

Goran Kardaš  
Sveučilište u Zagrebu

## Koncept praznine i popratni koncepti u filozofijskoj analizi *madhyamake*

### 1 Uvod

*Māhāyānski* buddhizam, a posebno jedna od njegovih glavnih filozofskih škola, *madhyamaka*, bila je poznata po kontroverznoj i univerzalnoj tvrdnji da su sve stvari prazne (*sarvabhāva/sarvadharmasūnya*). Ta tvrdnja po prvi puta se eksplicitno pojavljuje u tzv. *prajñāpāramitskim sūtrama*, najstarijim *māhāyānskim sūtrama*, dočim se po prvi put filozofski elaborira u djelima buddhističkog filozofa Nāgārjune (2.–3. st. pr. n. e.), a kasnije sistematski u djelima njegovih indijskih nastavljača i komentatora (prije svih Buddhapālita, Bhāviveka, Candrakīrti i Prajñākaramati). Postavlja se pitanje: Koje je značenje, ili bolje kazano, u kojem je kontekstu ta tvrdnja iskazana? Ili još preciznije: Je li tvrdnja o sveopćoj praznini (*śūnyatā*) svih stvari iskazana u ontološkom kontekstu u smislu da je temeljna (ontološka) karakteristika (*lakṣaṇa*) svih stvari ta da su one »prazne po sebi«? Ili tu tvrdnju treba shvatiti u epistemološkom kontekstu u smislu da stvari treba motriti (razumijevati) kao prazne, što god i kakve god one bile? Ili je, pak, ta tvrdnja, kao i njezina obrana, središnji dio jedne šire »hermeneutičke« strategije koja je uvedena u filozofski diskurs radi pobijanja suprotnih filozofskih pozicija koje zagovaraju, na primjer, različite inačice supstancijalizma? Utoliko bi koncept praznine imao tek jednu »parazitirajuću« logičko-semantičku funkciju analitičkog razgrađivanja suprotnih pozicija, a sam termin »praznina« status jednog tehničkog ili »meta«-termina i ništa više od toga.

U prvom slučaju, ukoliko je tvrdnja o sveopćoj praznini jedna ontološka tvrdnja, onda ovdje po svemu sudeći imamo posla s jednom negativnom ontologijom koju je racionalni um sklon izjednačiti s pozicijom da ništa ne postoji, budući da su stvari »po sebi« lišene bilo kakvih određujućih karakteristika. Slon, stablo, neki mentalni fenomen, itd., ne posjeduju nikakve specifične karakteristike koje bi ih utemeljile, otuda ih se ontološki ne može niti razlikovati, pa stoga slon, stablo, neki mentalni fenomen, itd., ne mogu niti postojati kao »nešto«. U drugom i trećem slučaju, praznina se ne pojavljuje kao termin s primarnom referencijom; ona ne iskazuje ništa u pogledu ontološke prirode stvari, nego je jedino u funkciji »signaliziranja« povoljnoga smjera u kojem bi se epistemološki ili diskurzivno trebalo



odnositi prema stvarima u najopćenitijem smislu s konačnim ciljem kultiviranja onih mentalnih stanja koja su nužna pretpostavka za ostvarenje ciljeva buddhističke prakse (dokidanje patnje, »postizanja« *nirvāṇe* i sl.). To bi epistemološko-semantičko ponašanje (»pod vidom praznine«) bilo stoga prvenstveno instrumentalno validirano, a tek sekundarno potvrđeno kao neko podudaranje teorije i dostupnih činjenica svijeta poradi koherentnosti (neproturječnosti) sustava, ali bez presezanja u područje objektivne ontologije.

## 2 Recepcija teorije praznine u klasičnoj indijskoj buddhističkoj i nebuddhističkoj filozofiji

Karakteristično je da je teorija *madhyamake* o sveopćoj praznini bez iznimke krajnje negativno evaluirana od strane onodobnih indijskih filozofskih sustava, kako buddhističkih tako i ne-buddhističkih. O tome svjedoče i krajnje oskudni i gotovo usputni filozofski osvrti na tu »poziciju« u sačuvanim djelima onodobne mainstream buddhističke filozofije (filozofija *abhidharme*). Ono što je zajedničko svim tim letimičnim osvrtima jest uvjerenje da teorija praznine nije ništa drugo nego jedna nihilistička pozicija i da je zapravo svediva na negativno-ontološku tvrdnju »ništa ne postoji«. Dapače, neki buddhistički filozofi su čak bili uvjerenja da je ta pozicija ili tvrdnja krajnje anti-buddhistička i da kao takva nije niti vrijedna osvrtu.

Tako, na primjer, u devetom poglavlju *Abhidharmakośabhāṣye* (dalje u tekstu: AKB), Vasubandhu (4–5. st.) optužuje one buddhiste (»personalističku« školu *vātsīputrīya*) koji zagovaraju egzistenciju »osobe« (*pudgala*), kao i one buddhiste koji »drže da ništa ne postoji« (*sarvanāstitāgrāha*), da uvode »herezu« u Buddhino učenje. To su pogrešne doktrine koje ne vode oslobođenju (*mokṣābhāvadoṣa*) (AKB, 472.13–14). Yaśomitra u svome komentaru (*vyākhyā*) na ovo mjesto (*Abhidharmakośavyākhyā*, 710.31f.), potonje eksplicitno identificira sa školom *madhyamaka* (*madhyamakacitta*). Vjerojatno najveći filozof iz ranobuddhističke škole *sarvāstivāda-vabhāṣika*, Saṃghabhadra (5. st.), u svome djelu *Nyāyānusāra* spominje one koji »pod carstvom iskrivljene slike drže da su sve *dharme* lišene vlastite prirode i da je čak i sadašnja (trenutačna) egzistencija stvari iluzorna i pogrešna.«<sup>1</sup> Jedno drugo djelo neimenovanoga autora iz ove buddhističke filozofske škole, i otprilike iz istoga razdoblja, *Abhidharmadīpa* (strofa 299 i pripadajući komentar, *vṛtti*), kritizira one »zagovaratelje praznine« (*śūnyatā-vādinah*) koji drže da »ništa ne postoji« (*sarvaṃ nāsti*) u bilo kojem od tri vremenska razdoblja, nazivajući ih »onima koji su na poziciji poništenja« (*vaināśika*) i »zagovarateljima praznine veze (između uzroka i učinka) (*ayogaśūnyatāvādin*).«<sup>2</sup>

1 Usp. de la Vallée-Poussin (1937, 89).

2 Usp. Jaini (1977, 123).

Ništa bolja situacija nije bila niti s recepcijom teorije praznine *madhyamake* u okviru njima doktrinarno puno bliže *māhāyanske* buddhističke škole *yogācāra*. U poglavlju »Tattvārtha« djela *Bodhisattvabhūmi*, koje se pripisuje slavnomu učitelju buddhističke škole *yogācāra* Asaṅgi (5. st.), govoreći o buddhistima koji su »otpa-  
li« od buddhističkoga sustava (*dharmavinaya*), autor navodi i one (očito *madhya-  
maku*) koji

negiraju zbiljsku stvar (*vastu*), koja postoji u apsolutnom smislu (*paramārt-  
hasadbhūta*), sa (svojom) neiskazivom prirodom (*nirabhilāpyātma*), koja  
je egzistencijalna (»utemeljujuća«) osnova (uzrok) za konceptualno (pojmov-  
no, verbalno) označavanje (*prajñaptivād animittādhiṣṭhānaṃ*) i osnova-po-  
drška za konceptualno (pojmovno, verbalno) označavanje (*prajñaptivād ani-  
mittasanniśrayaṃ*), (tvrdeći) da »ništa ne postoji na bilo koji način« (*sarveṇa  
sarvaṃ nāsti*). (*Bodhisattvabhūmi, Tattvārtha, 5.3.1*)<sup>3</sup>

Autor tumači da, ako se negira sāma zbiljska osnova stvari (*vastumātra*), npr. tvar (*rūpadharma*), onda neće postojati ni stvarnost (*tattva*) niti koncept (verbalna oznaka, *prajñapti*) same stvarnosti. Tako je npr. koncept (verbalna oznaka) »čovjek« smislen i moguć jedino zato jer ima zbiljsku osnovu ili *locus* u tvarno-mentalnim »nakupi-  
nama« (*skandha*). Ako te nakupine ne postoje onda je koncept »čovjek« lišen svake zbiljske (egzistencijalne) osnove (*nirvastuka*). Drugim riječima, ako objektivna os-  
nova »konceptualizacije« (imenovanja) ne postoji, onda neće postojati ni sama kon-  
ceptualizacija (imenovanje) jer je lišena svake objektivne podrške (*niradhiṣṭhāna*) (*ibid.*, 5.3.3).

Autor, nadalje, tim buddhistima pripisuje tvrdnju da je cijela stvarnost ništa drugo do li »puki koncept (ime)« (*prajñaptimātra*), koji ni na koji način ne postoji, zato jer ne postoji nikakva zbiljska osnova stvari (*vastumātra*) koja bi služila kao egzistencijalni uvjet za imenovanje (konceptualizaciju). Na taj način, ti buddhisti zapravo odbacuju (*apavādita*) i stvarnost i konceptualno označavanje, jer drugoga nema bez prvoga. Oni su, stoga, poznati kao »najekstremniji (,temeljni) nihilisti« (*pradhāna-nāstika*) i kao takve ih mudri (*brahmacārin*) trebaju izbjegavati i ne upuštati se u raspravu s njima, a i svjetovnjake (*loka*), koji ih slijede, zadesit će nevolje (*ibid.*, 5.3.4–5).

Asaṅga, dakle, premda sofisticiranije od filozofa *abhidharme*, u osnovi tvrdi isto što i oni. Učenje o praznini *madhyamake* istovjetno je (neodrživoj) poziciji da ništa ne postoji (nihilizam), ni konvencionalno (»konceptualno«, *prajñapti*) niti apsolut-  
no (*tattva, vastu*), jer koliko god naši koncepti »o« svijetu zastiru taj isti svijet kakav jest (u čemu se slažu i *madhyamaka* i Asaṅga), oni moraju imati svoju realnu

3 Poglavlje se navodi prema izdanju i paginaciji: Takahashi (2005, 85–117).

egzistencijalnu bazu («semantički uvjet») u tom istom svijetu, jer će inače njihov status biti jednak statusu pukih iluzija; koncept »osobe« bit će jednako iluzoran i »ne-referentan« kao i npr. fantastična bića iz naših snova i halucinacija, što je nedopustivo.

Ne-buddhistički («brahmanistički») indijski filozofi u svojim su osvrtima na poziciju *madhyamake* također isticali da ona implicira ontološki nihilizam, odnosno neodrživu poziciju da ništa ne postoji. Potom su uglavnom izvodili mnogobrojne logičko-semantičke paradokse i apsurre koji prirodno izranjaju iz pozicije »ništa ne postoji«. Kao logički »najistančanijeg« predstavnika ove strategije svođenja teorije praznine na ontološku tvrdnju »ništa ne postoji«, a potom i njezine logičko-semantičke »razgradnje«, možemo navesti Uddyotakaru (6.–7 st. n. e.), velikog filozofa iz tradicije brahmanističke logičko-epistemološke škole *nyāya*:

Tvrdnja »sve je nepostojeće« je posve proturječna (*vyāhata*). Zašto je proturječna? Ponajprije zbog toga jer se (svaka stvar) opravdava (utemeljuje, *utpatti*) ili neopravdava (ne utemeljuje, *anutpatti*) putem instrumenata ispravne spoznaje (*pramāṇa*), pa se onaj koji tvrdi da je sve nepostojeće nalazi u problemu (*paryanujoya*). Ako iskaže tu tvrdnju, onda proturječi samome sebi; ako je ne iskaže, onda nije utemeljio svoju stvar (*artha*, tj. tvrdnju), zato jer ne postoje instrumenti spoznaje. (Nadalje), »sve je nepostojeće« je (neka) rečenica (*vākya*). Ako je stvar (tvrdnja) koja se ovdje želi iskazati postignuta (*pratipadyate*), onda se opet pojavljuje proturječje kao i (netom) prije. Ako nije postignuta, puko izgovaranje glasova je besmisleno (*anarthaka*). (Nadalje), ako su i govornik («učitelj«, *pratipādayitr*) i slušatelj (*pratipatr*) rečenice »sve je nepostojeće« zamijećeni (kao postojeći), onda se opet pojavljuje proturječje kao i prije. (Nadalje), ako postoji razlika u značenju (*arthabheda*) između rečenica »sve je nepostojeće« i »sve je postojeće«, javlja se (opet) proturječje. Ako, pak, ne postoji, razlika je besmislena. Tako, što se više ispituje (*vicārthate*) tvrdnja o univerzalnom nepostojanju (*sarvābhāvavāda*), to se više ona pokazuje lišenom bilo kakvog opravdanja. (*Nyāyavārttika*, kom. na *Nyāyasūtru*, 4.1.37)<sup>4</sup>

Svi razlozi koje navodi Uddyotakara protiv univerzalne tvrdnje da je sve nepostojeće, u osnovi se svode na prigovor da, ako je tome tako, onda nema načina da se sama tvrdnja opravda, upravo zato jer je univerzalno-negativna. Svaki eventualni razlog koji bi se naveo u prilog tvrdnji, nepovratno bi urušio samu tvrdnju, tj. objelodanio bi njezinu proturječnost. Ako se, pak, nikakav razlog (ontološki, epistemološki ili semantički) ne navede, onda je sama tvrdnja besmislena i ne kazuje ništa.

4 Izdanje teksta: *Nyāya-Vārttikam: A Gloss on Vāstyāyana's Commentary of the Nyāya Aphorisms* (ur. Dvivedin, V. P.), Delhi 1986, str. 7–16.

Upravo je nevjerojatna činjenica da su od mnogobrojnih mogućih interpretacija teorije praznine *madhyamake* na onodobnoj indijskoj filozofskoj sceni inzistirali upravo na onoj koja je najmanje plauzibilna, naime objektivno-ontološkoj koja svojstvo »biti prazan« poistovjećuje sa svojstvom »biti nepostojeći« naprosto. No, kako ćemo pokušati pokazati u nastavku rukovodeći se prije svega mjerodavnom izvornom literaturom, praznina za *madhyamaku* nije oznaka za neegzistenciju naprosto nego je prije oznaka za opću uvjetovanost svih fenomena (*idampratyayatā*), što je zapravo središnje Buddhino učenje (*pratītyasamutpāda*, »su-nastajanje u ovisnosti«). »Biti prazan« naprosto označuje činjenicu uvjetovanog nastajanja, što dalje implicira da ono nastalo ili »postojeće« ne posjeduje »vlastitu prirodu« (*svabhāva, svalakṣaṇa*), budući da je nastalo po uzrocima i uvjetima koji, opet, »po sebi« ne posjeduju nikakvu vlastitu prirodu jer su i sami »pozicionirani« u sustavu sveopće uvjetovanosti, jednako kao što ni elementarne (atomske i subatomske) čestice prema kvantnoj mehanici nisu ništa »po sebi« prije nego uđu u interakciju s drugim česticama. Tek u toj interakciji moguće je govoriti o takvim i takvim svojstvima pojedinih čestica i općenito o njihovoj »egzistenciji«. To je jedino »teorijsko« pozicioniranje praznine u sustavu *madhyamake*, dočim su svi ostali aspekti te teorije, kako ćemo vidjeti, u funkciji objelodanjivanja specifičnih epistemoloških »postavljanja« u kontekstu općih buddhističkih, prije svega kontemplativnih praksi ili, pak, služe, u filozofskom diskursu, kao čvrsta potpora za logičku »razgradnju« suprotstavljenih supstancijalističkih pozicija<sup>5</sup> kao i za održanje koherentnosti samoga sustava (semantičko-logički aspekt praznine).

Prije nego se sistematski posvetimo nekim od tih aspekata teorije praznine, valjalo bi prethodno, barem u glavnim crtama, izložiti to učenje kako se ono po prvi puta pojavilo u tzv. *prajñāpāramitskim sūtrama* koje predstavljaju doktrinarno polazište za filozofski sustav *madhyamake*, počevši s Nāgārjunom.

## 2.1 Inauguracija koncepta praznine u *prajñāpāramitskim sūtrama*

*Prajñāpāramitske sūtre* (»*Sūtre o Savršenstvu Mudrosti*«, otp. 2–1. st. pr. n. e. naovamo) nisu filozofske rasprave u sistemskom smislu riječi. One, prema Conzeu, koji se posvetio njihovom temeljitom istraživanju, ne razvijaju svoja učenja putem filozofske argumentacije nego se posve oslanjaju na (dogmatičke) tvrdnje

5 Formalno-logički, *madhyamaka* izvodi »neželjene konzekvence« (*prasaṅga, reductio ad absurdum*) iz svake moguće propozicije za čiji se subjekt pomišlja da predstavlja neku ontološku (metafizičku) činjenicu (koja postoji po vlastitoj prirodi), ne nudeći, pri tome, nikakvu vlastitu (protu-) propoziciju. U tu svrhu, već od Nāgārjune, *madhyamaka* upreže nekoliko karakterističnih i, u njegovo vrijeme, uobičajenih obrazaca rezoniranja (argumentiranja), putem kojih »rastemeljuje« validnost tretiranih propozicija. Na mnogim mjestima, na primjer, Nāgārjuna pokazuje da protivnikovi razlozi ili opravdanja u pogledu utemeljenja određenih fenomena ili procesa okončavaju u bekonačnom regresu (*anavasthā*, »neutemeljen«, »neriješen«), to će reći, da opravdanje (razlog) za neku propoziciju traži podršku drugog opravdanja (razloga) za propoziciju, i tako u nedogled.

ili iskaze.<sup>6</sup> Ono što je razvidno iz tih tvrdnji ili iskaza jest da 1. te *sūtre* posve odbacuju *abhidharmičku* analizu zbilje u smislu *dharmičke* teorije kao (jedinog) metodološkog oruđa za razvijanje i kultiviranje buddhističkoga »puta pročišćenja« i spoznaje.<sup>7</sup> U tom pogledu one posebno odbacuju koncept vlastite ili inherentne prirode *dharmi* (*svabhāvadharma*) i namjesto njega postuliraju koncept ili ideju »praznine« (*śūnyatā*) svih *dharmi* (*sarvadharmasūnya*); 2. te su tvrdnje ili iskazi dani iz perspektive »probuđenog« (Buddha, *bodhisattva*) kao najmjerodavniji (jezično mogući) iskazi o svijetu. No, budući da je iskustvo svijeta probuđenog u principu neiskazivo (*anirvacanīya*), jedna od čestih strategija »poučavanja« u tim tekstovima je prihvaćanje uzajamno proturječnih i(li) paradoksalnih iskaza kao »najboljih objašnjenja«.<sup>8</sup> Mi ćemo u nastavku iznijeti i prodiskutirati neke od tih karakterističnih *prajñāpāramitskih* tvrdnji ili iskaza koje su posve promijenile smjer i tip diskursa systemske buddhističke filozofije u Indiji a i šire.<sup>9</sup>

*Prajñāpāramitske sūtre* eksplicitno izriču da *dharme* ne posjeduju vlastitu prirodu pa otuda (u supstancijalnom smislu) ne postoje jer, »što ne posjeduje vlastitu prirodu ne postoji«.<sup>10</sup> Vlastita (inherentna) priroda bi bilo nešto nepromjenjivo ili

6 Conze (1953, 117).

7 Usp. *Abhidharmakośa*, 1.3. »Budući da, osim (analitičkog) istraživanja *dharmi* (*dharmānām pravīcayam*) nema drugog pristupa (metode, *abhyupāya*) za umirenje (mentalnih) ,ukliještenja' – a upravo zbog (tih) ,ukliještenja' bića lutaju oceanom egzistencije – kaže se da ju je (tj. *abhidharmu*) Učitelj (tj. Buddha) izložio.« *Prajñāparamitā* posebno ističe da, premda je Buddha govorio o *dharma*, on nije nikada »definirao karakteristike (*lakṣaṇa*) i značenja (*artha*) *dharmi*« kao što čini filozofija *abhidharme*: »Upravo je analiza karakteristika i značenja *dharmi* ono što se naziva učenjem *abhidharme*«; usp. Lamotte, *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna*, vol. 2, 835–836. U najosnovnijim crtama, teorija o *dharma* koja je razvijena u okviru ranobuddhističke »skolastike« (tzv. filozofija *abhidharme*) polazi od pretpostavke da se cjelokupna (mentalno-tvarna) zbiljnost dā reducirati na njezine temeljne konstituense, *dharme*, koje, premda netrajne (*anitya*), jedine posjeduju »vlastitu prirodu« (*svabhāva*) u smislu da ničim drugim nisu uvjetovane doli samima sobom u svojoj prirodi. Za većinu ranobuddhističkih škola (npr. *theravāda*, *sautrāntika*) »vlastita priroda« *dharmi* nije ništa drugo nego njezina intrizična kauzalna djelotvornost, dočim su neke škole, poput *sarvāstivāda-vaibhāṣika*, povukle radikalnu ontološku konzekvencu ovoga učenja u smislu da su *dharme* po svojoj prirodi neke atemporalne supstancije (*dravya*) »po sebi«, dočim se njihova kauzalna djelotvornost javlja tek naknadno, kada su »upletene« u kauzalnu mrežu uzroka, uvjeta i učinaka. Gotovo je sigurno da je *madhyamaka* ispred sebe imala *dharmičku* teoriju *sarvāstivāda-vaibhāṣike* s obzirom na njezin veliki utjecaj u buddhističkim filozofskim krugovima. U svakom slučaju, sve što se ne odnosi na tu najelementarniju ili »supstancijalnu« razinu zbiljnosti (*dravyasat*) ne posjeduje vlastitu prirodu i u strogom smislu posjeduje jedino konceptualnu zbiljnost (*prajñaptisat*).

8 Conze (1978, 7–8). Ovako sažima poruku *Prajñāpāramitskih sūtri*: »Tisuće redaka *Prajñāpāramite* mogu se sumirati u sljedeće dvije rečenice: 1) valja stremiti *Bodhisattvi* (onomu koji je na putu da postane Buddha), tj. biću koje je zadovoljno s ničim manjim nego sve-znanjem koje je postignuto putem savršenstva mudrosti za dobrobit sviju bića; 2) ne postoji takva stvar kao što je *Bodhisattva* ili kao što je sve-znanje ili kao što je 'biće' ili kao što je savršenstvo mudrosti ili kao što je postignuće. Prihvatiti te obje proturječne činjenice znači biti savršen.«

9 Pojava tih *sūtri* i općenito »nove« *māhāyanske* buddhističke filozofije nipošto nije značila i odumiranje ili nestanak filozofije *abhidharme*. Dapače, proći će još nekoliko stoljeća prije nego se ta nova buddhistička filozofija ne etablira kao relevantna na indijskoj filozofskoj sceni. Do pune afirmacije *māhāyanske* buddhističke filozofije (barem *prajñāparamitskog* nadahnuća), međutim, doći će tek na Tibetu u znatno kasnijim razdobljima.

10 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāparamitā*, nav. prema Conze (1953, 122), op. cit.

neizmjenjivo (*aviparītātā*) u biću koje bi to biće određivalo kao specifično biće u svim mogućim mijenama i preinakama. No budući da kauzalna djelotvornost zahvaća cjelinu *dharme*, jasno je da ne može postojati njezina nepromjenjiva i neizmjenjiva vlastita priroda: »Ne postoji vlastita priroda *dharme* koja (bi bila) u kauzalnoj relaciji zbog činjenice njezina uvjetovanog nastanka.«<sup>11</sup> U kontekstu kauzaliteta, *prajñāpāramitā* posebno ističe činjenicu da su uvjeti i učinci prazni zato jer su »neodređeni« (*aniyata*) što je direktna posljedica činjenice međuovisnosti svih fenomena (*anyonyāpekṣa*):

Npr. otac i sin. Utoliko što je rođen od oca, on se naziva »sinom«; utoliko što je proizveo sina, on se naziva »ocem« ... Nadalje, (možebitni) konačni (*paścima*) uzroci i uvjeti su lišeni podrške (*apartīṣṭhita*). Tako planine, rijeke, stable i kategorije bića počivaju na zemlji, zemlja počiva na vodi ... Ako ne postoji uporišna točka na početku, ne postoji uporišna točka ni na kraju. Otuda mi znamo da su sve *dharme* apsolutno prazne.<sup>12</sup>

Ako, nadalje, ne postoji vlastita priroda *dharmi*, onda ne postoji niti (supstancijalna) predmetna podrška ili »semantički uvjet« za aplikaciju odgovarajućih izraza i iskaza u pogledu *dharmi*: »Dharme su puke riječi« (*nāmadheyamātra*).<sup>13</sup> Konkretnije i eksplanatornije: »Dharme u kojima bića traže pogrešnu podršku jesu imena i znakovi (*nāma-nimitta*); one nisu, one su zamišljene (*parikalpita*), umjetne (*krtrima*), slučajne (*āgantuka*) oznake/riječi (*nāmadheya*) koje su primetnute na ono što je prisutno.« (*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*, LXIV)<sup>14</sup> Iza tih riječi nema nikakve zbiljnosti, pa se »Biće probuđenja« (*bodhisattva*) »ne korijeni/kući« (*niviśate*) u njima (*ibid.*). Ove kvalifikacije, naravno, proizlaze ukoliko se *dharme* zamišlja pod vidom vlastite (inherentne) prirode (*svabhāva*).

*Prajñāpāramitske sūtre* obiluju paradoksalnim pa i proturječnim iskazima. Tako se na jednome mjestu kaže da *dharme*, koje su bez obilježja (*alākṣaṇa*), imaju samo jedno obilježje (*ekalākṣaṇa*), naime da nemaju obilježja (*alākṣaṇa*) (*Śatasāhasrikā*, LIX).<sup>15</sup> Drugdje se kaže da *dharme* imaju jedno te isto obilježje, naime to da su prazne (*śūnya*) (*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, VIII.192).<sup>16</sup> »Praznina svih *dharmi*« (*sarvadharmaśūnyatā*) tako postaje središnjim učenjem *prajñāpāramite*. U kojem smislu

11 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*; nav. prema izdanju Dutt, N., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, Calcutta 1934, str. 197.

12 Lamotte (1976, 1717).

13 Npr. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, I.16, 25; nav. prema izdanju Vaidya.

14 Fol. 456a, nav. prema Conze (1953, 122), op. cit.

15 Fol. 343b; nav. prema Conze, op. cit.

16 Usp. također slijedeće iskaze: »Što je vlastita priroda jest ne-vlastita priroda (*asvabhāva*)«; »što je praksa (*caryā*) jest ne-praksa«; »apsolutna misao (*atyanta-citta*) koja je lišena preinaka (*avikāra*) i diskriminiranja (*avikalpanā*) i kojoj valja težiti jest ne-misao (*acitta*)«; Conze (1953, 127), op. cit.

su *dharme* »prazne«, koji su filozofski argumenti u prilog te »teze« i što to zapravo znači osim indikacije činjenice odsutnosti vlastite prirode (*niḥsvabhāvadharma*), predmet je istraživanja *māhāyanske* buddhističke filozofske škole *madhyamaka* kojoj se sada posvećujemo.

### 3 Filozofijska elaboracija teorije praznine

Središnja je filozofijska preokupacija škole *madhyamaka*, dakle, utemeljenje teze o praznini svih stvari. S metodologijske strane ta se teza, međutim, ne brani neovisnim ili pozitivnim argumentima, nego dekonstrukcijom svih ondašnjih relevantnih (doksičkih) filozofskih teza, prije svega, premda ne isključivo, onih iz tradicije buddhističke filozofije *abhidharme*. Konkretno, *madhyamaka* nastoji pokazati da se nikakvi fenomeni (stvari, bića, procesi, itd.) i relacije među njima, odnosno hipoteze ili propozicije temeljene na njima ne mogu utemeljiti ukoliko se ovi shvaćaju pod vidom vlastite prirode (*svabhāva*), odnosno kao objektivno postojeći (*sat*). Iz svake hipoteze ili propozicije koja uzima svoj subjekt (ili subjekte) kao objektivno postojeće *madhyamaka* izvodi nepoželjne odnosno destruktivne konzekvence koje povratno urušavaju validnost i održivost polazišne hipoteze ili propozicije. Pri tome se ne postavlja nikakva vlastita protupropozicija. Prema kasnijoj terminologiji ta se negativna metoda naziva »iskaz (nepoželjne) konzekvence (*prasaṅga-vākyā*)«, dok se dokaz pogrešnosti protivnikove teze naziva »dokaz (nepoželjne) konzekvence« (*prasaṅga-sādhana*).<sup>17</sup> Tako je tema glavnoga Nāgārjuninog djela, *Mūlamadhyamakakārikā* (dalje u tekstu: MMK), upravo pobijanje svih ključnih kategorija filozofije *abhidharme* (teorija uvjetovanja tj. kauzalitet, epistemološke osnove spoznaje, kretanje/promjena, itd.), odnosno ukazivanje na nemogućnost njihovog utemeljenja ukoliko ih se promatra pod vidom vlastite prirode (*svabhāva*). Stječe se dojam da Nāgārjuna želi pokazati da ni jedna od (naizgled buddhističkih) »pozicija« propozicije ne može utemeljiti osnovni sadržaj o kojemu se raspravlja (*pratyaya*, *āyatana*, *dhātu* itd.) zato što su inherentno proturječne samima sebi.

Što se tiče »doktrine« (*siddhānta*) *madhyamake*, ona se pored teorije praznine središti oko druge dvije ključne koncepcije, teorije o »dvije istine« (*satyadvaya*) i teorije o »su-nastajanju u ovisnosti« (*pratītyasamutpāda*), kao i njima pridruženih eksplanatornih koncepata. Sve te koncepcije proizlaze jedna iz druge, uzajamno se utemeljuju, »obdržavaju« i pretpostavljaju jedna drugu i u konačnoj analizi, kako ćemo vidjeti, zapravo se svode jedna na drugu. Stoga ćemo prethodno reći nešto o te dvije koncepcije u sustavu *madhyamake* bez kojih je nemoguće razumjeti i uopće situirati njezin koncept praznine.

17 Usp. Schayer (2001, 99); usp. također bilj. 5 ovoga rada.



### 3.1 Teorija o dvije istine *madhyamake*

Opće buddhistička teorija o dvije istine (*satyadvaya*) ima svoje jasno podrijetlo u Buddhinom razlikovanju između dva tipa svojih govora (diskursa) – *nītārtha* ili govora s direktnim značenjem i *neyārtha* ili govora s indirektnim značenjem čije pravo (istinsko) značenje tek treba izvesti. U prvu skupinu govora spadaju oni u kojima se govori na način »primjeren stvarnosti« (*yathābhūtam*), kada se upotrebljava »precizna« terminologija, npr. *pañcaskandha-upādāna* (»pet sastavnica prijanjanja«), dočim u drugu skupinu spadaju oni govori koji su metaforički ili općenito koji su u skladu s konvencionalnim načinima izražavanja, npr. »čovjek«. Iz te se distinkcije kasnije (u razdoblju filozofije *abhidharme*) razvila teorija o dvije istine – apsolutnoj (*paramārtha-satya*) i »konvencionalnoj« ili »prikrivajućoj« (*saṃvṛti-satya*). Prema »konzervativnoj« ranobuddhističkoj školi *theravāda*, ta distinkcija nipošto ne implicira da je npr. apsolutna istina (ili učenje) nadmoćnija konvencionalnoj ili da prva objelodanjuje neko zbiljsko stanje stvari dočim ga druga radikalno »prikriva«. Kroz oba se Buddhina učenja ili »istine« može dospjeti do »izvrsnosti« (*viśesa*), tj. znanja. Dapače, »bilo da upotrebljavaju konvencionalni ili apsolutni govor, oni (Buddhe ili probuđeni) govore ono što je istinito, u skladu s prirodom (činjenično) i što nije pogrešno« (*Kathāvatthu-aṭṭhakathā*).<sup>18</sup>

Filozofski najutjecajnija škola ranoga buddhizma, *sarvāstivāda*, odnosno jedna njezina grana, *vaibhāṣika*, napravila je korak dalje u pravcu radikalne ontološke distinkcije između te dvije istine. Konvencionalni i apsolutni iskaz ili istina zapravo referiraju na dva osnovna tipa egzistencije (*sat*, »ono što jest«) – konvencionalno egzistirajuće (*saṃvṛtisaṭ*) i apsolutno egzistirajuće (*paramārthasaṭ*) stvari. Buddhistički filozof Vasubandhu (5. st.) ovako određuje razliku između ta dva tipa egzistencije:

Ako svijest (ili »ideja«, *buddhi*) o nekoj (stvari) ne (operira) nakon što je ta (stvar fizički) rastavljena (razbijena) ili je putem mišljenja reducirana (dosl. »izmještena«) na neku drugu (stvar), onda (ta stvar) ima konvencionalnu egzistenciju, poput vrča ili vode. Ostale (stvari) imaju apsolutnu egzistenciju. (*Abhidharmakośa*, 6.4)

Vrč ovdje predstavlja primjer fizički reducirane stvari koja se može razbiti na dijelove, a ovi na još elementarnije dijelove poput atoma. Voda je pak primjer stvari koja se ne može fizički reducirati na elementarnije oblike, ali se može mentalno »razgraditi« ili svesti na npr. okus, boju i sl. U oba slučaja svijest o tim predmetima više ne funkcionira budući da su reducirani na jednostavnije egzistente (*sat*). Utoliko oni posjeduju konvencionalnu egzistenciju. Ti i slični predmeti imaju konvencionalna imena (*saṃvṛtisaṃjñā*) koja su dana na temelju konvencionalne upotrebe (*saṃvṛtivaśāt*). *Vaibhāṣika*, jednako

18 Izdanje JPTS (1889, 34).

kao i theravāda, smatra da to nisu iluzorna imena dana iluzornim predmetima, sve dok se ima na umu da ti predmeti ne egzistiraju (i nisu imenovani) u apsolutnom smislu: »Onaj koji kazuje ‚postoji vřč‘ i ‚postoji voda‘ – govori istinito i ne govori pogrešno; ti (iskazi) su konvencionalno istiniti« (AKB, kom. na *Abhidharmakoša*, 6.4).

S druge strane, ako svijest o nekom predmetu opstaje (*tadbuddhirbhavati*) i nakon što se razbije ili mentalno svede (reducira) na druge predmete, onda taj predmet ima apsolutnu egzistenciju (*paramārthasat*). Na primjer iako se tvarni oblik (*rūpa*) može rastaviti na atome (*paramāṇu*) te se mogu putem mišljenja isključiti njegova svojstva poput okusa i sl., svejedno preostaje ideja (ili svijest) o vlastitoj prirodnoj tvarnoj obliku (*rūpasya svabhāvabuddhirbhavati*). Isto je i s npr. osjećajem (*vedanā*). Budući da su ti predmeti apsolutno egzistentni, oni su apsolutna istina (*etat paramārthena bhāvāt paramārthasatyamiti*) (AKB, *ibid.*).

*Madhyamaka* radikalno reinterpretira to naslijeđeno buddhističko učenje o dvije istine i direktno ga povezuje s učenjem o praznini svih stvari. Cijela priča započinje s MMK (24.8–10) koje predstavljaju svojevrsni odgovor na prigovor oponenta, očito buddhističkog realista (*sarvāstivāda-vaibhāṣika*), da »ako je sve ovo prazno (*yadi śūnyam idaṃ sarvam*) onda ne postoji ni nastajanje ni nestajanje; iz toga proizlazi ne-postojanje četiriju (buddhističkih) plemenitih istina« (MMK, 24.1). Candrakīrti u svome komentaru *Prasannapadā* (dalje u tekstu: PP) tumači da oponent uzima kvalifikaciju »biti prazan« istoznačnom s predikatom »ne postoji«:

Ako je sve ovo prazno, onda to (bilo koje) koje je prazno ne postoji (*nāsti*), i zato jer ne postoji (to) ne nastaje niti nestaje, kao u slučaju sina neplodne žene. Stoga uopće ne postoji nastajanje i nestajanje stvari. Iz njihove neegzistencije proizlazi nepostojanje četiriju plemenitih istina za (vas), zagovornike praznine (*śūnyavādin*). (PP, kom. na MMK, 24.1)

Na sve te prigovore Nāgārjuna odgovara oponentu sljedeće: »Mi (međutim) kažemo da vi ne shvaćate *svrhu* (*prayojana* učenja) praznine (*śūnyatā*), prazninu (*samu*) i *značenje* (*artha*) praznine. Time ste samo mučeni.« (MMK, 24.7) Interpretaciju ove važne strofe za razumijevanje koncepta praznine poduzet ćemo nešto kasnije. U sadašnjem kontekstu je važno da prema Candrakīrtiju nerazumijevanje koncepta praznine, u smislu poistovjećivanja toga koncepta s nepostojanjem (ili nebićem, *abhāva*), proizlazi iz nerazumijevanja distinkcije između dvije istine:

A tko nas kritizira (*upālamḃhaṃ karoti*) na način kako je rečeno (da je *śūnyatā* isto što i *abhāva*)? Onaj koji ne zna (ne razumije) neiskrivljenu (ispravnu) distinkciju između dvije istine (*satyadvaya*) kako je poučavana u iskazima Buddhe ... Stoga, učitelj (Nāgārjuna) ... kaže (PP, kom. na MMK, 24.7):

Poučavanje nauka Buddhâ temelji se na dvije istine: *konvencionalnoj istini svjetovnjaka/puka (lokasamvṛtisatya)* i *istini (iz perspektive) apsolutnog (paramārthas)*. (MMK, 24.8)

Candrakīrti daje tri tumačenja termina *samvṛti*: u smislu »prekrivanja« (*varaṇa*) istinske prirode (*tattva*) svih stvari (*padārtha*); u smislu uzajamnog pojavljivanja (ovisnost jedne stvari o drugoj, *anyonyasamāśraya*); u smislu konvencije (lingvističkog »znaka«, *saṃketa*), tj. konvencionalne upotrebe svjetovnjaka (*lokavyavahāra*).

Prema prvome tumačenju termina, područje *samvṛti*, koje je ujedno područje konvencionalne istine svjetovnjaka, s obzirom na apsolutno (*paramārthatas*), jest neistina koja konstituira ili je predmet »ne-znanja« (*ajñāna*). Ono (jedino) što konstituira i utemeljuje područje *samvṛti* jest sustav uvjetovanja (drugo tumačenje). Mi o nekom A znamo jedino zato jer je u odnosu s nekim B, itd. I ne samo to. Prema Candrakīrtiju, sustav ili činjenica uvjetovanja je jedini način utemeljenja ili »logičkog« opravdanja (*upapatti*) stvari, predmeta ili procesa na području konvencionalnog (*samvṛti*):

Stoga je (Nāgārjuna) rekao da jedino oslanjanjem na svjetovnu upotrebu (*laukika*) koja je pogrešna (»defektna«, *viparyāsa*) i jedino prihvaćanjem puke činjenice uvjetovanosti (*idaṃpratyayatāmātra*) (mogu se) utemeljiti (*prasiddhi*) konvencionalne stvari (*sāmvṛta-padārtha*) koje su puke konceptualne tvorbe (*kalpanā*) poput vode u fatamorgani, i na ni koji drugi način (se ne mogu utemeljiti). (PP, kom. na MMK, 8.11)

I konačno: taj konvencionalni vlastiti oblik konvencionalnih stvari nije ništa drugo nego »konvencionalno su-nastajanje u ovisnosti« (*sāmvṛta-pratītyasamutpāda*) koje nije nastalo putem neke inherentne (vlastite) prirode (*svabhāvenānutpannatva*) (PP, *ibid.*). Treće značenje *samvṛti* koje izvodi Candrakīrti jest lingvistički »znak« (*saṃketa*) odnosno »konvencionalna upotreba (ili prakse) svjetovnjaka« (*lokavyavahāra*). Iz daljnjega tumačenja prilično je jasno da termin *saṃketa* ukazuje na »dogovornu jezičnu praksu« u pogledu označavanja stvari »tamo vani«, odnosno na odnos između jezika i svijeta ali i jezika i spoznaje toga svijeta. Naše (konvencionalno) razumijevanje svijeta temelji se na binarnom modelu relacija poput »subjekt-objekt«, »supstancija-atribut«, »uzrok-činak« i sl., koje se očituju kao iskaz i iskazano (riječ i njezina referencija/značenje), spoznaja i predmet spoznaje, itd. To je opći (konceptualni) okvir unutar kojega zajednica »svjetovnjaka« organizira iskustvo, praktično djeluje, spoznaje, uspostavlja moralna načela, sustav vrijednosti, određuju što je istinito i lažno, itd. No, to je područje *samvṛti* čija »istina« (*samvṛtisatya*) »vrijedi« samo za to područje, dočim se iz perspektive apsolutnog pokazuje kao neistina i izraz je fundamentalnog neznanja (*ajñāna*).

S druge strane, sve navedene konvencionalne upotrebe ili prakse nisu adekvatne u kontekstu apsolutne istine (*paramārthasatya*) odnosno istinske zbilje (*tattva*<sup>19</sup>).<sup>20</sup> Koja je onda karakteristika zbilje? Prema Candrakīrtiju:

Potpuno (*sarvathā*) poništenje (*parikṣaya*) (koncepta) »ja« (*ahaṃkāra*) i »posjedovanja ja« (*mamakāra*) s obzirom na unutarne (*ādhyātmika*) i vanjsko (*bāhya*) putem bezostatnog ne-zahvaćanja (*anupalambha*) unutar-njih i vanjskih stvari (*vastu*), to je ovdje (što mi razumijevamo pod) zbiljom (*tattva*). (PP, kom. na MMK, 18, uvod)

Konvencionalne upotrebe u kontekstu *paramārthe* nisu moguće zato jer se »ona«, paradoksalno, »zahvaća putem ne-zahvaćanja«. O kakvom je točno »epistemološkom procesu« riječ, objašnjava MMK (18.7): »Kada domena (predmeta) svijesti (*cittagocara*) prestane, ono imenovano (što treba imenovati, predmet imenovanja, *abhidhātavya*) (također) prestaje. Priroda stvari (*dharmatā*) niti nastaje niti nestaje, poput *nirvāṇe*.«

Candrakīrti u komentaru ističe sljedeće:

Kada bi postojala neka (zbiljska) stvar (*vastu*), onda bi se ona, kao predmet imenovanja (*abhidhātavya*), mogla poučavati. Kada je, međutim, predmet imenovanja obustavljen, i kada ne postoji (više) predmet (*viśaya*) (kao predmet) iskaza (govora, *vāc*), onda Buddha više nema što poučavati (*deśyate*). (PP, kom. na MMK, 18.7)

Ispada tako da Buddha prema *madhyamaki* nije dao nikakvu apsolutnu deskripciju stvarnosti, već i zato jer je poučavao putem jezika koji spada (zajedno sa svojim značenjima) u područje konvencionalnog (*saṃvṛti*). Ne postoji »specijalan« jezik koji direktno pogađa i iskazuje apsolutnu zbilju (*tattva*). Stoga se Buddhino učenje u *madhyamaki*, kao i u *māhāyanskom* buddhizmu općenito, shvaća instrumentalno, kao posebno »vješto sredstvo« (*upāyakaśalya*) koje treba polučiti određene »mentalne« učinke u onih kojima je učenje upućeno.<sup>21</sup> Jednako kao što je funkcija lijeka liječenje bolesti i izvan te funkcije lijek nema nikakvu vrijednost (ili svrhu) po sebi.

19 *Tattva*, dosl. »tostvo«, najčešći je sinonim za termin *paramārtha*.

20 »Jer te konvencionalne upotrebe (*vyavahāra*) nisu moguće iz perspektive *paramārthe* (apsolutnog)«, PP, kom. na MMK, 24.8.

21 Usp. PP, kom. na MMK, 18.8: »Jer Buddhie nisu izgovorile ni jednu riječ koja nema prirodu sredstva (*upāyabhūta*) za prodiranje u besmrtnu (vječnu) zbiljnost (*tattvāmṛta*).«

Apsolutno se, dakle, može iskazati ili, bolje reći, indicirati, jedino putem konvencionalnog<sup>22</sup> tako da »mu« se jezično imputiraju određene karakteristike koje u konvencionalnoj upotrebi »signaliziraju« da je u pitanju nešto što nadilazi konvencionalno razumijevanje zbilje.<sup>23</sup> Premda su sve imputirane karakteristike *tattve* u MMK, 18.9 (ne-ovisna o drugome, utihnula, neproliferirana putem proliferacija, ne-konceptualna, ne-diferencirana) iskazane u skladu s konvencionalnom upotrebom (termina), one se zapravo ne zatiču pridružene ni jednom poznatom ili iskusivom fenomenu na području konvencionalnog. Sve što spoznajemo i što uopće možemo spoznati ima upravo suprotne karakteristike od navedenih.

Stoga će Candrakīrti otvoreno reći da je apsolutno (*paramārtha*) ili apsolutna istina ništa drugo nego »šutnja Plemenitih« (*āryāṇām tūṣṇīmbhāvaḥ*).<sup>24</sup> To, naravno, ne znači da su Plemeniti (probuđeni) postali nijemi, nego da su prestali generirati opsesivno pristajanje uz predmete svijesti i njihova značenja *kao* da imaju neku ontološki (intrinzično) fundiranu osnovu. I upravo zato jer je predmet imenovanja obustavljen, dolazi ujedno i do obustave jezično-mentalnih »proliferacija« (*prapañca*) »u praznini«.<sup>25</sup>

### 3.1.1 »Su-nastajanje u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*) u sustavu *madhyamake*

Područje konvencionalnog ili »konvencionalne svijesti« sa svojim epistemološko-jezičnim praksama tako neizbježno generira konceptualizaciju (*kalpanā*) ili »proliferaciju« (*prapañca*) zbilje i zastire uvid u njezinu istinsku prirodu (*tattva*, *paramārtha*). S druge strane, konvencionalna forma naših epistemološko-jezičnih praksi jedino je oruđe koje imamo na raspolaganju u komunikaciji sa stvarnošću. Postavlja se pitanje: Kako ta oruđa »podesiti« tako da prestanu generirati konceptualizaciju i proliferaciju zbilje i otvore (umjesto da zastiru) prodor u nju? Odgovor za *madhyamaku* je jednostavan i jednoznačan: Postaviti se na epistemološko-jezičnu poziciju koju je Buddha imenovao kao »su-nastajanje u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*).

22 Usp. MMK, 24.10: »Bez oslanjanja na konvencionalno, apsolutno se ne poučava; bez razumijevanja apsolutnog, *nirvāṇa* se ne postiže.«

23 Taj proces »imputiranja« termina i značenja valja neprestano imati na umu jer u suprotnome se stječe zbunjujući dojam da Candrakīrti i *madhyamaka* općenito ponekad »apodiktički« definiraju apsolutnu zbilju kao da je ona primarni referent iskaza (semantički realizam), kao npr. u slučaju iskaza: »Sve stvari su lišene vlastite prirode, lišene razlučujuće karakteristike i prazne: to je apsolutna istina«; komentar na *Madhyamakāvātāra*, 6.80 (*Madhyamakāvātārabhāṣya*, 178.1–4); nav. prema Huntington, op. cit., str. 247 (bilj. 109).

24 Stoga MMK, 18.7ab (»kada predmet svijesti prestane, ono imenovano također prestaje«), prema Candrakīrtiju, daje epistemološki opis »u skladu s (apsolutnom) zbiljom«, *nirvṛtamabhidhātavyaṃ nirvṛte cittagocare – tatra tattvataḥ iti vākyaśeṣaḥ*, PP, *ibid*.

25 PP, *ibid*.

*Pratītyasamutpāda* je prema *madhyamaki* jedina primjerena »definicija« stvari i ujedno najprikladnija epistemološka perspektiva motrenja i analiziranja stvari u području konvencionalnog. Taj koncept indicira najčišći mogući okvir za razumijevanje i sagledavanje područja konvencionalnog i jedino analiza vođena tim konceptom može dekonstruirati konceptualne tvorbe (imputacije, proliferacije, itd.) u pogledu stvarnosti. On otuda predstavlja i jedine ljestve koje su nam na raspolaganju u uspinjanju prema zrenju zbilje kakva jest.

Opća ideja *pratītyasamutpāde*, kako ju je postavio Buddha, krajnje je jednostavna u svojoj formulaciji: »po bivanju ovoga, ono biva« (*asmin sati idam hoti*); »po ne-bivanju ovoga, ono ne-biva« (*asmin asati idam na hoti*). Tu činjenicu ili »osnovu« (*dhātu*) Buddha dalje karakterizira, za njega prilično neuobičajenim, apstraktnim terminima kao što su *dharmatṭhitatā* (»stabilnost/postavljenost fenomena«), *dharmānīyāmāṭā* (»poredak/posloženost fenomena«) i *idappaccayatā* (dosl. »ta-uvjetovanost«, specifična uvjetovanost). Fenomeni jesu fenomeni jedino kao uvjetovani fenomeni. No, *pratītyasamutpāda* nije nikakvo ontološko načelo koje karakterizira fenomene, nego, upravo suprotno, uvjetovanost fenomena izranja iz same prirode fenomena (*dharmaṭā*). Biti uvjetovan i biti fenomen je jedno te isto.

Nema sumnje da je *pratītyasamutpāda* središnja os Buddhinog učenja oko koje se isprepliću sva njegova ostala učenja i koja strukturira i sam tip njegovog diskursa.<sup>26</sup> Doista, stječe se dojam da je to učenje zapravo jedini objektivni sadržaj njegovog probuđenja. Dok se sva ostala njegova učenja mogu okarakterizirati kao »vješta sredstva« (*upāya-kauśalya*) za eliminiranje patnje (*duḥkha*), te utoliko kao instrumentalna i pragmatična, *pratītyasamutpāda* se razotkriva kao nešto što je Buddha »otkrio«, a ne samo »vješto« formulirao. Konačno, na nekoliko mjesta u Kanonu Buddha poistovjećuje *dharmu* (ovdje vjerojatno u značenju istine<sup>27</sup>) s *pratītyasamutpādom*: »Onaj koji vidi su-nastajanje u ovisnosti vidi istinu (*dharma*); onaj koji vidi istinu, vidi su-nastajanje u ovisnosti.« (*Majjhima-nikāya*, I.190–191)

U razdoblju filozofije *abhidharme* ideja *pratītyasamutpāde* kao središnje Buddhino učenje je nekako pala u drugi plan i bila je zamijenjena elaboriranim, upravo skolastičkim učenjem o uzrocima i uvjetima (*hetu-pratyaya*) koji vladaju među elementarnim konstituensima zbilje (*dharmama*). Tako *pālijski* komentari »komentiraju« gornji Buddhin iskaz naprosto poistovjećujući termin *pratītyasamutpāda* s terminom *pratyaya* (uvjet), a ono što je su-nastalo u ovisnosti s elementarnim konstituensima zbilje: »Onaj koji vidi su-nastajanje u ovisnosti (*paṭiccasamuppāda*), vidi uvjete; onaj

26 Usp. *Moliyaphaggunasutta*, *Samyutta-nikāya*, 2.1.2.2: »'Tko, Poštovani, žudi (dosl. 'prianja', *upādiyati*)?' – 'To pitanje nije prikladno postavljeno,' reče Blagoslovljeni (Buddha). Da sam ja rekao '(netko) žudi', onda bi pitanje 'tko, Poštovani, žudi?' bilo prikladno postavljeno. Ali ja ne kažem tako. Mene, tako ne govoreći, tko bi pitao – 'Poštovani, po kojem uvjetu žudnja (nastaje)?' – To (bi bilo) pitanje prikladno postavljeno.«

27 Usp. Gethin (2004, 518).

koji vidi elementarne konstituense zbilje (*dhamma*), taj (zapravo) vidi u su-ovisnosti nastale (*paṭiccasamuppanna*) elementarne konstituense zbilje (*dhamma*).«<sup>28</sup>

Nasuprot filozofiji *abhidharṃe*, *pratītyasamutpāda* ponovo zauzima središnje mjesto kod Nāgārjune i općenito škole *madhyamaka*. Dapače, sam naziv škole (*madhyamaka*, »srednji put«) sugerira središnju važnost toga termina za filozofiju škole, budući da je srednji put kod Buddhe istoznačan s *pratītyasamutpādom*. »Funkcija« toga koncepta je za *madhyamaku* dvojaka: S jedne strane, kako smo već natuknuli, on predstavlja jedino moguće utemeljenje stvari u području konvencionalnog koje ne zastire stvarnost »kakva jest«. Svi ostali (metafizički) pokušaji utemeljenja generiraju »konceptualna umnažanja« koja iskrivljavaju područje konvencionalnog, dovode do silnih proturječja u razumijevanju, pa zrenje (apsolutne) zbilje postaje nemoguće budući da se »apsolutno doseže jedino putem konvencionalnog« (MMK, 24.10).<sup>29</sup> Činjenica opće uvjetovanosti isključuje mogućnost da stvari posjeduju vlastitu prirodu budući da se »oslanjaju« (*āpekṣa*) jedna na drugu:

Utemeljenje konvencionalnog (područja, *samvṛti*) putem puke (opće) uvjetovanosti (*idaṃpratyayatāmātra*) je prihvaćeno (od strane *madhyamake*) ... Jer kada se puka (opća) uvjetovanost prihvati, zahvaljujući uzajamnoj ovisnosti (oslanjanju, *āpekṣa*) uzroka i učinka (*hetuphalayoranyonyāpekṣa*), nema utemeljenja koje implicira vlastitu prirodu (*svabhāva*). (PP, *ibid.*)

S druge strane, tko na taj način motri područje konvencionalnog, taj je na putu probuđenja zato jer zbilja motrena pod vidom *pratītyasamutpāde* utišava konceptualna umnažanja (*prapañca*) objelodanjajući sebe samu takvom kakva jest (*tattva*):

I budući da (konceptualno) umnažanje (*prapañca*) karakterizirano kao predmet imenovanja (*abhidheya*) itd., u cijelosti prestaje (*uparama*) za Plemenite (Probudene, *ārya*) kada motre su-nastajanje u ovisnosti (*pratītyasamutpāda*) kako doista jest (*yathāvasthita*), to su-nastajanje u ovisnosti se naziva »utišavanje umnažanja« (*prapañcopaśama*, u smislu) da je u njemu (su-nastajanju u ovisnosti) stišavanje (raznih vrsta konceptualnih) umnažanja. I zato jer je (su-nastajanje u ovisnosti) posve lišeno nevolja rađanja, starenja, umiranja, itd., zahvaljujući prestanku (*nivṛtti*) konvencionalnih upotreba (*vyavahāra*,

28 *Papañcasūdanī*, komentar na *Majjhima-nikāyu*, II.230.

29 Candrakīrti u komentaru na ovu slavnu strofu ističe da konvencionalno postaje sredstvo za postizanje apsolutnog jedino ako se konvencionalno prihvati »takvo kakvo jest«, očito kao (puki) sustav uvjetovanja lišen bilo kakve (konceptualne) analize: »Stoga, budući da je sredstvo (*upāya*) za postizanje *nirvāne*, područje konvencionalnog (*samvṛti*) treba nužno prihvatiti kako stoji (kakvo jest, *yathāvasthita*), kao što se (prihvaća) vrć od strane onoga koji želi (piti) vodu.« (PP, kom. na MMK, 24.10)

poput) znanja i predmeta znanja, utoliko što se svijest i mentalni faktori (*ci-ttacaitta*) ne pojavljuju u njemu, ono (su-nastajanje u ovisnosti) je (krajnja) dobrobit (*śiva*). (*Ibid.*)

### 3.1.2 Praznina kao krovna konvencija

Motriti stvari (kako unutarnje tako i vanjske) pod vidom uvjetovanosti (i samo uvjetovanosti) istovjetno je motrenju stvari kao »praznih« (*śūnya*). Jedino ta epistemološka »perspektiva«, kako smo vidjeli, dokida konceptualna umnažanja koja priječe uvid u »tostvo« (*tattva*) stvari. Stoga su u analizi *madhyamake pratīyasamutpāda* (odnosno *idaṃpratyayatā*) i praznina (*śūnyatā*), dodajmo ovdje, i *nirvāṇa*, posve koekstenzivni termini. Sva tri termina, koja zapravo iz različitih kutova analize indiciraju specifičnu epistemološku praksu i/ili postignuće, eksplicite sugeriraju da je »utišavanje (jezičnih i mentalnih) umnažanja« (*prapañca*) i konceptualizacija (*kalpanā*) stvarnosti konačna svrha »filozofskog« projekta *madhyamake* i da u tome smislu predstavljaju »krovne« konvencije i sidrište sustava.<sup>30</sup> Koekstenziju tih termina eksplicite potvrđuju i ovi Candrakīrtijevi iskazi:

Otuda, praznina se poučava u svrhu stišavanja jezičnih i mentalnih umnažanja (*prapañcopaśama*) bez ostatka. Posljedično, svrha (*prayojana*) praznine jest stišavanje svih jezičnih i mentalnih umnažanja. (PP, kom. na MMK, 24.7)

Tako se praznina naziva *nirvāṇom* zato jer posjeduje karakteristiku obustave (*nivṛtti* = *nirvāṇa*) svih jezično-mentalnih umnažanja (*prapañca*). (PP, kom. na MMK, 24.13)

Mi, međutim, ne tvrdimo da je značenje praznine neegzistencija (*abhāva*). Što je onda (značenje praznine)? Značenje (praznine) je su-nastajanje u ovisnosti (*pratīyasamutpāda*). (PP, kom. na MMK, 24.13)

Posve je očito, dakle, da termin i koncept praznine u sustavu *madhyamake* nemaju nikakve ontološke konotacije u smislu da referiraju na neko »biće« (*bhāva*) ili

30 Valja ovdje naglasiti da se na razini mišljenja (»filozofije« *madhyamake*) to postignuće »brani« isključivo na negativan način, tako što se izvode nepoželjne konzekvence ili implikacije iz svih gledišta koja pretpostavljaju neki oblik supstancijalizma, bilo »globalnog« (monizam), bilo onoga koji zagovara stvarnu (»ontološku«) egzistenciju pojedinačnih stvari koje god one bile. Sustavna i racionalna dekonstrukcija svih tih »doksičkih« gledišta tako osigurava teorijsku koherentnost sustava. S druge strane, stvarna epistemološka praksa poništavanja tih gledišta koja generiraju konceptualizacije stvarnosti »u iskustvu« moguća je jedino ustrajnom primjenom adekvatnih kontemplativnih postupaka, koji su, dakako, izvan dosega puke teorije, pa tako i one *madhyamake*. Analiza *madhyamake* tek ukazuje na smjer u kojem bi se ta praksa trebala odvijati.



»ne-biće« (*abhāva*). Ukoliko bi ih se promatralo na taj način, onda praznina, jednako kao i ne-praznina »ne postoje«. Candrakīrti posebno ističe nemogućnost »operiranja« koncepta »praznina« u horizontu ontologije:

Kada bi nešto imenom »praznina« postojalo, onda bi postojala vlastita priroda stvari temeljena na tome (praznini). Tome, međutim, nije tako. U tome smislu, budući da je prihvaćeno da se opća karakteristika svih stvari naziva prazninom zato jer ne postoji stvar koja je ne-prazna, ne-praznina ne postoji. Nadalje, ako ne-prazne stvari ne postoje, i ne-praznina ne postoji, onda neka bude utvrđeno i to da zbog odsutnosti relacije sa suprotnim (ne-praznim), praznina također ne postoji, poput vijenca nebeskog cvijeća (primjer fiktivnog entiteta). I ako praznina ne postoji, onda ni predmeti koji se temelje na njoj ne postoje. To je utemeljeno i lišeno (svake) sumnje. (PP, kom. na MMK, 13.7)

Drugim riječima, termin »praznina« nema nikakvu »povlaštenu« semantiku, niti je termin koji referira na neki primarni set činjenica. On se prije može shvatiti kao »metatermin« koji u filozofskom sustavu *madhyamake* vrši određenu funkciju i usmjerava njezinu analizu. On otuda spada u kategoriju »konvencionalnog iskaza« koji nešto komunicira ili »signalizira«: »'Prazan' ne treba govoriti jer bi se inače (impliciralo nešto) ne-prazno, oboje, ni jedno ni drugo; tako ('prazan', 'ne-prazan', itd.) je rečeno jedino u svrhu konvencionalnog iskaza (označavanja) (*prajñapti*).« (MMK, 22.11)

U silno važnom komentaru na ovu strofu Candrakīrti ističe, s jedne strane konceptualnu (a ne ontološku) narav termina »praznina« (ili svojstva »biti prazan«), a s druge, njegovu praktičnu i pragmatičnu funkciju u sustavu:

Sve to (prazan, ne-prazan, itd.) nije nešto što mi govorimo (zagovaramo). Međutim, ako se (tako) ne iskaže, znalci nisu u stanju razumjeti vlastitu prirodu (*svabhāva*) kakva jest (*yathāvadavasthita*). Stoga, oslanjajući se na konvencionalnu istinu (*vyavahārasatya*), putem (konceptualnog) pripisivanja (imputiranja, *āropatas*), mi kažemo »prazan« (*śūnya*), imajući u vidu konvencionalnu upotrebu (*vyavahārārtha*), prilagođavajući se ljudima koje valja poučiti (*vineyajanānurodha*); i također kažemo »ne-prazan«, »prazan i ne-prazan« i »ni prazan ni ne-prazan«. (PP, kom. na MMK, 22.11)

S tim u vezi, *madhyamaka* konzekventno ističe da »teorija praznine« nije nikakvo (metafizičko) »gledište« (*drṣṭi*). Upravo suprotno, ona je prestanak ili istakanje« (*niḥsaraṇa*) svih gledišta (MMK, 13.8), uključujući i gledišta »praznine« (kao neke stvari, bića). Oni, pak, koji prijanjaju uz prazninu kao nego gledište, proglašeni su »neizlječivima« (*babhāṣire*, MMK, *ibid.*). Tu ideju *madhyamaka* pregnatno izražava konceptom

»praznine praznine« (*śūnyatāśūnyatā*) koja upozorava na opasnost od »reificiranja« praznine: »Praznina onoga što se naziva prazninom smatra se prazninom praznine i praznina je poučavana (kao takva) u svrhu obustave konceptualnog zahvaćanja (shvaćanja) (praznine) kao neke (ontološke) stvari (bića, *bhāva*).« (*Madhyamakāvātāra*, 6.186)

*Madhyamaka* tako eksplicitno otklanja mogućnost ontološkog razumijevanja praznine, pa je otuda sam termin lišen bilo kakve »primarne« (ontološke) referencije u smislu da referira na neko stanje stvari »tamo vani«. Preostaje kao relevantno jedino »epistemološko« tumačenje u smislu da teorija praznine ima za cilj potaknuti jedno posebno razumijevanje i motrenje stvarnosti koje je lišeno konceptualizacija i »konceptualnog umnažanja« ili proliferiranja (*prapañca*). Drugim riječima, razumijevanja koje posve nadilazi i poništava dihotomiju biće-nebiće ili egzistencija-neegzistencija u njezinim različitim i mnogobrojnim inačicama, jednako kao i spoznajno-lingvističke dihotomije kao što su spoznaja-predmet spoznaje, iskaz-predmet iskaza, itd. Sve te dihotomije pretpostavljaju jedno supstancijalističko gledište na stvarnost koje *madhyamaka* sažimlje putem koncepta »vlastita (inherentna) priroda« (*svabhāva*) koji je glavna meta njezine kritike i koji u sebi sabire cjelinu konceptualizirajućih i proliferirajućih tendencija uma. Otuda je »svrha« (*prayojana*) poučavanja praznine upravo »stišavanje« (*upaśama*) svih (jezičnih i mentalnih) proliferacija (*prapañca*). (PP, kom. na MMK, 24.7) To stišavanje nije ništa drugo nego *nirvāṇa*:

Ovdje, *nirvāṇa* je ne-djelovanje (*apavṛtti*), stišavanje svih osnova (za primjenu jezika) koje su (temelj za) jezično-mentalna umnažanja. Upravo se to stišavanje, zato jer ima prirodu umirenja svijeta (*prakṛti*), naziva dobrobit. Stišavanje umnažanja je (također) dobrobit zbog obustave govora i obustave mišljenja ... Ili, ona (*nirvāṇa*) je stišavanje umnažanja, dobrobit, zato jer prestankom (ne-zahvaćanjem) predmeta znanja prestaje i znanje (samo). (PP, kom. na MMK, 25. 24)

Značenje (*artha*), pak, praznine nije ništa drugo nego *pratītyasamutpāda* (»su-nastajanje u ovisnosti«), činjenica sveopće uvjetovanosti svih fenomena koju je »otkrio« još Buddha:

Ono što je nastalo putem uvjeta (*pratyaya*) doista je ne-nastalo; ne postoji njegovo nastajanje na način vlastite prirode (u intrinzičnom smislu, *svabhāvas*). Ono što je ovisno u uvjetima naziva se praznim. Onaj koji zna (razumije) prazninu taj je budan (pažljiv, *apramatta*). Značenje termina *pratītyasamutpāda* (»su-nastajanje u ovisnosti«) je tako značenje termina »praznina, dočim značenje termina »ne-biće« (*abhāva*) nije značenje termina praznina. (PP, kom. na MMK, 24.7)

Ispada, tako, da su »su-nastajanje u ovisnosti« (*pratītyasamutpāda*) i »praznina« (*śūnyatā*) (»meta-«) konceptualna (i »epistemološka«) »sredstva« (usp. *upāya*) koja u domeni (filozofijskih) analiza i iskaza o svijetu, a u horizontu specifičnog razumijevanja distinkcije između dviju istina (*satyadvaya*), obavljaju funkciju »čišćenja« uma ili mišljenja od taloga konceptualnih umnažanja (*kalpanā, prapañca*) ili jezično-mentalnih »pripisivanja« (*adhyāropa, samāropa*). Ta umnažanja i (konceptualna) pripisivanja u konačnici rezultiraju ukupnošću naših svjetonazora, vjerovanja, sustava vrijednost, filozofija, religija, itd., koji se svi temelje, prema *madhyamaki*, na mišljenju koje je »podjarmljeno« (metafizičkim) konceptom »vlastite prirode« (*svabhāva*), najčešće u formi »sebstva« (*ātman*). Jednom kada, i ako, se taj talog odstrani, zbilja (*tattva, paramārtha*) »prosijava« (*paridīpaka*) takva kakva jest (*yathāvasthita, yathābhūta*). Stoga »nirvāṇa« ili »probuđenje« konvencionalno označuju epistemološko stanje posvemašnje lišenosti bilo kakvih konceptualizacija (pripisivanja, »umnažanja«) stvarnosti. Možemo, zapravo, reći da je apsolutna zbilja, prema *madhyamaki*, isto što i konvencionalna zbilja »minus« konceptualizacija potonje. No, ta »ne-konceptualizirana zbilja« više nije i ne može biti »predmet« nikakvih (direktnih) iskaza i analiza, uključujući, naravno, i onih koje iskazuju Nāgārjuna i *madhyamaka*, upravo zato jer se one nužno kreću područjem konvencionalnog.

## Bibliografija

- Abhidharmadīpa*, u: *Introduction to Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti* (2. ed., ur. Jaini, P. S.), Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1977.
- Abhidharmakośabhāṣya*, u: *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (rev. 2. ed., ur. Pradhan, P.), Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna 1975.
- Abhidharmakośavyākhyā*, u: *Sphuṭārthā Abhidharmakośavyākhyā. The Work of Yaśomitra* (ur. Wogihara, U.), Publishing Association of Abhidharma-kośa-vyākhyā, Tokio 1932–1936.
- Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, u: *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (ur. Vaidya P. L.), The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1960.
- Conze, E., The Ontology of the Prajñāparamitā, *Philosophy East and West* 3 (2), 1953, str. 117–129.
- Conze, E., *The Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo 1978.
- Gethin, R., He Who Sees Dhamma Sees Dhammas: Dhamma in Early Buddhism, *Journal of Indian Philosophy* 32 (5/6), 2004, str. 513–542.
- Huntington, C. W., Candrakīrti's Madhyamakāvatārabhāṣya VI.86–97, Part Four, Chapter 28, u: *Buddhist Philosophy* (ur. Edelgass, W., J. Garfield), Oxford 2009.
- Kathāvatthu-aṭṭhakathā*, The Pāli Text Society 1889.

- Lamotte, E., *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna*, Vol. 2 (prev. Chodron, G. K. M.), [https://ibc-elibrary.thanhsiang.org/files/public/Lamotte\\_Vol2\\_大智度论英文.pdf](https://ibc-elibrary.thanhsiang.org/files/public/Lamotte_Vol2_大智度论英文.pdf) (dostup: 14. 9. 2022).
- Lamotte, E. *Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna, Mahāprajñāpāramitāsāstra, traduit en chinois par Kumārajīva*, Leuven 1976.
- La Vallée Poussin, L. de, Documents d'Abhidharma: La Controverse du Temps, *Mélanges chinois et bouddhiques* 5, 1937, str. 7–158.
- Madhyamakāvātāra*, u: Xuezhu, L., *Madhyamakāvātāra-kārikā*, Chapter 6, *Journal of Indian Philosophy* 43 (1), 2015, str. 1–30.
- Majjhima-nikāya* (ur. Trenckner R., V. Chalmers), The Pāli Text Society 1888–1899.
- Majjhima-nikāya-aṭṭhakathā (Papañcasūdanī)*, Vol. I–V. (ur. Woods, J. H., D. Kosambi, I. B. Horner), The Pāli Text Society 1922–1979.
- Mūlamadhyamakakārikā s komentarom Prasannapadā*, u: Vaidya, P. L., *Madhyamakāsāstra of Nāgārjuna with the Commentary: Prasannapadā by Candrakīrti*, The Mithila Institute of Post-Graduated Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1960.
- Nyāyavārttika*, u: *Nyāya-Vārttikam: A gloss on Vāstyāyaṇa's Commentary of the Nyāya Aphorisms* (ur. Dvivedin, V. P.), Eastern Book Linkers, Delhi 1986.
- Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, u: *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (ur. Dutt, N.), Calcutta Oriental Series 28, Calcutta 1934.
- Samyutta-nikāya* (ur. Feer, L.), The Pāli Text Society 1884–1898 (reprint: 1969).
- Schayer, S., *Studies in Indian Logic (1932–1933)*, u: *Indian Logic. A Reader* (ur. Ganeri, J.), London, New York 2001, str. 93–101.
- Tattvārtha*, u: *Philosophical Developments from the Bodhisattvabhūmi to the Bodhisattvabhūmiviniścaya: With Special Reference to the Concept of Vastu as Used in the "Tattvārtha" Chapter* (ur. Takahashi, K.), The Sankibo Press, Tokyo 2005.

## **Koncept praznine i popratni koncepti u filozofijskoj analizi madhyamake**

**Ključne riječi:** dvije istine, *madhyamaka*, praznina, Nāgārjuna, su-nastajanje u ovisnosti

Članak analizira koncept praznine (*śūnyatā*) buddhističke *mahāyānske* škole *madhyamaka*. Uvodno se postavljaju neka načelna pitanja u pogledu mogućeg značenja toga koncepta kao i mogućeg konteksta unutar kojega bi taj koncept trebalo sagledavati. Potom se prelazi na evaluaciju i recepciju teorije praznine u okviru nekih klasičnih sustava indijske buddhističke i ne-buddhističke filozofije koje su odreda sve bile

negativne, poistovjećujući koncept praznine s konceptom neegzistencije (*abhāva*). Kako se, historijski, *mahāyānski* koncept praznine po prvi puta pojavljuje u tzv. *prajñāpāramitskim sūtrama*, dio rada posvećen je analizi toga koncepta u tim tekstovima koji se, tradicionalno, smatraju izvornim nadahnućem filozofije *madhyamake*. Dapače, filozofija *madhyamake* predstavlja upravo sustavnu filozofijsku elaboraciju tih tekstova, prije svega koncepta praznine. Središnji dio članka obuhvaća analizu toga koncepta u sustavu *madhyamake* pri čemu se, prethodno i ukratko, daje opći metodološki i doktrinarni okvir unutar kojih se kreće filozofijsko mišljenje *madhyamake*. Potom se predstavljaju i analiziraju dvije ključne koncepcije *madhyamake* bez kojih je nemoguće pristupiti razumijevanju koncepta praznine – koncepcija dviju istina (*satyadvaya*) i koncepcija »su-nastajanja u ovisnosti« (*pratīyasamutpāda*). U kontekstu tih dviju koncepcija, koncept praznine *madhyamake* se konačno situira u horizontu jednog specifičnog semantičkog i epistemološkog razumijevanja stvarnosti (iskustva) koji je posve lišen bilo kakvih ontoloških konotacija.

### **The Concept of Emptiness and Accompanying Concepts in the Philosophical Analysis of *Madhyamaka***

**Keywords:** two truths, *Madhyamaka*, emptiness, Nāgārjuna, co-arising in dependence

The article analyses the concept of emptiness (*śūnyatā*) of the Buddhist *Mahāyāna* school *Madhyamaka*. By way of introduction, some fundamental questions are asked regarding the possible meaning of that concept as well as the possible context within which that concept should be viewed. The article then moves on to the evaluation and reception of the theory of emptiness within some classical systems of Indian Buddhist and non-Buddhist philosophy, which were all negative, identifying the concept of emptiness with the concept of non-existence (*abhāva*). As, historically, the *Mahāyāna* concept of emptiness appears for the first time in the so-called *Prajñāpāramitāsūtras*, part of the article is devoted to the analysis of this concept in those texts, which are traditionally considered the original inspiration of the *Madhyamaka* philosophy. In fact, the *Madhyamaka* philosophy represents precisely the systematic philosophical elaboration of those texts, primarily of the concept of emptiness as it appears there. The central part of the article comprises the analysis of this concept in the *Madhyamaka* system, with a brief account on the general methodological and doctrinal framework within which *Madhyamaka* philosophical thinking operates. Then two key philosophical conceptions of *Madhyamaka* are presented and analysed, without which it is impossible to understand the concept of emptiness – the conception of two truths (*satyadvaya*) and the conception of “co-arising in dependence” (*pratīyasamutpāda*).

In the context of these two conceptions, the concept of emptiness of *Madhyamaka* is finally situated in the horizon of a specific semantic and epistemological understanding of reality (experience) that is completely devoid of any ontological connotations.

### **Koncept praznine in z njim povezani koncepti v filozofski analizi madhyamake**

**Ključne besede:** dve resnici, *madhyamaka*, praznina, Nāgārjuna, soodvisno nastajanje

Članek analizira koncept praznine (*śūnyatā*) v šoli *madhyamaka*, ki spada v vejo budizma *mahāyāna*. Uvodoma si zastavi nekaj temeljnih vprašanj v zvezi z možnimi pomeni tega koncepta in kontekstom njegove obravnave. Nato preide na vrednote nje in recepcijo teorije praznine v nekaterih klasičnih sistemih indijske budistične in nebudistične filozofije, ki so gojili negativen, tj. odklonilen odnos do pojma praznine, saj so ga enačili z neobstojem (*abhāva*). Ker se, zgodovinsko gledano, mahajanski koncept praznine prvič pojavi v zbirki budističnih tekstov, znanih pod imenom *Prajñāpāramitāsūtra*, je del članka posvečen analizi praznine v teh besedilih. Ta so bila temeljni navdih za filozofijo šole *madhyamaka*, ki predstavlja sistematično filozofsko dodelavo nauka suter, predvsem koncepta praznine. Osrednji del članka se posveča analizi praznine v sistemu šole *madhyamaka* z orisom splošnega metodološkega in doktrinarnega okvira, znotraj katerega se giblje njena filozofska misel. V nadaljevanju sta predstavljena in analizirana dva ključna filozofska nauka šole *madhyamaka*, brez katerih praznine ni mogoče razumeti, namreč nauk o dveh resnicah (*satyadvaya*) in soodvisnem nastajanju (*pratītyasamutpāda*). V kontekstu teh dveh idejnih temeljev članek nauk o praznini v šoli *madhyamaka* umesti v horizont specifičnega semantičnega in epistemološkega razumevanja resničnosti (izkustva), ki je prost kakršnikoli ontoloških predpostavk.

### **About the author**

**Goran Kardaš**, Ph.D., is professor at the Department of Indology and Far Eastern Studies and at the Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Zagreb, Croatia, where he teaches Sanskrit seminars (Buddhist philosophical texts, *Nyāya*), and also offers courses in Buddhist and Indian philosophy at the undergraduate and graduate levels. His area of scholarly research and publishing covers Indian epic philosophy, the Middle Upanishads, medieval Indian devotional lyrics and theology (*bhakti*), Buddhist philosophy (especially canonical, the schools of *Theravāda*,

*Sautrāntika*, *Sarvāstivāda*, *Madhyamaka*, the schools of Buddhist logicians). He is a member of the editorial board (for Asian philosophies) of *Philosophical Lexicon*, published by the Miroslav Krleža Lexicographical Institute, and a member of the editorial board (for Indology) of the *Bibliotheca Orientalica* of the Croatian Philological Society.

Email: gkardas@ffzg.hr

## O avtorju

Dr. **Goran Kardaš** je profesor na Oddelku za indologijo in daljnovzhodne študije ter na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Zagrebu, kjer izvaja seminarje iz sanskrta (budistična filozofska besedila, *nyāya*) in poučuje predmete s področja budistične in indijske filozofije na ravni dodiplomskega in magistrskega študija. Njegova raziskovalna zanimanja in objave zajemajo področja filozofije iz obdobja indijske epike, srednjeveške upanišade, srednjeveško indijsko nabožno liriko in teologijo (*bhakti*), budistično filozofijo (zlasti kanonično, šole *theravāda*, *sautrāntika*, *sarvāstivāda*, *madhyamaka* in šole budističnih logikov). Je član uredniškega odbora (za azijsko filozofijo) *Filozofskega leksikona*, ki ga izdaja Leksikografski inštitut Miroslava Krleže, in član uredniškega odbora (za indologijo) *Bibliotheca Orientalica* Hrvaškega filološkega društva.

E-naslov: gkardas@ffzg.hr