam v globočini ni podarjen posluh. Prej se Beseda ne sliši. Nasprotno, vsi glasovi in vsi zvoki morajo proč in tam mora biti čista tišina, molk« (Eckhart, 229) »tam, v tišini in miru … tam govori v duši Bog in se v dušo povsem izgovarja. Tam rojeva Oče svojega Sina in ima tako veliko veselje nad Besedo in tako veliko ljubezen do Nje, da nikoli ne neha govoriti, vselej govori Besedo, se pravi nad časom.« (Eckhart, 230)[[911]](#footnote-911)

Kdaj, kje, kaj in kako torej Oče govori? Mojster odgovarja na ta vprašanja z navedki besed Pisma takole:

**Kdaj:** Ko so bile vse stvari v tišini in je bilo sredi noči, je Tvoja Beseda, Gospod, prišla iz nebes. (Mdr., 18:14)

**Kje:** Vodil te bom v puščavo in ti govoril na srce. (Hosea 2:14)

**Kaj:** Mir svojim ljudem in svetnikom in tistim, ki so preobrnili srce. (Ps 84:9)

**Kako:** Bog govori enkrat in za vselej in ne bo povedal še drugič. (Job 33:12)

Le če pridemo v tihoto puščave, bo Oče govoril svojo Besedo enkrat za vselej in nam prinesel mir. Besede ne slišimo na običajni, čutni, zunanji način. V pojasnilo navaja McGinn Mojstrov stavek iz latinskega komentarje h Knjigi geneze, ki se glasi: »Beseda, ki je v tišini Očetovega uma, je Beseda brez besed, je Beseda nad vsako besedo.«[[912]](#footnote-912)

V tišini misli človek sliši-spoznava v resničnem mističnem uzrtju, ki ni vpogled posameznega človeka. Vsakemu posamezniku je, dokler je le posameznik, resničnost, o kateri govori Mojster, prikrita. Da bi spoznal, mora postati in biti Eno in ne posameznik, ki v Enem umre sam sebi. Kajti »kdor hoče poslušati večno Očetovo modrost, mora biti znotraj in mora biti doma in mora biti Eno – potem lahko posluša večno Očetovo modrost … To, kar tam sliši je prav isto, kar je slišano v večni Besedi. Vse, kar uči večni Oče, je Njegova bit in Njegova narava in vse Njegovo Božanstvo«. (Eckhart, 205) In to Božjo bit, naravo in Božanstvo spoznava človek v mističnem vpogledu. V samem sebi? Da, kolikor je identičen z Enim, v katerem se je raztopila njegova posameznost, kolikor je torej v Bogu. Ne, kolikor od njegove posameznosti še karkoli ostaja, kar je ločeno od Boga.[[913]](#footnote-913) V človeku ne sme biti ničesar, kar bi bilo ločeno od Boga, a vseeno se človek v Bogu ne razblini v nič. Še vedno je tukaj nekdo ali nekaj, kar je tradicionalno označeno z dušo, ki doživlja in spoznava. A ne Očetovo Besedo, kot je v Njegovem srcu in govorjeno neposredno z Njegovih ust, ki je človek v resnici sploh ne more slišati, ker ga neskončno presega. Ne more videti rojevanja. Besedo lahko sliši in rojevanje dojema le na človeški način, ki je opredeljen z njegovim lastnim bitjem, z vso telesno, duševno in duhovno konstitucijo. Beseda se v tišini dviga iz dna, prodira skozi človekove duhovne globine in postaja vse bolj slišna, a na specifični, človeški način. Človek ni Bog, ki edini govori, je pa na človeški način deležen Besede, ker tak, kot je, je Beseda. Mislim, da je to eno od jeder Eckhartovega razumevanja odnosa med Enostjo in mnoštvom, med Bogom in človekom. V kontekstu pridiganja o govorjenju Besede ga je v 1. pridigi izrazil takole:

»Oče govori Besedo in govori v Besedi, sicer ne; Jezus pa govori v duši. Način Njegovega govorjenja je ta, da samega sebe in vse, kar je Oče govoril v Njem, razodeva na način, kakršen je sprejemljiv za duha. V duhu razodeva očetovo vladarsko moč z enako neizmerno silo [kot je v Očetu] … Drugič se Jezus razodene v duši z neizmerno Modrostjo, ki je On sam, in v kateri se spoznava tako Oče sam z vso svojo očetovo vladarsko močjo kakor taista Beseda, ki je tudi sama Modrost, in vse, kar je v njej, tako, kakor je eno. Ko se ta Modrost združi z dušo, so ji popolnoma odvzeti vsakršen dvom in vsakršna zabloda in vsakršna tema in je prestavljena v čisto, jasno luč, ki je Bog sam, kakor pravi prerok: 'Gospod, v Tvoji luči bomo spoznavali luč' (Ps 35,10).« (Eckhart, 153)

Tukaj je pomembnih nekaj poudarkov:

* Bog se v duši razodeva na človeški način, katerega medij je Jezus[[914]](#footnote-914);
* razodeva se kot vladarska ali ustvarjalna moč Očeta, začetek vsega gibanja, princip, prvi vzrok;
* razodeva se kot um-spoznanje-modrost Sina oziroma Besede, v kateri je vse, kar je, celovito;
* v Sinu-Besedi se vzajemno spoznavata oziroma zrcalita tako Oče kot Sin, to je eno spoznavanje, en Duh,
* ko se ta Duh ali Modrost združi z dušo, je vsega navedenega deležna tudi duša človeka, spoznava z istim spoznanjem kot Oče spoznava Sina in Sin Očeta in oba vse ustvarjeno; spoznava v isti Luči, ker je iskra luči v Luči,[[915]](#footnote-915)
* mistično spoznavanje v Duhu daleč presega vsako drugo človekovo spoznavno prakso, z njim človek uresničuje svoj skrajni potencial, postaja podoba Boga, ki je za Eckharta čista jasna luč, samozavedajoči se Um.

Po Mojstru je samozavedanje Uma mogoče le v dialektični identiteti Dvojega v Enem in Enega v Dvojem, ki pa ni statična in mrtva identiteta. Nasprotno, je dinamična razprtost Enega v razodevanje, izhajanje, razprostiranje, odsevanje. Je zelo živa, ustvarjalna resničnost, nabita z eksplozivno energijo, ki takrat, ko izhaja, ostaja notri in notri ostajajoča ves čas izhaja. Človek je del, priča, prizorišče in v svojem bistvu celo v sami sredi te dinamike, ki je življenje Svete Trojice. Eckhart se ne mudi in ne ustavi nikjer na mistični poti, ne odneha dokler ne dospe tja, kjer se uresničuje deleženje in pričevanje v Božjem življenju, dokler ne postane čista prisotnost.

#### Odnos Boga do človeka

Bog je v samem sebi eno. V Njem ni ločenosti na to in ono, na mene in druge, na zunaj in znotraj, na človekovo zunanjost in notranjost. Delitve in razlike so posledica človekovega načina dojemanja sebe in okolja. Dokler ima človek sebe za nekaj posebnega, ločenega od sveta in Boga, je prisoten razcep, odtujitev, greh. A kljub in prav zaradi te razcepljenosti obstaja v človeku težnja po enotenju, prodoru do resničnosti, težnja po lastni avtentičnosti. Z drugimi besedami povedano, v človeku deluje Bog, ki teži k svojemu samoprepoznavanju, razodevanju, upodabljanju, svobodnem delovanju. Ta globoka Božja težnja je človekovo najpristnejše bistvo, ne glede na dela zunanjega človeka, ki se v čutih obrača navzven, v svet in stvarstvo. Eckhart Božjo težnjo in z njo povezano delovanje v človeku opisuje v razmerju Boga do človeka. Pri tem v nemških pridigah izpostavlja naslednje vidike: človek ni Bog, Bog je človeku blizu in hrepeni po človekovi bližini, Bog človeka ljubi in vzgaja, pripravljenemu človeku sebe ne more odreči in ga odrešuje.

V nadaljevanju bom kratko predstavil vsakega od naštetih vidikov.

**Človek ni Bog**

Čeprav je Bog vse v vsem, ni vse, kar je, Bog. Čeprav je človek božanskega izvora in Bogu podoben, ni Bog, ampak je ustvarjeno bitje. Bog ima vse sam od sebe, človek pa ničesar nima sam od sebe. Niti biti niti luči niti uma. In to ne le zunanji človek, to velja tudi za notranjega človeka, kolikor ostaja nekaj od Boga različnega, ustvarjenega. Razliko me Bogom in človekom Eckhart takole opisuje:

»Nobeno ustvarjeno bitje ne more delovati nad tem, kar ima v samem sebi. Zato duša z lučjo, ki ji jo je dal Bog, ne more delovati nad samo seboj, kajti ta luč ji je lastna in Bog ji jo je dal kot jutranji dar v njeno najvišjo moč. Čeprav je ta luč Bogu zelo podobna, je vendarle ustvarjena od Boga. Stvarnik je vendarle eno in luč nekaj drugega, ustvarjeno bitje. Kajti preden je Bog karkoli ustvaril, je bil Bog, luči pa ni bilo, ampak tema.« (Eckhart, 379)

Eckhart razlikuje med ustvarjenim in neustvarjenim delom duše. Kolikor je duša ustvarjena, je različna od Boga in Bog je različen od nje. Na tej stopnji ni zlivanja duše in Boga, oba ostajata distinktivno različna. Bog neskončno presega dušo. Eckhart pravi:

»Dušo je ustvaril v skladu s svojo najvišjo popolnostjo in je vanjo vlil vso svojo svetlost v prvi čistosti, a pri tem ostal nepomešan.« (Eckhart, 249)

»Bog je v duši s svojo naravo, s svojo bitjo in s svojo božanskostjo, pa vseeno ni v duši. Odsev duše, to je v Bogu Bog, in ona je vseeno to, kar je ona.«[[916]](#footnote-916) (Eckhart, 263)

Nemški mistik ne misli, da sta ustvarjeni in neustvarjeni del duše ločena, povsem različna. Zopet imamo opraviti z omejitvami jezikovnega izražanja. Ustvarjenost in neustvarjenost je treba razumeti v relativnem, celo dialektičnem smislu. Ustvarjena bitja so po sebi čisti nič, kar obstaja, je ustvarjanje, torej pravzaprav neustvarjenost. Človekova najbolj globoka narava ni ustvarjena, ampak je Bog. Tam namreč, »kjer se konča ustvarjeno bitje, začne biti Bog. In Bog si od tebe ne želi ničesar bolj kot to, da greš iz samega sebe po svojem ustvarjenem načinu bivanja in da pustiš Bogu, da je Bog v tebi«. (Eckhart, 174) Bog je v človeku Bog, če lahko v njem prosto deluje. In zopet, čeprav v duši ni ničesar, kar ni božje, Božje delovanje presega dušo, je neskončno širnejše od nje. Eckhart primerja Božje delovanje v duši z močjo sonca, ki »zvleče najplemenitejši sok iz korenine gor v veje in iz tega naredi cvetove, vendarle moč sonca ostaja nad tem. In trdim, da božja ljubezen deluje v duši prav tako«. (Eckhart, 234)

Razlika med dušo in Bogom je tudi v tem, da duša ne more ničesar narediti sama, vse, kar premore, vse kar doživlja, ves čas prejema. Usmerjena je povsem v Drugega, je od Drugega, je ustvarjana. Bog ni od nikogar, je čisto dajanje, kajti »kakor je Bog brezmejen v dajanju, tako je duša brezmejna v jemanju in prejemanju. In kakor je Bog vsemogočen v delovanju, tako je duša brezdanja v utrpevanju/doživljanju, zato se tudi preoblikuje z Bogom v Bogu/v Boga. Bog deluje, duša pa doživlja; On mora v njej samega sebe spoznati, ona pa mora spoznati z Njegovim spoznanjem, in ljubiti z Njegovo ljubeznijo.«[[917]](#footnote-917) To, da duša mora spoznavati z Njegovim spoznavanjem in ljubiti z Njegovo ljubeznijo, je Božje delo v njej. To je ravno Božje samoprepoznavanje v ustvarjenem bitju. Zato pravi Eckhart, da sta bit in življenje vseh ustvarjenih bitij »naravnani v to, da iščejo Boga in težijo k Njemu.« (Eckhart, 331)

Seveda ustvarjena bitja ne morejo iskati Boga z lastnimi močmi. Če Bog ne išče, nihče ne išče. Naše iskanje je Božje iskanje samega sebe. V tem Bog uživa tako, kot otroci, ki se igrajo skrivalnice. »Prav kakor se človek skrije, pa nato zakašlja in se s tem izda, tako je storil tudi Bog. Nihče ne bi bil mogel nikoli najti Boga; zdaj pa se je [sam] izdal.« (Eckhart, 332) To iskanje in odkrivanje je največja slast, je bit in življenje ustvarjenih bitij.

**Bog je človeku blizu**

Bog se sam pred seboj le navidezno skriva. Sam pred seboj se na mikaven način skriva v človeški eksistenci. Mikaven je zato, ker se hkrati skriva in odkriva oziroma teži za odkrivanjem. Človek je nagnjen k temu, da sebe dojema na omejen način kot posamezno človeško bitje in se identificira z empiričnim človekom. V tem primeru lahko misli, da je daleč od Boga in Bog daleč od njega. A Eckhart pravi, da temu ni tako. Pomanjkljivosti in slabosti človeka za Boga sploh niso problem ali ovira.

»In četudi bi te tvoje velike napake odgnale tako daleč, da si ne bi mogel misliti, da si ti blizu Bogu, si vendarle lahko misliš, da je Bog blizu tebi. Veliko zlo je namreč v tem, da človek odriva Boga v daljavo: četudi človek hodi daleč ali blizu, se Bog nikoli ne oddalji: On ostane vedno blizu. In če ne more ostati znotraj, se ne oddalji dalje kot pred vrata.« ( Eckhart, 73)

Tam, pred vrati srca, stoji in čaka, da Mu človek odpre in Ga spusti noter. Ni Ga treba iskati in klicati, »komaj pričakuje, da [Mu] odpreš. Tisočkrat bolj Ga vleče k tebi kot tebe k Njemu: odprtje in vstop, oboje se zgodi v istem trenutku«. (Eckhart, 407) Pravzaprav je Bog že v človeku, kakorkoli se človek v zunanjih plasteh svojega bitja temu upira. Ker je Bog človekov izvor in vso delovanje, je Eckhart gotov, kakor živi, da »mi ni nič tako 'blizu' kakor Bog. Bog mi je bližji, kakor sem blizu sam sebi; moja bit je odvisna od tega, da mi je Bog 'blizu' in navzoč«. (Eckhart, 308) Bog je navzoč v vseh ustvarjenih bitjih, ne le v človekovi skriti notranjosti. Za prebujenega človeka je to povsem očitno, kajti »Modri mož pravi: 'Bog je svoje mreže in vrvi razpel nad vsemi ustvarjenimi bitji' (prim. Oz 7,12), tako da Ga moreš najti in prepoznati v slehernem, če le hočeš to uvideti«. (Eckhart, 309). In to je končni cilj človeka: spoznavati in ljubiti Boga z Njegovim spoznavanjem in Njegovo ljubeznijo. Zato ni človek nikdar »tako hrepenel po čemerkoli, kakor Bog hrepeni po tem, da bi človeku omogočil, da bi Ga spoznaval. Bog je ves čas pripravljen, mi smo pa zelo nepripravljeni; Bog nam je blizu, mi pa smo Mu daleč; Bog je znotraj, mi pa smo zunaj; Bog je [pri nas] doma, mi pa smo na tujem«. (Eckhart, 311)

**Bog hrepeni po človeku**

Eckhart je prepričan, da Bog ne more brez človeka. S tega vidika je Eckhart antropocentričen. Bog je postal človek in se žrtvoval na križu, da bi človeka odrešil in bi človek postal povsem in dokončno podoben Bogu v vsem svojem bitju, torej da bi presegel ločenost med seboj in človekom. Postal je človek, da bi človek mogel postati taisti Bog, in sicer s tem in takrat, ko bi umrl sebi in vsem ustvarjenim stvarem.[[918]](#footnote-918) Namene in dejavnost Boga glede človeka opisuje s precej poetičnim jezikom, podobnem tistemu iz Visoke pesmi ali jeziku nekaterih mistikov, ki so se izražali v ljubezenskih metaforah, kar za Mojstra ni bilo značilno. Takole skorajda pesni:

»Ko je Bog ustvaril dušo, jo je ustvaril po svoji najvišji popolnosti, da bi bila nevesta edinorojenega Sina. Ko je On [Sin] to spoznal, je hotel oditi ven iz svoje skrite zakladnice večnega Očetovstva, v kateri je večno spal, neizgovorjeno ostajajoč notri … da bi jo privedel nazaj v Najvišje, iz katerega je prišla … Zato je torej šel ven in je prišel, poskakujoč kot srnjak, in je pretrpel svojo muko iz ljubezni; in ni šel ven tako, da ne bi hotel z nevesto znova stopiti v svojo sobo. Ta soba je tiha tema večnega očetovstva. Tja, od koder je iz Najvišjega izstopil, je hotel znova vstopiti, skupaj z nevesto, v tistem, kar je najčistejše, in hotel ji je razodeti skrito tajnost svojega skritega Božanstva, kjer počiva sam s seboj in z vsemi ustvarjenim bitji.« (Eckhart, 251)

Bog po Eckhartu zelo hrepeni po tem, da bi bil sam sebi pričujoč v človeku, da bi se v človeku povsem razodel, se mu povsem odkril. Pa ne le odkril. Bog je eno v samem sebi in hoče biti eno tudi v človeku. To, da po človekovi svobodni volji, ki je sicer ravno Njegova podoba, ni eno, Ga zelo boli in žalosti. Enako kot želi sebi, da bi bil Bog v človeku tudi človeku zelo privošči, da bi Mu bil enak, iste neustvarjene in neustvarljive narave, pa čeprav ne isti. Mojster nagovarja in vabi vernike, ki napeto poslušajo pridigo:

»Bog tako hrepeni po tem, da greš ti ven iz sebe po svojem stvarjenjskem načinu bivanja, kot da bi bila v tem vsa Njegova blaženost. In zdaj, dragi človek, kaj ti škoduje, če privoščiš Bogu, da bi bil Bog v tebi? Zaradi Boga pojdi povsem iz sebe samega, pa bo šel Bog zaradi tebe iz sebe samega. Če gresta oba iz sebe, potem je to, kar tu ostane, preprosto Eno. V tem Enem rojeva Oče svojega Sina v najglobljem izviru.« (Eckhart, 174)

Če gresta oba ven, ostane Nič, Eno ali Božanstvo, tisto izza dna in najglobljega izvira.

**Bog ljubi človeka**

Bog je ljubezen. Njegova ljubezen je enaka Njegovemu spoznavanju, biti in življenju. Iz ljubezni ustvarja vsa bitja in v njih deluje, daje jim dih in življenje. Ne ljubi jih kot druga, ljubi jih kot svoje lastno kipenje in prekipevanje, torej kot samega sebe. Človek je kot podoba Boga Bogu enak. Zatorej ljubi Bog človeka z isto in ne enako ljubeznijo, s katero ljubi samega sebe. Eckhart prepričuje poslušalce:

»Vedite: Bog ljubi dušo tako močno, da bi Bogu, če bi Mu vzeli Njegovo ljubezen do duše, vzeli Njegovo življenje in Njegovo bit in Boga ubili, če bi smeli tako reči; kajti prav tista ljubezen, s katero Bog ljubi dušo, je Njegovo življenje, in v taisti ljubezni se razcveta Sveti Duh, in prav ta ljubezen je Sveti Duh. Ker torej Bog dušo tako močno ljubi, mora biti duša nekaj ravno tako velikega.« (Eckhart, 326)

Če bi Bog ne ljubil, bi ne bil Bog. Zato Eckhart vzklika:

»Pri Bogu! Kakšen čudež je to! Če me Bog ljubi z vso svojo naravo – tej je namreč to lastno – me ljubi, prav kot da bi bila Njegovo postajanje in Njegova bit zvezana s tem. Bog ima le eno ljubezen: prav z isto ljubeznijo, s katero Oče ljubi svojega edinorojenega Sina, ljubi mene.« (Eckhart, 349)

Božja ljubezen je brezpogojna, brezkompromisna in dokončna. Vsa Božja bit zavisi od nje. V svoji radikalnosti presega vse, kar si človek more zamisliti. Eckhart močno občuti njeno iracionalnost, tudi to občutenje je vir njegovega ponosa in poleta. Pravi:

»Bog je v svoji ljubezni do nas tako nor, prav kakor da bi pozabil na nebesa in zemljo in na vso svojo blaženost in na vse svoje Božanstvo in bi ne imel z ničimer drugim opraviti kakor edino z menoj, da bi mi dal vse, kar bi me moglo potolažiti. In to mi daje v celoti in mi daje popolno in daje venomer in [enako] vsem ustvarjenim bitjem.« (Eckhart, 331)

Bog izkazuje svojo ljubezen do človeka s trpljenjem svojega Sina. »Božje hrepenenje, da bi trpel za človeka, je integralni del Njegove večne volje, da bi Beseda postala človek in zato osrednji smisel ustvarjanja.«[[919]](#footnote-919) Z drugimi besedami povedano, osrednji in primarni smisel ustvarjanja je v: »Naredimo človeka po svoji podobi …«[[920]](#footnote-920) Ko se je Bog tako odločil, se je odločil z spust v človeka in hkratno pritegovanje človeka vase. To vključuje tudi trpljenje iz ljubezni, ki ga Mojster v 23. pridigi ganljivo opisuje s parabolo o možu, ki si je zato, da bi bil podoben svoji na eno oko slepi ženi, in bi bila ona podobna njemu, iztaknil svoje oko.[[921]](#footnote-921) Iztaknil zato, da bi si mogla biti podobna in enaka, enakopravna Jaz in Ti v eni ljubezni.

**Bog se mora izliti v pripravljenega človeka**

»Bog mora delovati in se vate izliti, kjer in kadar te že najde pripravljenega.« (Eckhart, 406)

Eckhart v več pridigah izraža misel, da se Bog mora izliti in se razkriti ali podariti sam sebe pripravljenemu človeku. Pripravljen človek je tisti, ki ničesar ne zadržuje zase, ki se povsem tako izprazni in izniči, da je ubog, kakor je bil, ko ga še ni bilo. Ko je človek do temelja izničen, ne ostane ničesar razen delovanja Boga in Bog hočeš ali nočeš mora delovati v človeku, mora postati njegovo vse in se na ta način vanj povsem razliti ter se povsem razodeti, ogoliti pred človekom in samim seboj. Človek z lastnim izničenjem prisili Boga, da je Bog v njem. Bog ne more ostati zunaj, ker ni nobenega znotraj in torej nima kje drugje biti kot povsod. Ukinjen je namreč vsak zunaj in znotraj. Drugje imenuje Eckhart pripravljenega človeka tudi pravični ali ponižni človek.

»Če človek postane ponižen, se Bog v dobrosti, ki Mu je lastna, ne more zadržati, da bi se ne potopil in izlil v ponižnega človeka: najmanjšemu se najbolj daje v delež in se mu daruje v polnosti.« (Eckhart, 250)

**»**Pri večni in na veke obstoječi resnici pravim, da se Bog mora povsem izliti v vsakega človeka, ki se je predal vse do temelj/dna, izliti z vsem, kar ima, tako popolnoma, da v svojem življenju, svoji biti, svoji naravi in v vsem svojem Božanstvu ne zadrži zase ničesar: vse mora oplojujoče izliti v človeka, ki se Mu je predal in je zavzel najspodnejše mesto.« (Eckhart, 300)

Pravzaprav Bog ničesar ne izliva, v ponižnem in pravičnem človeku le ostaja, prebiva. Pravični ne more drugače, kot da se eksistencialno izniči v Bogu. Je daleč od ničevosti običajnega, zunanjega človeka, njegove iluzorne, prigodne in navidezne eksistence.

Nemški mistik povsem zaupa svojemu poznavanju Boga in Njegovi ljubezni. Zato Ga noče prositi za karkoli in tudi zahvaljevati se mu noče za vse tisto, za kar se ljudje običajno zahvaljujejo. Ne za zdravje, ne za življenje, niti za Njegovo ljubezen niti za njegovo delo niti za karkoli sploh. Bog namreč vse to mora dajati, to je Njegovo bistvo. Če tega ne bi dajal, ničesar ne bi bilo in On bi ne bil Bog. Eckhart prosi le za to, da bi mogel sprejeti vse, kar Bog ponuja, da bi se zmogel izničiti in pustiti, da v vsem deluje le Bog. Poslušalcem zatrjuje:

»Nikdar se nočem Bogu zahvaljevati za to, da me ljubi, kajti tega sploh ne more opustiti, pa naj to hoče ali ne; Njegova narava Ga prisiljuje k temu. Hočem se Mu zahvaljevati za to, da v svoji dobrosti ne more opustiti ljubezni do mene. To, da smo vzeti sami sebi in prestavljeni v Boga, ni nič težkega, kajti Bog mora to v nas udejanjati sam; to je namreč božje delo. Človek naj samo sledi in naj se ne upira; trpen naj bo in naj pusti, da deluje Bog.« ( Eckhart, 299)

»In Bog nas more prav tako malo pogrešati, kakor mi Njega; kajti tudi ko bi se mi mogli odvrniti od Boga, bi se vendar Bog nikoli ne mogel odvrniti od nas. Pravim: Boga ne bom prosil za to, da bi mi dal; tudi Ga ne bom hvalil za to, da mi je dal. Pač pa Ga bom prosil, naj me stori vrednega prejemati, in Ga hočem hvaliti za to, da je take narave in takega bistva, da mora dajati. Kdor bi pa hotel Bogu to vzeti, bi Mu vzel Njegovo lastno bit in Njegovo lastno življenje.« (Eckhart, 362)

**Bog vzgaja človeka**

Človek si zaradi nezavednega ali zavednega doživljanja vrednosti lastne neodvisne eksistence in posledičnega občutka ločenosti in ogroženosti prizadeva, če naj se izrazim v vojaškem jeziku, utrditi položaje. Zato si prisvaja, kolikor pač more materialnih in duhovnih dobrin. Zaradi njih in v njih naj bi imel več življenja. A več ko si prisvaja, bolj je ujet in manj živi v Bogu. V tem primeru Bog ne more drugače priti človeku blizu, kot tako, da mu jemlje vse, kar človek sam zase premore; če ne prej, na koncu telesnega življenja. »Da bi nas poučil in nas s tem [spoznanjem] oskrbel, nam pogosto jemlje oboje, telesne in duhovne dobrine.« (Eckhart, 90) Iz istega razloga nam pravzaprav ničesar ne daje v last, ničesar, kar ne bi kasneje odvzel. Sami dajanje in jemanje doživljamo kot srečo ali nesrečo. A Bogu je vseeno za srečo in nesrečo. Njegov edini namen je, »da bi bili očiščeni in bi nas lahko prestavil v sebe ter bi nas lahko ljubil v sebi in sebe v nas s samim seboj. In naša ljubezen Mu je tako potrebna, da nas privablja vase z vsem, s čimer nas lahko privede, naj bo to sreča ali nesreča«. (Eckhart, 298) Celo človeku naloženo trpljenje je le sredstvo. A človek ga more zaslužno prenesti le, če ga izroči Bogu v zavedanju, da trpi v Bogu, z Bogom, da pravzaprav trpi Bog v njem in je njegovo trpljenje življenje Boga. V tem spregledu trpljenje ne boli in celo smrt izgubi želo. Ali kakor pravi mistik:

»Če je moje trpljenje v Bogu in Bog sotrpi, kako bi mi trpljenje lahko bilo v bolest, ko pa izgubi bolest in je moja bolest v Bogu in je Bog? … Kdor tega ne spozna, naj obtožuje svojo slepoto, ne mene niti Božje resnice in ljubezni vredne miline.« (Eckhart, 121)

**Bog je eno s človekom**

Celovitosti ni lahko opisati. Človek ni Bog in Bog ni človek, sta različno in hkrati na skrivnosten način celo vseeno eno in isto. Odvisno od načina dojemanja Boga in človeka. Tudi sama v sebi sta kontradiktorna, paradoksalna, izmuzljiva. Kadar je Eckhart skušal celovito resničnost opisati s pozitivnimi izjavami, je pogosto uporabljal paradokse in jezik sovpadanja nasprotij. Z naslednjo izjavo je skušal nakazati vsaj nekaj o Bogu in človeku:

»Prav tako kot je Bog v sebi popolnoma brez razlik in je v skladu s svojo naravo resnično in popolnoma eno, a vseeno različen od vseh drugih stvari, je tudi človek v Bogu nerazločljiv od vsega, kar je v Bogu, pa kljub temu istočasno povsem različen od vsega drugega.«[[922]](#footnote-922)

Človek je nerazločljivo povezan, eno z vsem v Bogu in kljub temu povsem različen od vsega drugega. Zopet smo pri skrivnosti enosti v različnosti, enosti in mnoštva, pri kompleksnem odnosu Boga in človeka.

Na začetku poti se človek prebudi in najde v identiteti zunanjega, samozadostnega človeka, ki je ločen od ostalega stvarstva in Boga. Z religioznim dozorevanjem se človek približuje Bogu in opaža, da se pravzaprav Bog še bolj približuje človeku tako zelo, da po Eckhartu postajata vse bolj eno, popolnoma eno brez vsake razlike. Proces zahteva prizadevanje z obeh strani.

Človekov del je v izničenju in predajanju sebe. »Kolikor človek zanika sebe zavoljo Boga in se združi z Njim, toliko bolj je Bog kot ustvarjeno bitje. Kadar je človek povsem prost samega sebe zavoljo Boga in ne pripada več nikomur drugemu razen Bogu in ne živi več za nič drugega razen za Boga, potem je po milosti resnično podoben/enak temu, kar je Bog po naravi, in Bog iz sebe ne prepozna nikakršne razlike med sabo in tem človekom.« (Eckhart, 265) Približevanje človeka Bogu je delo milosti odrešenjskega procesa, daru, ki mu ga zastonjsko daje Bog. Dar je pa ta, da v človeku povsem deluje in prebiva Bog. Milost vleče v Boga, tja, kjer Bog deluje v duši tako, da deluje v sebi.

Božji del duše je Njegovo delovanje v duši, njena neustvarjenost. V delovanju, v postajanju sta eno. To delovanje in postajanje je Božje delo, v katerem Bog neskončno uživa, saj je temnih, skrivnih globinah tega dela njegovo bistvo, njegovo spoznavanje in uresničevanje samega sebe, njegovo življenje. On mora delovati z isto nujo, kot mora sonce oddajati svetlobo in toploto, sicer bi ga razneslo. V zanosu spoznavanja Božje narave v človeku Eckhart vzklika in slavi Boga:

»Slavljen, slavljen bodi Bog. Kadar Bog deluje v duši, takrat ljubi svoje delo. Kjer pa je duša, v kateri Bog opravlja svoje delo, tam je to delo tako veliko, da to delo ni nič drugega kot ljubezen; ljubezen pa spet ni nič drugega kot Bog. Bog ljubi sebe in svojo naravo, svojo bit in svoje Božanstvo. V Ljubezni, v kateri Bog ljubi sebe, v njej ljubi vsa ustvarjena bitja – ne kot ustvarjena bitja, temveč kot Boga. Bog v tej ljubezni, v kateri ljubi [samega] sebe, ljubi vse stvari.« (Eckhart 262, 263)

Bog ljubi človeka v samem sebi in kot samega sebe, dotika se ga v samem sebi in po samem sebi, se pravi brez posrednikov. V njem okuša svoj lastni okus.[[923]](#footnote-923) Zato sta povsem eno, brez razločevanja. V tem enem je duša neustvarjena in vir resnične Eckhartove blaženosti in zadoščenja. Kolikor je neustvarjena, je duša v skupnem Božanskem dnu in temelju identična in ne le enaka Bogu[[924]](#footnote-924), kolikor je ustvarjena, je formalna, rojena in različna od Boga.

V resnični in dokončni združenosti z Bogom je torej duša prav tako neustvarjena in neustvarljiva kot Bog. On je v njej kot v samem sebi. Življenje človeka postane Božje življenje. Eckhart se sprašuje, kaj je njegovo življenje v združenosti z Bogom. In odgovarja: »Božja bit je moje življenje. Če je torej moje življenje Božja bit, potem mora biti Božja bit moja in Božja bivajočnost moja bivajočnost, nič manj in nič več.« (Eckhart, 178) V dnu ne obstaja več niti sled različnosti med dušo in Bogom, ampak je duša »brez vsake razlike ista bit, ista podstat in narava, ki je On sam«. (Eckhart, 305) Drznosti svojih besed se Mojster prav nič ne boji. Nasprotno, še bolj jih stopnjuje, ko izzivalno pravi:

»Navkljub samemu Bogu, navkljub angelom in vsem ustvarjenim bitjem [pravim], da duše tam, kjer je Božja podoba, ne morejo ločiti [od Boga]! To je pravo zedinjenje in to je prava blaženost.« (Eckhart, 373)

Bog je svoboden in z Njim združen človek je enako svoboden. Zategadelj se mu ni treba na nič ozirati in ničemur služiti: niti sebi niti Bogu. Človek naj po Eckhartu v svoji radikalni globini, v temelju, živi brez vsakega zakaj, ker tam ni nobene drugosti, ničesar, kar ni zaobjeto v enost, tam ni nobene razpoke, je le ena bit in eno življenje. Zato: »Nanj ne glejmo kot na nekaj zunaj sebe, temveč kot na sebi lastno in kot to, kar je v nas; temu ni treba služiti niti ni treba v to smer delovati zaradi kateregakoli 'zakaj', niti zaradi Boga niti za lastno čast niti za karkoli drugega, kar je zunaj človeka, temveč samo zaradi tega, kar je v človeku lastna bit in lastno življenje. Mnogi preprosti ljudje domnevajo, da morajo Boga gledati [tako], kot da bi On stal tam in oni tukaj. Pa ni tako. Bog in jaz, midva sva eno.« (Eckhart, 180) Potem človeka nič več ne more pahniti v žalost in trpljenje, »ne Bog ne ustvarjeno bitje, ne ustvarjeno ne neustvarjeno, vsa njegova bit/bitnost, življenje, spoznavanje, védenje in ljubezen pa so iz Boga in v Bogu in Bog [sam]«. (Eckhart, 98)

V enem ima človek nujno vse v sebi kakor Oče. Vse ima v sebi, ker je po sebi nič, ker nima ničesar posameznega, ker je čista razpoložljivost, prostost, potenca, vznikanje, ki združuje to, kar je pred in po vzniku v eno – celovitost je nedualnost. Tam v viru, v temelju in dnu, je človek priča vzgibavanja Boga in hkrati eno s tem vzgibavanjem.

»Kakor je Sin po biti eno z Očetom, si ti po biti in naravi eno z Njim in imaš vse v sebi, kakor ima to v sebi Oče. Od Boga tega nimaš na posodo, zakaj Bog je tisto, kar je tebi lastno, in tako jemlješ vse, kar jemlješ, v sebi lastnem.«[[925]](#footnote-925)

Eckhart izraža enost človek in Boga na poetičen način z metaforo poljuba:

»Kadar duša od Božanstva doživi poljub, potem stoji v vsej popolnosti in blaženosti; tam je zaobjeta z edinostjo. V prvem dotiku, v katerem se je Bog dotaknil in se je dotika kot neustvarjene in neustvarljive, je duša po dotiku Boga prav tako plemenita, kot Bog sam. Bog se je dotakne po samem sebi.« (Eckhart, 198)

### Dno ali temelj

Bernard McGinn pravi, da je mistika Mojstra Eckharta predvsem mistika dna oziroma temelja.[[926]](#footnote-926) Je nova oblika mističnega zavedanja, ki se je prvič izrazito pojavila prav z Eckhartom. Čeprav vsebuje pomembne filozofske in teološke implikacije, pri Eckhartu, vsaj v pridigah in poučnih govorih, te implikacije niso osrednjega pomena. Za Eckharta je mnogo pomembnejši soteriološki vidik mistike dna. Metafora dna mu služi za orodje vodenja vernikov k novem oblikam mističnega zavedanja. Predvsem je dekonstrukcijsko orodje, dno je namreč brez dna, brezdanje, saj dno presega prostor, čas in vso bit. Poleg navedenega dekonstruira predvsem ego, njegova razmerja do sveta in Boga ter ustaljene predstave in misli o Bogu. Dekonstrukcijske metafore imenuje McGinn eksplozivne metafore, ker rušijo in razbijajo privajene načine imaginiranja vsebin vere in vernike naravnost silijo k dereifikaciji, razodtujevanju in integriranju globlje, pristnejše vere v konkretno vsakdanje življenje. »V tej luči je dno/temelj osrednji pojem Eckhartove mistike, ki se, paradoksalno, izmika našim poskusom opredelitve v določljive sheme ali okvirje razmišljanja.«[[927]](#footnote-927) Glede na običajno rabo v visoko srednjeveški nemščini pojem dna obsega naslednje pomenske sklope:

* tla, zemlja, fizična podlaga,
* spodnji del strukture, spodnja stran telesa, dno posode, dno sveta – pekel,
* izvor, vzrok, začetek, razlog, dokaz, korenina nečesa,
* bistvo, esenca, najbolj notranji del, skriti, lasten, bistven del nečesa.

V povezavi z dušo in Bogom pomeni najbolj notranji del duše, ki ga Eckhart označuje še z besedami iskra, mestece, seme, pravični človek, najvišja točka, brezdanje dno Božanstva itd.[[928]](#footnote-928)

Dno ni le tam spodaj, negibno v globini. Je povsod, dinamično in rodovitno, saj se iz njega vse pojavlja in se vanj vse vrača. In kot smemo reči, da se vse dviga od spodaj, moremo reči, da se vse spušča od zgoraj. Eckhart je smer gibanja preobrnil tako, da Bog ni več le zgoraj ampak je tudi spodaj. Kolikor bolj je spodaj, toliko bolj je zgoraj. Razprt je med najbolj zgornjim in najbolj spodnjim. Človek je kraj povezovanja obeh dimenzij. Po nemškem mistiku namreč najvišja višina visokosti leži v najglobljem dnu/temelju ponižnosti. »Kajti kolikor globlje in nižje je dno/temelj, toliko višji in toliko bolj neizmerljiv je dvig v višino. In kolikor globlji je vodnjak, toliko višji je. Višina in globina sta eno.« (Eckhart, 89)

Z dnom je povezano gibanje v obe smeri. Človek in vse ustvarjeno se spušča v dno, v svojo skrano avtentičnost in iz dna se dviga vse, kar je ustvarjeno. Smeri se povežeta v dinamični identiteti gibnega in negibnega, gibanje je v dnu mirovanje in obratno. Vse tri elemente, spuščanje, dviganje in identičnost bom skušal prikazati z Mojstrovimi besedami. O spuščanju pravi, da je vsa naša popolnost »zvezana s tem, da človek prekorači in preseže vse ustvarjeno in vse časno in vso bit ter stopi v temelj/dno, ki je brezdanje«. (Eckhart, 324) Dno je brezdanje, kot nič, v njem ni ničesar, nobena bit, ne čas ne karkoli. To je radikalno, neustvarjeno in nepojavno dno. Je kot magnet, skrit pod mizo, ki ga ne vidimo, a očitno premika železne predmete na mizi. Je čisto pred-delovanje, čista potencialnost Božanstva. Iz njega prihajajo vzgibi k delovanju in ustvarjanju. Ko se človek zasidra v dnu, postane ustvarjalec. Eckhart poudarja, da tam spodaj, »v tvojem dušnem temelju/dnu prebiva Božje, tam je Bogu lastna moč. V zedinjenju s to Božjo močjo boš izkusil mogočne nagibe k bitnostnemu delovanju, postal boš stvarnik in iz vsake izmed tvojih kreposti, kreposti pravičnega, se bo rodil Bog in se je bo razveselil«.[[929]](#footnote-929) Zato »pojdi v svoj lastni temelj in tam deluj: dela pa, ki jih tam udejanjaš, so vsa živa«. (Eckhart, 258,259)

Kolikor je človek stran od tega dna, se mora gibati k njemu in se mu vztrajno približevati. Ko se znajde v njem, ko se ga, kolikor je še vedno nekaj različnega od njega, dotakne, pa ta temelj ali dno ni samo njegov temelj in njegovo dno. Je tudi Božje dno in v njem ustvarjalno deluje Bog. Pojavi se gibanje navzven. »Noben duh in noben angel se ne dotikata temelja/dna duše niti njene narave. Tam duša prihaja v Prvo, v Začetek, kjer se Bog z dobrostjo prebija v vsa ustvarjena bitja.« (Eckhart, 223)

Dno je porodnišnica stvarstva. A v dnu ne rojeva le Bog, tam rojeva tudi človek v istem rojevanju. Sorojeva z Bogom. Eckhart, kot običajno, pretrese svoje poslušalce, iskrene vernike, z drzno trditvijo:

»Devica, ki je žena[[930]](#footnote-930), ki je svobodna in nevezana, brez svojosti, je Bog in je sama sebi venomer enako blizu. Obrodi mnogo sadov, in ti so tako veliki, nič manjši in nič večji, kakor je Bog sam. Ta sad in to rojstvo dopolni ta devica, ki je žena, in sad prinese vsak dan stokrat ali tisočkrat, pa tudi nešteto krat, rojevajoč in postajajoč rodovitna iz najplemenitejšega dna/temelja; še bolje rečeno: zares iz taistega temelja/dna, iz katerega Oče rojeva svojo večno Besedo, postaja rodovitno sorevajoča.« (Eckhart, 157)

Dno je tukaj močna metafora zlivanja duše in Boga v eno,[[931]](#footnote-931) v dinamično identiteto znotraj kreativnega akta. Dno je torej kreativno, vso vre in prekipeva samo v sebi, zanj je značilno vrenje znotraj v polnosti Enega in vrenje in prekipevanje ven v ustvarjenje. »Jezus[[932]](#footnote-932) se obenem razodeva z neizmerno sladkostjo in obiljem, ki vreta iz moči Svetega Duha in prekipevata in z razlivajoče se bogatim obiljem in sladkostjo strujata v vsa prejemljiva srca.« (Eckhart, 153)

Eckhart kot puščica leti v smer nedopovedljive uganke ustvarjanja iz nič in pušča v preboju vse za seboj, tako človeka kot Boga v njuni različnosti. V temelju in dnu ni ničesar med človekom in Bogom, nobenega ločujočega posrednika saj »v tem temelju vse posredujoče molči, tu vladata mir in slavje zaradi tega rojstva in tega dela, tako da Bog Oče tu izgovarja svojo besedo. Kajti po naravi ni to [mesto] prejemljivo za nič drugega kot edinole za Božjo bit brez vsakega posredovanja«. (Eckhat, 390)[[933]](#footnote-933) V tem »izviru, kjer prikaplja na dan« (Eckhart, 331) to[[934]](#footnote-934), kar šele omogoča pojavljanje ustvarjenih reči, šele tukaj se duša povsem umiri. Tukaj ni več nobene dvojnosti, nobene napetosti. Tukaj deluje duša povsem svobodno, kamor gre Oče gre tudi sama, brez vsake vrzeli. Kajti tukaj Mojster spoznava, da je »božji temelj moj temelj in moj temelj Božji temelj. Tu živim iz sebi lastnega, kot živi Bog iz sebi lastnega. Kdor je kdaj le za trenutek pokukal v ta temelj, temu pomeni tisoč mark iz kovanega zlata toliko, kot ponarejeni novčič«. (Eckhart, 173) To je eno dno, ki je globlje od rojevanja, saj je rojevanje izhod. Kolikor se duša dotika dna in je dno, je neustvarjena, brez vsega razen potencialnosti. Iz dna Božanstva se pojavlja Bog in se hkrati pojavlja najgloblji, najbolj notranji, pravični človek. Eckhartova mistika dna presega distinkcije med ustvarjalcem in ustvarjenim, med Bogom in človekom. Mojster v mistiki dna mnogo bolj radikalno identificira človeka z Bogom kot vsi njegovi predhodniki. V najgloblji notranjosti, v temelju, ni vrzeli med Bogom in človekom, niti je ni med tem, kar običajno imenujemo notranji in zunanji svet. Vse prihaja ven hkrati. V najbolj notranjem dnu in temelju Boga in duše, odkoder vse prihaja, ni niti delovanja niti védenja, bivanja, gibanja ali življenja. Tisto »ne gre ven in ne gleda [ven] na nobeno stvar«. (Eckhart,199)

Bog je aktivni princip[[935]](#footnote-935), človek pa pasivni ali receptivni princip. Um je po Eckhartu v svoji srži namreč receptivnost, zmožnost sprejemanja. Vendar pušča Mojster na poti v dno to razlikovanje med Bogom in človekom za seboj. Je le eno dno. Čeprav se v njem dogaja rojevanje, je pravo dno v resnici še globlje, pravzaprav dna sploh ni, je nedosegljivo. Iz brezdanjega niča se pojavlja rojevanje. Zato »dno ni vzrok vesolja, ker leži Bog kot dno globlje kot Bog kot vzrok vesolja«.[[936]](#footnote-936) Bog kot dno je Božanstvo. Zaradi tega Bog kot Bog, ki Ga spoznavamo, zremo ali o njem karkoli izrečemo, ne more v dno in ni dno. Dno je brezkončno globlje od česarkoli. Eckhart to takole izrazi:

»V dno/temelj duše ne more priti nič razen čistega Božanstva … Duša je sama v sebi, tam, kjer je nad telesom, tako čista in nežna, da ne sprejema ničesar razen čistega, golega Božanstva. Še celo Bog ne more noter, če Mu ni odvzeto vse, kar Mu je sicer dodano. Zato je bilo duši odgovorjeno: 'En Bog.'« (Eckhart, 243)

Čisto, golo Božanstvo je za našega mistika čista, absolutna svoboda bivanja, ki ni bivanje, ker je nad-bivanje ali pred-bivanje. Je pred, je brez, je svoboda brez česarkoli, je čisti JE pred vsakim gibom, pojavljanjem, celo pred voljo, da bi karkoli nastalo. V 67. pridigi nemške kritične izdaje, ki ni prevedena v slovenščino, je Mojster izrekel naslednje besede:

»Nad tem [duša] doseže čistost svobodnega bivanja, biva, ne da bi bivala, ne daje in ne prejema. Je čista 'bit', ki je rešena vsega bivanja in vsega bivajočega. Tam jemlje Boga golega, takega kot je v dnu/temelju, nad vsakim bivanjem. Če bi tam še vedno bilo bitje, bi duša vzela bit tega bitja; tam ni ničesar razen enega dna/temelja.«[[937]](#footnote-937)

In v neki drugi pridigi beremo:

»Ta luč se ne zadovolji niti s preprosto, tiho božansko bitjo, ki niti ne daje niti ne prejema: ta luč hoče, marveč vedeti, od kod izhaja ta bit, hoče v preprosti temelj, v tiho Puščavo, v katero ni nikoli pokukala različnost, ne Oče, ne Sin, ne Sveti Duh. V tistem, kar je najbolj notranje, kjer ni nihče doma, je ta luč zadoščena in v tem je bolj ponotranjena kot v sami sebi. Kajti ta temelj je preprosta Tišina, ki je sama v sebi negibna.« (Eckhart, 301-302)

Tam je »Bog v dnu/temelju duše z vsem svojim Božanstvom« (Eckhart, 194), tam je le Božanstvo.

### Nič

Eckhart si je zelo prizadeval osvoboditi svoje učence in vernike vseh navezanosti zunanjega človeka in jih popeljati na pot odkrivanja notranjega človeka. Zato, da bi pri tem uspel, je vztrajno rahljal in postopoma odstranjeval njihova običajna prepričanja, privajene vzorce razmišljanja. Njegove besede so vsebovale dekonstrukcijski naboj, celo eksplozivni naboj. McGinn pravi, da je uporabljal eksplozivne metafore. Z njimi je skušal razbiti površno, razumsko razmišljanje poslušalcev in jim pomagati prodreti v globino resničnosti. Ena od najpogosteje rabljenih eksplozivnih metafor je bila poleg besede dno beseda nič. Mojster jo je uporabljal v več pomenih in več kontekstih. Konteksti se nanašajo na vse ustvarjeno, človeka in Boga v naslednjih smislih:

* da so vse stvari oziroma je vse ustvarjeno čisti nič,
* da bi naj človek postal in bil čisti nič, če hoče biti resničen,
* da je Bog ali Božanstvo nič ali kot nič.

Eckhart je torej izničil ves svet, človeka in Boga ali bolje rečeno, izničil je to, kar je navidezno ves svet, človek in Bog. Quint pravi, da so to, kar na ta način izniči, »samo s človekovim samoljubjem in sebičnostjo vzpostavljeni napačni pojmi, z malenkostno egoističnim, površinskim 'zakaj' spletene zunanje vezi nebitnostnega človeka na ustvarjeno bitje, katerega bitnostna bit je po teh napačnih in površinskih odnosih zagrnjena in zakrita z navidezno bitjo«.[[938]](#footnote-938) Šele ko človek odpravi vso navideznost, se lahko pokaže resničnost. Po Eckhartu v tej resničnosti ni več stvari samih zase ali samih po sebi, ni več samozadostnega, omejenega posameznega človeka in ni več Boga ali Božanstva kot nečesa. Vse to so navideznosti. V izničenju navideznosti in predrtju v resničnost pa vse je, kot v resnici je. Človek prestopi iz navidezne v resnično bit, postane bitnostni človek. Kar pač pomeni, da umre kot posamezni empirični človek in se rodi kot večni, pravi ali pravični človek v Bogu in iz Boga. Z rojstvom človeka v Bogu je tudi ves svet na novo rojen v Bogu. Eckhartov pravični človek namreč vse vidi v Bogu in vse prinaša pred in v Boga.

V nadaljevanju bom pojasnil pomene Eckhartove uporabe besede nič v različnih kontekstih.

#### Vse ustvarjeno je čisti nič

Mojster je bil zelo radikalen in jasen. Ne da so stvari kot nič, kje pa: »Vsa bitja so čisti nič. Ne pravim, da so malovredna ali da so sploh kaj: so čisti nič. To, kar nima biti/bitnosti, je čisti nič. Vsa ustvarjena bitja so brez biti/bitnosti, zakaj njihova bit/bitnost je odvisna od Božje pričujočnosti. Ko bi se Bog le za trenutek obrnil od vseh ustvarjenih bitij, bi šla v nič.« (Eckhart, 165)

Ker so nič, brez biti, narejena iz ničesar, so manjko, nekaj nezadostnega, začasnega, spremenljivega, lažnega in kolikor je človek odvisen, navezan ali neurejeno povezan z njimi, torej nesvoboden zaradi njih, omadežujejo človeka. S poimenovanjem jih namreč človek naredi za del svojega sveta, ima jih za realnost in se spetlja z njimi. Zato so maliki. Eckhart svari: »Vsa ustvarjena bitja so sama v sebi nič. Zato sem rekel: Opustite nič!« (Eckhart, 197) Kar pomeni, opustite vse, kar je ustvarjeno, mrtvo in neresnično, opustite ustvarjanje navideznega sveta.

Stvari so nič, ker nimajo lastne biti, niso svoj vzrok, ne izvirajo v sebi in iz sebe, ker ves svoj obstoj ves čas prejemajo od drugega. V svoji navideznosti so resnično iz ničesar v negativnem, nihilističnem smislu. Drugače povedano, same po sebi so povsem prazne in nevredne; kolikor se človek nagiba k ustvarjenim stvarem ali bitjem in ga vleče k njim, »z njimi odteka v njihov nič«. (Eckhart, 174) Prosi namreč za nič in ga je tudi deležen.

Uvid, da je vse ustvarjeno samo po sebi nič, človeka odrešuje navezanosti na ustvarjenost in omogoča njegovo rojevanje v Bogu. Boga najde le tisti človek, za katerega so vse stvari nič. Ko jih spoznava, v Bogu vidi, da so nič, lahko se od njih obrne k Bogu in Ga spoznava. Mojster pravi: »In ko je vse stvari videl kot nič, je videl Boga … Kadar vse stvari spoznavam v Bogu, spoznavam nič. Videl je Boga, v katerem so vse stvari nič.« (Eckhart, 313, 315) »Zunaj Boga ni ničesar razen niča.« (Eckhart, 242) Kolikor človek spoznava Boga, vidi, da je vse ustvarjeno nič in kolikor tega ne vidi, ne spoznava Boga. To ne pomeni, da stvari ni. Stvari so v Bogu božje oziroma v Bogu Bog, same po sebi, brez Boga, zunaj Boga, so čisti nič. Mojster je tudi pri koncu svojega življenja v zagovoru pred komisijo v Avignonu neomajno vztrajal pri radikalnosti svojega nauka, da je vse ustvarjeno nič. Takole je rekel:

»Reči, da svet sam zase ni nič, pač pa da je vsaj sled obstoja, je odkrita blasfemija.«[[939]](#footnote-939)

#### Praznost človeka

Po Eckhartu postane človek resnični bitnostni človek, pravičnik, takrat, ko se izprazni, ko v njem ni več ničesar lastnega in ničesar ustvarjenega, torej nobenega niča v negativnem, nihilističnem smislu. Tak človek o niču ničesar ne ve in nima z njim nič skupnega, vse to je zanj izbrisano. Mojster pravi, da Mu ne bomo enaki, »če ne preženemo ven tega niča, tako da postanemo vse v vsem, kakor je Bog vse v vsem«. (Eckhart, 306) Zategadelj ima pravični človek čisto srce, ki je »odbrano in ločeno od vseh ustvarjenih bitij«. (Eckhart, 169)

Mojster je uporabljal besedo nič v zvezi z izpraznjenjem človeka še v enem smislu. Človek sam mora postati nič, a ne nihilistični, navidezni nič. Postati mora nič v pozitivnem smislu neomejenosti, ničesarnosti, nikjeršnosti, svobode in polne prostosti. To je z ničemer omejeni nič kajti »tam, kjer ni niti 'tukaj' niti 'tam', tam, kjer je pozabljenost vseh ustvarjenih bitij, je polnost biti«. (Eckhart, 202) Ta nič ni nič ustvarjenih bitij. Je nič človekove neustvarjenosti. V svojem dnu je namreč človek enako neustvarjen in svoboden kot Bog in človekova naloga je »odvračanje od vseh ustvarjenih bitij in sebezedinjevanje v neustvarjenost«. (Eckhart, 143)

To, da je človek svoboden in neustvarjen pomeni, da ni omejen, da ni ničemur enak ali podoben, je brez podobe kot Bog. V tem je namreč Božja podoba, da je brez podobe. Navajam daljši odstavek, v katerem Eckhart strnjeno pojasnjuje svoje razumevanje brezpodobnosti človeka oziroma tega, da naj bo človek nič v pozitivnem smislu.

»Ker je Božja narava, da ni nikomur enak, moramo nujno priti do tega, da smo mi nič, da bi lahko bili prestavljeni v isto bit, katera je On sam. Če zatorej pridem do tega da se upodobim v nič in nič upodobim vase in izvržem [vse], kar je v meni, sem lahko prestavljen v golo Božjo bit in to je čista bit Duha. Tu mora biti pregnano ven vse, kar je podobnost, da bi bil jaz prestavljen v Boga in bi postal eno z Njim: ena podstat, ena bit, ena narava – in s tem Božji Sin. In potem, ko se to zgodi, ni nič [več] skritega v Bogu, kar bi ne bilo očitno ali ne bi bilo moje … Da pa mi ne bi ostalo v Bogu nič skritega, kar bi se mi ne razodelo, ne sme biti v meno odprta nobena podobnost ali podoba, kajti nobena podoba nam ne odpira Božanstva ali Božje biti. Če ostaja v tebi kakršnakoli podoba ali slika, ne boš nikoli postal eno z Bogom. Zatorej velja: da se lahko zediniš z Bogom, ne sme biti v tebi nič upodobljenega niti izoblikovanega, se pravi, da v tebi ni prikritega nič, kar ni očitno in vrženo ven.« (Eckhart, 305)

Po Eckhartu se mora torej človek rešiti vsake podobe, postati čisti nič, le takrat je povsem odprt in svoboden za udejanjenje Božje volje. Tako razumljena popolna odprtost je zelo radikalna. Enostavno izbriše vse zunanje, vsak zakaj, vse racionalizacije, odvisnosti, celo navezanost na lastno identiteto, zunanji človek mora povsem umreti. Mojster pravi, da »mora biti človek usmrčen in povsem mrtev in na samem sebi nič; biti mora povsem rešen vse podobnosti in ne biti podoben nikomur več – potem je resnično podoben/enak Bogu«. (Eckhart, 281) Z drugimi besedami povedano, človek mora biti tako odprt, razpoložljiv, prazen in ničen, kot je bil, ko se še sploh ni pojavil, kot je bil, ko ga še ni bilo. V tem niču Bog neovirano opravlja svoje delo kot v samem sebi. V človeku, Božjem templju, ne sme biti ničesar razen Boga. Še celo Boga ne, kolikor Ga človek dojema kot karkoli. Pravi Bog je namreč brez podobe. »Kdo so tisti, ki so na tak način podobni/enaki [Bogu]? To so tisti, ki niso ničemur podobni/enaki, samo Bogu. Božjemu bistvu ni nič podobno/enako; v Njem ni iti podobe niti oblike.« (Eckhart, 178) To seveda pomeni, da je v svoji in Božji brezpodobnosti človek resnično to, kar je, povsem svoboden, enkraten, z ničemer pogojen, niti tostranski niti onostranski niti karkoli drugega. Je brezprizivno avtentičen, izhaja neposredno iz brezna in je sam to isto brezno, iz katerega se vse pojavlja, izliva, rojeva. Prerojen v Duhu se človek rodi v niču in je nič. Ko je enkrat svoboden v niču, nikoli več ne hlepi po svoji ustvarjenosti, tako globoko je v svoji avtentičnosti, da noče in ne želi izhoda. Vsak izhod je zanj namreč laž in manjko, suženjstvo navideznemu, zunanjemu, poustvarjenemu, popredmetenemu, objektiviziranemu bivanju. Podložnost lastni ustvarjenosti je za človeka v Duhu omadeževanje, je proti njegovi izvorni, najgloblji naravi in volji. Bog je namreč »resnica in vse, kar je v duši, ali vse, kar je Bog kdaj ustvaril, ni resnica«. (Eckhart, 359) Eckhart pravi celo to, da se duša, če je prodrla dovolj »daleč v svoj nič od svojega ustvarjenega 'nekaj' v tem niču, s svojo lastno močjo nikakor ne more vrniti nazaj v svoj ustvarjeni 'nekaj'«. (Eckhart, 152) Kaj je ta nič? Ker v njem ni ničesar in sam ni od ničesar, lahko sprejme vse in postane vse, je čista brezoblična sprejemljivost, čisti um. O tem umu, ki ničesar ne ve, pravi naš mistik: »Njegovo ime ni nič drugega kot zmožnost [umskega] sprejemanja, ki ji ne manjka biti in ni pomanjkljiva; nasprotno, le v zmožnosti sprejemanja boš dosegel popolnost.«[[940]](#footnote-940)

#### Praznost Boga

Eckhart v nemških pridigah ni dosleden pri razlikovanju med Bogom in Božanstvom. Včasih izpostavlja njuno različnost, včasih pa pojma uporablja sinonimno. To je potrebno imeti pred očmi pri branju izjav o tem, da je Bog nič ali kot nič. Za Mojstra je Bog nič ali prazen iz naslednjih razlogov:

* Bog je eno. Tega pa človek ne more videti, ker vsako videnje predpostavlja dvojnost.
* Bog je brez biti in brez načina. Človek zatorej o Njem ne more ničesar spoznati, za njegovo spoznavno moč je kot nič ali nič. »…modrost, resnica, moč in žar so na obodu biti, ki je nadplavajoča bit, čisto brez narave. Njegova narava je to, da je brez narave. … Vsako premišljevanje zakrije bit, to je Božji red.« (Eckhart, 354)
* Če človek karkoli vidi ali spoznava, to zagotovo ni Bog, saj Bog ni nekaj. »Ni ne to ne ono; kljub temu je nekaj, kar je vzvišenejše nad to in ono kot nebo nad zemljo.« (Eckhart, 155)
* Kolikor duša najde Boga, Ga najde v niču. Bog se rodi v niču in je sad niča. Dno Božanstva je globlje od Boga Stvarnika. V dnu ni védenja kot v Stvarniku.
* Bog je luč brez vsake primesi objektivizacije. Ta luč ne more biti objekt česarkoli in v tej luči ni nobenega razdvajanja, nobenega objekta, ker sveti le sama v sebi in prežema samo sebe. Če je človek v tej luči, ne vidi ničesar oziroma vidi Božji nič. Zategadelj luč sveti v temi.[[941]](#footnote-941)

Človek spozna Božji nič, ko sam postane taisti nič. Človekovo najgloblje bistvo je namreč »revščina in puščava in je bolj brezimno, da bi lahko imelo ime, in bolj nespoznavno, da bi lahko bilo spoznano.Če bi ti lahko samega sebe uničil le za trenutek, da, pravim, celo za manj kot trenutek, bi ti bilo lastno vse, kar je to v samem sebi.« (Eckhart, 288)

### Celovitost

#### Celovita povezanost

Mojstrovo razumevanje celovite resničnosti izražajo naslednji trije stavki:

»Bog gleda vso vesolje, kako izhaja iz Njega kot eno in celovito, čeprav v mnogih delih.«[[942]](#footnote-942)

»Bog govori na enak način skozi vse vsemu, kar je. On govori, pravim, vse stvari vsem stvarem.«[[943]](#footnote-943)

»V nebeškem kraljestvu je vse v vsem in vse eno in vse naše.« (Eckhart, 304)

Prvi se nanaša na celovitost in Boga. Bog je vseobsegajoče eno, iz katerega vse izhaja, tudi čas in prostor.[[944]](#footnote-944) Celovita resničnost je ena in diferencirana.

Drugi govori o celoviti povezanosti vsega ustvarjenega v prostoru in času. Vsaka stvar je mogoča zaradi vseh drugih in vse so mogoče zaradi vsake posamezne stvari.

Tretji stavek se nanaša na celovitost v povezavi s človekom. Celoviti človek je povezan z vsem stvarstvom, še več, je eno z vsem stvarstvom. Ljudje ne moremo postati celoviti, če »ne preženemo ven tega niča [navideznosti], tako da postanemo vse v vsem, kakor je Njegov dar docela preprost in popoln, brez delitve in ne v času, vselej v večnosti; in bodite glede tega tako gotovi, kakor živim: Če hočemo prejemati od Njega, moramo biti v večnosti, vzvišeni nad čas. V večnosti so vse stvari pričujoče«. (Eckhart, 168) Da so v večnosti vse stvari pričujoče pomeni, da so pričujoče v celovitem človeku, tistem, ki je večnost, kajti tedaj »bom postal moder, mogočen in postal bom vse stvari, kot On, in bom eno in isto z Njim«. (Eckhart, 305)

Mojster je skušal vernikom približati celovito povezanost vsega s prispodobo človekovega fizičnega telesa in telesnih udov. V telesu so vsi udje zedinjeni na način, da je celotno telo mnogo pomembnejše od posameznega uda. Vsi udje namreč služijo drug drugemu in celotnemu telesu in ne služi vsak ud le sam sebi. Oko služi nogi in noga služi očesu. Oko služi nogi bolj učinkovito s tem, da je na glavi, kot bi mu služilo, če bi bilo na nogi. In noga služi s tem, da je spodaj in ni tam, kjer je oko. Oboje pa služi telesu in človeku.[[945]](#footnote-945) To pomeni, da sta za enost diferenciranost in različnost pomembnejši od podobnosti ali enakosti. Različnost služi enosti in enost omogoča različnost. Različnost služi enosti tako, da se noga rade volje poškoduje, če s tem ohrani telo in enako oko. »Zanesljivo in po resnici pravim, da takšen ud samega sebe sploh ne ljubi, razen zavoljo tega in v tem, česar ud je.« (Eckhart, 117) Trditev je zopet prispodoba odnosa celovitega človeka do drugih ljudi in okolja. Pomembnejša mu je celovita resničnost, to kar v resnici je, kot pa on sam kot posamezno bitje. Enost omogoča različnost zato, ker ne služijo le udje celemu telesu, pač pa celota služi vsakemu udu. Končno se v tem ustroju razodeva narava človeka in Boga. Eckhart pravi, da je »duša cela in nedeljena, popolna v stopalu in popolna v očesu in v vsakem udu«. (Eckhart, 188) Kar je zopet le podoba ustroja vsega vesolja in Boga. Bog se razodeva v vsem ustvarjenem in je kot duša telesu, vse povezuje in združuje v eno.

V tej enosti ni več razlikovanja med posameznimi ljudmi in bitji, je le ena resničnost. Tam je življenje običajnega človeka, svetnika, angela in Boga eno življenje, vse v vsem in v enem. Zaradi tega najde nemški mistik v sebi življenje in blaženost vseh ljudi, vseh svetnikov, papeža, Marije in celo Kristusa samega. Takole pravi:

»In res je z mano tako: vsa popolnost in vsa blaženost, ki ju ima sveti Peter, in da je sveti Pavel žrtvoval svojo glavo, in vsa blaženost, ki sta jo s tem dosegla – mene ravno tako osrečuje kakor njiju in jaz je hočem biti deležen prav tako, kakor če bi bil ta dela sam opravil. Še več: vsa tista dela, ki so jih opravili vsi svetniki in vsi angeli, in celo tista, ki jih je nekdaj opravila Božja mati Marija, po njih hočem prejeti večno veselje, kakor če bi jih bil sam opravil.« (Eckhart, 320)

To pa je mogoče le, če ima sam enako ljubezen kot omenjeni svetniki in Marija. Kolikor ima enako ljubezen, je v isti ljubezni in realnosti, je njegova tudi vsa njihova blaženost. Pravzaprav je njegova še bolj kot njihova, kajti pri njih je blaženost povezana s prestanim trpljenjem in skušnjavami, pri njem pa ne. Pomembna je sintagma kolikor-toliko. Kolikor je človek tam, v isti resničnosti kot Marija, je deležen iste blaženosti. Ne njene in ne svoje blaženosti, pač pa ene in iste blaženosti. Eckhart, Marija, svetniki in drugi ljudje so v isti blaženosti, če so v istem območju bivanja, istem območju Duha, če in kolikor so ista resničnost. Eckhart povedano takole utemeljuje:

»V nebeškem kraljestvu je vse v vsem in vse eno in vse naše. Kolikor je naša Gospa deležna milosti, je vse v meni – če sem tam – in vendar ne tako, kot bi izviralo ali iztekalo iz Marije, temveč kot v meni in kot moja last, ne kakor da bi prihajalo kot nekaj tujega. In tako tudi pravim: Kar ima tam eden, ima drugi, in [sicer] ne kot od drugega ali v drugem, temveč kot obstoječe v njem samem, tako da je milost, ki je v enem, povsem tudi v drugem, popolnoma tako, kakor je v prvem njegova lastna milost.« (Eckhart, 304,305)

Poleg tega so, po Eckhartovih besedah, svetniki in Marija prejeli milost zaradi tega, ker je bilo to potrebno za odrešenje njega in vseh ljudi in zato ta milost bolj pripada njemu in vsem ljudem kot svetnikom in Mariji. Milost v Mariji je za Mojstra boljšega okusa, mu je bolj lastna in dragocena, kot če bi bila to njegova lastna milost brez Marije. Zakaj? Ker če bi bila to le njegova milost, bi bila omejena milost, milost ki je v njem po Mariji in obratno pa je multiplicirana milost.

Končno se Eckhart veseli iz najglobljega temelja, ker je vse, kar je Oče dal Kristusu, dal enako in še bolj tudi njemu. Kristus je kot Sin vse Očetovo namreč že vedno imel in je to prejel v času zaradi človekovega odrešenja, da bi človek postal taisti Sin. In to vse, kar zaradi človeka v času prejme Kristus ni malo: je vse, kar Bog sploh more dati, vso svoje Božanstvo.

Mojster je prepričan:

»Gospod je vse, kar ima v sebi, naredil za mojo last. On[[946]](#footnote-946) tudi pravi, da je Oče v vsem tistem, kar je podelil Jezusu Kristusu v človeški naravi, prej mislil name in me ljubil bolj Njega ter to prej podelil meni. Kako to? Njemu je dal zavoljo mene, zakaj bilo mi je potrebno. Karkoli že Mu je torej dal, je s tem meril name in mi je to dal prav tako, kakor Njemu; tu ničesar ne izvzemam, ne zedinjenja ne svetosti Božanstva ne česarkoli. Vse, kar Mu je kdaj dal v človeški naravi, mi ni bolj tuje in daleč kakor Njemu, zakaj Bog ne more dati malo; dati mora vse ali pa sploh nič. Njegov dar je docela preprost in popoln, brez delitve in ne v času, vselej v večnosti.« (Eckhart, 168)

Pomenljive so besede, da je Božji dar preprost in popoln, brez delitve in ne v času. Z njimi izraža celovitost daru, ki je Božje delo in je eno samo v vseh stvareh in bitjih. Celovitost vse vključuje in je ena sama. Zato so tudi vsa dela, ki jih je kdajkoli izvršil Gospod, za Eckharta enako zaslužna kot njegova lastna dela. Konec koncev mistik vrši vsa dela, ki jih izvršuje Bog, v enosti z Njim. Pod pogojem, da ne zadrži ničesar svojega. Bog namreč udejanja vse stvari iz sebi lastnega in po samem sebi in tudi človek mora delovati iz sebi lastnega, ki ni nič drugega kot Božje. Če deluje iz svojega in Božjega dna, je vse Božje tudi njegovo. Kolikor misli, da vrši svoje lastno delo, to kljub temu ni le njegovo delo. Je mnogo več. Povezano je z vsem v stvarstvu »kakor mora kamen, ki pade v vodo, vzvalovati kroge v neskončnost«.[[947]](#footnote-947) Vsako dejanje odmeva v neskončnost in vpliva na vsa druga dogajanja. Ničesar ni skritega, kar se ne bi razodelo. V celoviti resničnosti ni človekove zasebnosti, tam je človek prestopi lastne meje in postane univerzalni človek, vso človeštvo je en človek, človeškost. Kot slabo dejanje ne ostane brez posledic, tudi dobro ne ostane neopaženo. Prav nasprotno: »Bodite tega tako gotovi, kakor da Bog živi: Najmanjšega dobrega dela ali najmanjše dobre volje ali najmanjšega dobrega koprnenja se veselijo vsi svetniki v nebesih in na zemlji in vsi angeli s takšnim veseljem, da ves svet ne more ponuditi enakega.« (Eckhart, 330)

#### Pogoj človekove celovitosti

Človek postane celovit toliko, kolikor se reši svoje zaprtosti v lastne meje, svojih sebičnih in egoističnih nagnjenj. Prestopanje lastnih mej je širjenje v svet. Človek ni več le s kožo omejen posameznik, vse bolj postaja vsi ljudje in vso stvarstvo. Vse bolj se istoveti s celovito resničnostjo. Karkoli se dogaja v njegovem okolju, se dogaja njemu samemu. A to je težko sprevideti in sploh ni očitno. Na samoumevno vprašanje, zakaj nam je to prikrito in ne očitno, mojster odgovarja, da zato, ker je za to potrebno, da »v človeški družbi stojiš enak, samemu sebi nič bliže kot komu drugemu. Vse ljudi bi moral ljubiti kakor sebe in jih enako spoštovati in imeti za enake; to, kar se zgodi komu drugemu, naj bo hudo ali dobro, bi zate moralo biti, kot da bi se tebi zgodilo«. (Eckhart, 169) Kajti »kdor se vas dotakne, mene dregne v oko«. (Eckhart, 320)

Temelj Eckhartove visoke etike je v preseganju človekovega omejenega istovetenja. V predrtju je človek resničnost in je povsod. Karkoli se kjerkoli zgodi, se njemu zgodi. Ko to sprevidi in občuti ter iz tega uvida deluje, odloča in s tem v skladu ravna, postaja vse bolj celovit. Tak človek »mora svojega bližnjega ljubiti kakor samega sebe in se veseliti njegovih radosti kakor svojih lastnih in si želeti njegove časti kakor svoje lastne in tako [ljubiti tujca] kakor svojca. In tako je človek venomer v veselju, v časti in v prednosti, zares je kakor v nebeškem kraljestvu in se pogosteje veseli, kot če bi se veselil le svojega lastnega dobrega. Če te tvoja lastna čast bolj osrečuje kot čast koga drugega, je to nepravično«. (Eckhart, 165) Da bi bil blažen kot sveti Peter, z isto blaženostjo, mora človek blaženost svetega Petra najprej ljubiti in se je veseliti enako, kot da bi to že bila njegova lastna in potem tudi je njegova lastna. »Če pa ljubiš blaženost v sebi bolj kakor v kom drugem, ljubiš samega sebe, in kjer ljubiš sebe, Bog ni tvoja čista ljubezen in to ni prav.« (Eckhart, 339)

Zanimivo je Mojstrovo parafraziranje prve zapovedi. Jezus je rekel, da je potrebno svojega brata ljubiti kot samega sebe. Eckhart pa pravi, da je potrebno sebe ljubiti kot svojega brata. Če človek resnično ljubi sebe, ljubi vse ljudi kot sebe. Kdor ne ljubi sebe kot vseh ljudi, še nikoli ni prav ljubil sebe.[[948]](#footnote-948) Če ne ljubi sebe, sploh ne ljubi drugih. Kajti kdor resnično ljubi sebe, ljubi v sebi in s seboj vse ljudi, saj na noben način ne razlikuje sebe od vseh drugih. Človek se v enosti svoje ljubezni izvije in osvobodi narcisoidnosti. Postane univerzalni človek, realizira potencial človekovega načina bivanja, njegovega mesta v univerzumu, skratka uresniči bistvo človeka, človeškost. Ta je po Eckhartu v Sinovstvu in enosti z Bogom. Svoj pogled takole utemelji:

»Pravim pa: 'človeškost' in 'človek' je dvoje. Človeškost sama v sebi je tako žlahtna, da je najvišja človeškost enaka angelom in sorodna Božanstvu. Največja edinost, ki jo je Kristus imel z Očetom, je dosegljiva tudi meni, če bi mogel odložiti, kar je od tega ali onega, in bi se mogel dojeti kot 'človeškost'. Vse namreč, kar je Bog dal svojemu edinorojenemu Sinu, je tudi meni dal enako popolno kakor Njemu in nič manj, še v večji meri mi je dal: moji človeškosti v Kristusu je dal več kakor Njemu, kajti Njemu ni dal ničesar, saj je to od vekomaj imel v Očetu.« (Eckhart, 320)

Eckhart je večkrat poudarjal, da je preseganje časa in prostora prvi pogoj človekovega vzpona k Bogu. Preseže ju toliko, kolikor postaja celovit, postaja človeškost. Kako širok in radikalen je Mojstrov vpogled, izražajo naslednje besede 43. pridige:

»Vse, kar je Bog ustvaril pred šest tisoč leti, in vse, kar bo Bog še ustvaril čez tisoč let, če bo svet toliko časa obstajal, Bog ustvarja v najnotrišnjem in v najvišjem duše. Vse preteklo, vse sedanje in vse prihodnje Bog ustvarja v najnotrišnjem duše.« (Eckhart, 337)

Duša celovitega človeka je večna in povsod. Najnotrišnje duše, človeka, je za Eckharta najnotrišnje Boga samega. Zaradi tega ni le v nebeškem kraljestvu vse v vsem in vse eno in vse naše, pač pa je v nas samih, v človekovi najgloblji resničnosti vse v vsem in vse eno in vse naše. S tem je v polnosti izražena celovita resničnost.

#### Celovitost je hierarhično urejena

Čeprav je v nebeškem kraljestvu vse v vsem in vse eno in vse naše, ni vse pomešano v nerazločno enolončnico. Nasprotno, za Eckharta je nebeško kraljestvo jasno hierarhično urejeno. Iz skritega brezna Bog Stvarnik ustvarja vse ustvarjeno in je vzrok vsega delovanja. Je prvi vzrok nad vsakim drugim vzrokom, govori pred vsakim drugim govorjenjem in deluje s pomočjo drugih vzrokov, ki iztekajo iz Njega. Prav tako iz Njega preko angelov in človeka v stvarstvo iztekata moč in luč.

»Kakor duša daje življenje telesu tako Bog daje življenje duši. Kakor se duša razliva v vse ude, tako teče Bog v vse dušne moči in jih tako prepoji, da ta tok dobrosti in ljubezni izlivajo dalje na vse, kar jih obdaja, da bi ga vsi zapazili. Tako teče venomer, se pravi nadčasovno, v večnosti in v tistem življenju, v katerem živijo vse stvari.« (Eckhart, 367)

V obratni smeri Mu je vse podrejeno, se vanj vključuje in se vanj steka. Eckhart takole povzame uveljavljen teološki nauk svojega časa in se pri tem sklicuje na Svetega Avguština:

**»**Vse, kar je urejeno, mora biti podrejeno pod to, kar je nad njim. Nobeno ustvarjeno bitje ne ugaja Bogu, če nanj ne sije naravna luč duše, v kateri prejema svojo bit, in če angelova luč ne sije na luč duše in je ne pripravlja in ne naredi prikladne, da bi v njej lahko delovala Božja luč; kajti Bog ne deluje v telesnih rečeh, ampak le v večnosti. Zato mora biti duša zbrana in povzdignjena in mora biti en Duh. Tam deluje Bog, tam so Bogu všeč Njegova dela. Nikoli ni Bogu všeč nobeno delo, če ni udejanjeno tam.« (Eckhart, 229)

#### Celovitost in čas

##### Uvod

Na celovitost je mogoče gledati v bolj spacialno v prostorskih kategorijah ali pa bolj temporalno, v časovnih kategorijah. Vse stvari so med seboj povezane v prostoru in času, pravzaprav v časovno-prostorskem kontinuumu. V njem govori Bog skozi vse vsemu. V nadaljevanju se bom posvetil prikazu Eckhartovega razumevanja temporalne celovitosti.

Mojster loči dve ravni resničnosti: virtualno in formalno. Virtualno so stvari v Bogu »kot svojem Prvem Vzroku na umski način, so v umu Stvarnika. Zatorej nimajo svoje formalne eksistence, dokler niso vzročno ustvarjene in tako dane ven zato, da bi obstajale«.[[949]](#footnote-949) Formalna eksistenca je ustvarjenost stvari. Virtualna je večna, formalna le minljiv odsev v ogledalu. Obraz se ne spremeni, ko ogledala ni več, ko formalne eksistence ni. Stvari po sebi, le formalno, niso v Bogu, čeprav so vse forme v Njem. Virtualno je vir formalnega, je aktivni princip, formalno sprejema od virtualnega in je pasivni vidik. Virtualni svet je večen, kot je večno Božje delovanje, formalni svet je minljiv, receptiven v času.[[950]](#footnote-950) Tukaj trčimo na dvojnost večne in časne, minljive eksistence, torej na dva vidika tega, kar bi lahko imenovali večnost-čas. McGinn s tem v zvezi citira za razumevanje Eckharta pomemben stavek Largierja:

»'Večnost je', kot pravi Largier, 'to kar po eni strani povezuje časno skupaj v horizontih izvora in konca, po drugi strani pa je vseobsegajoča prisotnost, v temelju katere se razodeva Bog [bitje]'«[[951]](#footnote-951)

Vse časno med izvorom in koncem je horizontalni ali linearni čas, je sosledje vzročno povezanih trenutkov, formalna kreacija Boga. Vseobsegajoča prisotnost, ki razodeva Boga oziroma Njegovo delovanje, je vertikalna dimenzija časa, večni zdaj. Linearni čas pripada svetu. Vertikalni Bogu. Človek živi v obeh časih, umeščen je med čas in večnost. S svojo ustvarjenostjo je v horizontalnem času in s svojo neustvarjenostjo v vertikalnem času. S tistim svojim delom, ki pripada linearnemu času, se človek ne more približati Bogu, tako kot se tudi ustvarjeno ne more enačiti z neustvarjenim. Mojster to dvoje jasno razločuje, ko pravi da »če bi se duše lahko dotaknil čas, se v njej nikoli ne bi mogel roditi Bog in se ona ne bi mogla nikoli roditi v Bogu«.[[952]](#footnote-952) Da bi se rodila v Bogu, mora preseči linearni čas, združiti ga mora z vertikalnim, z večnostjo. Kar je mogoče le s posinovljenjem. Bog je namreč »prinesel večnost v čas in čas v večnost. To se dogaja v Sinu. Ko se izliva v večnost, se z Njim v večnost izlivajo vse stvari«.[[953]](#footnote-953) Ko človek postane Sin, uresniči enost obeh vidikov časa-večnosti, zliva se v Očeta in z njim ves svet. Ves svet prinaša pred in v Boga.

Kadar je nemški mistik govoril o času, je govoril predvsem o preseganju običajnega pojmovanja časa, o večnosti in večnem 'zdaj'. Njegovo pojmovanje časa je večplastno. Zaznavanje in razumevanje časa je po njem odvisno predvsem od duhovnega stanja človeka. Običajni človek dojema čas povsem drugače kot tisti, ki se približuje Bogu in postaja eno z Njim. V Bogu je namreč čas nekaj, kar se zelo razlikuje od minevanja, prehajanja trenutkov. Izhodišče prikaza Mojstrovega razumevanja časa je krajši odlomek 2. pridige, ki ga bom v nadaljevanju skušal pojasniti z besedami številnih drugih pridig. Odlomek se glasi:

»Že večkrat sem rekel, da je v duši neka moč, ki se je ne dotika ne čas ne meso; izteka iz Duha in ostaja v Duhu in je docela duhovna. … Bog je tako v tej moči kakor v večnem 'zdaj'. Ko bi bil duh venomer zedinjen z Bogom v tej moči, človek ne bi mogel ostareti; zakaj 'zdaj' v katerem je Bog ustvaril človeka in 'zdaj', v katerem bo preminil zadnji človek, in 'zdaj', v katerem govorim, so v Bogu enaki in niso nič drugega kot en 'zdaj'. Glejte zdaj, ta človek prebiva v eni luči z Bogom; zategadelj ni v njem ne trpljenja, ne časovnega sosledja, temveč venomer enaka večnost …, zakaj prebiva v enem 'zdaj', venomer nov, brez prestanka.« (Eckhart, 157)[[954]](#footnote-954)

##### Večni zdaj

**»Bog je tako v tej moči kakor v večnem 'zdaj'. 'Zdaj', v katerem je Bog ustvaril človeka, in 'zdaj', v katerem bo preminil zadnji človek, in 'zdaj', v katerem govorim, so v Bogu enaki in niso nič drugega kot en 'zdaj'.«[[955]](#footnote-955)**

Eno vključuje vse preteklo, sedanje in prihodnje. Dokler je človek v svojem dojemanju resničnosti razpet med kategorije slovničnega časa, ne more prav razumeti tega, kar skuša Eckhart pojasniti svojim poslušalcem. Pojasniti skuša, da so trenutki časa v Bogu povezani, so eno in so samo ena stvarnost. Trenutki časa sami po sebi, ločeni od vseh drugih trenutkov, ne obstajajo; kolikor jih pa dojemamo kot ločene trenutke časa, so celovito in vzajemno povezani. V vsakem trenutku je ves čas, »če vzamem kos časa, ni to niti današnji niti včerajšnji čas. Če vzamem 'zdaj', potem ta v sebi zajema ves čas«. (Eckhart, 188) V vseh trenutkih se kaže ista resničnost.

Bog ne živi in ustvarja trenutek za trenutkom, v njem so vsi trenutki hkrati en sam 'zdaj'. Ta 'zdaj' je bolj kakovost kot količina, je Njegov način, ki presega bivanje in nebivanje. Ker v sebi združuje ves čas kot lastno kakovost in je ta kakovost hkrati kakovost vsakega trenutka, »opravi vsa svoja dela v sebi samem in iz sebe samega v trenutku. Ne smeš misliti, da je Bog, ko je ustvaril nebo in zemljo in vse stvari, naredil danes to in jutri ono«. (Eckhart, 394) Zaradi tega je mogoče reči, da Bog vse dela hkrati, preteklo, sedanje, prihodnje, vse je v Njem eno v enem. Eckhart pravi, da je »Bog vse, kar še pride, četudi čez tisoč in tisoč let, kolikor bo svet tako dolgo obstal, naredil [že] zdaj in bo vse, kar je že več stoletij minulo, naredil še danes«. (Eckhart,125) Vsa svoja dela namreč opravlja vedno in brez prestanka. V dnu in temelju Božanstva pa sploh ne opravlja del, tam ni časa.

A za nas ljudi, ki smo v času oziroma resničnost dojemamo na časen način, Bog to, kar je vedno v Njegovem umu in kar torej ustvarja v enem samem času (trenutku časa), udejanja skozi čas in na način mnogih trenutkov časa. Kar je v večnosti se postopoma ali na delen in omejen način razodeva v času. Zato Bog naredi v času vidno to, kar motri v večnosti. Mojster zelo nazorno razlaga:

»Tu me moraš dobro poslušati in prav razumeti, če moreš, da je Bog v svojem prvem večnem pogledu – če naj tu domnevamo prvi pogled – zagledal vse stvari, kakor naj bi se zgodile, in v taistem pogledu videl, kdaj in kako bo ustvaril bitja in kdaj bo Sin postal človek in kdaj naj bi trpel; videl je tudi najneznatnejšo molitev in dobro delo, ki naj bi ju kdo opravil, in zagledal katero molitev in pobožnost bo ali naj bi uslišal; videl je, da Ga boš jutri z resnobo klical in prosil, in tega klicanja in molitve Bog ne bo uslišal jutri, zakaj uslišal jih je v svoji večnosti, preden si sploh postal človek. Če pa tvoja molitev ni iskrena in je brez resnobe, te Bog ne bo zavrnil [šele] zdaj. In tako je Bog v svojem prvem večnem pogledu zagledal vse, ne naredi pa nič novega, zakaj vse je bilo vnaprej narejeno.« (Eckhart, 140)

Eckhar ni bil fatalist ali determinist. Kolikor resničnost razumemo kot Enost, ki vse vključuje, se je vse že zgodilo, se dogaja in se bo zgodilo. Ker človek v Enem opravlja skupaj z Bogom isto delo, je svoboden in ne determiniran, kot bi mogli sklepati iz zadnjega stavka gornjega citata. Bog v času izgovarja vsa ustvarjena bitja, a Njegov govor je ena sama večna Beseda. Beseda je vedno v Njem, On sam je svoja Beseda in kljub temu, da jo brez prestanka izgovarja, ostaja v Njem na vekomaj neizgovorjena. Bog je v sebi na način ali z močjo, za katero Eckhart pravi, da nad časom in povsem duhovna.

##### Nad časom

**»[Ta moč] izteka iz Duha in ostaja v Duhu in je docela duhovna.«**

Kolikor je človek v Bogu, tudi sam biva na enak način in v isti moči. V tej moči se Bog izliva v stvarstvo, tako pojavno kot duhovno. Če lahko tako rečemo, čas teče iz Boga v stvarstvo, se giblje navzven. Vendar čas iz Boga ne teče v sosledju trenutkov, linearno, ves čas se izliva in naplavlja vse postajajoče z eno samo Besedo, vertikalno. Govorjeno se razlikuje v času, govorjenje pa ne. To je v vseh trenutkih časa samo ene in iste kakovosti. Eckhart vzklikne:

»O, kako žlahtna je tista moč, ki je vzvišena nad čas in je brez prostora. S tem namreč, da je vzvišena nad čas, zaobjema vsak čas in je vsak čas.« (Eckhart, 361)

To je namreč moč, ki enkrat ustvarja ta čas in drugič ustvarja drugi čas, ki se razodeva na način časov. Je dejavna in ustvarjalna moč Boga. Njena značilnost pa ni le izlivanje ali razširjanje časa, je tudi krčenje časa v infinitezimalno majhno režo ali točko, krčenje v enost, zlivanje v eno. V infinitezimalno majhno točko neposrednega 'zdaj-a' se zliva ves čas, v vsakem 'zdaj' so vsi 'zdaj-i', ker obstaja samo en 'zdaj', ena in ista realnost vseh 'zdaj-ev', njihova večnost. Zatorej:

»Dan, ki je bil pred tisoč leti, v večnosti ni bolj oddaljen kakor časovna točka, v kateri sem prav zdaj, ali dan, ki bo prišel čez tisoč let ali čez toliko, kolikor znaš šteti, v večnosti ni bolj oddaljen kakor časovna točka, v kateri sem prav zdaj.« (Eckhart, 359)

»Zdaj, v katerem je Bog ustvaril svet, je temu času tako blizu kot zdaj, v katerem ravno govorim, in sodni dan je temu zdaj tako blizu kot dan, ki je bil včeraj.« (Eckhart, 188)

Iz tega sledi, da v območju Duha čas ne teče oziroma ni nobenega časa. Če pa govorimo na način trenutkov, je tam vsak trenutek večen. Zato Mojster upravičeno izjavi, da kdor je le za trenutek ločen od Boga, je v večnosti tistega trenutka za vedno ločen od Njega. (Eckhart, 206) Tak trenutek namreč enako kot vsi drugi v večnosti večno traja. A kljub temu, kot bom pokazal kasneje, vključuje lastno spremembo, ni statičen in nespremenljiv, pač pa je dejavne, dinamične narave. Kar pomeni, da ni nekaj fiksnega.

##### Večnost

**»Glejte zdaj, ta človek prebiva v eni luči z Bogom, zategadelj ni v njem ne trpljenja, ne časovnega sosledja, temveč venomer enaka večnost.«**

V uvodu sem omenil, da je človekovo doživljanje časa odvisno od njegovega duhovnega stanja. V duhovnem stanju običajnega, zunanjega človeka le-ta doživlja čas linearno, kot sosledje vzročno povezanih trenutkov. Kolikor se približuje in združuje z Bogom, doživlja čas na Božji način, kot večnost. Na poti k Bogu človek postopoma presega linearno doživljanje časa, dekonstruira privajene načine analitičnega, dualističnega, objektivirajočega mišljenja in razumevanja. Eckhart je učence usmerjal k taki dekonstrukciji. V trenutku neposrednega 'zdaj-a' bi naj okusili kakovost časa, čas kot dejavno, dinamično bivanje. Okusili bi naj neulovljivo dinamično eksistenco, ki se v času in svoji pojavnosti vselej spreminja in vseeno ostaja ena in ista nespremenljiva realnost ter izgubili vsak smisel za objektivizirani, reificirani čas, za običajni okus časa. Mojster je takole govoril:

»'Zdaj' je tisto najmanjše v času, ni ne kos časa ne del časa; pač pa je okus časa, konica časa in konec časa. In vendar mora, naj bo še tako majhen, proč; vse, kar se dotika časa ali okusa časa, vse to mora proč.« (Eckhart, 327)

»Če vzamemo čas, in če ga vzamemo tudi le v najmanjšem, v 'zdaj', potem je to vseeno še čas in obstaja v sebi.« (Eckhart, 197)

Časa namreč ni samega po sebi, čas je pričujočnost. »Zakaj? Ker je čas tukaj v nekem pričujočem 'zdaj'.« (Eckhart, 196) Človekova pričujočnost je v doživljanju sedanjega trenutka in v pričevanju, v prisotnosti tukaj in sedaj, v tu-bivanju. Božja pričujočnost je v koeksistenci vseh časov v večnosti. Nikjer drugje ni časa. Je brezčasno, ki mu rečemo 'zdaj'.

Dokler človek ne preseže časa in prostora, ne more vstopiti v Božjo resničnost, v realnost. Šele ko je »duša prosta časa in prostora, Oče pošlje svojega Sina v to dušo«. (Eckhart, 167) Takrat človek postane Sin, biva v Duhu, je v edinem realnem in ne v navideznem svetu svojih konstrukcij in imaginarij. Ki so sicer, vsaj nekatera, priročna sredstva in način bivanja v empiričnem svetu. A to za Mojstra ni polnost človekovega bivanja. Polnost je v njegovi podobnosti Bogu, torej v svobodnem življenju iz samega sebe, iz Božjega in človekovega dna. Iz tega skupnega in enega dna namreč izvira ves čas. V tej polnosti, v tem duhovnem stanju, nastopi polnost časa, ki je preseganje vsega časnega in vstopanje v nadčasno realnost v kateri »smo svobodni in vselej veseli in tedaj nastopi polnost časa …Kaj je 'polnost časa'? Tedaj, ko ni več nobenega časa. Če kdo v času postavi svoje srce v večnost in so vse časne stvari v njem mrtve, je to 'polnost časa'«. (Eckhart, 200, 201)

To, da iz skupnega dna izvira ves čas, pomeni, da iz dna izvira vsa dejavnost, vsa Božja dela. Kolikor je človek v dnu in tudi sam to dno, ene narave z Bogom brez vsake razlike, z Bogom udejanja vsa Njegova dela. Seveda to ni posamezni empirični človek, to je presežni človek, katerega istovetnost je v Duhu, v podobnosti Bogu ter Božji resničnosti in ne v telesu, v individualni duševnosti ali življenju posameznika. Mojstrovi poslušalci som nedvomno zijali, ko so poslušali njegova drzna izvajanja. A je bil v razlagi izčrpen:

»Nekje v Pismu je rečeno: 'Pred ustvarjenim svetom sem jaz' … kar pomeni naslednje: če je človek dvignjen nad čas v večnost, tam z Bogom udejanja eno delo. Nekateri sprašujejo, kako bi lahko človek opravljal dela, ki jih je Bog naredil pred tisoč leti in jih bo naredil čez tisoč let, in tega ne razumejo. V večnosti ni nobenega prej in nobenega potlej. Zatorej je tisto, kar se je zgodilo pred tisoč leti, kar se bo zgodilo čez tisoč let in kar se godi zdaj, v večnosti eno. Vse, kar je Bog naredil in ustvaril pred tisoč leti, kar bo storil čez tisoč let in kar dela zdaj je le eno delo. In zato človek, ki je dvignjen nad čas v večnost, skupaj z Bogom dela tisto, kar je Bog naredil pred tisoč leti in kar bo naredil čez tisoč let. Tudi to je za modre ljudi stvar védenja, za nepoduhovljene pa stvar vere.« (Eckhart, 260)

Iz Eckhartovega nauka o času sledi, da trenutek časa vključuje možnost svoje lastne spremembe, kar pomeni, da ni enkrat za vselej fiksiran. Zaradi tega je možna svoboda v vsakem trenutku. Svoboda vsakega trenutka vpliva na ves čas in večnost. Možnost spreminjanja trenutkov v vertikalni dimanziji časa implicira dinamično večnost. To je kot da bi iz dna hkrati izvirali vsi trenutki, med seboj smiselno povezani, pa bi se vsak lahko spreminjal in s tem spreminjal vse ostale. Podobno kot se pri svetilki, sestavljena iz svetlobnih vlaken, barva posameznih vlaken ves čas spreminja in z bogastvom svojih barv osvetljuje vse ostale. To nadčasno spreminjanje trenutkov se ne dogaja na vzročni, horizontalni ravni, temveč na povsem drugi, vertikalni, večnostni ravni. Da je Eckhart vsaj nakazal razmišljanje v tej smeri, utemeljujem z naslednjimi besedami 6. pridige:

»Kadar se ta [človekova] volja od sebe same in od vse ustvarjenosti le za trenutek vrne v svoj prvi izvor, stoji [ponovno] v svojem pravem svobodnem načinu in je svobodna; in v tem trenutku se ves izgubljeni čas spet povrne.« (Eckhart, 175)

Navedene besede potrjujejo tezo, da je za Mojstra večnost dinamičen splet 'zdaj'-ev, ki so vsi živi, svobodni in povezani, ker so v živem, enem Bogu. Trenutek preboja ali zlitja povrne ves izgubljeni čas za nazaj, ga na novo osmisli, ga postavi v nov kontekst. Čas, njegov smisel, njegovo pretakanje, so odvisni od pozicije človeka, od njegovega duhovnega stanja. Ne vpliva le preteklost na prihodnost, prihodnost vpliva na preteklost, vse je povezano v Duhu. V jeziku pretakanja časa čas teče iz preteklosti v prihodnost ali/in iz prihodnosti v preteklost. Ni enoznačnega, absolutnega, neodvisnega, od človeka odtujenega časa. Zunanji človek je ujet v linearni čas in mu služi, notranji človek ustvarja čas. Svobodo vsakega trenutka, ki vpliva na ves čas, podrobneje predstavljam tudi v poglavju svobodi.

**»… ta človek prebiva v eni luči z Bogom; …,zakaj prebiva v enem 'zdaj', venomer nov, brez prestanka.«**

Pokazal sem, da za Eckharta večnost ni statična, Božji um ni kot prostor, v katerem bi bile shranjene nespremenljive slike vseh stvari, bitij in dogajanj. Nasprotno, večnost je večna dejavnost, večno postajanje, prihajanje, spreminjanje, gibanje, življenje, radost. Dinamika je njeno bistvo, sicer bi bila mrtva in bi Bog bil mrtev. Eckhart pravi, da je večnost večna mladost. »Večnosti je lastno, da sta bit in mladost v njej eno, kajti večnost ne bi bila večnost, ko bi mogla postati nova in ne bi to stalno bila.« (Eckhart, 333) Zaradi tega v večnosti ni nič nastalo in ostalo ter ne bo nič, kar bi naj bilo, šele nastalo, temveč je tam vse »vselej novo in sveže kot v neprestanem postajanju«. (Eckhart, 240)

V večnosti, pri Bogu, v dnu, človek ne obstaja pač pa ves čas postaja. Njegovo postajanje je njegovo življenje. Bolj kot je blizu izvira, bolj je spremenljiv, živ in mlad. Kolikor se od vira odmika in obstaja kot nekaj, kar ni vir, je star in brez življenja, mrtev. Zatorej se Eckhart na svoji poti v mistične globine ne stara ampak mlajša. Pravi:

»Vedite, moja duša je tako mlada, kakor tedaj, ko je bila ustvarjena, dá, še veliko mlajša! In vedite, ne bi se smel čuditi, če bi bila jutri še mlajša kakor danes.« (Eckhart, 323)

Če pa se giblje nazaj v času in postaja vse mlajši, se giblje proti svojemu rojstvu. Tukaj mistik ne izteka iz dna, pač pa teče v dno, v akt rojevanja in preko njega v Božansko brezno. V območje pred rojstvom, kjer je Eckhart večno bil, ko sveta in njega samega v formalnem smislu še ni bilo. Tja prodira s svojim umom, vršičkom duše, ki je najbolj blizu izviru in zato najmlajši, najbolj prvinski in najnotrišnji. »Mlado je to, kar je blizu rojstvu. Um je prvi preboj duše, drugi je volja in nato vse druge moči.« (Eckhart, 371)

## Eckhartov pogled na zunanjega in notranjega človeka

### Zunanji človek

Eckhartov antropološki model človeka je večjem delu skladen s srednjeveškim pojmovanjem človeka, ki naj bi bil sestavljen iz telesa in duše, v kateri deluje duh. V poučnih govorih in nemških pridigah je Mojster celovito človeško bitje še bolj podrobno razčlenil z naukom o močeh duše.[[956]](#footnote-956) Večkrat pa je le opisoval njegovo dvojno naravo s poudarjanjem razlik med zunanjim in notranjim človekom. Tudi to je bilo skladno s tradicijo, saj je že Pismo imenovalo zunanjega človeka zemeljski človek, zunanji človek, sovražni človek, usužnjeni človek, notranjega človeka pa novi človek, nebeški človek, mladi človek, novi Adam, prijatelj in plemeniti človek.[[957]](#footnote-957) Nekonsistentnost Eckhartovega govorjenja je le navidezna in je verjetno posledica prilagajanja različnim namenom, prilikam in publiki. Tukaj bom predstavil njegove poglede na zunanjega človeka, v naslednjih poglavjih pa njegovo razumevanje notranjega človeka. V uvodu navajam krajši citat, ki ilustrira tripartitnost človeškega bitja.

»Vsa ustvarjena bitja gredo v slast kot ustvarjena mojemu zunanjemu človeku, kot vino in kruh in meso. Mojemu notranjemu človeku pa nič ne gre v slast kot ustvarjeno bitje, temveč kot dar Boga. Mojemu najglobljemu človeku pa tudi to ne gre v slast kot darovi Boga, temveč kot večno.« (Eckhart, 263)

K zunanjemu človeku torej spada vse, kar je povezano s telesom in fizičnimi čuti. Pa tudi vse, kar običajno prištevamo k človekovi duševnosti, ki je naravnana na ustvarjeni, pojavni, minljivi, zunanji ali objektivni in notranji ali psihološki svet. Ljudje, ki svoje čute in um obračajo le k temu svetu, ne vedo ničesar o notranjem človeku. Notranjemu človeku pa ustvarjena bitja godijo le kot dar Boga in ne kot ustvarjena bitja. Notranji človek je namreč bistveno religiozni človek. Najgloblji človek je za Eckharta duhovni človek. Zanj je vse razen večnega čisti nič. Včasih pa Mojster spregovori tudi o področju v človeku, ki je nad duhovnim, kjer ni nobenega dualizma in razlikovanja, kjer ni več nikogar.

Eckhart je nasprotje med zunanjim in notranjim človekom opisal s pomočjo njunega domovanja. Zunanji je doma v svetu, notranji v duhovnem kraljestvu. Takole je govoril:

»Telo je tu na zemlji drzno in močno, saj je tu doma; svet mu pomaga, ta zemlja je njegova domovina. Tu mu pomagajo vsi njegovi sorodniki: hrana, pijača, lagodno življenje – vse to je proti duhu. Duh je tu v tujini. V nebesih pa so vsi njegovi sorodniki in ves njegov rod: tam ima on dosti prijateljev, če se pač tja obrača in tam udomači.« (Eckhart, 408)

V kolikor imajo v človeku sorodniki telesa, zapeljiva Eva ali pa skušnjave hudega duha glavno besedo, »Jezus molči, kot da Ga ne bi bilo doma, in tudi ni doma v duši, zakaj ta ima tuje goste, s katerimi govori«. (Eckhart, 152) Notranji človek se torej ob prevladi zunanjega umakne, umolkne, lahko celo umre. V duhovno razvitejšem človeku sta zunanji in notranji človek uravnovešena. Eckhart je zunanjega primerjal z vratnimi krili, ki loputajo sem in tja, pa so vseeno pripeta na tečajih, ki se ne gibljejo in ki omogočajo loputanje. Tečaji so sidra duhovnega človeka, njegova nevzgibljiva notranjost, zaradi katere tudi sredi zunanjih del ostaja prost.[[958]](#footnote-958)

#### Zunanji človek je usmerjen v ustvarjeni svet

Vse stvari iz trenutka v trenutek izgovarja Bog. Nobena ustvarjenost ni trajna in nima biti po sebi. Zato vse, kar je ustvarjeno, za Eckharta ni resnično. »Kjer ima duša le svojo naravno, ustvarjeno bit, tam ni nobene resnice.« (Eckhart, 281) Če je človek naravnan v ustvarjenost, ni usmerjen v resničnost, spodnaša si tla pod nogami in zaradi laži o sebi in svetu duhovno slabi.[[959]](#footnote-959) Bolj kot slabi, manj je zmožen spreobrnitve. Pogreza se v začaranem krogu. Eckhart vernike svari:

»Kakor hitro je um enkrat napačno usmerjen in temelji na ustvarjenih stvareh, je poln njihovih podob in nanje navajen, in ta njegov del [njegova prava narava] je tako oslabljen, tako nemočen v obvladovanju samega sebe in v svojem plemenitem prizadevanju tako oviran, da je vsa človekova gorečnost, ki je je zmožen, še vedno premajhna, da bi se spet povsem prav obrnil.« (Eckhart, 83)

Njegova duša je namreč preveč svojih moči razprostrla in raztresla navzven, v čute in duševne zmožnosti zaznavanja, z njimi je povsem preplavljena in v njih potopljena. Na drugem mestu Mojster primerja težave človeka, ki je usmerjen v zunanjost, z jezikom, ki je zaradi bolezni prevlečen z oblogo, ki je grenka. Če ta plast ni odstranjena, Bog človeku ne prija v tem, kar je Njegovega in življenje je pogosto žalostno in grenko.[[960]](#footnote-960) Taki ljudje se pritožujejo, tarnajo zaradi krivic in so stalno nesrečni, kar je po Eckhartu tudi prav, saj jim svet daje natančno to, kar je in k čemur s svojo naravnanostjo težijo. Take ljudi je Mojster ošvrknil z briljantno retoriko: »Ah, koliko je takih, ki molijo čevelj ali kravo in se s tem ubadajo, to so prav nori ljudje.« (Eckhart, 359) Ker naravnost prosijo za grenkobo, jo tudi dobijo.

Zunanji človek si duhovni svet predstavlja na svetni način. Svetni človek je egocentričen in meni, da je središče, okoli katerega se razprostira ves svet in mu služi. Tako bi mu naj bile na razpolago tudi duhovne stvarnosti. Taki ljudje »hočejo Boga videti z očmi, s katerimi gledajo kravo, in hočejo ljubiti Boga, kakor ljubijo kravo. Kravo ljubiš zaradi mleka in sira ter zaradi svoje koristi. In prav takega mišljenja so vsi ti ljudje, ki ljubijo Boga zaradi zunanjega bogastva ali notranje tolažbe: ti ljudje Boga ne ljubijo prav, temveč ljubijo svojo sebičnost«. (Eckhart, 219) In v drugi pridigi pravi: »Precej je takih [ljudi], ki takrat, ko jim gre naznotraj ali nazunaj dobro, hvalijo Boga in Mu zaupajo, kakor namreč pravijo nekateri: 'Letos imam deset mernikov žita in prav toliko vina; trdno zaupam v Boga!' Čista resnica, pravim, da imaš polno zaupanje – v žito in vino.« (Eckhart, 357)

Tudi kadar veren človek s pomočjo vere v Boga išče karkoli, kar ni Bog, išče nič in najde nič, saj deluje proti lastni resničnosti. Dela namreč kot človek, ki je Boga naredil za sredstvo doseganja drugih ciljev. Ko jih doseže, pozabi Boga, ki Ga zares sploh ni iskal.[[961]](#footnote-961) Zunanji človek je narcistična osebnost, še posebej značilna za sodobnost. Sociologi in socialni antropologi so jo v drugi polovici 20. stoletja poimenovali patološki narcis in mejno stukturirana osebnost. Kljub vsem dobrinam, uživanju, ugledu in statusom tak človek čuti, da nekaj ni v redu, da je vse prazno, da ga v bistvu nič ne osrečuje, kar je vir anksioznosti in tesnobe. Živi namreč le na površini, v globini ni več živ, saj »če se duša preveč obrne navzven k zunanjim stvarem, umrje in tudi Bog umrje za dušo«. (Eckhart, 322) Potem od Njega ničesar več ne prejema, postane nerodovitna, Mu dela silo in Ga ubije v sebi.[[962]](#footnote-962)

#### Navezanost in nesvoboda zunanjega človeka

Eckhartov zunanji človek je navezan in omejen na čute, telesnost, materialnost, mnogoterost in časnost. Zaskrbljen je za imetje, zdravje, ugled in čast. A zaskrbljenost in veselje zaradi minljivih stvari tega sveta je za Mojstra znamenje šibkega srca.[[963]](#footnote-963) Človek hoče veliko »pograbiti in dobiti v posest, in tako grabi po času, telesnosti in mnogoterosti ter pri tem izgublja prav tisto, kar ima«. (Eckhart, 200) Najbolj njegova je njegova lastna narava podobna Bogu. On pa se ozira stran od Boga v svet, se pravi stran od svoje resničnosti v laž. Trpi zaradi poželenja in ljubezni do minljivih stvari. »Če torej … Boga ne ljubim iz vsega svojega srca in če ne ljubim tega, kar Bog hoče od mene, da ljubim skupaj z Njim, je tedaj kaj čudnega, če Bog dopušča, da povsem upravičeno utrpevam nesrečo in bolest?« (Eckhart, 100) Če človek ljubi zunanje stvari ali če mu je žal zaradi nesreče na zunanjih stvareh, v resnici ljubi bolest. In dokler še ima »čas in prostor in število in mnogoterost in količino, je še zelo nepravi in je Bog v njem daleč in tuj«. (Eckjart, 197) Služi vsemu svetu in vsem ustvarjenim bitjem in je hlapec greha.[[964]](#footnote-964) Nima svobodne volje, kajti ta je privezana v smrtnem grehu in nad njo nima nobene oblasti.[[965]](#footnote-965) Zunanjega človeka v resnici ne ovira nič zunanjega. Sam je vzrok vseh svojih ovir. Varovati se mora predvsem sebe, svoje egocentričnosti in posesivnosti. Ves nemir, strah, zaskrbljenost izhajajo iz njega samega, iz samovolje ko meni »da je treba od enega bežati in iskati drugo, na primer ta mesta ali te ljudi pa take načine [življenja] ali to skupino ter prav tole delo – ni krivo to, da te ovirajo tale način ali tele stvari: [ampak] ti si sam v stvareh tisto, kar te ovira, kajti do stvari imaš neurejen odnos«. (Eckhart, 53) Ali ni to jasen in aktualen opis sodobnega patološkega narcisa?

#### Pot iz zunanjosti

Mojster omenja dve poti iz zunanjosti v notranjost. Prva je navidezna in druga iskrena. Navidezna je trgovanje z Bogom. Po njej hodijo tudi zelo pobožni in dobri ljudje, ki pa so za Eckharta vseeno osli, ki ne vedo ničesar o božanski resničnosti. V več pridigah jih neprizanesljivo razgalja zato, da bi opomnil poslušalce na njihove slabosti in jih odvrnil od njih. V prvi pridigi pravi:

»Glejte, trgovci so vsi tisti, ki se varujejo težkih grehov in bi bili radi dobri ljudje in opravljajo dobra dela Bogu v slavo, kakor so post, bedenje, molitev in kar je še takšnega, vsakovrstna dobra dela, in jih vendar delajo zategadelj, da bi jim naš Gospod za to kaj dal ali da bi jim Bog za to kaj storil, kar bi jim bilo ljubo: vsi ti so trgovci …zakaj ne dajejo od svojega pa tudi ne delujejo iz samih sebe … To so zelo nespametni ljudje, ki so hoteli trgovati z našim Gospodom; od resnice spoznavajo malo ali ničesar.« (Eckhart, 150)

To so zunanji ljudje, ki so navezani na molitev, post, bedenje in vsakršne zunanje vaje in trpinčenja, ki se »mnogo postijo in mnogo bedijo in opravljajo velika dela, ne izboljšujejo pa svojih napak in svojega ravnanja, v čemer je edino pravo napredovanje, goljufajo sami sebe in so hudičev porog«. (Eckhart, 287) Trudijo se za notranjo zbranost, a so silno občutljivi za svoj ugled in čast in ne morejo prenesti žal besede. »V svojih spokornih vajah in zunanjih pobožnostih vztrajajo pri svojem sebičnem jazu, katerega imajo kljub vsemu za nekaj velikega. Bog se usmili, ker ti ljudje spoznavajo tako malo od božanske resnice. Imenujejo se sveti na temelju zunanjega videza, v svoji notranjosti pa so osli.« (Eckhart, 291)

Iskrena pot proti notranjosti temelji predvsem v odpovedi samemu sebi, odpovedi lastni trmoglavosti, trdovratnosti, zamislim, mnenjem, užitkom in nasladam. Dokler se človek ne odpove zaverovanosti vase, v njem še živi trpeča stvar in določa njegovo naklonjenost ter udejanja v njem dela.[[966]](#footnote-966) To ni pot velikih načrtov in goreče zagnanosti, saj »do Njega pa ni moč priti z viharnostjo, pri čemer človek v veliki trdovratnosti vztraja pri tem, da bo to ali ono storil ali opustil, ampak samo s krotkostjo v zvesti ponižnosti in samoodpovedi tako temu kakor vsemu, kar ti pripada. Torej ne tako, da si človek vbije v glavo: tole hočem napraviti, pa naj stane kar hoče! To je nápak, ker s tem uveljavlja svoj jaz. Če pa ga obide nekaj, kar ga muči in žalosti in vznemirja, je to spet nápak, saj tudi v tem uveljavlja svoj jaz«. (Eckhart, 357) Iskrena pot ni lahka. Človek potrebuje veliko mero zrelega ravnotežja. Prebiti se mora »skozi vse stvari in prek vseh stvari in prek vzroka vseh stvari«, (Eckhart, 195) kar ga v trenutkih malodušja spravlja v nejevoljo in obup. A za Mojstra druge poti ni. »Ko ves svet odpade od duše, …tedaj duša doseže spokojnost.« (Eckhart, 238) Na začetku je to težko, ko pa se človek poda dovolj daleč, postane lahko in človeku nič bolj ne prija, kot da stoji v božji volji in ljubezni in »z užitkom počne vse, kar je ljubo Bogu, in opušča vse, kar je proti Bogu; in zanj je prav tako nemogoče, da bi opustil karkoli, kar hoče Bog, da stori, kakor da bi naredil karkoli, kar je proti Bogu«. (Eckhart, 279) Če pa še opaža, da Boga ni v njem in da Bog Oče ne udejanja del v njem, da v njem ne bedi in ne deluje, če se še nagiblje v zunanjost in najde v njej prazno zadoščenje, se tega na moč sramuje pred Bogom in pred samim sabo. Sramovanje je znamenje, da je na poti.[[967]](#footnote-967)

### Notranji človek

»Notranji in zunanji človek sta med seboj tako različna kot nebo in zemlja.« (Eckhart, 263)

Notranji človek ni naravnan navzven, v svet ali lastno individualno osebnost, kot zunanji človek. Naravnan je na Boga in v Boga, pa naj bo to navznoter, navzdol ali navzgor. Ustvarjena bitja mu godijo le kot dar Boga in ne kot ustvarjena bitja. Vse stvari in vsi dogodki so zanj razodevanje Boga, sami po sebi so brez smisla, celo brez biti, so prazni. Eckhart pravi, da se moramo v vseh darovih in delih naučiti gledati Boga. Takega človeka Sveto pismo imenuje novi človek, nebeški človek, mladi človek, prijatelj in plemeniti človek.[[968]](#footnote-968) Eckhart mu reče tudi pravični in notranje ubogi človek, Adam. Ta je vedno prisoten, čeprav mnogokrat zakrit, skrit ali zatrt zaradi prevlade zunanjega človeka. Mojster navaja od Origena sposojeno prispodobo zasutih vodnjakov. Če kdo v vodnjake vrže blato zemeljskih poželenj, jih zakrije, da ne opazimo ničesar od njih, čeprav je v globini voda. Ta se pokaže šele, ko zemljo odstranimo in postane vodnjak pretočen in živ. Druga prispodoba je sonce, ko podnevi vedno sije, pa čeprav ga zakrivajo oblaki in ne vidimo njegovega sija. Tudi bolno ali poškodovano oko ne vidi stvari pred seboj. Naslednja Mojstrova prispodoba je podoba, ki skrita počiva v neobdelanem lesu ali kamnu in jo razkrije šele tesar ali kipar z dletom. Govori tudi o patini, ki prekrije bleščeče srebro.[[969]](#footnote-969) Notranjega človeka prepozna po sadovih. Je kot dobro drevo, ki daje dober sad, je rodovitna njiva, v katero Bog poseje svojo podobo, je duh, veselje, ljubezen, spokojnost, vsakršno krepost; pridobiti hoče kraljestvo, nagiba se k dobrosti, ki nedotaknjeno lebdi sama v sebi, je seme Božje narave, Božji Sin, Božja Beseda.[[970]](#footnote-970)

#### Moči duše – telesne, duševne, duhovne, nad-duhovne

V skladu s tradicionalno krščansko antropologijo je človek telo, duša in duh. Eckhart je seveda povzel to delitev in jo dodatno razčlenil. Pri tem se je skliceval na svoje učitelje ter lastno introspektivno in mistično izkustvo. Telo in nižje dušne moči pripadajo zunanjemu človeku, višje dušne moči in duh pa notranjemu človeku. Človek je za Eckharta celostno bitje, vse njegove plasti tvorijo celoto in med seboj niso ločene ali ločljive, kontinuirano prehajajo druga v drugo. Vse moči duše namreč »tečejo neposredno iz biti duše«. (Eckhart, 194)

Po drugi strani so strogo hierarhično urejene, jasno razvidne v posameznostih in jih nikakor ne gre zlivati v nerazločno enost. Nekatere moči duše so skupne vsemu ustvarjenemu, tudi neživemu, druge vsemu živemu. »Kolikor plemenitejše je nekaj, toliko bolj obče je. Čut mi je skupen z živalmi in življenje z drevesi. Bit/bitnost mi je še bolj notranja, skupna mi je z vsemi ustvarjenimi bitji.« (Eckhart, 164) V dnu, ki je povsod, je zato človek eno z vsem, ker je eno z Božjim delovanjem.

Zaradi preglednosti bom prikazal nekaj Mojstrovih pogledov na telesne, duševne in duhovne moči duše.

##### Telesne in nižje duševne moči duše

Nekatere dušne moči delujejo le v telesu in človek nima nobene oblasti nad njimi. Recimo moč, s katero človek prebavlja in telesno raste. Ta moč daje telesu življenje in ga oblikuje. Druge moči delujejo v telesu in v duši. Sem spada vse, »kar je v človeku sicer pokorno njegovi volji, vendar ob upiranju in spopadanju, in kar je nagnjeno k poželenju mesa in kar skupaj pripada duši in telesu in v resnici ni samo v duši; in zato se te dušne moči utrudijo, ošibijo in ostarijo«. (Eckhart, 97)

Naslednje moči delujejo na področju telesnih čutov. To so bolj prefinjene moči. »Duša ima nadalje moč v očesu; zaradi nje je oko tako pretanjeno in fino, da ne sprejema stvari v grobosti, kakršne so same v sebi.« (Eckhart, 191) Oko sprejema »na zraku in v svetlobi« prečiščeno podobo stvari. In podobno drugi čuti. Nobena minljiva stvar namreč ne more v dušo brez posredovanja petih čutov, »ti so poti, po katerih gre duša v svet, in po teh poteh gre svet spet nazaj k duši«. (Eckhart, 283) To so nihajna vrata, skozi katera vstopa svet v dušo in duša v svet. Ta vrata pripadajo zunanjemu človeku. Tam, kjer se duša še »ozira na te nizke stvari in prek čutil še spravlja vase karkoli, postane takoj ozka; kajti besede ne morejo podeliti imena nobeni naravi, ki je nad njimi«. (Eckhart, 222)

Naslednji nižji dušni moči sta imaginativna moč predstavljanja in moč misli. Zaradi njiju si človek lahko prav razločno predstavlja stvari, ki so daleč stran ali jih sploh ni, na primer vijolice pozimi. Ta moč se ne opira na karkoli materialnega ali bivajočega ter deluje v ne-biti, na način, ki spominja na delovanje Boga.[[971]](#footnote-971)

##### Duševne moči duše

Eckhart razlikuje med spodnjimi, in gornjimi ali višjimi močmi duše.

Spodnje dušne moči so nekakšni derivati nižjih duševnih moči, so prav usmerjene in kultivirane nižje moči in so tri. Prva je umska zmožnost razločevanja. To ni zmožnost običajnega racionalnega razmišljanja, ki stvarnost razdeljuje na »stvari«. Mišljeno je »'razsvetljenje', da bo tvojo zmožnost razločevanja stalno brezčasno razsvetljevala božja luč«. Druga moč je emotivne, razburljive, jezljive, energetske narave, »*irascibilis*; na njej moraš nositi zlat prstan: 'tvoj mir'. Zakaj? Dokler boš namreč v miru, boš v Bogu; dokler zunaj miru, zunaj Boga!« Tretja moč je presežek poželenja, »'zadóščanje', da boš skromen v razmerju do vseh ustvarjenih bitij, ki so pod Bogom. Boga pa ti naj ne bo nikoli zadosti!«[[972]](#footnote-972)

Višje moči duše so po Eckhartu prav tako tri. Prva je spoznanje, druga kvišku stremeča moč in tretja volja. Spoznanje se nanaša na spoznanje resničnosti, je luč, v kateri človek spoznava Boga z njegovo lastno lučjo, zedini se z Božjo lučjo. Kvišku stremeča moč si neprestano prizadeva kvišku in se ne umiri, dokler se ne združi z Bogom. Ne prenese ničesar nad seboj, niti Boga kot drugega. Zdi se ji, da Bog v vsej svoji biti nima ničesar, česar bi ne mogla sprejeti. Je nenasitna, nasiti se edino Boga v Njem samem. Tretja moč je notranja volja, venomer obrnjena k Bogu. Tu duša privlači Boga in Bog privlači dušo. Je Božanska ljubezen in krepost.[[973]](#footnote-973)

##### Duhovne moči duše

Eckhart jih v 42. pridigi imenuje gornje moči duše. To so trije ekvivalenti Svete Trojice. Prva moč je *memoria*, Očetova ohranjujoča moč, v kateri On nosi podobe vseh stvari v sebi in človek vse večno venomer ohranja v sebi. Druga moč je umnost, *intellectus*, Sinova moč. Z njo človek spoznava Boga brez podob in prispodob, brez posrednikov. V tej moči je podoba Boga. Tretja moč je volja, *voluntas*, v smislu brezmejne ljubezni do Boga. To je moč Svetega Duha.[[974]](#footnote-974)

V duhovnih močeh je duša ločena od 'tukaj' in 'zdaj' in od vsega naravnega. A to za Eckharta še ni tisto najvišje. Duša ni le podobna Sveti Trojici, ni le Božja podoba kot podoba nečesa, je tudi brez imena in podobe, je kot nič in v večnosti kakor Bog. Tam deluje Bog oziroma Božanstvo v samem sebi. »Božanska luč je preveč plemenita, da bi lahko bila s temi močmi v kakršnikoli skupnosti … Božanska luč ne more svetiti v njih; toda z vajo in očiščenjem lahko postanejo [zanjo] dovzetne.« (Eckhart, 194) V teh močeh je človek podoba Boga, podoba Njegove svobodne volje.

##### Hierarhija moči in notranji boj

V notranjem človeku so nižje moči podrejene višjim ali bolj notranjim in jim služijo. Greh je notranja neurejenost človeka, ko nižje moči prevladajo in zakrijejo višje. V tem primeru človek služi svojim nižjim močem in ne razvije višjih in najvišjih moči bogopodobnosti. Drugače povedano, človek trpi v notranjem spopadu, saj deluje v nasprotju s svojo naravo in poklicanostjo. Notranji mir je mogoč le, kadar so dušne moči urejene. Eckhart to urejenost primerja z urejenostjo vojske. »Kadar je vojska urejena, je oproda podrejen vitezu, vitez grofu, grof pa vojvodu; vsi hočejo imeti mir, zato vsakdo pomaga drugemu. Tako mora biti tudi vsaka dušna moč porejena drugi in pomagati v boju, da bi bila v duši čista spokojnost in mir.« (Eckhart, 354) Kadar so dušne moči pravilno urejene, človek doživlja, da je njegovo telo v duši in ne duša v telesu ter da sta »telo in duša več v Bogu kot v samih sebi«. (Eckhart, 194)

Dokler človek ne prispe v dno svoje biti, ki je hkrati Božja bit, po Eckhartu ne more imeti miru. Preboj v dno je smrt zunanjega človeka in popolno predajanje vseh moči duše. Temu predajanju, ki je konec njihove samozadostnosti, samodrštva in lažnivosti, se nižje moči vztrajno upirajo. »…vse nižje moči duše se bojujejo proti njej [duši] in jo skušajo.« (Eckhart, 224) V skušnjavah poteka odločilni boj. Človek si v njih ne sme privoščiti popustljivosti čutnemu ugodju, kajti »nobene mesene in telesne tolažbe ne more biti brez duhovne škode«. (Eckhart, 144) Kdor namreč poseje razuzdano ljubezen neurejenih zunanjih navezanosti, v notranjosti umre sebi in Bogu. Kdor pa v duhu poseje pravo ljubezen edinole do Boga, požanje večno življenje. Človekova čast ne izhaja iz odsotnosti skušnjav, pač pa iz boja v njihovem premagovanju, iz gospodovanja skušnjavam, iz tega, »da imam moč zapovedati svojemu telesu, kar hočem«. [[975]](#footnote-975) Eckhartu je boj v veselje in ponos, »kajti kolikor težja in hujša je bitka, toliko večja in bolj hvalevredna je tudi zmaga in čast zmage. Kolikor večja je torej skušnjava in kolikor močnejši napad slabega nagnjenja, ki [ju] potem človek le premaga, toliko bolj ti je lastna tudi krepost in toliko ljubši si svojemu Bogu«. (Eckhart, 81) V Knjigi Božje tolažbe primerja človeka z vitezom, ki ga gospodar preizkuša na ta način, da se ponoči, na skrivaj, z njim bojuje. Gospodar najbolj ceni tistega viteza, ki je v nočnem boju gospodarja skorajda premagal. Najmočnejše orožje v duhovnem boju je po Eckhartu opuščanje lastne samovolje, odmaknjenost. Ta »čisti dušo in očiščuje vest in vnema srce in budi duha in spodbuja koprnenje in omogoča spoznati Boga«. (Eckhart, 144)

Dokler v človeku poteka duhovni boj med nižjimi in višjimi močmi, je le deloma resničen. Z nižjimi močmi se namreč človek nikoli ne more prebiti do resničnosti, ne more preseči razmejenosti v času in prostoru in ne more do svojega najglobljega jedra. Zakaj »najvišje moči so dvignjene nad čas in prostor in izvirajo neposredno v biti duše … Zato je njihovo delo večno … najnižje moči duše v sorazmerju s tem, koliko se dotikajo časa in prostora, izgubljajo svojo deviško čistost in niso nikoli tako popolnoma slečene in presejane, da bi lahko kdaj prispele med najzgornejše moči«. (Eckhart, 219) Človek živi razpetost med notranjim in zunanjim, v življenju bi naj ozavestil oboje v medsebojnem razmerju in povezanosti. Notranje je en pol in zunanje drugi. Za Eckharta ni pomembno le notranje, ker se notranje brez zunanjega ne uresniči v polnosti življenjske izkušnje. Zanj je pomembno, da se preko človeka Bog razodeva in uresničuje v konkretni vsakdanji izkušnji, v življenju v telesu, da se takorekoč ponovno uteleša. Zato poučuje:

»Poglej, tu moraš biti pozoren na dvoje v sebi, kar je imel tudi naš Gospod. Tudi On je namreč imel višje in nižje moči, ki so tudi imele dva načina delovanja: Njegove višje moči so bile deležne večne blaženosti in so jo neprestano uživale, nižje moči pa so bile hkrati sredi največjega trpljenja in prepira na zemlji.« (Eckhart, 80)

Zunanji človek se v bivanju sredi zunanjih moči ne zaveda notranjih. Podobno se v meditativnem in mističnem osredotočenju ne zaveda več zunanjih, tako da ga »nič minljivega ne more vzgibati, ne občuti več ničesar, kar je telesnega, in se imenuje mrtev za svet, zakaj ne diši mu nič, kar je zemeljskega«. (Eckhart, 139) Vso pozornost, vse svoje moči, usmeri k Bogu, saj On pričakuje, da ga bo človek ljubil z vsemi svojimi močmi. Običajni človek svoje moči raztresa v zunanjosti, notranji jih nasprotno zbira in zunanjosti odteguje. »In kar ima duša več moči, kot jih daje petim čutom, jih vse daje notranjemu človeku, in če ima ta človek kak višji in plemenitejši predmet [zavedanja], duša potegne k sebi vse moči, ki jih je posodila petim čutom, in za tega človeka [tedaj] velja, da ničesar ne občuti in da je zamaknjen.« (Eckhart, 141) V mističnem zavedanju človek ve, da Bog deluje v njem, da je on Njegovo počivališče in On njegovo počivališče, drug v drugem počivata. Celoviti človek je ves v Bogu in Bog je ves v celovitem človeku. Celovita resničnost je namreč neskončno raznoliko samoprežemanje in nedeljiva vzajemna povezanost vseh diferenciranih delov. Ti so hkrati enkratni izrazi Božje ustvarjalne moči in le ena in ista realnost. Eckhart jo opiše z besedami:

»V vseh dobrih ljudeh je Bog v celem, in v duši je nekaj, v čemer živi Bog, in je nekaj v duši, kjer duša živi v Bogu.« (Eckhart, 322)

Dober človek je pravični, resnični človek. V njem je Bog v celem, povsem tak, kot je v sebi samem, brez vsakega manjka. Celovita povezanost človeka z Bogom in s tem spoznanje celovite resničnosti sta doseženi, ko je v duši nekaj, v čemer živi Bog in kjer živi duša v Bogu.

#### Iskra v duši

##### Uvod

Eckhartove pridige se v bistvu nanašajo na eno samo stvar, ki se ji približuje iz različnih smeri in jo skuša dojeti ter poslušalcem predstaviti iz različnih zornih kotov, z različnimi jezikovnimi izrazi. Včasih govori o enosti, drugič o umu, o rojevanju v duši, o Božanstvu in o Božjem dnu. Karkoli je že to, je hkrati najbolj notranje v človeku, je resničnost sveta in človeka. Ko se ozira v notranjost človeka, uporablja besede iskrica, mestece, moč v duši, dno. Vso njegovo prizadevanje je prodiranje od zunanjega k notranjemu človeku, globoko v temelj in dno resničnosti, ki ga najdeva v človeku. Prodira skozi zunanje plasti osebnosti in vztrajno rine skozi notranje plasti do dna in skozi dno. Kot rudar se hoče dokopati do dušne iskre, ki »leži pokrita in zasuta pod nanesenimi plastmi jaza, s tisoč nitmi zapletenega v sebičnost in vezanost na ustvarjenost«.[[976]](#footnote-976) Sebični zunanji človek zanj pač ni niti senca resničnosti, ni niti ustvarjeni človek, je navidezni človek. Ustvarjenost, vse kar Bog ustvarja, je kot Božje delo resnična, sama po sebi pa čisti nič. Koliko manj je resnična šele navideznost prigodnega človeka. Resničnega človeka neprestano ustvarja Bog in pravični človek to priznava, živi v rojevanju, je Sin. Najbolj notranji človek ni le ustvarjeni človek, ni nekaj določenega, zamejenega, statičnega. »Po eni strani je rojen od najvišjega in najboljšega, kar ima v posesti ustvarjeno bitje, in po drugi strani iz najbolj notranjega temelja/dna Božje narave in njene pustinje.« (Eckhart, 135) Do tega skupnega temelja/dna se prebija Eckhart in tjakaj vodi svoje učence. V človekovo navideznost zabije klin in nato naslednjega in naslednjega in naslednjega, kar je lepo razvidno iz naslednjega odlomka 2. pridige:

»Doslej sem povedal, da je v duši neka moč, ki je edina svobodna. Doslej sem povedal, da je zavetje duha; doslej sem povedal, da je luč duha; doslej sem povedal, da je iskrica. Zdaj pa pravim: Ni ne to ne ono; kljub temu je nekaj, kar je bolj vzvišeno nad to in ono kot nebo nad zemljo … Prosto je vseh imen in golo vseh oblik, povsem prosto in svobodno, kakor je Bog prost in svoboden v samem sebi. Tako popolnoma eno in preprosto je, kakor je Bog eden in preprost, tako da na noben način ne moremo pokukati vanj.« (Eckhart, 158, 159)

Ključne besede, ki stopnjujejo napetost poslušalcev in jih hkrati vodijo v globino njihove lastne resničnosti so duh, luč, iskra, ne to ne ono, brez imen in oblik, svoboda in prostost, preprosto eno, brez vsakršne dvojnosti ali kukanja. Mojster se giblje od nečesa, od ustvarjenosti k nečemu, kar je neverjetno globoko in daleč od zunanjosti, »dlje kakor daljna nebesa, ki so neverjetno daleč, tako daleč, da tega ne moremo prav povedati – tista moč pa je še veliko dlje«. (Eckhart, 322) Zunanji in/ali ustvarjeni človek tej daljavi ni enak, zato je na noben način ne more doseči. To je resničnost notranjega človeka, v katerem po Eckhartu nepreklicno deluje in živi Bog. Notranji človek je lačen Boga, trpi, dokler se ga ne nasiti, je pravzaprav mrtev in neuresničen, dokler ga ne najde v sebi, dokler ne najde lastne resničnosti. »… kajti, naj ti bo prav ali ne, naj veš ali ne veš: skrivno v najnotrišnjem išče narava Boga in teži k Njemu … skrito išče in nenehno lovi in gloda za tem, da bi našla Boga«. (Eckhart, 327, 328) In to ne le koščka Boga, nekega delca ali odseva Boga, človek ni le bleda podoba Boga. V notranji iskri je ves Bog, živ in delujoč, »brez prestanka tleč in goreč z vsem svojim bogastvom, z vso svojo sladkostjo in z vso radostjo. Resnično, v tej moči je tako veliko veselje in tako velika, neizmerna radost, da je nihče ne more izčrpno izreči ali razodeti«. (Eckhart, 158)

V nadaljevanju bom nanizal tiste vidike notranje iskre, ki se pogosteje pojavljajo v Eckhartovih pridigah. Ti so luč ali umnost, neustvarjenost in nespoznavnost ter ustvarjalnost.

##### Umnost notranje iskre

Za Eckharta je luč, spoznavanje, pred bitjo; Bog je videl in vedel, preden je karkoli ustvaril. In preden je karkoli ustvaril, je bil tam Eckhart, človek. »Ali ni Bog, preden je ustvaril vsa ustvarjena bitja, rodil nečesa, kar je neustvarjeno in kar je v sebi nosilo podobe vseh ustvarjenih bitij? Ta iskrica je Bogu tako sorodna, da je [z Njim] eno sámo Eno.« (Eckhart, 249) Kot bom pokazal spodaj, je za Mojstra človek v enem delu ustvarjen in v hkrati drugem neustvarjen. V svoji ustvarjenosti »ima duša umno, spoznavajočo bit; torej: kjer je Bog, tam je duša in kjer je duša, tu je Bog«. (Eckhart, 199) Iskrica uma je namreč v Bogu, je Božja narava v človeku, ker Bog je um in jo ustvarja neposredno v sebi: »Iskrica, ustvarjena od Boga … vselej stoji v Božji biti.« (Eckhart, 240) Tudi iskra je po eni strani ustvarjena in po drugi neustvarjena. Kot neustvarjena je bliže Bogu in bolj Božja, kot je blizu duši in njenim močem.[[977]](#footnote-977) Neustvarjen in neustvarljiv je um, iskra je v svojem bistvu umna.[[978]](#footnote-978) To ni analitični, razdružujoči um ampak integralni, združujoči um. V njem so »podobe vseh ustvarjenih bitij, prapodobe, ki so brez podobe in nad podobo«. (Eckhart, 249), od tam vse izhaja in hkrati v sebi združuje vse stvari in jih prinaša pred in v Boga. Mistik govori o območju realnosti, v katerem so podobe brez podob. Ne smemo si torej predstavljati, da so v človeški umni iskri pred ustvarjanjem jasne podobe vseh stvari, ki bodo šele ustvarjene v času. Bolj gre za njihovo skupno korenino, težnjo k ustvarjanju, k izlivanju iz Boga. Karkoli bo namreč izlito, je pred tem potencialno, virtualno v Bogu in s tem tudi v človekovi umni iskri. Vse ustvarjene stvari so mnogoplastne. Najglobje v sebi so ves čas v območju Božanstva, to je njihov bitni temelj. Dušna iskra je v človeku neizbrisna, stalno deluje v moči Svetega Duha.

»Ta luč je takšne narave, da stalno stremi in se imenuje *syntéresis*, in to pomeni toliko kot povezovanje in odvračanje. Dve delovanji ima. Prvo je zagrizena obramba pred vsem, kar ni čisto. Drugo pa to stremljenje stalno vabi k dobremu in je neposredno vtisnjeno v dušo, še celo pri tistih, ki so v peklu.« (Eckhart, 236)

Odvračanje je nasprotovanje vsemu, kar ni Božje, kar ne prihaja od zgoraj. Stremljenje k dobremu je nagnjenost k Bogu, je delovanje luči, ki je vtisnjena od zgoraj. Ta luč ne spoznava nekaj zunaj sebe in Boga pač pa spoznava v sebi, je »dovzetnost za smisel/besedo, ki nikoli ne ugasne, in 'podobo'[[979]](#footnote-979) duše postavljamo v to iskrico kot najvišji del duše«. (Eckhart, 304) Dovzetnost za smisel in besedo je dovzetnost za Sinovstvo, za skrivnost Troedinega Boga in deležnost v življenju Boga. Popolnost duše je namreč v spoznavanju Boga, v zedinjenju z Njim in v vzajemni ljubezni.[[980]](#footnote-980) A kot običajno se Eckhart ne more nikjer ustaviti, dokler gre za zedinjenje dveh, mu to ni dovolj. Svoje orodje, mistični klin, zabija vedno globlje.[[981]](#footnote-981) Hoče v dno in temelj, hoče prebiti dno in priti do žive vode.

»V duši namreč obstaja nekaj, iz česar se izlivata tako spoznanje kot ljubezen: to samo ne spoznava in ne ljubi, kakor to počno moči duše. Kdor spoznava ta nekaj, spoznava, v čem je prava blaženost. Nima [svojega] prej niti svojega potlej in ne čaka na nič, kar bi šele pristopilo, kajti ne more niti pridobivati niti izgubljati. Zato je tudi oropano védenja o tem, da v njem deluje Bog. Ono je namreč isto, tisto, kar uživa sebe na Božji način.« (Eckhart, 293)

##### Dušna iskra je neustvarjena in nespoznavna

Veličina človeka za Eckharta ni v tem, da je človek Božje delo, pa čeprav najbolj imenitno delo. Ni v njegovi ustvarjenosti, ki je čisti nič pred Bogom, niti v podobnosti temu, kar imamo za Boga, podobnosti Bogu kot Bogu. Veličina je v neustvarjenosti, v enosti, ki ni niti Božja niti človekova niti enost združenosti, ampak samo in le Eno. Takole pravi:

»Obstaja pa nekaj, kar je nad ustvarjeno bitjo duše in česar se ne dotika nobena ustvarjenost, ki je nič; tega nima niti angel, ki ima čisto bit, jasno in široko; celo ta se tega ne dotika. To je sorodno Božjemu načinu, v samem sebi je eno, z ničimer nima nič skupnega.« (Eckhart, 288)

»Kakor sem že večkrat rekel: nekaj je v duši, kar je Bogu tako sorodno, da je eno in ne zedinjeno. Eno je, z ničemer nima nič skupnega in z njim ni skupnega prav nič od vsega ustvarjenega. Vse, kar je ustvarjeno je nič. Ono pa je daleč in tuje vsaki ustvarjenosti. Če bi bil človek povsem tako ustrojen, bi bil popolnoma neustvarjen in neustvarljiv; če bi bilo vse, kar je telesno in slabotno, tako zapopadeno v edinosti, ne bi bilo nič drugega kot edinost sama. Če bi se za trenutek znašel v tej biti, bi sebe cenil manj kot črviča v gnoju.« (Eckhart, 207)

Ustvarjeno bitje se neustvarjenosti ne more približati drugače kot za ceno samega sebe. Nič ustvarjenega ne sme ostati tam, kjer se razodeva neustvarljeno in neustvarljivo v človeku.[[982]](#footnote-982) Zakaj iskra v duši »oporeka vsem ustvarjenim bitjem in hoče zgolj Boga, nezastrtega, kakor je v samem sebi«. (Eckhart, 301) Bog ni ničemur enak in ničemur podoben, sploh ni nekaj pojavnega. Prav tako tudi ta moč, iskra v duši, ni ničemur enaka in je ravno zato podobna Bogu.[[983]](#footnote-983) To pomeni, da je ni mogoče spoznati s pomočjo podob ali posrednikov, kot nekaj, ne more biti objekt spoznavanja. Ona je namreč ravno ta spoznavna zmožnost, ki se sebe zave le v sebi, neposredno, v prebujenju, kot luč v sebi, ki ničesar ne osvetljuje, ker poleg nje ni ničesar, kar bi mogla osvetljevati. Tudi sebe ne more osvetljevati kot nekaj drugega. Zato je nespoznavna in nima imena. Eckhart na več mestih poudarja:

»To je revščina in puščava in je bolj brezimno, da bi lahko imelo ime, in bolj nespoznavno, da bi lahko bilo spoznano.« (Eckhart, 288)

»Kdor hoče dušo imenovati po preprostosti in čistosti in goloti, kakor je v sebi sami, zanjo ne more najti nobenega imena.« (Eckhart, 221)

»Kaj je duša v svojem dnu/temelju, o tem nihče nič ne ve. Kar lahko o tem vemo, mora biti nadnaravno, mora biti iz milosti: tam Bog udejanja svoje usmiljenje.« (Eckhart, 183)

Torej je duša kot Bog, njemu je podobna, ker nima imena, kot On nima imena, On je »neizrekljiv in duša je v svojem temelju/dnu prav tako neizrekljiva, kakor je neizrekljiv On«. (Eckhart, 222)

Zapisal sem, da Mojster prodira od zunanjega človeka skozi plasti notranjega človeka v temelj in eksistencialno dno in prebije tudi to dno. Razkriva in za seboj pušča območja ega, racionalnosti, individualne volje, emotivnosti, imaginativnosti, vseh slik in podob, tudi območje težnje k Bogu in dramatične zgodbe o odnosu človeka in Boga. Mojster najde v sebi območje delovanja Boga in območje, kjer Bog več ne deluje, kjer je Eckhart bil in večno bo in kjer ni nikogar, ki bi ga kaj vprašal, nikogar drugega. V tem skrivnem mestecu v duši ni več dinamike Svete Trojice, tam Oče ne gleda več svojega Sina. »Tista plemenita moč[[984]](#footnote-984), o kateri sem govoril, ni vredna, da bi enkrat in edinkrat [zgolj] pokukala v to mestece, in tudi druga moč, o kateri sem govoril in v kateri Bog tli in gori z vsem svojim bogastvom in vso svojo radostjo, tudi ta moč si nikdar več ne drzne pokukati tja.« (Eckhart, 159) To je tako eno, da tam ni več Boga in tudi če bi bil, bi ne imel kam pokukati. To je namreč globlje od Boga, Bog kot Bog ostaja zunaj. Mojster je vedel, da ga bodo le redki razumeli, a je verjel, da je to nezastrta resnica, kakor prihaja iz Božjega srca. Zanjo bi bil pripravljen tvegati celo svojo dušo. Strastno, prepričljivo in nadvse drzno je zatrjeval:

»Po resnici in kakor resnično živi Bog: Bog sam ne bo nikdar niti za hip pokukal tja in ni še nikoli pokukal, kolikor obstaja na način in v svojosti svojih oseb. To je lahko uvideti, zakaj to edinstveno eno je brez načina in svojosti. In zategadelj: Če naj bi Bog pokukal noter, bi Ga moralo to stati vseh Njegovih Božjih imen in Njegove osebne svojosti; vse to bi moral pustiti zunaj, če naj bi pokukal noter. Še več, kakor je preprosto eno, brez vsakršnega načina in svojosti, tako v tem smislu ni ne Oče, ne Sin ne Sveti Duh in je vendar nekaj, kar ni ne to ne ono. Glejte, kakor je eden in preprost, tako prihaja v to eno, ki ga tu imenujem mestece v duši, in drugače ne pride vanj; marveč samo tako pride vanj in je v njem. S tem delom je duša podobna Bogu, sicer ne.« (Eckhart, 159)

Seveda tudi človek ne more pokukati v to skrivno mestece, saj »… večna Modrost ne more trpeti, da bi to gledalo katerokoli bitje«. (Eckhart, 346) Mojstrova modrost je namreč nežna, sramežljiva in nadvse intimna. Ve bolj s slutnjo kot z jasnostjo, ve, da je to tam, pa vseeno ne ve nič določnega o tem. Če bi se približal le še za korak, bi to ubil v sebi. Tej modrosti so tuje osvajanje, posedovanje, razkazovanje, lažni ponos in karkoli drugega, kar spominja na zunanjost.[[985]](#footnote-985) Bog vsega tega ne potrebuje. Ne potrebuje ničesar drugega kakor to, »da Mu podarimo mirno srce«. (Eckhart, 346) Potem ga človek z ničemer ne ovira in On z veseljem opravlja vsa svoja dela; tudi ne more drugače, kot da jih opravlja. Njegovo bistvo je namreč delovanje, ustvarjanje.

##### V dušni iskri deluje Bog

»… dober človek, rojen iz dobrosti in v Bogu, stopi v vso svojost Božje narave.« (Eckhart, 114)

Človek je torej eno z Božjo naravo, ne pa vsa Božja narava sama. Kakor koli je človek po Eckhartu eno z Bogom, ni Bog sam v vsej svoji celovitosti. Je pa iste narave in zato lahko spoznava Boga, kakršen je sam v sebi. Bog sam v sebi je za Mojstra gledanje in rojevanje, človek Ga sprejema in Ga je deležen v dejavnosti vrojevanja.[[986]](#footnote-986) V rojevanju, v dejavnosti, aktivnosti sta Bog in človek neločljivo eno, tam, v pratemelju, nad in preko vseh podob sta celo isto. Življenje Svete Trojice je dinamična stvarnost Boga in tudi človeka. »V tisti žlahtni moči govori Oče svojemu edinorojenemu Sinu…« (Eckhart, 322) Mišljena je moč v duši, iskra, mestece. »Ta moč jemlje Boga povsem razgaljenega v Njegovi bitnostni biti: ona je eno v enosti, ne enaka v enakosti.« (Eckhart, 213) Govorjenje in poslušanje, Božje izrekanje in iztekanje iz Boga ter postajanje sta ena dejavnost. Da je to dvoje ena dejavnost ali da se hkrati dogaja z obeh strani – tako rečemo zaradi značilnosti dualističnega načina spoznavanja in jezikovnega izražanja in ne zaradi tega, ker bi bilo o stvarnosti potrebno ali primerno govoriti na ta način. Pravzaprav na ta način zgrešimo bistvo, na katerega skuša pokazati Eckhart. Težava je le v tem, da se na način običajnega dualističnega zavedanja, stvarnosti, kot jo vidi Eckhart, ne moremo niti malo približati. Enost v dejavnosti izrazi Mojster z besedami: »Ta moč je devica in sledi jagnjetu, kamorkoli gre.« (Eckhart, 213) Devica ni omadeževana z dvojnostjo in ravno zato sledi brez vsakega odpora, še več, kot Sin izvršuje Očetova dela v enosti. Sinovo delo je Očetovo delo, Očetovo delo pa je rojevanje. Po Eckhartu je edino človek sprejemljiv za Božje rojevanje in s tem podoben Bogu »kajti podoba duše pripada na poseben način temu večnemu rojstvu, ki se v duši dogaja povsem resnično in na poseben način. Oče ga uresničuje v temelju, v najbolj notranjem delu duše, tam, kamor ni nikdar posijala podoba in kamor ni nikdar prodrla moč«. (Eckhart, 397, 398) Tja ne prodre nobena moč, s katero duša deluje navzven, ne čuti ne spoznavanje in ne ljubezen. Vse to se od tam izliva. Moči delujejo v izlivanju in ne v viru izlivanja. Moči posredujejo, so način delovanja, tam, v iskri duše, pa sta mir in slavje zaradi rojevanja in izgovarjanja Besede brez vsakega posredništva, v Božji biti sami.[[987]](#footnote-987)

Bog je celovit. To pomeni, da je ves, povsem in nedeljivo na vseh mestih in vseh časih. Tudi v človeku je ves in nedeljiv. In ne izvršuje svojih del v notranjosti posameznega človeku, ki bi bila ločena od vsega stvarstva in Njega samega. V celoviti resničnosti ne obstaja nič posameznega, kar ne bi bilo tesno in intimno povezano z vsem ostalim. Pravzaprav sploh ni povezano, je ena in ista stvarnost. Mnogoterost v smislu ločenosti samozadostnih objektov je način doživljanja razločujejočega uma. Zatorej: kar dela Bog, dela vedno in povsod. A tudi to je le delni, horizontalni pogled, ki ne ustreza resničnosti. Bližji ji je vertikalni pogled: obstajajo območja duha in ko človek prodira skozi njih v globino, se približuje globlji, bolj temeljni resničnosti, ki je najprej območje Boga, nato človekovega in Božjega dna ter slednjič tega, kar Mojster imenuje Božanstvo.

»Tam, kamor nikdar ne vdre čas, kamor nikdar ne posveti podoba: v najnotrišnjem in v najvišjem duše ustvarja Bog ves ta svet. Vse, kar je Bog ustvaril pred šest tisoč leti, in vse, kar bo Bog še ustvaril čez tisoč let, če bo svet toliko časa obstajal, Bog ustvarja v najnotrišnjem in v najvišjem duše. Vse preteklo, vse sedanje in vse prihodnje Bog ustvarja v najnotrišnjem duše.« (Eckhart, 337)

Mojstrove besede je mogoče razumeti na dva načina. Prvi je blizu postmodernizmu: vsak človek je en svet, vsebuje ves svet, je podoba enega sveta. Bog v svoji ustvarjalni moči upodablja brez števila imaginarnih svetov in tudi sam spada v kategorijo podob. Menim, da bi bila taka interpretacija napačna. Drugi način razumevanja vključuje dojemanje celovitosti. Dno, ustje vira, vrata skozi katera vse prihaja in odhaja, dejavnost izza vrat, vrenje in kipenje v samem sebi ter prekipevanje, bruhanje ven, neizrekljiva dinamična ustvarjalnost: vse to je povsod in je bistveno, povsod je ista kakovost celovitosti, je le eno in isto vendar multidimenzionalno območje. Zato Eckhart pravi, da Bog ves svet rojeva v najnotrišnjem duše, ker ga rojeva v sebi. Območje dušne iskre je območje Boga, je preseganje vsake dvojnosti in zato tudi Boga, je območje Božanstva. Tam ni horizontalne razčlenjenosti, ki se prične najprej v območju Trojice in se nato kaže v vseh območjih, ki iz Trojice izhajajo v skladu s hierarhično urejenosti celovite resničnosti.

## Mistična pot in življenjska praksa pri Mojstru Eckhartu

### Spoznavanje

Eckhartova«epistemologija« je zelo kompleksna celota. V pridigah zelo pogosto poučuje svoje poslušalce o različnih vrstah ali načinih spoznavanja. Rad bi jih odvedel od zgolj naivnega imaginiranja verskih resnic ali razmišljanja o njih. Voditi jih skuša v globine spoznavnih zmožnosti, ker mu sicer ne morejo slediti in ne morejo razumeti tega, kar jim želi povedati. Zato jih svari pred ostajanjem v zunanjem ali čutnem spoznavanju, pred imaginarnim in zgolj racionalnim, logičnim razmišljanjem. Posreduje jim nauk o spoznavanju s pomočjo tvorjenja notranjih podob, odpira možnosti milostnega robnega spoznavanja in jih povede k spoznavanju brez podob, brez misli, k apofatičnemu névedenju in preko njega k preboju v čisto temno luč mistične združitve z Bogom in še celo preko tega v temelj, brezdanje skupno dno človeka in Boga.

Eckhart verjame, da šele potovanje po nakazani poti v vse globlje in širne plasti človekovih spoznavnih zmožnosti omogoča razumeti tisto, kar skuša poslušalcem in tudi nam posredovati. Kajti:

»Ko bi lahko z mojim srcem spoznavali, bi dobro razumeli, kaj pravim; zakaj res je in resnica sama to govori.« (Eckhart, 159)

»… kakor dolgo človek ni enak tej resnici, teh besed ne bo razumel. To je namreč nezastrta resnica, kakor je prišla neposredno iz Božjega srca.« (Eckhart, 295)

V nadaljevanju bom prikazal vrste ali stopnje spoznavanja, ki jim Eckhart posveča pozornost. Brez razločevanja različnih ravni spoznavanja namreč ni mogoče pravilno razumeti njegovega razumevanja vsega, Boga, sveta in človeka ter njegovega razumevanja celovitosti, dinamične diferencirane enovitosti.

Eckhart na več načinov klasificira vrste spoznavanja. Najbolj preprosto razvrščenje je na zunanje in notranje spoznavanje. Uporablja tudi tristopenjsko lestvico zunanjega, notranjega ali umskega in nadumskega apofatičnega spoznavanja. Omenja tudi milostno ponešenost do samega roba umskega spoznavanja, uporablja besede luč in temna luč ter ne-um, govori o dragocenosti spoznavanja skozi življenjsko izkušnjo. Teh načinov v pridigah in poučnih govorih ne sistematizira natančno. Moj prikaz sloni na notranji logiki Eckhartovega prodiranja v globino in zatapljanja v Božansko resničnost, kamor vztrajno, drzno in brezkompromisno vabi svoje poslušalce.

#### Zunanje, čutno spoznavanje

Eckhart poučuje o treh načinih ali stopnjah spoznavanja na preprost in vsem razumljiv način:

»Prvo spoznanje je čutno: oko namreč na daleč vidi stvari, ki so zunaj njega. Drugo je umno in mnogo višje. S tretjim pa je mišljena plemenita duševna moč/zmožnost, ki je tako visoka in plemenita, da doumeva Boga v Njegovi goli, Njemu lastni biti.« (Eckhart, 201)

Čutno spoznavanje je spoznavanje s petimi čuti in njihovimi zmožnostmi gledanja, poslušanja, vonjanja, okušanja in tipanja. Na podlagi čutnih vtisov človek ustvarja notranje predstave, podobe ali predočbe o stvareh. Bistvo čutnega spoznavanja je obrnjenost k zunanjim stvarem. V 11. pridigi pravi Eckhart, da ima duša dve očesi, notranje in zunanje. »Notranje oko duše je tisto, ki gleda bit in svojo bit prejema od Boga povsem brez posrednika: to je Njegovo, Njemu lastno delo. Zunanje oko duše je tisto, ki je obrnjeno k zunanjim stvarem in jih zaznava na način podob in delovanja neke sile.« (Eckhart ,196) Zunanje ali čutno spoznavanje ni le sprejemanje čutnih vtisov, sem po Eckhartu spada tudi preprosto, vsakdanje razmišljanje, razumsko dojemanje. V 35. pridigi pravi, da »v naših dušah obstaja tudi spoznavanje, usmerjeno na zunanje stvari, namreč čutno in razumsko spoznavanje, ki je spoznavanje v podobah in pojmih in ki nam ono [globlje] spoznavanje skriva«. (Eckhart, 304) Torej so običajnemu, zunanjemu človeku, ki je naravnan v svet in živi v čutih in razumu, mnoge dimenzije stvarnosti prikrite. Eckhart ga primerja s človekom, ki ima v svoji kleti vino, pa sploh ne ve, kako dobro je. Prispodoba je podobna svetopisemski o zakladu, zakopanem na njivi. Takole pravi:

»Toda človek, ki ni vajen notranjih stvari, ne ve, kaj je Bog. Kot mož, ki ima v svoji kleti vino, pa ga ni še nič pil ali pokusil, ne ve, da je dobro. Tako je tudi z ljudmi, ki živijo v nevednosti: ne vedo, kaj je Bog pa vseeno verjamejo in si domišljajo, da živijo. Takšno védenje ni od Boga. Človek mora imeti čisto, jasno védenje o božanski resnici.« (Eckhart, 195)

#### Ovire globljemu notranjemu spoznavanju

Če naj človek pride do čistega, jasnega védenja o božanski resnici, mora preseči zunanje spoznavanje in se obrniti k notranjemu spoznavanju. Da se to lahko zgodi, mora premagati ovire, zapreke, ki preprečujejo, da se zaobrnitev ne zgodi povsem spontano. Kaj je človeku v oviro? Eckhart meni, da naravnanost in ujetost v razumsko razmišljanje, v razločevanje med stvarmi, med tem in onim, med prej in kasneje. To je ujetost v življenje v reificiranem svetu, med stvarmi, ki jih človek dojema kot nekaj samo po sebi obstoječega, kot nekaj, kar biva in ima bit, substanco. Eckhartov pogled notranjega spoznavanja je povsem drugačen. V notranjem pogledu so namreč zanj vse stvari čisti nič. A človek, ki je vezan na ustvarjenost, instiktivno zavrača globlji vpogled, ker se mu sicer zruši svet, ki ga je sam ustvaril, ki ga je navajen in v katerem živi. Ovire globljemu vpogledu so prav značilnosti zunanjega spoznavanja.

Prva je ta, da človek želi razumeti duhovni svet, se pravi gledati v notranjost in gledati Boga podobno kot gleda in razume zunanji svet. Misli, da more notranji svet izkusiti enako ali vsaj podobno, kot s čuti izkuša zunanji svet. A na tak način je Bogu daleč in tuj.[[988]](#footnote-988)

Drugo oviro notranjemu spoznavanju sem že omenil in je v tem, da je človek naravnan in navezan na ustvarjenost fizičnih stvari in tudi vsega drugega, kar ima za obstoječe. Vse to jemlje kot nekaj statičnega, po sebi obstoječega, kot realnost. Eckhart skuša to pojasniti s prispodobo. Takole pravi: »Bog v tebi rojeva svojega edinorojenega Sina, pa če ti je to ljubo ali ne, če spiš ali si buden: On dela svoje. Pred kratkim sem povedal, kaj je krivo, da človek tega ne občuti. Dejal sem: Krivo je to, da je človekov jezik obložen z drugo umazanijo, z ustvarjenimi bitji; prav tako kot pri človeku, ki [ima obložen jezik in] mu je vsa hrana grenka in mu ne prija.« (Eckhart, 251)

Zaradi reifikacije človek dojema samega sebe kot eno od stvari, ki ga obkrožajo, reificira samega sebe, je eden od objektov lastnega doživljanja. Svet in sebe doživlja na način mnoštva, za ta način je značilna razdeljenost na posameznosti. Celovita resničnost pa ni taka. Je mnogo bolj enovita, njeni deli, če že govorimo o delih, so mnogo bolj medsebojno povezani, tvorijo celoto, eno. Zato Eckhart poziva poslušalce, naj se izvijejo iz ujetosti v razdeljenost in mnogoterost, naj se osvobodijo vseh ustvarjenih bitij: »Kar se lahko o Bogu samem izreče ali dojame z umom ali kakorkoli prinese na svetlo ali pokaže ali dokaže: vse to je še Gospodovo imetje – in nad vse to skupaj želi postaviti tega služabnika, … [Kot bi Gospod hotel reči:] Pojdi ven iz vsega ustvarjenega imetja/dobrega in iz vsega razdeljenega imetja /dobrega in iz vsega razkosanega imetja/dobrega: nad vse to te želim postaviti v neustvarjeno in v nerazdeljeno in v nerazkosano imetje /dobro, katero sem Jaz sam.« (Eckhart, 268)

Tretja ovira je doživljanje prostora in časa. Doživljanje prostora je povezano z doživljanjem mnogoterosti, doživljanje časa s sosledji dogodkov. Mojster to presega in mu je vse enako blizu. Stvari in ljudje, ki so onkraj morja, dogodki izpred štiri tisoč let in tisti, ki se bodo zgodili čez tisoč let so mu ravno tako blizu kot ta čas in ta kraj. Na mnogih mestih opozarja predvsem na nujnost preseganja doživljanja časa kot linearnega nizanja trenutkov, na nujnost zloma ujetosti v sklop preteklost-sedanjost-prihodnost. Ovire bolj celovitemu doživljanju povzema takole: »Troje ovira človeka, da ne more spoznati Boga. Prvo je čas, drugo telesnost, tretje mnogoterost. Dokler je to troje v meni, Boga ni v meni in ne deluje na sebi lasten način … Te reči morajo vselej ven, če naj noter stopi Bog, razen če jih imaš v posesti na neki višji in boljši način, tako, da je mnogoterost v tebi postala eno. Kolikor več je tedaj v tebi mnogoterosti, toliko bolj je navzoča edinost, kajti eno se je spremenilo v drugo.« (Eckhart, 200) Tukaj smo priče Eckhartovi dialektiki. Mnogoterost je ovira, dokler je človek ne dojame na višji način, ki je v tem, da mnogoterost pravzaprav ni mnogoterost, pa čeprav ostaja mnogoterost. In enost ni amorfna, brezoblična zlitost, enost je enost na način, da ni samo enost. Ta nasprotja niso značilna za realnost samo, so posledica razumskega razčlenjevanja, pojmovnega dojemanja v opozicijah nasprotij, raz-umevanja. »Nezadostnost leži v jeziku.« (Eckhart, 234) Celovito spoznavanje sicer razločuje, a ne izgublja globlje ravni celovitosti. Celovitejše spoznavanje je po Eckhartu »spoznavanje brez časa, brez prostora, brez 'tukaj' in 'zdaj'. V tem so vse stvari eno in so skupaj in vse so v vseh zedinjene«. (Eckhart, 304)

Četrta ovira je v tem, da pri zunanjem, čutnem spoznavanju, duša sprejema vtise od zunaj, vnaša vase nekaj zunanjega in je od tega odvisna, spoznava zunanje stvari. Pri notranjem spoznavanju bi naj spoznavala notranjost, se pravi sebe in Boga. Tega pa ne more, če se vanjo vrivajo zunanji vtisi in ji zakrivajo vpogled v samo sebe, se pravi v svojo subjektivnost. Zaradi tega ne sme v dušo nič tujega, če naj spoznava sebe in Boga. Eckhart to takole izrazi: »Če hočemo spoznavati Boga, se mora to goditi neposredno in nič tujega ne sme pri tem sovpasti. Če spoznavamo Boga v oni luči, mora biti to povsem samostojno in sklenjeno, brez vsakega vpada katerekoli ustvarjene stvari. Tedaj spoznavamo večno življenje docela neposredno.« (Eckhart, 316) Tedaj je namreč večno življenje naše življenje in hkrati Božje življenje. Zato: »Pri vsem, kar moja duša spoznava od zunaj, pade nekaj tujega [vanjo]; ko pa kaj na stvareh spoznavam v Bogu, pri tem ne pade [v dušo] nič drugega kakor le Bog, kajti v Bogu ni drugega kakor Bog.« (Eckhart, 315) Tak človek »razume Boga v Njegovi svojosti in v Njegovi lastni enosti in v Njegovi lastni pričujočnosti in v Njegovi lastni resnici; s takim človekom je vse prav«. (Eckhart, 194)

#### Umsko spoznavanje

Globlje od zunanjega, čutnega spoznavanja je umsko spoznavanje. Eckhart uporablja pojem »človeški um« ali »umsko spoznavanje« v več pomenih. Čeprav gre za en sam um, v njem razloči več plasti. V človeku je vedno prisoten en sam in isti um, ista umna narava, ki je tudi in ne samo v tem, da se človek zaveda sebe in svojega zavedanja. Spoznavna moč uma sega različno globoko. Ostaja lahko na področju zunanjega zavedanja ali pa prodira vse globlje in globlje. Ne smemo pozabiti, **»**da je Eckhartov pogled na umsko spoznavanje, ki nas združuje z Bogom nenavadne vrste – to je neposredno in direktno umsko dojemanje Boga in duše v enosti z Njim. To ni običajno refleksivno razumevanje nečesa in zavedanje tega, da razumemo«.[[989]](#footnote-989)

Eckhart na raznih mestih naniza nekaj ravni spoznavanja z umom. Zanimivo je, da začenja s tisto, ki ne ostaja pri razmišljanju, saj slednjega uvršča k zunanjemu spoznavanju. Misleči um se razpre v iskanje, ki je od mišljenja različno bivanje uma in nato v čisti um. In nadaljuje v naslednja stanja:

»[Um, ki misli] presega [globlji] um, ki še išče. Hodi krog in krog in išče; oprezuje sem in tja, dobiva in izgublja. Nad tem umom pa, ki išče, je drug um, ki ne išče, ki stoji v svoji čisti, preprosti biti, zaobjeti v oni luči. In pravim, da se v tej luči vse moči duše povzdignejo.« (Eckhart, 313)

Besedo luč Eckhart prav pogosto uporablja. V omejenem smislu pomeni spoznavno, reflektivno zmožnost posameznega človeka, v širšem in globljem smislu pa univerzalno ali božjo luč, ki se razprostira povsod in katere del ali odsev je luč človeškega uma. Um je globlje od luči, saj luč izhaja iz uma oziroma je lastnost uma. Eckhart poudarja:

»Um ne nastaja iz modrosti, um ne izhaja iz resnice in tudi ni iz nje rojen… Luč, ki izteka iz uma, je spoznanje, in spoznanje je prav takšno kot iztok in preboj in tok proti temu, kar je um sam v sebi, v svoji biti/bistvu.« (Eckhart, 296-297)

Spoznanje izteka iz uma in išče ta isti um. Um teži k spoznanju samega sebe. Na drugem mestu Eckhart v skladu s tradicijo razlikuje zmožni, pasivni in delujoči, aktivni um. »Eden je možnost/zmožnost[[990]](#footnote-990), drugi je dejanskost[[991]](#footnote-991).« (Eckhart, 368) Zmožni um je sposobnost duše, da postaja vse stvari in da spoznava vse stvari take, kot so v Bogu. »Kdor pravi, da je prišel do svoje narave, mora najti v sebi upodobljene vse stvari v čistosti, kakor so v Bogu; ne kakor so v svoji lastni naravi, temveč kakor so v Bogu.« (Eckhart, 223)

Dejavni ali delujoči um je kreativna sposobnost podobna Očetovi, v kateri On ustvarja vse stvari. Na Njemu podoben način ustvarja tudi človek. Če hoče narediti lonec, vzame malo zemlje in jo oblikuje v skladu s podobo v sebi. Podoba v umu je prvotnejša in s tem plemenitejša od narejene posode. A umu dostopni svet podob ni statični svet. Bog po svojem spoznavanju kliče stvari v bivanje – ustvarjanje je spoznavanje, spoznavanje je ustvarjanje.

»In ker je [Bog] um ali spoznavanje, in sicer čisto spoznavanje brez primesi katerekoli druge biti, ta edinstveni Bog po svojem spoznavanju priklicuje stvari v bivanje, prav ker je bit edino v Njem spoznavanje … Kolikor ima kdo potemtakem v posesti karkoli od spoznavanja ali spoznavnostnega, toliko ima potem to od Boga in od enobiti z Bogom.«[[992]](#footnote-992)

Podobno in ne samo podobno, pač pa skupaj z Bogom in v Njem, tudi človek z umom na svoj lastni način spoznava in priklicuje vse stvari v bivanje, jim daje pomen in jih pripravlja za Boga, prinaša pred in v Boga. Duhovni razvoj človeka poteka od ločujočega načina doživljanja sebe in sveta, ločujočega načina bivanja, k celovitemu načinu bivanja, v katerem »vsa ustvarjena bitja vstopajo v moj um, da so duhovna v meni. Samo jaz vse ustvarjeno ponovno pripravim za Boga. Glejte, kaj vsi vi počnete«. (Eckhart, 263) Resnični spoznavalec je hkrati ustvarjalec. Brez uma so tako imenovane stvari brez pomena, čisti nič, jih ni, v umu so čisti um. Tukaj je jasno izražena Eckhartova idealistična pozicija.

#### Spoznavanje s podobami

Spoznavanje s podobami obsega več ravni spoznavanja. Po eni strani se nanaša na spoznavanje empirične stvarnosti oziroma spoznavanje na empirični način. Podobe stvari prihajajo v človeka od zunaj. Po drugi strani se nanaša na čistejše spoznavanje, v katerem se človek kot subjekt spoznavanja izniči in odseva vse, kar se pred njim pojavlja kot v ogledalu. To se preliva v spoznavanje smisla, večnih idej v Bogu in duši, kar je hkrati tudi ustvarjanje. V nadaljevanju bom nanizal nekaj Mojstovih misli o spoznavanju s podobami, ki zajemajo vse tri navedene ravni in ki jih je včasih težko razločiti.

Eckhart uči, da človek spoznava svet s pomočjo podob, ki jih ustvarja um na podlagi čutnih vtisov. Podobe so neposredno v umu in brez njih človek ne more spoznavati nobenih stvari. Um v bistvu spoznava podobe, ki jih ustvarja v procesu interakcije z okoljem. Iz tega bi mogli priti do tega, da stvari zunaj uma sploh ni, ali da nikoli ne pride do križanja med objektnim in subjektnim svetom ali do katere druge filozofske pozicije. A Eckhart se s tem ne ukvarja. Privzame, da stvari vsaj v relativnem smislu obstajajo in jih človek lahko spoznava s pomočjo podob, ki si jih o njih ustvarja. Svoj pogled takole predstavi:

»Tam [v temelju duše] pa duša ugleda podobo ustvarjenih bitij, prek katere so potegnjena noter in so dobila zatočišče. Ko se namreč moči duše dotaknejo ustvarjenih bitij, povzamejo in ustvarijo podobo in podobnost/prispodobo tega, česar so se dotaknile, ter to potegnejo vase. Po tem spoznavajo ustvarjeno. Ustvarjeno ne more bliže v dušo [niti] se duša nikoli ne približa ničemur ustvarjenemu, če ni prej voljno sprejela vase njegove podobe. Ravno s pomočjo te v duši pričujoče podobe se duša približuje ustvarjenim bitjem; podoba je nekaj, kar duša s svojimi močmi črpa od stvari. Pa naj bo kamen, konj, človek ali karkoli drugega, kar hoče spoznati: predoči si podobo, ki jo je prej potegnila vase in na ta način se lahko zedini s tem.« (Eckhart, 391)

Navedeno odstavek vsebuje več implikacij.

1. Prva je ta, da podobe nastajajo na podlagi čutnih vtisov ali imaginacije in so zato nepopolne, v bistvu ne morejo zajeti tega, česar podobe so, ker niso podobljeni objekti sami. Zato Eckhart pripominja: »Kadarkoli duša zre nekaj slikovitega, bodisi da zre podobo angela ali pa lastno podobo, je na njej nekaj nepopolnega. Če zre Boga kot Boga ali kot podobo ali Trojico, je na njej nekaj nepopolnega.« (Eckhart, 333) Podobe stvari so namreč lahko različne in ta moč duše, ki spoznava s podobami, »doumeva Boga v Njegovi oblačilnici«. (Eckhart, 202)
2. Druga implikacija navedenega je, da z nepopolnim spoznavanjem s podobami nikoli ne moremo resničnosti dokončno spoznati, torej se je treba pomakniti k spoznavanju brez podob.
3. Če se nočemo zaplesti v verižno podobljenje podob v neskončnost, je tretja implikacija ta, da so podobe brez podob samih sebe neposredno v umu. Zato Eckhart pravi:

»To [kako spoznavamo] lahko opazujete pri ogledalu: če ga držiš pred sabo, se pokaže tvoja podoba v ogledalu. Oko in duša sta takšno ogledalo; tako se v njem pokaže vse tisto, kar stoji pred njim, zato ne vidim roke ali kamna [samega na sebi], marveč vidim podobo kamna; te podobe same pa ne vidim v kakšni drugi podobi ali v kakšnem posredniku, temveč je vidim brez posrednika in brez podobe, ker je podoba sama posrednica in ne kak drug posrednik, kajti podoba je brez [druge] podobe, … ker je ne vidimo v kaki drugi podobi. Večna Beseda je posrednica in podoba sama, ki je brez posrednika in brez podobe, da bi duša v večni Besedi dojemala in spoznavala Boga brez posrednika in brez podobe.« (Eckhart, 327)

Če človek spoznava s pomočjo podobe, a brez podobe podobe, spoznava podobo neposredno, kar pomeni, da se je podoba v njem oziroma da se sam spremeni v podobo. Drugače povedano, tretja implikacija vodi k zaključku, da mora človek s tem, kar spoznava, postati eno, če naj popolno spoznava. Sam v sebi se mora izničiti, ničesar ustvarjenega ne sme ostati v njem, to ničenje pa ravno vodi k popolnemu spoznavanju, saj se v njem stvari kažejo take kot so, kot so v neustvarjenem Božjem umu, ki je isti kot neustvarjeni človekov um. Nobene razlike ni med božanskim umom in spoznavno močjo duše.[[993]](#footnote-993) V Očetu so namreč »podobe vseh ustvarjenih bitij. Les te prižnice tule ima svojo le umu dostopno podobo v Bogu. In ta ni le umu dostopna, ampak je čisti um«. (Eckhart, 247-248) Čisti um je dejavni um, ki sem ga že omenil. V njem so v Očetu podobe vseh stvari in v njem Oče ustvarja vse, kar ustvarja. Podobe v Božjem umu so Platonove ideje.

1. Četrta implikacija tega, da duša s svojimi čutnimi močmi črpa podobo od stvari je ta, da duša ne more spoznati samo sebe. Posledica je človekova apofaza samega sebe, apofaza duše. Čuti namreč vse, kar sprejemajo, sprejemajo od zunaj, naravnani so navzven, v objekte zaznavanja, ki so fizične ali duhovne stvarnosti. Spoznavna zmožnost, ki spoznava s podobami, ne more ustvariti podobe same sebe. Tako kot oko ne more videti sebe, roka ne more zgrabiti sebe ali nož ne more urezati sebe. Karkoli namreč postane objekt zavedanja, je podoba nečesa, stoji v umu kot objekt, duša je pa prav ta um, ki kot objekt samega sebe ne more stati v sebi. Zaradi tega se duša lahko spoznava le neposredno brez podob. Eckhart zagonetko zelo jasno opisuje:

»Če pa naj človek na tak način prejme podobo, mora ta nujno priti vanj od zunaj po čutih. Zato ni duši nič tako neznano, kot je neznana sama sebi. Tako namreč pravi neki učitelj, da duša ne more ustvariti ali odtisniti nobene podobe same sebe. Zato sama sebe ne more v ničemer razpoznati. Podobe namreč vedno vstopajo skozi čute; zato ne more imeti nobene podobe same sebe. Pozna torej vse druge stvari, same sebe pa ne. O nobeni stvari ne ve tako malo kot o sami sebi – ravno zaradi [potrebnega] posrednika.

Vedeti moraš torej, da je notranje svobodna in prosta vseh posredovanj in vseh podob, to pa je tudi razlog, da se Bog lahko z njo zedini [neposredno] in prosto, brez podobe ali prispodobe.« (Eckhart, 391)

Pozornost vzbuja navedek, da je duša ravno zato notranje svobodna in ni ujeta v opredelitve, ker je brez vsake podobe same sebe. Da je brez podobe je isto kot reči, da je kot nič ali prazna, brez vseh lastnosti, ki bi ji jih lahko pripisali, zatorej neomejena, nedoločena ali svobodna.

1. Peta implikacija: duša s pomočjo podob spoznava ustvarjena bitja in ne sebe, kolikor je neustvarjena in tudi ne Boga, ki je neustvarjen. »Dokler duša ni razkrita in ogoljena vsakega posrednika, naj bo še tako majhen, ne vidi Boga.« (Eckhart, 326)Neustvarjeno nima podobe. V nekem delu je duša neustvarjena oziroma v njej je nekaj neustvarjenega, v čemer pravzaprav živi.[[994]](#footnote-994) V tem delu, ki nima podobe, je duša podobna Bogu in istega bistva kot On, je združena z Njim. »In zato je nujno, da živiš v temelju: tam se te mora dotakniti Bog s svojo preprosto bitjo, brez posredovanja kakršnekoli podobe … In zato morata tam vladati molk in tišina, tam mora govoriti Oče in rojevati svojega Sina in izvrševati svoja dela brez vseh podob.« (Eckhart, 392) Ostaja pa mik, človek stalno teži k spoznavanju samega sebe in Boga, pa čeprav je to nedosegljivo. Za Eckharta ni to nobena tragedija, je izziv in vir življenjskega veselja. Nedosegljivost ga navdihuje, ker obljublja, da je človekovo približevanje Bogu brez konca, je večno veselje odkrivanja. Pravi namreč: »… ker prihajajo vse podobe od zunaj, ostaja duši tisto, kar dela Bog v temelju – brez podobe, skrito; to pa je zanjo od vsega najkoristnejše. To ne-védenje jo pritegne k nečemu čudovitemu in pusti, da mu sledi, saj dobro občuti, da je, ne ve pa, kako je in kaj je.« (Eckhart, 394) Ker duša ne ve in ne spozna Boga, se pri tem kar naprej pomuja in stalno teži in se nikoli ne naveliča. Če bi vedela, se bi naveličala in obrnila drugam, stran od Boga, ki bi ga že poznala kot nekaj, kot objekt svojega védenja. V takem primeru bi ostajala tam, kjer v resnici Boga ni, ostajala bi nepotešena in izgubljena v svojem beganju, koprnenju in trpljenju.[[995]](#footnote-995)

#### S tem, kar spoznavamo, smo eno

Po Eckhartu človek toliko bolj čisto spoznava to, kar spoznava, kolikor bolj je izničil sam sebe, kolikor je prost samega sebe in vseh stvari. Toliko je namreč razpoložljiv za spoznavanje brez vnaprejšnjih omejitev. Če je človek povsem prazen in izničen, je v spoznavanju nujno združen s tem, kar spoznava, je eno s spoznavanim. Če se nekoliko odmaknemo od objektnega načina govorjenja, lahko rečemo, da ostaja samo spoznavanje, ena sama dejavnost spoznavanja. V dejavnem spoznavanju ni mogoče ločevati med subjektom in objektom spoznavanja, ker sta to reificirani kategoriji, ustvarjenosti, v srčiki realnosti pa je akcija, Božje delovanje, tok. Spoznavanje torej ni statično pred-postavljanje ali proti-postavljanje, pač pa dinamično delovanje, ki združuje nasprotna pola, namreč subjekt in objekt spoznavanja. Če torej ne ostane nič od človeka kot samoobstoječe entitete in prav tako nič od tega, kar običajno kategoriziramo za objekte spoznavanja, ostane le akt spoznavanja, torej doživetje. V doživetju pa nima več smisla govoriti o subjektu in objektu; čisto spoznavno doživetje je Božji akt. Zato je v njem človek eno z Bogom oziroma Božji Sin. »Ko pravimo, da je to spoznavanje nekaj, kar sodi k življenju duše, je s tem mišljeno umno življenje in v tem je človek rojevan kot Božji Sin in rojen za večno življenje.« (Eckhart, 304)

Spoznanje izteka iz enakosti in nobene stvari ne moremo videti, če nam ni podobna ali enaka. Da bi nam bila enaka, moramo sami postati kot nič, brezbarvni. »Oko nima nobene barve v sebi, ampak sprejema barvo, … z vsem, kar kdaj ima/sprejme, je eno.« (Eckhart, 255) Če bi oko imelo katerokoli barvo v sebi, ne bi moglo sprejemati drugih barv. Torej je nujno, da je prosto ali prazno vseh barv. Takšen bi naj bil v svoji notranjosti tudi človek. Povsem prost in izpraznjen, tako sebe kot tega, kar naj bi prejel. Svoje trditve Mojster podkrepi na naslednji način:

»Če naj moje oko vidi barvo, mora biti prosto vsakršne barve. Če bi videl modro ali belo, je videnje mojega očesa tisto, kar vidi barvo – to, kar vidi, je istovetno s tem, kar je z očesom videno.« (Eckhart, 208)

»Če se zgodi, da je moje oko eno in preprosto v sebi in je odprto ter v zrenju usmerjeno na les, ostajata oko in les to, kar sta, pa vendar sta oba po dejavnosti zrenja tako eno, da lahko resnično rečemo: oko je les in les je moje oko. Če bi bil les nesnoven in čisto duhoven, tako kot je gledanje mojega očesa, bi lahko v resnici rekli, da sta v dejavnosti mojega gledanja les in oko v eni biti. Če to drži že pri telesnih rečeh, drži toliko bolj pri duhovnih.« (Eckhart, 302)

Les in oko sta v aktu gledanja ena dejavna bit. Še mnogo bolj so v eno dejavno bit združeni um in duhovne stvarnosti, h katerim je obrnjen. Ker je Bog povsem duhoven, je človek v aktu spoznavanja Boga povsem združen z Njim, postane z Njim tako zelo eno, da sta »podoba in pralik[[996]](#footnote-996) tako popolnoma eno in medsebojno zedinjena, da tu ne moremo spoznati nikakršne razlike … Pravim še več: Bog s svojo vsemogočnostjo ne more tu spoznati nikakršne razlike, kajti to je rojeno drugo z drugim in tudi umrje drugo z drugim«. (Eckhart, 328) In še: »Če bi preminula podoba, ki je upodobljena po Bogu, bi preminila tudi Božja podoba.«[[997]](#footnote-997) (Eckhart, 329) »Zato imata podoba duše in podoba Boga eno bit: tu kjer smo Sinovi.« (Eckhart, 255)

Iz tega nujno izhaja, da človek spoznava z Njegovim spoznavanjem, z istim, s katerim je od Njega spoznan. Kar zopet pomeni, da sta v največji globini človekova in Božja luč ena in ista luč. Vendar je Bog tisti, ki jo daje in človek jo prejema. Človek je ne naredi iz sebe, kot tudi ničesar drugega ne more narediti iz sebe, iz nič. Odnos med Bogom in človekom v enovitosti spoznavanja opisuje Eckhart s prispodobo duhovne posode, ki je um.

»Vse, kar je zajeto vanjo [v duhovno posodo], je v posodi in posoda je v njem [v tem, kar prejema] in [to] je posoda sama. Vse, kar prejme duhovna posoda, spada k njeni naravi. K Božji naravi pa spada, da se daje sleherni dobri duši, in narava duše je, da prejme Boga; to lahko rečemo glede na najplemenitejše, kar lahko duša pokaže. V tem nosi duša Božjo podobo in je Bogu podobna/enaka … kajti, kar naj bo podoba drugega, mora iziti iz njegove narave in mora biti od njega rojeno in mu mora biti podobno/enako.« (Eckhart, 216)

#### Rob spoznavanja

Pri Eckhartu sta dve paradigmi: blaženost je v spoznavanju in blaženost je v čisti biti nad spoznavanjem, v neizrekljivem temelju duše, kamor ne prodre niti volja niti um. Rob spoznavanja omenja kot mejo, do koder še lahko seže spoznavanje s posredovanjem podob, torej spoznavanje v različnosti subjekta in objekta. Ostaja nekdo, ki nekaj spoznava in ve za to. V aktu spoznavanja se človek svojega spoznavanja še nekako zaveda, torej je tu sled ločenosti in zato nepopolno spoznavanje in ne čisto eno. Mojster imenuje tako skrajno stanje uma, ki vé, da vé, dvo-eno in ga opisuje takole:

»Dvo-eno je goreči duh, ki nad vsemi stvarmi in pod Bogom stoji na robu večnosti. On je dvoje, ker Boga ne vidi brez posrednika. Njegovo spoznavanje in njegova bit ali njegovo spoznavanje in njegova spoznavna podoba [pri njem] nikoli ne bosta postali eno. Le tam, kjer Boga vidimo duhovno, Ga vidimo povsem prostega podob. Tam postane eno dvoje, dvoje je eno, luč in duh, oba sta eno v objetju večne luči … Jaz in ti, enkrat objeta od večne luči - to je eno.« (Eckhart, 273)

Tukaj nemški mistik nakazuje prehod od spoznavanja s podobami do spoznavanja brez podob. Na tem robu se končuje en način človeškega prizadevanja in začenja drugi način milostnega in apofatičnega spoznavanja. Na robu se načina mešata, spoznavanje na robu je:

»Druga pot brez poti, prosta, pa vseeno vezana, kjer je človek brez volje in podobe potegnjen daleč nadse in nad vse stvari, čeprav še nima bitnostnega obstanka … [Tudi] Sveti Peter Boga ni gledal nezastrto; dejansko Ga je nebeški Oče ponesel nad vso ustvarjeno dovzetnost za smisel vse do 'roba večnosti' … ponesel ga je nad vso dojemljivost v območje nebeškega Očeta. Tam je bil Peter od zgoraj nagovorjen s sladkim ustvarjenim tonom, prost vsakega telesnega uživanja, v preprosti resnici edinosti Bogočloveka, v osebi nebeškega Očeta-Sina. Kadar stoji kaka duša na 'robu večnosti' čista, preprosta, brez vsakršnih opravkov usmerjena navzgor, potem skrbi, kadar jo ovira kak nekaj kot [ločujoči] posrednik, tako, da tam zgoraj ne more biti z veseljem … [Kljub vsemu namreč tam še vedno] vsa ustvarjena bitja obkrožajo in [ločujoče] 'posredujejo'.« (Eckhart, 273, 274)

Drugi primer spoznavanja po milosti, spoznavanja, ko je človek ugrabljen od Boga v mistično zamaknjenje, v ekstazo, je videnje oziroma slepota Svetega Pavla. Ta je hkrati videl in ni nič videl oziroma je videl nič, kot Eckhart to analizira v 57. pridigi. Mešanje obeh načinov spoznavanja je v tem, da je spoznaval, a mu je bilo pregloboko, da bi lahko o tem karkoli vedel.

»Ko je bil vzdignjen do tretjega neba, v oznanilo Boga, in je gledal vse stvari, ni, potem ko se je spet vrnil, ničesar pozabil: ležalo mu je tako globoko v temelju, da njegov um ni mogel do tja; bilo mu je zakrito. Zato mu je moral slediti in ga doseči v sebi, ne zunaj sebe. Je popolnoma znotraj, ne zunaj, ampak popolnoma znotraj.« (Eckhart, 395)

Pomembno je biti pozoren na Eckhartovo vztrajanje in poudarjanje, da leži resnica in pravo spoznanje popolnoma znotraj človeka, v njegovem preboju v in skozi notranjost lastnega duha. Človek z lastnimi močmi tukaj ne more ničesar napraviti, ničesar povzročiti in izsiliti. Tukaj ni več njegov teren. Čeprav teži in nekako deluje, to teženje ni več njegovo teženje in delovanje. Tu se zliva, postaja eno, tu z druge strani prodira Bog, da bi s svojo lučjo presvetlil vse kote vesolja in to storil tudi v človeku tako, kot sicer dela v sebi in večnosti. O tej milostni luči pravi Eckhart naslednje:

»Obstaja pa še druga luč, namreč luč milosti … To, da je Bog z milostjo v duši, nosi v sebi več svetlobe, kot jo lahko [nosi] ves um; da, vsa luč, ki jo lahko daje um, je proti tej Luči kakor ena sama kapljica proti morju in še tisočkrat manj. Tako je tudi z dušo, ki je v Božji milosti: majhne in ozke so ji vse stvari in vse, kar more um storiti in pojmiti.« (Eckhart, 297)

V svojem prodiranju k resnici lastne biti človek prej ali slej dospe do mesta, kjer z lastnimi močmi ne more več naprej, to je kraj, kjer on sam izginja, kjer se raztaplja kot sol v vodi. Tam stari človek umira, novi, duhovni pa se ne rojeva, temveč čaka, da bo rojen. To je območje prepuščanja, milosti. Eckhart to točko poti opisuje z besedami:

»Spoznanje prodre skozi resnico in dobrost in dojema Boga golega, kakršen je brez imen … Um Boga jemlje tako, kot je v njem spoznan; vendar pa Ga ne more nikoli zaobjeti v morju Njegove brezdanjosti. Jaz pravim: Nad obojim, spoznanjem in ljubeznijo, je usmiljenje; tam, v najvišjem in najčistejšem, kar zmore narediti Bog, Bog udejanja usmiljenje.« (Eckhart, 183)

#### Spoznavanje brez podob

##### Dekonstrukcija misli

Eckhart je trdno zasidran v duhovni tradiciji zahodnega sveta in se zelo pogosto zateka k besedam poganskih in krščanskih učiteljev. Precejkrat se sklicuje na svetega Avguština. Eckhartovo citiranje Avguštinovih besed naj bo uvod in temelj razmisleka o dekonstrukciji zunanjega spoznavanja.

»Sveti Avguštin pravi: 'Kdor brez mnogih misli, mnogotere telesnosti in podob notranje spoznava, česar ni vneslo nobeno zunanje gledanje, ve, da je to resnično. Kdor pa o tem ničesar ne ve, se mi smeje in posmehuje; meni pa se smili. Takšni ljudje hočejo motriti in občutiti večne stvari in Božja dela in stati v luči večnosti, a pri tem njihovo srce še trepeta v včeraj in jutri.'« ( Eckhart, 125)

»Brez mnogih misli« se nanaša na dekonstrukcijo misli, mnogotera telesnost na čute in spoznavanje brez podob na dekonstrukcijo podob. Po Avguštinu je potrebno dekonstruirati tudi »včeraj in jutri«. Z vsakim od navedenih področij se na raznih mestih ukvarja tudi Eckhart. Dekonstrukcija je mistikova metoda osvobajanja izpod jarma reificiranja, objektiviziranja in substancializiranja.[[998]](#footnote-998) Usmerjena je v prenehanje težnje po psihološkem in duhovnem posedovanju V nadaljevanju bom navedel nekaj mistikovih izjav, s katerimi je skušal prepričati poslušalce, da na ta način zakoračijo naprej po mistični poti.

V celovitem, pravičnem, modrem človeku ne spoznava človek, pač pa Bog spoznava samega sebe. V bistvu stvari ali Boga na reificiran način ne moremo spoznati ali »ker stvari presegajo zmožnosti našega razuma zaradi eminence v svoji eksistenci ali ker niso nekaj, ne eksistirajo na način, da bi lahko bile objekt uma. Naš razum primerja eno stvar z drugo, a ničesar ni mogoče primerjati z Bogom, ker se nič od njega ne razlikuje. Pri svojem spoznavanju stvari razvrščamo po njih vrstah, Bog pa ni nobene vrste in tako svoje kategorije uporabljamo zaradi načina svojega razumevanja in ne v skladu z Njegovo nerazlikujočo enostjo.«[[999]](#footnote-999)

Da Bog v človeku spoznava samega sebe je najgloblje bistvo človeka. Eckhart pravi:

»Kjer naj Bog tako spozna sebe, tam tvoje védenje ne more obstajati niti ne more biti koristno. Ne smeš si domišljati, da bi se tvoj um mogel povzpeti do tega, da bi lahko spoznal Boga. Marveč: če naj Bog v tebi žari po Božje, ti tvoja naravna svetilka pri tem prav nič ne pomaga, ampak se mora povsem izničiti in povsem ogoliti sama sebe. Potem lahko vstopi Bog s svojo lučjo.« (Eckhart, 402, 404)

Luč, s katero vstopa Bog, ni človekova luč, ni umsko spoznavanje. Umsko spoznavanje je le odsev ali iskra te Luči, ki je Bog, Um, vseprežemajoča svetloba, iz katere izhaja vse ustvarjeno. Razločujoči raz-um, um posameznega človeka, nima tu kaj iskati. Zato se mora raz-misliti in raz-podobiti, drugače povedano, izničiti mora privajene načine spoznavanja. »Vedi, da nič, kar je bilo rečeno ali napisano o Sveti Trojici, na noben način ni resnično ali res … Vendar je seveda res, da je nekaj v Bogu, kar odgovarja Trojici, kakor o njej govorimo.«[[1000]](#footnote-1000)Zato si človek nikoli »ne sme dopustiti, da bi se zadovoljil z mišljenim Bogom; zakaj ko preide misel, preide tudi Bog. Prej moramo imeti bitnostnegaBoga, ki je globoko vzvišen nad misel človeka in vseh ustvarjenih bitij. Ta Bog ne preide, četudi bi se človek s svojo voljo odvrnil od Njega«. (Eckhart, 57) Bitnostni Bog je globoko vzvišen, Njegovo spoznavanje je globoko spodaj in ne na površini misli. Je pri dnu oceana in ne na valoviti površini. Pri dnu ni valov, ni misli, ni spreminjanja odsevov svetlobe kot na valovih. Misel je nekaj pojavnega, tu pa se Eckhart približuje nepojavnemu, nerojeno delujočemu, enemu brez drugega, brez pritiklin, brez iztekanja v ustvarjenega. Temu enemu misli sicer skušajo nekaj dodajati, a ga sploh ne dosegajo. To eno jih namreč od znotraj giblje in omogoča. Zato so povsem nekoristne, le ovira. Eckhart pojasnjuje:

»Ko se misli, tedaj se dodaja. Eno pa nič ne dodaja, tam, kjer je On v sebi samem, preden se iztoči v Sina in Svetega Duha.« (Eckhart, 243)

»Duša dojema Božanstvo, kakor je očiščeno v sebi, kjer Mu ni nič dodano, kjer Mu ni nič primišljeno … Zato pravim eno Božanstvo, ker tam še nič ne izteka, se nič ne dotika in ni nič mišljeno.« (Eckhart, 244)

Bog je namreč brez imena, vsa imena zanj jemlje duša iz svojega spoznavanja in Ga, kolikor Ga imenuje in misli, ne jemlje golega, slečenega, brez imen kakršen je sam v sebi.

##### Dekonstrukcija podob

Dekonstrukcija privajenih načinov pojmovnega spoznavanja je razbijanje malikov. Maliki so namreč podobe boga. Nekaj, kar ustvari človek in to ima za Boga. Zaradi tega je nujno malike, se pravi podobe, umakniti, odstraniti. Niso resničnost. So prazne lupine, imaginarnosti, prividi, sanje, ki jih zamenjujemo za resničnost. Eckhart pravi, da se »lupina mora razbiti in tisto, kar je v njej mora priti na dan; kajti če hočeš imeti jedro, moraš razbiti lupino. Če hočeš potemtakem najti neprikrito naravo, se morajo razbiti vse prispodobe, in kolikor dlje prodiramo, toliko bliže smo biti«. (Eckhat, 255) Mistik dekonstruitra vse, kar je stkano s pespektive ega in substancialnosti. Zakaj so podobe tako nevarne? Zato, ker zakrivajo Boga, zamenjujejo Ga na prestolu. Takoj, ko se pojavijo, kraljujejo in človek jim služi. »Zategadelj se mora človek zelo truditi, da bi se razpodobil samega sebe in vseh ustvarjenih bitij in da ne bi poznal nobenega drugega Očeta kot edinole Boga.« (Eckhart, 89) Bog ni podoba, izmika se upodabljanju in pušča človeka svobodnega. Šele ko je človek prost vseh podob, je Bog v njem v celoti prisoten, se mu razodeva in postane z njim eno. Zatorej ne sme v človeku ostati »nič prikritega, kar ni postalo očitno in vrženo ven«. (Eckhart, 306) Človeku ostaja prikrito vse, česar ni razčistil, postavil na svetlo iskrenega preiskovanja lastnega srca. Eckhart je zelo trezen in praktičen. Svetuje, da je v vseh okoliščinah treba obdržati trezno presojo in natančno proučiti, kam je usmerjeno srce. Prikrite ne ostajajo le podobe na meji zavedanja ali celo nezavedne podobe, tudi skrita upanja in pričakovanja, strahovi, veselja in tarnanja, ljubezen in skrivno trpljenje … nad vse to bi morala biti vzvišena duša.[[1001]](#footnote-1001)

Dekonstrukcija podob je dekonceptualizacija, raz-oblikovanje, raztapljanje, tako da najde »gola bit duše, prestajajoča in mirujoča v sami sebi, golo, neoblikovano bit Božje edinosti, ki je nadbivajoča bit«. (Eckhart, 333) Božja edinost je neoblikovana, o njej se ne da nič spoznati, to je področje brez informacij o nečem obstoječem, tam se nič ne pojavlja, ker je to področje nadbivanja, se pravi področje neustvarjenega in nebivajočega. V njem ni običajnega spoznavanja, saj »veter veje, koder hoče, njegovo šumenje slišiš, pa ne veš, odkod prihaja in kam gre. Tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha«. (Jn 3,8) Bodimo pozorni: veter, tok! »Ko duša spozna, da Bog ni podoben ničemur, pride v stanje čudenja, povedena je še naprej in pride v stanje tišine. V tišini Bog tone v dušo in jo obdari z milostjo.«[[1002]](#footnote-1002) Cilj te prakse je dekonstrukcija, ki vodi v tiho enost, v molk.

Eckhart spoznavanje brez podob primerja z lučjo in spoznavanje s podobami z nočjo ali temo. Temo povzroča navezanost na usvarjenost, objektiviziranje stvarnosti, razločevanje med subjektom in objekti spoznavanja, reificiranje. Luč ne prenese takega ločevanja, širi se povsod in vse prežema. To pa pomeni, da je pravzaprav nikjer posebej ni, v njej ni mogoče spoznavati posameznosti, ker o njih ne vsebuje informacij. Posameznosti kot posameznosti so zanjo kot nič. Človek je v tej luči kot v temi zato, ker se v njej ne more ničesar držati, na ničemer viseti in z umom ne more ničesar doseči ali ujeti. To je ločitev od vsega ustvarjenega. Zato ne sme gledati na nobeno stvar v času in prostoru, tudi se ne sme zavedati časa ali prostora ali katerekoli podobne predstave. Pozabiti mora nase, celo na svete verske resnice in se odpovedati vsem predstavam in vsem stvarem, če naj spoznava samega sebe in vse stvari v Bogu. V drugem pomenu je ta luč temna, ker je neskončna, nihče ne more ničesar vedeti o njenih mejah, o njenem koncu, zato je v temi. Tretjič, v najpopolnejši temi ni nobene luči, duša v njej izgubi vso lastno luč in jo preraste, saj je dušna luč povezana z dušnimi močmi, v njenem in Božjem nepojmljivem dnu pa ni nobene luči, ničesar spoznavnega.[[1003]](#footnote-1003) Kaj je cilj prodiranja v temo plemenitega ne-védenja?»To je skrita tema večnega Božanstva: nespoznana je, nikoli ni bila in nikoli ne bo spoznana. Bog tam ostaja nespoznan v sebi. In luč večnega Očeta je vedno sijala tu v to temo, toda tema ne doumeva luči.« (Eckhart 251, 252) Skrivnost je prikrita celo Bogu.

Z lastnim umom in spoznanjem ni mogoče spoznati niti najmanjšega drobca o tem ne-védenju. A to ne-védenje in ne-spoznanje nista brez vrednosti. »To ne-védenje te namreč priklepa [nase] in te trga od vseh stvari, ki jih poznaš, in poleg tega še od tebe samega. … Kdor ne zapusti vsega ustvarjenega, ne more biti prejet/spočet v Božje rojstvo niti se ne more v njem roditi.« Eckhart, 396) Dekonstrukcija podob je trganje od vsega znanega in vstopanje, predajanje v neznano.

Običajno živi človek v svojem zunanjem bitju, v mislih in podobah. Kako naj živi brez misli in podob? Eckhart ne meni, da bi človek lahko živel brez misli in podob. To bi bilo zanj zelo nenaravno. Človek ves čas živi v mislih in podobah, saj so njegovo gibanje in življenje, hkrati pa živi na mnogo globlji ravni, Bog živi v njem. Če se človek tega zaveda ali pa ne za življenje Boga ni bistveno. Kadar skuša prisluhniti govorjenju, delovanju, bivanju Drugega, ki je konec koncev Tisti, ki v njem ves čas deluje, ga podpira, omogoča in poraja, mora utišati sebe. Torej, kako naj človek živi sredi misli in podob? Eckhart odgovarja da tako, da bi bil »prost svojosti, da v dejanju in nehanju ne prej ne potem po nobeni ne bi segel prisvojitveno … tedaj bi bil devica brez oviranosti prek vseh podob«. (Eckhart, 155) To pomeni, da naj človek živi sredi misli in podob ter hkrati v globini biti in porajanja. Naj bo tako nenavezan na podobe in misli, torej svoboden, kot da bi sploh ne bile njegove in bi jih ne imel. Živi naj nenavezano in svobodno.

##### Apofatično spoznavanje

Eckhartovi stališči o tem, v čem je pravzaprav blaženost pri spoznavanju Boga, nakazujeta, da se je Eckhart ob različnih prilikah gibal v različnih območjih spoznavanja in se s tem verjetno prilagajal okoliščinam in poslušalcem.

Prvo stališče je, da je človek toliko blažen, kolikor spoznava Boga in se zaveda, da spoznava Boga. To je katafatično stališče: Boga je mogoče spoznavati in o njem nekaj vedeti. Eckhart zatrjuje, de je »človek bolj blažen kakor kamen ali les, ker spoznava Boga in ve, kako blizu Mu je. In tem bolj blažen je, čim bolj se zaveda, in tem manj blažen je, čim manj se tega zaveda. Ni blažen zaradi tega, ker je Bog v njem in mu je tako blizu, temveč zato, ker se zaveda, kako blizu mu je Bog in ker ve za Boga«. (Eckhart, 308)

Drugo stališče je, da človek ni povsem blažen zaradi tega, ker se zaveda, da spoznava Boga in kako blizu mu je Bog, ampak le zato, ker mu je Bog blizu, tako blizu, da se tega niti zavedati ne more. To stališče je apofatično: človek ne more povsem spoznati Boga in Njegove bližine. Katafatično stališče navaja Eckhart v pridigah le enkrat, apofatično pa večkrat in pri tem katafatično eksplicitno presega. Že v svoji zgodnejši pridigi o plemenitem človeku[[1004]](#footnote-1004) pravi:

»Nekaterim se je zazdelo … da sta cvet in sredica blaženosti v tistem spoznanju, pri katerem duh spoznava, da spoznava Boga … A jaz odločno pravim, da ni tako … Blaženost je to, da duša motri Boga nezastrtega. V tem prejema vso svojo bit/bitnost in svoje življenje in črpa vse, kar sama je, iz temelja/dna Boga in ne ve ničesar o védenju, ne o ljubezni, ne o čemerkoli že. Povsem in samotno se stišuje v Božji biti/bitnosti. Tam ne ve za nič drugega, kot za bit/ bitnost in Boga. Če pa ve in spoznava, da motri, spoznava in ljubi Boga, je to po naravnem redu izpad iz tistega prvega in vpad nazaj vanj … Zato … je večno življenje spoznavati Boga samega kot enega, resničnega Boga, ne pa: spoznavati, da spoznavam Boga … zakaj zagotovo, človek sploh ne spoznava samega sebe in stvari, zares, ampak le Boga samega, ko postane blažen in je blažen v korenini in temelju/dnu blaženosti …

Res je sicer, da je zdaj, tu spodaj, v nas tista moč, po kateri vemo in spoznavamo, da vidimo, plemenitejša in višja od moči, s pomočjo katere vidimo; zakaj narava začenja svoje udejanjanje z najneznatnejšim, Bog pa pri svojih delih začenja z najpopolnejšim.

… Tako jaz pravim, da blaženost ne obstaja drugače, kot da se človek zave in dobro ve, da motri in spoznava Boga; a Bog obvaruj, da bi moja blaženost počivala na tem! Komur sicer zadošča, naj to obdrži zase, a mene naj se usmili. … zakaj človek mora biti v samem sebi eno in mora to iskati v sebi in v enem in prejemati v enem, se pravi: motriti zgolj Boga; in 'se vrniti', se pravi: vedeti in spoznavati, da spoznavamo in vemo za Boga. In ves ta govor je vnaprej izgovoril prerok Ezekiel, ko je rekel, da 'je mogočen orel z velikimi krili, z dolgimi perutmi, polnimi pisanega perja, prišel do čistega hriba in vzel srčiko ali sredico najvišjega drevesa in jo odnesel dol'.« (Eckhart, 132 – 134)

Eckhart opisuje notranji spoznavni razvoj takole:

Najprej človek spoznava in se zaveda, da spoznava in je blažen, ker se zaveda, da spoznava Boga. A če ve, da spoznava, je to še vedno v območju dvojnosti, razločenosti, saj nekako ve zase in za svoje spoznavanje Boga, torej ve za Boga. S perspektive globljega doživljanja je to izpad iz prvega in enega v dvojnost. Človek tukaj ne sme ostati, Eckhartu to nikakor ni dovolj, čeprav se ta stopnja v duhovnem napredovanju pojavi prej kot druga. Prodreti mora torej globlje.

Človek je še bolj blažen, ko je v temelju/dnu in ne vé ničesar o védenju, spoznavanju, sebi, svetu, Bogu ali čemerkoli. To je jasno izraženo apofatično stališče. Šele po izhodu iz temelja/dna se zave, kje je bil in da je motril Boga brez spoznavanja Boga na način dvojnosti, na način, da bi nekaj spoznaval. V apofatičnem načinu namreč Bog ni nekaj, zato je nič ali kot nič. In enako človek. Ni namreč dovolj, da se človek kot nekdo ozira v svoj izvor. Ta nekdo, karkoli si pod njim predstavljamo, je podoba, izdelek uma, stvar. Enako izvor. Podobe ustvarjamo sami in z njimi spoznavamo ustvarjene stvari. Tukaj pa gre za to, da človek prode globlje, v rojevanje, v izviranje na način, da postane izviranje, pojavljanje, torej da je nerojen, neustvarjen. In človekova duša je po Eckhartu v svojem najglobljem delu neustvarjena, v tem delu je podoba Boga, Bogu enaka, po milosti to, kar je Bog po naravi. Zato je enako kot Boga ni mogoče spoznati, doumeti, se je zavedati. Iz tega razloga je človekov um, tako kot Bog, nedojemljiv, je nič. Pa ne nič kot nič, to ni pojem, ki bi označeval nekaj, kar poimenujemo z nič. Nič ni kategorija, nekaj med vsem ostalim, tudi ni zgolj odsotnost. To je pravi nič, brezno, brezdanje dno brez dna, nekaj nepojmljivega. To nepojmljivo je Očetov duh, od tam izteka vse, kar se pojavlja.

V kolikor se človek šele pripravlja na svoj porod, duhovno rojstvo, še zre Boga, je še dvojnost. Ko je rojen, ko je »tam«, ni več nobenega oziranja, nobene dvojnosti, ni zavedanja na stari, ločujoči način. Nemški mistik to izraža z naslednjimi besedami:

»Kolikor je [duh] rojen, ni [več] deležen nobenega oziranja in zrenja na Boga. Kolikor pa še postaja rojen, je deležen zrenja Boga. Zato je blaženost duha tam, kjer je rojen, in ne tam, kjer postaja rojen, kajti duh živi tam, kjer živi Oče, se pravi v preprostosti in goloti biti. Zato se odvrni od vseh stvari in se dojemaj čistega v biti/bistvu; kajti kar je zunaj biti/bistva, je akcidenca/pritika.« (Eckhart, 261)

Tretjo stopnjo spoznavnega razvoja opiše Mojster s sintagmo zanikanje zanikanja. Plemenito, apofatično nevédenje nikakor ni običajna nevednost. V nevednosti »je človek živina, opica, bedak … nevednost ne sme prihajati iz nevednosti, ampak moramo do nevednosti priti iz védenja«. (Eckhart, 401) Védenje je katafatično spoznavanje. Do zanikanja pride, ko spoznamo, da o Bogu ne moremo izreči nobene pozitivne izjave, nobene trditve. Karkoli rečemo, je nekaj, On pa ni to. Na nikalen način o njem še vedno nekaj izrekamo, pač na nikalen način. Zanikanje zanikanja je molk. Z molkom v resnici izrazimo Boga, namreč s tem, da nič ne povemo. On je nepojmljiv, zato ni kaj povedati. »Tam, kjer naj se sliši Beseda, morata vladati tišina in molčanje … Tam, kjer ničesar ne vemo, se ta Beseda kaže in razodeva.« (Eckhart, 401) Beseda je v tišini uma in Božja luč sveti v temi uma. Če namreč človek dospe do najvišjega, »od spoznanega ostane brez spoznanja, in od ljubezni brez ljubezni in od luči tema«. (Eckhart, 143) Zato je modrost angelov in vseh ustvarjenih bitij »čisti nič pred breztemeljno Božjo Modrostjo«. (Eckhart, 290) Duša je podoba Boga. Kakor ni mogoče spoznati Boga, ni mogoče spoznati duše. Je prav tako nedostopna, apofatična, kot Bog. »Kaj je duša v svojem dnu/temelju, o tem nihče nič ne ve.« (Eckhart, 183) Tudi ne more vedeti, saj duša ni ustvarjena po nobeni podobi, ne obstaja objektivno, to je njeno bistvo. Eckhart jasno uči in ne dopušča napačnih razlag svojih misli:

»Spoznajte, da se racionalna ali umna bitja razlikujejo od vseh bitij pod sabo ker so druga bitja ustvarjena po svojih podobah, ki so v Bogu, v skladu z idejami, ki jim pripadajo v Bogu … Umna narava kot taka ima Boga samega za svojo podobo in ne nekaj, kar obstaja v Bogu kot ideja. To je tako zato, ker 'Um je zmožnost ali moč postati vse stvari'; ni omejen na to ali ono, ni nekaj [ni neke vrste stvar].«[[1005]](#footnote-1005)

Človek ni podoba Sina, biti mora Sin, biti mora prava neposredna podoba Očeta in ne podoba česarkoli. Kot nepojavni um, ki je izza empiričnega jaza naše subjektivnosti, je prava podoba, edinorojeni Sin, ki je prazen; kot ustvarjeni um, ki je nekaj, je empirični subjekt, je podoba podobe.[[1006]](#footnote-1006) To, da je božanski pomeni, da ni podoba ničesar in ni opredeljiv.

Priljubljena oblika Eckhartove retorike je stopnjevanje. Z njo spravlja poslušalce v vse večjo napetost in stres, saj jih želi pretresti. Z njimi želi prehoditi svojo pot, jim jo pokazati, jih povesti v globino spoznavanja, na nedoumljivi tihi kraj. Kot povzetek te teme navajam primera takega stopnjevanja. Prvi se pričenja s katafatičnim spoznavanjem, nadaljuje z dekonstruiranjem in končuje z apofatičnim nevédenjem. Drugi povzema opis značilnosti uma, ki se giblje proti nespoznavnemu dnu bivanja.

»Naj bo to, s čimer spoznavam Boga, še tako dovršeno, še tako čisto, mora vendar proč. Da, tudi če luč, ki je zares Bog, jemljem, kolikor se dotika moje duše, je to nápak. Jemati jo moram tam, od koder se prebija. Luči ne bi mogel videti tam, kjer osvetljuje steno, če ne bi obrnil pogleda tja, od koder izhaja. In celo tedaj, če jo jemljem tam, od koder izhaja, se moram tudi tega izhajanja še osvoboditi; jemati jo moram táko, kakršna je sama v sebi. Pa še celo to, pravim, ni tisto pravo: jemati je ne smem ne tam, kjer se dotika, ne od koder izhaja, ne kakršna je sama v sebi: kajti vse to je še način [biti]. Boga pa moram jemati kot način brez načina in kot bit brez biti, saj nima nobenega načina.« (Eckhart, 317)

»V duši je neka moč, um, ki ima od trenutka, ko se zave Boga in Ga okusi, na sebi pet lastnosti. Najprej to, da odveže od tukaj in zdaj. Drugič, da ničesar ne enači. Tretjič, da je čist in nepomešan. Četrtič, da je sam v sebi delujoč in iščoč. Petič, da je podoba.« (Eckhart, 327)

Da odvezuje od tukaj in zdaj pomeni, da odvezuje od časa in prostora in da umsko spoznavanje presega čas in prostor. Presega tudi videnje stvari kot stvari. Zaradi tega človek, ko vidi Boga, vidi vse stvari kot nič. Če vseh stvari ne vidi kot nič, ne vidi Boga. Stvari so namreč mnogotere, Bog pa je eno. Zato:

»Če spoznavamo ustvarjeno bitje v njegovi lastni biti/bitnosti, to pomeni 'večerno spoznavanje' in tu vidimo ustvarjena bitja v podobah mnogotere različnosti; če pa spoznavamo ustvarjena bitja v Bogu, to pomeni in je 'jutranje spoznavanje', in na ta način motrimo ustvarjena bitja brez razlik in razpodobljena vseh podob in razenačena vse enakosti v Enem, ki je Bog sam.« (Eckhart, 132)

Da ničesar ne enači, pomeni, da ta umska moč ni ničemur enaka in da je prav s tem je enaka Bogu. Prav tako, kakor Bog ni ničemur enak, tudi ta moč ni ničemur enaka.

Da je čista in nepomešana pomeni, da ni v njej nič tujega in da nič tujega ne more pasti vanjo, da je eno. Zato v njej ni nobene podobe in ni ničemur podobna. Tak človek ni na ničemer utemeljen, se ničesar ne drži in njega se nič ne drži, je prost in svoboden. Šele takrat spoznava Boga.

Da je notranje iščoč in delujoč pomeni, da um aktivno išče in teži navznoter in čedalje bolj v notranjosti ter ni usmerjen navzven kot volja. Prebija se do Božje luči, ki je nad milostjo in v kateri lahko gleda Boga kot Bog gleda sebe.

Da je um podoba, pomeni, da je Božja podoba in je tako podoben in zedinjen z njo, da tu ne moremo spoznati nobene razlike in je ne more spoznati niti Bog. Če bi preminil um kot ta podoba, bi preminila tudi Božja podoba, ki je neujetost, svoboda in luč. To je ena in ista luč, eno in isto spoznavanje in eno in isto delovanje. Spoznavamo Ga toliko, kolikor se On v nas prepoznava. Bog je spoznavajoči um in človekov spoznavajoči um je iste narave, ki je najgloblja narava duše. Bog nosi svojo podobo neposredno v sebi. Ona izhaja iz Njega in je v Njem, ne kje drugje. Tu ni ogledala, ki bi kot v naravi odsevalo podobo. Če je On ogledalo, podoba prihaja iz njega in hkrati ostaja v njem. Podoba »je prvi brst iz Njega«, je samopodobljenje. Ne odseva Boga kot stvarnika, pač pa Boga kot um. Duša je iste narave kot Božji um, je neposredno v Bogu in je zato mnogo bolj njegova formalna emanacija kot kreacija.[[1007]](#footnote-1007)

Enako tesno je človek združen z Bogom v delovanju. Ne tako, da Bog poganja in duša deluje, duša v tej moči deluje iz tega, kar je njeno in hkrati Božje, iz istega enega.[[1008]](#footnote-1008) »Bog deluje v duši brez vsakega sredstva, podobe ali prispodobe, resnično: [deluje ] v temelju duše, kamor ni nikoli vstopila nobena podoba, ampak le On sam s svojo bitjo.« (Eckhart, 392)

#### Spoznavni preboj

Na začetku se bom še enkrat ozrl na Eckhartovo razločevanje treh vrst uma. Po tem se bom posvetil temu, česar sem se delno dotaknil že v predhodnih poglavjih, Božjemu samoprepoznavanju v človeku. To samoprepoznavanje imenujem z vidika človeka spoznavni preboj.

Mojster omenja aktivni, pasivni in potencialni um. Aktivni um se razodeva v racionalnosti in razločevanju stvari, ki jih človek želi povezati z Bogom. A ko v duši deluje Bog, mora biti um tih, pasiven, takrat pride v ospredje pasivni um. Eckhart uvede še potencialni um, ki dušo pripravi in omogoča srečanje z Bogom. »Potencialni um združuje oba omenjena vidika, aktivnost Boga in pasivnost duše, kolikor je le mogoče … Preden se to prične v duhu in konča v Bogu [to je Božje delovanje v pasivnem umu], je v umu slutnja tega, potencialni védenje, da lahko postane tak; to je pomen potencialnega uma.«[[1009]](#footnote-1009) Potencialni um je rešitev nasprotja med aktivnim umom, ki je potreben za delovanje v svetu in med tišino pasivnega uma. Človek naj se prepusti tako daleč, da ne deluje več sam, pač pa Bog deluje v njem v vseh dejavnostih vsakdanjega življenja. Zavedanje Božje aktivne prisotnosti v delovanju uma je pravo spoznavanje, pravo umevanje; vrh mistične združitve za Mojstra ni tiha tišina, je aktivna, bučna tišina. Premislimo naslednji Mojstrov stavek:

»Kar aktivni um dela za naravnega človeka, to in še mnogo več od tega dela Bog za odmaknjenega človeka: Vzame mu aktivni um in na njegovo mesto umesti sebe ter opravi vse, kar bi sicer moral aktivni um.«[[1010]](#footnote-1010)

Aktivni um ne deluje več na običajni, človeški, dualistični način. Deluje povsem gladko, brez zadržkov in brez vsake vrzeli med subjektom in objekti zavedanja. Deluje povsem spontano, saj izvira neposredno iz kreativne tišine, je emanacija Boga in ne podlega kakršnemukoli pogojevanju. McGinn pripominja, da ta način nadnaravnega delovanja presega vsa nasprotja med podobami in tišino. Ko Bog deluje namesto aktivnega uma, »združi mnogo podob v eno samo točko«.[[1011]](#footnote-1011) To je znak Božjega rojevanja, da podobe niso več naše pač pa Njegove, take in tako, kot so v Njem, saj On deluje v nas neposredno z vsem svojim. Človek naj bo le priča, receptivni sedež zavedanja, povsem usmerjen v doseganje prisotnosti Boga. Živi naj iz dna izkušnje in zavedanja. Polno razodevanje Boga v duši je z njene strani spoznavni preboj v Luč nad lučmi.»Tam duša preraste vsako luč na 'gorski višini', kjer ni [več] nobene luči.« (Eckhart, 388)

Kjer duša preraste vsako luč in ni več nobene luči, je luč nad lučmi. Apofatično spoznavanje ni védenje nečesa, vendar ni zgolj ne-védenje. Ni nevednost, pač pa vednost. Le predmeta védenja ni. Luč ničesar ne osvetljuje, ker je um v območju, kjer se ni še nič pojavilo, iz Božjega temelja ni še nič izteklo. To je tako, kot bi človek stal pred zaprtimi vrati. Nič ne prihaja ven. Eckhart je preveč prodoren duh, da bi se zadovoljil s stanjem pred nebeškimi vrati, z ne-védenjem. To bi ga silno mučilo. Hoče naprej in globlje, hoče se prebiti skozi nič, skozi temo, hoče skozi vrata, v Luč, ki sama v sebi v lastni resnici odseva in pozna sebe. To je luč v luči, nad-luč. Tja želi prodreti Eckhart, tam v tisti luči se želi prepoznati kot taista luč.

Najprej je treba povedati, da gre pri tej vrsti spoznavanja za območje ali stanje duha, v katerem se nahaja človek z vsem svojim bitjem, gre za način bivanja, za bivanje in nahajanje v najgloblji biti in za nikakršno običajno umsko spoznavanje. Ne gre za karkoli, kar bi lahko bilo v glavi, pa naj bo doumljivo ali nedoumljivo, pač pa gre za živo, celovito srce, ki se je rešilo vseh zaprek in ovir in bije z neizmernim veseljem in radostjo večnega porajanja, v samem gromu in blisku prvobitne Besede. Pred izrekanjem in v izrekanju.

Zato lahko to stanje razume le tisti, ki ga je vsaj zaslutil. Brez izkustva ostane vse drugo zgolj prazno besedičenje, ki človeka ne prepoji, ne odžeja in dokončno ne poteši. V tem izkustvu se zgodi preboj in smrt posameznega človeka. Človek postane stvarnost in resnica sama, ki se prepoznava v sami sebi. To je več od človeka, več od vesolja, več od česarkoli, kar je mogoče imenovati ali nakazati, ker je v tej samozadostni enosti vse drugo pritiklina in čisti nič. Ta enovita, sama v sebi zaokrožena, dinamična, živa enost, v kateri je luč in življenje vseh bitij in vse v vsem, in ki ni niti vse to, pač pa čista intenca hotenja, da bi karkoli bilo, še več, je svoboda izza prvega vzgiba hotenja, to je tisto, kar menim, da je hotel Eckhart nakazati ljudem in je njegovo razumevanje tega, kar imenujem celovitost. V nadaljevanju bom navedel besede, s katerimi je skušal Eckhart trgati korenine in navezanosti svojih poslušalcev in jih popeljati v to območje duha.

»To spozna in ugotovi, kdor gleda in motri v resnici, zakaj v resnici je tako in zato moramo to zapaziti tam in nikjer drugje.« (Eckhart, 104) Eckhart pravi, da je treba gledati »v resnici«, kar pomeni tam, kjer ni več ničesar razen resničnosti, tam, kjer se resničnost dogaja. To mesto je povsod, zunaj in znotraj človeka, to je eno samo mesto. Je um, gledanje.

»Ko bi lahko z mojim srcem spoznavali, bi dobro razumeli, kaj pravim; zakaj res je in resnica sama to govori.« (Eckhart, 159) In še: »Če tej resnici, o kateri hočemo zdaj govoriti, niste enaki, me ne morete razumeti.« (Eckhart, 290) Ko je človek tam, ne spoznava in govori več človek, resnica sama spoznava in govori. Če človek ni postal ta resnica, ne vé zanjo in je ne pozna. Isto misel izraža Eckhart tudi, ko tolaži svoje poslušalce, naj ne bodo žalostni, če še ne poznajo resnice, ki je v njih in ki so ji pravzaprav istovetni kljub temu, da je ne poznajo.

»Kdor teh besed ne razume, naj si zaradi tega ne obtežuje srca. Kajti kakor dolgo človek ni enak tej resnici, teh besed ne bo razumel. To je namreč nezastrta resnica, kakor je prišla neposredno iz Božjega srca.« (Eckhart, 295) Tolažba je v tem, da človek pri preboju ne more ničesar narediti sam. Prava drža je v čakanju, v prepuščanju, v praznjenju. Kajti kakor hitro bo Bog našel prazen, razpoložljiv prostor, pripravljenega človeka, ga bo zapolnil. »Zato ni tvoja nevednost nikakršna pomanjkljivost, ampak najvišja popolnost in tvoje trpno doživljanje je najvišja dejavnost.« (Eckhart, 402)

Nebeških vrat torej ni mogoče odpreti od zunaj, odpreti se morajo od znotraj. Tudi v Boga ni mogoče prodreti od zunaj, v Njem je treba biti tako, kot je On v nas. Potem je Njegov duh naš duh, je sam v sebi. Saj »nihče ni zmožen spoznati in vedeti, kaj je v človeku, razen duha, ki je v človeku, in nihče ni zmožen vedeti, kaj je Božji Duh in kaj je v Bogu, razen duha, ki je Božji in je Bog«. (Eckhart, 114) Tam, v nebeškem kraljestvu, blaženi spoznavajo le eno podobo, »ki je Bog in v kateri Bog spozna, ljubi in hoče samega sebe in vse stvari«. (Eckhart, 103)

Človek je v tistem območju v dinamiki Svete Trojice, ki je ena od Eckhartovih osrednjih tem. Po eni strani človek deleži življenje Svete Trojice, po drugi strani je Sveta Trojica na popoln način in povsem v njem. »Če Oče v nas rojeva svojega Sina, spoznavamo Očeta s Sinom in v obeh Svetega duha ter zrcalo Svete Trojičnosti in v Njem vsa dela, kako so v Bogu čisti nič.« (Eckhart, 260) Če so vsa dela v Bogu čisti nič, je vse tisto, kar ni v Bogu, namreč grešni človek, ki ga Bog ne pozna in se v njem ne najde, še manj kot nič. Če naj torej človek spoznava v resnici, ne sme biti v grehu. Bistvo greha je vselej zgrešenost, zmota, laž o tem, kdo smo v resnici in kdo je Bog. Laž pa ni spoznanje v resnici, ni resnica.

Božje spoznavanje in Njegova luč nista le enaka, sta ista kot človekovo spoznavanje in njegova luč, če je človek v Bogu in Bog v človeku. Oboje je iste narave, kot je voda v kapljici rose enaka vodi po vsej zemlji. Ali kot je en pramen svetlobe iste narave kot vsa svetloba, ki jo oddajajo vse zvezde skupaj s soncem. Zakaj »vedeti moramo, da je dejansko eno in isto spoznavati in biti od Njega spoznavan, Boga videti in biti od Njega viden. Ko Boga spoznavamo in vidimo, spoznavami in vidimo, da On stori, da vidimo in spoznavamo. In kakor zrak, ki je osvetljen, ni nič drugega kot to, da je osvetljen – kajti zaradi tega osvetljuje, ker je osvetljen – tako tudi mi spoznavamo, ker smo spoznavani in ker On stori, da Ga spoznavamo«. (Eckhart, 303) Zrak osvetljuje z isto svetlobo, s katero je osvetljen. Podobno človek ne sije sam iz sebe, sveti z isto svetlobo in je ista svetloba kot Bog. V njem Bog žari, zato ta svetloba ne prihaja od zunaj, ampak je luč od znotraj. Sveti in žari iz sebe v sebi. Sploh ne gre iz sebe, v njej ni subjekta in objekta, je le žarenje. V njej smo videni in vidimo. Zapisano utemeljujem z naslednjimi Mojstrovimi izjavami:

»Če hočeš videti Boga, se mora to zgoditi v luči, ki je Bog sam.« (Eckhart, 313)

»Nikdar ne morem videti Boga, če ne v istem, v čemer Bog vidi sam sebe.« (Eckhart, 328)

»Isto spoznanje, v katerem Bog spoznava samega sebe, to in nobeno drugo je spoznanje vsakega odmaknjenega duha.« (Eckhart, 194)

»On mora v njej, [v duši] samega sebe spoznati in ljubiti, ona pa mora spoznavati z Njegovim spoznanjem in ljubiti z Njegovo ljubeznijo. In zato je veliko bolj blažena po Njem kot po sebi in njena blaženost je bolj v Njegovem delovanju kot v njenem.« (Eckhart, 402)

»Tedaj bo Bog z Bogom spoznan v duši; tedaj bo [duša] s to Modrostjo spoznavala samo sebe in vse stvari, in taista Modrost jo bo spoznavala z Njim samim, in s taisto Modrostjo bo spoznavala očetno vladarsko moč v njeni strašljivi sili spočenjanja in bitnostno bivajočnost v preprosti edinosti brez sleherne različnosti.« (Eckhart, 153)

Enost spoznavanja je enost bivanja, postajanja, delovanja. Vse se steka v eno, a ne monolitno eno brez diferenciranosti, gibanja in življenja. To je živo, dinamično, bruhajoče eno, eno neštetih odsevov. Je polnost življenja in zavedanja, ki ga skuša Eckhart zajeti s svojimi verjetno najbolj znanimi besedami:

»Oko, s katerim vidim Boga, je isto oko, s katerim me vidi Bog, moje oko in Božje oko sta eno oko in eno videnje, eno spoznavanje in ena ljubezen.« (Eckhart, 208)

Tukaj moram bolj natančno eksplicirati še vsaj dve implikaciji navedenih Eckhartovih besed. Prva je ta, da je enost spoznavanja enost biti. Božja bit je namreč Njegovo spoznavanje, saj je Bog po Eckhartu um. Če je Božje spoznavanje enako človekovemu spoznavanju, je tudi Božja bit človekova bit. Eckhart povsem jasno pravi:

»In ker je torej Njegovo spoznavanje moje in ker je Njegovo spoznavanje Njegova podstat in Njegova narava in Njegova bit, iz tega izhaja, da je Njegova bit, Njegova substanca in Njegova narava moja. Če pa je Njegova podstat, Njegova bit in Njegova narava moja, sem torej Božji Sin.« (Eckhart, 305)

Božji Sin je eno z Očetom in Svetim Duhom. Povsem pozna Očeta in Duha. Trojica je dinamična enost, v kateri živi človek in ji je enak, v dokončnem preboju je povsem eno z Njo. Zato Eckhart na zaprepadenje in grozo poslušalcev nad vse drzno in hkrati prostodušno izjavlja:

»Če naj tako – brez posrednika – spoznavam Boga, moram jaz kratko in malo postati On, On pa jaz. Še natančneje: Bog mora kratko malo postati jaz in jaz kratko malo Bog.« (Eckhart, 335)

»Če naj spoznam Boga neposredno, brez podobe in prispodobe, mora Bog postati natanko jaz in jaz natanko Bog, tako popolnoma eno, da jaz delujem z Njim; in to ne tako, da bi jaz deloval, On pa poganjal, marveč: jaz delujem s tem, kar je mojega.« (Eckhart, 376)

Torej mora človek postati prisoten v Bogu tako, kot je On sam prisoten v sebi, brez vrzeli.

Druga implikacija je že bila omenjena, pa jo želim še enkrat izpostaviti. Gre za dinamično enost Boga. Dinamičnost je tudi dialektičnost, pri Eckhartu nevzdržno sovpadanje nasprotij. Vendar je nevzdržna napetost nasprotij prej odraz neprimernosti jezika, ki je osnovan na življenju v mnogoterosti običajne vsakdanje izkušnje empiričnega sveta, kot pa resničnosti, s katero imamo tukaj opraviti. Situacija je podobna tisti v sodobni fiziki, ko se vedno znova izkazuje, da so miselni koncepti, ki so osnovani na izkušnjah sveta običajnega, vsakdanjega velikostnega reda povsem neprimerni za razumevanje sveta osnovnih delcev in dogajanj na njihovi ravni in enako neprimerni za razumevanja vesolja v celoti. In kot se fiziki in matematiki trudijo oblikovati nove, bolj ustrezne jezike za opisovanje realnosti izven običajnih dimenzij evklidskega prostora, linearnega časa, materije in energije, je tudi v duhovni znanosti potrebno vedno znova oblikovati jezike, s katerimi se moremo izražati bolj jasno in z manj protislovji. Dialektično sovpadanje nasprotij pri Eckhartu je pač način, na katerega je in hkrati ni skušal opisati resničnost, bolj od obojega je hotel usmerjati poglede vernikov. Kakšno dinamično enost skuša nakazati? Tisto, v katero nikoli ni mogoče do kraja pronikniti. Ki je večni izziv in zaradi tega vir življenja. Dinamična enost je singularna točka, nikoli dosegljiva, a ves čas zasledovana. Eckhart si ne more kaj, da ga ne bi vznemirjala. V to se je namreč noro zaljubil. To v njem žari. Takole pravi:

»Le tam, kjer Boga vidimo duhovno, Ga vidimo povsem prostega podob. Tam postane eno dvoje, dvoje je eno, luč in duh, oba sta eno v objetju večne luči … Jaz in ti, enkrat objeta od večne luči - to je eno.« (Eckhart, 273)

»Prisluhni temu čudežu! Kako čudovito: stati tako zunaj kot znotraj, dojeti in biti zaobjet, gledati in biti [hkrati] sam gledano, držati in biti držan – to je cilj, kjer duh ostaja v miru, v edinosti ljube večnosti.« (Eckhart, 274)

Kljub vsem nasprotjem in sredi vseh nasprotij – v edinosti ljube večnosti. Nasprotja so na površini jezika in zunanjih spoznavnih zmožnosti, na valoviti gladini morja, edinost ljube večnosti pa v globinah pri dnu oceana.

#### Praksa spoznavanja

Eckhart daje v pridigah in govorih zelo malo napotkov o spoznavni poti, o tem, kaj naj človek dela in kako naj doseže mistično zavedanje. Eden od vzrokov je verjetno ta, da je zanj Bog brez vsakega načina in je treba priti k njemu z iskrenim srcem in brez načina. Kajti če bi bil pomemben način, se bi človek zlahka navezal na način in pozabil Boga. Stališče do različnih načinov, pa naj bodo individualni ali kolektivni, je izrazil s prispodobo žejnega človeka, ki želi v svoj vrt napeljati vodo. Povsem vseeno je, če po lesenih, železnih ali rjastih ceveh, da le priteče voda. Drugi razlog je lahko ta, da je napotke o metodah dajal v pogovorih osebnega vodenja. Za enega človeka ni primerno to, kar je za drugega. Kar je o načinih povedal v pridigah in govorih se nanaša predvsem na dvoje: na učenje sredi življenja in na doseganje notranje osredotočenosti.

##### Učenje sredi življenja

Eckhart je zelo trezen, racionalen mistik. Vznesena čustva, vizije, mistična zamaknjenja, ekstaze in sladka ljubezenska mistika mu ne pomenijo skoraj nič. Pomembna so le toliko, kolikor obrodijo zrelejši sad. Zanj je mnogo pomembnejše, da človek v vseh svojih delih in pri vseh stvareh pozorno uporablja svoj um, ohranja pri vsem trezno umno zavest/vest o samem sebi in svoji notranjosti ter se oklepa Boga na najvišji možni način.

»Res pa je, da k temu spadajo tudi gorečnost, predanost in resnična pozornost na človekovo notranjost ter budno, resnično, stvarno in trezno védenje o tem, kam je srce usmerjeno, ko je sredi med stvarmi in ljudmi. Tega pa se človek ne more naučiti z bežanjem, s tem da od stvari pobegne in se umakne v zunanjo samoto; prej se mora naučiti notranje samote, kjerkoli in pri komerkoli že je.« (Eckhart, 58, 59)

Zato je za Eckharta čisto vseeno, kaj človek na zunaj počne in kje se nahaja. Da je le zvest in čist pred Bogom, pa je hlev enako dobro mesto kot cerkev, služba bližnjemu v potrebi pa še mnogo plemenitejša od opravljanja molitev. Zato poslušalce opozarja, naj ne bodo navezani na to, kar se jim zdi bolj pobožno.

»Naj človek hodi po polju in govori svojo molitev in spoznava Boga ali naj bo v cerkvi in spoznava Boga: če zato bolj spoznava Boga, ker se mudi na mirnem kraju, to prihaja od njegove nezadostnosti, ne pa zaradi Boga; Kajti Bog je na podoben/enak način v vseh stvareh in na vseh krajih.« (Eckhart, 309)

Človek se mora namreč naučiti »prodreti skozi stvari in se v njih okleniti svojega Boga, da ga lahko potem silovito in bitnostno vgradi vase.« (Eckhart, 58) To je zanj mnogo učinkovitejši način in plemenitejša pot kot iskanje miru ter užitkov zamaknjenja. Še manj primerna pot je razmišljanje. Naj človek misli to ali ono, kakorkoli razmišlja, ostaja na ravni razmišljanja. Pomembnejša je njegova celostna naravnanost, vztrajno, iskreno in zvesto teženje. Na koncu mistične poti se mora človek povsem predati, odmreti mora sebi in svetu. Tega pa ne more z razmišljanjem. Zatorej je tudi pred prebojem in razsvetljenjem resnično imetje Boga »stanje srca, ko se duhovno obračamo k Bogu in težimo k Njemu, ne pa [nasprotno] v stalnem in enoličnem razmišljanju o Bogu. To bi bilo po naravi nemogoče doseči, bilo bi zelo težavno in tudi ne najboljše«. (Eckhart, 57)

V pravi naravnanosti in pozornem življenju se človeku izostrijo čuti in spoznavne zmožnosti. Bog tega sveta ni ustvaril brez razloga ampak zato, da bi se človek sredi sveta kalil. Če bi duša lahko spoznala Boga brez življenja v svetu, »svet ne bi bil nikoli ustvarjen zaradi nje. Svet je bil zavoljo nje narejen do konca, da bi se duševno oko vadilo in krepilo, da bi lahko zdržalo Božjo svetlobo«. (Eckhart, 282)

Da mnogo bolj ceni učenje in doseganje mistične združitve z Bogom sredi vsakodnevnega življenja kot pa v trenutkih posebne mistične vznesenosti in blaženosti, Eckhart jasno pove v pridigi o Marti in Mariji. Takole pravi:

»Marta je Marijo poznala bolje kot Marija Marto, kajti živela je že dolgo in pristno; življenje namreč podeli najplemenitejše spoznanje. Življenje nam dopušča bolje spoznati užitek in svetlobo kot vse, kar lahko doseženimi v tem življenju niže od Boga, in v nekem smislu tudi čisteje, kot zmore to podeliti večna svetloba. Kajti večna svetloba nam vedno dopušča spoznati nas same in Boga, ne pa nas samih brez Boga … Sveti Pavel je v svojem zamaknjenju gledal Boga in samega sebe v duhovnem načinu v Bogu, pa vseeno v njem ni nazorno prepoznal vse kreposti v potankosti; to pa zato, ker je ni vadil v delih. Poganski učitelji so, nasprotno, z vajo v kreposti prispeli do tako visokega spoznanja, da so vsako krepost nazorno podrobneje prepoznali kot Pavel ali katerikoli svetnik v svojem prvem zamaknjenju.« (Eckhart, 271)

Mojstru ni pomembno le doživljanje združitve z Bogom. Z Njim je človek v globini tako ali tako že združen, pa če se tega zaveda ali ne. Za uresničitev in razodevanje tega, kar je na skrit način oziroma potencialno že v človeku, sredi življenja tukaj in sedaj, je pomembno natančno spoznavanje in osvobajanje sebe, saj se človek šele s popolnim uvidom vase prebije do tistega pogleda, s katerim ga vidi Bog. Človek se mora naučiti prodreti skozi stvari in skozi sebe ter na ta način dospeti do Boga in se Ga okleniti.

##### Doseganje osredotočenosti

Človek se mora zbrati in osredotočiti v notranjem delu. Dokler svoje moči raztresa na vse konce in kraje ter se posveča malo temu in malo onemu, ne more prodreti v globino. Zakaj »dokler se še kakorkoli oziraš na samega sebe ali na katerokoli stvar, veš tako malo, kaj je Bog, kot vedo moja usta, kaj je barva in kot vé moje oko, kaj je okus: tako malo veš in tako malo ti je znano, kaj je Bog«. (Eckhart, 288) Mojster svetuje, da naj »duša potegne k sebi vse moči, ki jih je posodila petim čutom; za takega človeka velja, da ničesar ne občuti in da je zamaknjen; zakaj njegov predmet je umska podoba ali nekaj umskega brez podobe«. (Eckhart, 141) V istem smislu svetuje učencem:

»Kdor naj prejme božji nauk, se mora zbrati in ograditi od vseh skrbi, težav in vrveža nižjih stvari. Preseči mora dušne moči, ki so tako mnogotere in se tako široko razpredajo, celo še tam, kjer segajo v mišljenje, čeprav misel – tam kjer je sama v sebi – dela čudeže. To misel je treba preseči, če naj Bog nagovori one moči, ki niso razdeljene … Tam vidi človek edinole Boga in sebe samega, kolikor je Božja podoba.« (Eckhart, 385)

»Človek se mora v samem sebi zbrati v eno.« (Eckhart, 195)

»… in k temu zbrati vse svoje čute, vse svoje moči, ves svoj um in ves spomin: vse to mora usmeriti v tisti temelj, kjer leži ta skriti zaklad. Če se naj to zgodi, se mora odreči vsem drugim delom in priti do nevednosti in pozabljenja vsega drugega.« (Eckhart, 400)

Povedano je seveda šele začetek poti v globino. Je nujni del, ki ga mora opraviti človek zato, da se pripravi na notranje delovanje. Tega pa ne opravlja sam, notranje delo se v njem dogaja, zgodi. Je nekaj novega. Če ne bi bilo vedno nekaj novega, bi ga človek lahko vnaprej poznal in sam opravil. Da bi bil človek pripravljen na sprejemanje novega, se mora osvoboditi in pozabiti staro. To lahko stori le z odprtostjo brez pričakovanja česarkoli. Pričakovanje nečesa je namreč ovira. Odprtost je razpoložljivost za poslušanje v tišini: »Tam, kjer naj se sliši Beseda, morata vladati tišina in molčanje … Tam, kjer ničesar ne vemo, se ta Beseda kaže in razodeva.« (Eckhart, 401)

Za treznega, realističnega Eckharta je zelo pomembna notranja razsodnost, zrela stabilnost notranjega razločevanja in spoznavanja, ravnotežje, v katerem more človek vztrajati v poslušanju Besede. Beseda je namreč za človeka lahko grozljiva, saj je smrt zunanjemu človeku, po drugi strani pa se lahko utopi v vzhičeni blaženosti in ne razločuje več trezno in realno kdo je in kaj se dogaja. Mojster učence poučuje o pomenu smisel razbirajočega zadoščenja, ki je nad strahom, grozo, obupom, vzhičenostjo, duhovnim užitkom, sladko zamaknjenostjo in drugimi notranjimi razpoloženji. Vse to notranje dogajanje je kot nemirno morje, prikazano v svetopisemskem opisu viharnega jezera, po katerem plujejo Jezusovi učenci. (Mt 14,22-33) A Bog je tam, kjer je mir. Tam, v globokem miru, zasidran v temelju in dnu, bi naj vedno ostajal smisel razbirajoči vršiček duše kljub vsem drugim burnim notranjim dogajanjem. Mojster takole razlaga:

»Učitelji pravijo, da je Bog na voljo za smisel razbirajoče in čutno zadoščenje … Zadoščati čutni naravi, to pomeni, da nam Bog daje tolažbo, slast in zadoščenje … Nasprotno pa je smisel razbirajoče zadoščenje zadoščenje v duhu. O smisel razbirajočem zadoščenju govorim takrat, kadar se najvišji vršiček duše ob vsej slasti ne upogne, tako da ne utone v ugodju, temveč čvrsto stoji nad njim. [Le] tedaj je človek v smisel razbirajočem zadoščenju, kadar ljubo in neljubo ustvarjenih bitij ne zmoreta upogniti najvišjega vršička duše. 'Ustvarjeno bitje' pa imenujem vse, kar zaznavamo pod Bogom.« (Eckhart, 270)

Najvišji vršiček ali iskra duše mora biti trdno zasidrana v Bogu, nanjo ne sme vplivati nič ustvarjenega – to je Eckhartov odmaknjeni, nenavezani, svobodno človek.

### Preboj, preseganje

#### Uvod

Najglobljo srčiko svojega mističnega življenja in izkustva je Eckhart izrazil z besedami o predrtju ali preboju. V izkustvu predrtja se zrušijo vsi koncepti, vse miselne stavbe in duhovne zgradbe. Človek se znajde sredi njih kot majhen otrok sredi svojih igrač. V preboju se pokaže resničnost, ki je Eckhart kljub silnim besedam nikoli ne more do kraja izraziti. Pravi, da je to tako, kot da bi nekdo okusil neznan zrel in sočen sadež. Kljub temu da bi imel polna usta izjemnega okusa, ga nikakor ne bi mogel z besedami posredovati tistim, ki ga niso okusili. A prav zato se mistik k opisovanju izkustva preboja neprestano vrača. Vse njegove pridige in govori so usmerjeni k temu, da bi poslušalce pripravili nanj in jim ga, kolikor je mogoče, približali. To izkustvo je njegova pesem. Kakor se ptica ne more naveličati svojega petja, se tudi Mojster ne more naveličati govoriti, mora povedati, mora dati iz srca, če nikomur drugemu, če je cerkev prazna, mora povedati vsaj puščici za darove. Ne da bi povedal, ne more živeti; to je njegovo življenje. V preboju namreč uzre resničnost človeka, vso njegovo brezmejno veličino in bistvo, ki daleč, daleč presega vsakršne omejitve. V predrtju se v človeka izlije nezastrta resnica, kakor prihaja neposredno iz Božjega srca. In Mojster jo izliva iz svojega srca, čez in čez, kot se iz oblaka prepolnega vode utrga ploha.

V uvodu poglavja bom navedel del znamenite pridige o uboštvu človeka v Duhu. Služila bo za izhodišče in rdečo nit prikaza teme. V nadaljevanju se bom najprej posvetil Eckhartovim opisom prodiranja v srčiko in srce resničnosti, nato preseganju človeka, preseganju Boga in nazadnje temu, kar Eckhart imenuje preboj ali predrtje.

Ob koncu svojega življenja, v eni svojih zadnjih pridig, najverjetneje spomladi leta 1327, je Eckhart v pridigi o duhovnem uboštvo na najbolj jasen in najradikalnejši način izrazil svoje izkustvo preboja, ki je bistvo njegovega mističnega življenja. V tem izkustvu pušča vse za seboj, tudi Boga in Sveto Trojico, celo vso govorjenje o dnu in temelju ter rojevanju iz njiju je le pot k temu mističnemu višku, pot k preseganju sebe in Boga ter k končni absolutni potrditvi. Eckhart je takole pridigal:

»Človek mora biti tako reven, da ni nobeno mesto in da nima nobenega mesta, na katerem bi Bog lahko deloval. Kjer človek [v sebi] ohrani prostor, ohrani tudi različnost. Zato prosim Boga, naj me 'Boga' osvobodi; kajti moja bitnostna bit je onkraj 'Boga', kolikor 'Boga' umevamo kot počelo ustvarjenih bitij. V oni Božji biti, kjer je Bog nad vso bitjo in vso različnostjo, tam sem namreč bil jaz sam, tam sem hotel samega sebe in [zavoljo] samega sebe spoznal, da bi [rad] ustvaril tega človeka. In zato sem vzrok samega sebe po svoji biti, ki je večna, ne pa po svojem postajanju, ki je časno. In zato sem nerojen in po načinu svoje nerojenosti ne morem nikoli umreti. Po načinu svoje nerojenosti sem bival večno in sem zdaj in bom bival vekomaj. Karkoli sem po svoji rojenosti, bo umrlo in bo izničeno, saj je umrljivo, zato mora propasti s časom. V mojem večnem rojstvu so bile rojene vse stvari in jaz sem bil vzrok samega sebe in vseh stvari; in če bi hotel, ne bi bilo niti mene niti ne bi bilo nobene stvari. Če pa bi mene ne bilo, bi tudi 'Boga' ne bilo: da je Bog 'Bog', temu sem jaz vzrok; če bi ne bilo mene, bi Bog ne bil 'Bog'. Tega ni potrebno vedeti. Nek učitelj pravi, da je njegovo predrtje plemenitejše kot njegov iztok, in to je res. Ko sem iztekal iz Boga, so vse stvari govorile: Bog je. To me ne more narediti blaženega, kajti s tem se spoznavam kot ustvarjeno bitje. V predrtju pa, kjer sem prost svoje volje, Božje volje, vseh Njegovih del in Boga samega, sem nad vsemi ustvarjenimi bitji in nisem niti Bog niti ustvarjeno bitje, ampak sem, kar sem bil in kar bom ostal zdaj in na vekomaj. Tedaj prejmem polet, ki me more ponesti nad vse angele. V tem svojem razmahu prejmem tako veliko bogastvo, da mi Bog ne more zadostiti z ničimer, kar je kot 'Bog', z nobenim svojim božanskim delom; kajti v tem predrtju sem deležen tega, da sva jaz in Bog eno. Tedaj sem, kar sem bil, in se niti ne manjšam niti ne večam, ker bivam kot negibljiv vzrok, ki giblje vse stvari.« (Eckhart, 294, 295)

#### Prodiranje – Mojstrova metoda

Metoda približevanja Bogu in prodiranja v Boga, če je o metodi pri Mojstru Eckhartu sploh mogoče govoriti, je vztrajno zabijanje klina, prodiranje v globino z vsemi sredstvi, z umom in brez njega. Najprej prodiranje skozi plasti zunanjega človeka, skozi vse čutno, emotivno, imaginativno in racionalno. Nato skozi bolj zunanje plasti notranjega človeka, z in skozi voljo, skozi podzavestno in nezavedno vedno bolj proti dnu, v temelj, dokler se le ta ne razpre in prebije; v Boga in skozi Boga do Božanstva, kolikor se le to more na kakršenkoli način dojemati. Mojster je rad govoril o neustavljivem prodiranju uma, o zavedanju vse bolj subtilnih ravni resničnosti, o približevanju mejnim območjem zavedanja in zavedanju tega, česar se ni mogoče zavedati. V 29. pridigi kratko in zelo jasno opisuje prodiranje v globino in višino:

»V časnih stvareh ne more biti Sveti Duh niti prejet niti dan. Če se človek obrne od časnih stvari in se vrne v samega sebe, zazna nebeško luč, ki je prišla iz nebes. Ta je sicer pod nebesi, pa vseeno izvira iz nebes. V tej luči človek najde potešitev, pa vendar je ta še telesna … ne samo, da ga ta luč zadovolji, temveč duh vse bolj prodira skozi nebesni svod in skozi nebo, dokler ne pride k Duhu, ki giblje nebo; in od nebeškega kroženja zeleni in se olistuje vse, kar je na svetu. Vendar pa to duhu še ne zadošča, kajti prodira še naprej v vrh in v pravir, v katerem prejema svoj izvor. Ta duh razumeva po številu brez števila in takšno število brez števila ne obstaja v času nepopolnosti. Ta duh mora prestopiti vsa števila in prodreti skozi mnogoterost in [takrat] skozenj prodre Bog; in prav tako, kot On prodre skozi mene, tako spet jaz prodrem skozenj! Bog tega duha vodi v puščavo in edinost samega sebe, kjer je čisto Eno in izvira v sebi. Ta duh nima več nobenega zakaj; če pa bi imel kakršenkoli zakaj, bi ga morala imeti tudi edinost. Ta duh stoji v edinosti in svobodi … Duh ne zmore hoteti nič drugega kakor to, kar želi Bog; to pa ni njegova nesvoboda, to je njegova lastna svoboda.« (Eckhart, 278, 279)

V navedenem odlomku pridige Eckhart zelo urejeno, sistematično in spretno vodi poslušalce skozi časne stvari v notranjo luč ali nebeško luč, v kateri spoznava nekaj o Bogu. Vodi še globlje, v območje, od koder izvira vse ustvarjeno, do vrat oziroma Očetovih ustnic. In še naprej, v enost brez števila, do območja, kamor ne prodira le človek, ampak kjer v človeka prodre tudi Bog. Tam se srečata, združita v enem, v svobodi. V tem opisu prodiranja je Mojster v bistvu povzel vso mistično pot od težnje na človekovi strani, do srečanja in združitve z Bogom in celo preko tega v preseganje Boga kot različnega od sebe. Mojster si namreč vroče želi enosti in ne popušča ter ne odneha, dokler je ne doseže. V eni od pridig pravi, da človek ne sme nikoli odnehati, ne glede na to, kako daleč in kako globoko v Boga pride. Zato se Eckhart ne zadržuje v območjih, kjer o Bogu nekaj ve, kjer Mu še lahko pripisuje lastnosti, kot so dobrost ali ljubezen. Niti se ne zadržuje pri atributih Boga niti pri Božjih osebah. Teži naprej, naprej, naprej, v temelj in vir. To dela z vršičkom duše, z umom.

»Um gleda navznoter in prebije vse kote Božanstva in vzame Sina v Očetovem srcu in v temelju/dnu ter Ga postavi v svoj temelj/dno. Um prodira v temelj, dno Božanstva in mu ne zadostuje dobrost ne modrost ne resnica niti Bog sam. Dá, povsem res: Bog mu zadošča enako malo kakor kamen ali drevo. Nikoli ne miruje, vdira v temelj/dno, koder izvirata dobrost in resnica, in jemlje to [Božjo bit] *in principio,* v začetku, kjer se dobrost in resnica končujeta; še preden to dobi kakršnokoli ime, še preden privre na dan, to jemlje v veliko višjem temelju/dnu, kakor sta dobrost in resnica. Njegovi sestri, volji, Bog seveda zadošča, kolikor je dober. Um pa vse to [raz]ločuje in gre noter in se prebija do korenine, koder izvira Sin in vzcvetava Sveti Duh.« (Eckhart, 329)

Mislili bi si lahko in večina poslušalcev je gotovo menila, da je to višek mističnega zrenja. A za Eckharta to ni poslednji višek. Tu so še Oče, Sin in Sveti Duh, če pa ne ti, je tukaj še skrivnostno Božanstvo. To je še zavedanje na dualističen način, to še ni čisto eno, saj v čistem enem človek o ničemer ničesar ne ve. Tam namreč ni nikogar, ki bi o čemerkoli lahko kaj vedel. Tam je le Um, ki se v samem sebi zaveda samega sebe, je Tisti, ki je in edini je. V to območje želi prodreti Eckhart. Šele tam se potolaži, nasiti in spočije, tam, kjer je v resnici doma, kjer je on sam kot Eno. Da bi vernike vzpodbudil in usmeril, je o svoji notranji težnji pridigal:

»Ta iskra oporeka vsem ustvarjenim bitjem in hoče zgolj Boga, nezastrtega, kakor je v samem sebi. Ne zadovolji se niti z Očetom, niti s Sinom, niti s svetim Duhom, niti s tremi osebami obenem, kolikor vsaka od njih obstaja v svoji svojosti. Resnično vam povem, da se ta luč ne zadovolji niti z enovitostjo rodovitnosti Božje narave. Da, hočem reči še nekaj več, nekaj, kar zveni še osupljiveje: pri večni in vselej obstoječi Resnici pravim, da se ta luč ne zadovolji niti s preprosto, tiho božansko bitjo, ki niti ne daje niti ne prejema: ta luč hoče marveč vedeti, od kod izhaja ta bit, hoče v preprosti temelj, v tiho Puščavo, v katero ni nikoli pokukala različnost, ne Oče, ne Sin, ne Sveti Duh. V tistem, kar je najbolj notranje, kjer ni nihče doma, je ta luč zadoščena in v tem je bolj ponotranjena, kot v sami sebi. Kajti ta temelj je preprosta Tišina, ki je sama v sebi negibna; od te negibnosti so vzgibavane vse stvari in od nje prejemajo Življenje vse stvari, ki obdarjene z umom, živijo v sebi.« (Eckhart, 301, 302)

V nadaljevanju bom navedel še nekaj Mojstrovih besed, ki se nanašajo na prodiranje na različnih ravneh in osvetljujejo navedene tri citate.

Eckhart hoče le Očeta, iz katerega izvira dobrost, hoče do korenine, žile, srčike, izvora. Njegov um se z ničemer drugim ne more pomiriti. Boga noče, »kolikor je Sveti Duh, in [tudi ne], kolikor je Sin: Sina se ogiblje. Tudi noče Boga, kolikor je Bog. Zakaj? Ker ima ime. In ko bi bilo tisoč bogov, se zmeraj prebije skozi: hoče Ga tam, kjer nima imena. Hoče nekaj žlahtnega, nekaj boljšega od Boga, kolikor ima ime«. (Eckhart, 361) Vse, kar ima ime, so obleke Boga, on, Eckhart, pa se zataplja v bit, hoče Boga kot čisto bit, hoče Ga »v Njegovi oblačilnici golega, kot Eno brez [vsake] razlike«. (Eckhart, 368) V območju, kjer je le Eno brez vsake razlike, je sicer mogoče izkušati, ni pa mogoče misliti. Zato »spoznavanje k temu ne doda niti ene samcate misli, temveč se odveže in loči in steče naprej in se dotakne Boga, kakršen je gol, ter ga doumeva edinole v Njegovi biti«. (Eckhart, 230)

Mojster namreč v sebi doživlja prav posebno skrito moč, ki prodira do temelja in išče še naprej, išče Boga v Njegovi enosti in samoti in Ga dojema »v Njegovi pustinji in v Njegovem lastnem temelju/dnu. Zato se ne zadovolji z ničimer, ampak išče naprej, kaj je to, kar je Bog v svojem Božanstvu in v lasti svoje lastne narave«. (Eckhart, 198)

#### Preseganje človeka

Po Eckhartu človek na mistični poti prodira v Boga in Bog prodira v človeka ter ga razsvetljuje. Eden od obeh ni dovolj, saj gre za srečanje in združitev.

Človek prodira v Boga predvsem tako, da se izprazni vsega svojega, da se očisti greha v smislu zgrešenih življenjskih drž, ujetosti in sužnosti zunanjega človeka; skratka, da se kolikor se le more izroči Bogu. Kolikor se človek izprazni, toliko v njem Bog najde prostor in možnost delovanja. Ko človeka izpolni Bog, vidi, dojema in biva na Božji in ne na svoj način. Drugače povedano, poslovi se od običajnega človeškega načina bivanja, delovanja in zavedanja ter približa Božjemu načinu, ki je za človeka način brez načina in mere; človek ga ne more dojemati. Kajti »tam je duša potopljena v Boga in krščena v Božji naravi in v tem prejme Božje življenje in privzame Božji red«. (Eckhart, 347) In kaj je Božji red? Eckhart ga je takole razložil poslušalcem pridige:

»Iz Božje moči (dna, potentia) plane na dan modrost (umevanje), iz obeh pa plane na dan ljubezen, to je žar; kajti modrost, resnica, moč in žar so na obodu biti, ki je nadplavajoča bit, čisto brez narave. Njegova narava je to, da je brez narave … To je torej Božji red. Kjer torej Bog najde v duši skladnost s tem redom, tam Oče rojeva svojega Sina. Duša se mora z vso močjo prebiti v ta red. Iz moči in iz luči izhaja žar, ljubezen. Tako se mora duša z vso močjo prebiti do Božjega reda«. (Eckhart, 354)

A kako naj človek preseže sebe in se približa Božjemu redu? Preseganje sebe je pozabljenje sebe, izpraznjenje in izničenje vsega prigodnega, posameznega, individualnega, vsega, kar pripada zunanjemu človeku. To je smrt zunanjega človeka, ki nosi ime, smrt Kondrada in Henrika. Ko človek prepusti in zapusti vse svoje, šele takrat stopi na mistično pot proti Bogu. Zato je Jezus bogatemu mladeniču svetoval, naj najprej razdeli vse, kar ima, ubogim in potem hodi za Njim.[[1012]](#footnote-1012) Eckhart je isto zahtevo izrazil na precej bolj filozofski način takole:

»Popolnoma se moraš izviti iz svoje tvojosti in se raztopiti v Njegovi njegovosti, in tvoje 'tvoje' mora v Njegovem 'njegovem' postati 'moje' tako docela, da z njim večno spoznavaš Njegovo nenastalo bivajočnost in Njegovo neimenljivo ničnost.« (Eckhart, 334)

Nenastala bivajočnost je to, kar je, preden se je pojavilo karkoli nastalega, preden se je pojavil ali se pojavlja svet. Kar je nenastalo, je ničnost, a ni nihilistični nič. Je Bog in človek je blažen, kolikor je eno z Bogom in ne kolikor se Ga zaveda ali kaj ve o njem. Mojster je večkrat poudarjal, da človek ni blažen v umu, v zavedanju, pač pa »tam, kjer duša sprejema Boga, kakršen je«. (Eckhart, 373) Dopolnitev te temeljne blaženosti je v spoznavanju in ljubezni, ki sta posledici prve, bitne blaženosti. Temeljna blaženost je namreč v človekovi popolni skladnosti s podobo, katera je bil v Bogu, »ko med njim in Bogom še ni bilo nobene razlike, [torej] preden je Bog ustvaril bitja«. (Eckhart, 136) To pa enostavno pomeni, da človek ne sme zadržati popolnoma nič svojega, niti svoje razpoložljivosti za Božje delovanje kot posebne notranje drže. Mojster je radikalen. Ni mu dovolj, da se človek povsem preda. Ko je v resnici vse predal, čisto na koncu, nima več kaj predati, ker ne najde več ničesar svojega. Takrat Bog ne deluje v človeku, deluje sam v sebi in človek je tako »prost Boga in vseh svojih del, da mora Bog, kolikor hoče delovati v duši, vselej sam postati mesto, kjer hoče delovati: in On to prav rad stori«. (Eckhart, 294) Kaj potem ostane človeku? Mojster odgovarja: »Bog je lastno mesto svojih del, človek pa je čisti izkuševalec Boga v Njegovih delih zato, ker je Bog tisti, ki deluje v sebi samem.« (Eckhart, 294) Človek je torej v najglobljem bistvu na trpen način deležen Božjega delovanja in je izkuševalec ali priča Boga. To pomeni, da je kraj ali točka refleksije, zavedanja, luči. Hkrati je to zavedanje Božje delovanje, Božje umevanje. Človek ni Bog, je pa iste narave in bistva kot Bog. Razmerje med človekom in Bogom je v tem smislu mogoče primerjati razmerju med iskro in ognjem, kapljo vode in morjem, mladiko in trto. Ko se iskra prepozna kot ogenj, kaplja vode kot voda morja, mladika kot trta, človek prodre v Boga. Ko se zgodi obratno, ko se ogenj povsem nezastrto razodeva v iskri in vode morja v kaplji, ko človek dopusti, da ga Bog razsvetli, zasveti v njem z vso svojo lučjo. Človek namreč po svojim močeh lahko prodira v Boga, »če pa luč izbruhne in prodre v dušo in jo napravi enako/skladno z Bogom in bogoliko, kolikor je mogoče, in jo od zunaj presvetli, je to veliko boljše. V tem razsvetljenju pleza [duša] v Božji luči čez sebe«. (Eckhart, 355) Takrat je v sebi povsem izpolnjena, sama v sebi je na isti način, kot je Bog v Bogu. Tedaj se duša z obiljem in sladkostjo »vlije vase in iz same sebe in čez samo sebe in čez vse stvari milostno, z močjo brez sredništva, nazaj v svoj prvi začetek. Tedaj je zunanji človek poslušen svojemu notranjemu človeku vse do svoje smrti in je v stalni spokojnosti venomer v Božji službi«. (Eckhart, 153)

#### Preseganje Boga

Človek mora najprej iz zunanjosti prodreti v notranjost in nato k svojemu Očetu. S tem prodira v Boga. Kolikor se Boga pri tem še vedno zaveda, je za Eckharta to komaj pol poti. Po njem mora človek preko Boga, ne sme ostati tam, kjer je Bog kot Bog. To pomeni, Bog kot drugi, kot različen, kot nasprotje ali kot karkoli. Kot se mora na mistični poti povsem izprazniti in izničiti človek, mora nato enako temeljito izničiti in izprazniti Boga. Izpraznjenje človeka bom imenoval preseganje prve stopnje, to je preseganje človeka kot posameznega, individualnega bitja. Izpraznjenje Boga bom imenoval preseganje druge stopnje. Na tej stopnji Bog kot Bog, Bog kot karkoli, izgine. Ne le da Bog ni nekaj, On po Eckhartu presega tudi bit, torej smisel besedice JE. Stvari so, so bitne. Resnični Bog je visoko nad tem. Zato Eckhart pravi:

»Bog, kolikor je Bog, ni najvišji cilj stvarstva. Kajti tako visoko bitno raven [kot 'Bog'] ima [tudi] najmanjše ustvarjeno bitje v Bogu. In če bi bilo tako, da bi muha imela um in bi lahko po umski poti preiskala večno brezno Božje biti, iz katerega je izšla, bi rekli, da Bog z vsem kar je kot 'Bog', ne bi mogel izpolniti in zadovoljiti niti te muhe. Zato molimo Boga, da bi postali 'Boga' prosti in bi doumeli in večno uživali resnico tam, kjer so enaki najvišji angeli, muhe in duša, tam, kjer sem bil in sem hotel, kar sem bil, ter sem bil, kar sem hotel«. (Eckhart, 292)

V zadnjem stavku Mojster poziva, da naj človek postane prost Boga, naj se reši vsakega pojmovanja Boga, saj mu je Bog bližji, mnogo bolj je v njegovem temelju, kot je lahko kdajkoli blizu sam sebi. Bog kot nekdo in človek kot nekdo sta namreč objektivizaciji, substancializaciji, popredmetenji ali reifikaciji. Proces reifikacije naredi za predmet umevanja, za objekt uma nekaj, kar se zaradi svoje presežne narave, dinamičnosti, potencialnosti, brezdanje globine ter energije in uganke (samo)zavedanja izmika kakršnemukoli razumevanju. Cilj mističnega podviga ni nikakršen objekt uma, cilj je um sam. Bog je, podobno kot človek, nedojemljivi um. Zaradi tega mora človek zapustiti Boga, zapustiti mora vsakršno védenje o Bogu, kajti:

»Tisto skrajno, kar lahko zapusti človek, je to, da zapusti Boga zaradi Boga. Pavel je torej zapustil Boga zavoljo Boga, pustil je vse, kar je lahko vzel od Boga, vse, kar mu je Bog mogel dati, in vse, kar je od Boga mogel prejeti. Ko je to zapustil, je zapustil Boga zavoljo Boga – in tedaj mu je Bog ostal, ostal takšen, kakršen je v sebi samem, ne na takšen način, na kakršen je On zaznan in dosežen, temveč v bivajočnosti, ki je Bog v sebi samem. [Tak človek] Bogu nikdar ni ničesar dal in nikoli ni od Boga ničesar prejel: on je Eno in čista enost. Tukaj je človek resničen človek in v tega človeka ne pride nobena bolečina: [vanj lahko pride] tako malo, kot v Božjo bit«. (Eckhart, 206)

Ko človek vse zapusti, vključno z Bogom, postane po Eckhartu pravi, prosti, svobodni človek, tako kot je prost in svoboden Bog. Pravzaprav oba izgineta, ostane čisto eno. V tem enem »duša preraste vsako luč in vsako spoznanje«. (Eckhart, 388). Ne zadržuje se namreč nikjer, ne tam, kjer najde Očeta, ne tam, kjer je Sin, ne tam, kjer izteka vse ustvarjeno, nikjer.[[1013]](#footnote-1013) Saj je Bogu podobna ravno v tem, da ni ničemur podobna, da se nikjer ne zadržuje in nikjer najde; pravi človek, rojen od zgoraj, namreč sliši šumenje vetra, pa ne ve, odkod veter prihaja in kam gre in nima kam glave položiti[[1014]](#footnote-1014). Človek je potem enako kot Bog brez vseh omejitev, brez opredelitev, »brez načina, kajti Bog je nič; ne tako, da bi bil brez biti: ni ne to ne ono, marveč je bit/bitnost nad vsemi bitmi/bitnostmi. Je brezbitnostna bitnost. Zato mora biti način, kako Ga ljubiti, brez načina. On je nad vsakim govorom«. (Eckhart, 380,381) Verniki in učenci so se gotovo spraševali, kaj pomeni brezbitnostna bit, kaj pomeni, da je nič, a vseeno ne brez biti, pa kljub temu brez biti v nadplavajoči biti itd. Eckhart je učence vodil kot po ostrini britve. Svaril jih je pred zdrsom na eno stran, v bit, in pred zdrsom na drugo stran, v nebit, nihilizem. Vodil jih je naprej po ostrini britve v Brez, v brezno, v nepojmljivo resničnost, ki je Bog in so oni sami. Tu človeku zmanjkuje tal pod nogami. Predstavljamo si lahko, da so poslušalci vpili: »Kako pa naj potem ljubimo Boga?« In Eckhart jim je prav rad odgovarjal. Še več so slišali, kot so želeli, vprašanja so bila zanj le priložnost, da jih je odvedel dlje v skrivnost. Takole je odgovarjal:

»Boga moraš ljubiti neduhovno. To je tako, da je tvoja duša neduhovna in brez vsake duhovnosti; dokler ima namreč tvoja duša lik duha, ima tudi podobe. Dokler ima podobe, ima tudi posrednika, dokler ima posrednika, nima ne edinosti ne enovitosti. Dokler nima enovitosti, Boga še sploh ni prav ljubila; kajti prava ljubezen je pogojena s soglasnostjo. Zato mora biti tvoja duša brez vsakega duha, obstajati mora brez duha. Kajti če ljubiš Boga, kolikor je Bog, kolikor je duh, kolikor je oseba in podoba – mora vse to proč. 'Kako pa Ga naj potem ljubim?' – Ljubiti Ga moraš, kolikor je Ne-Bog, Ne-Duh, Ne-podoba, še več: kolikor je pristno, čisto, jasno Eno, ločeno od vsake dvojosti, in v tem Enem se moramo večno zatapljati od nečesa k niču.« (Eckhart, 335,336)

#### Preboj ali predrtje

Preseganje človeka je dekonstrukcija običajnega, zunanjega človeka in dekonstrukcija zaporednih plasti duševnosti do samega temelja. Preseganje Boga je dekonstrukcija vsega, kar je človek kdajkoli skonstruiral glede Boga, dekonstrukcija vsake misli, podobe Boga. Za mnoge od Eckhartovih pridig je značilen dekonstrukcijski naboj. Mojster v njih in z njimi odstranjuje iveri iz duhovnih oči učencev in čisti njihovo notranje oko. Vendar dekonstrukcija in preseganje nista zanikanje Boga in človeka, nista nihilizem. To je le metoda približevanja in združevanja z resničnim Bogom, z resničnostjo človekove lastne biti. Zaradi tega apofaza za Eckharta ni konec poti, ni preboj. Apofaza je čakanje pred vrati. Odprtje vrat je preboj ali predrtje. V njem Eckhart enostavno prebode opno, ki ločuje človeka in Boga. V preboju se zlije z Bogom tako povsem, kot se zlijeta različno obarvani vodi, ena v drugo, povsem brez ostanka, a kljub vsemu v notranji dinamiki in ustvarjalni napestosti. Ustvarjalna napetost, gibanje med obema poloma je en vidik predrtja. O njem pravi Eckhart:

»Prisluhni temu čudežu! Kako čudovito: stati tako zunaj kot znotraj, dojeti in biti zaobjet, gledati in biti [hkrati] sam gledano, držati in biti držan – to je cilj, kjer duh ostaja v miru, v edinosti ljube večnosti.« (Eckhart, 274)

V znameniti 23. pridigi je Mojster isto misel izrazil z besedami:

»Smo en sam Sin, ki Ga je Oče večno rojeval iz skrite teme večne skrivnost, ostajajoč notri v prvem začetku prve čistosti. Tu sem večno počival in spal v skritem spoznanju večnega Očeta, notri ostajajoče neizgovorjen.« (Eckhart, 249)

Isto ustvarjalno dinamičnost je izrazil v nauku o rojevanju edinorojenega Sina v duši. Po Eckhartu ne rojeva le Bog svojega Sina v duši, tudi človek zaradi bogopodobnosti rojeva tega istega Sina in hkrati rojeva tudi Očeta v istem aktu iztekanja, v katerem je sam rojevan. Gre enostavno za eno samo dinamično ustvarjalno dogajanje. Kolikor za opis tega dogajanja uporabljamo tudi samostalnike, jih ni mogoče uporabljati drugače kot dialektično povezano. Zato so za Mojstra značilne formulacije:

»Ne rojeva me le [kot] svojega Sina, rojeva me [kot] sebe in sebe [kot] mene in mene [kot] svojo bit in [kot] svojo naravo. V najglobljem izviru, tam izviram jaz v Svetem Duhu; tu je eno življenje in ena bit in eno delo.« (Eckhart, 179)

»Iz te čistosti me je večno rojeval kot svojega edinorojenega Sina v sámo podobo svojega večnega Očetovstva, da bi jaz bil Oče in bi rojeval Njega, od katerega sem rojevan … Z isto potezo, s katero v meni rojeva svojega edinorojenega Sina, Ga jaz rojevam nazaj v Očeta.« (Eckhart, 249)

Ker je človek podoba Očeta, skupaj z Očetom rojeva Sina iz Očeta in hkrati rojeva tudi Očeta. Mojster pravi, da je on vzrok temu, da je Bog lahko Bog.[[1015]](#footnote-1015) V istem rojevanju rojeva Sina tudi nazaj v Očeta, skozi sebe Ga prinaša pred Očeta in vrača v Očeta. Človek je os rojevanja, točka vzajemnega zrcaljenja polarnih komplementarnosti.

Končno je predrtje eno bivanje, eno zavedanje, eno življenje. »Kajti, ko je človek stal v večnem Božjem bistvu, v njem ni živelo nič drugega: kar je živelo tam, je bil on sam.« (Eckhart, 292) V mističnem preboju človek postane in je eno bivanje, eno zavedanje in eno življenje ter nič drugega. V tem enem življenju so vsa ustvarjena bitja. Ko je človek v Božji biti, ne vidi ničesar izven nje; gleda z isto lučjo kot Bog in vidi, da so tudi vsa druga bitja v Božji biti, se pravi vstala, prebujena v Bogu, pa čeprav neprebujena v sebi.[[1016]](#footnote-1016) Kadar je človek v dnu, je le dejavnost dna in vidi, da je ves svet z vsemi bitji le dejavnost dna.

Višek Eckhartovega nauka so njegove besede o tem, kje je bil, kaj je bil in kaj je delal, ko ustvarjenega sveta in njega samega kot ustvarjenega bitja še ni bilo. Sedaj in tukaj, v empiričnem svetu, se spoznava kot ustvarjeno bitje, ki je izteklo iz Boga in se Boga zato tudi zaveda. A Eckhart beži od tega, to mu ni dovolj. Preseči skuša oba: sebe kot ustvarjenega človeka in Boga. Bog kot drugi mu ne zadošča, niti nobeno Njegovo delo; v preboju najde sebe v enosti z Bogom. V enosti je Eckhart nerojen, nad vsem ustvarjenim. Kot nerojen je večen, je vedno bil in bo. V svoji nerojenosti se prepoznava za negibljiv vzrok, ki giblje vse stvari, prepoznava se v dnu, v Božanstvu. Tam obnemi, tam ne more govoriti o ničemer, ker ni nobene dvojnosti. Tam ne deluje, saj v Božanstvu ni nobenega dela. Deluje samo Bog. Tam ne gleda ven, ker ni kam gledati. Mistik se prebija v Božanstvo, kjer je na mnogo plemenitejši način, kot če bi ostal le pri Bogu. Mojster namreč sebe najde, prepozna in gleda takega, kot je v temelju, na tleh, v toku in vrelcu Božanstva, kjer ni nobene dvojnosti, sploh nikogar, niti Boga, le neimenljivo Eno. Tam ni nikogar drugega, zato ga nihče ne more vprašati, kje je, kam gre ali kje je bil. Tam celo Bog izginja.[[1017]](#footnote-1017)

V 82. pridigo Jostesove zbirke[[1018]](#footnote-1018) omenja Eckhart tri stopnje smrti duše v preboju:

* Umre naj sama sebi. Umreti mora svoji ustvarjenosti in vsem stvarem, biti

prosta vseh vrlin, kar je najvišja vrlina. Umreti mora Bogu, izbrisati mora pojem Boga. Dokler namreč duša pozna Boga, je daleč od pravega Boga. Človek naj pusti Boga zaradi Boga in naj bo prost.

* Božanska smrt je umiranje svojemu neustvarjenemu stanju v Besedi kot Podobi Očeta. Človek mora umreti večni ideji sebe v Očetovem umu. Dokler obstaja na način Božje ideje, je še vedno v različnosti oseb Trojice.
* »In tako se duše prebije skozi svojo večno Podobo tja, kjer je Bog bogat svoje enosti. Zaradi tega je nek mojster rekel, da je preboj duše mnogo plemenitejši od njenega izteka … Ta preboj je druga smrt, ki je večja od prve.«[[1019]](#footnote-1019) To je preseganje oziroma smrt Sina. Duša preseže svojo identiteto večne Podobe. Tukaj ni nobenega razlikovanja, dvojnosti, zlivanja v enost. Le ničnost, praznost.
* Tretja smrt je preboj v Božanstvo, kjer duša opusti vsako dejavnost. To je preseganje Očeta, ustvarjanja, je preboj v stanje pred vrenjem in seveda v stanje pred vrenjem čez, je preseganje moči ali potence Očetovega delovanja. To je končno Božje kraljestvo, končna transcendentalna samorealizacija. O duši v tem območju mistik pravi:

»Potem je duša prisotna v sebi[[1020]](#footnote-1020), gre svojo pot in nikoli več ne išče Boga; tako umre svojo najvišjo smrt. V tej smrti izgubi vsa svoja hrepenenja, vse podobe, vso védenje, in vse oblike in je slečena vsega svojega bitja … Ta duh je mrtev in sežgan v Božanstvu, saj Božanstvo živi le samo v sebi. … Izgubila je sebe v vseh pogledih … in našla sebe kot tisto, ki jo je že od nekdaj brez uspeha gledala … To je njena najvišja podoba, v kateri je prisoten Bog z vsem svojim božanstvom, saj je sam v svojem kraljestvu.«[[1021]](#footnote-1021)

A prav tukaj, v Božanstvu, je nekaj, kar ne vzdrži samo v sebi in kar sili k rojevanju. To najde Eckhart tudi v sebi. Čeprav je večno bil, je in večno bo v Božanstvu na način svoje nerojenosti, je hkrati tam »hotel samega sebe in [zavoljo] samega sebe spoznal, da bi [rad] ustvaril tega človeka«. (Eckhart, 294) Ko je po svoji volji pričel iztekati iz Božanstva, se je hkrati pojavil Bog in vse stvari, kajti v »mojem večnem rojstvu so bile rojene vse stvari in jaz sem bil vzrok samega sebe in vseh stvari; in če bi hotel, ne bi bilo niti mene niti ne bi bilo nobene stvari. Če pa bi mene ne bilo, bi tudi 'Boga' ne bilo: da je Bog 'Bog', temu sem jaz vzrok; če bi ne bilo mene, bi Bog ne bil 'Bog'«. (Eckhart, 294) Takrat, ko se pojavi človek kot ustvarjeno bitje, se pojavi tudi vse ustvarjeno in Eckhartovemu človeku vse stvari govorijo, da Bog je ter razodevajo Boga. Ustvarjena bitja govorijo o Bogu brž, ko se izlijejo. Izliv je vstopanje v odsevanje, v dvojnost, v trojičnost. Pred izlivom je Eno, brez drugega. Tam ni dialoga in ni dela.

Mojstrov mistični preboj je sestavljen iz simultanega in povezanega gibanja v več smereh. Prva smer je iz zunanjega, ustvarjenega sveta in človeka v Boga in dalje v dno in temelj, v Božanstvo. To je dekonstrukcijska smer, človekov napor. Druga smer je izlivanje, rojevanje vsega sveta in Boga iz Božanstva, razodevanje Božanstva. Tega je človek deležen. Tretja smer je zopet v Boga in Božanstvo, a tokrat je ta smer reintegracijska, ne dekonstrukcijska. V reintegraciji namreč človek vse stvari in ves svet sprejme v svojo duhovno bit in jih v sebi prinese pred Boga in v Božanstvo, da so tam duhovno. Na tak način vsak človek rojeva v Bogu nazaj v Boga, ustvarja.[[1022]](#footnote-1022) Povedano nakazuje, da je Eckhart resničnost razumel kot dinamično enost, kot enost delovanja. V delovanju je združeno to, kar si nasprotuje, kadar dojemamo in opisujemo s pomočjo statičnih kategorij. Enost in mnoštvo sta statični kategoriji in sta nepomirljivo protislovni, dokler ne spregledamo osrednjega dinamičnega vidika resničnosti. Enost je za Eckharta namreč rojevanje mnoštva, v enosti je težnja k mnoštvu in mnoštvo teži k enosti. Enost in mnoštvo sta le navidezno nepomirljiva in protislovna. Takšna sta za razločujoči, analitični um. Eckhart teži k izvoru, k enemu, ki je pred mnoštvom, k temu, kar je pred razločevanjem, pojmovnimi biforkacijami. To eno se razpre v dvojnost in nato v mnoštvo zaradi uporabe običajnega logičnega mišljenja. Bog in ustvarjeno bitje sta reifikaciji, statični kategoriji, pojmovna konstrukta. Dinamična resničnost je čudežno delovanje, neprestano rojevanje, pojavljanje-izginjanje, niti za trenutek nima obstanka, je presenetljiva, nepričakovana, čudežna, nedopovedljiva.

Eckhart je zazrt v realnost, ki je hkrati enost in mnoštvo, realnost, ki se kaže integralnemu umu. Ta umeva v dinamičnih kategorijah, ki presegajo statična nasprotja. A resnično integralni um presega celo dinamično dojemanje, je mistični um, mistični vpogled in je nad običajnim dualističnim zavedanjem, je nad-um, ne-um ali en-um. V preboju je Eckhart ta um, je nezastrta resnica sama, kakor prihaja neposredno iz Božjega srca.[[1023]](#footnote-1023)

### Etične drže – pravičnost, predanost, odmaknjenost, uboštvo in svoboda

#### Uvod

Mojster Eckhart je izkustveni mistik, ne filozof. Njegova mistična izkušnja je celostna, zajame celega človeka, njegove umske zmožnosti, čustva in čutenja, telo in vso stvarstvo. Izraža se v življenjskih etičnih držah, v vsakdanji religiozni praksi, v konkretnem življenju. Brez globokega vpliva na vsakdanje življenje je mistično izkustvo za Eckharta prazno. Tudi če sta se Božja mati Marija in Sveti Peter pogovarjala z Bogom ter Ga izkušala, to za Mojstra nič ne velja, dokler nista bila pripravljena ravnati v skladu z Božjo voljo. Etične drže razsvetljenega, notranjega človeka izražajo mistično izkustvo, so naravna posledica preboja človeka v Boga in Boga v človeka. So razodevanje resničnosti v človeškem svetu, kajti »tu najdemo edino le čisto življenje, bit/bitnost, resnico in dobrost. Kdor je takšen, je plemenit človek, zares, nič manj in nič več«. (Eckhart, 132) Etične drže, o katerih govori Eckhart, so dosegljive le človeku, ki se je prebil do dna in postal resničnost, ki je prestopil meje posameznega človeškega bitja, svojega jaza, »Kondrada in Henrika, in z Logosom-Kristusom vzel nase celotno človeštvo, obsežno človeško naravo; tako lahko tudi prikladno rečemo: ta človek je vsi ljudje«.[[1024]](#footnote-1024) Ko človek postane vsi ljudje, vso vesolje, je čast njegovega bližnjega njegova lastna čast in usoda sveta njegova lastna usoda. Na noben način več ne razlikuje in razmejuje med seboj, drugimi ljudmi in vsem stvarstvom, združuje se celo s Stvarnikom in deluje z Njim in v Njem. Še več, nikakor ne more ločiti med svojim in Božjim delovanjem. Tak človek je celoviti, avtentični človek, prebujena, samozavedajoča se resničnost. Eckhart ga imenuje na različne načine, pravi mu pravični, plemeniti, notranji, svobodni, odmaknjeni in duhovno ubogi človek. V nadaljevanju bom nakazal bistvene poteze Mojstrovega celovitega, z mističnim izkustvom presvetljenega človeka. Njegove značilnosti so pravičnost, predanost, življenje v Bogu, duhovno uboštvo, svoboda in da je priča Božjega delovanja. Vse naštete poteze imajo skupno jedro: preboj, presvetljenost z božansko lučjo.

#### Pravičnost

»Pravični je za Eckharta gotovo izjemen človek in z veseljem bi dal stolnico, polno zlata in dragih kamnov za kokoš, ki jo ta pravični zaužije, kajti več večne koristi ustvari pravični v trenutku, kot mnoga dela zunanjega človeka.«[[1025]](#footnote-1025) Kaj je za Eckharta pravičnost? Kaj je zanj prav?

Pravičnost se kaže v enakem odnosu do Boga in drugih ljudi v vseh okoliščinah. »To je pravično, kar je enako v ljubem in neljubem, in v bridkosti in sladkosti, in čemur nič ne stoji na poti, da bi se odkrilo eno v pravičnosti. Pravičen človek je eno z Bogom … zato Bog pravičnega človeka ljubi kot sebi enakega.« (Eckhart, 199) Resnica je torej, da je človek eno z Bogom in kdor se dela za nekaj posebnega ali ločenega, ni pravičen.

Nepravično je tudi, če so človekovi odnosi odvisni od tega, ali mu kaj godi ali ga kaj žalosti. Mojster išče temelj, išče tisto človekovo razsežnost, v kateri je vseeno, če ga doletijo bridkost ali sladkost, trpljenje in preganjanje ali čast in ugled. Pravični vse to sprejema z enakim mirom in enako ravnodušnostjo. »Za pravičnega ni nič bolj boleče in težko kot to, kar nasprotuje pravičnosti: da ni v vseh stvareh ravnodušen.« (Eckhart, 177) Mojster je poučeval o pravičnosti z vidika odnosov do Boga, do lastne notranjosti in z vidika odnosov do drugih ljudi.

Pravični človek »ljubi Boga enako v revščini kakor v bogastvu in Ga ima rad v bolezni kakor v zdravju, enako rad v preganjanju kakor brez preganjanja in enako rad v trpljenju kakor brez trpljenja«. (Eckhart, 339) Tak človek noče ničesar, česar noče Bog, saj če bi hotel nekaj, kar Bog noče, bi bilo to zelo nepravično. To pa zato, ker vse, kar premore, telo, duha in življenje, prejema vsak trenutek neposredno od Boga. V vseh stvareh in v vseh dogodkih vidi delovanje Boga in če se človek le za trenutek odvrne od te resnice, zapade v nepravičnost, ki je greh in trpi posledice greha: nesrečnost in žalost.[[1026]](#footnote-1026) V Bogu je le veselje. Kolikor je človek v Njem, je v Njegovem veselju kajti »nič ne ostaja v njegovem temelju/dnu, kar bi ne bilo prešinjeno z veseljem«. (Eckhart, 258) Če pa človek trpi, trpi po pravici, saj se bolj briga za svojo voljo kot za Božjo, bolj za svoje ugodje, čast in korist kot za ljubezen. Ko doseže svoje, mu Boga ni več mar – to je za Eckharta nepravično. Moder človek pa nasprotno ve, da njegovo življenje in delo ni njegovo.[[1027]](#footnote-1027) Boga najde globoko v sebi in ne zunaj sebe. Ko zajema iz Božjega, zajema iz sebi lastnega. Če to dvoje ni eno, s človekom ni vse tako, kot bi moralo biti. Zato Mojster z vidika odnosa do notranjosti poudarja: **»**Kadar človek kaj dobi ali vzame zunaj samega sebe, to ni prav.« (Eckhart, 179) Zunaj človeka je narava, telesnost, čuti, vse kar diši po času in prostoru. Na zunaj je za človeka »moliti boljše kot presti in cerkev je vrednejše mesto kot cesta«. (Eckhart, 57) Plemenit človek pa ima vse kraje in vsa mesta za enake, pri vseh delih ima enako srce, enako zaupanje in enako ljubezen do Boga in ga nič zunanjega ne more ovirati. »Vrh tega ta človek na določen način nima nič skupnega z ničimer, se pravi, da ni upodobljen in priličen ne temu ne onemu in da o ničemer ničesar ne vé, tako da v njem nikjer ne najdemo niti ne zapazimo česa od niča in mu je nič tako popolnoma vzet, da tu najdemo edino le čisto življenje, bit/ bitnost, resnico in dobrost.« (Eckhart, 132) Z ničem je tukaj mišljen nihilistični nič, vsa bitja zunaj Boga. Ta nič je zunaj Boga in če je človek navajen iskati Boga v tem niču, najde nič in ne Boga. Navezan je na zunanjost in tako »mu ni ovira le slaba družba, ampak tudi dobra, ne le cesta, ampak tudi cerkev, ne samo zle besede in dejanja, ampak tudi dobre besede in dejanja«. (Eckhart, 57) Pravični je visoko vzvišen nad vse to, »vse, kar je ustvarjeno, leži daleč pod njim, prav tako daleč kakor pod Bogom, in ne dela na pravičnega nobenega vtisa niti ne vpliva nanj in se ne rojeva v njem«. (Eckhart, 98) Odmaknjenost je za nemškega mistika od vsega najboljše. Temelj odmaknjenega človeka je Božji temelj, JE in mu ni treba razmišljati ali se sklanjati k temu, kaj ali kdo bi naj bil ali k temu, kaj bi naj delal.[[1028]](#footnote-1028)

V odnosu do drugih se pravičnost kaže v odsotnosti vsake sebičnosti, zaverovanosti vase ali dajanju prednosti sebi pred drugimi. Karkoli se zgodi komurkoli, se zgodi mistiku, ki je eno z vsem. Ne gre za sentimentalna čustva ali empatijo. Gre za neposredno izkustvo ene in celovite resničnosti, ki vključuje vse ljudi in vsa bitja. Bolečina drugega je neposredno mistikova lastna bolečina in enako radost. Zategadelj Mojster zatrjuje:

»Če imaš rajši sto mark pri sebi, kakor pri kom drugem, to ni prav. Če imaš enega človeka rajši kakor drugega, ni prav. In če imaš svojega očeta in mater in sebe rajši kakor kakega drugega človeka, to ni prav. In če imaš blaženost v sebi rajši kakor v kom drugem, ni prav … Če ljubiš blaženost v sebi bolj kakor v kom drugem, ljubiš samega sebe, in kjer ljubiš sebe, Bog ni tvoja čista ljubezen in to ni prav.« (Eckhart, 339)

Zakaj je temu tako? Bog ne dela razlik in ne ljubi enega človeka bolj kot drugega. Nasprotno, vse ljubi z isto ljubeznijo. Pravični človek sploh ne more drugače kot Bog. »Kdor je v pravičnosti, je v Bogu in je Bog … kajti vsa krepost pravičnega in vsako delo, ki je storjeno iz kreposti pravičnega, ni nič drugega kot to, da je Sin rojen iz Očeta … V pravičnem ne sme delovati nič razen Boga samega.« (Eckhart, 259) Odnos med pravičnim in Bogom je še globlji, ni enosmeren ali enostranski, je vzajemen. Kolikor pravični živi v Bogu, Bog živi v njem. Bog rojeva pravičnega in pravični v sebi rojeva Boga. To je eno rojevanje.[[1029]](#footnote-1029) Pravični Boga ne potrebuje, ker je ves čas eno z Njim. Tudi ničesar drugega ne potrebuje, »ničemur se ne uslužuje, za nobeno stvar se ne meni« (Eckhart, 358) in je svoboden v sebi in Bogu. Pravični človek je celoviti človek, je ena in ista realnost, ki jo označujemo z besedami vir, Bog. Realnost, ki vse vključuje, je človekova lastna realnost.

#### Predanost

Mojster utemeljuje predanost z naslednjima navedkoma iz Svetega Pisma:

»Kdor želi postati moj učenec, mora pustiti samega sebe; nihče ne more slišati moje besede in mojega nauka, razen če zapusti samega sebe.«

»Nihče ne posluša moje besede niti mojega nauka, če ni prepustil/predal samega sebe [Bogu].«[[1030]](#footnote-1030)

Po Eckhartu je človek toliko predan, kolikor je voljan vse prepustiti Bogu, pa naj ga zadene sreča in čast ali nesreča, sramota, tegoba in trpljenje; vse sprejme s hvaležnostjo. To pa zato, ker ni navezan, ker ne pripada nikomur, niti sebi. On je namreč »iz Njega in Zanj in ne iz sebe in zase«. (Eckhart, 218) Odreka se vsemu svojemu, ne le svoji sreči in časti, tudi svoji nesreči in trpljenju. »Kjerkoli smo, z imetjem ali brez njega, v sreči ali žalosti, k čemurkoli se nagibamo – temu se moramo odreči.« (Eckhart, 202) Šele ko človek zapusti sebe, lahko zopet prejme sebe kot Božji dar.[[1031]](#footnote-1031) Hkrati prejme Boga.

»Kdor naj bi Ga povsem prejel, mora povsem izstopiti iz sebe in se samemu sebi odreči; od Boga prejme vse, kar ima Bog, popolnoma v last povsem tako, kakor ima to Bog sam in Naša Gospa in vsi tisti, ki so v nebeškem kraljestvu: to jim pripada prav tako enako in na prav tako lasten način.« (Eckhart, 166)

Tak človek je celoviti in ne individualni človek. Odreka se težnji po tem, da bi se zmogel odreči. V kolikor namreč teži k odpovedi, uveljavlja svojo željo in se ne odpoveduje. Zaradi tega se pravzaprav ne more odreči, ampak mora umreti vsem stvarem, vsaki težnji in samemu sebi. Takšen človek ničesar več ne želi, po ničemer ne hrepeni in »je mrtev za ves svet in živi v Bogu in Bog v njem«. (Eckhart, 279) Šele ko noče več po ničemer koprneti, je zaradi Boga vse zapustil, umrl veliko smrt in vstal ter zaživel v resničnosti. In resničnost živi v njem. On je njen del. Ko se človek povsem izprazni, ostane le Bog, ki ne more ničesar drugega, kot napolniti to praznost. »Če zaradi Njega stopim sam iz sebe, bo Bog z vsem, kar je in kar lahko da, povsem in v celoti moja lastnina, tako bo ves moj, kot je sam svoj, nič bolj in nič manj.« (Eckhart, 91)

Popolna izguba samega sebe je za Mojstra že sama po sebi največji dobitek. Zato v mnogih pridigah in govorih[[1032]](#footnote-1032) vzpodbuja učence naj zapustijo sebe, vse svoje težnje in ves svet in naj se ne ozirajo na to, kar bodo zaradi odpovedi morebiti prejeli. Vsako oziranje je zanj navezanost in samoljubje. Nenavezanemu človeku je vseeno, če karkoli zunanjega pridobi ali izgubi, ker se zaveda, da »če se odpove sam sebi in vsem stvarem, to še zmeraj ni nič – o, človek, ki tako živi, ima res v posesti vse stvari«. (Eckhart, 323) Kdor se je odpovedal celo ponosu uboštva, lahko brez škode poseduje tudi zunanje bogastvo in časti. Če le zmore trezno usmeriti pozornost nase in zapustiti ter predati samega sebe v vsakem trenutku natančno tam, kjer je. To je za Mojstra od vsega najboljše.[[1033]](#footnote-1033)

Zunanjemu človeku se zdi odpoved težka »in tudi je težko na začetku in ko se je treba ločiti od vseh stvari in jim odmreti. Ko pa to dosežeš, je življenje lažje, veselejše in ljubeznivejše, kot kdaj prej«. (Eckhart, 311) Notranji človek je utemeljen globoko v sebi in Bogu in do tega temelja ne seže nič prigodno zunanjega. »Ostaja stanoviten, negiben v sebi in nespremenljiv ... Kot grah ali lečo mu je lahko zapustiti vse stvari, da, pri moji duši, vesolje bi bilo takemu človeku kakor nič!« (Eckhart, 209) Notranjemu človeku je zato odpoved lahka in zanj je to radost, veselje in največje zadoščenje. »Pustiti in zavrniti vse stvari je za takšnega človeka užitek, uživa, da vse stvari dovrši do njihovega vrhunca« (Eckhart, 197) v Bogu.

V odpovedi se osvobodi vseh navezanosti in v sebi uresniči Božjo podobo, ki je nepodobnost s čimerkoli in ki je ustvarjalna prostost. To je čista radost in nobena težava. Kajti »nobenemu človeku ni bilo nikoli kaj bolj lahko, kot je duši, ki je deležna Božje milosti, lahko zapustiti vse stvari. Pravim še več: nikdar še ni kak človek česa storil z večjim užitkom kot duša, ki zapusti vse stvari, ko je deležna Božje milosti«. (Eckhart, 298)

**Predanost v grehu**

Eckhartove predanosti ne moremo prav razumeti brez njegovih misli o predanosti v grehu. Človek se ne predaja le v mističnem zanosu in v vsakdanjem življenju, ampak tudi sredi greha. Če se ne zmore predati v grehu, obdrži ponos in samega sebe. Kaj je za Mojstra greh ali krivda? »Krivda pa je v tem, da so poti, po katerih se bi morala razlivati ta luč, neprehodne in zaprte z zlaganostjo/lažnostjo in temo.« (Eckhart, 398) Luč je prva in se razliva, diferencira, človek je del luči. Eno se torej razodeva v mnoštvu. Grešni človek meni, da se giblje k enemu, da se bo mnoštvo sestavilo v eno, da ima pri tem neko vlogo, da je nekdo in mora doseči Boga ali pa kaj drugega. To je napačen pogled. Za Eckharta mnoštvo sploh ne obstaja, zanj so vse stvari, kolikor so mnoštvo ali karkoli že, čisti nič, laž, tema. »Števila in razločevanje pripadajo nepopolnim stvarem, in izhajajo iz nepopolnosti. Število je že samo v sebi nepopolnost, ker odpada od Enosti, ki je isto kot bit.«[[1034]](#footnote-1034) Kolikor se človek doživlja kot ločeni posameznik, različen od enosti, so poti, po katerih bi se morala razlivati luč oziroma razodevati Bog, neprehodno zaprte z lažjo o neodvisnem, samozadostnem bivanju, kar je za Eckharta iluzija, korenina vsakega greha. Grešni človek je grešnik, dokler je eden med mnogimi.

Predanost v grehu je v tem, da človek sprejme svojo grešnost kot Božjo voljo in se ji preda tudi v grehu. Eckhartov predani človek »je tako ene volje z Bogom, da hoče vse tisto, kar hoče Bog, in na način, kakor to hoče Bog. In ker Bog na neki način hoče, da sem grešil, jaz ne bi hotel, da ne bi bil grešil, zakaj tako se godi Božja volja na zemlji, to je v hudodelstvu, kakor v nebesih, to je v pravičnem ravnanju. Tako hoče biti človek brez Boga zavoljo Boga in ločen od Boga zavoljo Boga, to pa je edino pravo kesanje za njegove grehe«. (Eckhart, 103) Celo nič greha je skrit v resnični eksistenci, v Bogu. Za Boga je greh nič, sam zase pa je, kar je: navidezna eksistenca. Človek zaradi laži ni avtentičen in trpi. Greh je realno trpljenje, a nosi v sebi možnost, potencial spreobrnjenja. Tudi ta eksistencialna situacija je v Bogu. Zato se konec koncev »v vsakem delu, tudi v slabem … enako razodeva in sije Božja slava«[[1035]](#footnote-1035), se enako razodeva, manifestrira Bog. Celovitost vključuje tudi temo, trpljenje, zgrešenosti. V njej je dinamična tenzija med lučjo in temo. Brez teme ni luči. Tema razodeva luč in je začasno temno samozanikanje luči, da bi se le-ta lahko znova razodevala. Možnost prihajanja iz teme v luč nosi v sebi neprekosljivo radost odrešenja ali razsvetljenja. Luč in tema, enost in mnoštvo, grešnost in izvorna čistost so žarišča in katalizatorji mističnega življenja. Kot komplementarne dvojice vedno znova ustvarjajo napetosti, ki ženejo mistika naprej in še globlje.

Seveda si Mojster ne želi grehov. Zanj je skušnjava priložnost za izkazovanje zvestobe, greh pa priložnost za razodevanje ljubezni. Človekovo priložnost izkazovanja zvestobe takole izrazi: »Resnično, če bi imel tisti, s katerim je vse v redu, oblast nad tem, kar si želi, si ne bi hotel želeti, da bi ga nagnjenost k grehu minila, kajti brez nje bi bil človek negotov v vseh stvareh in dejanjih, bil bi brezbrižen do stvari in brez časti boja, zmage in plačila.« (Eckhart, 61)

Priložnost zaradi greha ima dve plati. Po eni strani je to človekova priložnost, da se »zaveda svoje krhkosti, kolikor bolj je grešil, toliko več vzrokov ima, da se z nedeljeno ljubeznijo naveže na Boga, pri katerem ni nobenega greha ali slabosti«. (Eckhart, 69). Človek si torej ne bi smel želeti, da se njegovi grehi ne bi bili zgodili, ker je zaradi njih zavezan večji ljubezni do Boga.[[1036]](#footnote-1036) Po drugi strani Bog dopušča grehe, da jih lahko odpušča in tako izkazuje ljubezen. »Tudi v stari in novi zavezi je to [da je za velike naloge izbral grešnike] pogosto pokazal na tistih, ki so mu bili daleč najljubši. In še tudi danes vidimo, da so zelo redki tisti, ki bi dosegli kaj posebno velikega, ne da bi bili najprej na ta ali oni način na krivi poti.« (Eckhart, 68) Pravzaprav si Bog zelo želi odpuščati grehe skesanemu človeku, to mu je v veliko veselje in radost.[[1037]](#footnote-1037) In to zato, ker je odpuščanje grehov odpiranje poti, po katerih se more razlivati Njegova luč. Eckhart je prepričan o naslednjem:

»Kolikor teže (sami) obvladamo grehe, toliko bolj je Bog pripravljen, da nam jih odpusti, da pride v dušo in grehe odžene; saj se vsakdo najbolj potrudi, do odpravi tisto, kar mu je najbolj zoprno. In kolikor večji in kolikor težji so grehi, tem neizmerno raje jih Bog odpušča, in to toliko hitreje, kolikor bolj so mu nasprotni.« (Eckhart, 69)

Pri tem je Bog odvisen od človeka. Odpusti lahko le spokorjenemu človeku. Mojster našteva naslednje oblike spokorjenosti:

* zavedanje, da je človek z grehom vse pokvaril, bolečina zaradi tega,
* posnemanje Kristusovega življenja,
* celostna in popolna odvrnitev od vsega ustvarjenega, tako na sebi kot na vseh bitjih,
* sprejemanje lastne ne zbranosti, ne resnosti, nesposobnosti, grešnosti in žalost zaradi vsega tega.[[1038]](#footnote-1038)

Čeprav so za Eckharta navedene spokorjenosti pomembne, niso najboljše. Zanj je najboljša celostna spreobrnitev, ki ni nič drugega kot svobodno življenje v Bogu in iz Boga. Šele v svobodi človek povsem razpre krila in uresniči Božjo podobo sebe, podobo Boga. Osvobojenost je merilo, orientir na poti. V poučnem govoru o pravi pokori in blaženem življenju najdemo naslednje besede:

»Taka pokora je od vseh stvari [osvobojeno in] popolnoma v Boga povzdignjeno srce. In tista dela, v katerih in s pomočjo katerih to najbolj dosegaš, opravljaj najsvobodneje. Če pa te v tem stanju kako zunanje delo ovira, naj bo to post, bedenje, branje ali karkoli drugega, to brez pomislekov opusti in nič ne skrbi, da s tem pri pokori karkoli izgubiš. Kajti Bog ne gleda na to, kakšna so dela, ampak edinole na to, kakšni so v delih ljubezen, pobožnost in srce.« (Eckhart, 72)

#### Odmaknjenost[[1039]](#footnote-1039)

Predajanje je pot v pravo odmaknjenost, ki je stanje duha in »ni nič drugega, kot da duh stoji nasproti vsaki prijetnosti in bolesti, častem, skrunjenju in sramotenju, ki se primerijo, tako nevzgiban, kakor je svinčena gora nepremična proti šibkemu vetru«. (Eckhart, 139) A to ni otopela negibnost, neobčutljiva zamrlost. Nasprotno, je najbolj polno življenje nenavezanosti. Odmaknjeni ali nenavezani človek se je povsem odvrnil od zunanjosti, njegovo življenje je trdno znotraj, tam, odkoder človek prihaja v prvem izlivu, kjer ga izgovarja Bog. Kot Beseda, ki se govori v vsakem trenutku posebej, je v samem izgovarjanju absolutno uresničen, je izgovarjanje. Kot izgovarjanje še ni povsem izšel, še ni ustvarjen na način zunanjega bitja. Kolikor pa se doživlja kot izgovorjen in ustvarjen, je že zunaj, zamejen z relativno, odnosno identiteto in zato usmerjen v odnose, v zunanjost. V svetu relacij skuša ohranjati svojo relativno istovetnost in se nagiba k temu, kar mu k temu pripomore ter je zato zanj dobro in se odvrača od tistega, kar ima za slabo. Ni več v viru, ne postaja, ne prihaja, ni več izvorna dinamična resničnost. Je reificiran in ne more biti odmaknjen. Popolna nenavezanost ukinja določljivost. Odmaknjenemu je življenje v najgloblji notranjosti, v lastnem in Božjem temelju in dnu absolutno in povsem dovolj, ne potrebuje ničesar drugega, ne teži za ničimer, ne želi ničesar, ker ničesar drugega zanj niti ne obstaja. Vse drugo je čisti nič in povsem odmaknjen človek je mrtev za svet. Zaradi tega ne more drugega, kot da živi vsak trenutek sveže in na novo v rojevanju, da vztraja v odmaknjenosti od sveta. Vsak izhod, vsako nagibanje k ustvarjenim stvarem je zanj trpljenje. Njegova duša mora ostati enako daleč »od vseh zemeljskih stvari, tako da ni eni bližja kakor drugi; ostati mora enako daleč od njih v veselju in v trpljenju, v imetju in v pomanjkanju, karkoli že je: vsemu mora popolnoma odmreti in biti vzvišena nad vse«. (Eckhart, 310) In k temu Bog prav rad pripomore tako, da človeku spodnaša tla pod nogami, jemlje mu upanja, opore in zavetja, ki so tudi v veri Vanj. To dela iz dobrote in usmiljenja, ker hoče On sam biti človekova opora in tolažba. Odmaknjeni, pravični človek pa naj sebe doživlja kot čisti nič sredi Božjih darov.[[1040]](#footnote-1040)

Nemški mistik veliko bolj ceni odmaknjenega človeka, ki mu tisoč mark pomeni toliko kot nič, kot človeka, ki bi dal še mnogo več mark zlata za gradnjo samostanov in cerkva.[[1041]](#footnote-1041) Komur tisoč mark nič ne pomeni, je odmaknjen od zunanjosti. Na poti prodiranja v globino potuje Eckhart tudi skozi območja notranje odmaknjenosti, ki je odmaknjenosti od bolj notranjih plasti duševnosti in duhovnosti. Učence vodi vse do Božje odmaknjenosti, ki je najgloblja odmaknjenost, ki jo najde v sebi.

Glede zunanje odmaknjenosti Eckhart svetuje svojim učencem da:

* naj ne iščejo Boga zunaj sebe, na določene načine, na posebnih krajih in v posebnih okoliščinah,
* naj ne mislijo, da bi bilo zanje nekaj drugega od tega, kar se jim dogaja, boljše, odpovedo se naj svoji volji,
* naj jim ne bo mar ne za peklenske muke ne za radosti nebeškega kraljestva, naj s svojimi deli ne merijo na karkoli v času ali večnosti,
* naj se ne ozirajo na nič pod sabo, niti nad sabo, niti ob sebi, niti na sebi; naj ne hrepenijo niti po dobrem, niti po časti, niti po udobnosti, niti po nasladi, niti po koristi, niti po ponotranjenosti, niti po svetosti, niti po plačilu, niti po nebeškem kraljestvu in naj izstopijo iz vsega tega, iz vsega svojega.[[1042]](#footnote-1042)

Izstopanje iz vsega svojega je pretakanje ali prestavljanje v Boga. Ko se človek najde v Bogu, je tudi vse drugo v Bogu in je Bog sam. Pa naj gre za stvari, živa bitja ali vsakodnevna opravila. In to ne v posebni mistični viziji, pač pa v običajnem življenju. Človek se mora naučiti, »kako naj ima Boga v vseh stvareh in kako naj ostane neoviran pri vseh delih in na vseh krajih«. (Eckhart, 60) Takšen je lahko le, ko se je povsem predal in sledi Jagnetu kamorkoli gre, v sladkosti in sreči, v trpljenju in stiski.[[1043]](#footnote-1043) Njegova večna blaženost je namreč v tem, da živi v Bogu Božje življenje. Če se hoče kdo dotakniti takega človeka, se mora najprej dotakniti Boga, ker človeka zunaj Boga več ni.

»Tisto, kar bi naj prišlo do njega, mora priti do njega skozi Boga; od tega dobi okus in postane Božansko. Če je njegovo trpljenje še tako veliko, prihaja do njega skozi Boga in ga najprej prestaja Bog … Če pa ga Bog prestaja zaradi tistega dobrega, ki ga je v njem predvidel zate, in si ti pripravljen trpeti to, kar trpi Bog in kar pride skozenj do tebe, postaja to po naravi božansko, tako prezir kot čast, grenkoba kot sladkost in najgloblja tema kot tudi najjasnejša svetloba: vse dobiva okus od Boga in postaja božansko.« (Eckhart, 66)

Dokler človek v sebi še najde kaj svojega in zato še najde Boga, je to zunanja odmaknjenost. Notranja odmaknjenost sega globlje, v njej človek noče od Boga ničesar več. Tak človek »ne ljubi na Bogu ne tega ne onega; in ko bi mu Bog dal vso svojo modrost in vse, kar more ponuditi poleg samega sebe, se ne bi zmenil za to in mu ne bi prijalo; kajti ničesar noče in ničesar ne išče, ker ne pozna nobenega zakaj, zaradi katerega bi karkoli storil«. (Eckhart, 349) Saj tudi Bog ne pozna nobenega zakaj in življenje ni zaradi kakšnega razloga, ampak je razlog samega sebe. Prav tako pravičen, nenavezan človek deluje zgolj iz božjih vzgibov v sebi, deluje iz božjega govorjenja. »Zares, kdor hoče to Besedo slišati v Očetu – tam je čisti tiha – mora biti čisto tiho in ločen od vseh podob in vseh oblik.« (Eckhart, 323) Sin namreč posluša Očetov glas in vsaka beseda iz Njegovih ust je njegova živa hrana.[[1044]](#footnote-1044) Mistik običajnega kova prebiva v Očetu in tam posluša Besedo, ne v sebi, sebe izniči. Eckhart ne bi bil Eckhart, če bi bil s tem zadovoljen. Besedo hoče slišati v sebi ali pa sploh ne. »Če mi Bog hoče govoriti, pride vame, jaz nočem ven, kajti noben izhod ne more biti tako neznaten, da bi odmaknjenost pri tem lahko ostala brez madeža.« (Eckhart, 138) Skrajna odmaknjenost je življenje v skrajni notranjosti oziroma avtentičnosti. Tam mistik premine kot nekdo, ni različen, ni enak, temveč je popolnoma eno z edinorojenim Sinom Očetovim, celo z Očetom in Božjim temeljem samim. Za nič mu ni treba prositi Boga, lahko mu celo zapoveduje, zakaj Boga obvladuje tako, kakor Bog obvladuje samega sebe.[[1045]](#footnote-1045)

Kolikor je človek izpraznjen in odmaknjen, brez vsake lastne določitve, brez vseh identifikacij, prisiljuje Boga, da deluje v njem. In Bog ne more delovati nikjer drugje kot v sebi; »zatorej za odmaknjenega duha ne more storiti ničesar več, kot da mu da samega sebe«. (Eckhart, 139) To je za Mojstra mnogo pomembneje od vsega drugega, celo od prve zapovedi ljubezni do Boga. Smelo pravi:

»…jaz hvalim odmaknjenost pred vsako ljubeznijo. Naprej zato, ker je najboljše na ljubezni to, da me prisiljuje, naj ljubim Boga, medtem ko odmaknjenost prisiljuje Boga, naj ljubi mene. Je pa zaradi marsičesa bolje, da Boga prisiljujem k sebi, kot da bi sebe prisiljeval k Bogu. In to zato, ker se Bog lahko skladneje uskladi in zedini z mano, kot bi se lahko jaz zedinil z Bogom … Nadalje hvalim odmaknjenost pred ljubeznijo, ker me ljubezen prisiljuje, da vse stvari prenašam zavoljo Boga, medtem ko me odmaknjenost napeljuje k temu, da nisem sprejemljiv za nič drugega kot za Boga.« (Eckhart, 136)

Najbolj notranja je nevzgibljiva odmaknjenost, Božanstvo. To je območje pred ustvarjanjem sveta, območje brez vsakega drugega, kjer je Eckhart sam in se prepozna kot tisti, ki je vedno bil in bo.[[1046]](#footnote-1046) Tam »ne išče ničesar, ne spoznanja ne védenja ne ponotranjenosti ne pobožnosti ne miru, temveč edinole Božjo voljo. Duša, ki je taka, kakor je treba in prav, ne koprni po tem, da bi ji Bog dal svoje Božanstvo, in to bi je tudi nič bolj ne bi potolažilo, kakor če bi ji dal mušico«. (Eckhart, 356) Tam sta Eckhart in Božansko ena bit in eno življenje. Tam, v temelju in dnu, je neizrekljivo, nedopovedljivo veselje.[[1047]](#footnote-1047)

Mojstrova odmaknjenost je področje dialektične napetosti med bitjo in nebitjo. Dialektična napetost nasprotij je, kot sem že omenil na drugih mestih, bolj posledica narave jezika in načina razmišljanja z uporabo nasprotij, biforkacij, kot atribut resničnosti. Eckhart je skušal mistično izkustvo izraziti na različne, tudi nasprotujoče si načine, ki pa so le navidez, z vidika običajne rabe jezika in logike, nezdružljivi. V mističnem izkustvu je mir in neskaljeno veselje, na povratku iz izkustva pa je treba to izkustvo ubesediti, kodirati. Očitno Eckhart tega ni mogel na en sam način, pač pa na dopolnjujoče načine, s pomočjo komplementarnih nasprotij. Tako je včasih zanosno govoril, da je vedno bil in vedno bo, torej na način biti. Drugič pa nasprotno, da ne sme in noče biti nič ustvarjenega, da hoče biti nič. Pa ne nihilistični nič, temveč čudežni, polni, živi nič, ki sicer je, obstaja, a vseeno na noben način ni določljiv. Včasih je govoril, da je svoboden, včasih, da ni nekaj. »Zakaj kdor hoče biti to ali ono, hoče biti nekaj, medtem ko odmaknjenost noče biti nič.« (Eckhart, 137) V tem niču biva Bog. On je tako blizu niču, tako »pretanjeno skladen« (Prav tam.), da je kot nič ali da je živi, polni nič. In tak je tudi odmaknjeni človek. Tako blizu niča je, da je pravzaprav sam ta nič, kajti »popolna odmaknjenost je tako blizu niču, da med njo in ničem ne more biti ničesar«. (Eckhart, 137) Kolikor se človek pojavlja in živi, živi iz tega niča, ki mu Mojster pravi tudi dno, neopredeljivi temelj. Drugje mu pravi »ne to ne ono«. Odmaknjeno srce je brez vsega, iz njega mora vse, kar je mogoče opredeliti kot nekaj, ničesar ne potrebuje, nobenega objekta zavedanja ne spoznava, »zategadelj ni predmet odmaknjenega srca ne to ne ono«. (Eckhart, 143) Kar pomeni, da čisto srce stoji na golem niču in je ravno zaradi tega povsem svobodno, celo od Boga kot Boga. Prazno srce je povsem svobodno. »Da bi srce bilo pripravljeno za najvišje, mora stati na golem niču, in v tem je tudi največja možnost, kar jih je lahko. Ker odmaknjeno srce stoji na najvišjem, mora to biti na niču, zakaj v njem je največja prejemljivost.« (Eckhart, 142)

A kako naj človek stoji na golem niču? Niso to le filozofske fraze ali spekulacije? Za Mojstra nikakor ne. Polni nič je potrebno uresničiti v vseh trenutkih življenja iz dneva v dan, v povsem konkretnih dejavnostih, z življenjem v duhovnem uboštvu. Duhovno ubogemu človeku je nemški mistik posvetil nekatere od svojih najznamenitejših pridig.

#### Duhovno uboštvo

Eckhartovo duhovno uboštvo je skrajno, radikalno. Ne le, da duhovno ubogi človek nima ničesar zunanjega, na primer premoženja. Odpovedal se je tudi duševnemu premoženju, kot sta čast ali ponos. Celo vsemu duhovnemu se je odpovedal, sebi in Bogu. Duhovno ubogi človek je torej brez vsega, brez vsake svojosti. Podoben je očesu, katerega leča in zrklo je brez barve; s takim očesom lahko vidimo barve. Vsaka obarvanost očesa bi onemogočala zaznavanje drugih barv.[[1048]](#footnote-1048) Podoben je tudi brezbarvnemu steklu, ki enako prepušča svetlobo vseh barv. Obarvano steklo nujno popači, spremeni svetlobo, ki jo prepušča. Tako tudi človek lahko spoznava resničnost in živi v njej le, če je povsem prazen samega sebe, vseh materialnih ter duhovnih stvari, vseh predstav in pojmov. Biti mora tudi brez kakršnekoli težnje za čimerkoli. Če je takšen, se v njegovem življenju spontano razodeva resničnost. Duhovno ubogi človek je spontani človek, ne živi sam svojega življenja. Življenje se mu iz trenutka v trenutek dogaja, kar je mogoče le, če »si ničesar ne želi in noče ničesar posedovati, niti sebe samega, niti česar koli, kar je zunaj njega, da, celo Boga in vseh drugih stvari ne«. (Eckhart, 91) Kolikor bolj človek z vsem svojim izginja, toliko bolj ostaja le Bog, ki deluje sam v sebi. Če hoče torej človek vstopiti v Božje življenje, mora najprej umreti sebi kot posameznemu človeku, kajti »nihče ne more posedovati Boga v bogati meri razen tistega, ki je za ta svet do temelja/dna mrtev«. (Eckhart, 184) Tako mora biti mrtev za svet in tako brez vsega lastnega, kot je bil, ko ga še ni bilo na svetu. Potem je povsod prepuščen Bogu.[[1049]](#footnote-1049) Duhovno smrt ne umira le enkrat, umira jo v procesu in vse globlje, ves čas je v smrti. »Zato ni dovolj, da se enkrat samkrat odrečemo samemu sebi in vsemu kar imamo in zmoremo, ampak se moramo pogosto obnavljati in tako sami sebe delati enovite in proste v vseh stvareh.« (Eckhart, 85)

V bistvu je Mojstrovo radikalno duhovno uboštvo posledica izničenja človeka v mističnem izkustvu. V tem izkustvu ni več dvojnosti, zatorej ne sme v človeku ostati ničesar lastnega ali razlikujočega. V 32. pridigi je Mojster zelo jasno izrazil radikalnost svojega razumevanje uboštva v duhu. Govoril je o treh vrstah uboštva. O uboštvu volje, uboštvu spoznavanja in uboštvu bivanja.

##### Uboštvo volje

Odpoved samovolji oziroma lastni volji je za Mojstra pogoj življenja v Bogu. Dokler se to ne zgodi, je človek podoben štrlečemu ranjenemu prstu; Bog z njim ne more opravljati svojih del. Ko pa zapusti lastno voljo, ostane le Božja volja. »Kjer sem zapustil sebe, mora On nujno hoteti vse to, kar hoče zase, nič več in nič manj in na enak način, kot hoče zase.« (Eckhart, 51) Karkoli potem človeka doleti, je po Mojstru zanj najboljše, pa naj bodo to bolezen, uboštvo, lakota, žeja ali karkoli že. Eckhart ne trpi kompromisov z Bogom. Od človeka zahteva vse. Takole je nagovoril poslušalce:

»Če ljubiš Boga in torej zboliš – v Božjem imenu! Če ti umrje prijatelj – v Božjem imenu! Če izgubiš oko – v Božjem imenu! S takim človekom bi bilo zelo prav. Če pa si bolan in prosiš Boga za zdravje, ti je zdravje ljubše od Boga, On ni tvoj Bog: je Bog nebes in zemlje, tvoj Bog pa ni.« (Eckhart, 318)

Potrebno je poudariti, da Mojster loči dva nivoja doživljanja Božje volje v nesreči. V zunanjosti, čutno, človek seveda trpi. A če svoje trpljenje sprejme kot Božjo voljo, ne trpi več, čeprav še vedno čuti fizično ali duševno bolečino. »Če trpiš zaradi samega sebe, kakorkoli naj to že bo, ti to trpljenje prizadeva bolečino in ga težko prenašaš. Če pa trpiš zavoljo Boga in edinole zavoljo Boga, ti to trpljenje ne prizadeva bolečine, zakaj Bog nosi breme.« (Eckhart, 158) V notranjosti mistik namreč nima izbire, v mističnem združevanju mu ne preostane drugega, kot skrajno iskreno in absolutno tu-bivanje, pričevanje.[[1050]](#footnote-1050) Pravilna duhovna naravnanost je zatorej »molčati in pustiti, da Bog deluje in govori«. (Eckhart, 393) To je za Mojstra najplemenitejše, do česar lahko pridemo v življenju. »Človek naj samo sledi in naj se ne upira; trpen naj bo in naj pusti, da deluje Bog.« (Eckhart, 299)[[1051]](#footnote-1051) To pa zato, ker edinole Bog deluje, človek v bistvu ne, njegova vloga in blaženost je trpno doživljanje Boga, deleženje v Bogu, od katerega prejema neprimerno več, kot je kdajkoli zmožen dati.[[1052]](#footnote-1052) Prejema namreč življenje h kateremu, tako kot takrat, ko ga še ni bilo, ne more dodati prav ničesar.

Duhovno ubogi ceni Božjo voljo neskončno bolj od vse sreče ali nesreče, ki ga lahko doleti. Nivo Božje volje je bitni, eksistencialni nivo, sreča ali nesreča pa so pritikline na akcidentalnem nivoju. Torej niso čudne Eckhartove besede, da »kakorkoli že se muka in nadloga zdita težki, če v tem nimaš prav tako velikega ugodja, s tabo ni tako, kakor mora biti … Tisti, ki to [Božjo voljo] sprejmejo kot najboljše, ostanejo ob vseh stvareh popolnoma spokojni«. (Eckhart, 164)

Kako pa naj človek ve, da je njegova nesreča Božja volja? Mojster ima preprosto, pacifistično razlago. Ko bi nekaj ne bila Božja volja, se bi tisto sploh ne zgodilo. Če se je zgodilo, se je pač po Božji volji.[[1053]](#footnote-1053) A tega ne smemo razumeti na zunanji način, le v običajnem pacifističnem smislu. Z navedenimi besedami skuša Mojster prenesti notranje mistično izkustvo nepodvojenega bivanja, za katerega je predaja lastne volje mnogo bolj bistvena od vizionarskih ali kakršnih koli drugih mističnih doživljanj. V 11. poučnem govoru pravi, da prikazovanja in pogovarjanja z angeli ali celo z Bogom nič ne koristijo, dokler človek ne preda lastne volje. Šele »ko se je Marija odrekla svoji volji, je bila takoj prava mater večne Besede in je tisti trenutek spočela Boga«. (Eckhart, 65) To velja za vsakega človeka. Šele v Božji volji, in ne lastni, lahko rojeva večno Besedo, spočenja Boga in je rodoviten. Tak človek je devica brez oviranosti.[[1054]](#footnote-1054) Je brez lastne podobe, zato je tak, kot je bil, ko ga še ni bilo in tak, kot je Bog. Šele tak je lahko ustvarjalec, ki ustvarja in se rojeva iz niča. Konec koncev noče izpolnjevati niti Božje volje. Eckhart pravi:

»Dokler ima človek še na sebi to, da hoče po svoji volji izpolniti preljubo Božjo voljo, tak človek nima uboštva, o katerem hočemo govoriti; kajti ta človek ima voljo, s katero hoče ugajati Božji volji, in to še ni pravo uboštvo. Če naj namreč doseže resnično uboštvo, mora biti tako prost svoje ustvarjene volje, kakor je bil, ko ga [še] ni bilo. Kajti povem vam pri večni resnici: dokler imate voljo izpolniti Božjo voljo in dokler koprnite po večnosti in po Bogu, niste ubogi; kajti ubog je le ta, ki noče ničesar in ničesar ne želi.« (Eckhart, 291)

Torej je postal samozavedajoča se stvarnost brez vsake težnje, čista avtentičnost neulovljivega in neizrekljivega tu-bivanja, prisotnost, ki je ni mogoče opredeliti z ničemer objektivnim. Je kot nič, vedno in povsod spontan in vedno od drugod, v večnem prihajanju ali pojavljanju od nikoder. Nikjeršnost je v njegovi sredi in povsod naokoli, je brezdanje bivanjsko dno, dno brez dna.

##### Uboštvo spoznavanja

Samozavedajoča se stvarnost neulovljivega in neizrekljivega tu-bivanja, prisotnost, ki je ni mogoče opredeliti z ničimer objektivnim – to je človek, ki o sebi in Bogu ničesar ne ve, saj tudi vedeti ne more. V svoji eksistencialni golosti in čistosti ne poseduje ničesar, nobenega objekta vedenja. A zaradi tega ni v nezavesti, pač pa je jasno prisoten. Hkrati biva na dveh povsem različnih nivojih. V zunanjosti se seveda zaveda vsebin oziroma objektov zavedanja. V globini mističnega izkušanja pa se zaveda le zavedanja samega, brez vsake vsebine in zato brez vsakega védenja o tem, védenja na zunanji, dualistični način opozicije subjektivnosti in objektivnosti. Uporabimo prispodobo. Eckhartov duhovno ubogi mistik je podoben svetlobi, ki osvetljuje vse, razen sebe. Svetlobe namreč ne vidimo, vidimo le osvetljene stvari. Če pa že vidimo svetlobo samo v njenem viru, kot na primer pri blisku, hkrati ne vidimo vira in osvetljenih stvari. Mistik želi videti svetlobo, še bolj pa njen vir. Ubogi v duhu je tisti, ki se ne zaveda le objektov zavedanja, ne zavedanja zavedanja, pač tudi vira zavedanja, svojega bivanjskega dna. Lastnega zavedanja se ne more zavedati na način podvajanja, v katerem zavedanje spremeni v objekt samega sebe, v nekaj zunanjega, objektiviziranega, reificiranega. Čisto samozavedanje je paradoksalno brez zavedanja sebe, brez objekta, brez vsebine. Je čudežna, neubesedljiva živa prisotnost, zmožnost zavedanja česarkoli, kar se bo pojavilo v polju zavesti. Ker v njej ni lokaliziranega subjekta in nasproti stoječih objektov, je hkrati nikjer in povsod, je iste kakovosti kot vsa celovita stvarnost, ki vse vključuje, vse ustvarja in je delovanje, čista dinamičnost in potencialnost, vedno v gibanju in toku. Človek biva sredi tega, tradicialno rečeno, Božjega delovanja, brez lastnih del, celo brez spoznavanja česarkoli. Je le priča, prisotnost brez vsake pritikline, brez Boga in samega sebe. Temu pravim popolna avtentičnost ali celovitost. Objektno dojeti Bog, svet in človek so za žarišče zavedanja, za čisti subjekt nekaj zunanjega, so pritikline, slučajnosti. Predstavljanje Boga, izdelovanje zunanjih podob ali notranjih predstav o Njem, je malikovanje. Zato človek ne sme koprneti po tem, da bi o Božjih delih ali sebi karkoli vedel ali spoznaval.[[1055]](#footnote-1055) Eckhart je takole strnil svoj nauk o uboštvu spoznavanja ali védenja:

»V drugem smislu je ubog tisti človek, ki ničesar ne ve. Ob priložnosti smo že rekli, da mora človek živeti tako, da ne živi niti sebi niti resnici niti Bogu. To zdaj povejmo drugače. Pojdimo še dlje in recimo: Človek, ki naj ima to uboštvo mora živeti tako, da ne ve niti tega, da ne živi niti sebi niti resnici niti Bogu. Da, tako prost mora biti vsega védenja, da ne ve, da spoznava in ne čuti, da Bog živi v njem. Kajti ko je človek stal v večnem Božjem bistvu, v njem ni živelo nič drugega: kar je živelo tam, je bil on sam. Recimo torej, da mora biti človek tako prost svojega lastnega védenja, kakor je deloval, ko ga [še] ni bilo[[1056]](#footnote-1056), in naj pusti Bogu udejanjati, kar On hoče, človek pa naj bo prost.« (Eckhart, 292)

##### Uboštvo bivanja

Uboštvo bivanja je tretje in skrajno uboštvo, o katerem govori nemški mistik. Uboštvo človeka, ki ničesar nima, ker je izgubil in predal svet, Boga in samega sebe, kolikor jih je doživljal na posedovalni način, Eckhartu ni dovolj. Še zdaleč mu ni dovolj niti uboštvo, v katerem se človek tako povsem izniči, da nima ničesar svojega in je povsem razpoložljiv za Božje delovanje, v katerem postane mesto ali kraj Božjega delovanja. Na zaprepadenje poslušajočih vernikov je v 32. pridigi nauk o duhovnem uboštvu razvil do prej neslutenih razsežnosti in notranje zrelosti. Človek naj ne bo nobeno mesto delovanja Boga, človek kot človek in Bog kot Bog naj izgineta. Potem Bog deluje sam v sebi brez odtujenega človeka in odtujenega Boga, brez drugosti v sebi. Kar pomeni, da se človek prepozna kot to, kar je vedno bil in bo, kot to kar edino je in kar v tem delu poimenujem z besedama resničnost oziroma celovitost. Ta večna bit namreč ni posameznik, ni psihološka oseba niti lokalizirani subjekt, je samozavedajoča se dinamična, delujoča, ustvarjalna, živa prisotnost ali istovetnost, zunaj katere resnično ni ničesar, ker vse vključuje v svoji celovitosti. V omenjeni pridigi Eckhart pravi:

»Zdaj pa recimo drugače [od vsega, kar smo govorili doslej]. Če sicer drži, da je človek prost vseh stvari, vseh ustvarjenih bitij, samega sebe in Boga, vendar je z njim še vedno tako, da Bog v njem najde prostor za [svoje] delovanje, pravimo naslednje: dokler to še vedno obstaja v človeku, človek še ni ubog z najpristnejšim uboštvom. Kajti Bog glede svojega delovanja ne stremi k temu, da bi človek imel v sebi mesto, kjer bi On lahko deloval. Le to je uboštvo v duhu, če je človek tako prost Boga in vseh svojih del, da mora Bog, kolikor hoče delovati v duši, vselej sam postati mesto, kjer hoče delovati: in On to prav rad stori. Kajti če Bog najdeva človeka tako ubogega, udejanja svoje delo. Človek tako v sebi doživi Boga trpno: Bog je lastno mesto svojih del, človek pa je čisti izkuševalec Boga v Njegovih delih zato, ker je Bog tisti, ki deluje v sebi samem. Prav tu, v tem uboštvu, doseže človek večno bit, katera je bil in katera je zdaj in katera bo ostal večno.« (Eckhart, 293, 294)

Človek je po Mojstru čisti izkuševalec ali priča Božjih del in prav to je njegovo večno bistvo. Je pričujoči zdaj, ki ga Bog svobodnega in novega v vsakem »zdaj« pošilja v dejanje in nehanje. [[1057]](#footnote-1057) Kot priča je luč in je del in iste narave kot večna Luč. Pravzaprav ni več nič posebnega, je kot žarek svetlobe, delček svetlobe, ki je svetloba sama. Žarek svetlobe se na noben način ne razlikuje od svetlobe. Celovitost je le ena svetloba. Kajti »kjer človek [v sebi] ohrani prostor, ohrani tudi različnost. Zato prosim Boga naj me 'Boga' osvobodi; kajti moja bitnostna bit je onkraj 'Boga', kolikor 'Boga' umevamo kot počelo ustvarjenih bitij«. (Eckhart, 294) V mističnem območju ni več različnosti, ni težnje. Človek je natančno tam, kjer je, brez sence dualnosti. To pomeni, da je celovita resničnost. Ničesar ne manjka, ničesar ni, kar bi bilo zunaj. Zato »duša, ki je taka, kakor je treba in prav, ne koprni po tem, da bi ji Bog dal svoje Božanstvo, in to bi je tudi nič bolj ne potolažilo, kakor če bi ji dal mušico«. (Eckhart, 356) »Tu je Bog eno z duhom in to je najpristnejše uboštvo, ki ga je moč najti.« (Eckhart, 295)

#### Svoboda

Doslej sem prikazal, da je Mojstrov notranji človek pravičen, predan, odmaknjen in duhovno ubog. To so različni vidiki notranjega človeka. Njegov opis bi ostal pomanjkljiv, če ne bi obsegal še osvobojenosti oziroma svobode. Pravičnost, predanost, odmaknjenost in uboštvo se pričenjajo v odpovedih zunanjega človeka in končujejo v uresničenju notranjega. Tudi svoboda se prične z osvobajanjem od zunanjosti in se dopolni v najbolj notranjem območju duha. Za Mojstra zunanji človek ni le nevernik, to je tudi iskreni vernik, ki deluje zgolj zaradi Boga, ki »ne išče svojega, a vendarle dela vezan na svoje, na čas in število, na prej in potlej«. (Eckhart, 151) Vse zunanje je ovira prostosti. Mojster namreč želi, da bi bil človek resnično, izvorno svoboden, kot je v svoji neustvarjalnosti svoboden Bog. Da bi se lahko svojim delom neobremenjeno posvečal in jih preudarno opravljal ali opuščal in pri tem ne bi bil z ničemer pogojevan ali oviran, se mora rešiti vsakršnih navezanosti.[[1058]](#footnote-1058) Osvobajanje je odrekanje zgrešenim navezanostim, ki so bistvo greha. Pokora za greh je celostna spreobrnitev k notranji svobodi. V poučnem govoru o pravi, resnični pokori in blaženem življenju, ki iz nje sledi, je Mojster učencem povedal:

»Taka pokora je od vseh stvari [osvobojeno in] popolnoma v Boga povzdignjeno srce. In tista dela, v katerih in s pomočjo katerih to najbolj dosegaš, opravljaj najsvobodneje. Če pa te v tem stanju kako zunanje delo ovira, naj bo to post, bedenje, branje ali karkoli drugega, to brez pomislekov opusti in nič ne skrbi, da s tem pri pokori karkoli izgubiš. Kajti Bog ne gleda na to, kakšna so dela, ampak edinole na to, kakšni so v delih ljubezen, pobožnost in srce.« (Eckhart, 72)

Ljubezen in pobožnost sta v predanosti in pravičnosti, srce pa naj bo svobodno. Svobodni ljudje so za običajnega, zunanjega človeka, precej nenavadni, nekonvencionalni, strašljivi. »Kadar imajo potrebo, jedo, medtem ko se drugi ljudje postijo; spijo, kadar drugi bedijo; molčijo, kadar drugi molijo: skratka, vse njihove besede in dela so za množico nekaj nepojmljivega.«[[1059]](#footnote-1059)

##### Svoboda od ustvarjenosti in pogojenosti

Ljubeča nenavezanost, srce vseh kreposti,[[1060]](#footnote-1060) se pri Mojstru kaže predvsem kot svoboda od ustvarjenosti in svoboda od pogojenosti. Izhodišče prikaza njegovega razumevanja svobode je v naslednjem odstavku 31. pridige:

»Pravični človek ne služi niti Bogu niti ustvarjenim bitjem, kajti svoboden je; in bliže ko je pravičnosti, bliže je svobodi in toliko bolj je svoboda sama. Nič, kar je ustvarjeno, ni svobodno. Dokler je karkoli nad mano, kar ni sam Bog, me to tišči, pa naj bo še tako majhno in kakršnokoli že; četudi bi bila to um in ljubezen: kolikor je ustvarjeno in ni Bog sam, me tlači, kajti to je nesvobodno.« (Eckhart, 287)

Mojster na več mestih ponavlja misel, da mora biti čisto srce prosto vseh ustvarjenih bitij, da mora biti vse ustvarjeno zanj kot nič.[[1061]](#footnote-1061) To pomeni, da se enostavno reši doživljanja ustvarjenih bitij in samega sebe kot ustvarjenega ter spregleda večno delovanje Boga.[[1062]](#footnote-1062) To Mojster izrazi z besedami: »Čistost srca je to, kar je odstranjeno in ločeno od vseh telesnih stvari in zbrano ter zaprto v sebi: to, kar se iz te čistosti požene v Boga in se tam zedini.« (Eckhart, 243) Kar se iz čistosti požene v Boga in zedini je svobodno srce; kolikor je svobodno, je že v Bogu in Vanj vrača ves svet.[[1063]](#footnote-1063)

Mojster pogosto poudarja, da mora biti človek osvobojen od vsake pogojenosti, od vsakršnih razlogov oziroma zunanjih vzrokov svojega delovanja. Karkoli dela, naj dela zgolj zaradi Boga.[[1064]](#footnote-1064) »[Prisegam] pri Resnici, ki je Bog: Če je bil tvoj smoter karkoli razen Boga, potem delo, ki ga udejanjaš, ni tvoje niti ni v resnici Božje.« (Eckhart, 201) To je preseganje prve stopnje. Na tej ravni človek presega samega sebe zavoljo Boga. V preseganju druge stopnje[[1065]](#footnote-1065) človek presega tudi razlog Boga in deluje brez vsakega razloga, v temelju in čisti svobodi. Zato:

»Iz najglobljega temelja opravljaj vsa svoja dela brez [vsakega] zakaj. Kajti, zares pravim: Dokler opravljaš svoja dela zaradi Božjega kraljestva ali zaradi Boga ali zaradi večne blaženosti, torej od zunaj, s tabo res ni vse prav. Lahko si sicer sprejet, vendar to res ni tisto najboljše.« (Eckhart, 173)

Kako lahko človek živi svobodno, tudi brez najvišjega razloga, ki je Bog? Živi naj brez načina[[1066]](#footnote-1066) in brez Boga kot nekoga zunaj, kajti tudi Bog živi brez načina in ne potrebuje drugega sebe. Potem človek prestopi v Boga, je Sin in življenje, ki ničesar ne potrebuje; nikakor ni več omejeni, sebi zavezani človek.

»Kdor pa Boga išče brez načina, Ga zaobjame, kakršen je v samem sebi; takšen človek živi s Sinom in je življenje samo. Kdor bi tisoč let spraševal življenje: 'Zakaj živiš?' - bi to, če bi lahko, ne odgovorilo nič drugega kot: 'Živim zato, da živim.' To pride od tega, ker življenje živi iz svojega lastnega temelja in izvira iz sebi lastnega; zato živi brez [vsakega] 'zakaj' prav v tem, da živi sebe samo. Kdor bi zdaj vprašal kakega resničnega človeka, ki deluje iz svojega lastnega temelja: 'Zakaj delaš svoja dela?' - če naj bi ta prav odgovoril, ne bi rekel nič drugega kot: 'Delujem zato, da delujem.'« (Eckhart, 174)

Za Mojstra niso resnična dela, resnično je delovanje. To je brez razloga, ker je samo najbolj popolno razodevanje resničnosti, je nepodvojena resničnost brez razcepljenosti. Svobodni človek živi iz sebe, iz lastnega zrelega temelja, v dobro utrjeni kreposti in v svobodnem razpoloženju, neoviran od vseh stvari.[[1067]](#footnote-1067) Svobodni človek se je spreobrnil od pogojenosti in (p)ostal resničnost; zato ničesar nima, ničesar ne želi, celo tega ne, da bi bil prost. Ker je že prost, je tuj vsaki prostosti od česarkoli.[[1068]](#footnote-1068)

##### Svoboda v Bogu

V 25. pridigi je Eckhart strnjeno opisal pot iz nesvobode v svobodo in lik osvobojenega človeka. Takole je pridigal:

»Bog je v nas rojen tedaj, ko vse moči naše duše – moči, ki so bile prej zvezane in ujete – postanejo proste in svobodne in v nas nastopi molčanje vsakega namena ter nas naša vest več ne kaznuje; tedaj Oče v nas rojeva svojega edinorojenega Sina. Zato moramo biti tako prosti in osvobojeni vseh podob in oblik kakor Bog in se moramo dojeti tako razgaljene brez podobnosti, kakor je v sebi samem prost in osvobojen Bog.« (Eckhart, 260)[[1069]](#footnote-1069)

Pot iz nesvobode v svobodo je tlakovana z odvezovanjem od navezanosti na to in ono, na svoje, od vseh načinov bivanja, ki so povezani z intencami doseganja česarkoli, s predajanjem in potonitvijo v preljubo Božjo voljo.[[1070]](#footnote-1070)

Le v iskrenem človeku so lahko vse moči duše brez očitkov vesti proste in svobodne. Iskren človek je do kraja spontan, kar pomeni, da ne deluje iz svojega, pač pa je iz trenutka v trenutek rojevan in se nahaja v rojevanju. Kot tak ni dorečen, ni do kraja izrečen ali porojen in je brez podobe, odprt, prost, kot je svoboden in brez podobe Bog. Njegovo srce je »prosto vseh imen in golo vseh oblik, povsem prosto in svobodno, kakor je Bog prost in svoboden v samem sebi«. (Eckhart, 159)

Kolikor je človek ustvarjen, je različen od Boga, kolikor je neustvarjen, ni različen od Boga. In kolikor bolj je neustvarjen, toliko bolj je podoben Bogu, ki je svoboden sam v sebi. Svoboda je človekovo izvirno bistvo, z njo dosega veličino bogopodobnosti, Enosti, celovitosti in absolutne avtentičnosti. Tak je osvobojen vseh del, ki jih je v sužnosti grehu/zgrešenosti moral vršiti.[[1071]](#footnote-1071) Sedaj v ljubezni »stoji prost in svoboden v vseh svojih delih in jih udejanja edinole Bogu v slavo in ne išče svojega in Bog [jih] udejanja v njem«. (Eckhart, 150) In ko Bog udejanja kar in kakor On hoče, naj bo človek zraven in prost[[1072]](#footnote-1072) v svoji brezmejnosti, ki je svoboda od preteklosti, sedanjosti in prihodnosti[[1073]](#footnote-1073), svoboda ničesarnosti in nikjeršnosti. Šele takrat lahko Bog tako polno deluje v človeku kot v samem sebi. Zato »ni treba imeti konca niti biti kje dovršen niti biti kje pričvrščen niti biti tako prestavljen v mir, da ne veš več nič o nemiru … Bog dušo prestavlja v najvišje in najčistejše, kar zmore duša prejeti: v širjavo, v morje, v brezdanje morje«. (Eckhart, 182) Tam je svobodna in nevezana, kakor je nevezan nič, ki ni ne tu ne tam.[[1074]](#footnote-1074) Stoji v dnu brez izbire, brez razlogov, ki so zunaj enosti in dna/temelja.

### Mistična pot v vsakdanjem življenju

#### Dela

Eckhartova mistika nima ničesar skupnega s pobožnostjo, sladkimi občutji, otrplim zamaknjenjem, razblinjanjem v neopredeljivo in megleno enost, z nedejavnim in zgolj kontemplativnim življenjem ali z odmaknjenostjo puščavnika. Njegova mistika je mistika dna, rojevanja, dinamične in odnosne enosti polne energije in ustvarjalne napetosti, to je mistika delovanja. Quint pravi, da je za Eckharta značilna neskončna sla po postajanju in dejanjih, »saj si Eckhart lahko misli in predstavlja večni mir v Gospodu Bogu le kot večno prodiranje in postajanje. Tiha puščava neskončne Božje umnobiti je za Eckhartovo vitalno mišljenje neskončno, z energijo napolnjeno dogajanje«.[[1075]](#footnote-1075) Nemški mistik je bil mistik življenja. Zato ni presenetljiv njegov odgovor na lastno vprašanje: »Kaj je moje življenje? Kar se od znotraj vzgibava iz samega sebe. To pa ne živi, kar je vzgibavano od zunaj.« (Eckhart, 170) To, kar se v človeku od znotraj vzgibava iz samega sebe je po Eckhartu Bog v njem. Človek je namreč Sin in eno z Očetom ter je deležen vsega, kar je Oče. In ni le eno z Očetom, Božje je najbolj intimno v njem, je njemu lastno in ko je človek deležen Božjega, je povsem v samem sebi. V njem živi in deluje Bog, tak človek je resnično živ. V kolikor deluje iz svojega in Božjega dna in temelja, so njegova dela živa, kolikor ne, so mrtva. Mrtva »so tista dela, h katerim so te vzgibale tuje stvari zunaj tebe, zakaj one ne izhajajo iz življenja: zategadelj so mrtva, kajti živi le tista stvar, ki vzgibanost prejema iz sebi lastnega«.[[1076]](#footnote-1076) Če človek živi iz lastne globine in temelja, živi iz Boga in življenje prejema od Njega. To pomeni, da mora z Bogom od znotraj sodelovati in pustiti, da v njem deluje Bog.

Kot Eckhart razlikuje med zunanjim in notranjim človekom, razlikuje med zunanjimi in notranjimi deli. Zunanja dela so zanj vsa mrtva, brez vrednosti in nasprotujejo notranjim delom. Storjena so namreč zaradi nekega zakaj, z razlogom in niso svobodna. Sploh ni pomembno, kaj vse človek stori in kako velika so njegova dela; če so storjena zaradi česarkoli od zunaj, so v resnici mrtva. Po Mojstru človek ne sme pričakovati, da se bo s svojimi deli rešil, ker svetost ne temelji na delih. Svetost temelji v zasidranosti v Bogu, v tem, kaj človek v svojem bistvu in biti je. Tej biti so dela sama po sebi nekaj zunanjega. Že v poučnih govorih, na začetku svojega vodenja drugih, je Eckhart razlagal, da »naj so dela še tako sveta, nas, kolikor so dela, sploh ne posvečujejo. Nasprotno je res: kolikor smo mi sveti in imamo bit, toliko posvečujemo svoja dela: pa naj jemo, spimo, bedimo ali počnemo karkoli drugega. Pri tistih, ki niso iz velike biti, pa ni iz vsega nič, četudi izvršujejo še taka dela«. (Eckhart, 55) Človekov delež niso v njegovih očeh velika dela, njegovo je le vztrajno teženje in »stremljenje in nagibanje k vsemu dobremu ter bežanje in protistremljenje proč od vsega, kar je hudo in zlo, neenako dobrosti in Bogu«. (Eckhart, 112)

Prava človekova bit je namreč delovanje Boga v njem, od znotraj navzven in ne od zunaj. Človek včasih misli, da lahko spoznava Božjo voljo po zunanjih dogodkih ali znamenjih. Mojster ne misli tako. Božjo voljo razpoznava edinole v sebi, s preiskovanjem vzgibov lastnega srca. Zato pravi, da »celo če te od zunaj vzpodbuja k delovanju Bog, so vsa takšna dela v resnici mrtva. Če naj tvoja dela živijo, te mora Bog [k delovanju] spodbuditi od znotraj, v najgloblji notranjosti duše; če naj pač [dela dejansko] živijo: tam je namreč tvoje življenje in le tam živiš«. (Eckhart, 259) Človek svojih del ne sme opravljati niti zavoljo Boga niti, da bi dosegel Boga niti zaradi večnega življenja in lastnega odrešenja. Vse to so egocentrična in nesvobodna dela z razlogom. Dela so po Eckhartu živa le tedaj, če Bog deluje v človeku in človek živi v Bogu in je človek »mrtev in izničen za vse stvari«. (Eckhart, 258)[[1077]](#footnote-1077) Potem ima edinole Boga, vedno se k Njemu obrača in vse stvari mu postanejo Bog. V vseh dogajanjih ne vidi ničesar razen Božjega delovanja in pri tem ga ne more nič ovirati, ne kraj, ne čas, ne mnogoterost in ne različnost. »Boga nosi v vseh svojih delih in na vsakem kraju in vsa dejanja takega človeka izvršuje sam Bog.« (Eckhart, 56) Zato »samo Njega imej v srcu in ne bodi zaskrbljen zaradi tega, ali tvoja dela Bog dela ali jih delaš ti sam. Bog jih mora delati, če imaš le Njega v srcu, naj to hoče ali ne«. (Eckhart, 94) Vse drugo je pepel pred Bogom.

Mojster svetuje, naj gre človek v svoj in Božji temelj, naj se dvigne nad čas in prostor v večnost in naj v Božji biti z Njim vrši le Eno delo. Človekovo delo in Božje delo sta isto delo. Temu je Eckhart prva priča. Samozavestno zatrjuje: »Kar pa jaz delam, to delam sam in s samim sabo in v sebi samem in svojo podobo povsem vtisnem v to.« (Eckhart, 262) Govori to človek Eckhart ali govori to v prvi osebi Bog v njem? Ne eno ne drugo. To govori Eckhart v skupnosti Svete Trojice. Pri opisovanju ustvarjanja človeka navaja besede Pisma: »Želimo si ustvariti svojo podobo.« in nadaljuje: »Ne ti, Oče, niti ti, Sin, niti ti, Sveti Duh, temveč: mi, v zboru Svete Trojice, mi si želimo narediti svojo podobo!« (Eckhart, 262)

Verjetno ni mogoče prav razumeti Mojstra in njegovega nauka o delih brez poznavanja 44. pridige. V njej Eckhart smelo nasprotuje pogledom svojih in tudi vseh drugih cerkvenih učiteljev. Ti so namreč menili, da so dobra dela storjena v smrtnih grehih mrtva, kot je takrat mrtev človek sam, zato so izgubljena in z ničemer ne prispevajo k odrešitvi človeka. Eckhart temu nasprotuje z besedami:

»Temu pa jaz, mojster Eckhart, ugovarjam in pravim tako: Od vseh dobrih del, ki jih je človek storil, ko je bil v smrtnih grehih, prav nobeno ni izgubljeno in tudi ne čas, v katerem so se zgodila, če le človek znova doseže milost. Vidite, to je proti vsem živečim učiteljem! Dobro pazite zdaj, kam merim s svojimi besedami, tako boste mogli razumeti pomen.« (Eckhart, 341)

Kakšen je pomen Mojstrovih besed? V nadaljevanju pridige jih je natančno razložil in utemeljil z naslednjimi tezami[[1078]](#footnote-1078):

1. Vsa dela, slaba in tudi dobra, ki jih je človek kdaj storil ali jih bo storil, so kot dela sama po sebi izgubljena in tudi čas, v katerem so bila ali bodo storjena, je povsem in za večno izgubljen. Delo in čas namreč ne obstaneta, kot ne obstane nič, kar je ustvarjeno. »Delo kot delo ni sámo od sebe, tudi ni zaradi samega sebe, tudi se ne zgodi sámo iz sebe, tudi ne ve sámo zase.« Delo nima biti, prav tako ne čas, v katerem se je zgodilo.
2. Nobeno delo ni ne sveto ne blaženo. Blažen je človek, v katerem ostane sad dela, ta namreč ostane v duhu in je duh, ki ne mine. Sad dela ostane večno v duhu kot njegova dobra kakovost in je duh sam.
3. Nova in večja kakovost duha je večja svoboda in raste iz dobrih del, ker se človek z njihovim udejanjanjem osvobaja in uresničuje. Duh, iz katerega se delo zgodi, se namreč reši 'podobe' (intencialne predstave o delu) in ta ne pride več vanj. Zatorej postane bolj svoboden, bolj podoben ter bliže Bogu, svojemu izvoru, ki je brez podobe.
4. Učinki dobrih del, ki so storjena v smrtnih grehih, se ne izgubijo, ker človek z njimi pridobi čas. Ko bo zopet v milosti, ne bo opravljal teh del, pač pa bo lahko opravljal druga dela, s katerimi se bo še bolj približal svojemu temelju in dnu ter bo zaradi njih še bolj svoboden in eno z Bogom.

Kolikor je človek v grehu ali nagnjen k njemu, ga zunanji vzgibi prisiljujejo k raznim delom. Če v takem stanju opravlja dobra, Bogu všečna dela, se greha in odtujenosti osvobaja. Kolikor opravlja slaba dela, zaradi njih notranje trpi in ga trpljenje nagovarja k spremembi notranje drže in osvobajanju od prisile greha. Temu človek lahko sledi ali pa ne. Eckhartovo stališče je precej podobno nauku o karmi. V skladu s svojo karmo mora človek izvršiti dela, s katerimi odpravlja posledice svojih ali kolektivnih dejanj v preteklosti. Na ta način se osvobaja iz primeža posledic, ki so v sedanjosti prisiljujoči vzroki. Pravzaprav se osvobaja iz stanja svoje sedanje ujetosti. Svoboden je tisti človek, ki je zlomil verigo vzrokov in posledic in deluje brez vsakega razloga in brez sleherne notranje ali zunanje nuje. Ne deluje zaradi preteklega, ne prihodnjega, ne sedanjega, deluje brez razloga v večnem Božjem 'zdaj'.

#### Duhovni razvoj

Duhovni razvoj poteka v razpetosti med dopolnjujočimi, komplementarnimi se žarišči, poli ali fokusi človekovega doživljanja. Je dinamično življenje med njimi in ne umiritev v enem od njih. Kolikor bolj Eckhartov celoviti človek prodira v notranjost, v temelj in dno Božanstva ter samega sebe, toliko bolj razodeva Boga s svojim življenjem in je urejeno dejaven v svetu. Človek, ki se nagiba le k notranjosti, ni celoviti, dozoreli človek. Njegova duhovnost še ni preizkušena v življenju. Eckhart daje prednost dejavni Marti, ki s svojim življenjem urejeno služi bližnjim in Bogu ter ne išče več ničesar zase in ne Mariji, ki šele vpija Božji nauk in se zataplja v notranjo resničnost. V nadaljevanju bom nakazal Eckhartov pogled na človekov duhovni razvoj s pomočjo štirih parov žarišč ali fokusov.

##### Um in volja

Um in volja, spoznanje in predana ljubezen, sta pomemben žariščni par na duhovni poti. Človek umsko spoznava, sprejema in koraka skozi vse stvari in jih v svojem umu prinaša pred Boga in izroča Bogu. S spoznavanjem stvari izkazuje Bogu čast, ker jih vidi v Bogu kot Božje delovanje in ker vidi sam sebe kot ustvarjeno bitje na enak način. Hkrati se vidi tudi kot neustvarjeni um, ki deleži v Božjem zavedanju samega sebe in vseh stvari in je kaplja luči v oceanu luči. Človekov um v Bogu ni individualni, ampak je univerzalni um, en sam um, ki se prelamlja ali razpira v mnoge človeške ume. Tukaj se dotikamo žariščnega para enosti in mnoštva.

Če si človek umsko vse prisvaja, voljno vse opušča. Pozablja samega sebe in vse stvari in se s svojo ustvarjeno voljo nikoli več ne dotika sebe ali katerekoli stvari. Ne teži nikamor drugam kot le k Bogu. Na robu preboja ter čez niti k Bogu ne teži. Gola samobitnost duše, temelj in dno, se »ne nagiba k ničemur. Kar se nagiba k čemerkoli drugemu, to umre in ne more obstajati«. (Eckhart, 187)

Pravilna naravnanost v umu in volji vodi v Božje veselje in življenje, v neizrekljivo, ustvarjalno radost večnega samorazkrivanja.[[1079]](#footnote-1079) »Zares, kdor bi bil [v umu in volji] zvest na tak način, bi imel Bog nad njim tako neizrekljivo veliko veselje, da bi Mu, če bi Mu to veselje vzeli, vzeli tudi Njegovo življenje in Njegovo bit in Njegovo Božanstvo.« (Eckhart, 266)

##### Enost in mnogoterost

Mojster Eckhart ni mistik ekstatičnega zlitja. Enost mu ni dovolj. Enost je pred stvarjenjem sveta, pa je svet vseeno ustvarjen. Enost je le en pol dinamične dvojnosti, razliva se v mnogoterost. »Ko je duša ločena od telesa, nima niti uma niti volje; je eno in ne more zbrati moči, s katero bi se lahko obrnila k Bogu.« (Eckhart, 187) Sredi razpršenosti v telo in čute pa se pojavlja nasprotna težnja k enosti. Človek se mora iz razpršenosti in razdeljenosti, iz mnoštva prebiti nazaj do enosti. Bistvo duše je združevanje. »Golota duše je v tem, da je očiščena od življenja, ki je razdeljeno, in vstopi v življenje, ki je zedinjeno. Vse, kar je oddeljeno v nižjih stvareh, se združi, ko se duše povzpne v življenje, v katerem ni nasprotja.« (Prav tam.) Združujoča moč duše je um. Resnični, univerzalni um ne ve ničesar o nasprotjih, čeprav razpoznava razlike. Vidi namreč zedinjeno, celovito življenje, ki utripa in se izraža v vseh posameznih bitjih brez razlik in nasprotij. Kdor ne vidi v luči celovitega uma, pade v smrtnost in umre.

Pridigar Eckhart ni filozof, je mistični praktik življenja. Za mistično pot niso toliko pomembna sofistična filozofska razločevanja kot pravilno naravnano vsakdanje življenje v razpetosti med enostjo in mnoštvom. Mojster je sicer redko, a takrat zelo natančno in jasno svetoval o metodah duhovnega razvoja. V govoru o pravilno naravnani gorečnosti lahko preberemo:

»Naučiti se moramo biti sredi opravil [notranje] prosti. Za človeka, ki tega ni vajen, pa je prav nenavadno početje, ko si prizadeva pripraviti se do tega, da bi ga nikakršna množica in nobeno delo ne ovirala. Potrebna je zelo velika gorečnost, da ti je Bog vedno pričujoč in ti vselej sije nezastrto: ob vsakem času in v vsakem okolju. Pri tem je nujna izurjena gorečnost, zlasti pa dvoje: prvič, da ohranja človek svojo notranjost popolnoma zaprto, da je tako njegovo srce zaščiteno pred vsemi podobami, ki so zunaj. Drugič, da se človek ne razpusti in ne raztrese – niti v notranjih podobah, pa naj bodo podobe ali povzdignjenost srca, niti v zunanjih podobah ali karkoli bi že lahko bilo tisto, kar je človeku pričujoče. Tudi se ne sme pozunanjiti v mnogoterost. Na to se mora človek navajati in k temu usmerjati vse svoje moči in lastna notranjost mu mora biti vedno pričujoča.« (Eckhart, 82)

Mistik opozarja na potrebno zbranost, da človeka ne ovira mnoštvo ter na veliko, izurjeno gorečnost, ki sredi mnogoterosti ohranja enost zaščiteno pred vsemi podobami. Izurjena gorečnost je tudi pričujočnost, veščina zbrane prisotnosti. Mojster opozarja na nevarnost enostranske zaverovanosti v navidezno, mrtvo, zgolj razumsko in pojmovno dojemanje enosti v nasprotju z resničnim mističnim vpogledom. Vpogled zanj ni stvar razumevanja pač pa gledanja dialektične povezanosti enosti in mnoštva. Za vajenega človeka mnoštvo in zunanjost nista mnoštvo in zunanjost, »saj imajo za notranjega človeka vse stvari notranji, Božji način biti«. (Eckhart, 83) Tak človek išče in vedno znova najde Boga v vseh stvareh, na vseh mestih, pri vseh ljudeh in v vseh načinih. Tako neprenehoma raste in nikoli ne pride do konca.[[1080]](#footnote-1080) Pomenljivo je, da človek v napetosti med vsem posameznim in enostjo vedno raste in nikoli ne pride do konca. Žariščni pari ali fokusi so dinamični katalizatorji duhovnega napredka in ne končna stanja trajne zadoščenosti. To, da notranji človek najde Boga v vseh načinih, kaže na Eckhartovo odprtost ne le do drugačnosti, temveč do izvorne iskrenosti, ki se kaže v različnih načinih. V človeku, ki je osvobojen vse drugosti, ki je torej povsem iskren v samem sebi, prebiva Bog.[[1081]](#footnote-1081) Načini Mojstru niso pomembni, ker je bistveno Boga doseči brez vsakega načina ali posrednika, sicer človek vzame način in pušča Boga vnemar. Način brez načina je Beseda sredi človekovih prsi. Menim, da je ta odprtost Mojstra Eckharta, njegova radikalna iskrenost in pripravljenost iti preko vseh meja, možna osnova in temelj plodnih medreligijskih in medkulturnih primerjav.

##### Človekovo zunanje in Božje, notranje delo

Človek in Bog sta tudi žariščni komplementarni par nasprotij. Človek je in hkrati pravzaprav ni, Bog je Bog v človeku. Deluje človek ali Bog? Kot pojma sta oba le reifikaciji, njuno delovanje je celovito povezana dejavnost. Človek je na začetku mistične poti v zunanji navideznosti in se napoti proti notranjosti, ki jo ima za resničnejšo. Temu je namenjen ves napor z njegove strani. Po drugi strani ga od vsega začetka nagovarja, vzpodbuja in vodi Bog, ki deluje iz notranjosti. To je en sam proces. Eckhart poda kratko formulacijo tega procesa takole: »Tako se tudi duša pripravlja z vadbo. Prek vadbe je vžgana od zgoraj navzdol.« (Eckhart, 236) Boj nasprotij je morda očitnejši na začetku, kasneje je zavedanje dopolnjevanja pomembnejše. Vse dokler ne prerase v neprisiljeno, spontano, iskreno delovanje, ki ne zanikuje niti zunanjosti niti notranjosti, ampak ju povezuje in združuje v celovito življenje. Mojster pravi:

»Človek ne sme živeti tako, kot da bi se hotel ogniti lastni notranjosti, odpasti od nje ali se ji odreči. Ampak ravno v njej, z njo in iz nje se mora naučiti tako delovati: notranjosti mora pustiti preboj v delovanje in voditi delovanje v notranjost in se tako navaditi neprisiljeno delovati. Kajti oko moramo usmeriti v to notranje delovanje in delovati od tam, pa naj gre za branje, molitev, ali – če nas doleti – za zunanje delo. Če bi hotelo zunanje delo uničiti notranjega, sledimo notranjemu delu.« (Eckhart, 89)

Delovanje se dogaja tako rekoč z dveh strani, od znotraj navzven in od zunaj navznoter. V obojem v bistvu deluje Bog. Ustvarjenemu človeku je pot zaprta, ker se Bogu ne more približati po svoji ustvarjenosti. »Kar je ustvarjeno, mora biti prebito, če naj iz tega pride kaj dobrega. Lupina mora narazen, če naj izstopi jedro.« (Eckhart, 210) Tega pa ustvarjeni človek ne more narediti sam, saj bi bila to njegova smrt. Sebi lahko umre le z Božjo pomočjo. Bog namreč »vzame dušo, očiščuje jo v luči in milosti ter jo vleče gor v Najvišje«. (Eckhart, 225) S svojo lučjo vdira v dušo dokler je ne presvetli in ne nastane jasni poldan življenja.[[1082]](#footnote-1082)

##### Stopnje duhovnega napredka

V pisni pridigi »O plemenitem človeku« Mojster navaja stopnje v duhovnem napredku, ki jih kratko povzemam v naslednjih točkah. Človek na mistični poti:

* Živi po zgledu svetih ljudi.
* Teče in hiti k Božjemu nauku in nasvetu, smehlja se nebeškemu Očetu,
* je povezan z Bogom v ljubezni in goreči vnemi, vse drugo opušča in prepušča v nenavezanosti.
* Voljno in rad vzame nase vsak napad, skušnjavo, zoprnost in prestajanje bolesti.
* Potešen živi v samem sebi, tiho miruje v bogastvu in preobilju najvišje neizrekljive modrosti.
* Razpodobljen in prepodobljen z Božjo večnostjo prispe do popolnega pozabljenja minljivega in časnega življenja, pritegnjen je k Bogu ter preobražen v Božjo podobo, živi življenje Božjega otroka in je v svojem bistvu Božji Sin.[[1083]](#footnote-1083)

Zadnjo točko je Mojster podrobneje razdelal v 46. pridigi nemške kritične izdaje. V njej pravi:

* Postati moramo le en Sin.
* Beseda ni ta ali oni konkretni človek v svoji ustvarjenosti, je človeškost, bistvo človeške narave. To naravo je privzel utelešeni Kristus, ko je postal človek, da bi mi lahko postali Bog. Človeška narava je bila s Kristusovim učlovečenjem povzdignjena, transformirana in je postala podoba Očeta.
* Da bi ljudje v času dosegli to spremembo, se moramo rešiti vsega akcidentalnega niča, vsega zunanjega, kar nas ločuje in razlikuje od Boga. To pomeni, da moramo umreti vsemu zunanjemu, vsemu svojemu in samemu sebi, kot je umrl Kristus, ki je naš model. Umiramo fizično v telesnem trpljenju in smrti ter duhovno, z absolutno odpovedjo sebi in pokornostjo Božji volji. S svojo smrtjo uresničimo status Božjega Sina in v najgloblji notranjosti sije goli[[1084]](#footnote-1084) Bog.[[1085]](#footnote-1085) Naše gibanje, delovanje in trpljenje ni več naše, pač pa je delovanje notranjega človeka, delovanje Sina v Očetu. V nas se giblje, deluje in trpi Bog. V enosti z Očetom in Sinom prihajajo naša dela in naše trpljenje od znotraj in so polna božje resničnosti, božjega življenja.[[1086]](#footnote-1086)

Mojster Eckhart je v pridigah dajal malo napotkov o metodah mistične prakse oziroma metodah doseganja mističnih izkustev. Morda je eden od razlogov, da jih je verjetno dajal več v osebnih pogovorih in to glede na značaje posameznih vernikov in druge okoliščine. Razlog je lahko tudi njegovo vztrajanje, da način ni pomemben. Še več, človek se po njegovem mora osvoboditi vsake metode, da ne bi ostal pri njej ter zato zgrešil cilja, Boga. Kljub temu lahko v pridigah zasledimo nekaj sklopov nasvetov, ki se nanašajo na zbranost, motrenje sredi življenja, vsakdanje dejavno življenje mistika njegovega kova in ljubezen. V nadaljevanju bom kratko prikazal vsakega od navedenih sklopov.

#### Mistična praksa

##### Zbranost

Zbranost je za Mojstra toliko kot vzdigniti glavo[[1087]](#footnote-1087) in vzeti vajeti v lastne roke v dvojnem smislu. Najprej pomeni to odložiti vse svoje, vse zunanje. »Kjer se zalotiš na mnogoterih rečeh in kje drugje kakor na goli, čisti, preprosti biti/bitnosti, zastavi svoj trud, se pravi: potrudi se …« (Eckhart, 340) Človek naj se ne meni za naključne stvari in naj, »kadar je pri sebi«[[1088]](#footnote-1088), svojo voljo povsem izroči Bogu in vse enako sprejema od Boga v odmaknjenosti, nenavezanosti in svobodi. Kolikor se more odpovedati minljivim rečem, toliko napreduje v večnih stvareh. Šele ko odpade od duše ves svet, doseže spokojnost in pravo zbranost.[[1089]](#footnote-1089) Prvi korak k zbranosti je torej odmikanje od mnogoterosti. V drugem smislu pomeni vzdigniti glavo usmeriti se v Boga in se z vsem bitjem povsem zbrati v Bogu. Drugi korak je torej doseganje zbranosti v Bogu. Ena od priložnosti ali načinov je molitev. V 2. poučnem govoru o najučinkovitejši molitvi je Mojster povedal:

»Moliti bi morali tako goreče, kot bi želeli, da se vsi naši udje in moči, oči in ušesa, usta, srce in vsi čuti usmerijo v molitev; ne bi smeli odnehati, dokler ne bi začutili, da vstopamo v zedinjenje z Njim, ki je pričujoč in h kateremu molimo: z Bogom.« (Eckhart, 53)

Vendar molitev ni edini način zbranega bivanja v Bogu, saj človek počne še mnogo drugega, razen da moli. Zato se mora naučiti bivanja v Božji prisotnosti tudi pri vseh drugih dejavnostih. »Naučiti se mora prodreti skozi stvari in se v njih okleniti svojega Boga, da ga lahko potem silovito in bitnostno vgradi vase … Tako mora človeka prežeti Božja prisotnost, preoblikovati ga mora lik ljubljenega Boga in v Njem mora biti pobitnosten, da mu Njegova prisotnost sije brez vsakega naprezanja, poleg tega pa doseže v vseh stvareh popolno goloto [nenavezanosti] in ostane vseh stvari popolnoma prost.« (Eckhart, 58, 59) Ko se tega nauči, se giblje v Bogu in v gibanju motri Boga.[[1090]](#footnote-1090) Ko ima v vseh svojih delih pravilno stremljenje »je začetek njegovega stremljenja Bog, in izvedba stremljenja je Bog sam in je čista Božja narava, in njegovo stremljenje se končuje v Božji naravi, v Njem samem«. (Eckhart, 195) Pravzaprav v njem deluje edinole Bog. Bolj kot se Mu človek prepusti, manj Ga lahko karkoli ovira.[[1091]](#footnote-1091) In Bog deluje enako v njegovih posvetnih kot v najbolj božanskih delih. Pogoj je tale: da človek sprejema od Boga le eno, da v vsem, karkoli ga doleti, vidi eno, potem ima vse zanj isti božanski okus, pa naj bo sreča ali trpljenje. Da je zbran pomeni, da se ne ozira na nič drugega, da vse »sprejme kot Božji dar in nikoli ne gleda na to ali premišlja ali je nekaj naravnega ali milostnega ali od kod ali na kakšen način je: to mu mora biti čisto vseeno … kar ti potem pripade, jemlji kot svoje najboljše in bodi brez vsakega strahu, da te lahko v tej odločenosti/odmikanju karkoli ovira, znotraj ali zunaj; karkoli pač moreš napraviti, če le najdeš v sebi ljubezen do Boga, je čisto dovolj«. (Eckhart, 357) V notranji zbranosti se človek več ne raztresa z vprašanji in izbiranjem, ne razmišlja, kaj naj naredi glede na pričakovane koristi ali izgube. Voditi se pusti božjemu navdihu, sledi intuitivnemu, ustvarjalnemu občutku. Podobno kot tudi slikar pri prvi potezi ne premisli vseh ostalih in popotnik pri prvem koraku ne premišlja o zadnjem. Če je človek zbran in ima le Boga pred očmi, se ne boji, smelo sledi prvemu navdihu, koraka naprej in pride tja, kamor mora in je prav.[[1092]](#footnote-1092) Zbran je torej v sedanjosti, v 'večnem zdaj'.

##### Motrenje sredi življenja

Eckhart je v bistvu motrilni mistik. Njegove pridige so polne tega, kar se je o Bogu naučil od svojih učiteljev, predvsem pa tega, do česar se je prebil sam, kar je notranje izkusil, videl in slišal. Zaradi tega je na prvi pogled presenetljivo, da je bolj cenil dejavno kot motrilno življenje. A dejavno življenje je zanj boljše od motrilnega le, »če pri delovanju v ljubezen izlivamo to, kar smo nabrali v motrenju. Pri tem je pred nami samo eno, kajti ne sežemo nikamor drugam kot v enak temelj motrenja in to naredimo rodovitno v delovanju, prav v tem pa se izpolni smisel motrenja«.[[1093]](#footnote-1093) Delovanje brez motrenja je slepo, motrenje brez delovanja ni rodovitno in koristno. Ne gre torej za različnost ali nasprotje, gre za dopolnjevanje dveh poti, dveh načinov bivanja, ki se morata zliti v eno življenje motrenja in delovanja, v življenje v Bogu.

Mojster je svoj pogled na razmerje med motrenjem in dejavnim življenjem opisal z originalno razlago prilike o Marti in Mariji v 28. pridigi. Čeprav sta načina komplementarna in dejavno življenje mistika brez kontemplacije ni mogoče, slednja nikakor ni dovolj. Svojo verodostojnost potrdi motrenje šele v zrelem dejavnem življenju. V študiji o Eckhartu pravi o tem razmerju Josef Quint naslednje:

»Vendar Marta in Marija nista nasprotji, temveč veliko prej spadata skupaj kakor možnost in dej, začetek in konec, brst in sad, postajanje in bit. Kdor ni nič postal [postajal], ne more nič biti; kdor ni sedel v šolski klopi, ne more nič vedeti.«[[1094]](#footnote-1094)

Motrenje je torej začetek, prvi, nujen, a ne tudi zadostni pogoj mističnega življenja. Mojster je večkrat svaril pred nevarnostjo zastoja zgolj v motrenju, nevarnostjo tega, da bi vernik obtičal v ugodju in sladkosti[[1095]](#footnote-1095) na pol poti. Se pravi v sebi, pri sebi in v svojih videnjih, občutjih, vpogledih in razumevanjih. To ga je pri nekaterih njegovih sodobnikih očitno vznemirjalo in motilo, do takih vernikov ali mistikov je bil kar kritičen. V 10. poučnem govoru je svoje poslušalce takole svaril:

»Res kar bode v oči, kako ponotranjenost, pobožnost in vznesenost vseeno niso tisto najboljše. Kajti to včasih ne izvira iz ljubezni, ampak nas tu in tam zaradi povsem naravnih vzrokov prevzame posebno prijetno počutje in sladko čustvovanje … In tisti, ki kaj takega pogosto doživljajo, niso v vsakem pogledu najboljši. Kajti četudi bi vse to zares izviralo od Boga, daje naš Gospod to takim ljudem, ki jih [posebej] pritegne ali vzpodbuja, ali pa tudi zato, da jih drži na ta način primerno daleč od ljudi. Ko pa potem ti isti ljudje napredujejo v ljubezni, prav lahko ne doživljajo več toliko občutkov in čustvovanj. In prav po tem je povsem jasno, da imajo ljubezen: kadar brez take podpore ohranijo popolno in trdno zvestobo Bogu.« (Eckhart, 63)

Mojstru ni bilo dovolj le čisto srce, velika pobožnost in celo obilje božjih darov ne. Človek je namreč glede božjih darov nedolžen, nobenih zaslug nima zanje. Dokler jih le sprejema, je kot devica. Čistost device je njena nenavezanost na karkoli, tudi na vsakršne podobe. A devica, dokler ostaja le devica, kljub poslušanju božjega nauka in vsemu bogastvu, ki iz tega izhaj, ostaja nerodovitna in darovi, ki jih je prejela, niso v nobeno korist. »Ti darovi propadejo in gredo v nič, tako da človek od tega nikoli ne postane bolj blažen in boljši.« (Eckhart, 156) Mnogo bolje bi bilo, da bi se človek takim darovom zaradi ljubezni odrekel, kot »nam govori tudi ljubeči Pavel, ko pravi: 'Zakaj želel bi biti sam zavržen in ločen od Kristusa v prid svojim bratom.'(Rim 9,3)«. (Eckhart, 64) Človek torej ne sme najbolj ceniti tega, kar prejema in doživlja, saj se to dogaja v močeh in ne v temelju duše. Resnično motrenje je rojevanje v bitnem dnu. Če človek teži »z vsem, kar zmore in z resnično iskrenostjo, njegov duh in delo prežme Božji Duh; takrat človek vidi in izkuša Boga«.[[1096]](#footnote-1096) Življenje v Bogu se v svetu razodeva v zvestobi, ljubezni in aktivnem prizadevanju.[[1097]](#footnote-1097)

##### Vsakdanje dejavno življenje mistika

V pridigi o Marti in Mariji je Mojster govoril o treh vrstah volje, ki so hkrati tri stopnje duhovnega razvoja. Prva je čutna volja, ki želi prejemati nauk in poslušati učitelje. Druga je smisel razbirajoča volja, ki vso življenje, dejanja in govorjenje uravnoteženo usmerja k Bogu. Tretja nastopi tedaj, ko »Bog v temelj/dno duše potopi še nekaj, namreč večno voljo z ljubečo zapovedjo Svetega Duha. Takrat duša govori: 'Gospod, podeli mi, kar je tvoja večna volja!'« (Eckhart, 276) Pri tem ne pomaga dosti, če se človek preda molitvenemu življenju tako, da pobegne od vrveža sveta in se na zunaj umakne v samoto, ne najde pa notranje samote, kjerkoli že je. Zrel mistik se za Mojstra svobodno giblje sredi sveta in je močna, trdna, trezna, uravnotežena in preizkušena osebnost. K temu spadajo »gorečnost, predanost in resnična pozornost na človekovo notranjost ter budno, resnično, trezno in stvarno védenje o tem, kam je srce usmerjeno, ko je sredi med stvarmi in ljudmi«. (Eckhart, 58) Omenja tudi zaupanje, ljubezen do Boga in stanovitno resnost[[1098]](#footnote-1098), spokojnost v truda polnem življenju[[1099]](#footnote-1099), utrjeno krepost v svobodnem razpoloženju[[1100]](#footnote-1100). Vse to simbolizira lik dejavne Marte. Ona je »dobro izurjeno telo, poslušno modremu nauku. Poslušnost pa spet imenujem to, kar nalaga razsodnost, da izvršuje volja«. (Eckhart, 277) V dejavnem življenju je namreč treba doseči, da smisel razbirajoča volja na podlagi razsodnosti zapoveduje čutni volji in se ta prav rada pokori in ukloni. »Vidite, tu boj postane veselje; kajti kar si mora človek pridobiti z velikim naporom, to mu postane srčno veselje in takrat to postane rodovitno.« ( Eckhart, 277) Zrel mistik ni brez skrbi in opravkov. A stoji pri stvareh in s skrbmi, ne v skrbeh in ne v stvareh. Stvari in skrbi niso v njem. Trdno stoji na svojih nogah, v sebi. Kar je zunaj in okrog ne vstopa vanj. Ne teka za ničemer, vse kar je zunaj, mora priti k njemu. Skrbno pazi, da ostaja povsem neodvisen, odmaknjen, svoboden.[[1101]](#footnote-1101). V takem stanju je povsem na razpolago za služenje; kot lahko neobremenjeno karkoli poseduje, se z lahkoto vsemu odpove. Četudi bi bil v zamaknjenju, »kot je bil sveti Pavel, pa bi vedel za bolnika, ki potrebuje juho, bi se mu zdelo mnogo bolje, da bi iz ljubezni pustil zamaknjenje in bi v še večji ljubezni služil potrebnemu«. (Eckhart, 63) Tak človek nadzoruje pota svoje hiše, koprni po tem, da bi smel s čistim srcem umivati in negovati bolne in umazane ljudi in ne bi brezdelno jedel svojega kruha.[[1102]](#footnote-1102) Potem deluje kakor Bog, »vrši z Očetom vsa Njegova dela; z Njim deluje preprosto in modro in ljubeče«. (Eckhart, 355) Ni več le devica, pač pa je Mojstrov ideal zrelega, dejavnega mistika, je Marta, hkrati devica in rodovitna žena, »je žena, ki je svobodna in nevezana, brez svojosti, je Bog in je sama sebi venomer enako blizu. Obrodi mnogo sadov, ki so veliki, nič manjši in nič večji, kakor je Bog sam«. (Eckhart, 157) V aktivnosti ostajamo v stanju kontempliranja Boga. Dejavno in kontemplativno življenje počivata drug v drugem in izpopolnjujeta drug drugega.[[1103]](#footnote-1103)

##### Ljubezen

Dejavno življenje mistika združuje motrenje in aktivno ljubezen. Pri tem ni treba početi nič posebnega ali neobičajnega, dovolj je živeti preprosto krščansko življenje iskrene ljubezni.[[1104]](#footnote-1104) Bog je vendar ljubezen. V ljubezni je spoznavanje Boga in človeka, je Sinovstvo. Nobeno drugo prizadevanje ne popelje človeka tako zagotovo v Božje okolje kot ljubezen. Za konec navajam Mojstrove besede o ljubezni iz 59. pridige.

»Bog ni pri nas na nič drugega stavil toliko kot na ljubezen. Kajti z ljubeznijo je prav zares tako, kot z ribičevim trnkom: ribič ne more priti do ribe, če se ta ne obesi na trnek. Če pa je požrla trnek, je ribič te ribe povsem gotov. Kamorkoli se že obrne, na to ali ono stran, mu ne more uiti. Tako pravim tudi o ljubezni: kogar je ta ujela, nosi najmočnejše spone in vendar sladko breme. Kdor si je naložil to sladko breme, doseže več in pride s tem tudi dalje kot z vsemi vajami v spokornih delih, ki bi jih lahko opravili vsi ljudje. Zmožen je vedro prenesti in pretrpeti vse, kar mu Bog naloži, in lahko tudi prijazno vse odpusti, kar mu prizadenemo slabega. Prav nič ti ne prinese Boga bliže in te z Njim tako ne združi kot to sladko breme ljubezni. Kdor je našel to pot, naj ne išče nobene druge. Kdor visi na tem trnku, je tako ujet, da mora biti vse, kar je njegovega: njegove noge, roke, usta, oči, srce in sploh vse, kar je, Božja last … Smrt loči dušo od telesa, ljubezen pa loči od duše vse stvari; kar ni Bog ali Božje, tega nikakor ne trpi. Kdor je ujet v to zanko in hodi po tej poti, zanj sploh ni pomembno, če karkoli dela ali pa ne, in nič ne šteje, če se sploh s čimerkoli ukvarja ali pa ne. In vendar sta najmanjše delo in prizadevanje takega človeka zanj samega in za vse ljudi plodovitejša in Bogu prijetnejša kot prizadevanja vseh tistih ljudi, ki so resda brez smrtnega greha, a imajo manjšo ljubezen. Njegova nedejavnost je koristnejša kot delo koga drugega. Zatorej le išči ta trnek, da se srečno ujameš, in bolj ko boš ujet, bolj boš svoboden.« (Eckhart, 408, 409)

1. Polilog je izmenjava mnenj ali razgovor večih strani, izmenjava mnenj v skupnosti. Beseda se uporablja v angleškem jeziku. Primer je spletna stran: Forum for Intercultural Philosophy - http://www.polylog.org/ [↑](#footnote-ref-1)
2. Wilfred Cantwell Smith , »*A Glimpse of a World Theology*«, v *Wilfred Cantwell Smith: A reader,* ed. Kenneth Cracknell (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 250. [↑](#footnote-ref-2)
3. Na to in druge šibkosti budizma in krščanstva opozarjajo avtorji zbornika: *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990). [↑](#footnote-ref-3)
4. Prav tam. [↑](#footnote-ref-4)
5. Robert Cummings Neville, *Motif Analysis East and West,* v *Komparative Philosophie*, (München: Wilhelm Fink Verlag, 1998), 201-203. [↑](#footnote-ref-5)
6. Prav tam, 211. [↑](#footnote-ref-6)
7. Wilfred Cantwell Smith , »*The history of Religion in the Singular*«, v *Wilfred Cantwell Smith: A reader,* urednik Kenneth Cracknell (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 86. [↑](#footnote-ref-7)
8. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 99. [↑](#footnote-ref-8)
9. Prav tam, 5. [↑](#footnote-ref-9)
10. Katzovo pozicijo ilustriram z naslednjim: »Modeli igrajo pomembno vlogo pri tem, da nas oskrbujejo z zemljevidi realnosti, in pri tem, kaj je [za nas] realno ter tako v največji meri prispevajo k kreiranju izkustev – ponavljam, k *kreiranju* izkustev.« Steven T. Katz, »The 'Conservative' Caracter of Mystical Experience« v *Mysticism and Religius Experience*, ured. Stephan T. Katz (Oxford: Oxford University Press, 1983), 51. [↑](#footnote-ref-10)
11. Formanovo pozicijo ilustriram z naslednjim: »Takšno védenje v svoji srži ni lingvistično zaradi tega, ker je zavedanje pred ali trans-lingvistično; predvsem je to zavedanje neposredno in izkustveno. … ne prihaja skozi lingvistične in druge konstruirane modalnosti. Zaradi tega so lingvistične, kulturalne, situacijske ali behavioristične analize preprosto napačne poti k razumevanju takih fenomenov.« Robert K. C. Forman, *Mysticism, Mind, Consciousness* (New York: State University of New York Press, 1999), 171. [↑](#footnote-ref-11)
12. Pri zasnovi metodoloških izhodišč sem upošteval pristope več avtorjev. Naslanjal sem se na dela avtorjev zbornika Komparative Philosophie: Begegnungen zwischen östlichen und westlichen denkwegwn (München:Wilhelm Fink Verlag, 1998), predvsem na Gǜnterja Wohlfarta. Uporabil sem tudi komparativne študije M. Abe: *Zen and Western Thought*, (London: Macmillan Press LTD, 1985) in *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation: Kenotic God and Dynamic Śūnyata*, (New York: Orbis Books, 1990) ter dela nekaterih drugih avtorjev (npr. Scharfstein, Libbrecht, Smith, Mall, Kessler). [↑](#footnote-ref-12)
13. Besede pesnika Bassha. Citat vzet iz: “*Wordless Teaching – Givings signs; Laozi and Heraclitus – A Comparative Study*”, v *Komparative Philosophie*, (München: Wilhelm Fink Verlag, 1998), 281-298. [↑](#footnote-ref-13)
14. To je vsebina obeh dodatkov, ki sta sestavna dela disertacije. [↑](#footnote-ref-14)
15. G.G. Granger v Ulrich Libbrecht, *Within the Four Seas …, Introduction to Comparative Philosophy* (Paris-Leuven- Dudley: Peeters, 2007), 88. [↑](#footnote-ref-15)
16. Ulrich Libbrecht, *Within the Four Seas …, Introduction to Comparative Philosophy* (Paris-Leuven- Dudley: Peeters, 2007), 88. Navedeno delo je v angleščino preveden zbornik vsega Libbrechtovega razmišljanja. Ker bodo citati Libbrechta vzeti le iz te knjige, ga bom v nadaljevanju citiral v obliki (Libbrecht, št. strani). Enako bom ravnal tudi, kadar bom navajal stani, ki so referenčni vir mojega pisanja. [↑](#footnote-ref-16)
17. *Ergon* je grška beseda za delo. *En-ergon* je nekaj, kar je v delu, je potenca delovanja. [↑](#footnote-ref-17)
18. Libbrecht povzema uveljavljen matematično-fizikalni model nastanka vesolja. [↑](#footnote-ref-18)
19. Teorija strun govori o zaokroženju vektorja katere koli sile v krožni kozmični struni, torej o popolnem vibrirajočem ravnovesju. [↑](#footnote-ref-19)
20. Veliki pok je hipotetični dogodek začetka znanega vesolja pred približno 15 milijardami let. [↑](#footnote-ref-20)
21. Complex enseble of superimposed and interfering force fields. [↑](#footnote-ref-21)
22. Beseda trascendentno pomeni presežno, transcendenca je preseganje. Besedo bom uporabljal v različnih zvezah. V pridevniški rabi nakazuje dvig na višjo raven pojavnosti ali razumevanja. Transcendentna transcendenca se nanaša na presežno resničnost zunaj človeka ali pojava, imanentna transcendenca pa na presežno resničnost znotraj človeka ali pojava. Transcendenca transcendence je preseganje potrebe po transcendenci, torej povratek v stvarnost, ki je sama po sebi takšna, kot je; k *tzǔ-jen*. [↑](#footnote-ref-22)
23. Sodobna fizika opisuje stvarnost s pomočjo pojmov delci in polja. Delci in polja so epistemološke kategorije podobno kot pojem valovne funkcije. [↑](#footnote-ref-23)
24. Zmožnost racionalnega spoznavanja lahko opredelimo kot delno redukcijo \*Bitja v metafiziki Bitja in eksistence. Zmožnost mističnega doživljanja lahko opredelimo kot delno redukcijo \*Bitja v metafiziki ne-bitja, torej delovanj, akcij. Koncepta sta podobna konceptu parcialnih odvodov v matematiki, ko spremembe tridimenzionalne ploskve opisujemo s parcialnimi odvodi oziroma ukrivljenostmi v smereh treh koordinatnih osi. [↑](#footnote-ref-24)
25. »Svojega [modelnega] opisa ne moremo omejiti na eno tipično kulturo, na primer zahodno, ampak moramo upoštevati kulturo [kulture] človeštva v celoti. Še več, človeštvo ni identično s sodobnim svetom, ima tudi zgodovinsko dimenzijo. Končno, odprto mora biti za prihodnost. Današnje vrednote niso večne vrednote za vse čase: ekstrapolacija zato ni legitimna, legitimna je odprtost.« Prav tam, 292. [↑](#footnote-ref-25)
26. V nadaljevanju proces postajanja ali Postajanje. [↑](#footnote-ref-26)
27. Namesto besede postajanje je mogoče uporabiti tudi besede prihajanje, spreminjanje ali prehajanje. Libbrecht imenuje to dimenzijo *Becoming.* [↑](#footnote-ref-27)
28. Libbrecht, 200. [↑](#footnote-ref-28)
29. V stanju čiste entropije energije, tudi če bi je bilo veliko, ne bi zaznali, ker ne bi bilo informacij oziroma vzorcev njene porazdeljenosti. Da se bi v polju energije karkoli pojavilo, je potrebna njena neenakomernost. [↑](#footnote-ref-29)
30. Zhuang Zi, *Klasik dežele južne rože* (Ljubljana: Založba Sophia, 2004), 179. [↑](#footnote-ref-30)
31. Navedek iz dodatka k *Yi-jing* (*I-ching)* v Libbrecht, 212. [↑](#footnote-ref-31)
32. Konceptualizacija je oblikovanje pojmov na podlagi izkušenj. Substancializacija je pripisovanje neodvisne eksistence oziroma substance, idealizacija je v absolutiziranju konceptov do mere, da niso več abstrakcije fenomenalne stvarnosti, pač njen vir in vzrok. Substancializacija je pojem podoben reifikaciji in objektivizaciji. [↑](#footnote-ref-32)
33. Libbrecht piše: »Ideje in posplošeni koncepti se ne nahajajo v svetu postajanja. Dinamiko postajanja skušamo opisati v jeziku funkcij, a kljub temu ne moremo graditi znanosti na nečem, kar se neprestano spreminja. Znanost nujno potrebuje stvari, ki so in ne takih, ki šele postajajo.« Prav tam, 300. [↑](#footnote-ref-33)
34. Težave zaradi neustrezne uporabe racionalnega jezika pri poskusih razumevanja mističnega doživljanja zelo jasno opisuje Daisetz Suzuki: »Naš jezik je produkt sveta števil in včerajšnjih, današnjih ter jutrišnjih posameznosti in je najbolj uporaben v tem svetu (*loka*). A naše izkušnje segajo preko tega sveta v transcendetni svet, ki ga budisti imenujejo *loka-uttara*. Ko skušamo jezik uporabiti za opisovanje stvari iz sveta *loka-uttara*, ga na mnoge načine izkrivljamo. Uporabljamo paradokse, navidezna nasprotja, protislovja, ambivalence, absurde, nenavadnosti, iracionalnosti. Tega ni kriv jezik sam. Mi sami, ki ne poznamo njegove prave rabe, ga skušamo uporabiti za to, čemur nikoli ni bil namenjen. Še več, zaradi tega zanikamo obstoj transcendentnega sveta in se norčujemo iz samih sebe.«

    V: Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 49.

    [↑](#footnote-ref-34)
35. *Omniscentia* je ideal racionalizma. [↑](#footnote-ref-35)
36. Seveda so tudi razne oblike vezane energije in intelektualno spoznavanje ta ista energija. Prav posebej jo tukaj povezujemo z doživljanjem zato, ker je to zanjo v tem submodelu najbolj značilno. [↑](#footnote-ref-36)
37. Pojem *dharma* se v tem kontekstu nanaša na kvante eksistence. [↑](#footnote-ref-37)
38. Nit ali struna *dharme* je zaporedje karmičnih vzrokov in posledic, ki se uresničujejo v toku človeške eksistence. [↑](#footnote-ref-38)
39. Spomnimo se vprašanja 6. patriarha zena: »Kaj je to, kar sedaj takole prihaja?« In odgovora: »To ni nekaj.« [↑](#footnote-ref-39)
40. »Absolutna resničnost je inherentno brez vseh kvalitet, le kako bi jo mogli spoznati?« in še: »Zaradi tega je modrost *Prajne* odsotnost vsakega védenja. Svetnik s pomočjo *Prajne*, ki ni poznavanje, razsvetljuje Absolutno Resničnost, ki je brez vseh fenomenalnih lastnosti.« Seng-chao v Libbrecht, 278. [↑](#footnote-ref-40)
41. Spomnimo se zahteve 6. patriarha: »Pokaži mi svoj obraz, ki si ga imel, še preden so se tvoji starši rodili!« [↑](#footnote-ref-41)
42. Prisotnost ali pričevanje, tu bivanje. [↑](#footnote-ref-42)
43. Dōgen pravi temu »slikanje«. [↑](#footnote-ref-43)
44. Libbrecht govori o redukciji mišljenja in redukciji ustvarjanja podob, drži miselnega nevpletanja v zaznavanje pojavov in občutja celovitosti. Zaznave pojavov niso transcendentne, kot so to občutja celovitosti.

    Dekonstrukcija subjekta je redukcija misli oziroma podob, ki se nanašajo na lastno subjektivnost. V procesu dekonstrukcije subjekt ni več nekaj, postaja *an-ātman*, podobno kot vsi pojavi zanj postanejo *śūnyata*. Drugo ime za dekonstruiranje, reduciranja težnje k ustvarjanju miselnih podob, je odmikanje. Mistično občutenje celovitosti torej ni kognitivni akt, ni racionalni vpogled. Libbrecht takole pojasnjuje razliko med spoznavanjem in občutenjem: »Stvari lahko shranim v spomin v obliki podob, polje izkušenj pa s pomočjo občutij (*moods*, *Stimmungen*). Oba načina sta obliki informiranja. Skrajni cilj podobljenja (imaginiranja) realnosti je podobljenje vesolja, *omniscentia*; a to je čisto le, kadar je matematizirano. Dokler ne dosežemo tega ideala, nam ostane le opisovanje realnosti v fiksnih metaforah. Skrajni cilj izkušanja je čisto izkustvo skrivnosti Bitja, brezbesedni *Stimmung*. Vse dokler to ni mogoče, se moramo zatekati k uporabi simbolov.« (Libbrecht, 178) [↑](#footnote-ref-44)
45. Dōgen pojasnjuje v sisu *Zazenshin*: »'Ne dotikaj se stvari, ampak občuti.' Občutje ni čutno izkustvo; čutno izkustvo zajema le malo. Niti ni intelektualno spoznavanje; razumsko spoznavanje je [usmerjen] razumski akt. Zatorej, občutje presega dotikanje stvari in ta ki presega dotikanje stvari, občuti … Stanje, v katerem tvoja misel občuti, se ne nanaša vedno na zunanje okoliščine.« (Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 102.)) [↑](#footnote-ref-45)
46. Mistično občutenje oziroma mistično intuitivno zavedanje nima ničesar opraviti z emocijami v običajnem smislu, ne z občutjem »nečesa drugega«, ne z vizionarstvom, vsaj pri Eckhartu in Dogenu ne. Zavedanje ali občutenje nečesa je oblika vezane energije na področju zavedanja in je za pristnega mistika herezija, kot pravi S. Suzuki. Cilj mistike je harmonizacija s prosto energijo, bivanjska, eksistencialna realizacija v celovitosti, ki se spoznavno kaže kot »subtilna eksistenca« (Dōgen). Ta presega dvojnosti in težave, ki po Eckhartu »izvirajo iz jezika«, iz logike binarnih opozicij: obstaja-ne obstaja, je res-ni res, živo-mrtvo itd. Tega racionalno ni niti lahko niti mogoče pojasniti. Lahko pa se nakaže smer. Recimo z besedami:

    »Veliki mojster je rekel: 'Biti tako kot to, ni mogoče. Ne biti tako kot to, tudi ni mogoče. Biti tako in ne biti tako kot to, prav tako ni mogoče. Kaj boš torej naredil s tem?'« (Glej poglavje o preseganju dveh stopenj pri Dōgenu) [↑](#footnote-ref-46)
47. Naslov ene od knjig Shunryu Suzukija se glasi: »Not Always So«, »Ne vedno tako« ali »Ne vedno enako«, kar pomeni, da nič ni trajnega, samemu sebi istovetnega. [↑](#footnote-ref-47)
48. Dōgen, *The True Dharma Eye* – *Zen Master Dōgen's Three hundred kōans*, prev. Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori (Boston&London: Shambala, 2005), 162. [↑](#footnote-ref-48)
49. Prav tam, 292. [↑](#footnote-ref-49)
50. *Zen Sourcebook, Traditional Documents from China, Korea and Japan,* urednik Stephen Addiss in drugi (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008), 88. [↑](#footnote-ref-50)
51. *Skandhe* so v literaturi pogosto interpretirane kot omejujoči dejavniki človeške eksistence, kot neke vrste okovi. *Nirvāna* bi naj bila preseganje teh omejitev. A to so *skandhe*, razumljene z vidika *samsāre*. Z vidika nirvane so *skandhe* kreativne možnosti. Človek razvija svoje talente, nasledovane konfiguracije proste energije, ali pa tudi ne. Razvite konfiguracije proste energije so neuničljive v smislu nove kvalitete energetskega polja. Krščanska interpretacija bi bila, da človek prejme dušo, ne pa predanosti Bogu ali svetosti. Resnična, realizirana oziroma dosežena svetost človeka je v Bogu neuničljiva oziroma večna. [↑](#footnote-ref-51)
52. Da snop teži k lastni vzpostavitvi, konotira, da je nekaj samostojnega, individualiziranega, kar v določenem smislu tudi je glede na kvalitete zavestnosti in volje. Po drugi strani je snop manifestacija kreativne proste energije. Ta se manifestira ravno skozi specifične, enkratne pojavnosti, skozi stvari natančno take, kot so, in na noben drug način. Zaradi tega ni *nirvane* brez *samsāre* in ni *samsāre* brez *nirvane*. [↑](#footnote-ref-52)
53. Kitaro Nishida v Libbrecht, 277. [↑](#footnote-ref-53)
54. Selflessness ali nesebičnost, odsotnost egocentričnosti. [↑](#footnote-ref-54)
55. Co-experience, com-passionate. [↑](#footnote-ref-55)
56. Mojster soto zen šole Shunryu Suzuki pravi, da je treba najprej verjeti in potem zlagoma vsebino vere realizirati. Nekje v knjigi: Shunryu Suzuki, *Duh zena, duh začetništva* (Ljubljana: Logos, 2002) [↑](#footnote-ref-56)
57. Izraz Berger-Luckmana v študiji o družbeni konstrukciji realnosti. [↑](#footnote-ref-57)
58. Primerjaj poglavje o nižjih močeh duše. [↑](#footnote-ref-58)
59. Toshihiko Izutsu: *Toward Philosopy of Zen Buddhism* (Boston: Shambala Publications –Prajnā Press, 1982), 21. [↑](#footnote-ref-59)
60. Podrobnejšo analiza odnosov med subjektom in objekti običajnega človeka - v skladu z budistično paradigmo - najdemo v Toshihiko Izutsu: *Toward Philosopy of Zen Buddhism* (Boston: Shambala Publications –Prajnā Press, 1982), 3-25. [↑](#footnote-ref-60)
61. Poudarek je na tem, da je zunanji človek poln podob, saj so po Eckhartu zunanje stvari človeku dostopne le preko podob, ki si jih o njih ustvari. Torej se zunanji človek v svojem umu ukvarja s podobami in ne resničnostjo. Primerjaj Eckhart, 83. [↑](#footnote-ref-61)
62. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yoibutso Yobutso«, v *Dōgen, Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 162 [↑](#footnote-ref-62)
63. Primerjaj Toshihiko Izutsu: *Toward Philosopy of Zen Buddhism* (Boston: Shambala Publications –Prajnā Press, 1982), 104. [↑](#footnote-ref-63)
64. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutso Yobutso«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 161 [↑](#footnote-ref-64)
65. *Shōbogenzo, Uji.* [↑](#footnote-ref-65)
66. Obširen in poglobljen prikaz Dōgenovega odnosa do rutin vsakdanjega življenja se nahaja v poglavju o pomenu ritualov in morale na poti meniške askeze v budizmu v delu: Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen - Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 177-239. [↑](#footnote-ref-66)
67. Mr 12,30. [↑](#footnote-ref-67)
68. Nishida piše, da je »ljubezen najgloblje poznavanje vseh stvari. Analitično znanje, pridobljeno s sklepanjem, je izumetničeno znanje, z njim ne moremo dojeti resničnosti. To lahko dosežemo le z ljubeznijo. Ljubezen je kulminacija védenja.« Nishida Kitarō v Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 3. [↑](#footnote-ref-68)
69. <http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj_testa&expression=intuicija&hs=1>, 1.9.2010. [↑](#footnote-ref-69)
70. Trikotnik je seveda le geometrijsko ponazorilo. Vse tri zmožnosti se v človeku, različno poudarjene, prežemajo. Ponazorili bi jih lahko tudi z dinamično kroglo, ki izžareva svetlobe različnih barv, kar bi bilo blizu Dōgenovemu spisu o luči, spisu *Komyo*. V tem primeru bi območjem epistemološkega polja trikotnika ustrezale vibracije različnih frekvenc svetlobe. Temu podobna je paradigma spoznavanja v yogi. Čakre, ki vibrirajo v različnih frekvencah, so nosilke zavedanja oziroma ustrezajo različnim načinom zavedanja. Yoga natančno razlikuje več kvalitativno različnih vrst ali načinov zavedanja, od katerih je običajno razumsko zavedanje le majhen del. Libbrecht obravnava teorijo čaker v povezavi s spoznavanjem v: Ulrich Libbrecht, *Within the Four Seas …, Introduction to Comparative Philosophy* (Paris-Leuven- Dudley: Peeters, 2007), 507-513. [↑](#footnote-ref-70)
71. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hid Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 100. [↑](#footnote-ref-71)
72. Mojster Eckhart, *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 395.

    Odslej bom navedeno delo zaradi pogostosti uporabe navajal med besedilom le z: (Eckhart, št. strani.) [↑](#footnote-ref-72)
73. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72. [↑](#footnote-ref-73)
74. Prav tam, 69. [↑](#footnote-ref-74)
75. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 7, 31, 40, 92, 93. [↑](#footnote-ref-75)
76. Masao Abe, »A Rejoinder«, v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 165. [↑](#footnote-ref-76)
77. Prav tam, 192. [↑](#footnote-ref-77)
78. Izjava enega od zen mojstrov, ki nakazuje integracijo duševnih zmožnosti v stanju, ko v ospredje zavedanja vse bolj prihaja absolutni subjekt. Za pojem absolutnega subjekta glej Sinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 57. [↑](#footnote-ref-78)
79. Primerjaj Libbrecht, 114.

    Abe poudarja strinjanje z Altizerjevimi besedami, da je »popolna imanentna transcendenca tista, ki jo budizem pozna kot lastno absolutno subjektivnost«. Primerjaj: Masao Abe v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 72, 172. [↑](#footnote-ref-79)
80. Heisenbergovo načelo nedoločenosti pravi, da hkrati nikakor ne moremo natančno določiti hitrosti in položaja osnovnega delca. Bolj natančno kot določimo vrednost ene količine, manj natančno bo določena vrednost druge. Parov takih količin je seveda več. [↑](#footnote-ref-80)
81. »V človekovem sistemu spoznavanja je nekaj nenavadno razlomljenega, diskretnega ali nekontinuiranega, saj ga [spoznanje plemenitega nevédenja] lahko pridobimo le s skokom v tiho dolino popolne praznosti. Nobene kontinuitete ni med to vrsto spoznavanja in med spoznavanjem, ki ga visoko cenimo na področju relativnosti, na katerem se gibljemo z razumom in čuti.« Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York:, Routledge, 2002), 19.

    Masao Abe pa pravi: »Znanost lahko odgovori na vprašanje 'Kako sem prišel sem?', ne more pa odgovoriti na vprašanje 'Zakaj sem tukaj?'. Razloži lahko vzroke dejstev, ne more pa razložiti njihovega temeljnega smisla.« Masao Abe, *God, Emptiness and the Thrue Self* . V *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 65.

    Thomas Merton pravi: »Ko mistiki (klasičnega tipa) zatrjujejo, da so absorbirani v preprosto intuicijo Božje prisotnosti in ljubezni brez tega, da bi videli ali razumeli kakršenkoli objekt, refleksivna zavest (ki jo zaradi priročnosti imenujem kartezična) interpretira to na poseben način: ali kot trmasto fiksacijo na imaginarni objekt, na 'nekaj tam zunaj', ali pa kot narcističen počitek v zavedanju kot takem.« Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 27.

    Merton nakazuje, da zavedanje objekta, se pravi ločevanje med subjektom in objekti zavedanja, ni združljivo z neobjektnim mističnim občutenjem prisotnosti. Na strani 48 istega dela pravi takole: »*Prajnā* ne bi bila čista in neposredna, če bi bila zavedanje, ki bi ga človek lahko razumel.«

    Hans Küng opozarja: »Danes v fiziki, kemiji, biologiji in drugih naravoslovnih vedah običajno ne govorimo o univerzalno veljavnih resnicah, ki bi ustrezale realnosti pač pa o hipotetično veljavnih 'projektih' ali 'vzorcih', ki so veljavni le v določenih okoliščinah in mejah in dopuščajo polno koeksistenco drugih projektov in vzorcev … možno je katerokoli število metod, aspektov, projektov in vzorcev, ki se nanašajo na eno realnost, ki je v sebi vedno neskončno bogatejša in bolj kompleksna kot vse, tudi najbolj eksaktne izjave o njej.« (Hans Küng v Masao Abe, *Kenotic God and Dynamic Śūnyata*. V *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 5.) Dōgen gre še mnogo dalje. Zanj ni ene realnosti, je le izjavljanje, slikanje. O tem govori njegov spis *Gabyo*. [↑](#footnote-ref-81)
82. Robert Dobie, »Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'«, *Journal of Religion*, Vol. 82 (2002), 563. [↑](#footnote-ref-82)
83. Prav tam, 564. [↑](#footnote-ref-83)
84. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 74. [↑](#footnote-ref-84)
85. Dōgen, Shōbogenzo, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 91;

    Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 496. [↑](#footnote-ref-85)
86. Dōgen, »Gakudo yojin-shu« v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 32, 33. [↑](#footnote-ref-86)
87. Podrobno je filozofske in teološke vplive na Eckharta razčlenil Gorazd Kocjančič v Gorazd Kocjančič, *Predhodnosti samobitnega: Eckhart v kontekstu* v Mojster Eckhart, *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* urednik Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 435-462. [↑](#footnote-ref-87)
88. Dōgen, »Gakudo yojin-shu« v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 32, 33. [↑](#footnote-ref-88)
89. Prav tam. Nepodvojeni um je en, celoviti, nedualistični um. Da odpadeta telo in um pomeni, da ni dvojnosti telesa in uma, ne lastnega in ne drugih ljudi. Telo ni posamezno fizično telo. Je celovito, resnično človekovo telo, ki je ves svet in ta proučuje oziroma je na poti v samem sebi. Gibanje sem in tja brez vrzeli se nanaša na stanje enovitosti Budove narave v kateri ne obstaja več nobena posamezna stvar ali bitje. [↑](#footnote-ref-89)
90. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 163, 166. [↑](#footnote-ref-90)
91. Prav tam, 162. [↑](#footnote-ref-91)
92. Odgovor mojstra Shitoua na vprašanje: »Kakšen je temeljni pomen Budove resničnosti?« [↑](#footnote-ref-92)
93. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 146.

    Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 8, 9. [↑](#footnote-ref-93)
94. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 161.

    Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 213. [↑](#footnote-ref-94)
95. O Dōgenovem razumevanju problema dobrega in zla glej v: Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 212-229. Dōgen je trdno verjel v zakon vzrokov in posledic in imel vse pojave dobrega in zla za relativne, se pravi odnosne, začasne, spremenljive in zgolj pojavne, ne metafizične. [↑](#footnote-ref-95)
96. Hee-Jim Kim v David Loy, »Language against its own mystifications«, *Philosophy East and West*, vol. 49: 245-260. [↑](#footnote-ref-96)
97. Primerjaj David Loy, prav tam. [↑](#footnote-ref-97)
98. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 26. [↑](#footnote-ref-98)
99. Eckhart, prav tam, 27. [↑](#footnote-ref-99)
100. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 89. [↑](#footnote-ref-100)
101. Dōgen , *Shōbogenzo*, »Kobusshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 22. [↑](#footnote-ref-101)
102. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutso Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 161. [↑](#footnote-ref-102)
103. Prav tam, 167. Dōgen pravi v spisu Henzan, da je treba izpraskati Budove oči, se dokopati do njegovega pogleda in videti na enak način kot on.

     D.T. Suzuki pravi, da »je vloga intelekta, da vodi um s postavljanjem vprašanj, ki sam intelekt presegajo, k višjim območjem zavedanja.«

     Glej Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York, Routledge, 2002), 41. [↑](#footnote-ref-103)
104. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 81. [↑](#footnote-ref-104)
105. Prav tam. Nepodvojeni um je en, celoviti, nedualistični um. Da odpadeta telo in um pomeni, da ni dvojnosti telesa in uma, ne lastnega in ne drugih ljudi. Telo ni posamezno fizično telo. Je celovito, resnično človekovo telo, ki je ves svet in ta proučuje oziroma je na poti v samem sebi. Gibanje sem in tja brez vrzeli se nanaša na stanje enovitosti Budove narave, v kateri ne obstaja več nobena posamezna stvar ali bitje. [↑](#footnote-ref-105)
106. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 42. [↑](#footnote-ref-106)
107. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 67. [↑](#footnote-ref-107)
108. Daisetz Teitaro Suzuki, *The Zen doctrine of no-mind*, (Boston: WeiserBooks, 1993), 40 . [↑](#footnote-ref-108)
109. Prav tam, 148. [↑](#footnote-ref-109)
110. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 147. [↑](#footnote-ref-110)
111. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28. [↑](#footnote-ref-111)
112. Prevajalci v angleški jezik *gūjin* običajno prevajajo z: total exertion. [↑](#footnote-ref-112)
113. Glej spis Gabyo. [↑](#footnote-ref-113)
114. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 129. [↑](#footnote-ref-114)
115. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 241-242 [↑](#footnote-ref-115)
116. Daisetz Suzuki je prepričan, da je Eckhartova mistična intuicija enako izkustvo kot budistična *prajnā*. Obe izkustvi namreč presegata razlomljenost na subjekt in objekt in sta brez objekta zavedanja. Glej Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 55. [↑](#footnote-ref-116)
117. Parafrazirano po Eckhartu 395. [↑](#footnote-ref-117)
118. »V resnici je težko postaviti zen in krščanstvo eno ob drugem in ju primerjati. To je skoraj podobno primerjavi matematike s tenisom.« Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 33. [↑](#footnote-ref-118)
119. *Hua-yen* ali *Huayan* šola kitajskega budizma je nastala med leti 600 in 700 našega štetja. Izgradila je precej sofisticirano filozofijo medsebojne povezanosti in soodvisnosti, katere temelj je Alavamkatara sutra in komentarji te sutre, ki so jih spisali glavni predstavniki šole. Po letu 800 je šola stagnirala in zaradi pregona budizma zamirala. [↑](#footnote-ref-119)
120. Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 145. [↑](#footnote-ref-120)
121. Prav tam. [↑](#footnote-ref-121)
122. Prav tam, 146. [↑](#footnote-ref-122)
123. Prav tam. [↑](#footnote-ref-123)
124. Prav tam 147. [↑](#footnote-ref-124)
125. Prav tam. [↑](#footnote-ref-125)
126. Mojster Eckhart, »Komentar Knjige modrosti« v *Light from the Light – An Anthology of Christian Mysticism*, ured. Luis Dupré, James A. Wiseman (New York:Paulist Press, 2001), 176, 177. [↑](#footnote-ref-126)
127. Tukaj mistika ni mišljena v smislu združevanja človeka s transcendentnim drugim ampak v smislu imanentne transcendence predrtja v eksistencialno dno. [↑](#footnote-ref-127)
128. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 77. [↑](#footnote-ref-128)
129. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 92, 91. [↑](#footnote-ref-129)
130. Prav tam, »Yuibutsu Yobutsu«, 165. [↑](#footnote-ref-130)
131. Prav tam, »Zenki«, 85, 86. [↑](#footnote-ref-131)
132. Primerjaj Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 128, 173. [↑](#footnote-ref-132)
133. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 2. [↑](#footnote-ref-133)
134. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism«, *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 161. [↑](#footnote-ref-134)
135. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka-no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 33, 34. [↑](#footnote-ref-135)
136. Dōgen, Shōbogenzo, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 166. [↑](#footnote-ref-136)
137. Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 117. [↑](#footnote-ref-137)
138. Dōgen, Shōbogenzo, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85. [↑](#footnote-ref-138)
139. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1 prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 29. [↑](#footnote-ref-139)
140. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72. [↑](#footnote-ref-140)
141. Primerjaj David Loy, »Language against its own mystifications«, *Philosophy East and West*, št. 49: 245-260. [↑](#footnote-ref-141)
142. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 63. [↑](#footnote-ref-142)
143. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 9. [↑](#footnote-ref-143)
144. O valovno poljskem vidiku budistične filozofije oziroma ontologije glej Toshihiko Izutsu, 1982, *Toward the Philosophy of Zen Buddhism*, (Boston: Shambala Publications Inc., 1982). [↑](#footnote-ref-144)
145. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 92. [↑](#footnote-ref-145)
146. Glej Masao Abe, *Zen and Western Thuoght* (Hampshire-London: Macmillan Press, 1985), 31-36. [↑](#footnote-ref-146)
147. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka Myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 32. [↑](#footnote-ref-147)
148. Mojster Daitō (1282-1337) v Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 57. [↑](#footnote-ref-148)
149. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 86. [↑](#footnote-ref-149)
150. Najbolj lucidni razpravi sem našel v delih:

     Masao Abe, *Zen and Western Thuoght* (Hampshire-London: Macmillan Press, 1985).

     Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992). [↑](#footnote-ref-150)
151. Dobesedno »na svojem mestu v *Dharmi*«. Tanahashi prevaja z besedami: »pojavni izraz resničnosti« v angleščini »*phenomenal expresion*«, »*dharma stage*« ali »*dharma possition*«. Nishijima-Cross prevedeta: »… na svojem mestu v *Dharmi*«. Gre za enkratno in neponovljivo stanje stvari v vsakem posameznem trenutku. To mesto ali stanje je povezano z vsemi drugimi mesti oziroma stanji. Tudi človek mora najti svoje mesto v *Dharmi*. Ko ga najde, se pred njim razpre pot, njegovo mesto v *Dharmi* mu daje smisel in kaže pot. [↑](#footnote-ref-151)
152. Vsak trenutek je kot čas-bitje absolutno samostojen in neodvisen od drugih. Zato se časi in stvari ne pojavljajo, ne izginjajo, oni in one so. Prihajanje je kot ne prihajanje, pojavljanje je ne pojavljanje. Tanahashi prevaja: »*Birth is understood as no-birth*.« Ker prihajanje ni prihajanje, čas za Dōgena teče in tudi ne teče. Tek časa je zanj en vidik časa, da čas ne teče, je drugi vidik časa. [↑](#footnote-ref-152)
153. Tanahashi, 1995: 70,71; Nishijima-Cross, 2006a, 28; Nearman H., 2007: 33 (*Genyō Kōan*) [↑](#footnote-ref-153)
154. Primerjaj Mojster Eckhart, »Komentar Knjige modrosti«, v *Light from the Light – An Anthology of Christian Mysticism*, ured. Luis Dupré, James A. Wiseman (New York:Paulist Press, 2001), 173, 174. [↑](#footnote-ref-154)
155. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 81. [↑](#footnote-ref-155)
156. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 104, 105. [↑](#footnote-ref-156)
157. Zanimivo je, da se je v sodobni fiziki zgodil podoben preobrat razumevanja časa. Newtonov matematični čas je precej omejen koncept. Začasno ustreznejši koncept je kontinuum (ali pa kvantna struktura) čas-snov-energija. Čas teče v različnih okoliščinah različno hitro, lahko tudi ne teče. A tu je še veliko vrzeli. Kako je z zavedanjem in življenjem?

     [↑](#footnote-ref-157)
158. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York, North Point Press, 1995), 129. [↑](#footnote-ref-158)
159. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 88. [↑](#footnote-ref-159)
160. Daoxin, *Lengga-shizi-ji*, v Shōkaku Okomura, *Dōgen Zenji's Genyō Kōan Lecture*, (Dharma eye, 2001, Number 8) [↑](#footnote-ref-160)
161. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 14. [↑](#footnote-ref-161)
162. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006),10 .

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 254. [↑](#footnote-ref-162)
163. Masao Abe, *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian* *Conversation*, (New York: Orbis Books, 1990), 28. [↑](#footnote-ref-163)
164. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« *v The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 161. [↑](#footnote-ref-164)
165. Prav tam. [↑](#footnote-ref-165)
166. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 58. [↑](#footnote-ref-166)
167. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism«, v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 162. [↑](#footnote-ref-167)
168. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 22, 23. [↑](#footnote-ref-168)
169. Prav tam, 36. [↑](#footnote-ref-169)
170. Prav tam, 25. [↑](#footnote-ref-170)
171. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 160. [↑](#footnote-ref-171)
172. Prav tam, 163. [↑](#footnote-ref-172)
173. Glej Eckhartov komentar Knjige Modrosti v Louis Dupré, James A. Wisman, *Light from light, An Antology of Christian Mysticism,* (New York/Mahwah: Paulist Press, 2001), 172-178. [↑](#footnote-ref-173)
174. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 9. [↑](#footnote-ref-174)
175. Prav tam, 12. [↑](#footnote-ref-175)
176. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 11. [↑](#footnote-ref-176)
177. Znova opozarjam, da s tem ni mišljena statična identita dveh različnih kategorij. V resnici ni ničesar takega kot oblika in praznina, to sta abstraktna koncepta in ne dinamična, živa realnost. Vendar jo z uporabo teh konceptov na logičen način izražamo. [↑](#footnote-ref-177)
178. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 66, 67. [↑](#footnote-ref-178)
179. Podrobneje o Bogu kot eksistenci glej v: Robert Dobie, »Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'«, *Journal of Religion*, 2002, št. 82, 563-385. [↑](#footnote-ref-179)
180. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 20. [↑](#footnote-ref-180)
181. Primerjaj Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 53. [↑](#footnote-ref-181)
182. To vključuje enako logiko kot Eckhartova izpeljava, da se Bog od vsega razlikuje po svojem nerazlikovanju oziroma nerazločljivosti. [↑](#footnote-ref-182)
183. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 160. [↑](#footnote-ref-183)
184. Prav tam. [↑](#footnote-ref-184)
185. »Potem je duša prisotna v sebi, gre svojo pot in nikoli več ne išče Boga; tako umre svojo najvišjo smrt. V tej smrti izgubi vsa svoja hrepenenja, vse podobe, vso védenje, in vse oblike in je slečena vsega svojega bitja … Ta duh je mrtev in sežgan v Božanstvu, saj Božanstvo živi le samo v sebi.« Duša je v oceanu Božanstva brez dna. »Izgubila je sebe v vseh pogledih … in našla sebe kot tisto, ki jo je že od nekdaj brez uspeha gledala.« Končno in dokončno se je prepoznala. »To je njena najvišja podoba, v kateri je prisoten Bog z vsem svojim božanstvom, saj je sam v svojem kraljestvu.« (Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 145, 146.) [↑](#footnote-ref-185)
186. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 13. [↑](#footnote-ref-186)
187. Daisetz Teitaro Suzuki, *Knowledge and Innocence*, v Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 110, 111. [↑](#footnote-ref-187)
188. Izčrpen prikaz Abetove interpretacije kenotičnega Boga in primerjave z dinamično *śūnyato* v dialogu z vodilnimi teologi je v: Masao Abe, *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990). [↑](#footnote-ref-188)
189. Masao Abe, »Kenotic God and Dynamic Śūnyata« v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 14. [↑](#footnote-ref-189)
190. Karl Rahner, prav tam, 15. [↑](#footnote-ref-190)
191. Iz Abetovih spisov zlahka prepoznamo, da njegova najpomembnejša izvajanja temeljijo v Dōgenu. [↑](#footnote-ref-191)
192. Tezo o tem, da je Bog najbolj polno prisoten, če je mrtev, je v dialogu z Abom izčrpneje ekspliciral Thomas Altizer, prav tam, 69-78. [↑](#footnote-ref-192)
193. Prav tam, 16. [↑](#footnote-ref-193)
194. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 60, 61. [↑](#footnote-ref-194)
195. Po doktrino o resničnem človeku, ki je nerojeni človek, je v zenu najbolj znan mojster Bankei. [↑](#footnote-ref-195)
196. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 66. [↑](#footnote-ref-196)
197. Prav tam, 61, 62. [↑](#footnote-ref-197)
198. Prav tam, 63. [↑](#footnote-ref-198)
199. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 158. [↑](#footnote-ref-199)
200. Abe primerja desubstancializacijo presežnega v krščanstvu in budizmu na naslednji način: »Ko kristjani rečejo, da je Bog mrtev s tem menijo, da je beseda [pojem] Bog mrtva, ne pa Bog sam. Pri budistih je mrtvost bolj radikalna. Ubiti Budo pomeni zbrisati vsako sled Bude v osvoboditvi tako izpod substancializiranega sebe kot substancializiranega Boga.« (Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 57.) [↑](#footnote-ref-200)
201. Eckhart v Robert Dobie, »Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'«, *Journal of Religion*, Vol. 82 (2002), 563-585. [↑](#footnote-ref-201)
202. Robert Dobie, »Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'«, *Journal of Religion*, Vol. 82 (2002), 563-585. [↑](#footnote-ref-202)
203. Daisetz Teitaro Suzuki, *Knowledge and Innocence*, v Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 115. [↑](#footnote-ref-203)
204. Prav tam, 109. [↑](#footnote-ref-204)
205. Biti uresničen v povezanem bivanju s tisoč stvarmi, biti uresničen v vzajemnem izkustvu bitij oziroma, ker je človek lastna izkušnja, biti uresničen v izkušanju tisoč stvari. [↑](#footnote-ref-205)
206. Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 14. [↑](#footnote-ref-206)
207. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 49. [↑](#footnote-ref-207)
208. Eckhart, prav tam, 145, 146. [↑](#footnote-ref-208)
209. Robert Dobie, »Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'«, *Journal of Religion*, 2002, št. 82, 563-585. [↑](#footnote-ref-209)
210. Prav tam. [↑](#footnote-ref-210)
211. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 163. [↑](#footnote-ref-211)
212. Po Abi realizacija *śūnyate* ni meditativno-mistična zazrtost ali kakšno podobno stanje, ampak modrost in sočutje, mahajanski ideal Bodhisattve, ki deluje hkrati in celovito v navedenih dimenzijah. [↑](#footnote-ref-212)
213. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 164. [↑](#footnote-ref-213)
214. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 28. [↑](#footnote-ref-214)
215. Prav tam. [↑](#footnote-ref-215)
216. Prav tam, 81. [↑](#footnote-ref-216)
217. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism«, v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 159. [↑](#footnote-ref-217)
218. Mojster Eckhart v Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 36. [↑](#footnote-ref-218)
219. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 72. [↑](#footnote-ref-219)
220. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 256, 267. [↑](#footnote-ref-220)
221. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Hosshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 107. [↑](#footnote-ref-221)
222. Primerjaj Masao Abe, »Man and Nature in Christianity and Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 148. [↑](#footnote-ref-222)
223. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 70.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28. [↑](#footnote-ref-223)
224. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 28. [↑](#footnote-ref-224)
225. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 6. [↑](#footnote-ref-225)
226. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132. [↑](#footnote-ref-226)
227. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 65. [↑](#footnote-ref-227)
228. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130 [↑](#footnote-ref-228)
229. Prav tam, »Genyō Kōan«, 70. [↑](#footnote-ref-229)
230. Primerjaj Masao Abe, »A Rejoinder«, v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednika John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 12. [↑](#footnote-ref-230)
231. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 203-205. [↑](#footnote-ref-231)
232. Primerjaj konec 42. pridige. [↑](#footnote-ref-232)
233. Za Dōgena so tudi zmotne misli razodevanje *dharme*, enako so v toku in v procesu kot razsvetljene misli. Na globljem nivoju je torej prav to razglabljanje, pa naj bo 'pravilno' ali 'nepravilno', govorjenje in slišanje, ki temelji v ne-slišnem. [↑](#footnote-ref-233)
234. Thomas Merton poveže krščansko in budistično izročilo nuje delovanja (primarne energije) v izjavi: »Metafizična intuicija Bitja je intuicija temeljne odprtosti, je vrsta ontološke odprtosti in brezmejne velikodušnosti, ki posreduje sebe vsemu, kar obstaja. 'Dobro je difuznost sebe' ali 'Bog je ljubezen'.« (Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 25).

     Merton Bitja ne dojema substancialno, ampak ga enači s potenco in nujo popolnoma svobodnega delovanja, ontološka odprtost je velikodušna sebe difuznost, je ljubezen, nagnjenje, radost in nujnost ustvarjanja. [↑](#footnote-ref-234)
235. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka-no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 32.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka-no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 38. [↑](#footnote-ref-235)
236. Masao Abe, »Emptiness is Suchness« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 212. [↑](#footnote-ref-236)
237. Primerjaj Masao Abe, »Man and Nature in Christianity and Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 152. [↑](#footnote-ref-237)
238. Kar je precej blizu razprtosti biti ali tu-biti po Heideggerju. [↑](#footnote-ref-238)
239. Prav tam, 152, 153 [↑](#footnote-ref-239)
240. Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 13. [↑](#footnote-ref-240)
241. Masao Abe, »Emptiness is Suchness« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 212. [↑](#footnote-ref-241)
242. Mojster Eckhart v Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 67. Izčrpneje je problem »majhne točke« obravnavan v: William Johnston, *The Still Point*, *reflections on Zen and Christian Mysticism*, (New York, Fortham University Press, 1989) [↑](#footnote-ref-242)
243. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 76, 77. [↑](#footnote-ref-243)
244. Robert Dobie jo izraža takole: »Bog vsem bitjem podeljuje eksistenco, a je od njih različen, ker je čista eksistenca. To omogoča najbolj intimno združenost v najbolj radikalni različnosti.« (Robert Dobie, »Meister Eckhart's 'Ontological Philosophy of Religion'«, *Journal of Religion*, Vol. 82 (2002), 563-585.) [↑](#footnote-ref-244)
245. Merton izrazi isto takole: »Moderna zavest Bitja ne izkuša več intuitivno, ampak je omejena na samozavedanje lastne ego-subjektivnosti. Ta vrsta samozadostnega samozavedanja blokira vsako intuicijo Bitja. Mistična intuicija Bitja postane irelevantna in absurdna.« (Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 27.) Seveda pa to ni značilno le za moderno zavest temveč za vsako, ki je omejena na identifikacijo z egom brez usmerjenosti v tradicionalne oblike transcendiranja. Kar pomeni brez vključevanja v širšo, presežno realnost. [↑](#footnote-ref-245)
246. Masao Abe, »Man and Nature in Christianity and Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 151. [↑](#footnote-ref-246)
247. Primerjaj Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 136, 137. [↑](#footnote-ref-247)
248. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 107. [↑](#footnote-ref-248)
249. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 5;

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131. [↑](#footnote-ref-249)
250. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Inmo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 127-128 [↑](#footnote-ref-250)
251. Dōgen, Shōbogenzo, »Sansui-kyo«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 97-98.

     Mati je otrok zato, ker *nirvāna* je *samsāra*, *śūnyata* je oblika. [↑](#footnote-ref-251)
252. Prav tam, »Shōji«, 75.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1087. [↑](#footnote-ref-252)
253. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85. [↑](#footnote-ref-253)
254. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 267. [↑](#footnote-ref-254)
255. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 69. [↑](#footnote-ref-255)
256. Prav tam, »Zenki«, 85. [↑](#footnote-ref-256)
257. Prav tam, »Shōji«, 74.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1087. [↑](#footnote-ref-257)
258. Tanahashi prevaja z besedami »vitalizing birth-and-death«, Nishijima-Cross z besedo »salvaging of life-and-death«. [↑](#footnote-ref-258)
259. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85, 86. [↑](#footnote-ref-259)
260. Primerjaj Masao Abe, »Man and Nature in Christianity and Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 152. [↑](#footnote-ref-260)
261. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 30. [↑](#footnote-ref-261)
262. Nemški filozof Helmud Plessner je uvedel pojem človekove ekcentričnosti, ki se nanaša na človekovo razsredinjenost, na to, da nikoli ni to, kar je, ampak ves čas postaja nekaj drugega. Nikoli ni sebi identičen. Glej: Helmud Plessner, *Stupnjevi organskog i čovjek* (Sarajevo: Veselin Masleša, 1981). [↑](#footnote-ref-262)
263. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 6. [↑](#footnote-ref-263)
264. *Priročnik dogmatične teologije*, urednik Ciril Sorč (Ljubljana: Družina d.o.o., 2003), 268. [↑](#footnote-ref-264)
265. Primerjaj prav tam, 185-188, 274, 588, 591. [↑](#footnote-ref-265)
266. http://bos.zrc-sazu.si/cgi/a03.exe?name=sskj\_testa&expression=subjekt&hs=1 [↑](#footnote-ref-266)
267. Kompleksnost, paradoksnost in komplementarnost osebe nakaže Robert Carter: »Mi smo hkrati božanski in človeški, individualni in univerzalni, smrtni in nesmrtni itd. … Jaz je hkrati oseben in edinstven ter manifestacija brezmejne enosti. Ko v drugem vidimo, da je božanski, gledamo globoko vanj ali vanjo, v 'božansko iskro' njunih globin. A ko govorimo s to osebo, smo v odnosih z njo ali jo celo intimno ljubimo, ostajamo v glavnem na bolj površinskem območju jaza ali ega«. (Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 14.) [↑](#footnote-ref-267)
268. Shinichi Hisamatsu, »Zen as the Negation of Holiness« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 176, 180.

     »Da se sveto v zenu nanaša na človekov subjekt, nakazujejo izrazi: jaz, um, narava uma, izvorna narava, izvorni obraz, pravi človek, Budov jaz, …in besede Bodhidharme: 'Človekov lastni um je Buda, zato ne obožuj Bude z Budo.'« Prav tam, 177. [↑](#footnote-ref-268)
269. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 3. [↑](#footnote-ref-269)
270. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 166.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 219. [↑](#footnote-ref-270)
271. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutso Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 164. [↑](#footnote-ref-271)
272. Slavni učitelj zena. [↑](#footnote-ref-272)
273. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 241-243. [↑](#footnote-ref-273)
274. Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 7. [↑](#footnote-ref-274)
275. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 241. [↑](#footnote-ref-275)
276. Prav tam, 238. [↑](#footnote-ref-276)
277. Prav tam. [↑](#footnote-ref-277)
278. Prav tam, 241. [↑](#footnote-ref-278)
279. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 3. [↑](#footnote-ref-279)
280. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporarie*s, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 66. [↑](#footnote-ref-280)
281. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 242. [↑](#footnote-ref-281)
282. Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism«, v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 162. [↑](#footnote-ref-282)
283. Prav tam, 163. [↑](#footnote-ref-283)
284. Primerjaj Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 133,134. [↑](#footnote-ref-284)
285. Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 11. [↑](#footnote-ref-285)
286. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 129.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 2. [↑](#footnote-ref-286)
287. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71. [↑](#footnote-ref-287)
288. Prav tam.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28, 29. [↑](#footnote-ref-288)
289. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 243. [↑](#footnote-ref-289)
290. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132. [↑](#footnote-ref-290)
291. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 244. [↑](#footnote-ref-291)
292. Opisi stanj »Jaz« in »Gora«, popolne usmerjenosti v subjektivni oziroma objektivni pol celovitosti, so pogosta tema zen kōanov. [↑](#footnote-ref-292)
293. Toshihiko Izutsu, 1982, *Toward the Philosophy of Zen Buddhism*, (Boston: Shambala Publications Inc., 1982), 76. [↑](#footnote-ref-293)
294. To so zlato, srebro, korale, biseri, lunini kamni, ahati, čopiči, črnilo, črnilni kamen in papir. [↑](#footnote-ref-294)
295. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Gabyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 279-283. [↑](#footnote-ref-295)
296. Isti smisel imajo tudi naslednji odstavki:

     »Tretjič naj pokažem, da se mi zdaj ne zdi, da [Bog] umeva, ker biva, temveč da biva zato, ker umeva, tako da je Bog um in umevanje in je umevanje sámo temelj njegove biti.« (Eckhart, 420)

     »In zato je Bog, ki je stvarnik in ne nekaj ustvarljivega, um in umevanje, ne pa bivajoče ali bit. … Bit za Boga ni primerno ime … On je nekaj višjega od biti.« (Eckhart, 421, 424)

     »Bog je um, ki živi tu v spoznavanju zgolj samega sebe, ostajajoč le sam v sebi tam, kjer se Ga ni nikoli nič dotaknilo; kajti tu je sam v svoji tišini. Bog v spoznavanju svojega samstva spoznava samega sebe v sebi samem.« (Eckhart, 190) [↑](#footnote-ref-296)
297. Primerjaj Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 98 in Eckhart, 422. [↑](#footnote-ref-297)
298. Potencialni um je slutnja zavedanja, da vsakdanji aktivni um ne deluje sam v sebi in iz sebe, temveč da v njem deluje Bog. V mistični zrelosti vse, kar opravlja aktivni um, neposredno opravlja Bog. Razlika med raznimi vrstami uma je podrobneje pojasnjena v poglavju o spoznavnem preboju pri Eckhartu, v dodatku 2. [↑](#footnote-ref-298)
299. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 22. [↑](#footnote-ref-299)
300. Primerjaj Eckhart, 132-134. [↑](#footnote-ref-300)
301. Podoba je um, duša, pralik je Bog, gre za razliko med podobo in Podobo. [↑](#footnote-ref-301)
302. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 110. [↑](#footnote-ref-302)
303. Prav tam, 67. [↑](#footnote-ref-303)
304. Prav tam. [↑](#footnote-ref-304)
305. Primerjaj Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 113. [↑](#footnote-ref-305)
306. Eckhart, prav tam, 100. [↑](#footnote-ref-306)
307. Robert K.C. Forman je eden najvidnejših zagovornikov možnosti čistega, nedualnega, kulturno univerzalnega mističnega izkustva v nasprotju s Stevenom T. Katzom, ki zastopa pozicijo, da so vsa mistična izkustva kulturno konstruirana. Med omenjenima pozicijama je še več vmesnih. Oba navedena avtorja sta izdala večje število monografij in člankov, ki jih navajam v literaturi. Nekatera njuna besedila so dostopna tudi na spletu. [↑](#footnote-ref-307)
308. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 108. [↑](#footnote-ref-308)
309. Primerjaj prav tam, 110, 111. [↑](#footnote-ref-309)
310. Prav tam. [↑](#footnote-ref-310)
311. Primerjaj Shunryu Suzuki, *Duh zena, duh začetništva* (Ljubljana: Kud Logos, 2002), 147.

     Pravi tudi: »[Če človek misli,] da je to, česar se zaveda, on sam, je to velika napaka.« Prav tam, 83.

     In še: »Vedno bi morali živeti na temnem, praznem nebu.« Prav tam, 93. [↑](#footnote-ref-311)
312. Navedene besede izražajo isto kot Zen mojster 20. stol. Zenkei Shibayma: »Ogledalo je povsem brez ega in uma. Če je pred njim roža, odseva rožo, če je ptica, odseva ptico. Nekaj lepega reflektira kot lepo, nekaj grdega kot grdo. Vse kaže, kot je. Ogledalo je brez zavedanja sebe ali uma. … Takšna nenavezanost, stanje brez [razlikujočega] uma oziroma resnično svobodno stanje ogledala lahko primerjamo s čisto in jasno modrostjo Bude.« (V Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 6.) [↑](#footnote-ref-312)
313. »Pot čistosti se razpre, ko istočasno vidimo navzven in navznoter. Gledanje *prajne* je en sam akt, en pogled [v obe smeri].« (Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 43.) [↑](#footnote-ref-313)
314. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 79. [↑](#footnote-ref-314)
315. Prav tam, 9. [↑](#footnote-ref-315)
316. Razlikovanje horizontalne usmerjenosti Dōgena od vertikalne usmerjenosti Eckharta je le provizorično. Smeri sta komplementarni in se dopolnjujeta. Tudi Dōgen pravi, da je visočina Lune enaka globini kapljice in pri Eckhartu najdemo, da je Božje življenje razprostrto v vseh bitjih. Človek oddaljen tisoč milj, ki ga še nikoli ni srečal, mu je zaradi Boga, ki vse povezuje in v vsem deluje, enako blizu, kot je sam sebi. [↑](#footnote-ref-316)
317. Primerjaj Eckhart, 336. Mišljen je spoznavni nič. [↑](#footnote-ref-317)
318. Dōgen pravi, da so omejenosti omejene le z lastnimi omejitvami in ničemer drugim. Da ptice letijo v daljave in nikoli ne dosežejo konca neba. Kolikor daleč plavajo ribe, ni meje oceana. Eckhart pa pravi, da je v večnosti vedno bil in bo in je hotel ustvariti tega človeka Eckharta v času itd. [↑](#footnote-ref-318)
319. Abova primerjalna študija kenotičnega Boga in *śūnyate* vključno z dialogom s krščanskimi teologi je na tem področju izjemno delo. Zbirka esejev, izšla pod naslovom *Zen and Western Thought*, ki prav tako obravnava to področje, je prejela nagrado Ameriške akademije za religijo leta 1987. [↑](#footnote-ref-319)
320. Glej Nishitani Keiji, »The I-Thou Relation in Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 39-53. [↑](#footnote-ref-320)
321. Primerjaj Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 24, 26. [↑](#footnote-ref-321)
322. Nishitani Keiji, »The I-Thou Relation in Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 39-53. [↑](#footnote-ref-322)
323. Horizontalna in vertikalna dimenzija osebe kolerirata s horizontalno in vertikalno dimenzijo Dōgenovega razumevanja časa. [↑](#footnote-ref-323)
324. Masao Abe, »Kenotic God and Dynamic Śūnyata« v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednik John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 57. [↑](#footnote-ref-324)
325. Prav tam, 58. [↑](#footnote-ref-325)
326. »Zaradi svoje dinamične narave se śūnyata v lastnem negiranju zaobrača v modrost, v kateri je vse brez izjeme spoznano v svoji takšnosti oziroma tako, kot je. Kar pomeni, da se v modrosti vse spoznava v različnosti in kljub temu istosti, istosti v smislu, da se vse na enak in pošten način spoznava kot različno.« (Masao Abe, »A Rejoinder« v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednik John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 168)

     Tukaj sta pomembna dva poudarka. Različnost je posebnost, takšnost. Takšnost je tudi univerzalna spremenljivost, dinamičnost, nesubstancialnost, praznost, torej istost. Kljub in prav zaradi praznosti so vse stvari prav takšne kot so, enkratne in neprecenljive. Osnovni ton povedanega ni negiranje ali izničevanje posameznosti temveč prav nasprotno, izpostavljanje spoštovanja, cenjenje, ljubeča skrb za vsako, tudi najmanjšo pojavnost. [↑](#footnote-ref-326)
327. Glej poglavje o Dōgenovem razumevanju vzajemne celovite povezanost stvari in pojavov. [↑](#footnote-ref-327)
328. Masao Abe, »A Rejoinder« v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednik John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 167. [↑](#footnote-ref-328)
329. »Tri Božje osebe v Bogu ne obstajajo kot narave, kot biti v sebi, temveč kot odnosi, kot *biti za.* Bog tako ni *logos,* temveč *dia-logos,* neskončna odprtost in uresničenje odnosov*.*« (*Priročnik dogmatične teologije*, urednik Ciril Sorč (Ljubljana: Družina d.o.o., 2003), 272.) [↑](#footnote-ref-329)
330. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 241-243. [↑](#footnote-ref-330)
331. Ključni izraz nemškega filozofa Plessnerja. [↑](#footnote-ref-331)
332. Dōgen je po vrnitvi na Japonsko na vprašanje, kaj je zaradi prebujenja drugače, odgovoril, da nič, saj njegov nos stoji pokonci, usta so pa vodoravno, kot tudi mora biti. Torej je vse v redu. [↑](#footnote-ref-332)
333. Nishitani Keiji, »The I-Thou Relation in Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 51, 52. [↑](#footnote-ref-333)
334. Menih je vprašal mojstra Zhaozhou Congshena (japonsko *Jōshū*) : »Ima pes Budovo naravo?« Odgovor je bil MU, kar dobesedno pomeni ne. *Kōan* MU je eden od osrednjih zenovskih *kōanov*. [↑](#footnote-ref-334)
335. Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 72, 73. [↑](#footnote-ref-335)
336. Prav tam. [↑](#footnote-ref-336)
337. Prav tam, 98. [↑](#footnote-ref-337)
338. Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 15. [↑](#footnote-ref-338)
339. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 67. [↑](#footnote-ref-339)
340. Shinichi Hisamatsu, »Zen as the Negation of Holiness« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 179, 180. [↑](#footnote-ref-340)
341. Prav tam. [↑](#footnote-ref-341)
342. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28. [↑](#footnote-ref-342)
343. Primerljive so Suzukijeve besede: »Pot čistosti se razpre, ko istočasno vidimo navzven in navznoter. Gledanje prajne je en sam akt, en pogled [v obe smeri].« (Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 43.) [↑](#footnote-ref-343)
344. Masao Abe, »A Rejoinder«, v *The Emptiying God, A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednik John B. Cobb, Christhofer Ives (New York: Orbis Books, 1990), 165. [↑](#footnote-ref-344)
345. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 262, 263. [↑](#footnote-ref-345)
346. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 164. [↑](#footnote-ref-346)
347. Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 60. [↑](#footnote-ref-347)
348. Prav tam, 25. [↑](#footnote-ref-348)
349. Prav tam, 23. [↑](#footnote-ref-349)
350. Prav tam, 34, 35. [↑](#footnote-ref-350)
351. Masao Abe, »Man and Nature in Christianity and Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 153. [↑](#footnote-ref-351)
352. Velika zmota bi bila Dōgena razumeti na način, da se mora oseba razbliniti v stanju nejasnega zavedanja vse-enosti ali česa podobnega. Vsak človek naj na svoj unikaten način odseva, reflektira, izrazi, ustvarja, 'slika' realnost v konkretnih okoliščinah svojega življenja. *Śūnyata* se realizira natančno v *samsāri*, v življenju in smrti. Temu vidiku razsvetljenega življenja se je Dōgen intenzivno posvečal predvsem v zadnjem desetletju svojega življenja s pisanjem navodil in pravil redovnega življenja. [↑](#footnote-ref-352)
353. Dupré-Wiseman ugotavljata, da je Eckhart ni nikoli integriral različnih aspektov svojega govorjenja o Bogu v harmonično celoto. Gre za aspekta Božjega bistva in Njegovega razodevanja, za aspekt Božjih oseb v Trojici in apofatično ničnost Božanstva. »Njegova teologija se giblje, pogosto nenadno, med ekstremi religioznega ateizma in panteizma, ne da bi zašla v katerega od njih in ne da bi dosegla harmonično sintezo. Zaradi navedenega nepremostljivega dualizma je njegova doktrina danes enako kontroverzna kot v njegovem času. Vendar zagotavlja prav dinamična opozicija dveh najpomembnejših tendenc zahodnega misticizma tej doktrini njeno presunljivo moč.«

     Louis Dupré, James A. Wisman, *Light from light, An Antology of Christian Mysticism,* (New York/Mahwah: Paulist Press, 2001), 155, 156. [↑](#footnote-ref-353)
354. Primerjaj Tine Hribar, »Budistični nič in/ali budistična praznina« v Shinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba obzorja, 1995), 104. [↑](#footnote-ref-354)
355. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 67. [↑](#footnote-ref-355)
356. Glej poglavje o Dōgenovem razumevanju celovite prakse. [↑](#footnote-ref-356)
357. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 6. [↑](#footnote-ref-357)
358. Glej poglavja o preseganju Budove narave in preseganju Boga oziroma preseganju druge stopnje. [↑](#footnote-ref-358)
359. Dōgen, Shōbogenzo, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 206.) Abe pripominja: »Buda se razodeva, ko ni več izpostavljen.; to pomeni, da se je zaradi Bude treba odpovedati Budi.« (Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self«, *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 64.) To zelo spominja na Eckhartovo prošnjo Bogu, naj ga reši Boga. [↑](#footnote-ref-359)
360. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 74.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1087. [↑](#footnote-ref-360)
361. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 75.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1087. [↑](#footnote-ref-361)
362. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 145-147.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 4, 5. [↑](#footnote-ref-362)
363. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 133. [↑](#footnote-ref-363)
364. »Za zen je vse, prav tako, kot je, čudežno: glava je velika, oči majhne, nos pokončen, usta vodoravna, visoke gore, globoke doline, vreščanje ptic, poskakovanje opic, …« (Shinichi Hisamatsu, »Zen as the Negation of Holiness« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 177.) [↑](#footnote-ref-364)
365. Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 16, 17. [↑](#footnote-ref-365)
366. *Uji*. [↑](#footnote-ref-366)
367. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 28. [↑](#footnote-ref-367)
368. Primerjaj: Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 159. [↑](#footnote-ref-368)
369. Primerjaj Masao Abe, »Man and Nature in Christianity and Buddhism«v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 155. [↑](#footnote-ref-369)
370. Primerjaj Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 38, 39. [↑](#footnote-ref-370)
371. Masao Abe, »Emptiness is Suchness« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 213. [↑](#footnote-ref-371)
372. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Gabyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 283. [↑](#footnote-ref-372)
373. Dōgen, Shōbogenzo, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 69. [↑](#footnote-ref-373)
374. Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 59. [↑](#footnote-ref-374)
375. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 277. [↑](#footnote-ref-375)
376. Thomas Merton, *Zen and the Birds of Apetite*, (New York: New Direction Publishing Corporation, twenty-fourth printing), 121. [↑](#footnote-ref-376)
377. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 145-147.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 4, 5. [↑](#footnote-ref-377)
378. *Zen Sourcebook, Traditional Documents from China, Korea and Japan,* urednik Stephen Addiss in drugi (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2008), 88. [↑](#footnote-ref-378)
379. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 145, 146. [↑](#footnote-ref-379)
380. Prav tam. [↑](#footnote-ref-380)
381. Eckhart tudi v izrazu precej spominja na Dōgena v legendi o Dobrem pogovoru dobre sestre z mojstrom Eckhartom. Na vprašanje kdo je, je sestra odgovorila, da ne ve, ker niti ne rojeva Božje besede, niti se ne upira grehom niti ne hrepeni po ljubem Bogu itd., pač pa je enaka vsem drugim stvarem in blodi. Eckhart je odgovoril, da se mu zdi, da je poslušal najčistejšega človeka, kar jih je kdaj srečal. Seveda je to le legenda o Eckhartu, ki je ni sam povedal, izraža pa, kako so ga razumeli učenci. Podrobneje glej Eckhart, 425. [↑](#footnote-ref-381)
382. »Temeljna cilj budizma je doseganje osvoboditve iz vezi, ki izvirajo in dvojnosti življenja in smrti.« (Masao Abe, »God, Emptiness and the Thrue Self«, The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 58.) [↑](#footnote-ref-382)
383. Glej Daisetz Teitaro Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist,* (London and New York: Routledge, 2002), 39. [↑](#footnote-ref-383)
384. Prav tam, 38, 39. [↑](#footnote-ref-384)
385. Primerjaj Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyo-kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71. [↑](#footnote-ref-385)
386. Primerjaj Ueda Shizutero, »'Nothingness' in Meister Eckhart and Zen Buddhism« v *The Buddha Eye – An Antology of the Kyoto School and Its Contemporaries*, (Bloomington: World Wisdom, 2004), 158, 159. [↑](#footnote-ref-386)
387. Prav tam. Ueda dodaja, da s tem Eckharta njegova misel odvede v preseganje teizma in ateizma, preko personalizma in impersonalizma, torej ga odvede v lastno izvorno apofatično, enigmatično bit preko vseh izmov. [↑](#footnote-ref-387)
388. Primerjaj Thomas Altizer, »Buddhist Emptiness and the Crucification of God«v *The Emptying God – A Buddhist-Jewish-Christian Conversation*, urednik John B. Cobb in Christopher Ives (New York: Orbis Boooks, 1990), 69-78.

     Ista misel je rdeča nit in temeljna teza obsežne Abetove primerjave dinamične *śūnyate* in kenotičnega Boga v isti knjigi. [↑](#footnote-ref-388)
389. Po Eckhartu je eksistenca v umu, um je pred eksistenco in ne obratno. [↑](#footnote-ref-389)
390. Povedano izhaja iz številnih Eckhartovih navedkov, ki jih navajam pri prikazu njegovega razumevanja celovitosti, predvsem v poglavjih o spoznavanju in preseganju. [↑](#footnote-ref-390)
391. Dōgen, Shōbogenzo, »Tsuki«, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 133, 134. [↑](#footnote-ref-391)
392. Dōgen, *The True Dharma Eye* – *Zen Master Dōgen's Three hundred kōans*, prev. Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori (Boston&London: Shambala, 2005), 98.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 205, 206. [↑](#footnote-ref-392)
393. Prav tam, »Yuibutsu Yobutsu«, 164. [↑](#footnote-ref-393)
394. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 54. [↑](#footnote-ref-394)
395. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 23. [↑](#footnote-ref-395)
396. Stanfordska filozofska enciklopedija opredeljuje mistično izkustvo v ožjem smislu kot »smiselno nad-čutno ali pod-čutno izkustvo enosti, s katerim se človek zaveda stvarnosti oziroma stanj in odnosov, ki niso dostopni zaznavanju s telesnimi čuti, zaznavanju somatskih stanj ali običajni introspekciji«. Navedena opredelitev je pomembna zaradi poudarjenja mistikove izkustvemne enosti s transcendentnim. Ostali elementi opredelitve niso primerni niti ziti za mistika Eckharta niti za prebujenega Dōgena. Oba sta preveč realistična, brez posebnih nad ali pod-čutnih izrednih izkustev. (<http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/mysticism/>) [↑](#footnote-ref-396)
397. Primerjaj začetka spisov *Uji* in *Tsuki.* [↑](#footnote-ref-397)
398. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 37, 38. [↑](#footnote-ref-398)
399. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 103. [↑](#footnote-ref-399)
400. Nemški filozof Eugen Herigel precej natančno opisuje svojo lastno izkušnjo treninga neintencialnega zavedanja v zen umetnosti streljanja z lokom. Bistven del treninga prvih let je spontano proženje tetive, ki se mora zgoditi brez aktivne udeležbe strelca in je podobno nenadnemu zdrsu snega iz obtežene veje. Strelec pri tem nikakor ne sme zavestno sodelovati, streljati mora »ono«. Vsako vpletanje strelca uniči originalnost in spontanost, »plemenito nezavednost« v bistvu transcendentnega akta. Vir: Eugen Herigel, *Zen u umetnosti gađanja iz luka*, (Niš: Gradina, 1975) [↑](#footnote-ref-400)
401. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 163, 166. [↑](#footnote-ref-401)
402. Prav tam, »Henzan«, 202. [↑](#footnote-ref-402)
403. Prav tam. Nepodvojeni um je en, celoviti, nedualistični um. Gibanje sem in tja brez vrzeli se nanaša na stanje enosti, notranjo držo *shikantaze* oziroma Eckhartovega duhovnega uboštva. [↑](#footnote-ref-403)
404. Pozorna, receptivna, odzivna prisotnost v pojmovno-besedno neartikulirani izkušnji, brez naslanjanje na kakršnekoli teorije o resničnosti. Znanje se pridobiva izkustveno na podlagi harmonične resonance spoznavalca z okoljem, z vzorci in ritmi postajanja. [↑](#footnote-ref-404)
405. Dōgen, *Bodaisatta Shishō-hō* v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 44-48. [↑](#footnote-ref-405)
406. »Prepletene trte« je naslov Dōgenovega spisa *Kattō.* V njem opisuje prenos prebujenja med učitelji in učenci sredi konkretnih in specifičnih medčloveških odnosov. [↑](#footnote-ref-406)
407. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Henzan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 202. [↑](#footnote-ref-407)
408. Glej razlago kōana o pahljanju v poglavju 7.3.2.1. [↑](#footnote-ref-408)
409. Wilfred Cantwell Smith , »*The history of Religion in the Singular*«, v *Wilfred Cantwell Smith: A reader,* urednik Kenneth Cracknell (Oxford: Oneworld Publications, 2001), 86. [↑](#footnote-ref-409)
410. V sociologiji je uveljavljen izraz »represivna desublimacija«. Kapitalistična družba zatira sublimacijo v smislu odlaganja čutnih zadovoljitev zaradi doseganja bolj duhovnih, plemenitih ali etičnih ciljev. Človeka naravnost sili v odvisnost od ugodij in potrošnje. [↑](#footnote-ref-410)
411. Sedaj že klasične sociološke študije sodobnega kapitalizma so spisali Lash, Riesman, Žižek. [↑](#footnote-ref-411)
412. Rože iz praznine so pojavi, s svojo ustvarjalnostjo jih slika tudi človek. Plosk ene roke je *kōan*, ki se nanaša na paradoksalnost enosti in mnoštva. [↑](#footnote-ref-412)
413. Primerjaj Eckhart, 274. [↑](#footnote-ref-413)
414. V prebujenju ni realnosti, ki bi bila ločena od človeka, resničnost ni nekje zunaj njega, da bi jo lahko ugledal. Realnost je njegov lastni um. Zunaj njega so objekti uma, ki so iste narave kot um. Ta narava je Budova narava, ustvarjalna aktivnost Boga, ki povsod in v vseh časih ustvarja um skupaj z njegovimi objekti. To naravo je potrebno dojeti od znotraj, v njenem samoprepoznanju ali samozavedanju. To je po Dōgenu »koža, meso, kosti in mozeg«, po Eckhartu »zaradi tega duša nikoli več ne išče Boga«. Vrnila se je namreč domov, v Čisto Zemljo, v nebeško kraljestvo, kjer je kljub posebnostim in razlikam vse v vsem in vse eno. [↑](#footnote-ref-414)
415. Shinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 57, 58. [↑](#footnote-ref-415)
416. Zanimivo je, da papež Benedikt XVI pravi, da je večnost »nekaj takega, kakor izpolnjeni trenutek, v katerem nas zajema celota in mi zajemamo celoto. To bi bil trenutek potopitve v ocean neskončne ljubezni, v katerem ni več časa, ni nobenega prej in potem … V tej smeri moramo misliti, če hočemo razumeti, kam meri krščansko upanje.« (Benedikt XVI, Okrožnica *Spe Salvi* (Rešeni v upanju), 2007. Besede »v tej smeri moramo misliti« kažejo na papeževo previdnost pri formuliranju misli in poudarjanje tega, kar sem imenoval fokus ali žarišče mišljenja ali mistične težnje. [↑](#footnote-ref-416)
417. Katsuki Sekida, *Zen Training – Methods and Philosophy*, (Boston&London: Shambala, 2005), 79. [↑](#footnote-ref-417)
418. Izčrpno študijo vloge meditativnega treninga in psiho-fizično-fizioloških sprememb, ki so posledica dosledne vadbe zen meditacije, najdemo v zgoraj citiranem viru. [↑](#footnote-ref-418)
419. Analize in vrednotenja zahodnega koncepta človekovih pravic z vidikov vzhodnih kulturnih in družbeno političnih razmer so zelo zahtevna in kompleksna naloga. Zaradi globalizacijskih procesov so nujne in aktualne. Navajam le dva primera:

     Arving Sharma, *Hinduism and Human Rights***,** ( Delhi: Oxford Univ. Press, 2003).

     Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context* (Princeton in Oxford: Princeton UniversityPress, 2006). [↑](#footnote-ref-419)
420. Znan je Dōgenov vzklik: »Kako čudežno, nosim vodo, sekam drva.« Izročilo pravi, da je iz spoštovanja pri vsakem zajemanju vode pol vedra odlil nazaj v reko. Še bolj znamenita so njegova navodila samostanskemu kuharju, ki govorijo o spoštljivem, posvečenem ravnanju z živili in skoraj obredni pripravi ter strežbi hrane. [↑](#footnote-ref-420)
421. Kazuaki Tanahashi, *Moon in a Dewdrop* (New York: North Point Press, 1995), 266. [↑](#footnote-ref-421)
422. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 246. [↑](#footnote-ref-422)
423. Prav tam, 249. [↑](#footnote-ref-423)
424. Prav tam, 259. [↑](#footnote-ref-424)
425. Vid, sluh, okus, tip, vonj in mišljenje. [↑](#footnote-ref-425)
426. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 250. [↑](#footnote-ref-426)
427. Prav tam, 248. [↑](#footnote-ref-427)
428. Prav tam, »Busshō«, 265 [↑](#footnote-ref-428)
429. Prav tam, 278. [↑](#footnote-ref-429)
430. Prav tam. [↑](#footnote-ref-430)
431. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Soku-shin-ze-butsu «, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 42. [↑](#footnote-ref-431)
432. Prav tam, 43. [↑](#footnote-ref-432)
433. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 45. [↑](#footnote-ref-433)
434. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Soku-shin-ze-butsu «, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 41, 42. [↑](#footnote-ref-434)
435. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 247. [↑](#footnote-ref-435)
436. Primerjaj Sinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 11-17, 51-53. [↑](#footnote-ref-436)
437. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 277, 278. [↑](#footnote-ref-437)
438. Sinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 48-56. [↑](#footnote-ref-438)
439. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 69, 258. [↑](#footnote-ref-439)
440. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, , Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 27. [↑](#footnote-ref-440)
441. Masao Abe in Waddell , The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō (Albany: SUNY Press, 2002), 39-45. [↑](#footnote-ref-441)
442. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 83. [↑](#footnote-ref-442)
443. Kazuaki Tanahashi, *Moon in a Dewdrop* (New York: North Point Press, 1995), 250.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 1. Odslej bom za Tsuki vedno uporabljal izraz Luna. [↑](#footnote-ref-443)
444. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 84. [↑](#footnote-ref-444)
445. Kazuaki Tanahashi, *Moon in a Dewdrop* (New York: North Point Press, 1995), 247. [↑](#footnote-ref-445)
446. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu yobutso«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 164. [↑](#footnote-ref-446)
447. Prav tam, »Zenki«, 85. [↑](#footnote-ref-447)
448. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 221. [↑](#footnote-ref-448)
449. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85, 86. [↑](#footnote-ref-449)
450. Buda sončnega obraza in Buda mesečevega obraza sta dolgo ali kratko življenje. [↑](#footnote-ref-450)
451. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131. [↑](#footnote-ref-451)
452. Prav tam, »Zenki«, 85. [↑](#footnote-ref-452)
453. Koraki naprej in koraki nazaj so notranji boji na Poti. [↑](#footnote-ref-453)
454. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka Myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 32. [↑](#footnote-ref-454)
455. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 92, 91. [↑](#footnote-ref-455)
456. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 266, 267. [↑](#footnote-ref-456)
457. Tathāgata, ta ki tako prihaja, izvorni, resnični, Budha. [↑](#footnote-ref-457)
458. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 32. [↑](#footnote-ref-458)
459. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 267. [↑](#footnote-ref-459)
460. Prav tam, 268. [↑](#footnote-ref-460)
461. Prav tam, 269. [↑](#footnote-ref-461)
462. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 144. [↑](#footnote-ref-462)
463. Po budističnem nauku je pet skandh pet agregatov ali elementov vseh fizičnih ali mentalnih pojavov v fenomenalnem svetu. To so oblika, občutja, zaznave, impulzi volje, in zavedanje. Vse stvari in vsa čuteča bitja so le vzajemno povezane kombinacije teh elementov in ne samostojne entitete. [↑](#footnote-ref-463)
464. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 269, 270. [↑](#footnote-ref-464)
465. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130. [↑](#footnote-ref-465)
466. Prav tam, »Zenki«, 85, 86. [↑](#footnote-ref-466)
467. Prav tam, »Tsuki«, 132. [↑](#footnote-ref-467)
468. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 247. [↑](#footnote-ref-468)
469. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York, North Point Press, 1995), 133. [↑](#footnote-ref-469)
470. Uresničenje, osvobojenje, kreacija, *fullfilment*. V nasprotju z lakoto, neizpolnjenostjo, razlomljenostjo. [↑](#footnote-ref-470)
471. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132. [↑](#footnote-ref-471)
472. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 32. [↑](#footnote-ref-472)
473. Spremeniti stvari vase pomeni razumeti jih in jih na ta način kot objekte zavedanja navidezno posedovati, narediti za del sebe. To je egocentrični pristop zaslepljenega človeka. Enak je spreminjanju samega sebe v objekt svojega zavedanja, kar je enako polastitvi sebe. [↑](#footnote-ref-473)
474. Je brez oglatih, štrlečih, posebnih delov. Kotali se kot kolesa voza, ki se ne zatikajo. [↑](#footnote-ref-474)
475. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 33, 34. [↑](#footnote-ref-475)
476. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 277, 278.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 30. [↑](#footnote-ref-476)
477. Angleške besede »the final being« sem prevedel z »dokončno bitje«, možno bi bilo tudi »absolutno bitje«. [↑](#footnote-ref-477)
478. Vrne v praznost , zvede na praznost, je konec koncev praznost. Kljub lastnostim se izmika opredelitvi, izmika v brez, v praznost. [↑](#footnote-ref-478)
479. Shunryu Suzuki, *Branching Streams Flow in the Darkness* (Los Angeles: The University of California Press, 1999), 85, 86. [↑](#footnote-ref-479)
480. Prav tam, 89. [↑](#footnote-ref-480)
481. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 277, 278. [↑](#footnote-ref-481)
482. Kraljestvo živali, lačnih duhov, bojevitih duhov, ljudi, nebeških bitij in peklenskih bitij so notranja stanja človeškega duha, njegova eksistencialna stanja. [↑](#footnote-ref-482)
483. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 166.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 219. [↑](#footnote-ref-483)
484. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 86. [↑](#footnote-ref-484)
485. Prav tam, »Tsuki«, 132. [↑](#footnote-ref-485)
486. Prav tam, »Zenki«, 85. [↑](#footnote-ref-486)
487. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 3. [↑](#footnote-ref-487)
488. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72. [↑](#footnote-ref-488)
489. Povezanost med svetom in pogledi na svet, torej med tako imenovano objektivno stvarnostjo in umom, bom podrobneje razčlenil v poglavju o reflektivnosti Budove narave. [↑](#footnote-ref-489)
490. Prašni svet je svet omejitev, *samsāre*, svet, ki ga presega, je brezmejni svet svobode, *nirvāne*. [↑](#footnote-ref-490)
491. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28, 29. [↑](#footnote-ref-491)
492. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 77. [↑](#footnote-ref-492)
493. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 92. [↑](#footnote-ref-493)
494. Inter-are, inter-be, interbeing sem poslovenil z vzajemno-sta, vzajemno-biti. [↑](#footnote-ref-494)
495. Thich Nhat Hanh, *Essential writings*, (New York: Orbis books, 2001), 55, 56. [↑](#footnote-ref-495)
496. Ni spredaj brez zadaj, ne zgoraj brez spodaj, ne tega brez onega, ne prisotnega brez odsotnega, ničesar ni, kar ne bi vključevalo tudi vsega ostalega. Ničesar ni, kar bi bivalo neodvisno od vsega ostalega. [↑](#footnote-ref-496)
497. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 92. [↑](#footnote-ref-497)
498. Thich Nhat Hanh, *Essential writings*, (New York: Orbis books, 2001), 54. [↑](#footnote-ref-498)
499. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York, North Point Press, 1995), 92. [↑](#footnote-ref-499)
500. Čas-bitje je celovita povezanost vseh trenutkov časa in vseh posameznih stvari. Koncept je podoben štiridimenzionalni dimenziji prostor-čas v relativnostni teoriji. Japonski izraz zanj je Uji, angleški prevodi uporabljajo najpogosteje besede time-being, nekateri tudi sometimes. Koncept bomo podrobneje proučili v posebnem poglavju. [↑](#footnote-ref-500)
501. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 78.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 92. [↑](#footnote-ref-501)
502. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York, North Point Press, 1995), 90. [↑](#footnote-ref-502)
503. Prav tam. [↑](#footnote-ref-503)
504. Prav tam, »Genyō Kōan«, 71. [↑](#footnote-ref-504)
505. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York, North Point Press, 1995), 147. [↑](#footnote-ref-505)
506. Prav tam, »Genyō Kōan«, 70.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28. [↑](#footnote-ref-506)
507. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131,132.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 5. [↑](#footnote-ref-507)
508. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85. [↑](#footnote-ref-508)
509. Zgolj sedenje ali samo sedenjeje je shikantaza ali zazen, sedeča meditacija, angleško »just seating«. [↑](#footnote-ref-509)
510. Kodo Sawaki v Arthur Braverman, *Living and Dying in Zazen* (New York-Tokyo: Weatherhill, Inc., 2003), 78. [↑](#footnote-ref-510)
511. Motoko Ikebe, prav tam, 133. [↑](#footnote-ref-511)
512. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1 prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 29. [↑](#footnote-ref-512)
513. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132. [↑](#footnote-ref-513)
514. Prav tam, 130.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 3. [↑](#footnote-ref-514)
515. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 89, 90. [↑](#footnote-ref-515)
516. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Gabyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 282. [↑](#footnote-ref-516)
517. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 88, 89. [↑](#footnote-ref-517)
518. Prav tam, »Tsuki«, 129. [↑](#footnote-ref-518)
519. Prav tam, »Uji«, 77. [↑](#footnote-ref-519)
520. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 92. [↑](#footnote-ref-520)
521. K'uo-an, *The Ox-Herding Poems*, v Stephen Addiss, Zen sourcebook (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2008), 85. 10 slik o pasenju govedi je pogosto mogoče najti tudi v drugi literaturi. [↑](#footnote-ref-521)
522. Toshihiko Izutsu, *Toward Philosophy of Zen Buddhism* (Boston: Shambhala Publications, 1982), 76. [↑](#footnote-ref-522)
523. »Ko *dharma* še ni povsem napolnila tvoje telo in srce, misliš, da sta je že zvrhano polna. Ko *dharma* napolni tvoje telo in srce, čutiš, kot da nekaj manjka.« (Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71. [↑](#footnote-ref-523)
524. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28. [↑](#footnote-ref-524)
525. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 129. [↑](#footnote-ref-525)
526. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 2. [↑](#footnote-ref-526)
527. Shinichi Hitsamatsu, *Polnost niča, Satori,* (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 43. [↑](#footnote-ref-527)
528. Srčna sutra [↑](#footnote-ref-528)
529. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 129.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 2. [↑](#footnote-ref-529)
530. To so zlato, srebro, korale, biseri, lunini kamni, ahati, čopiči, črnilo, črnilni kamen in papir. [↑](#footnote-ref-530)
531. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Gabyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 279-283. [↑](#footnote-ref-531)
532. Primerjaj William Johnston, *The Still Point, Reflections on Zen and Christian Mysticism* (New York: Fordham University press, 1989) [↑](#footnote-ref-532)
533. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 154. [↑](#footnote-ref-533)
534. Različna izročila *dharme* so linije nasledstev oziroma zen šole. [↑](#footnote-ref-534)
535. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 12. [↑](#footnote-ref-535)
536. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutso Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 164. [↑](#footnote-ref-536)
537. Prav tam, »Genyō Kōan«, 69. [↑](#footnote-ref-537)
538. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 89. [↑](#footnote-ref-538)
539. Prav tam, 91. [↑](#footnote-ref-539)
540. Arthur Braverman, *Living and Dying in Zazen* (New York-Tokyo: Weatherhill, Inc., 2003), 131, 133. [↑](#footnote-ref-540)
541. Podrobnejša razčlenitev izjave »What is this, that thus come?« se nahaja v poglavju o prebujenem človeku. [↑](#footnote-ref-541)
542. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 94. [↑](#footnote-ref-542)
543. Sončna in mesečeva energija, *yang* in *yin*. [↑](#footnote-ref-543)
544. Besedo »shin« običajno prevajajo z mind, um. Mogoče jo je prevajati z besedo heart, srce. Srce-um ali um-srce je človekovo osrednje intuitivno jedro, na podlagi katerega se tudi odloča. Je način doživljanja sebe in sveta, podoba zanj edinega možnega sveta in hkrati odprta možnost preseganja vsake določenosti tako konstruiranega doživljanja. Besedno zvezo srce-um dosledno uporablja Shinichi Hitsamasu. [↑](#footnote-ref-544)
545. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130.

     Primerjaj Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 3. [↑](#footnote-ref-545)
546. Možno tudi en um, edini um, veliki um (single, one, big, whole) ali crce-um. [↑](#footnote-ref-546)
547. Ves svet v totalnosti, tudi izvorna, prava narava človeka. [↑](#footnote-ref-547)
548. »Pred tri tri in po tri tri« označuje nepreštevnost. [↑](#footnote-ref-548)
549. Buda sončnega obraza in Buda mesečevega obraza sta dolgo ali kratko življenje. [↑](#footnote-ref-549)
550. Trave so pojavi. [↑](#footnote-ref-550)
551. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130, 131.

     Primerjaj Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 4. [↑](#footnote-ref-551)
552. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Komyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 241-242 [↑](#footnote-ref-552)
553. Gledanje oslovskih jezikov in konjskih gobcev je tradicionalna zen budistična fraza za razločevanje konkretnih posameznosti brez vsake sledi vrednostnega presojanja.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 249, 250. [↑](#footnote-ref-553)
554. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72. [↑](#footnote-ref-554)
555. Prav tam, »Zenki«, 84. [↑](#footnote-ref-555)
556. Prav tam, »Zenki«, 85. [↑](#footnote-ref-556)
557. Vladimir Devide, Japanska haiku poezija (Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1977), 101, 134. [↑](#footnote-ref-557)
558. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 84. [↑](#footnote-ref-558)
559. In its immediacy. [↑](#footnote-ref-559)
560. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 84. [↑](#footnote-ref-560)
561. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Hosshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 107. [↑](#footnote-ref-561)
562. Glej Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 182-196. [↑](#footnote-ref-562)
563. *Kuge* je naslov enega od Dōgenovih spisov. Naslov pomeni: rože praznine. Vsi pojavi so rože praznine, klijejo in cvetejo iz praznine. [↑](#footnote-ref-563)
564. Ciklično skrivanje in razodevanje, kot se oče skriva otroku zato, da bi bil odkrit. Običajno izkustvo človeka na duhovni poti, ko se ciklično približuje in oddaljuje od svojega cilja . Tudi tipično izkustvo v zazenu, ko se človek vedno znova iz stanja uma, misli, vrača v stanje ne-uma, stanje pozornosti brez misli. [↑](#footnote-ref-564)
565. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 260, 261. [↑](#footnote-ref-565)
566. Unbunded andradiant. [↑](#footnote-ref-566)
567. En Buda je nekdo, ki se je prebudil, spoznal resničnost. Dve Budi sta mojster in učenec potem, ko je učenec dosegel razsvetljenje. [↑](#footnote-ref-567)
568. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 262, 263. [↑](#footnote-ref-568)
569. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 70 .

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 28. [↑](#footnote-ref-569)
570. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 256, 267. [↑](#footnote-ref-570)
571. Učitelji zena izražajo resničnost na različne, včasih kontradiktorne načine. Pri tem ni primaren pomen njihovih besed. Kažejo svoje stanje, svoj izvorni obraz, to »kar sedaj takole prihaja«, absolutno resničnost. To naredijo sedaj takole in drugič drugače, tako, kot jim je dano. [↑](#footnote-ref-571)
572. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 13, 14. [↑](#footnote-ref-572)
573. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Hosshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 107. [↑](#footnote-ref-573)
574. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 41-44. [↑](#footnote-ref-574)
575. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85. [↑](#footnote-ref-575)
576. Prav tam, »Shōji«, 74.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1087. [↑](#footnote-ref-576)
577. Shunryu Suzuki, *Duh zena, duh začetništva* (Ljubljana: Kud Logos, 2002), 10. [↑](#footnote-ref-577)
578. Primerjaj David Loy, »Language against its own mystifications«, *Philosophy East and West*, vol. 49: 245-260. [↑](#footnote-ref-578)
579. Shunryu Suzuki, *Duh zena, duh začetništva* (Ljubljana: Kud Logos, 2002), 146, 147. [↑](#footnote-ref-579)
580. Dropping of the body and mind, casting of the body and mind. [↑](#footnote-ref-580)
581. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 75.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1087. [↑](#footnote-ref-581)
582. Primerjaj Sinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 48-51. [↑](#footnote-ref-582)
583. Namesto besede praznina, ki konotira nekaj obstoječega, sem uporabil besedo praznost, v japonščini KU, kar pomeni nebo, prostor, zrak ali praznost. Drug izraz je MU, kar pomeni ne, da nekaj ni ali ne obstaja. V sanskrtu je to Śūnyata, kar pomeni iluzornost, prividnost, neobstojnost, neosnovanost vseh pojavov. V psihološkem smislu se izraz nanaša na prazen um, preprosto, golo, jasno zavedanje, ki pusti, da se vse pojavlja tako, kot se pojavlja. (Gudo Nishijima in Chodo Cross v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, (London: Winbell Publications , 2006), 10. [↑](#footnote-ref-583)
584. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka-no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 32.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Ikka-no-myoju«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 38. [↑](#footnote-ref-584)
585. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 69. [↑](#footnote-ref-585)
586. Prav tam, »Tsuki«, 129. [↑](#footnote-ref-586)
587. Biti brez pomeni brez vseh lastnosti in opredelitev, kar je isto kot praznost. Brez lastnosti se nanaša tudi na obstajanje in ne obstajanje. [↑](#footnote-ref-587)
588. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 79. [↑](#footnote-ref-588)
589. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 2.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 254. [↑](#footnote-ref-589)
590. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 89. [↑](#footnote-ref-590)
591. Prav tam, 88. [↑](#footnote-ref-591)
592. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 267. [↑](#footnote-ref-592)
593. Namesto besede praznina, ki konotira nekaj obstoječega, sem uporabil besedo praznost, v japonščini *KU*, kar pomeni nebo, prostor, zrak ali praznost. Drug izraz je *MU*, kar pomeni ne, da nekaj ni ali ne obstaja. V sanskrtu je to *śūnyata*, kar pomeni iluzornost, prividnost, neobstojnost, neosnovanost vseh pojavov. V psihološkem smislu se izraz nanaša na prazen um, preprosto, golo, jasno zavedanje, ki pusti, da se vse pojavlja tako, kot se pojavlja. Primerjaj: Gudo Nishijima in Chodo Cross v Dōgen, *Shōbogenzo*, book 2 (London: Winbell Publications , 2006), 10. [↑](#footnote-ref-593)
594. Nekateri zen mojstri so na vprašanja o Budovi naravi odgovarjali z izjavami, kot so pol funta lana, osem palcev, cipresa na dvorišču itd., drugi so odgovarjali le s kretnjami ali molkom. [↑](#footnote-ref-594)
595. Praznost v navedenem smislu je odsotnost vsake določitve, objektivizacije, reifikacije, substancializacije. Praznost, ki je le praznost, je praznost praznosti. Saj če praznost ne bi izpraznili pomena, bi imela pomen in ne bi bila prazna. V nadaljevanju Dōgen navedeno stanje uma primerja s kamnom v zraku, s kamnom brez podlage. Učenec zena je kot kamen brez podlage, nima nobenega zatočišča, na nobeno stvar ali gledanje se ne more nasloniti, je kot Sin človekov, ki nima kam glave položiti. Nekateri mojstri zena za doseganje stanja praznosti priporočajo *kōan MU*, ki je usmerjen v to, da se um osvobodi vseh miselnih podob. [↑](#footnote-ref-595)
596. Menih je vprašal Mojstra Sekita Keisha: »Kaj je nameraval davni Mojster, ko je prišel od zahoda?« Sekito je odgovoril: »Kamen v zraku!« (Gudo Nishijima in Chodo Cross v Dōgen, *Shōbogenzo*, book 2 (London: Winbell Publications , 2006), 10. ) Metafora nakazuje stanje svobode in praznine brez naslanjanje na karkoli. [↑](#footnote-ref-596)
597. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006),10 .

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 254. [↑](#footnote-ref-597)
598. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 70. [↑](#footnote-ref-598)
599. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 89. [↑](#footnote-ref-599)
600. Prav tam, 88. [↑](#footnote-ref-600)
601. Prav tam, 90, 91. [↑](#footnote-ref-601)
602. Robert Carter, *God and Nothingness*, (*Philosophy East and West*, Honolulu, Jan 2009, Vol.59), 4. [↑](#footnote-ref-602)
603. Sinichi Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 32-44. [↑](#footnote-ref-603)
604. Primerjaj David Loy, »Language against its own mystifications«, *Philosophy East and West*, vol. 49: 245-260. [↑](#footnote-ref-604)
605. Dobesedno »na svojem mestu v *Dharmi*«. Tanahashi prevaja z besedami: »pojavni izraz resničnosti« v angleščini »phenomenal expresion«, *dharma* stage ali *dharma* possition«. Nishijima-Cross prevedeta: »… na svojem mestu v *Dharmi*«. Gre za enkratno in neponovljivo stanje stvari v vsakem posameznem trenutku. To mesto ali stanje je povezano z vsemi drugimi mesti oziroma stanji. Tudi človek mora najti svoje mesto v *Dharmi*. Ko ga najde, se pred njim razpre pot, njegovo mesto v Dharmi mu daje smisel in kaže pot. [↑](#footnote-ref-605)
606. Vsak trenutek je kot čas-bitje absolutno samostojen in neodvisen od drugih. Zato se časi in stvari ne pojavljajo, ne izginjajo, oni in one so. Prihajanje je kot ne prihajanje, pojavljanje je ne pojavljanje. Tanahashi prevaja: »Birth is understood as no-birth.« Ker prihajanje ni prihajanje, čas za Dōgena teče in tudi ne teče. Tek časa je zanj en vidik časa, da čas ne teče, je drugi vidik časa. [↑](#footnote-ref-606)
607. Pojavljanje, prihajanje, nastajanje itd [↑](#footnote-ref-607)
608. Tanahashi, 1995: 70,71; Nishijima-Cross, 2006a, 28; Nearman H., 2007: 33 (Genyō Kōan) [↑](#footnote-ref-608)
609. *Shō* pomeni rojstvo, življenje, pojavljanje, vznikanje, prihajanje, *Ji* pomeni smrt, izginjanje, odhajanje ipd. [↑](#footnote-ref-609)
610. Pojavljanje ni pojavljanje in izginjanje ni izginjanje, saj oboje predpostavlja povezanost trenutkov na način, da se en trenutek spreminja v drugega. Po Dōgenu je vsak trenutek neodvisen izraz Budove narave, to je vertikalna dimenzija ali globina časa. Hkrati so trenutki linearno povezani drug z drugim v niz, kar je horizontalna, karmična dimenzija časa. [↑](#footnote-ref-610)
611. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 75.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 221, 222.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shōji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 1086. [↑](#footnote-ref-611)
612. Mazu ne vprašuje o goseh. Vprašuje o »zadevi«. »Kaj je to?« je pomembno vprašanje, ki se nanaša na resničnost. Pomeni: Kaj je resničnost? Pokaži mi resničnost, izrazi jo! [↑](#footnote-ref-612)
613. Besedilo bom zaradi dolžine ga bom pustil v običajni širini. Pojasnila bom zaradi tekočega branja izvirnega besedila zapisoval k opombam. [↑](#footnote-ref-613)
614. Mojster Yakusan Igen [↑](#footnote-ref-614)
615. Zastrašujoča podoba tradicionalnega božanstva s tremi glavami in osmimi rokami, ki čuva tempelj pred vsiljivimi obiskovalci in duhovi. Tri glave so simbol razsvetljenja, osem rok je simbol sočutja in usmiljenja. [↑](#footnote-ref-615)
616. Podoba stoječega ali sedečega Bude, zlatega telesa Bude, simbolizacije prebujenja. [↑](#footnote-ref-616)
617. Palica je popotna palica budističnega meniha, uporabljana tudi v ceremonijah, omelo je palica, ki se konča z žimo konja, krave in drugih živali in simbolizira mojstrovo avtoriteto, da poučuje in prenaša dharmo. [↑](#footnote-ref-617)
618. »Včasih«ima isti pomen kot čas-bitje. Včasih pomeni v času bivanja nečesa oziroma bivanje nečesa. Mojster ne usmerja pogleda učencev v razne aspekte bivanja, ki jih našteva. Usmerja ga v to, kar se včasih pojavlja kot nekaj in včasih kot nekaj drugega. V*časih* ima podobem pomen kot *Kaj je to, kar sedaj takole prihaja?* [↑](#footnote-ref-618)
619. Nishijima prevaja z besedo eksistence in Tanahashi z besedo being. Jaz sem se odločil za besedo bitje, uporabljal bom tudi besedo bivanje. [↑](#footnote-ref-619)
620. Ni razlike med časom razsvetljenja in sedanjim časom prav pred našimi očmi. Ta čas je isti kot vsi drugi časi, je ista realnost. [↑](#footnote-ref-620)
621. Dōgen pravi, da na podlagi izkušenj in njihovih interpretacij vzpostavimo sebe in svet. Da vzpostavimo sebe pomeni, da vzpostavimo načine interpetiranja in skozi njih identificiramo sebe, vidimo sebe. Izkušenj ne moremo ločiti od interpretacij, oboje je eno vzpostavljanje sveta, kot ga doživljamo. Za nas edinega realnega sveta. Ker je to konstruirani svet, mu budisti ne zaupajo povsem. Izogibajo se enačenja interpretacij in konstrukcij z realnotsjo. To je izvor skepse zen mojstrov do racionalizma in filozofije v zahodnem pomenu.

     Način na katerega urejamo sebe je način, na katerega nas ureja ves svet. Za Dōgena je značilen zadnji poudarek. Ves svet se uresničuje v naši specifični Dharma poziciji, ki je trenutni izraz celovite resničnosti. Ko najdemo svojo Dharma pozicijo, svoje mesto v svetu, smo na Poti, Pot se uresničuje skozi nas. [↑](#footnote-ref-621)
622. Um vznika v trenutku in trenutek vznika v umu, um je trenutek, trenutek je um. Pred miselno razčlenitvijo je to ista stvarnost. Nearman prevaja: Namen iskanja poti vznika v istem času v različnih bitjih in ta ista težnja vznika v različnih časih. [↑](#footnote-ref-622)
623. Odločitev je čas, praksa je čas, doseganje poti je čas. Vznikanje prakse je doseganje poti, je že dosežena pot, doseganje poti vznika v praksi. [↑](#footnote-ref-623)
624. Dōgen pravi, da z izkušnjami in načinom njihove interpretacije vzpostavljamo sebe in svet, interpretacijo sebe in sveta. Poudarja, da se moramo zavedati, da je vse to čas, da je izraz spremenljive dinamičnosti. Da je včasih tako in drugič drugače. [↑](#footnote-ref-624)
625. Tukaj Dōgen jasno poudari, da zanj niso pomembne posamezne stvari, kot se pojavljajo v razlikujočem umu. Zanj je razumevanje celovitosti začetek poti. [↑](#footnote-ref-625)
626. Vso vesolje obstaja le v posameznih trenutkih časa. Ti so neodvisni, pojavljajo se iz globin śūnyate a so vseeno med seboj povezani, vsak vsebuje vse druge. Zaradi tega je celovita resničnost vzajemno, fraktalno povezana. A v tem trenutku ni preteklosti in ne prihodnosti. Ta trenutek je pred nami gol in v svoji eksistencialni nujnosti, v svojem »samo« iz rekla »samo sedenje«, just sitting, shikantaza. V tem nenadnem vzniku iz praznosti se pojavljamo skupaj z vsem svetom. To pojavljanje presega razumevanje, ker ga ne moremo razložiti in presega nerazumevanje, ker smo mu priča in smo mi sami ta stvarnost. [↑](#footnote-ref-626)
627. Katerokoli bitje je tudi katerikoli svet, saj je vsako bitje svoj posebni svet in hkrati tudi ves širni, absolutni svet. Vsako bitje se pojavlja in izraža ravno v tem trenutku in nobenem drugem.

     Dōgen opozarja, da ničesar ne more biti izven sedanjega trenutka, saj ne obstaja ničesar drugega kot sedanji trenutek. Nikoli tudi ničesar drugega ni bilo. Ta sedanji trenutek so vsi trenutki, ves čas. Ne le, da je ta trenutek povezan z vsemi trenutki in jih zato vsebuje. Sedanjost je in razen sedanjosti nikoli ničesar drugega ni bilo. Dōgen ne govori o sedanjem trenutku v njegovi razlikujoči se posebnosti. Govori o realnosti, o tem, kar ves čas JE. A ne o večnosti kot nasprotju minljivih trenutkov, ne o večnosti kot transcendenci minljivosti. Razlikovanje, da je neki trenutek nekaj drugega kot drugi trenutki ali večnost, je le umska konstrukcija, način definiranja parcialnih realnosti znotraj celovite resničnosti. Dōgen govori o tem, kar JE, kar se takole dogaja. Kar »takole ravno sedaj prihaja« in odhaja. In hkrati ne prihaja in ne odhaja, ves čas je. [↑](#footnote-ref-627)
628. Nekaj časa sem bil strašni duh. Nekaj časa prebujeno bitje. Reke in gore simbolizirajo napor na poti, ko se je treba držati zaobljub in premagovati ovire. Biserna palača in škrlatni stol se nanašata na razsvetljeno stanje, za katerega običajni človek meni, da je blaženo in daleč od težav poti. [↑](#footnote-ref-628)
629. Dōgenovo govorjenje v prvi osebi ednine se nanaša na jaz, ki ni trajen, nespremenljivi jaz, pač pa je v skladu z budističnimi pogledi konglomerat fizičnih in mentalnih značilnosti, ki so fluidne in se spreminjajo glede na vedno drugačne okoliščine bivanja. Jaz se nanaša na serijo pojavov v toku časa, ki so povezani z čutečim bitjem z imenom in priimkom, ki pa ni trajni jaz, ki bi prehajal skozi različne izkušnje. (Glej Nearman, 2007, 110) [↑](#footnote-ref-629)
630. Dōgenova vprašanja izzivajo običajna vprašanja ljudi o tem, kam gredo trenutki, ki minevajo (Ali jih kaj požre?) in od kod prihajajo trenutki (Ali jih kaj izpljune?) v sedanjost. Kje je prihodnost, kje so torej prihodnji trenutki? Dōgenovo stališče je, da preteklost ne obstaja kot ropotarnica, v katero se bi odlagali ravnokar minuli trenutki in prihodnost ni skladišče, od koder bi prihajali sedanji trenutki, kot predvidevajo fatalisti. Čas zanj ni le linearen, niti ni le infinitezimalno majhna točka sedanjosti. Čas-bitje je Dōgenov način opisovanja celovite, dinamične dejavnosti. Gornji odstavki so povsem razumljivi in berljivi, če besedo čas-bitje nadomestimo z besedami celovita, dinamična dejavnost. Razprava o času in bitju in podobne so prelomi svetlobe skozi prizme zavedanja (v spisu *Komyo* – O bleščeči luči) ali premiki znotraj Lune (v spisu *Tsuki*) . [↑](#footnote-ref-630)
631. Borovo drevo je vedno zeleno, ne kaže letnih časov, je analogija za vertikalni tok časa. Bambusovo drevo je členkasto, kot neodvisni trenutki linearnega, horizontalnega časa. [↑](#footnote-ref-631)
632. Če bi čas odtekal v preteklost, bi bili ločeni od preteklosti, preteklost bi nekje bila. Če bi čas pritekal iz prihodnosti, bi prihodnost nekje bila in mi bi bili ločeni od nje. To ne bi bila celovita, pač pa razdeljena resničnost. A skladu z budističnim gledanjem ni ne prihodnosti, ne preteklosti, ne sedanjosti. Kam in od kod naj torej teče čas? O tem govori kōan o ženici, ki je vprašala slavnega zen mojstra: Pretekli um ne obstaja, prihodnji um ne obstaja, sedanji um ne obstaja – katerega boš torej odžejal s skodelico čaja? [↑](#footnote-ref-632)
633. S pripombo, da smo tudi mi čas-bitje Dōgen nakaže, da se čas-bitje ni koncept, pač pa da govori o živi realnosti našega bivanja, o tem, kar smo in kar je. [↑](#footnote-ref-633)
634. Omenil sem že, da Dōgen gleda na čas na več načinov.

     Absolutni sedaj je točkovni čas, nima dimenzije trajanja, vsak trenutek povsem neodvisno vznika iz praznosti in se vanjo vrača in razen tega trenutka vznikanja nič drugega ne obstaja. Dogajanje je za Dōgena v vsakem trenutku kreativno, čudežno ustvarjanje, je to, kar je.

     Linearni čas je čas, v katerem si trenutki sledijo in omogočajo funkcioniranje zakona vzrokov in posledic. Vsi trenutki so med seboj povezani, vsak z vsakim, vsak nosi vse druge v sebi. Trenutek je ves čas, vsebuje ves čas. Tretji zorni kot je, da sta čas in fenomenalni svet neločljiva, da pravzaprav obstaja le čas-bitje. Navedeni zorni koti niso izključujoči, so komplementarni. Tok časa od včeraj v danes in iz danes v jutri je linearni tok časa povezan z zakonom vzrokov in posledic, z zakonom karme. V njem ločimo med preteklostjo, sedanjostjo in prihodnostjo, čeprav vse to opazujemo v sedanjosti. Abe mu v študiji o Dōgenu (1992, 100) pravi horizontalni čas, ponazarja ga horizontalna os. Čas, ki teče od danes v danes ali od jutri k jutri, je vertikalni čas, je globina časa, čas v svoji absolutnosti. Učenec zena se vrže v globino časa, v celovitost večnega sedaj, iz katere se šele pojavlja sedanjost, preteklost in prihodnost. Večni sedaj ni slovnični čas, je celovita, absolutna, nadčasovna realnost. Da čas teče iz prihodnosti v preteklost, je znamenje celovite povezanosti časa. Prihodnji dogodki dajejo pomen preteklim. Ne da so se pretekli dogodki drugače zgodili, njihov pomen je zaradi prihodnjih lahko drugačen. Masao Abe navaja primer poslednje sodbe, ki je enako povezana z vsemi trenutki linearnega časa. Poslednja sodba ali kesanje redefinirata dogodke, spremenita jim pomen za nazaj. Ne spremenita dogodkov samih, pač pa njihove pomene. Dogodkov samih po sebi ni, vedno so neločljivo povezani s pomeni, šele pomenjenje jih konstituira. Na ta način čas lahko teče, tako Abe, iz prihodnosti v preteklost. [↑](#footnote-ref-634)
635. Dōgen našteva slavne mojstre. [↑](#footnote-ref-635)
636. Aluzije na prebujene, ki ostajajo v svetu, da pomagajo vsem bitjem. [↑](#footnote-ref-636)
637. Človek ne more iz resničnosti. Lahko si umišlja svojo resničnost, ki je trpljenje. Trpljenje je umišljenost. A tudi trpeči človek je resničnost, je čas, je bitje enako kot Buda. Zatorej je *samsāra* tudi *nirvāna*. A le v luči prebujenja k tej resnici, v spregledu, brez prebujenja je to človeku prikrito. Misli, da ne more biti Buda, da ni šestnajst čevljev visoko telo. [↑](#footnote-ref-637)
638. To, kar je, se pojavlja kot vzhajanje in zahajanje, kot dinamično čas-bitje. Nishijima prevede vzhajanje in zahajanje čas bitja z: »pojavljanje in izginjanje, kar je nekaj neizrekljivega in je na svojem mestu v resničnosti dharme«. Nearman isto mesto prevede: »… ti segmenti časa so le trajni tok, v tukaj in sedaj, misli in stvari, ki prihajajo in odhajajo«. [↑](#footnote-ref-638)
639. Zadnji stavek je izredno pomemben. Popolno spoznanje je tisto, v katerem celovita resničnost spoznava celovito resničnost s celovito resničnostjo, ko se le ta ogleduje v sami sebi, podobi samo sebe. To ogledovanje se dogaja v prebujenem človeku, ki ni nič drugega kot ta celovita resničnost, edina realnost. A ne ogleduje se povsem čisto, kristalno jasno, ker tam ni absolutnega, ki bi ga lahko ugledal. Ogleduje se »streseno«, »zamegljeno« (Izrazi so iz spisa *Daigo*.), v času, spremenljivosti, dinamično. Za primerjavo navajam naslednje prevode v angleščino:

     Nearman: »To universally penetrate the whole universe by means of the whole universe is called ‘complete realization«.

     Nishijima-Cross: »To universally realize the whole Universe by using the whole Universe is called to perfect realize«.

     Tanahashi: »To fully actualize the entire world with the entire world is called thorough practise«. [↑](#footnote-ref-639)
640. Uresničenje celovite resničnosti s celovito resničnostjo je človekova pot, a ni človekovo delo. Uresničenje šestnajst čevljev visokega zlatega telesa s šestnajst čevljev visokim zlatim telesom je začetek poti, je napor na poti in je dokončanje poti. O tem govori tudi naslednji odstavek. [↑](#footnote-ref-640)
641. Stanje v celoviti resničnosti. [↑](#footnote-ref-641)
642. Čas od nikoder ne prihaja, stvari in dogajanja od nikoder ne prihajajo, saj nimajo lastne eksistence. Tudi vir nikjer ne obstaja, ker »ni nekaj«. Da nikoli ne pride, pomeni, da že ves čas je, je 'že prispel'. [↑](#footnote-ref-642)
643. Dōgen tukaj ne misli razsvetljenja, ki je nasprotje iluzije. Razsvetljenje ne ukinja iluzije. Le prepoznava in spregleda jo. Dōgen v Genyō Kōanu pravi, da so običajni ljudje povsem zavedeni glede narave razsvetljenja, razsvetljeni pa povsem razsvetljeni glede narave iluzij. Razsvetljenje ni nič posebnega. Je le resničnost, taka, kot je, je le stanje odsotnosti iluzij. [↑](#footnote-ref-643)
644. Svoje prave narave, čas-bitja. [↑](#footnote-ref-644)
645. Pot je brezmejna. Dōgen tudi na drugih mestih poziva učence, naj nikoli obstojijo na Poti. [↑](#footnote-ref-645)
646. Običajni ljudje vidijo vse iz relativnega zornega kota. Tudi razsvetljenje in *nirvāna* sta zanje objekti, ne resničnost. [↑](#footnote-ref-646)
647. Dōgen govori o našem celovitem naporu. Tega ne smemo razumeti v smislu napora posameznikov. Če gre za celoviti napor, je naš napor napor vseh bitij, Budin napor. Napor Bude, napor vseh bitij, je naš napor. Brez tega celovitega napora, napora vsega, kar je, napora tega, kar je na svetlem (pojavno) in tega, kar je v temi (nepojavno), ne bi nič nastalo, ne bi nič nastajalo. Ves naš napor in naša pot je po Dōgenu Budin napor in Budova pot. Če ni, je iluzija. Zato svetuje: vrzi vse v hišo Bude, pusti vse tako, kot je. A to ni pacifizem in resignacija. Njegov nasvet je potrebno razumeti v smislu ne vpletanja oziroma opustitve poskusov, da bi ego kontroliral celovito resničnost. Opustitev kontrole ega ni beg v nedejavnost. Je vstop v resnično dejavnost, ki je ego tako ali tako nikoli ni kontroliral, razen v svojih prividih. Je vstop v resničnost izvornega obraza, ki smo ga imeli preden smo se rodili To je dejavnost, ki je, preden je svet, preden vzpostavimo empirični svet in v njem sebe kot objekt lastnega zavedanja. [↑](#footnote-ref-647)
648. Iz preteklosti v prihodnost. [↑](#footnote-ref-648)
649. Dōgen zopet poudarja, da ni ničesar zunaj toka, da se vse spreminja, da ni nobene fiksne, nespremenljive entitete. Da je ves svet akcija, dejavnost. Da je Budova narava neprestana dejavnost v sedaj, brez preteklosti in prihodnosti. [↑](#footnote-ref-649)
650. Tok časa se ne dogaja v stvareh, v pomladi. Pomlad ni različna od toka časa. Pomlad je tok časa, ona je čas. Zato pomlad, ki je čas, teče skozi čas. Čas teče v samem sebi in v nobeni drugi stvari. Čas teče v sebi in je zato izviren, ne steče nikamor drugam, ne steče izven sebe. Ker pomlad teče skozi pomlad in ne postaja poletje, je pomlad absoluten izraz celovite resničnosti, je kot celovita resničnost neminljiva, obstaja v sami sebi in ni odvisna, ni v razmerju kakršnekoli pogojenosti z zimo ali poletjem. V nadaljevanju Dōgen pravi, da tok časa je pomlad in da pomlad ni tok časa. Tok časa, spremenljivost, je pomladi nadreden pojem, včasih je pomlad in včasijh je poletje. [↑](#footnote-ref-650)
651. Minevanje je spremenljivost, Budova narava. Uresničuje se, deluje v trenutkih pomladi. Naslednji odstavek opisuje zdrs v objektiviziranje oziroma reificiranje. [↑](#footnote-ref-651)
652. To so tri šole budizma tistega časa in dvanajst vrst budističnih spisov. [↑](#footnote-ref-652)
653. Vprašanje je enako vprašanju o temeljnem nauku budizma. Kaj je temeljna resnica budizma? [↑](#footnote-ref-653)
654. Besede se nanašajo na Sakyamuni Budo, ki je dvignil obrvi in pomežiknil ter tako prenesel dharmo. [↑](#footnote-ref-654)
655. Gore in oceani so deli vesoljnega Budovega telesa. Gore predstavljajo tudi napor poti in oceani doseganje razsvetljenja. [↑](#footnote-ref-655)
656. Buda se je prebudil, ko je ugledal jutranjo zvezdo, *Tathāgata* je ime prebujenega, vpogled je razsvetljenje, z dvigom rože je Sakyamuni Buga prenesel dharmo učencu Mahakasyapi. Brez vsega tega tudi Dōgena ne bi bilo. [↑](#footnote-ref-656)
657. Pesem ni abstraktna filozofska špekulacija. Opisuje štiri stanja na poti budističnega treninga. Je čas iskrenega namena in prizadevanja na poti, a učenec resničnosti še ni dosegel in je ne more izraziti. Je čas, ko učenec doseže resnico in jo spontano izraža brez namena, da bi to počel. Je čas, ko je učenec dosegel resničnost in jo voljno razodev,a in je čas, ko učenec po razsvetljenju spontano nadaljuje s svojo prakso brez posebnega, voljnega namena izražanja resničnosti. V nadaljevanju Dōgen pojasnjuje svoje razumevanje budistične poti. [↑](#footnote-ref-657)
658. Dōgen misli prisotnost v sedanjem trenutku oziroma prispetje v tukaj in sedaj, bivanje v sedanjem trenutku. Odsotnost je ne prispetje v sedanji trenutek, je tavanje izven realnega časa, je odsotnost, iluzornost, ničnost, ne avtentičnost bivanja. Dōgen večkrat uporablja tudi izraze »prispeti na ta kraj«, »tukaj je pot« in podobne.

     Prispetje in ne prispetje imata še drugi pomen. Prispetje je biti Buda, biti na izvornem mestu. Človek ve, da je na izvornem mestu. To je tretja vrstica pesmi Guixinga. Ne prispetje je preseganje prispetja, je ne biti na izvornem mestu, je ne-Buda, je preseganje Bude, vsake posebne zavesti o Budi. Človek je povsem prazen, je le to, kar je. To ustreza četrti vrstici pesmi Guixinga. [↑](#footnote-ref-658)
659. Osel se trudi na poti in še ni razsvetljen. Konj je razsvetljen in izraža dharmo. Čeprav učenec ni povsem dopolnil poti, že izraža dharmo. [↑](#footnote-ref-659)
660. Z drugimi besedami povedano, *samsāra* je *nirvāna* in *nirvāna* je *samsāra*. [↑](#footnote-ref-660)
661. Prisotnost v sedanjem trenutku je tu-bivanje, avtentičnost do izpraznjenja vsega dodanega, odvečnega, odsotnost vsakega posedovanja, vsake svojosti. Prisotnost je predanost, prispetje. Odsotnost je nekaj povsem drugega, je neprispetje. Če prisotnost je, je povsem neomejena od česarkoli drugega, torej je omejena le s seboj, kar pomeni povsem svobodno izražena. Enako velja za odsotnost. Ko je, je povsem v sebi, je čas-bitje. Tudi če smo nerazsvetljeni, ne moremo biti nekaj drugega. Prepoznanje tega in sprostitev v nerazsvetljenju je razsvetljenje pred razsvetljenjem, ki se zgodi v veri. Vsak trenutek čas-bitja je v sebi absoluten in neodvisen izraz Budove narave. Primerjaj še stavek v nadaljevanju: »Ne prispetje je čas, ko smo le to, kar smo in smo hkrati svobodni od tega, kar smo«. [↑](#footnote-ref-661)
662. Izražanje resničnosti je resničnost sama. Ni druge možnosti. Zen je dokončen, ne omahuje. Ko ješ, le jej. Ko spiš, le spi. Ko sediš, le sedi. *Shikantaza*. Nič drugega. Le absolutni tukaj in sedaj. [↑](#footnote-ref-662)
663. Beseda omejitev se nanaša na to, da stvari so takšne, kot so, omejene so natanko s tem, kar so in ničemer drugim izven sebe. Ker so omejene le same s seboj, se polno, povsem in svobodno razodevajo. Zato so originalne, njihova posebnost je hkrati njihova identiteta in omejitev. [↑](#footnote-ref-663)
664. Ta stavek vsebuje vso pot od običajnega do prebujenega človeka. Na začetku poti je človek objekt med drugimi objekti, na koncu le še dejavnost. [↑](#footnote-ref-664)
665. V tem odstavku Dōgen opisuje štiri stanja na poti k polnemu uresničenju celovite resničnosti. Podrobneje v: Dōgen, *The True Dharma Eye* – *Zen Master Dōgen's Three hundred kōans*, prev. Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori (Boston&London: Shambala, 2005), 329. [↑](#footnote-ref-665)
666. Besedi »celovita resničnost« sem uporabil za *Genyō Kōan*, ki ga prevajajo na razne načine. V prevodih, ki jih uporabljam, je *Genyō Kōan* »spoznanje oziroma uresničenje temeljne točke«, »uresničenje oziroma spoznanje Vesolja«, »čas, ko se vprašanje duha razgrne pred našimi očmi«. [↑](#footnote-ref-666)
667. To je stanje vstopanja v resničnost, ki je bolj resnična, kot so resnične misli in občutja, kot vse, kar je možno zaznati, misliti ali ubesediti. To je prodor v dinamično dejavnost, označeno z »besede«. Dinamična dejavnost je podobna izrekanju. [↑](#footnote-ref-667)
668. To je stanje osvoboditve iz primeža skandh, iz identifikacije s prigodnostmi in omejenostmi empirične eksistence posamičnega telesa in uma. Je vpogled v njihovo praznost in s tem praznost lastnega pojavnega bitja. A to bitje ostaja to, kar je, razsvetljenje ne ovira človeka, človek ne ovira razsvetljenja (glej *Genyō Kōan*). [↑](#footnote-ref-668)
669. Smo v postajanju, ne ostajamo to, kar smo v nekem trenutku, smo svobodni od tega, kar ravnokar smo. Stanje je enako odprti širjavi, kot je sam sebe poimenoval Bodhidharma. [↑](#footnote-ref-669)
670. Vsak stavek tega odstavka ponovno opisuje eno od štirih stanj, ki se uresničujejo na budistični poti. Štiri stanja so: težnja k prebujenju in vpogled v temeljno realnost; vstopanje v konkretno resničnost, v neposredno dogajanje; utemeljitev in združevanje, povezovanje konkretnega z absolutnim; participiranje v brezmejni dejavnosti vsakdanjega, konkretnega življenja. To je življenje med enostjo in mnoštvom, med absolutnim in empiričnim, je življenje vmes, v obojem, v enovitosti celovite resničnosti z navedenima temeljnima obrazoma. Obraza nista ontološka ali metafizična, sta pola ali fokusa, ki v napetosti nasprotij katalizirata odrešenjski proces. [↑](#footnote-ref-670)
671. Tudi izkušnje necelovitosti, pomanjkljivosti, nepopolnosti in zgrešenosti so, kar so, so čas-bitje. Čeprav jih neradi sprejemamo, so povsem in v celoti to, kar so in druge možnosti ni. Ko jih prepoznamo kot del celovitosti, so prebujenje in osvoboditev. V krščanstvu bi rekli, da naj nas Bog ne reši greha, če mu je tako prav, in da mu pokorni enako služijo v vseh okoliščinah, v težjih še raje, ker so tako bolj podobni Kristusu. To je odrešenje iz ječe greha, ki je zagledanost v lastno omejeno eksistenco.

     Zelo pomemben je zadnji stavek. Po dospetju na mesto sledi še odhajanje preko, v nedospetje. Razsvetljenje ni konec poti, je razpiranje v neskončno dinamičnost, v brezmejno iluzornost. Razsvetljeni namreč ni brez iluzij. Te so pogoj odprtosti, dinamike, nedoseganja, življenja. Iluzije in razsvetljenje sta kot svetilnika na poti, sta kot veter, ki polni jadra. Razsvetljenje je treba preseči. Preseganje je v nedoseganju. Temu je namenjeno poglavje o preseganju. [↑](#footnote-ref-671)
672. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 76-83.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 291-298.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 106-118. [↑](#footnote-ref-672)
673. http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html [↑](#footnote-ref-673)
674. Dōgen, *The True Dharma Eye* – *Zen Master Dōgen's Three hundred kōans*, prev. Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori (Boston&London: Shambala, 2005), 329. [↑](#footnote-ref-674)
675. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 205. [↑](#footnote-ref-675)
676. Dōgen, *The True Dharma Eye* – *Zen Master Dōgen's Three hundred kōans*, prev. Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori (Boston&London: Shambala, 2005), 98.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 205, 206. [↑](#footnote-ref-676)
677. Philip Kapleaup, *The three pillars of Zen* (New York: An Anchor Book, 1989), 300, 302. [↑](#footnote-ref-677)
678. Prav tam, 299, 292. [↑](#footnote-ref-678)
679. Vprašanje se ne nanaša na kraje, kamor bi učenec lahko šel. Nanaša se na Pot. Kam gre Pot, kako je s celovito resničnostjo, tvojo resničnostjo? Podobno velja za vprašanje »Odkod prihajaš?« Učitelja ne zanimajo kraji, vprašuje po izvoru, po breznu, iz katerega se vse pojavlja, po izvorni resničnosti, prvobitnem obrazu. [↑](#footnote-ref-679)
680. Tradicionalni simbol avtoritete učitelja. [↑](#footnote-ref-680)
681. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 23. [↑](#footnote-ref-681)
682. Šest čutil: vid, vonj, okus, dotik, sluh in razum. Sedem vrst zavedanja ustreza navedenim šestim čutilom in zavedanju gibanja. [↑](#footnote-ref-682)
683. Icchantika je sanskrtska beseda za nekoga, ki nima interesa hoditi po Budovi poti, Dōgen misli na nekoga, ki je presegel hojo po Budovi poti. [↑](#footnote-ref-683)
684. Dōgen, Shōbogenzo, »Bukkōjōji«, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 206. [↑](#footnote-ref-684)
685. Sebe in Budo. [↑](#footnote-ref-685)
686. Skočiti vrh glave pomeni skočiti v tretje oko ali odpreti tretje oko, s katerim je mogoče nedualno dojemanje, modro preseganje dvojnosti subjekt-objekt in vseh ostalih. [↑](#footnote-ref-686)
687. V modrosti nedualnega dojemanja je človek skrit običajnemu razumevanju sebe in drugih. Ravno to, da se je skril, je razodevanje njegove presežne narave. Če ne bi bil skrit, ne bi bil presežen. Ne bi bil prazen, ostal bi nekdo ali nekaj. To je preseganje prve stopnje. [↑](#footnote-ref-687)
688. Na drugi stopnji preseganja so stvari in pojavi natančno to, kar so, ker so skriti skritosti, prazni vsake praznosti oziroma transcendence. Določeni so le sami s seboj, kot pravi Dōgen, sami sebe omejujejo in na ta način sami sebe povsem razodevajo. Kljub temu niso nekaj. Obe vrsti transcendence se dopolnjujeta, sta komplementarni in ne izključujoči. [↑](#footnote-ref-688)
689. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Butso kojo no ji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 207.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Butso kojo no ji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 113.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Butso kojo no ji«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 358. [↑](#footnote-ref-689)
690. Dōgen, Shōbogenzo, »Bukkōjōji«, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 208. [↑](#footnote-ref-690)
691. Primerjaj s spisom *Tsuki*. O isti stvari govori Dōgen tudi v *Genyō Kōanu*. [↑](#footnote-ref-691)
692. Skozi telo ali s telesom pomeni s sedenjem v meditaciji, v zazenu. [↑](#footnote-ref-692)
693. Izjavo :«Ko ne govorim, takrat poslušam.« je v Nishijimijevem prevodu. Podobno prevede Nearman. Tanahashi zadnjo izjavo prevede: »Počakaj, dokler ne bom več govoril, potem boš slišal.« [↑](#footnote-ref-693)
694. Brez dejavnosti, akcije, prizadevanja. [↑](#footnote-ref-694)
695. Razumevanje govorjenja, bivanje v govorjenju, govorjenje samo, izgovarjanje, participacija v akciji. V stanju resnične akcije, v katero smo povem zatopljeni, se ne zavedamo svojega zavedanja oziroma sebe, ker nismo pozorni nase. Zavemo se kasneje. [↑](#footnote-ref-695)
696. Zaznati. Prevod je Tanashasijev. Nishijima-Cross prevedeta ta del s poudarkom: »'Ne moreš slišati' pomeni, da je stanje preseganje Bude samo po sebi ne slišanje.« Slišanje pomeni dualistično spoznavanje. [↑](#footnote-ref-696)
697. Dōgen opisuje stanje meditativne zatopljenosti, ki ni povezano s čutili in običajnim zavedanjem uma in telesa. Ne slišanje je stanje meditativne zatopljenosti, v katerem budist presega Budo. To ni njegova dejavnost, sploh ni dejavnost v običajnem smislu, torej v smislu, da bi jo zavestno ali z namenom ali kako drugače sam izvajali. [↑](#footnote-ref-697)
698. Govorjenje ni odvisno od poslušanja, govorjenje je povsem v samem sebi, vsak del govorjenja je absoluten, nepogojen, izviren. V celoti in polno izraža celovito resničnost. Je uresničenje celovite resničnosti v tem posebnem trenutku. Enako poslušanje. Oboje je *dharma* pozicija. [↑](#footnote-ref-698)
699. V zazenu oziroma meditativnem stanju nasploh lahko jasno izkusimo, da se nekaj najprej zgodi in se šele trenutek za tem tega tudi zavemo. To ne velja le za zunanje dogodke, ki se najprej zgodijo, nato jih zaznamo s čutili in se jih zavemo. Velja tudi za »notranje« dogajanje, zaznavanje misli, predstav, čustev itd. Sodobne nevrofiziološke raziskave so pokazale, da se živčni impulz za npr. premik roke zgodi preden se zavemo lastne odločitve o tem, da želimo premakniti roko. [↑](#footnote-ref-699)
700. Da neposredno poslušanje ni opazovanje oziroma zaznavanje nečesa, pomeni, da v času poslušanja ne opazujemo objektov, ničesar takega, kar bi lahko opredelili s pojmi ali besedami. Vsaka beseda bi bila odveč, tuja. Resnično opazovanje se nanaša na opazovanje opazovanja, na poslušaje poslušanja, gledanje gledanja. Thomas Merton takole pravi: »Zen ne pojasnjuje ničesar. Le vidi. Kaj vidi? Ne vidi Absolutnega objekta pač pa Absolutno gledanje.« (Thomas Merton , Zen and the birds of apetite (New York: New Directions, 1968), 54.) V trenutku, ko se zavest obrne sama k sebi, ne zaznava nobenega objekta, znajde se v nedojemljivi odprtosti, niču. Situacija je paradoksna in podobna roki, ki zgrabi sebe, očesu, ki gleda sebe ali plosku ene roke. [↑](#footnote-ref-700)
701. Nishijima-Cross tukaj dodajata: »Saj govorjenje v času poslušanja tudi je postransko« v smislu, da ko mojster posluša, to ni njegova dejavnost, takrat nič ne dela. Tanahashijev prevod poudarja hkratnost poslušanja in govorjenja, tudi poslušanje je akt enako kot govorjenje. [↑](#footnote-ref-701)
702. Tukaj Dōgen preseže Dongshana. Slišanje in govorjenje sta istočasna. Poslušanje je govorjenje in govorjenje je hkrati poslušanje. Vrh mističnega zavedanja je po Dōgenu v hkratnosti poslušanja in govorjenja. V tem stanju odpadeta telo in um, svet in božansko, *samsāra* in *nirvāna*, odpadejo vse dvojnosti. Predvsem dvojnost porajajočega in porojenega v polju metafizike in subjekta ter objektov na polju duševnosti. Poslušanje v času govorjenja je svobodna, samoizpolnjujoča se aktivnost (self fullfiling *samādhi*). [↑](#footnote-ref-702)
703. V celovitosti so vse Bude isto, ni Bude poprej in potem, ni tega ali onega Bude. Preseganje enega Bude ali Sedmih Bud je eno, isto preseganje. Budova resničnost ni števna in ni deljiva. [↑](#footnote-ref-703)
704. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 203-205. [↑](#footnote-ref-704)
705. Mojster Baoji je isto vprašanje zastavil takole: »Luč in objekti, oboje izgine. Kaj je to?« (Dōgen, Shōbogenzo, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130. [↑](#footnote-ref-705)
706. Razsvetljenja ne moremo onečastiti z egoistično prakso, s prakso, katere namen je doseči karkoli, celo razsvetljenje. Poti ne moremo onečasti z lastnim vpletanjem. Glede razsvetljenja in Poti sploh ne moremo ničesar storiti. Karkoli storimo, je nekaj, je odveč, je onečaščenje, je egoistična drža. Stanja Bude je odsotnost lastnega namena, je nezmožnost onečaščenja, praznost. Eckhart bi rekel uboštvo. [↑](#footnote-ref-706)
707. Dōgen, *The True Dharma Eye – Zen Master Dōgen's Three hundred kōans*, prevod Kazuaki Tanahashi in John Daido Loori (Boston&London: Shambala, 2005), 134

     John Daido Loorijev komentar tega *kōana* na istem mestu: »Zgraditi templje in vpeljati nauke je kot bi dodajali rože brokatu. [Brokat z zlatimi rožami je podoba celovite resničnosti. Kljub temu da je popolna, s svojim prizadevanjem in dejavnostjo prispevamo k njeni še večji popolnosti, prispevamo rože na ta zlati brokat.] Modrost, ki je ne uči noben učitelj, prežema ves svet, seže vsepovsod. Ko zares vidiš, odideš gluh, neumen in slep. S čim lahko to primerjamo? Kako lahko to izrazimo? Kako lahko to sploh razumemo? Snemite plašnice, odložite nahrbtnike. To je mirno prebivališče. Zato je bilo rečeno: 'Deset tisoč svetih ni preneslo niti najmanjšega delčka resničnosti. Kljub temu se učenci po vsem svetu ženejo za pojavi, pohlepno radi bi razumeli modrovanja.'« [↑](#footnote-ref-707)
708. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 51. [↑](#footnote-ref-708)
709. *Inmo* označuje neizrazljivo. Spis *Inmo* govori o 'Kaj? ', o 'To', o 'tako' itd. [↑](#footnote-ref-709)
710. Biti 'To' (taka oseba, avtentičnost) 'ni mogoče', je enako, kot biti brez načina; oseba je resnična, ko ni več oseba. Način brez načina, svobodo, je potrebno dojeti v 'Tem', to je v dojemanju 'Tega' samega. 'To', 'Kaj', dojema sebe brez vsakega načina, kot 'ne neka'j, brez dojemanja. 'To' preiskuje, reflektira sam sebe v praznosti 'Kaj'-a in obratno. [↑](#footnote-ref-710)
711. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Inmo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 127-128 [↑](#footnote-ref-711)
712. Naslov enega od Dōgenovih spisov nosi tak naslov, *Yuibutsu Yobutsu*. [↑](#footnote-ref-712)
713. Dōgen, Shōbogenzo, »Sansui-kyo«, v Dōgen, *Moon in a dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 97-98. [↑](#footnote-ref-713)
714. Hisamatsu S., 2995, Polnost niča, Satori, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 33. [↑](#footnote-ref-714)
715. Dōgen, Shōbogenzo, »Tsuki«, v Dōgen, Moon in a dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130. [↑](#footnote-ref-715)
716. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 49. [↑](#footnote-ref-716)
717. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications, 2006), 8-9 [↑](#footnote-ref-717)
718. Pojavni svet stvari v svoji spremenljivosti in Budova narava. [↑](#footnote-ref-718)
719. Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 62. [↑](#footnote-ref-719)
720. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 277, 278.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 30. [↑](#footnote-ref-720)
721. http://www.dailyzen.com/zen/zen\_reading0906.asp [↑](#footnote-ref-721)
722. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 129. [↑](#footnote-ref-722)
723. Prav tam, 132. [↑](#footnote-ref-723)
724. Prav tam , »Genyō Kōan«, 71. [↑](#footnote-ref-724)
725. Prav tam, »Yoibutso Yobutso«, 161. [↑](#footnote-ref-725)
726. Prav tam, 167. [↑](#footnote-ref-726)
727. Prav tam, »Bukkōjōji«, , 210. [↑](#footnote-ref-727)
728. Prav tam, »Genyō Kōan«, 70. [↑](#footnote-ref-728)
729. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 77, 80 [↑](#footnote-ref-729)
730. Self ali nekaj po sebi, samostojno obstoječega. [↑](#footnote-ref-730)
731. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yoibutso Yobutso«, v *Dōgen, Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 162 [↑](#footnote-ref-731)
732. Uchiyama Koshō, *Opening the Hand of Thought* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 104. [↑](#footnote-ref-732)
733. Prav tam, 102. [↑](#footnote-ref-733)
734. Prav tam, 146. [↑](#footnote-ref-734)
735. <http://finevery.googlepages.com/Teachings_of_Rinzai.htm>

     Suzuki D.T., Fromm E., *Zen budizam i psihoanaliza* (Beograd: Nolit, 1973), 67. [↑](#footnote-ref-735)
736. Uchiyama Koshō, *Opening the Hand of Thought* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 26. [↑](#footnote-ref-736)
737. Prav tam, 154. [↑](#footnote-ref-737)
738. Povzeto po: Uchiyama Koshō, *Opening the Hand of Thought* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 151-153. [↑](#footnote-ref-738)
739. Dōgen, Shōbogenzo, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 166. [↑](#footnote-ref-739)
740. Daoxin, *Lengga-shizi-ji*, v Shōkaku Okomura, *Dōgen Zenji's Genyō Kōan Lecture*, (Dharma eye, 2001, Number 8 [↑](#footnote-ref-740)
741. Dōgen, Shōbogenzo, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 129. [↑](#footnote-ref-741)
742. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 94;

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 256. [↑](#footnote-ref-742)
743. Dōgen, Shōbogenzo, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 163. [↑](#footnote-ref-743)
744. Necelovite dejavnosti so grehi ločenosti, egoizma; osma pravila so: ne ubijaj, ne kradi, ne spuščaj se v neurejeno spolnost, ne laži, ne opijaj se, ne delaj si frizur in ne udeležuj se glasbenih zabav, ne spi v visoki udobni postelji in ne jej po poldnevu; tri zatočišča so Buda -resničnost, Dharma - nauk in Sangha – skupnost, povezanost vseh bitij. [↑](#footnote-ref-744)
745. Dōgen, Shōbogenzo, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 91;

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bedowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 496. [↑](#footnote-ref-745)
746. Dōgen, Shōbogenzo, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 85. [↑](#footnote-ref-746)
747. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 92. [↑](#footnote-ref-747)
748. Prav tam, »Yuibutsu Yobutsu«, 165. [↑](#footnote-ref-748)
749. Shōkaku Okomura, *Dōgen Zenji's Genyō Kōan Lecture*, (*Dharma eye*, 2001, Number 8) [↑](#footnote-ref-749)
750. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 164. [↑](#footnote-ref-750)
751. Uchiyama Koshō, *Opening the Hand of Thought* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 14 - 16. [↑](#footnote-ref-751)
752. Dobesedno: ”*samādhi* sprejemanja in delovanja”. Pasivni in aktivni je nemogoče ločevati, v stanju enosti sta eno, a zaradi dialektične dinamične povezanosti vseeno ne povsem isto. [↑](#footnote-ref-752)
753. Uchiyama Koshō, *Opening the Hand of Thought* (Boston: Wisdom Publications, 2004), 79 - 81. [↑](#footnote-ref-753)
754. Različni prevodi imajo različne poudarke. Pustiti vsem stvarem, da so in izkušajo, je mogoče razlagati na naslednje načine:

     Da pustimo stvarem, da so, kot so, in jih take tudi izkušamo, brez dodajanja ali odvzemanja, brez lastnih projekcij, čisto.

     Da stvari izkušajo same sebe v smislu, da so, kot so oziroma da so v celoviti resničnosti, ki izkuša sebe.

     Da stvari izkušajo nas, saj lastne izkušnje ne moremo ločiti od objektov izkušnje. Ko mi izkušamo, konstituiramo objekte, objekti konstituirajo našo izkušnjo.

     Vse stvari so mesečina, bleščanje, izkušanje, ni izkuševalca. [↑](#footnote-ref-754)
755. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Gabyo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 283. [↑](#footnote-ref-755)
756. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 90. [↑](#footnote-ref-756)
757. Abe zapiše takole: »Resnična *Śūnyata*, podobno kot resnična *Nirvāna*, nikakor ni le praznina, praznina kot odsotnost ali zanikanje stvari. Resnična *Śūnyata* ni praznina ali polnina v njunih relativnih smislih. Je aktivna in kreativna *Śūnyata*, ki prav zato, ker je prazna, omogoča vsem stvarem in vsakomur, da je in deluje v svoji posebnosti. Morda lahko pomaga tudi pripomba, da *Śūnyata*, enako kot *Nirvāna*, ni stanje, pač pa uresničenje. Nekaj kamnov različnih oblik, ki so nameščeni tukaj in tam na belem pesku, ni nič drugega kot samoizražanje resnične *Śūnyate*, ki dela tako, da vse, kar je, je kot je in prosto deluje.« (Masao Abe, *A Study of Dōgen* (New York: State University of New York, 1992), 182.) [↑](#footnote-ref-757)
758. http://www.buddhanet.net/e-learning/heartstr.htm [↑](#footnote-ref-758)
759. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 5;

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131. [↑](#footnote-ref-759)
760. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Inmo«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (London: Winbell Publications , 2006), 122, 123. [↑](#footnote-ref-760)
761. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 130. [↑](#footnote-ref-761)
762. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 88. [↑](#footnote-ref-762)
763. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 6. [↑](#footnote-ref-763)
764. Dōgen, Shōbogenzo, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 133, 134. [↑](#footnote-ref-764)
765. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 93. [↑](#footnote-ref-765)
766. Prav tam, »Genyō Kōan«, 72. [↑](#footnote-ref-766)
767. Prav tam, 69. [↑](#footnote-ref-767)
768. Podoba energije in aktivnosti. [↑](#footnote-ref-768)
769. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zenki«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 287;

     Dōgen, Shōbogenzo, »Zenki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 86. [↑](#footnote-ref-769)
770. Vsakdanje življenje je v tradicionalnih zen in drugih budističnih samostanih je polno pravil in stroge discipline. To je del vaje novincev, ki je usmerjen v sistematično odstranjevanje narcistične zagledanosti vase, egocentrične usmerjenosti. [↑](#footnote-ref-770)
771. »Ves svet je človekovo resnično telo.

     Ves svet so vrata osvobojenja.

     Ves svet je oko Vairochane.

     Ves svet je naše lastno resnično telo.

     (Dōgen*, Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 163.) [↑](#footnote-ref-771)
772. Primerjaj Robert E. Carter, *God and Nothingness* (*Philosophy East and West*, Honolulu, Jan. 2009, Vol. 59), 1-21. [↑](#footnote-ref-772)
773. Thich Nhat Hanh, *Essential writings* (New York: Orbis Books, 2201), 81. [↑](#footnote-ref-773)
774. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 91.

     Necelovite so egocentrične dejavnosti, tri zatočišča so Buda, njegov nauk in budistična skupnost, brezdomstvo je mogoče razumeti v fizičnem in še bolj v duhovnem smislu. [↑](#footnote-ref-774)
775. Gudo Nishijima, *To Meet the Real Dragon*, (Dōgen Sanga Publications, 2009), 198. [↑](#footnote-ref-775)
776. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 93. [↑](#footnote-ref-776)
777. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Shinjin Gakudō«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 87. [↑](#footnote-ref-777)
778. Prav tam, »Yuibutso Yobutsu«, 161. [↑](#footnote-ref-778)
779. Prav tam, 167. Dōgen pravi v spisu Henzan, da je treba izpraskati Budove oči, se dokopati do njegovega pogleda in videti na enak način kot on. [↑](#footnote-ref-779)
780. Prav tam, »Tsuki«, 132. [↑](#footnote-ref-780)
781. Prav tam. Lačni duhovi so odtujeni, tisti, ki stradajo v *samsāri*, polni so nasičeni, prebujeni v *nirvāni*. [↑](#footnote-ref-781)
782. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bukkōjōji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 208. [↑](#footnote-ref-782)
783. Podrobno analizo razmerju med iluzijami in razsvetljenjem ter o uporabo razločujeočega uma pri Dōgenu glej v: Hee-Jin Kim, *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*, (New York: State University of New York Press, 2007), 99-120. [↑](#footnote-ref-783)
784. *MU* je japonska beseda in pomeni ne. Uporablja se tudi kot mantra oziroma nesmiselni zlog v zen treningu. Učenec vztrajno ponavlja*, mu, mu, mu …* dneve in dneve in na ta način prekine tok misli ter procese diferenciranja stvarnosti na posamezne objekte. Nekateri učitelji uporabljajo kōan *Mu* z namenom, da bi kar najhitreje pripeljali zrelega učenca do prvega vpogleda v nediferencirano enost. [↑](#footnote-ref-784)
785. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 41. [↑](#footnote-ref-785)
786. Veriga povezanih vzrokov in posledic v krogu rojevanja in umiranja. [↑](#footnote-ref-786)
787. Vrste bitij v svetu hrepenenj, pojavnem in nepojavnem svetu. [↑](#footnote-ref-787)
788. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 146.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 8, 9. [↑](#footnote-ref-788)
789. Lomljenje kosti in drobljenje mozga se nanašata na bolečine, ki nastanejo v nogah zaradi dolgotrajnega sedenja v zazenu in na duševni napor v zazenu, s katerim bi rad učenec dosegel prebujenje. A za prebujenje ni potreben napor. Koliko napora je potrebnega pri prebujanju iz spanja? [↑](#footnote-ref-789)
790. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 37, 38. [↑](#footnote-ref-790)
791. Gudo Nishijima, *Introduction to* *Maka.hannya-haramitsu*, v Dōgen, *Shōbogenzo*, »*Maka.hannya-haramitsu*«, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 21. [↑](#footnote-ref-791)
792. Gudo Nishijima, *To meat the Real Dragon*, (Dōgen Sanga Publications, 2009), 177. [↑](#footnote-ref-792)
793. *Zazenshin* so besede nekaterih mojstrov o bistvu zazena. *Shin* pomenu tukaj bambusovo akupunkturno iglo, s katero mojster zdravi, pomaga učencu, ki prakticira *zazen*. [↑](#footnote-ref-793)
794. Univerzalno zavedanje bi bilo difuzno, le svetloba brez teme. Taka svetloba za Dōgena nima smisla. Samozavedanje prav tako nima smisla, saj v *Genyō Kōanu* pravi, da je treba pozabiti nase in biti razsvetljen po tisoč stvareh. Torej videti nešteto stvari in dogajanj, s katerimi smo povezani in nas omogočajo. V vsakem trenutku pa le nekaj konkretnih stvari in to jasno videti v kompleksnem razmerju z nami samimi in vsem stvarstvom. [↑](#footnote-ref-794)
795. Subtilne pomeni tudi, fine, misteriozne, čudežne, čudovite, delikatne … Enakih lastnosti je zaznavanje v *zazenu*. [↑](#footnote-ref-795)
796. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 103. [↑](#footnote-ref-796)
797. Prav tam, »Bukkōjōji«, 209-210. [↑](#footnote-ref-797)
798. Prav tam, »Yoibutsu Yobutso«, 162. [↑](#footnote-ref-798)
799. Besede v narekovajih so iz *Genyō Kōana*. Dōgenov učenec 20. stoletja Shunryu Suzuki je eni od knjig svojih govorov dal pomenljiv naslov Razvejani tokovi v teminah – Branching Streams Flow In The Darkness. V njej, podobno kot Uchiyama v svojih delih, poudarja zatemnjenost resničnosti, njeno nedostopnost intelektualnim prizadevanjem. Resničnost je namreč kompleksen splet procesov, ki so podlaga ravno tem intelektualnim prizadevanjem. Situacija je podobna tisti, ko hoče mačka ujeti svoj rep. [↑](#footnote-ref-799)
800. Mišljen je abstraktni prostor. [↑](#footnote-ref-800)
801. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 104, 105. [↑](#footnote-ref-801)
802. Nishida Kitaro v Robert E. Carter, »God and Nothinges«, *Philosophy East and West*, vol. 59 (2009): 8. [↑](#footnote-ref-802)
803. Glej Hee-Jin Kim, *Eihei Dōgen Mystical Realist*, (Boston: Wisdom Publications, 2004). [↑](#footnote-ref-803)
804. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 163, 166. [↑](#footnote-ref-804)
805. Prav tam, »Henzan«, , 202. [↑](#footnote-ref-805)
806. Prav tam. Nepodvojeni um je en, celoviti, nedualistični um. Da odpadeta telo in um pomeni, da ni dvojnosti telesa in uma, ne lastnega in ne drugih ljudi. Telo ni posamezno fizično telo. Je celovito, resnično človekovo telo, ki je ves svet in ta proučuje oziroma je na poti v samem sebi. Gibanje sem in tja brez vrzeli se nanaša na stanje enovitosti Budove narave, v kateri ne obstaja več nobena posamezna stvar ali bitje. [↑](#footnote-ref-806)
807. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 161.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutso«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 213. [↑](#footnote-ref-807)
808. Kazuaki Tanahashi, Introduction. V Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 4. [↑](#footnote-ref-808)
809. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 72, 73.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 30. [↑](#footnote-ref-809)
810. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 143. [↑](#footnote-ref-810)
811. Joan Stambaugh, *Impermanence Is Buddha-nature, Dōgen's Understanding of Temporality*, (Honolulu: University of Hawaii Press), 23. [↑](#footnote-ref-811)
812. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Genyō Kōan«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 71, 72. [↑](#footnote-ref-812)
813. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 37. [↑](#footnote-ref-813)
814. Prav tam, 33, 32. [↑](#footnote-ref-814)
815. Prav tam, 34. [↑](#footnote-ref-815)
816. Prav tam, 42. [↑](#footnote-ref-816)
817. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 94. [↑](#footnote-ref-817)
818. Prav tam, 98. [↑](#footnote-ref-818)
819. Prav tam, 94. [↑](#footnote-ref-819)
820. Glej Dōgen, *Shōbogenzo*, »Hotsu-Budaishin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 226. [↑](#footnote-ref-820)
821. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 94. [↑](#footnote-ref-821)
822. Dōgen*, Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 163. [↑](#footnote-ref-822)
823. Prav tam , »*Gakudo yojin-shu*«, 43. [↑](#footnote-ref-823)
824. Prav tam, 42. [↑](#footnote-ref-824)
825. Prav tam, 35. [↑](#footnote-ref-825)
826. O izrednem pomenu upoštevanja etičnih norm in pravil meniške skupnosti glej Hee-Jin Kim, Eihei Dōgen Mystical Realist, (Boston: Wisdom Publications, 2004), 177-239. [↑](#footnote-ref-826)
827. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Sesshin-Sesshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 3, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross (Dōgen Sangha, 2006), 46, 47. [↑](#footnote-ref-827)
828. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 10.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 151. [↑](#footnote-ref-828)
829. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bedowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, prev. Hubert Nearman (Mount Shasta: Shasta Abbey Press, 2007), [http://www.shastaabbey.org/shōbogenzo1.htm](http://www.shastaabbey.org/shobogenzo1.htm), 2007), 12, 13. [↑](#footnote-ref-829)
830. Shinichi, Hisamatsu, *Polnost niča, Satori*, (Maribor: Založba Obzorja, 1995), 40. [↑](#footnote-ref-830)
831. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, Moon in a Dewdrop, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 42. [↑](#footnote-ref-831)
832. Shunryu Suzuki, *Duh zena, duh začetništva* (Ljubljana: Kud Logos, 2002), 85, 86. [↑](#footnote-ref-832)
833. Tri dejavnosti so: telesno vedenje, govor in dejavnost uma. [↑](#footnote-ref-833)
834. Bodoče razsvetljenje pomaga sedanji praksi zaradi celovite povezanosti vseh bitij in časov. [↑](#footnote-ref-834)
835. Stanje sprejemanja in uporabe sebe je stanje, ko neposredno sprejemamo samega sebe kot dar in ta dar darujemo naprej v dobro vseh bitij. A to se ne dogaja z zavestnim darovanjem, ni delo posameznika. Dogaja se v potonitvi v spontano dejavnost, ki nas presega, tako da desna roka ne ve, kaj dela leva. Tanahashi to stanje poimenuje samoizpolnjujoči *samādhi* in je neposredna dejavnost Bude, njegov subtilen vpliv. [↑](#footnote-ref-835)
836. Nishijima in Cross ta stavek prevedeta: »Za vsakogar je to povsem ista praksa in isto izkustvo«. Beseda izkustvo pomeni prebujenje. [↑](#footnote-ref-836)
837. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 145-147.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Bendowa«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 4, 5. [↑](#footnote-ref-837)
838. Rojstvo je tudi rojevanje v vsakem trenutku, postajanje, prihajanje in življenje. [↑](#footnote-ref-838)
839. Hoja gor, rek in Zemlje je njihova aktivnost. Gore, reke in Zemlja niso le pasivno tukaj, so svoja lastna dejavnost. Udejanjajo sebe, so udejanjanje. Tanahashi prevede zadnji stavek takole: »Podobno, nihče ne pozna razsežnosti gor, rek in Zemlje, a vsi jih vidimo in na tem mestu ter tukaj hodimo«. »Na tem mestu« pomeni v tem stanju duha, v tej spoznavni razsežnosti. V razsvetljenju vidimo, da gore hodijo. [↑](#footnote-ref-839)
840. Ista dejavnost je aktivna v rekah, gorah, po vsej zemlji in v človeku. Poteka hkrati in povsod. Človek živi, gore gorujejo, hodijo, so dejavnost. Človeka ni mogoče ločiti od te celovite dejavnosti. Pojavlja se vsak trenutek skupaj z vsem svetom. Zato so gore, reke, ves svet in človek rojeni vsak trenutek. Razlaga besed davnega Bude je Dōgenov uvod v poglobljeno razlago celovite prakse. [↑](#footnote-ref-840)
841. Tudi prihodnje Bude so že prakticirale, saj je njihova praksa neločljivo in celovito povezana s sedanjostjo in preteklostjo. Vse to je namreč ena celovita dejavnost, ki je hkrati in vsa, samotna in polna, čeprav se razgrinja v linearnem času, ki teče. Čas pa ne teče le iz preteklosti v prihodnost, teče tudi iz prihodnosti v preteklost in iz sedanjosti v sedanjost. In tudi sploh ne teče, je vedno že prišel, je vedno že tukaj. Zaradi tega vse Bude preteklosti, sedanjosti in prihodnosti povezano, skupaj (hkrati - a ne v smislu hkratnosti vseh trenutkov linearnega časa) prakticirajo. Njihova povezanost je globja od pojmovanja večnosti v smislu hkratnosti vseh trenutkov linearnega časa ali bivanja v večnosti izven časa. [↑](#footnote-ref-841)
842. Izgovorjene so bile z razlogom razjasnjevanja prav teh sedanjih zmedenih misli in zmedenih misli vseh ljudi v vseh časih. Besede davnega Bude so celovito povezane z zmedenimi mislimi vseh ljudi vseh časov in so bile izgovorjene v povezanosti s sedanjimi zmedenimi mislimi. [↑](#footnote-ref-842)
843. Tanahashi prevede: »Ne najdemo mej sebe in drugih.« [↑](#footnote-ref-843)
844. Zadnji stavek prevedeta Nishijima in Cross takole: »Vse take misli ne pripadajo nam.« S tem poudarjata, da zmotne misli niso misli resničnega, prebujenega človeka, pripadajo umišljenemu, navideznemu, zavedenemu, običajnemu človeku. [↑](#footnote-ref-844)
845. To vprašanje si je mladi Dōgen zastavljal na začetku svoje poti. Iskanje odgovora ga je vodilo do različnih budističnih učiteljev na Japonskem in na Kitajsko. [↑](#footnote-ref-845)
846. Pot je stvar udejanjanja in ne razumevanja. [↑](#footnote-ref-846)
847. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 165, 166.

     Dōgen, *Shōbogenzo*, »Yuibutsu Yobutsu«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 4, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 215, 216. [↑](#footnote-ref-847)
848. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 80. [↑](#footnote-ref-848)
849. Prav tam, »Shinjin Gakudō«, 90. [↑](#footnote-ref-849)
850. Prav tam, »Menju«, 175-183. [↑](#footnote-ref-850)
851. Prav tam, »Kattō «, 168-174. [↑](#footnote-ref-851)
852. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Zazenshin«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 2, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 94,95. [↑](#footnote-ref-852)
853. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 131. [↑](#footnote-ref-853)
854. Razsvetljenje ne spremeni telesa in običajnega umskega delovanja človeka. Razsvetljenje je doživetje in ne Nirvāna, ki je trajno stanje resničnosti, ne glede na doživetje razsvetljenja. Razsvetljenje je nekako vmesno stanje, med življenjem običajnega telesa in uma ter prebujenim celovitim življenjem. [↑](#footnote-ref-854)
855. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132. [↑](#footnote-ref-855)
856. Arthur Braverman, *Living and Dying in Zazen* (New York-tokyo: Weatherhill, Inc., 2003), 76. [↑](#footnote-ref-856)
857. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Busshō«, v Dōgen, *Shōbogenzo*, Book 1, prev. Gudo Nishijima in Chodo Cross ( London: Winbell Publications, 2006), 94. [↑](#footnote-ref-857)
858. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Tsuki«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 132. [↑](#footnote-ref-858)
859. Prav tam, »Zenki«, 86. [↑](#footnote-ref-859)
860. Dōgen, *Shōbogenzo*, »Uji«, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 82, 83. [↑](#footnote-ref-860)
861. Primerjaj Joan Stambaugh, *Impermanence Is Budhha-nature, Dōgen's Understanding of Temporality*, (Honolulu: University of Hawaii Press), 53, 108. [↑](#footnote-ref-861)
862. Dōgen, *Gakudo yojin-shu*, v Dōgen, *Moon in a Dewdrop*, prev. Kazuaki Tanahashi (New York: North Point Press, 1995), 41. [↑](#footnote-ref-862)
863. Hee-Jin Kim, *Dōgen on Meditation and Thinking: A Reflection on His View of Zen*, (New York: State University of New York Press, 2007), 137. [↑](#footnote-ref-863)
864. Prav tam, 4. [↑](#footnote-ref-864)
865. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 32. [↑](#footnote-ref-865)
866. »Zato pravi razsvetljeni Dionizij, kjerkoli piše o Bogu: On je nad-bit, On je nad-življenje, On je nad-luč.« (Mojster Eckhart, *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 315.)

     Odslej bom mesta navedkov iz v slovenščino prevedenih pridig, poučnih govorov, Knjige Božje tolažbe, traktatov in drugih del navajal sproti med tekstom v obliki (Eckhart, …) Ta oblika navajanja se bo vedno nanašala na slovensko izdajo Eckhartovih pridig, ki je navedena zgoraj. Mesta navedkov iz drugih del bom navajal v standardnem Čikaškem stilu, The Chicago–Style Citatition, pod črto. [↑](#footnote-ref-866)
867. »Ono je namreč isto, tisto, ki uživa sebe na Božji način.« (Eckhart, 293) [↑](#footnote-ref-867)
868. Primerjaj Eckhart, 135, 239. [↑](#footnote-ref-868)
869. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 88. [↑](#footnote-ref-869)
870. »Bog ni niti bit niti umna bit niti ne spoznava tega in onega. Zato je Bog prost vseh stvari – in prav zato je vse.« (Eckhart, 293) [↑](#footnote-ref-870)
871. Primerjaj Eckhart, 382. [↑](#footnote-ref-871)
872. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 22.

     Primerjaj še v Drugi Pariški kvestiji: »Božje vedenje je vzrok stvari.« (Eckhart, 422) [↑](#footnote-ref-872)
873. Primerjaj Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 98 in Eckhart, 422. [↑](#footnote-ref-873)
874. Glej Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 84. [↑](#footnote-ref-874)
875. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 22. [↑](#footnote-ref-875)
876. O Eckhartovi dialektiki glej v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 92-94. [↑](#footnote-ref-876)
877. Primerjaj Eckhart, 106. [↑](#footnote-ref-877)
878. Glej: Gorazd Kocjančič, *Obsojene Eckhartove trditve*, v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 431-434.

     Seveda je podobne trditve mogoče najti na več mestih v nemških pridigah. V 33. pridigi Mojster poudarja, da lahko Boga spoznavamo le v z nerazlikujočim umom. Takole pravi:

     »Vse kar spoznavamo, kar razdeljujemo ali čemur lahko pripišemo različnost, ni Bog, kajti v Bogu ni niti to niti tisto, kar lahko odvzamemo ali čemur lahko pripišemo razliko: v Njem ni ničesar razen Enega – in to je On sam.« (Eckhart, 297) [↑](#footnote-ref-878)
879. Primerjaj: *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 293, 294, 356, 357. [↑](#footnote-ref-879)
880. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 30. [↑](#footnote-ref-880)
881. Pojem je po Eckhartu razvil Nikolaj Kuzanski. [↑](#footnote-ref-881)
882. Primerjaj Eckhart 166, 172, 225, 281. [↑](#footnote-ref-882)
883. Primerjaj Eckhart, 380. [↑](#footnote-ref-883)
884. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 77. [↑](#footnote-ref-884)
885. Eckhart je o Očetu kot čistem rojevanju včasih govoril v obeh spolih. O njegovi percepciji Boga kot Očeta in Matere glej podrobneje v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 84, 85. [↑](#footnote-ref-885)
886. Primerjaj prav tam, 85, 86. [↑](#footnote-ref-886)
887. Za Eckharta je bolj bistvena inkarnacija kot ustvarjanje. Bog ne ustvarja zunaj sebe, poleg sebe, pač pa izžareva v sebi, v principu, Prvem. In to vedno, sveta ni nekoč ustvaril in ne bo ga ustvarjal v prihodnosti. Bog ustvarja svet v Sinu, Logosu, Besedi. [↑](#footnote-ref-887)
888. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 72. [↑](#footnote-ref-888)
889. Primerjaj prav tam, 73, 74, 75, 86, 87. [↑](#footnote-ref-889)
890. Človek je v svojem bistvu priča, v pasivnem umu sprejema božje vtise, je deležen Božjega samozavedanja, v potencialnem umu človeka neposredno deluje Bog. O tem glej več v poglavju o umu. [↑](#footnote-ref-890)
891. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 88. [↑](#footnote-ref-891)
892. Primerjajprav tam, 89. [↑](#footnote-ref-892)
893. Primerjaj Mojster Eckhart, *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 248. [↑](#footnote-ref-893)
894. Povzeto po Eckhartu v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 83. [↑](#footnote-ref-894)
895. Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 20. [↑](#footnote-ref-895)
896. Prav tam, 24. [↑](#footnote-ref-896)
897. V nadaljevanju tega poglavja so poudarjeni podnaslovi deli zgoraj navedenega Eckhartovega citata. [↑](#footnote-ref-897)
898. Inkvizicijski seznam Eckhartovih zablod je v *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 431-434. [↑](#footnote-ref-898)
899. Izjava pomeni, da kos lesa v bistvu ni nič ustvarjenega v smislu substancialnosti ali celo materialnosti. V zadnji konsekvenci je zgolj čisto Božje delovanje, aktivna dinamika, ki se izliva v ustvarjanje-spoznavanje-védenje-bivanje. [↑](#footnote-ref-899)
900. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 23,24. [↑](#footnote-ref-900)
901. Primerjaj Eckhart, 393. [↑](#footnote-ref-901)
902. Pripravljenost na prejemanje je bistvena značilnost uma, je čisti um brez vsebine oziroma podob. Eckhart mu reče tudi iskra v duši. V nadaljevanju je to pripravljenost/zasnova. [↑](#footnote-ref-902)
903. Primerjaj Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 64 in Dōgenov Genyō Kōan. [↑](#footnote-ref-903)
904. Tudi poslušanje je govorjenje in govorjenje je poslušanje. Spoznavanje je akt in ustvarjanje, akt je spoznavanje. [↑](#footnote-ref-904)
905. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 86. [↑](#footnote-ref-905)
906. Prav tam, 107. [↑](#footnote-ref-906)
907. »Vse, kar uči večno Oče, je Njegova bit in Njegova narava in vse Njegovo Božanstvo«. (Eckhart, 205) [↑](#footnote-ref-907)
908. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 23. [↑](#footnote-ref-908)
909. »V tem reku, ko se izgovarja v Sina, v taistem reku se izgovarja v dušo«. (Eckhart, 371)

     »Tam govori v duši Bog in se v dušo povsem izgovarja«. (Eckhart, 230) [↑](#footnote-ref-909)
910. »Čeprav o tem govoru ničesar ne slišiš in ničesar ne razumeš, je vendar v duši neka moč, ki je docela odmaknjena in docela čista sama v sebi in tesno sorodna Božji naravi: v tej moči je to mogoče razumeti.« (Eckhart, 366) [↑](#footnote-ref-910)
911. Isto misel ponavlja Eckhart na mnogih mestih, na primer: »… v molku, kjer duši nič več ne govori, je v um izrečena Beseda«. (Eckhart, 298)

     »Zares, kdor hoče to Besedo slišati v Očetu – tam je čisto tiha – mora biti čisto tiho in ločem od vseh podob in vseh oblik«. (Eckhart, 323) [↑](#footnote-ref-911)
912. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 87. [↑](#footnote-ref-912)
913. Človek mora po Eckhartu postati tak, kot je bil, ko ga še ni bilo, tak, kot je bil, preden je bil ustvarjen svet, torej do dna mrtev za svet. Glej 32. pridigo. [↑](#footnote-ref-913)
914. »Da, vse, kar je od vekomaj slišal od svojega Očeta, nam je razodel [Jezus] in ničesar nam ni prikril«. (Eckhart, 366) [↑](#footnote-ref-914)
915. »To, kar [človek] tam [znotraj, doma, v Enem] sliši, je prav isto, kot kar je slišano v večni Besedi. Vse, kar uči večni Oče, je Njegova bit in Njegova narava in vse Njegovo Božanstvo; to nam v celoti razodeva v svojem Sinu in nas uči, da smo mi taisti Sin«. (Eckhart, 205) [↑](#footnote-ref-915)
916. Besede, da je odsev duše v Bogu Bog, je mogoče razumeti na več načinov, ki jih zaradi obsežnosti implikacij tukaj ne bom analiziral. Bistven je poudarek na različnosti neustvarjenega Boga in ustvarjene duše. [↑](#footnote-ref-916)
917. Primerjaj Eckhart, 402. [↑](#footnote-ref-917)
918. Primerjaj Eckhart, 280. [↑](#footnote-ref-918)
919. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 124. [↑](#footnote-ref-919)
920. 1 Mz, 26. [↑](#footnote-ref-920)
921. Eckhart, 248. [↑](#footnote-ref-921)
922. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 43. [↑](#footnote-ref-922)
923. Primerjaj Eckhart, 298. [↑](#footnote-ref-923)
924. McGinn izrecno in eksplicitno poudarja, da je »Eckhart brezkompromisen v insistiranju, da je enost z Bogom absolutna in totalna identičnost, brez srednika katerekoli vrste.« In še: »Eckhartova teologija mističnega telesa se razlikuje od tradicionalne v poudarjanju fizične in ontološke identičnosti med Kristusom in vernikom.«

     Podrobneje o tem glej v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 147 in 125. [↑](#footnote-ref-924)
925. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 35. [↑](#footnote-ref-925)
926. V prevodih se *grunt* pojavlja kot dno ali temelj. Uporabljal bo predvsem besedo dno, ker asociira izviranje iz dna, kot pri studencu ali pri podvodnem izviru. Beseda temelj je bolj povezana z asociacijami nečesa trdnega, stabilnega, dno je pa dinamično, aktivno, živo. Je nepremična podlaga, iz katere vznika vsako gibanje. [↑](#footnote-ref-926)
927. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 38. [↑](#footnote-ref-927)
928. Primerjaj prav tam: 39-40. [↑](#footnote-ref-928)
929. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 41. [↑](#footnote-ref-929)
930. Devica je duša, ki je ena, čista, prosta, vsa v poslušanju, kot Marija. Žena je duša, ki je preizkušena, zrela, delujoča in rodovitna. Človek je v dnu ali Božjem srcu, ko je oboje. [↑](#footnote-ref-930)
931. McGinn pravi:»Pojem dna/temelja uporablja Eckhart na mnogo različnih načinov, a njegov temeljni namen je vedno usmerjen na en sam cilj: doseganje nerazlikujoče enosti Boga in človeka v tistem, kar Eckhart imenuje 'preprosto Eno'.«

     »Dna ne smemo razumeti v statičnem smislu, raje v dejavnem smislu 'dnovenja' – dejavnem in odnosnem zlivanju bitij.« Glej Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 47, 48. [↑](#footnote-ref-931)
932. Jezus kot Druga oseba Trojice, Sin, kar pomeni hkrati Beseda, Edinorojeni, Podoba in Um. Človek je v svojem najtemeljnejšem bistvu tudi Sin. [↑](#footnote-ref-932)
933. »In zato je nujno, da si in da živiš v biti in v temelju: tam se te mora dotakniti Bog s svojo preprosto bitjo, brez posredovanja kakršnekoli podobe... tam morata vladati molk in tišina, tam mora govoriti Oče in rojevati svojega Sina in izvrševati svoja dela brez vseh podob.« (Eckhart, 392) [↑](#footnote-ref-933)
934. Mišljen je Sin. [↑](#footnote-ref-934)
935. »Bog ni nekaj, kar obstaja … bolj kot to je aktivnost, ki omogoča bivanje in ga vzdržuje.« (Robert Carter, »God and Nothingness«, *Philosophy East and West* vol. 59 (2009): 8. [↑](#footnote-ref-935)
936. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 42. [↑](#footnote-ref-936)
937. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 50. [↑](#footnote-ref-937)
938. Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 42. [↑](#footnote-ref-938)
939. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 105. [↑](#footnote-ref-939)
940. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 63. [↑](#footnote-ref-940)
941. Povzeto po Eckhart, 315, 316. [↑](#footnote-ref-941)
942. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 105. [↑](#footnote-ref-942)
943. Prav tam, 107. [↑](#footnote-ref-943)
944. Primerjaj Eckhart, 306, 310, 315. [↑](#footnote-ref-944)
945. Primerjaj Eckhart, 304. [↑](#footnote-ref-945)
946. Mojster se sklicuje na enega od svojih učiteljev. [↑](#footnote-ref-946)
947. Primerjaj Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 28. [↑](#footnote-ref-947)
948. Primrjaj Eckhart, 206. [↑](#footnote-ref-948)
949. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 103. [↑](#footnote-ref-949)
950. Tukaj je jasno izražen Platonov nauk o idejah in s tem vpliv neoplatonizma na Eckhartovo filozofojo in teologijo. [↑](#footnote-ref-950)
951. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 160. [↑](#footnote-ref-951)
952. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 125. [↑](#footnote-ref-952)
953. Prav tam, 160. [↑](#footnote-ref-953)
954. Posamezne stavke tega odlomka bom uporabil kot podnaslove nadalnjega prikaza. [↑](#footnote-ref-954)
955. V poglavju celovitost in čas so poudarjeni uvodni stavki deli gornjega Eckhartovega citata o času in večnosti. [↑](#footnote-ref-955)
956. Na tem področju so opazni vplivi arabskih avtorjev, na primer Avicene. [↑](#footnote-ref-956)
957. Primerjaj Eckhart, 127. [↑](#footnote-ref-957)
958. Primerjaj Eckhart, 142. [↑](#footnote-ref-958)
959. »Vse dokler imam v posesti ustvarjena bitja in dokler imajo ustvarjena bitja v posesti mene, je tu laž.« (Eckhart, 212) [↑](#footnote-ref-959)
960. Primerjaj Eckhart, 203. [↑](#footnote-ref-960)
961. Primerjaj Eckhart, 165. [↑](#footnote-ref-961)
962. Primerjaj Eckhart, 166. [↑](#footnote-ref-962)
963. Primerjaj Eckhart, 124. [↑](#footnote-ref-963)
964. Primerjaj Eckhart, 287. [↑](#footnote-ref-964)
965. Primerjaj Eckhart, 267. [↑](#footnote-ref-965)
966. Primerjaj Eckhart, 101. [↑](#footnote-ref-966)
967. Primerjaj Eckhart, 101. [↑](#footnote-ref-967)
968. Primerjaj Eckhart, 127. [↑](#footnote-ref-968)
969. Primerjaj Eckhart 130, 131. [↑](#footnote-ref-969)
970. Primerjaj Eckhart 128. [↑](#footnote-ref-970)
971. Primerjjaj Eckhart, 191. [↑](#footnote-ref-971)
972. O navedenih močeh razpravlja Eckhart v 55.pridigi, glej Eckhart, 283. [↑](#footnote-ref-972)
973. Primerjaj Eckhart, 284. [↑](#footnote-ref-973)
974. Primerjaj Eckhart, 335. [↑](#footnote-ref-974)
975. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 33. [↑](#footnote-ref-975)
976. Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 25. [↑](#footnote-ref-976)
977. »Včasih sem govoril o luči, ki je v duši: luči ki je neustvarjena in neustvarljiva.« (Eckhart, 301)

     Primerjaj Eckhart, 301. [↑](#footnote-ref-977)
978. Primerjaj Eckhart, 213. Mojster uporablja besedo um v več pomenih. Ustvarjeni um je um zunanjega človeka, neustvarjeni um je Božji um v človeku, Njegova svoboda. McGinn pove isto z uporabo besede jaz. »Pravi jaz je večni nerojeni jaz, ne formalni, ustvarjeni jaz, ki je lažni jaz.«

     (Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 138.) [↑](#footnote-ref-978)
979. Mišljena je Božja podoba človekove duše oziroma človeka. Božja podoba duše je njena iskrica, iskrica je najbolj avtentični del duše in s tem podoba Boga samega. [↑](#footnote-ref-979)
980. Primerjaj Eckhart, 285. [↑](#footnote-ref-980)
981. Lep primer zabijanja klina in prodiranja v notranjost so naslednje besede sedemnajste pridige:

     »V duši je neka moč, in ne samo moč, temveč bit, in ne samo bit, temveč nekaj, kar odvezuje od biti: tako čisto in tako visoko in tako žlahtno je samo v sebi, da nič ustvarjenega ne more sem noter, ampak edino Bog: On prebiva v tem. Dá, prav zares, celo Bog ne more sem noter, dokler ima na sebi način. Resnično, z nobenim načinom Bog ne more sem noter, temveč edino s svojo golo Božjo naravo more Bog sem noter.« (Eckhart, 323,324) [↑](#footnote-ref-981)
982. »Če bi ti lahko samega sebe uničil le za trenutek, da, pravim, celo za manj kot trenutek, bi ti bilo lastno vse, kar je to v samem sebi.« (Eckhart, 288) Če bi bil človek le za trenutek nič, povsem brez vsega, tudi biti, bi bil povsem to. To je namreč pred čemerkoli, pred pojavom sveta, pred … Je čista potencialnost, čisti DA in še pred DA ter nič drugega. To je pravi Eckhartov dinamični, delujoči nič ali dno. [↑](#footnote-ref-982)
983. Primerjaj Eckhart, 327. [↑](#footnote-ref-983)
984. Mišljen je um, v katerem Bog spoznava oziroma rojeva svojega Sina. [↑](#footnote-ref-984)
985. Takega človeka »nič minljivega ne more vzgibati, ne občuti ničesar, kar je telesnega, in se imenuje mrtev za svet, zakaj ne diši mu nič, kar je zemeljskega.« (Eckhart, 139) [↑](#footnote-ref-985)
986. Primerjaj Eckhart, 301. [↑](#footnote-ref-986)
987. Primerjaj Eckhart, 390, 391. [↑](#footnote-ref-987)
988. Primerjaj Eckhart, 197. [↑](#footnote-ref-988)
989. Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 153. [↑](#footnote-ref-989)
990. Zmožni um [↑](#footnote-ref-990)
991. Delujoči um. [↑](#footnote-ref-991)
992. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 22. [↑](#footnote-ref-992)
993. Primerjaj Eckhart, 328, 329 in Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 112. [↑](#footnote-ref-993)
994. Primerjaj Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 113. [↑](#footnote-ref-994)
995. Povzeto po Eckhart, 394. [↑](#footnote-ref-995)
996. Podoba je um, duša, pralik je Bog, gre za razliko med podobo in Podobo. [↑](#footnote-ref-996)
997. Podoba, upodobljena po Bogu je duša, spoznavajoči človek, njegov um; Božje podoba je Božji Sin, spoznavni aspekt Boga, logos ali Beseda. Človek je podoba Podobe. [↑](#footnote-ref-997)
998. Za dekonstruiranje kot metafizični, etični, spoznavni in mistični proces uporablja Mojster besede: ločiti se, prepustiti se, odvezati se, dopustiti, razpodobiti, neoblikovati, nepostati. [↑](#footnote-ref-998)
999. Navedene so Eckhartove besede v latinskem komentarju Geneze z interpretacijo Bernarda Mcginna v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 99. [↑](#footnote-ref-999)
1000. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 81. [↑](#footnote-ref-1000)
1001. Primerjaj Eckhart, 305, 306, 309, 310. [↑](#footnote-ref-1001)
1002. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 100. Navedene besede so precej podobne že omenejnemu Eckhartovemu nauku o mislečem, iščočem in čistem umu. [↑](#footnote-ref-1002)
1003. Primerjaj Eckhart, 387, 310. [↑](#footnote-ref-1003)
1004. Zapisana je bila med letoma 1308 in 1314, torej približno 10 let pred glavnino Eckhartovih najpomembnejših pridig. [↑](#footnote-ref-1004)
1005. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 108. [↑](#footnote-ref-1005)
1006. Primerjaj Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 110, 111. [↑](#footnote-ref-1006)
1007. Primerjaj Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 109, 110. [↑](#footnote-ref-1007)
1008. Primerjaj Eckhart, 327-329, 376. [↑](#footnote-ref-1008)
1009. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 66. [↑](#footnote-ref-1009)
1010. Prav tam, 67. [↑](#footnote-ref-1010)
1011. Prav tam. [↑](#footnote-ref-1011)
1012. Primerjaj Lk 18,22. [↑](#footnote-ref-1012)
1013. Temelj preseganja Boga je v identičnosti človekovega in božjega dna. Iz dna se pojavljajo Oče, Sin, Sveti Duh in tudi človek. Da bi se zopet prebil do dna, mora človek preseči vse tri osebe, Duha, Sina in končno tudi Očeta. Skrita moč dna v duši, um, se ne zadovolji z ničemer, z nobeno osebo. Povzeto po 82. pridigi Jostesove zbirke. Glej Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 145. [↑](#footnote-ref-1013)
1014. Primerjaj Jn 3,8 in Lk 9,58. [↑](#footnote-ref-1014)
1015. Primerjaj Eckhart, 294. [↑](#footnote-ref-1015)
1016. Primerjaj Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 42. [↑](#footnote-ref-1016)
1017. Primerjaj Eckhart, 294, 295, 302. [↑](#footnote-ref-1017)
1018. Glej Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 145, 146. [↑](#footnote-ref-1018)
1019. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 145 [↑](#footnote-ref-1019)
1020. Ve zase, se zaveda sebe, je le ona sama brez drugosti, je nedeljiva in neločljiva od vsega ostalega. [↑](#footnote-ref-1020)
1021. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 145, 146. [↑](#footnote-ref-1021)
1022. Eckhart, 263. [↑](#footnote-ref-1022)
1023. Primerjaj Eckhart 262-264, 290-295. [↑](#footnote-ref-1023)
1024. Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 37. [↑](#footnote-ref-1024)
1025. Primerjaj Josef Quint, prav tam, 32. [↑](#footnote-ref-1025)
1026. Primerjaj Eckhart, 123, 60, 350. [↑](#footnote-ref-1026)
1027. Primerjaj Eckhart 320. [↑](#footnote-ref-1027)
1028. Primerjaj Eckhart, 55. [↑](#footnote-ref-1028)
1029. Primerjaj Eckhart, 258. [↑](#footnote-ref-1029)
1030. Primerjaj Eckhart, 197, 205. [↑](#footnote-ref-1030)
1031. Primerjaj Eckhart, 366. [↑](#footnote-ref-1031)
1032. Primerjaj na primer Eckhart 53, 54, 90, 178, 287, 323, 356. [↑](#footnote-ref-1032)
1033. Primerjaj Eckhart 53. [↑](#footnote-ref-1033)
1034. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 106. [↑](#footnote-ref-1034)
1035. Obsojena Eckhartova teza na procesu v Avignonu, glej *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 432. [↑](#footnote-ref-1035)
1036. Primerjaj Eckhart, 68. [↑](#footnote-ref-1036)
1037. “Gostiti in poveseliti pa se je bilo treba, ker je bil ta, tvoj brat, mrtev in je oživel, bil je izgubljen in je najden.« Lk, 15, 32. [↑](#footnote-ref-1037)
1038. Primerjaj Eckhart, 71, 72, 73, 170. [↑](#footnote-ref-1038)
1039. Odmaknjenost je sinonim za nenavezanost, v angleščini non-attachement, tudi za osvobojenost. [↑](#footnote-ref-1039)
1040. Primerjaj Eckhart, 77. [↑](#footnote-ref-1040)
1041. Primerjaj Eckhart, 165. [↑](#footnote-ref-1041)
1042. Primerjaj Eckhart, 57, 163, 164, 176, 177, 258. [↑](#footnote-ref-1042)
1043. Primerjaj Eckhart, 203. [↑](#footnote-ref-1043)
1044. Primerjaj Mt, 4,4; Jn 14,10. [↑](#footnote-ref-1044)
1045. Primerjaj Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 29. [↑](#footnote-ref-1045)
1046. Primerjaj Eckhart, 138, 139. [↑](#footnote-ref-1046)
1047. Primerjaj Eckhart, 258. [↑](#footnote-ref-1047)
1048. Primerjaj Eckhart, 107. [↑](#footnote-ref-1048)
1049. Primerjaj Eckhart, 330. [↑](#footnote-ref-1049)
1050. Glej poglavje o uboštvu bivanja. [↑](#footnote-ref-1050)
1051. Primerjaj še Eckhart, 323. [↑](#footnote-ref-1051)
1052. Glej še Eckhart, 402. [↑](#footnote-ref-1052)
1053. Primerjaj Eckhart, 163. [↑](#footnote-ref-1053)
1054. Primerjaj Eckhart, 155. [↑](#footnote-ref-1054)
1055. Primerjaj Eckhart, 293. [↑](#footnote-ref-1055)
1056. Ko ga še ni bilo ali ko je še bil nič. Takrat je bil notri kot čisti JE, ki presega pojavno bit. [↑](#footnote-ref-1056)
1057. Primerjaj Eckhart, 156. [↑](#footnote-ref-1057)
1058. Primerjaj Eckhart, 83. [↑](#footnote-ref-1058)
1059. Josef Quint navaja te Eckhartove besede po F. Pheifferju, v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 36, 37. [↑](#footnote-ref-1059)
1060. Besedno zvezo uporabi za Eckhartove prostosti Mcginn v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 137. [↑](#footnote-ref-1060)
1061. Glej Eckhart, 136, 144, 173. [↑](#footnote-ref-1061)
1062. »V Božji volji vse stvari so in so nekaj, Bogu so všeč in so popolne; zunaj Božje volje pa so vse stvari nič in Bogu niso všeč in so nepopolne.« (Eckhart, 356) [↑](#footnote-ref-1062)
1063. Spomnimo se Eckhartovih besed, da s svojim spoznavanjem vse stvari prinašamo pred Boga in v Boga. Glej poglavje o spozanavanju. [↑](#footnote-ref-1063)
1064. »Če zatorej človek ljubi samega sebe in vse stvari in svojih del ne udejanja za plačilo, temveč zavoljo Boga in Božje slave, je to znamenje, da je Božji sin.« (Eckhart, 115) [↑](#footnote-ref-1064)
1065. O preseganju prve in druge stopnje glej poglavje o preseganju. [↑](#footnote-ref-1065)
1066. »Kako moramo ljubiti Boga, za to ni nobenega načina: tako, kot le zmoremo, to je brez načina.« (Eckhart, 189) [↑](#footnote-ref-1066)
1067. Primerjja Eckhart, 275. [↑](#footnote-ref-1067)
1068. Primerjaj Eckhart, 143. [↑](#footnote-ref-1068)
1069. »Tako se Sin rodi v nas: če ne poznamo nobenega zakaj in se vrojevamo v Sinu.« (Eckhart, 350) [↑](#footnote-ref-1069)
1070. Primerjaj Eckhart, 52. [↑](#footnote-ref-1070)
1071. Primerjaj Eckhart, 152, 343. [↑](#footnote-ref-1071)
1072. Glej Eckhart, 292. [↑](#footnote-ref-1072)
1073. »Bog je Bog sedanjosti. Kakršnega te najde, takega te vzame in sprejme: ne kot to, kar si bil, ampak kot to, kar si.« (Eckhart, 68) [↑](#footnote-ref-1073)
1074. Primerjaj Eckhart, 150. [↑](#footnote-ref-1074)
1075. Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 30. [↑](#footnote-ref-1075)
1076. Eckhart v Josef Quint, prav tam, 35. [↑](#footnote-ref-1076)
1077. »Bogu pa je lastno, da naredi nekaj iz niča. Če naj Bog kaj naredi v tebi ali s teboj, moraš prej postati nič.« (Eckhart, 258) [↑](#footnote-ref-1077)
1078. Primerja Eckhart, 341-344. [↑](#footnote-ref-1078)
1079. »…pravičnost ni nič drugega kot veselje, slast in radost.« (Eckhart, 98)

      »Dokler lahko človeka kar koli užalosti, ni z njim, kot mora biti.« (Eckhart, 138) [↑](#footnote-ref-1079)
1080. Primerjaj Eckhart, 88. [↑](#footnote-ref-1080)
1081. Primerjaj Eckhart, 196. [↑](#footnote-ref-1081)
1082. Primerjaj Eckhart, 233. [↑](#footnote-ref-1082)
1083. Primerjaj Eckhart, 129. [↑](#footnote-ref-1083)
1084. Golota Boga se nanaša na to, da ni načina ali poti do Boga, On sije v nas neposredno. Človek se mora zato odpovedati vsakemu načinu ali poti, kar pomeni svoji volji. Za kar je po Mojstru zagotovo dovolj prilike v vsakem življenju. [↑](#footnote-ref-1084)
1085. V zunanjih močeh duše trpimo in umiramo medtem ko smo v notranjih deležni vizije Boga in njegovega delovanja. [↑](#footnote-ref-1085)
1086. Primerjaj Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 121, 122, 123, , 125, 126. [↑](#footnote-ref-1086)
1087. Primerjaj Eckhart, 340. [↑](#footnote-ref-1087)
1088. Primerjaj Eckhart, 358. [↑](#footnote-ref-1088)
1089. Primerjaj Eckhart, 358, 238. [↑](#footnote-ref-1089)
1090. »Tudi če pri tem pride do gibanja, ni to vendarle nič drugega kot eno: izhaja iz konca, ki je Bog, in se spet vrača nazaj. Kakor če bi v tej hiši šel z enega konca na drugega – to bi bilo pač gibanje, pa vendar ne bi bilo nič drugega kot v enem. Povsem tako ne gre pri tej dejavnosti za nič drugega kot za motrenje Boga.« Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 40,41. [↑](#footnote-ref-1090)
1091. Primerjaj Eckhart, 56. [↑](#footnote-ref-1091)
1092. Primerjaj Eckhart, 358. [↑](#footnote-ref-1092)
1093. Eckhart v Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 40. [↑](#footnote-ref-1093)
1094. Josef Quint, *Mojster Eckhart,* v *Mojster Eckhart: Pridige in traktati,* ured. Gorazd Kocjančič (Celje: Mohorjeva družba, 1995), 40. [↑](#footnote-ref-1094)
1095. Primerjaj Eckhart, 275. [↑](#footnote-ref-1095)
1096. Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 66. [↑](#footnote-ref-1096)
1097. Primerjaj Eckhart, 78. [↑](#footnote-ref-1097)
1098. Glej Eckhart, 75. [↑](#footnote-ref-1098)
1099. Glej Eckhart, 309. [↑](#footnote-ref-1099)
1100. Glej Eckhart, 275. [↑](#footnote-ref-1100)
1101. Primerjaj Eckhart, 272, 274. [↑](#footnote-ref-1101)
1102. Glej 30. pridigo, Eckhart, 282, 284. [↑](#footnote-ref-1102)
1103. Primerjaj Eckhart v Bernard McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhard, The Man From Whom God Hig Nothing,* (New York: The Herder and Herder Book, The Crossroad Publishing Company, 2001), 67. [↑](#footnote-ref-1103)
1104. Primerjaj Eckhart, 157. [↑](#footnote-ref-1104)