

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Gorazd Rečnik

AHIMSA TER POMEN NENASILJA:
TRADICIONALNO IN NOVODOBNO POJMOVANJE
DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2006

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Gorazd Rečnik

Mentor: doc. dr. Aleš Črnič

AHIMSA TER POMEN NENASILJA:
TRADICIONALNO IN NOVODOBNO POJMOVANJE

DIPLOMSKO DELO

LJUBLJANA, 2006

'Oko za oko' bo oslepilo ves svet.

Mohandas K. Gandhi

Zahvaljujem se mentorju doc. dr. Alešu Črničū
in vsem, ki so sodelovali v kvalitativni raziskavi.



IZJAVA O AVTORSTVU diplomskega dela

Spodaj podpisani/-a GORAZD REČNIK, z vpisno številko 21012276,
rojen/-a 20.05.1997 v kraju MURSKA SOBOTA, sem avtor/-ica diplomskega dela z naslovom:
AHIMSА TER POMEN NENASILJA: TRADICIONALNO
IN NOVODOBNO POJMOVANJE

S svojim podpisom zagotavljam, da:

- je predloženo diplomsko delo izključno rezultat mojega lastnega raziskovalnega dela;
- sem poskrbel/-a, da so dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric, ki jih uporabljam v predloženem delu, navedena oz. citirana v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem poskrbel/-a, da so vsa dela in mnenja drugih avtorjev oz. avtoric navedena v seznamu virov, ki je sestavni element predloženega dela in je zapisan v skladu s fakultetnimi navodili;
- sem pridobil/-a vsa dovoljenja za uporabo avtorskih del, ki so v celoti prenesena v predloženo delo in sem to tudi jasno zapisal/-a v predloženem delu;
- se zavedam, da je plagiatorstvo – predstavljanje tujih del, bodisi v obliki citata bodisi v obliki skoraj dobesednega parafraziranja bodisi v grafični obliki, s katerim so tuje misli oz. ideje predstavljene kot moje lastne – kaznivo po zakonu (Zakon o avtorstvu in sorodnih pravicah, Uradni list RS št. 21/95), prekršek pa podleže tudi ukrepom Fakultete za družbene vede v skladu z njenimi pravili;
- se zavedam posledic, ki jih dokazano plagiatorstvo lahko predstavlja za predloženo delo in za moj status na Fakulteti za družbene vede;
- je elektronska oblika identična s tiskano obliko diplomskega dela ter soglašam z objavo diplomskega dela v zbirki »Dela FDV«.

V Ljubljani, dne 26.9.2006

Podpis avtorja/-ice: Gorazd Rečnik

Ahimsa ter pomen nenasilja: tradicionalno in novodobno pojmovanje

Ahimsa je pomemben etično-doktrinarni koncept, ki pomeni nenasilje. Izvira iz tradicionalnih indijskih religij in ima različne pomene v hinduizmu, budizmu in džainizmu, kjer se pomen ahimse radikalizira. V 20. stoletju je Mahatma Gandhi formuliral koncept satjagrahe, ki ahimso postavi v kontekst širše družbene in politične prakse. Nenasilje je zanj koncept, ki se razlikuje od nemoči in zahteva aktivno uporniško držo. Ahimsa se preko novih religijskih gibanj skupaj z drugimi azijskimi religioznimi idejami prenaša na Zahod. Lahko neposredno ali posredno črpajo iz svetovnih religij, lahko pa kot novodobna gibanja, ki se razlikujejo od jasno strukturiranih novih religijskih gibanj, poudarjajo subjektivno religioznost. V sodobni Sloveniji ima ahimsa v gibanjih in skupinah, ki svoje koncepte in ideje črpajo iz tradicionalnih indijskih religij, pomembno vlogo. Medtem, ko za Gandhija ahimsa ne pomeni pasivnega sprejemanja nasilja, se v določenih novih religijskih gibanjih nenasilje lahko interpretira tudi v kontekstu legitimiranja družbeno-ekonomskih neenakosti.

Ključne besede: ahimsa, nenasilje, satjagraha, religije

Ahimsa and the meaning of nonviolence: Traditional and new age conception

Ahimsa is an important ethical and doctrinal concept, which means non-violence. It originates from traditional Indian religions and has different meanings in Hinduism, Buddhism, and Jainism, where it is radicalized. In the 20th century Mahatma Gandhi formulated the concept of satyagraha, where ahimsa is put into the context of wider social and political practice. For him ahimsa is concept which differs from passive harmlessness and demands an active position. New religious movements transplant ahimsa on the West together with other Asian religious ideas. They can directly or indirectly derive from the world religions, or as the new age movements, which are different from clearly structured new religious movements, emphasize the subjective interpretation of religion. In modern Slovenia ahimsa has an important role in the movements and groups, which directly or indirectly derive their concepts and ideas from traditional Indian religions. While for Gandhi non-violence doesn't mean a passive acquiescence of violence in some new religious movements non-violence can also be interpreted in the terms of legitimisation of social and economic inequalities.

Key words: ahimsa, non-violence, satyagraha, religions

KAZALO

1. UVOD	7
2. PREGLED KONTEKSTOV, ZNOTRAJ KATERIH SE JE RAZVIJALA AHIMSA ..9	
2.1 Umeščenost ahimse v soteriološki kontekst	11
2.1.1 (Ne)nasilni bogovi in boginje v hindujski mitologiji	11
2.1.2 Vardhamana Mahavira in tirthankare.....	13
2.1.3 Buda in bodisatve	14
2.2 Umeščenost ahimse v kanonični kontekst	16
2.2.1 Hindujski sveti spisi	16
2.2.1.1 Vede, literatura šruti in pojav pojma ahimsa.....	16
2.2.1.2 Manujev zakonik in (ne)nasilje	16
2.2.1.3 Vojna v Mahabharati	19
2.2.1.4 Purane.....	21
2.2.2 Džainistični kanonski spisi.....	21
2.2.3 Budistični kanonski spisi.....	22
2.3 Umeščenost ahimse v doktrinarni kontekst	22
2.3.1 Hindujska doktrina	22
2.3.2 Džainistična doktrina.....	25
2.3.3 Budistična doktrina	26
2.4 Etični predpisi	30
2.4.1 Jame.....	30
2.4.2 Ahimsa-vrata	31
2.4.3 Panka-šila	32
2.5 Ahimsa in praksa	33
2.5.1 Ahimsa v hinduizmu	33
2.5.2 Ahimsa v džainizmu.....	34
2.5.3 Ahimsa v budizmu - primer tibetanskega budizma.....	36
2.6 Sklep o tradicionalnih pojmovanjih ahimse	37
3. UPORABA AHIMSE V POLITIČNI IN DRUŽBENI PRAKSI NA PRIMERU GANDHIJEVE SATJAGRAHE	38
3.1 Kratka biografija Mahatme Gandhija (1892 – 1948)	38
3.2 Satjagraha	42
3.3 Gandhijev pogled na družbeno-ekonomska razmerja	44
3.4 Odnos do ženske problematike	45
3.5 Doktrinarni elementi satjagrahe in Gandhijev odnos do religij	46
3.6 Vpliv Ruskina, Tolstoja in Thoreauja	48
3.7 Pomen Gandhijeve misli za različne teorije	48
3.8 Sklep	50

4. AHIMSA V SODOBNI SLOVENIJI	51
4.1 Presajanje azijskih religioznih idej v sodobne zahodne družbe in kulturna reinterpreteracija.....	51
4.2 NRG in zanimanje za azijske religije v sodobnem slovenskem prostoru.....	51
4.3 Primeri interpretacij ahimse	52
4.3.1 Ahimsa v NRG, ki (ne)posredno črpajo iz azijskih religij	53
4.3.1.1 Interpretacija ahimse v Mednarodni skupnosti za zavest Krišne	53
4.3.1.2 Interpretacija ahimse v Tibetanski budistični kongregaciji – Dharmaling	55
4.3.1.3 Interpretacija ahimse v organizaciji Sathya Sai Slovenije	58
4.3.2 Ahimsa v avtohtonem new age gibanju	60
4.3.2.1 Društvo Vitaaa.....	60
5. ZAKLJUČEK.....	63
6. LITERATURA	65
Priloga A: Intervju z bhakto iz templja Hare Krišna, Ljubljana, 30. 7. 2006.....	70
Priloga B: Intervju z lamo iz Tibetanske budistične kongregacije – Dharmaling, Godešiči, 1. 8. 2006	75
Priloga C: Intervju s predstavnikoma Društva za razvoj človeških vrednot, Sri Sathya Sai center, Ljubljana, 29. 7. 2006.....	80
Priloga D: Intervju s predstavnico društva Vitaaa, Maribor, 17. 8. 2006	85

1. UVOD

Religijska proizvodnja z moderno dobo ni zamrla, najbolj radikalna pričakovanja v zvezi s sekularizacijo pa so se izkazala za nedvoumno zmotna (glej Smrke, 2000: 286). Pri tem dogajanju imajo velik delež azijske religije, iz katerih Zahod črpa neposredno, v smislu nadaljevanja tradicije, ali pa se iz njih zgolj presajajo določeni koncepti kot so *karma*, *reinkarnacija*, *dharm*, *joga*, *nirvana* ipd. Vsi omenjeni koncepti izvirajo iz religij, ki imajo *ahimso*¹ v samem temelju svoje doktrine, in so povezani s konceptom nenasilja. Ahimsa sicer ni tako znana kot zgoraj omenjeni pojmi, vendar se izraža v različnih oblikah vedenja, kot so vegetarijanstvo, uporaba različnih meditacij, tehnik umirjanja in doseganja notranjega miru, stremenje k nenasilnim oblikam vzgoje in socializacije, tudi v ekologiji, feminizmu, umetnosti, arhitekturi ipd.

Nenasilje ni nekaj samoumevnega, različne pomene ima že v tradicionalnih indijskih religijah, ob presajanju religijskih konceptov pa prihaja do novih reinterpretacij.

V dvajsetem stoletju je Mohandas K. Gandhi ahimso interpretiral v kontekstu nenasilnega upora, vendar menim, da je nenasilje mogoče pojmovati tudi kot sredstvo za legitimiranje obstoječih družbeno-ekonomskih razmerij. Luckmann (1997: 63) namreč pravi: »Religija služi izvirno za integracijo družbene ureditve in legitimacijo statusa quo. Nasprotno pa se lahko institucionalno specializirana religija v določenih zgodovinskih okoliščinah spremeni v dinamično zgodovinsko silo.«

Cilj diplomske naloge je analiza različnih zgodovinskih, doktrinarnih, soterioloških, kanoničnih, etičnih in praktičnih ozadij koncepta ahimse v prvem delu ter analiza možnih družbenih in političnih pomenov tega koncepta na primeru Gandhijeve satjagrahe v drugem delu. V tretjem delu sem želel ugotoviti, kakšne interpretacije ahimse se pojavljajo v novih religijskih gibanjih v sodobni Sloveniji.

¹ Primerljivi koncepti z ahimso so tudi rimski koncept *pax*, grški *eirene*, hebrejski *šalom*, arabski *sala'am*, kitajski *ho p'ing/p'ing ho*, japonski *heiwal/wahei* idr. (glej Galtung, 1994: 226).

Ob tem sem postavil naslednje hipoteze:

1. Predpostavljam, da ahimso v tradicionalnih indijskih religijah razumejo kot aktiven koncept, ki se razlikuje od pasivne nemoči in ki ima lahko tudi širše družbene ter politične pomene.
2. Sklicevanje na nenasilje je pomemben dejavnik legitimiranja avtoritete in delovanja nekaterih NRG v sodobni Sloveniji, pri čemer se logika ahimse razume predvsem induktivno, se nanaša na posameznice in posameznike ter se povezuje predvsem z odnosom do narave in živali, kar se npr. odraža pri poudarjanju vegetarijanstva.
3. Nova religijska gibanja ahimso interpretirajo različno, odvisno od tega, ali se posredno ali neposredno nanašajo na kakšno tradicionalno indijsko religijo (in če se, na katero tradicijo se nanašajo) ali pa gre za novodobno gibanje 'subjektivne duhovnosti'. Ob tem se navezujem na dejstvo, da se posamezni pojmi, ideje in prakse lahko prisvajajo selektivno, iztrgani iz širšega kulturnega konteksta, se reinterpretirani vključijo v nov kulturni sistem ter se prilagodijo lastnim potrebam in željam (glej Črnič, 2001c: 146–152).

K diplomski nalogi sem želel pristopiti vrednostno nevtralnno. Moj namen bil ni niti kritizirati niti odobravati kakšnega verovanja ali prepričanja. Ob tem se mi je zdelo smiselno uporabiti džainistični pristop, ki poudarja, da lahko na vsako stvar gledamo z različnih perspektiv, od katerih nobena ni popolnoma pravilna, niti napačna. Religija ima podlago v temeljnem antropološkem dejstvu – v transcendiranju biološke narave človeškega organizma, in je stvar zasebnosti (glej Luckmann, 1997: 65, 91).

Feyerabend (1999: 41) pravi: »Enovito mnenje utegne biti pravo za cerkev, za zastrašene ali pohlepne žrtve (starega ali novega) mita ali za šibke in ustrezljive podložnike kakega tirana. Za objektivno spoznanje potrebujemo veliko različnih idej.« In ideje o nenasilju so, v kolikor niso mišljene kot zgolj estetski okrask sodobnega s formo obsedenega človeka, glede na smeri razvoja človeštva zelo dobrodošle. »Nobena misel ni tako stara ali absurdna, da ne bi mogla izboljšati našega znanja.« (Feyerabend, 1999: 43)

2. PREGLED KONTEKSTOV, ZNOTRAJ KATERIH SE JE RAZVIJALA AHIMSA

Za razumevanje koncepta ahimse je najprej potrebno opredeliti širše kanonične, soteriološke, doktrinarne, etične in praktične kontekste, znotraj katerih se je razvijal. Velikonja (2003: 63) pravi: »Delovanja neke skupine ali cele družbe in dogajanj v njiju ne moremo dovolj razumeti, če ne poznamo te dvojne enotne strukture njene mitologije² in načinov njenega nastajanja (pretiravanj, iznajdb, selektivnosti, zgodovinskih fiksacij, vizij, zavajajočih sklepanj, posploševanj, prikrojenih naturalizacij in historizacij).«

Koncept ahimse se je začel razvijati znotraj civilizacije v dolini reke Ind, ki ob mezopotamski in egipčanski spada med tri najzgodnejše civilizacije in je geografsko največja med njimi³. Razvila se je okrog mest Harappa, Mohenjo-Daro in drugih, za katera so značilne trdno grajene zgradbe, omrežja cest, sistemi kanalov, vodovodi, javna kopališča in pisava, ki še zmeraj ni dešifrirana. Predpostavljajo, da je civilizacija v dolini reke Ind poznala egalitarizem, saj so npr. vse hiše imele dostop do vode. Ni jasnih dokazov o obstoju vojske, kraljev, sužnjev, družbenih konfliktov, zaporov (dostopno na:

http://aseannewsnetwork.de/articles/content/i/in/indus_valley_civilization.html, 12. 9. 2006).

Zaton civilizacije je bil povezan z vdorom svetlopoltih polnomadskih arijskih plemen⁴ in s klimatskimi spremembami. Na ta čas se nanaša *vedski* opis temnopolnih *dasov* - prvotnih nedotakljivih, ki živijo v ruševinah, ki jih je za seboj pustil bog *Indra* v svoji manifestaciji *Purandare* oz. 'uničevalca mest' (glej Barraclough, 2003: 64). Primerjave motivov kažejo na to, da so se *harapske* mitološke in kozmološke predstave zlele v kasnejša religiozna pojmovanja (glej Craven, 2001: 9–25).

V hinduizmu, kjer se je pomen ahimse posebej izrazil v obdobju vedizma, ki je trajalo od leta 2000 do 500 pr. n. št., po alternativni teoriji pa od leta 4000 do 2000 pr. n. št.⁵, gre za kompleksen sistem verovanj, obredov in doktrin. Terence Thomas govori o aglomeratu različnih religijskih oblik, ki so ohlapno povezane s tradicijo *Ved*, konceptom reinkarnacije ter božje utemeljenosti *kast*, Simon Weightman pa o grozdu, šopu med seboj povezanih religij,

² Ninian Smart razlikuje 7 bistvenih razsežnosti religij: praktično in ritualno, izkustveno in emocionalno, narativno ali mitsko, doktrinarno ali filozofsko, etično ali legalistično, socialno in institucionalno ter materialno razsežnost (glej Smrke, 2000: 50).

³ Arheologi so jo ponovno odkrili šele leta 1920.

⁴ Prihod svetlopoltih Arijev je predmet rasističnih imaginacij, ki privedejo do nacizma (glej Južnič 2000: 77).

⁵ Mnogi hindujci nastanek Ved povezujejo s časom 30.000 pr. n. št. (glej Črnič, 2005: 24).

vendar pravi, da zlahka najdemo skupine, ki ne z enim ne z drugim nimajo nič skupnega (glej Smrke, 2000: 74, 75). Nehru (1956: 79) pravi: »Hinduizem je kot vera nedoločen, brezličen, mnogostranski – vsakemu človeku pomeni nekaj drugega. Skoraj nemogoče ga je opredeliti.«

V času vpada Arijev in nastanka Ved je bil prostor čaščenja predvsem doma, sčasoma pa se je ta prostor pomaknil v templje, kjer so si vlogo izvajanja ritualov prilastili *brahmane*⁶. S specializacijo duhovnikov so rituali postajali vedno bolj kompleksni, kar je zahtevalo določeno izobrazbo in pripeljalo do marginalizacije moških nižjih kast in žensk (glej Scovill, 2006: 20, 21). To je pomenilo ožjenje svobode. Ule (2004: 325) pravi: »Večji kot je pritisk na svobodo posameznikov, večji je njihov odpor pritisku. Odpor se poveča tudi, ko se poveča pomen obnašanja za posameznika in če je posameznik prepričan, da ima pravico do svobode.« Zato je v 6. stoletju pr. n. št. predvsem na severu Indije, kjer je bil vpliv Arijev manjši, nastalo veliko religijskih in filozofskih gibanj, ki so se zoperstavila avtoriteti Ved in nasilnemu brahmanskemu obredju. Pojavljala se je tudi skepsa o obstoju neskončne realnosti *Brahmana* v njegovih različnih oblikah in skepsa v obstoj *atmana* oz. individualne duše (glej Thompson, 2003: 75).

V tem času sta se *Vardhamma Mahavira* in *Sidharta Gautama*, ustanovitelja džainizma in budizma, v starosti okrog 30 let odločila pustiti posvetno življenje, da bi se posvetila duhovnosti. Razen tega, da sta bila sodobnika, lahko najdemo paralele tudi v njunih duhovnih izročilih. Oba sta bila ateista, dopuščala sta možnost duhovnega napredka tako v meniškem kot laičnem življenju, zavrnila sta avtoriteto Ved in brahmanskih ritualov, uprla sta se determiniranosti glede na podedovano kasto, zagovarjala sta askezo, v svetu sta videla podvrženost nenehnemu spreminjanju in sta zelo poudarjala ahimso (glej Borštner, 2006: 56–57; Thompson, 2003: 86).

Ahimsa ima najpomembnejšo vlogo v džainizmu (glej Craven, 2001: 33). »Džainizem močno poudarja svetost življenja ne glede na vrsto, kasto, barvo, vero ali nacionalnost.« (Sanjave, 2006b) Džainisti so striktni vegetarijanci in se delijo na dve ločini: *švetambare* (oblečene v belo) in *digambare* (oblečene v zrak). Slednji pojmujejo oblačila kot manifestacijo vpetosti v

⁶ Med brahmane spadajo duhovniki, svečeniki, učitelji ipd. (glej Črnič, 2005: 34).

svet in hodijo naokrog popolnoma goli.⁷ Džainizem je, za razliko od ortodoksne brahmanizma, religiozno pot ponudil tudi ženskam⁸ (glej Eliade, 1996b: 59).

Pomembno, vendar manj radikalno vlogo ima nenasilje v budizmu. Ker je v središču budistične pozornosti namesto boga etika, ga uvrščajo med etične religije (glej Giddens, 2001: 535). Budizem se je 500 do 700 let po smrti Bude, to je v 1. ali 2. stoletju, diverzificiral na budizem *theravada* in *mahajana*. Prvi se imenuje pot starejših, je strožji in nasprotuje divinizaciji Bude, drugi, liberalnejši, pa se zato, ker lahko zajema več ljudi, imenuje 'veliki voz'. Znotraj mahajane se je razvila *vadžrajana*, ki se prevaja kakor 'diamantni voz', kamor se uvršča tudi tibetanski budizem. Spiro deli theravadski budizem na ortodoksni *nibanični* in *kamični*, ki se manj kot na *nibano* osredotoča na izboljšanje *kame*⁹ (glej Smrke, 2000: 113–119, Črnič, 2001a: 51).

2.1 Umeščenost ahimse v soteriološki kontekst

»Temeljni religijski miti so: miti o kozmogoniji (nastanku sveta in njegovih delov), teogoniji (nastanku bogov), antropogoniji (nastanku prvih ljudi), sociogoniji (nastanku družbe in njene strukture), zoogoniji (nastanku živalskih vrst), kozmologiji (delovanju sveta).« (Smrke, 2000: 57) Soteriološki miti govorijo o odrešeniku, estahološki pa o koncu posameznikovega življenja ali sveta (glej Smrke, 2000: 57).

2.1.1 (Ne)nasilni bogovi in boginje v hindujski mitologiji

Harper hindujske bogove deli na vegetarijanske *devaru*, mesojede *devata* in demonske *devva*. Dumont postavlja v center analize hinduizma distinkcijo čisto – nečisto, Šrimitas pa ločuje sanskrske¹⁰ in nesanskrske bogove. Vegetarijanske sanskrske bogove povezujejo z ritualno čistostjo in jih častijo brahmane, ostale pa nižje kaste (glej Hamilton, 1998: 71).

⁷ Ko je Aleksander Veliki leta 326 pr. n. št. prispel v severno Indijo, jih je poimenoval 'gimnosofisti' oz. 'nagi filozofi' (glej Craven 2001: 33).

⁸ V času Paršvanathe (850 pr. n. št.) naj bi bilo 16.000 džainističnih menihov, 38.000 nun, 164.000 moških laičnih pripadnikov in 327.000 ženskih laičnih pripadnic (glej Chapple, 2001: 200).

⁹ Glej poglavje 2.3.3.

¹⁰ Sanskrt je staroindijski jezik, v katerem so zapisane Vede, in je obredni jezik hinduizma (glej Črnič, 2005: 212)

V Vedah vrhovnega boga predstavlja *Varuna*, ki je povezan s pojmom *rta*, ki pomeni svetovni red. Kasneje sta koncept rta nadomestila pojma *dharmā*¹¹ in *majā*¹². Zanj kot tudi za druge bogove je značilna ambivalentnost in enotnost nasprotij. Komplementaren Varuni je *Mitra*. Oba sta sinova boginje *Aditi*, ki predstavlja zemljo, univerzum, prostranost, širino in svobodo. Pomembno vlogo predstavlja bog ognja *Agni*, ki je povezan z askezami in jogijskimi praksami. Najbolj priljubljen bog v *Rgvedi*¹³ je *Indra* (glej Eliade, 1996a: 126–142).

V vedskih tekstih imata le skromno vlogo *Rudra* oz. *Šiva* in *Višnu*. Rudro imenujejo tudi 'uničevalec' in ga imajo za boga smrti in tudi plodnosti. Varuje tiste, ki se držijo stran od arijske družbe, ter vsebuje mnogo nearijskih prvin. Višnu simbolizira dobrodejno energijo, ki slavi življenje (glej Eliade, 1996: 126–142). V svetih spisih se pojavlja kot *Narajana*, *Vasudeva*, *Bhagavan*, *Rama* itd. Zaradi človeškosti je še posebej v severni Indiji priljubljen Višnujev avatar, človeška utelesitev *Krišna*¹⁴ (glej Črnič, 2005: 47, 48). Šiva in Višnu skupaj z *Brahmo*, ki simbolizira stvarnika, kreatorja, in ki ima v današnji verski praksi manjšo vlogo od njiju, predstavljata *trimurti* oz. tri najpomembnejše vidike *Brahmana* (glej Smrke, 2000: 75). Brahman predstavlja absolutno dušo, podstat vsega pojavnega sveta. Na bolj osebni način je predstavljen kot osebni bog oz. *ištadeva*. V skladu z doktrino ištadeve naj bi imel vsak posameznik osebno pot osvoboditve (glej Hinnells, 1995: 211). Osebni bog tako predstavlja aspekt vseprisotnega Brahmana, ki pa ga je z nepopolnim človeškim umom nemogoče spoznati (glej Bondurant, 1988: 17).

Vsako moško božanstvo ima tudi ženski vidik. Čaščenje ženske boginje je bilo prisotno že pred prihodom Arijev, v posameznih primerih pa so ženski vidiki pomembnejši in aktivnejši od komplementarnih moških in je njihovo ime zapisano pred moškim, npr. *Sita-Rama*, *Lakšmi-Narajana*, *Radha-Krišna*, *Uma-Maheša* (glej Kanitkar in Cole, 2003: 39). *Šakti* predstavlja energijo in se manifestira kot *Parvati*, *Durga*, *Kali* idr. »Kali je temne polti, gola, z razmršenimi lasmi, iz ust ji teče kri; z eno roko maha z mečem, v drugi drži lobanjo, njena verižica je narejena iz odsekanih glav demonov. Najraje ima prostor za kremiranje, po katerem so raztresena trupla.« (Khanna, 1997: 55) Upodobljena je, kako stoji na telesu Šive, ki predstavlja nespremenljiv vidik zavesti, čisti potencial, medtem ko je ona aktivna

¹¹ Posameznikove dolžnosti glede na kastni položaj (glej Črnič, 2005: 208).

¹² Kozmična iluzija, pod vplivom katere posameznik pozabi na svoje duhovno bistvo (glej Črnič, 2005: 210).

¹³ Glej poglavje 2.2.1.1.

¹⁴ Pripadniki gibanja Hare Krišna v Krišni ne prepoznavajo avatarja, temveč polnovrednega boga, ki je hkrati polnovreden človek (glej Črnič, 2005: 48). »Tukaj je jasno razvidna podobnost z Jezusom Kristusom, ki je v krščanski teologiji hkrati Bog in polnovredna človeška oseba.« (Črnič, 2005: 48)

osvobajajoča transformirajoča moč zavesti, uničujoča moč časa, ki uniči vse iluzije, vso neznanje¹⁵ (glej Brown, 1990: 116; Knott, 2000: 53).

Po sociologinji Lini Gupti (v Smrke, 2000: 91) je Kali ne glede na to, ali je strašna, neukročena ženska, ki krši družbena pravila, v nasprotju s podobo ženske, ki jo določa *Manujev zakonik*¹⁶, nastala kot mitološka projekcija androcentričnega, patriarhalnega moškega strahu pred žensko¹⁷ ali pa kot domišljijsko premagovanje družbenih omejitev, ki so naložene ženskam, mogoče interpretirati kot upornico zoper patriarhalno zavest in družbo.

Na podlagi tega, katere bogove častijo, se hindujci večinoma delijo na *šivaiste* oz. *šajviste*, *višnuiste* oz. *vajšnave* in *šaktiste*. Priljubljen je tudi bog s slonjo glavo *Ganeša*, sin Šive in Parvati, ki velja za najbolj prijaznega boga (glej Črnič, 2005: 29–31). Impersonalisti oz. monisti verjamejo, da je bog brezoseben, vseprežemajoč duh, ki ga predstavljajo različna božanstva, personalisti oz. dualisti pa verjamejo, da je boga mogoče spoznati kot vrhovno osebnost (glej Kanitkar in Cole, 2003: 41). Ahimsa ima največji pomen pri vajšnavah, ki jo tudi najbolj dosledno prakticirajo (glej Veerajju, 1999: 6). Tokarev (1974: 218) pravi, da so predstave o bogovih dobile bolj demokratično naravo zaradi tekmovanja z budizmom, ki se je zato, ker ne gre do takšnih skrajnosti kot džainizem, precej bolj razširil po Indiji.

2.1.2 Vardhamana Mahavira in tirthankare

Tradicija začetek džainizma kot posebne soteriološke poti postavlja zelo daleč v preteklost. Zgodovinski osebnosti naj bi bila le *Paršvanatha* in *Mahavira*, ki ga imajo za zadnjega od 24

¹⁵ Kali-juga je obdobje, v katerem se po hindujskem verovanju vlada sedaj nahaja človeštvo. To je zadnje od štirih neskončno ponavljajočih se obdobj, ki so *krita-* ali *satja-juga* oz. zlata doba, *treta-juga* oz. doba, v kateri je delovanje motivirano s pričakovanjem nagrade in kjer čut dolžnosti pojema, *dvepara-juga*, kjer raste nepravilnost, in *kali-juga*, kjer pravo znanje izginja, dominirajo pa zlo, jeza, strah, lahkota, brezcilnost. Čas se tako pojmuje ciklično (glej Črnič, 2005: 33).

¹⁶ Glej poglavje 2.2.1.2.

¹⁷ Milner agresivno žensko boginjo Kali razlaga s seksualno abstinenco, ki predstavlja simbol samodiscipline in kontrole ter povzroča strah pred skušnjavo (glej Milner v Hamilton, 1998: 81). Carstairs (v Hamilton, 1998: 82) jo v terminih neo-freudovske teorije razlaga z močnim razvajanjem dojenčkov in občutkom zavrženosti le-teh v starosti leta in pol do dveh let, ko jih matere v indijski kulturi dajo bolj na stran. Zamaje se njihova samozavest in prevladujoč pogled na svet postane nezaupanje, kar se odraža v doktrini maje ali iluzorne narave materialnega sveta, v religiozni fantaziji pa mati postane grozna, maščevalna, krvoločna, strašljiva boginja, ki pije kri moških. Na podoben način jo razlaga Oberesekere (v Hamilton, 1998: 82) kot 'kastriirajočo mater', ki postane zaščitniška le, ko moški v odnosu do nje postane nemočen in infantilni. Hamilton (1998: 84) pravi, da velik del teh psihoanalitskih interpretacij izgleda prisilen, nenaraven, in da so velikokrat v nasprotju s samimi seboj.

učiteljev *tirthankarij*¹⁸ ali ustanoviteljev poti, ki so se odrekli svetu, oživili večno doktrino ahimse in dosegli razsvetljenje (glej Hinnells, 1995: 243, 528). Ob njegovem rojstvu je, tako kot tudi ob *Budovem* in *Zaratustrovem*, noč razsvetlila močna svetloba. Ker tirthankare veljajo za popolna bitja, je težko ločiti med seboj njihove upodobitve, ki pa jih ne častijo kot osebne bogove, ki bi prinašali razsvetljenje ali se vmešavali v človeška življenja. Tirthankare imenujejo tudi *džaine* oz. 'zmagovalci' (glej Eliade, 1996b: 58).

Džainisti ne sprejemajo doslednega fatalističnega stališča, da karma determinira sedanje življenje. Celo Mahavira, ki je večkrat omenjen tudi v budističnih kanonih, naj ne bi bil vnaprej določen za to, da postane popolno bitje. Sprejel je kozmologijo in asketski zakon 23. tirthankarije Paršvanatha, ki je umrl leta 776 pr. n. št. in uveljavil štiri zapovedi, ki se nanašajo na odpoved ubijanja, kraje, laži in posesti. Mahavira je dodal peto zapoved celibata in se odpovedal tudi oblačilom. Zavrnil je brahmanske rituale kot metodo za doseganje mokše in reinterpreteral hindujski koncept karme, ki se v ortodoksnem hinduizmu pojmuje predvsem kot rezultat pravilnega izvajanja obredov, v džainizmu pa se nanaša predvsem na način življenja. Zanimal je obstoj večne, božanske resničnosti; človeška duša je ujeta v svet materije in se mora iz tega osvoboditi. V središče svoje filozofije in etike je postavil ahimso. Umrl je s prostovoljnim stradanjem v Pavi blizu današnje Patne, ki je postala pomembna romarska destinacija džainistov (glej Thompson, 2003: 76, 77; Hinnells, 1995: 284; Borštner, 2006: 56).

2.1.3 Buda¹⁹ in bodisatve

Princ Sidharta Gautama je po prepričanju večine raziskovalcev živel od leta 566 do 486 pr. n. št.²⁰. Po mitu si je starše izbral sam in je bil spočet brezmadežno²¹ kot bel slon, ki je v sanjah stopil v telo matere *Maje* (iluzije). Slon je v hinduizmu sveta žival, ki kot Ganeša predstavlja boga modrosti in sreče na poti (glej Smrke, 2000: 98, 99). Sidharta, ki pomeni 'doseženi cilj',

¹⁸ Med njimi je tudi tirthankarija ženskega spola (glej Eliade, 1996b: 58).

¹⁹ Druge literacije: Buddha (Carriere, 1994), tudi Budha (Borštner 2006). Črnič (2005b) opozarja na problem neenotnosti pri prečkovanju iz nelatiničnih pisav.

²⁰ Lopez (2002) pravi, da obstajajo teorije, ki njegovo življenje postavljajo tudi v stoletje kasneje.

²¹ Smrke (glej 2000: 100) Sidhartino rojstvo osvetli v luči medreligijske primerjave med mitsko razsežnostjo budizma in katolicizma. Mit o belem slonu primerja z deviškimi spočetjem Marije, ki naj bi prav tako kot Maja rodila brez bolečin, dogajajo se posebna znamenja in čudeži ipd. Tako tudi budizem spada med religije spolnega pesimizma, saj ob spočetju ni prisotna spolnost.

naj bi ob rojstvu, ki ga je spremljalo veliko čudežev, zakričal, da je najstarejši, najvišji, najboljši in da je to njegovo zadnje rojstvo (glej Eliade, 1996b: 50, 51). »Mit o rojstvu torej oznanja, da Buda že vse od rojstva naprej transcendira kozmos (dosega vrh sveta) in ukinja prostor in čas (je namreč prvi in najstarejši na svetu).« (Eliade, 1996b: 51)

Sidharta je živel udobno, luksuzno življenje, poročen je bil z lepoticco *Jašodaro*, pri 29-ih letih pa je po rojstvu sina zapustil palačo. Do te odločitve ga je pripeljalo srečanje s starcem, bolnikom in pogrebnim sprevodom. Kočijaž *Kana*, katerega vloga je primerljiva z vlogo kočijaža Krišne v *Bhagavad-giti*²², mu je razkril, da nihče ne more ubežati boleznim, starosti in smrti. Potolažil ga je edino spokojen in veder pogled meniha (glej Smrke, 2000: 101; Eliade, 1996b: 51).

Več let je prakticiral skrajno askezo in na robu smrti prišel do spoznanja, da ni nič bliže odgovorom na svoja vprašanja ter da popolna askeza in nasilje nad samim seboj nista pot k osvoboditvi. Sedaj mu ni bila več neznana niti blaženost, ljubezen, mogočnost, luksuzno življenje niti revščina, samota, trpljenje, askeza. Že prej je obvladal filozofijo *sankhije* in *joge*²³. Odšel je v gozd, sedel k vznožju drevesa in se odločen, da ne bo vstal, preden ne bo našel odgovorov na svoja vprašanja, zatopil v meditacijo. Napadel ga je *Mara*, 'gospodar smrti', s predstavami bogov, skrbmi ter strahovi, z razmerami doma in domačimi ter predstavami golih očarljivih deklet. Prve je Buda spoznal kot praznoverje, druge kot predstave minljivih odnosov, tretje kot prazne strahove, četrte kot minljive želje. Zadnja Marova skušnjava je bila takojšen vstop v *parinirvano*²⁴, da bi odvrnil Budo od oznanjanja nauka odrešitve, vendar ga je Buda zavrnil in na svoj 35. rojstni dan dosegel razsvetljenje. Začel je učiti in spreobračati ljudi, ob čemer so ga spremljali čudeži. Ustanovil je *sangho* oz. budistično skupnost, v katero so se ljudje vključevali ne glede na kastno pripadnost (glej Črnič, 2001a: 49, Eliade, 1996b: 52, 53; Smrke, 2000: 102). Potem ko je podal vsa učenja, ki jih je mogoče podati, je zavestno pojedel strupen obed²⁵, še enkrat pokazal vse stopnje meditacije, se ulegel v levji položaj in odšel v *mahaparinirvano*²⁶ (vir: <http://www.dharmaling.org>, 20. 7. 2006).

²² Glej poglavje 2.2.1.3.

²³ Glej poglavji 2.3.2. in 2.4.1.

²⁴ Glej poglavje 2.3.3.

²⁵ Strup poje tudi Sokrat, ki ga Gandhi spoštuje zaradi resnicoljubja in nenasilja (glej Veerraju 1999: 216).

²⁶ »Nobena informacija o njegovem življenju ni bila zapisana še več kot sto let po njegovi smrti in tako so viri informacij mešanica zgodovine in legend.« (Črnič 2001: 50)

V mahajanskem budizmu verjamejo v bitja, ki človeku lahko pomagajo, da se odreši, in se imenujejo kozmični *bude* in zemeljske *bodisatve*, bitja, ki so praktično dosegla *nirvano*, vendar zaradi sočutja še zmeraj pomagajo ljudem (glej Smrke, 2000: 115). Njihov cilj je doseči razsvetljenje v korist vseh čutečih bitij (glej Črnič, 2001a: 51). »Nebeške bodisatve so se marsikje spojile s tradicionalnimi božanstvi in duhovi. Čeprav Buda takih metafizičnih razmišljanj po vsej verjetnosti ni maral, pa so take ideje mahajana budistov mnoge navdušile.« (Smrke, 2000: 115) Budo se torej časti kot boga (glej Smrke, 2000: 115). V tradiciji vadžrajana, ki spada v mahajano, obstajajo tudi bude, ki so z namenom, da bi dosegli nek cilj, na zunaj zelo grobi, vendar se verjame, da je budov um v globini zmeraj nenasilen in ne more biti jezen (vir: intervju z lamo Šenphenom Rimpočejem, 1. 8. 2006) .

Podobno kot v hinduizmu imajo tudi bude in bodisatve svoje ženske vidike, od katerih je najbolj znana *Tara*, ženski vidik *Avalokitešvare*²⁷, h kateri se obračajo po zaščito, pomoč pri poslovnih zadevah, pomoč pri zdravljenju ipd. (glej Žukovska, 1986: 29).

Buda naj bi ahimso prakticiral vedno, tudi v času vojne, ko je njegova moč zaustavila nasilje sprtih ljudi. Buda predstavlja ahimso samo, med njim in ahimso ni razlike (glej Nakagaki, 2004: 5).

2.2 Umeščenost ahimse v kanonični kontekst

2.2.1 Hindujski sveti spisi

2.2.1.1 Vede, literatura šruti in pojav pojma ahimsa

Vede so najstarejši literarni spomenik v kakšnem indoevropskem jeziku. Beseda izhaja iz korena *vid*, ki pomeni 'znanje', 'vedenje' (glej Padheiner - Klander, 2005: 187; Črnič 2005: 24). Vprašanje razmerja med staroselsko dravidsko in arijsko kulturo pri nastanku Ved ni popolnoma pojasnjeno (glej Padheiner - Klander, 1990: 160). Z arijskim podrejanjem Dravidov se povezuje nastanek kastnega sistema (glej Smrke, 2000: 77). »Vedizem kaže razumeti kot čas uveljavljanja njihove religijsko-kulturne nadvlade in hkrati intenzivnih sinkretističnih procesov s staroselskimi religijami in kulturo.« (Smrke, 2000: 75)

²⁷ Bodisatvi *Avalokitešvari* je posvečena najbolj znana tibetanska mantra *Om mani padme hum* (glej Žukovska, 1986: 67).

Jezik Ved²⁸ je zgodnja oblika sanskrta, določena poimenovanja in koncepti pa so podobni poimenovanjem in konceptom zoroastrizma. V Vedah je opisana priprava halucinogenega nektarja (*soma*) in rituali, v katerih se hrana žrtvuje bogovom (*jadžna*). Uporaba teh ritualov je v nasprotju s pomenom ahimse ter zavračanjem uživanja toksinov (glej Kanitkar in Cole, 1995: 106–112; Hinnells, 1995: 547).

Iz Ved izhajajo najpomembnejši hindujski koncepti, kot so atman (individualna duša), Brahman (duša univerzuma), maja (iluzija), *samsara* (krog rojstev in smrti), karma (verovanje, da ima vsako človekovo delovanje svoje posledice), *mokša* (osvoboditev) ipd. Pojavlja se nagnjenje k monoteizmu²⁹, panteizmu³⁰ in agnosticizmu³¹ (glej Padheiner - Klander, 1990: 161; Kanitkar in Cole, 1995: 108).

Z razmahom obredja so vedskim zbirkam začeli dodajati *Brahmane*, ki se z ritualnimi predpisi, mitološkimi in mističnimi utemeljitvami ter simbolnimi interpretacijami osredotočajo na pravilnost obrednega delovanja, in *Aranjake*, besedila, s katerimi naj bi se zaradi mistične vsebine ukvarjali v samoti gozda (glej Padheiner - Klander, 2005: 191, 192). V Brahmanah se začenja diskriminacija *šuder*, ki jim ni več dovoljeno prisostvovati pri obredih žrtvovanja (glej Elder, 1996: 191–192).

Pomen ahimse se najbolj izrazi v *Upanišadah* (600–300 pr. n. št.), ki ob Vedah, Brahmanah in Aranjakah spadajo med literaturo šruti, ki naj bi se po prepričanju hindujcev ob nastanku sveta neposredno razodela *rišijem* in skozi tisočletja ustno prenašala od učiteljev na učence. Veljajo za vrhunec vedske literature. »Razvijejo večino konceptov, ki predstavljajo temelj današnjega hinduizma (npr. reinkarnacija, karma ipd.), z njimi se prične obdobje izrazite filozofske misli, ki mu je moč slediti vse do današnjih dni.« (Črnič, 2005: 25) Tradicionalno obsegajo 108 tekstov, najpomembnejše pa so tiste, ki so nastale pred pojavom budizma in džainaizma (glej Črnič, 2005: 25–26). Upanišade smisel delovanja razširjajo na vsako delovanje v svetu (glej Škof, 2005: 255). Poudarek se z brahmanskih žrtvovanj prenese na askezo in transcendentalno znanje (glej Thompson, 2003: 75–76). V zgodnjih *Čandogja*

²⁸ Najstarejša in najpomembnejše zbirka Ved, na kateri temeljita tudi naslednji zbirki, se imenuje Rigveda (glej Črnič, 2005: 25). V njej je opisana tudi sociogonija o nastanku kast (glej Boundurant, 1988: 161). Religiozne pesmi v *Samavedi* služijo ritualnim potrebam. *Jadžurveda* poleg ponavljanja hvalnic iz Rigvede vsebuje navodila za magične obrede in žrtvovanja. Najmlajša, *Atharvaveda*, vsebuje magične formule in zakletve proti urokom, boleznim, ob poroki, smrti, ipd. (glej Črnič, 2005: 25).

²⁹ Verovanje, da so različna le imena, bog pa je zmeraj isti.

³⁰ Verovanje, da je vse bog.

³¹ Dvom o tem, da je prapočelo sveta mogoče spoznati.

Upaniṣadah se prvič pojavi pojem ahimsa, ki ni opredeljen le v negativnem pomenu kot zgolj odsotnost nasilja ali škodovanja (*himsabhaja*), temveč kot pozitivna odločenost ne škodovati ali biti nasilen nad živimi bitji (*bhūtaṇāṃ abhidrohasamkalpāḥ*) (glej Boundurant, 1988: 111).

2.2.1.2 Manujev zakonik in (ne)nasilje

Literatura smriti temelji na spominjanju in se v ožjem smislu nanaša na *Dharmaśāstre* ali zakonike, kjer je pomemben predvsem Manujev zakonik. V širšem smislu vanjo spada *Itihāsa* z epoma *Ramajana* in *Mahabharata* ter *Purane*, ki ob mitih in legendah vsebujejo pravila različnih hindujskih smeri (glej Črnič, 2005: 27).

Manujev zakonik predstavlja etični kodeks iz 1. stoletja pr. n. št., v katerem je zapisana *varna-śrama-dharma* (kastne pravice in dolžnosti), določena je vloga žensk, prehrambeni predpisi ipd. (glej Smrke, 2000: 78). Zelo je diskriminatoren³² do žensk in najnižje kaste *śūdr*, ki so jih začeli imenovati tudi 'enkrat rojeni'. Šudre ne smejo preučevati Ved, predpisano imajo endogamijo, ne smejo kuhati brahmanom ipd.³³

Ženske so po statusu in dolžnostih v podobnem položaju, kar lepo ilustrirajo predpisi, da mora ženska v otroštvu biti podrejena očetu, v mladosti možu, ko je njen gospodar mrtev, pa sinovom. Nikoli ne sme biti samostojna. Za nečisto velja ženska, ki ima menstruacijo, po njenem dotiku se mora brahman okopati. Dobra ženska mora tudi slabemu možu služiti kot bogu. Moški mora spoštovati svojo žensko, vendar jo tudi kontrolirati – če je potrebno, tudi s silo³⁴. Večjo enakost so ženske deklarativno sicer pridobile z ustavo iz leta 1950, vendar se ta ni materializirala v realnem življenju (glej Elder, 1996: 63–68; Knott, 1998: 81).

³² Vključuje tudi diskriminatorno kazensko pravo. Nižjim kastam je za isti prekršek predpisana hujša kazen kot višjim (glej Narayanan, 2001: 185).

³³ Manujev zakonik ne naredi dobrega vtisa na Gandhija, saj ne uči nenasilja, temveč ga je prej kot to podpira, kljub temu, da je v njem zapisano *ahimsa paramo dharma* oz. 'ahimsa je najvišja dharma' (glej Veerajū, 1999: 17; Flinders v Easwaran, 2005: 154).

³⁴ Scovill (2006) pravi: »Ženskam zanikati možnost za dosego mokše pomeni zanikati prepričanje, da je Brahman tako moški kot ženska oz. nad spoloma, kar pomeni tudi zanikati najvišjo resničnost samo.«

V Manujevem zakoniku so opisani tudi ljudje, ki so nižje od šuder. Izločili so jih iz kastnega sistema in prepovedali pogovarjanje z njimi. Sčasoma so jim določili lastno kasto in jih poimenovali *pančame*, kar pomeni nedotakljivi (glej Elder, 1996: 63–68).

2.2.1.3 Vojna v Mahabharati³⁵

Nasprotno od Manujevega zakonika je zaradi velike strpnosti privlačna najbolj znana fiziofsko-religiozna pesnitev stare Indije, Bhagavad-gita. V njej se prepletata metafizika in etika, obravnava pa ista vprašanja kot Upanišade³⁶, ki so nastale pred, ob in po *Mahabharati*, ki z 100.000 kiticami oz. *slokami* velja za najobsežnejšo pesnitev na svetu (glej Padheiner - Klander, 1990: 154–156). Najprej naj bi se prenašala ustno, končna verzija pa naj bi se izoblikovala med 2. in 4. stoletjem n. št. Gospodova pesem, ki opisuje spor med *Pandavi* in *Kauravi*, predstavlja del šestega speva Mahabharate (glej Črnič, 2005: 26–27). Vsako leto izide kakšna nova izdaja, prevod ali poskus razlage (glej Padheiner - Klander, 1990: 154).

Bhagavad-gito je nekajkrat prevedel in komentiral tudi Gandhi, ki mu je ta knjiga (še posebej drugo poglavje, ki govori o odpovedi sebičnosti) bila zelo pomembna. Razumel jo je kot radikalen poziv k ljubezni in nenasilju (Dear, 2004: 35). »Gandhi je ob Giti poudarjal predvsem nesebično dejavnost v korist domovine in družbe.« (Padheiner - Klander, 1990: 176) Največ sta mu pomenila pojma *aparigraha* (neposesivnost) in *samabhava* (enakopravnost) (glej Veerraju, 1999: 13). Vojno v Mahabharati je razumel kot alegorijo boja med resnico in neresnico v ljudeh (glej Bondurant, 1988: 116).

Nasprotno kot Gandhi jo nekateri literarni zgodovinarji dojemajo, kot da je bila napisana v podporo vojni, in menijo da bi se z njeno ideologijo dalo opravičiti vsako hudodelstvo. Marksistični indolog Walter Ruben pravi, da je bila napisana v obrambo fevdalnega plemstva kot vladajočega razreda. Indijski razlagalci takšnim trditvam odločno ugovarjajo (glej Padheiner - Klander, 1990: 159). Obstajajo tudi interpretacije, da je Bhagavad-gita nastala z namenom zoperstaviti se budizmu, ki je sprejel nenasilje in zavrnil kaste (glej Kanitkar in Cole, 1995: 110).

³⁵ Vojna v Mahabharati naj bi se dogajala okrog leta 900 pr. n. št. (glej Davis, 2002: 21).

³⁶ Nekateri Bhagavad-gito štejejo med Upanišade in imenujejo *Gitopanišada* (glej Lebar, 2003: 90).

V Bhagavad-giti je hinduizem presegel nujnost vedskih žrtvovanj in se osredotočil na predanost božanstvu (glej Thomson, 2003: 11). Boga v njej predstavlja Krišna, ki kot antropomorfičen avatar Višnuja sodeluje v dialogu z vojskovodjo *Ardžuno*. »Višnu sicer ni popolnoma novo božanstvo, saj je omenjen že v Rigvedi, vendar v velikih epih iz obrobne božanstva preraste v vrhovnega Boga, ki je nadrejen vsem ostalim.« (Črnič, 2005: 27) »Krišnov govor v drugem poglavju nevtralizira močni in dramatični prizor Ardžunove potrtosti na začetku pesnitve, to spodrine Krišnova vesoljska podoba, ki se sama uniči, končno pa vse nadomesti spoznanje: vse to pa naj bi bralca pripeljalo k preseganju podob in k doživetju najvišje Resničnosti, ki je onkraj konkretnih predstav.« (Padheiner - Klander, 1990: 182)

Bhagavad-gita se je na novo opredelila do takrat obstoječih filozofskih in religioznih smeri. V njej so pomembne prvine sankhije in joge, čutiti je tudi ideje *vedante*³⁷ (glej Padheiner - Klander, 1990: 164). Milner v njej prepozna tri poti do osvoboditve: *džnajna jogo* (pot znanja), *karma jogo* (pot delovanja) in *bhakti jogo* (pot predanosti). Prvi poudarjata statusno strategijo konformizma z dharmo, bhakti joga pa povezovanje z božanstvom (glej Milner v Hamilton, 1998:77).

Weber trdi, da se je v Bhagavad-giti izrazila razpetost kaste *kšatrij* oz. vojščakov med vpetostjo v vsakdanje življenje in visoko filozofijo brahmanov. Dialog med Ardžuno in Krišno obravnava neskladje med vojno, smrtjo, ubijanjem, s katerim se soočajo, in doktrino ahimse, ki nasprotuje ubijanju. Krišna pravi, da je potrebno delovati v skladu s dharmo kaste, ki ji posameznik pripada. Ubijanje za kšatrije ni ovira do odrešitve, v kolikor je to v skladu z dharmo in je odnos do dolžnosti indiferenten in nepristranski, saj je materialni svet v vsakem primeru zgolj iluzija. Tako po Webru v Bhagavad-giti pride do sinteze filozofije brahmanov z vpetostjo kšatrij v vsakdanje življenje (glej Weber v Hamilton, 1998: 63–64).

V Mahabharati je izrek, da ni večje religije od resnice, združen z aforizmom, da je ahimsa največja religija ali dolžnost. Osrednja tema Mahabharate in Bhagavad-gite je nenavezanost na sadove posameznih dejanj (glej Bondurant, 1988: 111).

³⁷ Vedanta je filozofski sistem, ki je nastal predvsem na temelju Upanišad. Ne pozna razlike med dušo in materijo, vse je eno, izven neosebnega absolutna ne obstaja nič (glej Črnič, 2005: 213).

2.2.1.4 Purane

Osrednjo vlogo v verovanju večine hindujcev imajo Purane. Nastale naj bi v okviru ustne tradicije, končno obliko pa naj bi najzgodnejše dobile v 5. st. n. št. Napisane so v preprostem tekočem stilu, najbolj znana pa je *Bhagavata Purana*, ki govori o zgodnjem Krišnovem življenju in ima pomemben vpliv na hinduizem. Dostopne in znane so predvsem ljudem iz nižjih kast (glej Črnič, 2005: 28; Hinnells, 1995: 399). V *Višnu Purani* naj bi Višnu prevzel tudi obliko Bude in džainističnega zdravilca (glej Davis, 2002: 24).

»Hinduizem nima ene same središčne svete knjige, ki bi jo vsi hindujci šteli za avtoritativno, tako kot ima islam Koran ali krščanstvo Biblijo (Smrke, 2000: 73).« Nekateri primerjajo vlogo Puran v hinduizmu z vlogo Biblije v krščanstvu, ker ima osrednjo vlogo pri verovanju večine hindujcev, vendar v templjih ni svetih spisov v obliki knjige. Kanoni se preko duhovnikov posredujejo ustno. »Duhovnost večine hindujcev temelji na slišani besedi.« (Kanitkar in Cole, 2003: 114) K temu vsekakor precej prispeva velika nepismenost, saj je še leta 2003 bilo pismenih le 61% odraslih Indijcev (vir: Human Development Report 2005: 258).

2.2.2 Džainistični kanonski spisi

Približno dve generaciji po Mahaviri so v 5. stoletju pr. n. št. nastali najzgodnejši teksti džainizma, ki se imenujejo *Ačaranga-sutra* in *Sutrakritanga*. V njih so osnovna učenja džainizma zapisana v izrekih kot: »Odpovedujem se ubijanju vseh živih bitij, subtilnih ali grobih, gibljivih ali negibljivih. Ne bom ubijal niti svetoval tega drugim ali jih k temu napeljeval.« *Ačaranga-sutra* predstavlja najzgodnejšo sistematično razpravo o nenasilju v Indiji in verjetno tudi na svetu.

Medtem ko so se džainisti v zgodnji tekstih osredotočali predvsem na vsakodnevno življenje, so kasneje v *Tatvartha-sutri* izoblikovali teoretični kontekst rigidnega asketizma džainističnih nun in menihov ter kozmologijo, v katero je integrirana džainistična etika, ki je povezana z doktrino karme: »Pridobivanje karme zadrži ščitenje, pazljivo gibanje, moralnost, refleksija, premagovanje trpljenja in razsvetljeno obnašanje.« V 5. stoletju n. št. so zapisali *Sanmati-sutro*, kjer je opisan epistemološki relativizem (glej Chapple, 2001: 200–208).

2.2.3 Budistični kanonski spisi

Budov nauk se je najprej prenašal ustno, v 1. stoletju pa so nastali prvi budistični teksti, imenovani *tripitake*. Po jeziku pali se na palmove liste zapisani Budovi govori imenujejo *Palijski kanon*³⁸. Glavni deli tripitake so: *Suta-pitaka*, v kateri so glavni Budovi govori in legende, *Vinaja-pitaka*, ki se nanašajo na duhovno skupnost sangho, in *Abhidhama-pitaka*, ki v akademskem slogu določa definicije spoznavno-teoretskih, psiholoških in etičnih pojmov (glej Črnič, 1999: 67).

Ahimsa ima pomembno vlogo v budističnih kanonih, predvsem kanonih budizma mahajana, saj predstavlja osrčje budovega nauka. Prvič se je omenila v kanonu *Dharmmapada*, kjer je v 10. poglavju zapisano: »Vsa bitja se bojijo nasilja, vsa se bojijo smrti. Vsa bitja se bojijo nasilja, vsa ljubijo življenje. Če meriš po sebi, potem ne ubijaj in ne pusti ubijati drugim.« V drugem poglavju kanona *Sutta-nipata* piše, da se je potrebno vzdržati nasilja do vseh živih bitij, ne glede na to ali so močna in pomembna v družbi ali šibka in prestrašena. V *Vimalakirti-sutri*, kjer so zapisane tudi etične zapovedi *panka-šila*, piše, da je nenasilje potrebno tudi v času vojne: »Ko se zgodi vojna, Bodisatva dvigne um sočutja, da bi učil čuteča bitja, kako se pomiriti brez bojevanja. Ko se zgodi velika vojna, Bodisatva dvigne um enakosti, da bi zaobjel tako zaveznike kot nasprotnike in z velikim duhom ubrzdal jezo ljudi ter jih zaščitil in pomiril.« (dostopno na: http://www.newyorkbuddhistchurch.org/documents/Writings_Ahimsa_2004.pdf, 15. 9. 2006)

2.3 Umeščenost ahimse v doktrinarni kontekst³⁹

2.3.1 Hindujska doktrina

»Vsem religijskim smerem znotraj hinduizma so skupni sklopi verovanj, ki se nanašajo na: a) nastanek in evolucijo sveta⁴⁰, b) organizacijo in strukturo družbe, c) individualno

³⁸ Steve Muhlberger trdi, da preučevanje Palijskega kanona kaže na demokratične značilnosti takratne družbene ureditve, ter da demokracija ni specifična zgolj za zahodni kulturni kontekst, temveč je značilna tudi za stare indijske kulture (dostopno na: <http://www.nipissingu.ca/departmen/history/MUHLBERGER/HISTDEM/INDIADEM/htm>, 14. 8. 2006).

³⁹ Smrke (2000: 62) pravi, da gre pri doktrinarni in filozofski razsežnosti za intelektualno, filozofsko elaboracijo nauka in verovanj.

napredovanje, d) štiri življenjske cilje ter e) zakon karme in ponovnega rojstva.« (Črnič, 2005: 32)

Družbena ureditev hinduizma sloni na konceptu dharme, ki je povezan s kastami in pravili obnašanja. Na kozmičnem nivoju je to *sanatana-dharma* oz. 'večna dharma' – verovanje, da je vse v univerzumu na pravem mestu. V človeškem svetu pravila najprej določa *sadharana-dharma*, ki predstavlja splošno etiko dobrih dejanj kot so sočutje, strpnost, čistost, umirjenost, nesebičnost, darežljivost, iskrenost, nenasilje ipd. Dolžnosti in pravo obnašanje posameznika določa *sva-dharma* oz. 'individualna dharma'. Varna-šrama-dharma predpisuje običaje in pravila kastnega obnašanja, in sicer predvsem z ozirom na čistost in nečistost. Kastni sistem sestavljajo štiri kaste: brahmane (duhovniki, svečeniki, učitelji ipd.), kšatrije (državni voditelji, vojaki ipd.), *vajšije* (poslovneži, trgovci, kmetje), šudre (delavci). Izven kastnega sistema so tako imenovani *parije* oz. *daliti* ali 'nedotakljivi', ki jih Gandhi imenuje *haridžani* oz. 'božji otroci' (glej Narayan, 2001: 181, 182; Črnič, 2005: 34). »Pripadniki šuder in dalitov so bili v preteklosti in so tudi danes tisti, ki najpogosteje prestopajo v druge vere, da bi se tako osvobodili podrejenega položaja in zatiranja v hindujski družbi.« (Borštner, 2006: 12) Obstaja tudi posebna dharma za ženske, ki se imenuje *striti-dharma* (glej Narayan, 2001: 181).

Z dharmo sta povezana tudi koncepta *samsara* (neskončen krog rojevanja in smrti) in karma (doktrina, da ima vsako delovanje svoje posledice in da status v tem življenju določa delovanje v prejšnjih). Delovanje v skladu z dharmo povzroča dobro karmo, delovanje neskladno z dharmo pa slabo karmo. Samsara predstavlja poglobitveni problem hinduizma: kako se osvoboditi iz neskončnega kroga rojstev in smrti ter doseči *mukti* oz. mokša, ki ima v različnih tradicijah tudi različen pomen (glej Hinnells, 1995: 211). Mokša spada med štiri *purošatre* oz. 'življenjske cilje', ki so dharma, ki tukaj pomeni pravičnost, *artja*, ki pomeni tusvetno blaginjo, *kama* oz. čutno uživanje ter mokša, ki pomeni osvoboditev (glej Črnič, 2005: 35). Milner pravi, da se osvoboditev v hinduizmu lahko interpretira tudi kot analogijo socialne mobilnosti ali statusne transformacije (glej Milner v Hamilton, 1998: 77).

⁴⁰ Nastanek in konec sveta se v hinduizmu dojemata kot nekaj, kar presega čas (glej Črnič, 2005: 33). V vedski mitologiji obstaja več različnih kozmogonij: stvarjenje z oploditvijo prvotnega vodovja, stvarjenje z delitvijo Puruše – prvega človeka, ki se izleže iz zlatega jajca, stvarjenje iz prvotne celotnosti, biti in nebiti hkrati, ki transcendirata tako bogove kot stvarjenje, stvarjenje z ločitvijo neba in zemlje (glej Eliade 1996: 148–150).

Od karme je odvisna *reinkarnacija* neumrljivega atmana oz. duše. Pri ponovnem rojstvu znotraj iste vrste gre za reinkarnacijo, pri prehodu iz ene vrste v drugo pa za transmigracijo. Kastna organizacija je zanimala Maxa Webra pri njegovem preučevanju indijske družbene strukture. Pravi, da to družbeno dejstvo vodi v konzervatizem in zavira ekonomski razvoj. Koncepti, kot so samsara, reinkarnacija, karma po Webru legitimizirajo kastno rangiranje, kastni sistem pa relativizira etično delovanje, ki postane odvisno od kastne pozicije (glej Weber v Hamilton, 1998: 56–65). »Vprašati se moramo, kako bi idejo karme in reinkarnacije razlagali v okviru sociološke hermanevtike dvoma. Smiselna se zdi hipoteza, da gre za poizkus racionalizacije in legitimizacije različnih družbenih in individualnih razlik.« (Smrke, 2000: 80)

Pomemben doktrinarno-etični element, ki pomeni izogibanje fizičnemu, duhovnemu, čustvenemu in moralnemu škodovanju živim bitjem, je ahimsa (glej Smrke, 2000: 81). V skladu z zakonom karme ni mogoče škodovati nikomur, ne da bi s tem škodovali tudi samemu sebi. Izraz ahimsa je sestavljen iz predpone *a* oz. 'ne' ter besede *himsa*, ki pomeni ubijanje, škodovanje, in izhaja iz besede *simha*, ki pomeni lev. Himsa se torej nanaša na levjo naravo, ki je napadati, čutiti jezo in povzročati škodo, izraz pa se uporablja brez pridevnika, ker sam po sebi vključuje vse vrste škode, pomeni kakor koli delovati, govoriti ali misliti zoper sebe ali druge, vključuje pa tudi uporabo narkotikov in drugih snovi, ki škodujejo telesnemu tkivu (glej Mishra, 2001: 222).

Ahimsa ni le negativen odnos do nasilja, temveč pozitivna dinamična oblika univerzalne ljubezni. Ne pomeni le odpovedi ubijanju, temveč tudi odpoved povzročanju kakršnega koli trpljenja ali bolečine. Verjamejo, da so vibracije ljubezni močnejše od sovražnih vibracij in da so jogiji, ki popolnoma razvijejo ahimso, prepojeni z ljubeznijo in uglašeni z vsemi živimi bitji, v katerih vzbujajo zaupanje in ljubezen. V bližini takih ljudi zbledijo nasilne in sovražne vibracije ter postanejo neškodljive in krotke tudi zveri⁴¹ (glej Taimini, 1994: 249).

⁴¹ Obstaja zgodba o Gandhiju in kobri. Na vprašanje o tem, ali se v skladu z ahimso lahko ubije kobra, je odgovoril, da bi s tem, ko bi ubil kačo, kršil svojo zaobljubo ahimse, ter da bi kačo rajši poskušal pomiriti z vibracijami ljubezni (glej Gandhi v Jogananda, 2003: 360). Kasneje naj bi se v ašramu Sevagram zbralo na stotine ljudi k večerni molitvi, ko se je začela približevati kobra. Ljudje so se razbežali, Gandhi pa je še naprej mirno sedel. Kobra se je plazila po njegovih stvareh, ker pa naj ne bi začutila strahu, se je odplazila stran (glej Easwaran, 2005: 115–116).

»Nenasilje, neubijanje, vzdržnost od prizadevanja in žalitev pomenijo izogibanje sovraštvu do vseh živih bitij, v vseh oblikah in vseh časih. To je temelj vsem drugim vzdržnostim in krepostim.« (Mishra, 2001: 25)

2.3.2 Džainistična doktrina

Džainizem zagovarja stališče, da je resnica odvisna od perspektive, s katere se nanjo gleda, in je zato vse znanje le delno, ničesar se ne da trditi s popolno gotovostjo, vsa filozofija je relativna.⁴² To džainistov ne ovira pri postavljanju določenih trditev, vendar se obenem skušajo zavedati lastne perspektive, njene omejene veljavnosti ter sprejemati dejstvo, da drugi lahko gledajo na stvari drugače. Ta sistem se imenuje *anekanta-vada* oz. 'doktrina mnogotočkovnosti' (glej Thompson, 2003: 78).

Džainizem uči, da se osvoboditev iz kroga rojstev in smrti lahko doseže le z asketskim načinom življenja in neodvisnostjo od tega nepopolnega sveta. Telesnost predstavlja nekaj slabega, znanje pa je nemogoče pridobiti drugače kot z zunaj-svetno askezo (glej Hamilton, 1998: 65–66).

Džainizem je animistična religija. Mahavira je učil panpsihizem: da ima vse dušo, ne le ljudje ampak tudi živali, rastline, kamni, zemlja in veter. Verjamejo, da obstaja nenehna interakcija med materialno in spiritualno resničnostjo. Prav tako ne priznavajo nobenega absolutna in združitve atmana z večnim Brahmanom, zaradi česar sociologi religije džainizem uvrščajo med ateistične religije (glej Eliade, 1996b: 58).

Po tradiciji so najmanjši elementi materije atomi, obstajajo pa tudi elementi, ki niso fizični, so pa tudi del tega sveta: užitek, trpljenje in življenje samo, ki je oblika duše oz. *džive*. Osnovne lastnosti džive so zavest, blaženost in energija. V veselju živi neskončno število dživ, ki so v bistvu brez oblike in spola, brez začetka in konca, pod vplivom pojavnega sveta pa se krčijo in širijo ter zavzemajo različne oblike. Prevzemajo dimenzije svojih fizičnih teles, celo najbolj preprostih mikroorganizmov, vendar niso identične z njimi. V primerjavi z atmanom, ki ga hindujci dojemajo kot v resnici eno z Brahmanom in je lasten vsakomur, dživo, ki je zgrajena

⁴² Džainisti tolerirajo drugačne religijske poglede in iščejo skupne značilnosti med njimi (glej Chapple 2001: 211).

iz delcev in ima atomsko strukturo, džainisti smatrajo bolj kot cilj duhovne poti (glej Thompson, 2003: 80, 84; Hinnells, 1995: 251).

Osnova džainistične doktrine je povezanost vseh fenomenov v verigo vzrokov in posledic. Čista duša v stiku z materijo postane omejena v svojem neskončnem znanju in sreči ter postane podvržena karmi. Vsako delovanje, tudi nenamerno, povzroča karmo. Medtem ko je v hinduizmu razrešitev karme povezana s pravilnim izvajanjem ritualov, se v džainizmu karma lahko uniči s procesom *nirjare*, ki vključuje post, omejeno dieto, kontrolo okusa, umik na osamljene prostore, skromnost, uslužnost, študij, meditacijo, odpoved egu, odpoved strastnemu delovanju. Karma ni selektivna glede na kasto kot v hinduizmu, temveč nanjo gledajo podobno kot na fizično strukturo, znotraj katere se nahaja posameznik. Tako skušajo spremeniti kastni sistem in na kastni napuh gledajo kot na greh (glej Thompson, 2003: 84, 85; Borštner, 2006: 70,71). Dharma ni nekaj danega, temveč jo je potrebno negovati in udejanjati v praksi (glej Sangave, 2006).

Džainistična filozofija ima mnoge podobnosti s filozofijo samkhije, ki jo je v 7. st. pr. n. št. ustanovil *Kapila*, kot filozofski sistem pa je postala znana po letu 100 pr. n. št. V obeh je prisotno prepričanje, da je svet realen, obe sta ateistični, ločita med materijo ter zavestjo, prav tako pa uporabljata isti pojem dživa. Verjetno izhajata iz istega miselnega toka, le da je samkhija ostala znotraj sistema ortodoksnega hinduizma (glej Thompson, 2003: 85).

Himse oz. nasilja džainisti ne obravnavajo kot žalitev, ki je usmerjena proti bogu (glej Thompson, 2003: 75, 90). Nenasilje se nanaša na ljudi kot tudi na vso naravo, vključno z vodo, zemljo, zrakom (Chapple, 2001: 211).

2.3.3 Budistična doktrina

Buda je pragmatično zavračal razpravljanje o filozofskih problemih, ni se izrekal o številnih bistvenih vidikih svojega nauka, kar je kasneje spodbudilo nastanek različnih šol. Odklanjal je razpravljanje o kozmogoniji in antropogoniji; menil je, da sveta ni ustvaril bog ali kakšno drugo vrhovno bitje, temveč da svet obstaja neprenehoma. Srž Budovega nauka vsebujejo štiri plemenite resnice, ki so:

- Obstoj *dukhe* oz. trpljenja in bolečine. Bolečina in trpljenje se nanašata tudi na različne oblike sreče in nekaterih stanj, doseženih z jogo in meditacijo, ker so minljiva. Na minljivost se nanaša koncept *anitje* oz. *anike*, po katerem nič ni trajno, vse je podrejeno nenehnemu procesu transformacije.
- Dukho povzroča *tanha* oz. želja, lakota, žeja. Vsaka želja, strast, navezanost povzroča trpljenje.⁴³
- Dukho je mogoče odpraviti z ugasnitvijo tanhe in dosego sreče v stanju nirvane oz. *nibane*.
- Obstaja pot do nibane, ki se imenuje *maga*. To je srednja pot in se izogiba skrajnosti hlastanja po sreči s čutnimi užitki in skrajnosti asketizma v iskanju duhovne blaženosti. Sestavlja jo osem členov, ki so: pravo znanje in razumevanje, pravilno mišljenje, pravilen govor, pravilna dejanja, pravilen način življenja, pravilno prizadevanje in vztrajnost, pravilno zavedanje in razsodnost, pravilna zbranost in pozornost (glej Eliade, 1996b: 61–63; Smrke, 2000: 103, 104; Črnič 2001a: 50).

Včasih se teh osem pravil glede na namen razvršča na: etični sistem (*šila*), meditativno, mentalno prakso (*bhavan, samadhi*) in modrost (*pradžnja, vipasana*) (glej Eliade, 1996b: 63). Za Budov nauk so značilni pragmatičnost, realističnost, nedogmatičnost in skepticizem, saj opozarja na nevarnost verovanja v tradicijo in avtoritete. (glej Smrke, 2000: 107).

Buda je prevzel hinduistično idejo samsare, vendar je na vprašanja o obstoju atmana molčal, ker je želel ohraniti srednji položaj. Njegova pozicija je bila: »Moti se, kdor sprašuje, moti se, kdor odgovarja.« (v Cerriere, 1997: 8) »Izvor samsare je v nevednosti, nezavedanju, sledenju hedonističnim impulzom, v nezavestnem, nediscipliniranem ter razpršenem umu. Druga vrsta nevednosti je iluzija o trajnosti, neminljivosti pojavov.« (Črnič, 2001a: 54) *Vasabudhu* je v 5. stoletju komentiral: »Verjeti v obstoj 'jaza' je zabresti v herezijo trajnosti; 'jaz' zanikati je zabresti v herezijo izničenja v smrt.« (v Eliade, 1996b: 64)

⁴³ V tibetanskem budizmu vsa trpljenja izhajajo iz sebičnosti; v zmedo, nemirnost in bolečino privedejo tri stanja uma: pohlep, sovraštvo in nevednost (glej Črnič 2001a: 55).

Budisti verjamejo, da se ob smrti in ponovnem rojstvu v skladu s karmo razstavlja in sestavlja pet *skandh*: telo, občutki, misli, hotenja, zavest; tako da pri transmigraciji ne gre za isto osebnost, ker trajna osebnost, inherentno eksistirajoči 'jaz', ne obstaja. Hindujski izraz atman je nadomestil izraz *anatman*, ki implicira na *šunjato*, praznino. Predvsem v koncepciji budizma mahajana konvencionalni 'jaz' eksistira na relativnem nivoju realnosti, medtem ko na absolutnem nivoju ne obstaja. Po osmeročleni poti se človek bliža razsvetljenju oz. *nirvani/nibani*. Popolni konec samsare, končna izgorelost vse karme, ko se ne more nič več utelesiti, se imenuje parinirvana oz. *parinibana* (glej Smrke, 2000: 105; Eliade, 1996b: 65; 106).

Vsako razpravljanje o naravi nibane je za budiste brez pomena. Doseči jo je mogoče le s posebnimi koncentracijskimi in meditativnimi tehnikami. Z *dhjano/džhano* oz. 'meditativno poglobitvijo' se budisti z razmišljanjem odtrgajo od želje, nato utišajo intelektualno dejavnost, spoznajo notranji mir, se distancirajo od radosti in bolečine ter dosežejo stanje popolne ravnodušnosti. *Samapati* pomeni 'uvid', kjer izpraznijo vsebino misli in se osredotočijo na neskončen prostor, zavest, praznino. Pri *samadhiju* poenotijo zavest z objektom koncentracije in odpravijo dejavnosti uma (glej Eliade, 1996b: 66, 67). Šunjato je nemogoče dojeti zgolj z intelektualnim dožemanjem, doseči jo je mogoče le z neposredno izkušnjo (glej Črnič, 2001a: 56). Budisti ločujejo meditacije na *samatha* in *vipasana*. Prve so osredotočene na doseganje enotočkovnosti misli, druge pa na razvijanje vpogleda v naravo resničnosti. Gre za doseganje umskega miru, zavedanje sedanjega trenutka, minljivosti in razvijanje sočutja (glej Thompson, 2003: 65–67). Namen budistične meditacije je transformiranje misli, pogledov, jeze, da bi postali bolj sočutni in skladni z realnostjo (glej Chodron, 2000: 75–79). Šunjate ni mogoče doseči ob navezanosti na jezo in sovraštvo (glej Nakagaki, 2004: 2).

Budistična etika ne uporablja pojmov kot sta 'dobro' in 'slabo', saj lahko objektivna analiza določenih dejanj glede na razmere, v katerih so storjena, pripelje do drugačnih interpretacij, kot se lahko zdi sprva. Budisti upoštevajo kontekst in motivacijo dejanj (glej Thompson, 2003: 68). »Stvari niso dobre ali slabe same po sebi, ampak se le zdijo takšne zaradi načina, s katerim so povezane z vpletenimi. Dejanja ne morejo obstajati izolirana od pogojev, v katerih so nastala, niti od svojih posledic.« (Thompson, 2003: 68)

Buda je izpostavil, da je moder in pravičen ta, ki deluje z nenasilnimi sredstvi (glej Veerajju, 1999: 11). Budizem z doktrino ahimse nasprotuje nasilju in ubijanju, kar se odraža tudi v

pacifistični drži budističnih vladarjev, družb, posameznikov v zgodovini; kršitev tega pravila je praviloma dopustna v primeru samoobrambe. Nanaša se tudi na živali, saj naj bi strah in bolečina, ki ju občuti žival pred smrtjo, slabšala karmično bilanco vpletenega človeka (glej Smrke, 2000: 112, 113).

Budisti theravada in mahajana ahimso različno interpretirajo. Prvi verjamejo, da je ubijanje vedno napačno in prinaša veliko resnih karmičnih posledic. Budisti mahajana pravijo, da če je namen ubijanja popolnoma nesebična skrb za druga čuteča bitja, takšno dejanje ne prinaša negativnih karmičnih posledic (glej Morgan, 1996: 89). Za razliko od džainističnega pojmovanja ima v budizmu različno težo uboj človeka in npr. žuželke (glej Lopez, 2002: 176). Pomembna je predvsem posameznikova nenasilna notranja naravnost, notranji mir (vir: Intervju z lamo Štenphen Rimpoče, 1. 8. 2006).

V mahajanskih *Brahma-sutrah* je zapisano: »Učenec Bude ne bo ubijal, k temu spodbujal drugih, ubijal posredno, hvalil ubijanja, zgolj nemo prisostvoval pri ubijanju ali ubijal z izgovarjanjem škodljivih manter. Ne sme povzročiti, ustvariti pogojev, metod ali karme za ubijanje in ne bo namerno ubil nobenega živega bitja.« Ahimsa se tukaj nanaša tudi na preprečevanje nasilja in samih pogojev, ki do njega pripeljejo.

V budistični doktrini je ahimsa pravi odgovor tudi na nasilje in sovraštvo. Do nenasilja vodi negovanje sočutja, s čimer se premaga notranjo jezo in sovraštvo, ki povzročata nasilje. Praksa sočutja in razmišljanje o sreči, miru, blagostanju drugih temelji na ideji medsebojne povezanosti vsega, kar obstaja. Sočutje se deli na *maitri*, ki deluje na temelju prijateljstva, enakosti in medsebojnega zaupanja, ter *karuna*, ki deluje na podlagi odpravljanja trpljenja in bolečine. Sočutje prinaša korist za druge, kar je poudarjeno predvsem v budizmu mahajana, ter v skladu z doktrino karme tudi lastno korist pri doseganju nirvane, kar je bolj izraženo v budizmu theravada (glej Nakagaki, 2004: 5).

Spiro zavrača splošno sprejeto mnenje, da doktrina karme vzpodbuja fatalizem, ker implicira indiferenco do trpljenja in nesreče, in Webrovo tezo, da budizem ne omogoča ekonomskega napredka; pravi pa, da podpira 'status quo' in legitimira družbena razmerja moči, saj budisti neenakosti razumejo kot neizogiben rezultat karmične retribucije. Uspeh pripisujejo dobri karmi, revni pa svoj položaj večinoma pripisujejo slabi karmi (glej Hamilton, 1998: 102).

2.4 Etični predpisi

2.4.1 Jame

Tradicije odpuščanja v hinduizmu, budizmu in džainizmu, ki izvirajo iz civilizacije v dolini reke Ind, Mircea Eliade (v Chapple 2001: 199) imenuje proto-jogijske meditativne tradicije.

Joga v hinduizmu spada med *daršane*. Pomen besede daršana je 'videti' in implicira na svetovni nazor, sistem, preko katerega se doseže osvoboditev oz. mokša. V njih se prepletata tako filozofija kot teologija. Hindujci med daršane uvrščajo tudi džanaizem in budizem (glej Knott, 1998: 118).

Beseda joga etimološko izhaja iz sanskrtskega korena *yuj*, ki pomeni povezati, privezati⁴⁴. »Termin joga najpogosteje označuje asketsko tehniko ali metodo meditacije, ki posamezniku omogoča, da se najprej loči od materialnega sveta, kasneje pa zbere koščke svoje osebnosti in jih (ponovno) združi v harmonično celoto, ali drugače, da svoje bitje zavestno združi s kako platjo višje ali božanske zavesti.« (Črnič, 2005: 42) Jogo so prvič omenjali v Brahmanah in predvsem v Upanišadah, natančno pa jo je opredelil Patandžali (glej Eliade, 1996a: 42, Chapple, 2001).

V 2. st. pr. n. št. je Patandžali zbral ideje in sisteme joge, jih združil s filozofijo samkhije ter tako razvil t.i. 'klasično jogo'. Za razliko od samkhije je vpeljal idejo boga oz. išvare, ki je objekt koncentracije (glej Črnič, 2005: 44). *Joga-sutre* so razdeljene na štiri dele, ki jih sestavlja 200 izrekov ali suter (glej Mishra, 2001: 69). Beseda *sutram* v sanskrtu pomeni 'nit', tako da kontinuiteta osnovne ideje povezuje bistvene vidike neke teme med seboj (glej Taimini, 1994: 10, 11).

Joga-sutre so sestavljene iz štirih delov, ki govorijo o naravi in smotru samadhija oz. stanja nadzavesti, sredstvih za doseganje samadhija, koristih joge ter psihološki analizi in naravi osvobajanja s samadhijem. Ta sistem se imenuje tudi aštanga-joga, ker se deli na osem korakov: *jama* oz. samoobvladovanje, *nijama* oz. duhovna disciplina, *asana* oz. telesna drža,

⁴⁴ Tudi francoska beseda *religare* pomeni ponovno povezati (Webster's International Dictionary of the English Language, 1981: 1918).

pranajama oz. nadzorovanje energije z dihom, *pratjahara* oz. ločitev zavesti od zunanjega okolja, *dharana* oz. koncentracija, *dhjana* oz. kontemplacija in *samadhi* oz. enost s čisto zavestjo⁴⁵. Jama in nijama predstavljata etično kodo, ki je osnova za izvajanje višje joge.

Jame je Patandžali opisal v 35. sutri drugega dela. Predstavljajo jih: *ahimsa* oz. nenasilje, *satja* oz. resnicoljubnost, *asteja* oz. odpoved kraji, *brahmačarja* oz. vzdržnost ter *aparigraha* oz. nepohlepnost. Namen jam je izkoreninjenje želja, ki naj bi povzročale motnje v *čiti*⁴⁶ oz. umu pri doseganju samadhija in ustvarjale *samskare* oz. vtise, ki se v aktivni obliki manifestirajo kot umske predstave (glej Mishra, 2001: 215; Taimini, 1994: 216, 225).

2.4.2 Ahimsa-vrata

Praktično identične Patandžalijevim jamam so džainistične zapovedi *ahimsa-vrata*, ki pomen ahimse zelo radikalizirajo (glej Chapple, 2001: 200).

Ahimsa je absolutno osrednji princip tako teorije kot prakse džainizma, skozi katerega se odražajo vrline tistih, ki imajo pravo znanje (glej Thompson, 2003: 75, 90). Deli se na *autsargiki nivriti*, ki jo opredeljujejo kot popolno ahimso, in *aavadiki nivriti*, po kateri skušajo nasilje do drugih živih bitij reducirati na najnižjo možno mero (glej Sangave, 2006c; Chapple, 2001: 200).

Džainisti naj bi spoštovali tudi mnoge dodatne zapovedi in prepovedi, ki se nanašajo na omejevanje pri hrani, oblačenju, uporabi okraskov in ličil, prepoved kopanja v zemljo ali puščanja nepokritih tekočin, dnevno molitev in meditacijo, posvetitev celotnega dne religioznim aktivnostim, gostoljubnost, darovanje asketom ipd. (glej Chapple, 2001: 206).

⁴⁵ *Samadhi* se naprej deli na *sampradžnjata* in *asampradžnjata samadhi*. Pri prvem je v zavesti prisotna *pratjaja* oz. vsebina uma, pri drugem pa je um pod nadzorom volje popolnoma prazen (glej Mishra, 2001: 68–82; Taimini, 1994: 38–49, 215). »Gre za dejansko sovpadanje med spoznanjem predmeta in predmetom spoznanja; ta predmet se zavesti ne kaže več v razmerjih, ki ga omejujejo in opredeljujejo kot pojav, marveč kakor da je izprazen samega sebe.« (Eliade, 1996b: 47)

⁴⁶ *Čita* je sedež zavesti, ki je sestavljena iz *manasa* oz. umske zavesti, *ahamkare* oz. zavesti ega ter *buddhija* oz. nadzavesti. Vzrok trpljenja naj bi bilo neznanje in zmedenost duha zaradi psihomentalne dejavnosti, prenehanje začetnega ravnovesnega stanja *prakriti* oz. dinamične in ustvarjalne substance, ki je prav tako realna kot *puruša* oz. duh (glej Mishra, 2001: 125). Do neravnovesja naj bi prišlo zaradi delovanja *gun* oz. kvalitet, kozmičnih sil, ki so: *sattva*, ki predstavlja spokojno, jasno, razumevajočo, krepostno zavest, *radžas*, ki je vznemirjena, negotova zavest in *tamas*, kjer gre za neznanje, temo, inercijo. *Gune* predstavljajo ločnico med objektivnimi in psihofiziološkimi pojavi, stvarjenje sveta pa se pojmuje kot 'kvazi-psihično' dejanje (glej Eliade, 1996b: 40).

2.4.3 Panka-šila

V budizmu se na moralnost in pravilno obnašanje nanaša predvsem pojem *šila*, ki vsebuje tri dele osmeročlene poti, ki so: pravilen govor, pravilno delovanje, pravilen način življenja. Je temelj budistične etike. Budistična sangha se deli na laike in menihe oz. nune. Etika laikov sloni na petih predpisih *panka šila*, kjer se na ahimso, tako kot pri jami v jogi in ahimsa-vrata v džainizmu, navezuje prvi predpis:

- Spoštovanje življenja, ne-ubijanje, zaščita življenja (*panatipata veramani sikhapadam samadijami*). To sovпада z udejanjanjem sočutja in prijaznosti do vseh živih bitij, služenjem vsemu življenju. Nanaša se tako na fizično kot psihično nenasilje, povezano pa je z zavestjo o trpljenju, ki ga povzroča uničenje življenja.
- Prepoved jemanja tega, kar ni podarjeno. To sovпада z radodarnostjo, deljenjem in dajanjem materialnih in duševnih dobrin, iskrenostjo, povezano z zavestjo trpljenja, ki ga povzročajo izkoriščanje, nepravilnost, kraja, zatiranje.
- Odpoved zlorabe čutov, spolnosti, s čimer se negujejo umirjenost, preprostost, zvestoba. Nanaša se na odločitev za usmerjanje energije v duhovni razvoj, na odpoved spolnih odnosom brez ljubezni in odgovornosti, odpoved varanja, zlorabljanja. Izhaja iz zavesti trpljenja, ki ga povzroča pretirano predajanje čutnim dražljajem.
- Prepoved laganja, pretvarjanja resnice ter iskreno, pozitivno govorjenje, kar je povezano z zavestjo trpljenja, ki ga povzročajo laži, nepremišljeno govorjenje, nesposobnost poslušanja drugih.
- Prepoved konzumiranja toksinov, izogibanje substancam, ki bi lahko zameglile um, kar je povezano s spoštovanjem fizičnega in psihičnega zdravja, mirnostjo uma. Nanaša se na abstinenco od alkohola in drugih drog z zavestjo trpljenja, ki ga povzroča uporaba toksinov tako na telesu, umu kot tudi družinam in širši družbi nasploh (glej Chodron, 2000: 94–97; Smrke, 2000: 111; Thompson, 2003: 68, 69).

Misli ali dejanja lahko temeljijo na sočutju, modrosti, nesebičnosti, kar se imenuje *kušala*, ali na sovraštvu, pohlepu, navezanosti, zavedenosti, neznanju, kar se imenuje *akušala*. Prva vodijo k večjemu zadovoljstvu in so skladna z budistično potjo, druga pa od te poti oddaljujejo (glej Thompson, 2003: 68).

Etika menihov *dasa šila* vsebuje pet dodatnih pravil: »Jesti zmerno in ne po poldnevu, izogibati se spektaklom, kot so petje, ples in drama, ne uporabljati rož, nakita, dišav, spati na preprosti postelji in ne jemati v roke srebra in zlata.« (Smrke, 2000: 112)

Budisti teh pravil ne razumejo kot zapovedi, ki bi jih dalo kakšno zunanje božanstvo z grožnjo kazni ob neupoštevanju le-teh. Imajo jih za smernice, pri tem pa so svobodni glede načina, kako jih bodo uporabili v posameznih situacijah, saj se zavedajo, da je vsak trenutek in vsak dogodek edinstven. Svobodno delovanje pa v skladu s karmo determinira prihodnost, pri čemer niso pomembna le dejanja sama, temveč tudi intenca (glej Thompson, 2003: 69).

2.5 Ahimsa in praksa

»V praksi lahko vsaka religija in verska organizacija postane antiteza ali celo pervezija svojih avtentičnih idealov.« (Mojzes v Velikonja, 2003: 73)

2.5.1 Ahimsa v hinduizmu

Glede na eshatologijo bi po Milnerju v hinduizmu lahko pričakovali spremembe družbenih vzorcev, saj doktrina samsare predstavlja idejo neskončne mobilnosti. V vedanti osvoboditev predstavlja zavrnitev dualizma in separatizma, odpoved socialni identiteti in spoznanje enosti vsega (glej Milner v Hamilton, 1998: 78).

Toda eno je teorija, drugo pa praksa. V praksi so žrtvovanja živali, npr. boginji Kali, v dolžnostih vojščakov ni prepovedi ubijanja (Bhagavadgita), raznovrstno nasilje je del kastnega sistema in nasploh družbenih odnosov v Indiji. Ahimsa je bolj poudarjena (in prakticirana) pri budistih in zlasti džainih; oboji ob nastanku zavrnejo hindujske žrtvene obrede, nasproti nekaterim elementom hindujske etike zavzamejo odnos kontrastnosti (Smrke, 2000: 81–82).

Indija je danes prizorišče številnih sovražnosti in konfliktov, poseduje in razvija tudi jedrsko orožje⁴⁷ (glej Smrke, 2000: 91–94).

Maldelbaum ta kontrast razlaga z dvema aspektoma religijske tradicije: transcendentalnim in pragmatičnim kompleksom. Prvi se bolj osredotoča na višje smisle človekove eksistence, kot so odrešenje, vera v življenje duše po smrti ipd., pragmatični kompleks pa je bolj usmerjen k omejenim zadevam, osebnim problemom, blagostanju, zdravju ipd. Transcendentalni kompleks razlaga svet in osmišlja življenje, pragmatični pa se osredotoča na olajšanje trpljenja. Maldelbaum pravi, da ta dva kompleksa v tipični hindujski vasi obravnavajo ločeno, vendar komplementarno. Brahmani predstavljajo transcendentalni kompleks, šamani in eksorcisti iz nižjih kast pa pragmatični kompleks (glej Mandelbaum v Hamilton, 1998: 68–69).

Carstairs analizira ambivalentno pozicijo kaste kšatrij. Za razliko od brahmanov, ki jim je doktrinarno omogočena mokša, so kšatrije kot kasta vojakov vpleteni v posvetno življenje in so v prizadevanju za osvoboditev bolj ali manj obsojeni na neuspeh, kar je razlog, da jedo tudi meso in pijejo alkohol. Pripadniki nižjih kast verjamejo, da bodo svoj religiozni cilj dosegli šele skozi mnogo inkarnacij (glej Carstairs v Hamilton, 1998: 73).

Hindujci vse koncepte, tudi ahimso, povezujejo z varna-shrama-dharmo. Doslednost pri vegetarijanskem načinu prehranjevanja, ki ga določa ahimsa, narašča s kastnim položajem (glej Chapple, 2001: 200). Nenasilno delovanje za kasto kšatrij v določenih situacijah celo pomeni adharmično delovanje (vir: intervju z bhakto Vasudevom iz templja Hare Krišna, Ljubljana, 30. 7. 2006). V praksi hinduizma je tako varna-šrama-dharma pred sanatana dharmo.

2.5.2 Ahimsa v džainizmu

Namen celotnega džainističnega etičnega kodeksa je uveljavljanje ahimse v praksi. Za sadhuje in sadhivce (menihe in nune) velja *ahimsa-mahavrata* oz. 'velika zaprisega ahimse', za laike pa *ahimsa-anuvrata* oz. 'mala zaprisega ahimse', ki je manj stroga, vendar predpisuje

⁴⁷ Indijski kongres leta 1940 sprejme resolucijo, ki pravi: »Svobodna Indija se bo z vsem svojim vplivom zavzemala za svetovno razorožitev in se pripravljala na to, da bo po tej poti vodila ves ostali svet.« (Nehru 1956: 522)

mного omejitev na področju ekonomskih, družbenih, kulturnih in drugih aktivnosti, ki zadevajo poklic, prehranjevanje, oblačenje, endogamijo ipd. (glej Sangave, 2006; Chapple, 2001: 199).

Džainisti zavračajo vso hrano, ki zahteva umor bitij s čutili. Ne jedo hrane, ki raste pod zemljo, izogibajo se sladkorju, soli, olju, mleku. Hranijo se le podnevi, saj verjamejo, da hrana, ki je pripravljena v odsotnosti sonca, vključuje himso. Pazijo, da ne bi škodovali nobenim bitjem, ki bi se lahko nahajala v hrani in pijači, zato filtrirajo vodo, mleko in vse tekočine. Prepovedani so vsakršni toksini. Vino poneumlja, vodi do ponosa, strahu, osramočenja, spolnega poželenja, jeze ipd. Vse to se dojema kot himsa. Prav tako je prepovedan med, ker naj bi kapljica medu velikokrat predstavljala smrt čebele. Omejujejo se pri uporabi vode, pri pohištvu ipd. (glej Sagave, 2006b, Chapple, 2001: 206–207).

Doktrina ahimse džainistom določa tudi pravila oblačenja. Ne nosijo krzna, usnja in perja, saj se to pridobiva z mučenjem živali, prepovedano je tudi nošenje volne in svile. Tudi modno oblačenje z namenom boljšega izgleda ni v skladu z ahimso, izogibajo se načinom oblačenja, ki bi lahko izzvalo poželenje (glej Sagave, 2006a).

Za preživljanje je najbolj primerna aktivnost trgovanje, spodbuja pa se tudi udejanjanje v literaturi in umetnosti. Ne ukvarjajo se s kmetijstvom, industrijo in nobenimi dejavnostmi, ki zahtevajo uporabo ostrih orodij in ognja. Poklic, ki ne sme biti vezan na uničevanje življenja, naj bi opravljali na pošten in pravičen način. S trgovanjem lahko obogatijo, vendar ne smejo stremeti po bogastvu ali iskanju užitka v posedovanju stvari. Idealno naj bi omejili svojo posest in presežek darovali templju. Danes je velika večina džainistov poslovnežev.

Weber opaža, da je v tem, da je dovoljena akumulacija bogastva in prepovedana potrošnja, džainizem podoben protestantizmu. Mnogi obogatijo, toda prepoved nepotrebne potrošnje jih je stimulira, da profit reinvestirajo (glej Hamilton, 1998: 65–66). Džainisti so s sedmimi milijoni pripadnikov (manj kot 1% populacije) verjetno najbogatejša skupina v indijski družbi, ki kontrolira velik del indijske ekonomije (glej Chapple, 2001: 207).

Pretirano poudarjanje ahimse džainiste včasih vodi v radikalne prakse, kot so pometanje zemlje pred seboj, da ne bi pohodili kakšne majhne živali, nošenje tančice čez usta, da ne bi pogoltnili kakšnega živega organizma ipd. Menihi prejmejo le hrano, ki jim jo podarijo.

Zavračajo kakršno koli osebno lastnino, kar gre pri diganbarah oz. 'oblečenih v zrak' do te mere, da zavračajo celo posedovanje oblačil in so popolnoma goli (glej Hamilton, 1998: 65–66).

Paradoksalno džainisti ne nasprotujejo vojski, saj naj bi za laike bila pomembna njihova dolžnost in ne bi smeli biti strahopetni. Se pa džainistični vojaki ustavijo, ko je čas za *samadžik* oz. meditacijo (glej Chapple, 2001: 212).

2.5.3 Ahimsa v budizmu – primer tibetanskega budizma

Po koncu druge svetovne vojne so velike kolonialne sile v Aziji razpadle in leta 1950 je na Tibet vdrla kitajska vojska. Razmere so bile vedno slabše, zato je leta 1959 prišlo do oboroženega upora⁴⁸, ki so ga Kitajci brutalno zatrli. Več kot 120.000 Tibetancev je sledilo dalajlami v izgnanstvo, predvsem v Indijo, kjer jim je zatočišče ponudil Džavaharlal Nehru. Osnovni cilj kitajske komunistične partije je asimilacija (glej Struga, 2001: 22–27). Danes na Tibet že vodi najvišje ležeča železniška proga na svetu.

Simbol boja za tibetansko svobodo je Nobelov nagrajenec za mir dalajlama Tenzin Gyatso, ki v izgnanstvu vodi tibetansko vlado. »Za Tibetance predstavlja utelešenje edinega upanja, ki jim še preostane, na zahodu pa zaradi svoje neposrednosti postaja vse popularnejši.« (Črnič, 2001: 83) Kljub holokavstu nad Tibetanci, kot imenuje dogajanje na Tibetu, dalajlama poudarja nujnost prijateljstva in zaupanja v prihodnjih odnosih s Kitajci. Predlaga, da bi Tibet postal 'cona ahimse' (glej Gyatso, 1990: 275, 276). »Kljub trpljenju, ki jim ga še danes povzročajo Kitajci, veljajo Tibetanci za eno najgostoljubnejših in dobrodušnih ljudstev v Aziji, ki je sposobno odpuščati⁴⁹ tudi Kitajcem.« (Črnič, 2001a: 65)

⁴⁸ Lama Šenpen Rinpoče pravi: »Včasih se mi zdi, da Tibetanci v določenih aspektih njihove politike in družbe niso vedno ostali tako nenasilni, kot bi učil budizem.« (vir: intervju z lamo Šenpnom, 1. 8. 2006)

⁴⁹ Dalajlama (2000: 92) opisuje meniha, ki ga zaprejo v ječo, kjer ga skušajo prevzgojiti z mučenjem. Na vprašanje o tem, ali se je česa bal, odgovori, da ga je bilo strah možnosti, da bi izgubil sočutje do svojih ječarjev.

2.6 Sklep o tradicionalnih pojmovanjih ahimse

Ahimsa je pomemben doktrinarno-etični element hinduizma, budizma in džainizma, ki verjetno izvira iz časa civilizacije v dolini reke Ind. V pisni obliki se je prvič pojavila v Vedah. V hinduizmu predstavlja sredstvo za doseganje mokše, njeno udejanjanje pa je odvisno od dharme. Mokšo v sistemu varna-šrama-dharma lahko dosežejo predvsem pripadniki najvišje kaste, za nižje kaste pa je izvajanje tu-svetnih dolžnosti pomembnejše od ahimse. V kolikor dolžnosti nasprotujejo zapovedi ahimse, delovanje za hindujce ni grešno, če mentalno niso navezani na sadove delovanj in jih predajajo bogu. Neizvajanje ahimse kompenzirajo z različnimi obredi in žrtvovanji.

Tudi v budizmu theravada ima ahimsa predvsem vlogo sredstva za doseganje lastne osvoboditve, medtem ko je v budizmu mahajana bolj povezana s konceptom sočutja do drugih živih bitij, s katerim se je mogoče osvoboditi jeze in sovraštva. Gre predvsem za mentalno naravnost, saj verjamejo, da popolnoma nenasilno delovanje ni mogoče. To logiko ilustrira budistični lama: »Najprej moramo razviti notranjo tišino, notranji mir, notranjo zmožnost kontroliranja lastnega uma in biti sočutni do drugih. Ko to dosežemo znotraj sebe, lahko naravno širimo ta duh nenasilja. To je pred delovanjem v svetu, pred zunanjim konceptom.« (Štenphen Rinpoče, 1. 8. 2006)

Nasprotno pa džainisti najprej poudarjajo nenasilno delovanje, saj verjamejo, da pravega mišljenja in znanja ni mogoče doseči drugače kot z zunaj-svetno askezo in nenasilnim obnašanjem (glej Hamilton, 1996: 65). Medtem ko budisti poudarjajo srednjo pot, se pomen ahimse v džainizmu radikalizira in je postavljena v samo središče 'svetega kozmosa', kot Luckmann (1997: 65) imenuje pomensko hierarhijo, na kateri temelji svetovni nazor.

3. UPORABA AHIMSE V POLITIČNI IN DRUŽBENI PRAKSI NA PRIMERU GANDHIJEVE SATJAGRAHE

3.1 Kratka biografija Mahatme Gandhija (1892–1948)

Mohandas Karamchand Gandhi je otroštvo preživel v državi Gujarat, v okolju vajšnjavskega devocionalizma, kjer je zelo močan tudi vpliv džainističnega asketizma (glej King, 1999: 25). V otroštvu je bil nesamozavesten, bal se je teme, duhov, kač. Pri trinajstih letih se je poročil s Kasturbai. Hitro se je naučil vloge ljubosumnega, ukazujočega moža – mislil je, da je ženin učitelj. Kasneje je prišel do spoznanja, da je ona tista, ki uči njega, in da je najprej treba spremeniti sebe in šele potem druge. V šoli je bil povprečen učenec, opustil je študij medicine in šel študirat pravo v London. Angleži so takrat vladali Indiji že več kot dve stoletji in so veljali za simbol največjih človeških in civilizacijskih dosežkov, zato je Gandhi želel sprejeti angleški način življenja in se je začel učiti tudi francoščino, fokstrot in igrati na violino. Ugotovil je, da ga te stvari ne delajo bolj samozavestnega, da mu sprememba načina oblačenja ne bo spremenila življenja in da ga lahko spremeni le preobrat v načinu razmišljanja. Vegetarijanec je bil že od rojstva, postal je član vegetarijanskega društva in pisal članke. V vegetarijanskih restavracijah se je srečeval s teozofi, socialisti, tolstojisti. V Londonu je prvič prebral Bhagavad-gito v prevodu angleža Edwina Arnolda in Novo zavezo (glej King, 1999: 26, 27).

Ko se je vrnil v Indijo, se je kot odvetnik na sodišču v Bombaju osmešil, nato pa dobil zaposlitev v Južni Afriki. Začel se je boriti proti rasnim predsodkom in organizirati indijsko skupnost. Veliko je delal prostovoljno, izdajal je časopis, študiral različne religije in živel vedno bolj skromno. V Južni Afriki se je soočil z grozotami vojne, ko so britanski vojaki pobijali zulujske upornike in uničevali njihove vasi (glej Easwaran, 1999: 20–38). »Spoznal je vpliv strukturalnega nasilja na družbo v obliki lakote, revščine, zatiranja žensk, privilegiranosti nekaterih in nemoči večine.« (King, 1999: 31)

Ko so Gandhija vprašali, kateri je najbolj kreativen dogodek v njegovem življenju, je odgovoril, da noč na postaji Maritzburg v Južni Afriki. Ker mu kljub temu, da je imel karto, zaradi barve polti niso dovolili potovati v prvem razredu vlaka, in ker protestno ni hotel iti v tretji razred, ga je policija brez plašča in prtljage vrgla z vlaka na zapuščeni postaji. V hladni noči ga ni prizadela fizična bolečina, temveč nečloveškost ljudi do sočloveka, zatiranje celih

ras zaradi različne barve kože ali prepričanja. Odločil se je, da bo začel delovati proti temu (glej Easwaran, 2005: 41).

Organizirati je začel prve nenasilne proteste. Leta 1908 je bil prvič aretiran zaradi poziva Indijcem, da naj se ne registrirajo v skladu z diskriminatornim odlokom o registraciji aziatov. Začel si je dopisovati s Tolstojem in ustanovil 'Tolstojevo farmo' za družine zapornikov (glej Dear, 2004: 11, 12; King, 1999: 31, 32). Napisal je knjigo 'Hind Swaraj', kjer je izrazil ideje o nenasilni osvoboditvi Indije in se zoperstavil pozivom nekaterih anarhistov po oboroženem upor. »Ustrahovanje Gandhijevih privrženecv z zaporno kaznijo je izgubilo svojo moč, saj je ta pri nekaterih Indijcih postala celo nekaj zelenega. Leta 1913 se je na stotine indijskih moških in žensk odločilo upreti in raje iti v zapor, kot da bi se podredili ponižujočim nepravilnim zakonom.« (King, 1999: 32)

Leta 1914 se je vrnil v Indijo. Zavrnil je tovarniška oblačila in potoval le v tretjem razredu železnic, saj je trdil, da v razredih, ki so rezervirani za višje kaste, ni resnice. Pisal je protestna pisma, organiziral množične peticije in začel z metodo družbenega, ekonomskega in političnega nesodelovanja (glej King, 1999: 34). Pridobil je najbližje sodelavce in prijatelje, med drugim tudi Jawahrlala Nehruja, ki je sprva bil naklonjen nasilni revoluciji in se mu je nenasilno sodelovanje zdelo prepočasna pot do svobode (glej Easwaran, 2005: 64).

Ustanovil je ašram blizu Ahmedabada, kjer je zaradi sprejemanja nedotakljivih naletel na neodobravanje domačinov (glej King, 1999: 36). V Biharju je sprožil upor kmetov, ki so gojili indigo v polfevdalnem sistemu, ki jih je držal v polsuženjskem odnosu do posestnikov. Močan monsun leta 1917 je pripomogel k nastanku epidemije kuge. Ni bilo pitne vode, razmere so bile tako nevzdržne, da je zdravstvena politika javno higieno skušala postaviti celo nad kastni apartheid. Da bi nadaljevali s proizvodnjo, so delavcem v predilnicah, ki so ostali v Ahmedabadu, ponudili poseben dodatek za delo v času kuge, ki je znašal tudi do 75% vsega dohodka. Ko se je kuga polegla, so dodatek želeli ukiniti. Začala se je stavka in delavci so povabili Gandhija za svojega zastopnika. Lastnikom predilnic je bilo v interesu, da ne pride do zvišanja plač tudi zaradi nizkih plač v predilnicah drugje. Gandhi se je postil in skušal doseči kompromis. Stavka je pritegnila pozornost vse Indije (glej Erikson, 2000).

Surova zakonodaja, ki je Britancem dovoljevala zapiranje Indijcev brez sojenja, je leta 1919 Gandhija spodbudila, da je organiziral prvo kampanjo *satjagrahe*⁵⁰, ki je zajemala celotno Indijo. Ubitih je bilo štiristo ljudi. Gandhi je postal glavni lik narodnega upora, prijel se ga je naziv Mahatma, kar pomeni 'velika duša'. Pozval je k bojkotu britanskih izdelkov in britanskih institucij, kot so sodišča, šole, uradi. Indijski nacionalni kongres oz. kongresna stranka, ki je nastala leta 1885 in predstavljala politični instrument indijskega nacionalizma, je sprejela Gandhijev program nesodelovanja (glej King, 1999: 46–48; Dear, 2004: 12).

Leta 1924 je v mestu Čaura Čaura prišlo do nasilja in ubitih je bilo nekaj policistov. Obsodili so ga na zaporno kazen. To je za nekaj časa pomenilo prekinitev državljske neposlušnosti.

Tragedija v Čaura Čauri je dejansko smernica. Če nočemo razviti nasilja iz nenasilja, potem je popolnoma jasno, da moramo hitro premisliti naše korake in vnovič vzpostaviti ozračje miru, predelati naš program in niti pomisliti ne smemo na to, da bi sprožili množično državljansko neposlušnost, dokler ne bomo prepričani, da smo si zagotovili mir, navzlic temu, da se je množična državljanska neposlušnost že začela, in navzlic vladnim provokacijam (Gandhi, 2000: 75).

Leta 1930 je v protestu proti obdavčitvi soli z osemdesetimi pripadniki odšel na 320-kilometrski pohod proti morju, kjer so začeli naravno izpirati sol. Simbolno dejanje je spodbudilo milijone ljudi, da so posnemali njegov zgled. Gandhija so, tako kot več kakor 60.000 drugih Indijcev, aretirali in zaprli (glej Krek, 2000: 123, 292). V zaporu je začel voditi veliko socialno kampanjo proti nedotakljivosti. Protestno se je postil proti uzakonitvi ločenih volitev za nedotakljive in izdajal tednik Haridžan. V nacionalnem kongresu je predlagal resolucijo 'Quit India', s katero se je začelo vseindijsko gibanje državljske neposlušnosti. Zahteval je, da Britanci zapustijo Indijo, kar je ponovno povzročilo množične aretacije (glej Krek, 2000: 293).

Leta 1940 je izjavil, da ne more sodelovati v drugi svetovni vojni, če je potrebno uporabiti silo, saj mu je bila zoprna že misel na policijsko uporabo sile. Formalno se je razšel z kongresno stranko⁵¹, ki je zaradi grožnje Japonskega napada podprla sodelovanje v vojni, vendar je leta 1942 popustil in bil celo pripravljen sprejeti to sodelovanje (glej Nehru, 1956:

⁵⁰ Glej poglavje 3.2.

⁵¹ V letih 1940–1941 vodi kampanjo individualnega protesta proti udeležbi v vojni (glej Brown, 2000: 220).

523). Nehru (1956: 523) je komentiral: »Ta presenetljiva sprememba stališča mu je povzročila hude duševne muke. S tem seveda še ni bilo rečeno, da se je njegova vera v nenasilje zmanjšala.«

Leta 1946 mu je v zaporu umrla žena Kasturbai, Gandhija so izpustili na svobodo⁵², kjer pa se je soočil z muslimanskimi zahtevami po svoji državi. Začela se je državljanska vojna, Gandhi se je podal na pohod po vaseh, kjer je vladalo nasilje (glej Krek, 2000: 293). Rekel je, da je neoborožen zato, ker ga ni strah, ter da je to smisel ahimse (Gandhi v Easwaran, 2005: 84). Indija je postala neodvisna 15. 1. 1947, Gandhi pa se je v Kalkuti postil za mir med muslimani in hindujci. Po treh dneh posta je v mestu po letu dni nasilja spet zavladal mir, kar so razglasili za 'čudež iz Kalkute'. Kljub vsem prizadevanjem pa ni mogel preprečiti razpada države na Indijo in Pakistan, kar se je zgodilo avgusta 1947. Spoznanje, da Indija svobode ni uresničila enotna, je bilo eno največjih razočaranj v njegovem življenju.

Leta 1948 se je postil za mir med hindujci, muslimani in sikhi v New Delhiju in izjavil: »Če med Indijo in Pakistanom ne bo zavladal mir, nočem več živeti.« (v Krek, 2000: 293, 294) 31. januarja zvečer je šel med zbrano množico. V pozdrav je sklenil dlani, ko ga je v srce ustrelil mlad hindujski fundamentalist N. V. Godse, ki se ni strinjal z Gandhijevo strpno politiko do muslimanov. Ko je padel, je v skladu s tem, kar si je zmeraj želel, ob trenutku smrti izgovoril svojo osebno mantro⁵³ (glej Easwaran, 2005: 140; Krek, 2000: 294; King, 1999: 76).

Gandhijev zgled je vplival na milijone ljudi, še posebej na afro-ameriško skupnost v ZDA in Martina Luthra Kinga Jr. (glej King, 1999: 93, 177). Nanj se sklicujejo tudi NRG pri utemeljevanju nenasilja. Dalajlama (2000: 81) pravi: »Čeprav je njegovo ime le še spomin, njegova plemenita dejanja še vedno tolažijo in navdihujejo milijone ljudi.«

⁵² Skupaj je preživel 2089 dni v indijskih in 249 dni v južnoafriških zaporih (glej Kantkar, Cole, 1995: 194).

⁵³ Osebni bog oz. *ištadeva* družine Gandhi je Rama, lik iz Ramajane, ki izraža ljubezen in brez želja deluje v dobro predvsem šibkejših članov družbe. Rama je tudi Gandhijeva osebna mantra. (glej Kantkar, Cole, 1995: 189).

3.2 Satjagraha

Satjagraha dobesedno pomeni, da se oklepamo Resnice in je potemtakem sila-Resnice. Resnica je duša ali duh. Zato je znana kot sila-Duše. Izključuje uporabo nasilja, ker človek ne more spoznati absolutne resnice in zato ni pristojen za kaznovanje. Besedo sem skoval v Južni Afriki, da bi nenasilni odpor Indijcev v Južni Afriki razmejil od tedanjega 'pasivnega odpora' sufražetk in drugih. Ni zasnovana kot orožje šibkih (Gandhi, 2000: 98).

Gandhi pravi (v Bondurant, 1988), da je pasivni odpor usmerjen k škodovanju svojemu nasprotniku, medtem ko ideja satjagrahe ne implicira nobenega škodovanja. »Cilj nenasilne 'vojne' je vedno sporazum, nikoli diktiranje, še manj pa ponižanje nasprotnika.« (Gandhi v King, 1999: 282)

Eden najpomembnejših postmodernih antropologov Richard Fox (2006: 163) pravi: »Gandhi je razvil tehniko protesta, ki prej ni obstajala. Gandhijeva invencija nenasilnega upora je nič manj kot pomemben trenutek, ki je spremenil naš svet. Njegov primer je pokazal, da je kultura vedno v nastajanju in se lahko znatno preoblikuje.«

Gandhi (2000: 100) verjame, da moč satjagrahe zahteva intenzivno dejavnost. Trdi, da je nenasilje v nasprotju z naukom o preživetju močnejšega, in da bi svet bil že zdavnaj uničen, če bi bilo sovraštvo glavna gonilna sila. To potrjuje tudi znanost. Leta 1986 so različni znanstveniki ob podpori UNESCO v Španiji sprejeli 'Izjavo o nasilju', ki pravi, da je znanstveno netočno, da so tendence po vojni podedovane od naših živalskih prednikov, da so vojne in nasilje gensko programirani v našo naravo, da je v človeški evoluciji bila večja selektivnost na podlagi nasilnega delovanja kot na podlagi drugih oblik delovanja, da imajo ljudje 'nasilne možgane', in da vojne povzročajo kakšen instinkt; skratka, človek ni biološko determiniran za vojne in nasilje (glej Paige, 1993: 139, 140).

Gandhi pravi (v Easwaran, 2005: 43): »Ne verjamem v hitre nasilne rešitve. Kolikor koli lahko simpatiziram in občudujem častne motive, sem nekompromisen nasprotnik nasilnih metod, tudi če služijo najbolj plemenitim namenom. Izkušnje so me prepričale, da trajno dobro nikoli ne more biti rezultat neresnice in nasilja.« Meni, da je nenasilje nemogoče v

prisotnosti strahu (v Bondurant, 1988: 30). Strah je še hujši od nasilja⁵⁴ in nasilje je znak nemoči za nenasilje (glej Fox, 2006: 163). Za uspeh satjagrahe, ki pomeni zvestobo resnici, je po Gandhiju potreben *tapas* oz. samožrtvovanje – pojem, ki je znan iz časa vedizma in se povezuje z askezo in samodisciplino, kaže pa se npr. v uporabi posta⁵⁵, pripravljenosti na zaporno kazen ipd. (glej Gandhi, 2000: 102, Boundurant, 1999: 228–230). Pomeni prostovoljno sprejemanje posledic, ki sledijo nesodelovanju z zlom, kakor imenuje sistem, v katerem se nahaja (glej Easwaran, 2005: 62).

S poudarjanjem individualne svobode, ki jo vidi v prostovoljnem služenju družbi, se zelo oddalji od determinizma, vendar satjagrahe ne vidi v popolnem prostovoljstvu in etičnem relativizmu. Pravi, da je človek prvotno družbeno bitje (glej Bondurant, 1988: 30, 161). Po Gandhiju (v Easwaran, 2005: 43) je civilna nepokorščina inherentna človekova pravica. »Lojalnost do tako pokvarjene države je greh, nelojalnost krepost.« (Gandhi, 2000: 133) Tarchek pravi, da si po Gandhiju posameznik ne samo zasluži svobodo ampak je svoboda posameznikova dolžnost. Individualna svoboda in človekove pravice spadajo v področje družbene odgovornosti. Svoboda zahteva notranjo in zunanjo moč (v Dalton, 1999: 964). Pomembno je ločevanje med slabim in tistim, ki dela slabo. Namen ni prisila, grožnja ali kazen. Cilj ne opravičuje sredstev, resnica lahko preraste v dialektičen proces na obeh straneh (glej Weber, 2001: 493–509).

Satjagraha pomeni prenos moči nenasilja na raven političnega delovanja. Svojih strategij ne želi osnovati na centralizaciji. Njegov ideal je neposredna demokracija, ki pa jo lahko najboljše zagotavlja decentralizacija odločanja (glej King, 1999: 34, 36, 264). Vendar pravi (v Veerraju, 1999: 155): »Demokracija ni stanje, v katerem ljudje delujejo kot ovce. Manjšina ima vso pravico, da deluje drugače kot večina. Ko volja večine postane vsiljiva, je ravno tako nesprejemljiva kot volja birokratske manjšine.« Boundurant (1988: 180) Gandijev program deli na: pomen skupnosti, odpravo nedotakljivosti, prohibicijo⁵⁶, *khadi*⁵⁷, druge vaške

⁵⁴ Ahimsi, satji, asteji, aparigrahi, brahmačarji, Gandhi doda vrlino neustrašnosti oz. abhajo.

⁵⁵ Krek (2000: 282) pravi, da Heglova matrica pokaže, da 'post do smrti' kot nenasilje v smislu neuporabe fizične sile v razmerju do drugih učinkuje kot nasilje, usmerjeno proti samemu sebi.

⁵⁶ Pravi (v Veerraju 1999: 89): »Alkohol posameznika uniči v fizičnem, moralnem, intelektualnem in ekonomskem smislu. Alkohol povzroči, da človek pozabi nase in je pod njegovim vplivom nesposoben narediti kar koli koristnega. Ti, ki pijejo, uničujejo sebe in svoje bližnje. Izgubijo občutek za to, kaj je spodobno in primerno.«

⁵⁷ Khadi se nanaša na samozadostnost vaških skupnosti, s čimer Gandhi želi premagati občutek nemoči v ljudeh; presega ekonomski pomen in ima tudi kulturni pomen. V kolovratu (čakra) vidi rešitev za široke množice (glej Veerraju 1999: 130–133).

industrije, spodbujanje vaških tradicij, osnovno izobrazbo, izobraževanje odraslih, dvig žensk, izobraževanje na področju zdravstva in higijene, propagiranje lokalnih jezikov, promocijo ekonomske enakosti.

3.3 Gandhijev pogled na družbeno-ekonomska razmerja

Ekonomsko enakopravnost je del njegovega programa, vendar s tem ne misli enakega deleža dobrin za vse, temveč zagotovitev osnovnih dobrin⁵⁸, kot sta hrana in stanovanje. Njegova ideja ni prenehanje, temveč izboljšanje lastniških razmerij. Doktrina aparigrahe (neposesivnosti) zanj pomeni enakomerno distribucijo. Vsak bi moral imeti primerno zaposlitev, vsa dela so enako pomembna, produkcijska sredstva osnovnih življenjskih dobrin, ki naj bi bile dostopne zastonj, bi morala biti v rokah ljudi. Je proti vsakršni monopolizaciji in izkoriščanju. Primerno sredstvo za doseganje teh ciljev se mu zdijo tudi nenasilne delavske stavke.

Postavi se proti koncentraciji bogastva v rokah manjšine in izkoriščanju večine in je za enakomerno distribucijo dobrin. Pravi, da je svoboda tistih, ki kontrolirajo ljudi s kontrolo njihovih prihodkov, iluzorna (glej Veerraju, 1999: 118–119). V zahodni modernosti vidi moč izpolnjevanja materialnih želja in anemičnost v smislu družbene odgovornosti (glej Dalton, 1999: 964). Zelo poudarja enakopravnost; pravi, da sta tako delavec kot duhovnik vredna enako in sta del skupnega organizma. Država bi morala zagotoviti pogoje za popoln razvoj posameznikov. Po Gandhiju je posameznik v določenih pogojih, ko so zakoni v nasprotju z resnico, odgovoren, da se s civilno nepokorščino postavi proti državi.

Zavrača neselektivno čaščenje vsega, kar je starodavno, tudi determiniranosti družbenih razmerij. Družbo dojema kot organizem, kar je značilno za hindujsko miselnost, ki npr. nastanek kast pojasnjuje z organsko analogijo (glej Boundurant, 1988: 169). Sicer različnost okupacij razume kot naraven sistem, vendar pravi (v Kantkar in Cole, 1995: 194): »Kaste nimajo nič skupnega z religijo. So škodljive tako za duhovni kot nacionalni napredek. Nedotakljivost je zločin proti človeštvu.« Verjame v varna-šrama-dharne (štiri družbene razrede) Ved, ki temeljijo na popolni enakopravnosti, kljub drugačnim odlomkom v svetih

⁵⁸ Koncept *lokasamgraha* izvira iz Ramajane in se nanaša na blagostanje vseh, pomeni kraljestvo pravičnosti na zemlji (glej Kantkar, Cole, 1995: 191).

spisih. V obstoječem sistemu vidi antitezo varna-šram. Način za odpravo kast vidi v 'sestopu višjih kast s piedestala' ter v spoprijateljstvu in pridružitvi haridžanom (glej 2000: 176–177).

Gandhijeva ekonomska doktrina je deležna mnogih kritik njegovih nasprotnikov. Rettie (v Kantkar in Cole, 1995: 211) pravi, da se haridžani danes imenujejo daliti oz. zatirani in trdijo, da naj bi Gandhi do tega, da je rigidni kastni sistem nepravilni, prišel prepozno in premalo odločno. V indijski družbi še zmeraj dominirajo višje kaste, ki se imajo za učence Gandhija, ki ga obravnavajo kakor boga.

3.4 Odnos do ženske problematike

Ženske v tradiciji, ki se imenuje purdah⁵⁹, ne smejo sodelovati v družbenem in političnem življenju, nimajo možnosti izobraževanja, so ekonomsko odvisne, imajo zgolj funkcijo opravljanja gospodinjskih opravil, vdove se ne morejo ponovno poročiti. Gandhi pravi, da so zaklenjene v kletke. »Premisliti moramo namreč prav to, da moški zatirajo ženske. Zakonodaja je v glavnem delo moških.« (Gandhi, 2000: 180)

Satjagraha vključuje žensko problematiko, Gandhi v ženskah vidi prihodnost, purdah označi za barbarski običaj, zavzema se za enakopravnost žensk na področju izobraževanja, na področju zakonodaje, postavi se proti otroškim porokam, praksi *sati*⁶⁰, zavzema se za možnost ponovnih porok za vdove, odpravo dogovorjenih porok, za socialne pravice žensk. Vloga žensk v družbi bi morala biti enaka vlogi moških, imeti bi morale enake svoboščine na vseh področjih in ne zgolj v tem, da se naučijo pisati in brati (glej Veerraju, 1999: 74–88). Pravi (2000: 181): »Najprej bi morali pri kar največjem možnem številu žensk prebuditi zavest o pravem pomenu njihovih zdajšnjih razmer.«

⁵⁹ Purdah je zavesa, ki ločuje tisti del hiše, v katerem prebivajo ženske. Pomeni celoten sistem izključevanja hindujskih in muslimanskih žensk iz družbe (glej Krek, 2000: 182).

⁶⁰ Sežig žene na grmadi po smrti moža.

3.5 Doktrinarni elementi satjagrahe in Gandhijev odnos do religij

Gandhi je močno religiozen, samega sebe ima za ortodoksnega hindujca, vsako jutro in večer moli, en dan v tednu ima rezerviran za molk, bere razne religiozne spise, se posti idr. Dharma in mokša sta zanj povezana družbena (ne zgolj individualna) koncepta, prav tako tudi religija in politika, ki sta namenjena služenju človeštvu, v čemer vidi edino pot do boga (glej Kantkar in Cole, 1995: 192, 193).

Beseda satja izvira iz besede *sat*, ki pomeni 'biti'. Resnica je po Gandhiju (2004: 84) enaka bogu, dejansko ne obstaja nič razen resnice, ki je najpomembnejše ime za boga. Satja pomeni najglobljo resnico, ki je v skladu z doktrino monizma oz. *advaita* v tem, da je življenje eno. Je dobra in nespremenljiva; zlo, nepravilnost, sovraštvo nimajo eksistence sami po sebi, obstajajo le, v kolikor jih podpiramo (glej Easwaran, 2005: 49, 53). Pot do resnice je ahimsa, za katero verjame, da je bistvo vseh religij (glej Gandhi, 2000: 101). Ahimsa in satja sta po Gandhiju dve strani istega kovanca (glej Easwaran, 2005: 53). Nenasilje pomeni najvišjo dharmo (glej Gandhi, 2000: 100).

Gandhi se v svoji filozofiji, ki se v veliki meri nanaša na transcendenco, navezuje na veliko hindujskih doktrinarnih elementov, njegov življenjski stil sloni na vegetarijanstvu in abstinenci, postu, vendar mu je etika nad tradicijo (glej Boundurant, 1988: 152). Vera v enost ga vodi v satjagraho proti nedotakljivosti⁶¹, nedotakljive imenuje haridžani, kar pomeni božji otroci. Sramuje se realnosti kastnega sistema in noče vstopati v hindujske templje, ki imajo zaprta vrata za nižje kaste. Pravi, da v teh templjih ni boga, ker je bog dostopen vsem. »Nedotakljivost ni sankcija religije, je satanov izum. Hudič je zmeraj navajal svete spise. A sveti spisi ne morejo preseči razuma in resnice.« (Gandhi, 2000: 168)

Svoje znanje, upanje, moč napogosteje črpa iz Bhagavad-gite, blizu mu je vaišnavski devocionalizem, prakticira meditacijo na mantra, vendar pravi, da predanost ni zgolj čaščenje z usti (glej Easwaran 2005: 58, 59, 97, 117). Meni, da je pravi vaišnava tisti, ki jemlje trpljenje drugih kakor svoje, in da nihče ne more doseči mokše, dokler ne bo osvobojeno

⁶¹ Navduši ga Vivekanandova koncepcija, da služenje revnim predstavlja služenje bogu. Vivekananda kombinira idejo osebne osvoboditve z univerzalnim dobrim (glej Veerajju, 1999: 215).

celotno človeštvo, kar izpelje iz mahajanskega budizma. Veliko črpa iz Upanišad in Ramajane⁶² (glej Kantkar in Cole 1995: 190, 194).

V zgodnjem otroštvu nanj močno vpliva džainizem (glej King, 1999: 14). Džainist Rajčandbhai ga uči o ahimsi, postu, askezi, doktrini anekant-vada, kar Gandhi prilagodi in interpretira po svoje (glej Kantkar in Cole, 1995: 190). Medtem ko ga katoliki ne prepričajo, ga protestanti in kvekerji spodbudijo, da začne študirati Novo zavezo, predvsem Pridigo na gori. V mladosti je njegov najboljši prijatelj musliman, bere tudi Koran (glej King, 1999: 18–20).

Boundurant (glej 1988: 151, 152) pravi, da ima Gandhi konzervativen pogled na religijo kot na osnovni element družbe. V politiko vstopi zaradi svoje vere in zanj ni politike brez religije. Po drugi strani ima nekatera zelo liberalna stališča do religij. Pravi, da je bog zanj resnica, ljubezen, etika, morala, neustrašnost, vir luči, ki je nad vsem in za vsem. »Bog je zavest. Je celo ateizem ateistov.« (v Boundurant, 1988: 152)

»Kakšen vpliv imajo nanj različni religiozni viri, je težko natančno določiti, kajti Gandhi se giblje svobodno, izposoja si in prilagaja, ustvarja in sintezira, vedno prepleta svoje študije s tem, kar se nauči iz izkušenj in lastne osebne rasti.«⁶³ (King, 1999: 20) Pravi, da vse religije vsebujejo resnico, da vse vsebujejo tudi napake in da religije niso namenjene ločevanju ampak združevanju ljudi (glej Veerraju, 1999: 47, 62). Prakso postavi pred ortodoksijo: »Lepo je govoriti o bogu, medtem ko sedimo tukaj po prijetnem zajtrku in se veselimo še prijetnejšega kosila, toda kako bom govoril o bogu milijonom, ki morajo preživeti brez dveh obrokov na dan? Njim se bog lahko pojavi le v obliki kruha in masla.« (Gandhi v King, 1999: 309)

⁶²»Za Gandhija stara indijska civilizacija ni cilj, marveč pot Indijcev v osvoboditev. (glej Krek, 2000: 261)

⁶³ To se sklada s postmodernistično perspektivo o fraktalnosti. »To pomeni ustvarjanje lastnih kreacij verskih prepričanj, ki poljubno kombinirajo ponudbe z odprtega religijskega trga. Postmoderni človek pokuka v to ali ono (ne)verovanje in iz njega vzame, kar ga najbolj privlači, ko pa se zdi ta ali ona vsebina odvečna, jo zavrže.« (Smrke, 2000: 46) Za Gandhija je značilen tudi idejni pluralizem in delno relativizacija z ugotovitvijo, da obstajajo mnogi različni načini razumevanja in razlaganja dogodkov, idej, verovanj. S postmodernistično tezo o relativizaciji se ne sklada njegovo verovanje v absolutne vrednote in resnico, njegovo življenje pa samo postane 'velika avtoritativna pripoved', kar je v nasprotju s tezo o koncu velikih metanaracij.

3.6 Vpliv Ruskina, Tolstoja in Thoreauja

Gandhi vidi veliko podobnosti med lastnimi prepričanji o reševanju problemov strukturalnega nasilja in mišljenjem Johna Ruskina, ki spozna, da kapitalizem in večina ekonomskih teorij človeka pojmuje kot sebično bitje, ki deluje v skladu z lastnimi interesi. To zavrača, ker verjame, da ima pravo vrednost življenje samo. Častno je vsako delo, dobra ekonomija pa se zavzema za dobro vseh.

Zelo velik vpliv na Gandhija ima Lev Tolstoj⁶⁴, predvsem s poudarjanjem ljubezni in sočutja. Tolstoj smatra za neetično vsakršno dejanje, ki temelji na nasilju. Z Gandhijem si dopisujeta, vendar se nikoli ne srečata. Gandhi (2000: 82) pravi: »Sužnji smo, kadar se podredimo nepravičnemu redu, ne pa, kadar trpimo zaradi udarcev. Pravi pogum in človečnost nista v vračanju udarca za udarec. To je jedro Tolstojevega nauka.«

Na Gandhija močno vpliva tudi ameriški pisec Henry David Thoreau⁶⁵ s konceptom civilne nepokorščine, znan predvsem po izreku, da je najboljša vlada tista, ki vlada najmanj (glej Veerraju, 1999: 217).

3.7 Pomen Gandhijeve misli za različne teorije

Gandhi prenese poudarek ahimse z individualne ravni na makro-družbeno raven. Ima velik vpliv na mirovne študije, ženske študije, študije, ki se ukvarjajo razoroževanjem, ekonomsko pravičnostjo, ohranjanjem okolja ipd. (glej Paige, 1993: 134). Judith M. Brown (2000) pripisuje Gandhijevi teoriji nepraktičnost, Tereck (v Dalton, 1999: 963) pa pravi, da je Gandijeva metoda odvisna od konteksta in pri tem kontrastno primerja odnos do britanskega kolonializma in nacizma. Nekateri avtorji Gandhijevemu mišljenju pripisujejo pomembno vlogo v politični teoriji, ki se ukvarja s pravičnostjo, svobodo, enakostjo, močjo in moralno avtonomijo. »Gandhija navadno dojemajo kot aktivista in ne kot teoretika.« (Dalton, 1999: 963) Toda pogled na to se spreminja. Dalton navaja Gardnerja, ki pravi, da je Gandhi mislec

⁶⁴ Bondurant (1988: 197) uvršča Tolstoja med krščanske anarhiste.

⁶⁵ Thoreau velja za predstavnika ti. novega angleškega transcendentalizma, umetniškega gibanja v času romantike, ki je črpalo tudi iz indijskih in kitajskih spisov in za katerega je bilo značilno verovanje v enost vsega stvarstva, božanskost človeštva in intuicijo.

najvišjega reda in da koncept satjagrahe predstavlja dobro premišljen in izdelan originalen filozofski sistem (glej Dalton, 1999: 963, 964).

Bolj kot v pomen navad verjame v pomen volje v človekovem življenju, kar N. K. Bose (v Bondurant, 1988: 174) označi kot glavno razliko med Gandhijevo mislijo in socializmom. Thomas Weber (2001: 494) pravi, da Gandhi s pristopom, ki nasprotuje igri ničelne vsote, spada v področje konfliktne teorije, Dhawan (v Bondurant, 1988: 172) pa ga uvršča med filozofske anarhiste⁶⁶, ker se zavzema za dobro vseh, ki je mogoče le v brezrazredni in brezdržavni demokraciji avtonomnih vaških skupnosti, ki temeljijo na nenasilju namesto na prisili, služenju namesto izkoriščanju, odpovedovanju namesto pridobivanju in na lokalni in individualni ravni namesto centralizaciji. Zavzema se za redukcijo moči vlade na najmanjšo možno raven in nasprotuje miselnosti Bakunina, ki vidi direktno neposredno akcijo kot nujno za odpravo države. Pravi (v Bondurant, 1988: 174): »Družba, ki bi bila organizirana in bi delovala na osnovi popolnega nenasilja, bi bila najčistejša anarhija. Država je popolna in nenasilna tam, kjer vsemu vladajo ljudje. Po mojem mnenju so evropske demokracije negacija demokracije.«

Pomen človekove dobre in razumske narave v satjagrahi lahko primerjamo s Kropotkinovim prepričanjem, da je red posledica svobode, zagotavlja pa ga občutek razumske socialne solidarnosti⁶⁷, razlikuje se pa pojmovanje individualne svobode, ki jo Gandhi povezuje s služenjem družbi, medtem ko v anarhistični misli individualne pravice pomenijo vse. Nenasilna in postopna odprava političnih institucij se najpogosteje dojema kot antiteza anarhistični doktrini, vendar obstaja mnogo različnih smeri anarhizma, nekatere poudarjajo ravno nenasilje (glej Bondurant, 1988: 172–179).

Gandhi ne mara, da se ga opredeljuje kot konzervativca, liberalca, socialista ali anarhista. Pravi (v Easwaran, 200: 142): »Vsa moja filozofija, če jo lahko imenujemo s tem vzvišenim imenom, je sestavljena iz tega, kar sem govoril. Toda ne imenujte je 'gandizem'; tu ni nobenega '-izma'.«

⁶⁶ V zahodni politični misli obstaja več različnih šol anarhizma: od iracionalnega, intuitivnega egoizma Maxa Stirnerja do empiričnega, racionalnega, evolucionarnega komunizma Pietra Kropotkina (glej Bondurant 1988: 173).

⁶⁷ Proudhon (v Bondurant 1988: 177) pravi: »Svoboda je mati, ne pa hčerka reda.«

3.8 Sklep

Lewis Mumford (v Easwaran, 2005) Gandhija označi kot najpomembnejšo religijsko osebnost današnjega časa. Gandhi gleda na življenje kot na celoto in prepleta svoje aktivnosti med seboj, ne ločuje osebne religije od družbe in politike, vendar zavzema pluralno stališče do religij in vidi resnico v vseh verah, tudi v ateizmu. Je izviren mislec v prostoru, ki daje zelo velik pomen tradiciji.

Pomen sprva religioznega koncepta ahimse Gandhi demonstrira v širšem družbenem in političnem smislu. Opredeli ga kot nasprotje strahu in pasivnosti, kot aktivni koncept, ki vključuje tako transformacijo posameznika kot družbe. Brown pravi, da je najprej treba raziskati moč nenasilja v naših odnosih⁶⁸ in da sveta brez sporov ne bo nikoli. »Odločimo pa se lahko, kako se bomo odzvali nanje in jih reševali. Ta odločitev pa nas pripelje nazaj, tako kakor je Mahatmo, do temeljnih prepričanj o pomenu življenja in pravi naravi človeštva.« (Brown, 2000: 223)

Gandhija se divinizira, vendar sam to odločno zavrača, navdušen ni niti nad poimenovanjem Mahatma (glej King, 1999: 107). Fox pravi, da Gandhi ne bi odobral vloge, ki jo ima v modernem hindujskem nacionalizmu, ki zlorablja Gandhijevo mišljenje, kar kaže na to, da kulturna invencija s transplantacijo lahko dobi povsem drugačen pomen (glej Fox, 2006: 163). Presajanje religioznih konceptov iz azijskih religij na Zahod je tema, ki je značilna za preučevanje novih religijskih gibanj.

⁶⁸ Lama Šenpen Rinpoče (vir: intervju 1. 8. 2006) pravi: »Ljudje, ki se pretvarjajo, da so nenasilni, toda delujejo nasilno, so kot želja po prepovedovanju prepovedanega ali kričanje proti hrupu. Ne deluje, najprej moramo razviti notranjo tišino, notranji mir, notranjo zmožnost kontroliranja lastnega uma in biti sočutni do drugih. Ko to dosežemo za sebe, znotraj sebe, lahko naravno širimo ta duh nenasilja. To je pred delovanjem v svetu, pred zunanjim konceptom.«

4. AHIMSA V SODOBNI SLOVENIJI

Nova religijska gibanja so pomemben del današnje družbe, vendar se soočajo z mnogimi stereotipi, ki so prisotni v družbi, mnogokrat tudi s stereotipom, da so nasilna. Pogosto se omenja ekstremne skupine, kot je Aum Shinrikyo, ki je leta 1995 izvedla napad s plinom na Tokijsko podzemeljsko železnico. Črnič (2003: 126) pravi: »Takšna dejanja so seveda nedopustna, vendarle pa gre za posamezne, izjemne primere, zaradi katerih ne moremo kar vseh NRG etiketirati za 'škodljive' ali 'destruktivne sekte', proti katerim se je treba boriti z vsemi sredstvi.« (Črnič, 2003: 127, 128) Prav nasprotno, veliko NRG temelji na doktrini nenasilja oz. ahimse.

4.1 Presajanje azijskih religiozних idej v sodobne zahodne družbe in kulturna reinterpretacija

Azijske religiozne ideje se na zahod prenašajo preko gibanj in skupin, ki so zveste izvornemu izročilu NRG, in preko selektivnega prisvajanje posameznih pojmov, idej in praks, ki se, iztrgani iz širšega kulturnega konteksta, reinterpretirajo in vključijo v nov kulturni sistem ter prilagodijo lastnim potrebam in željam. Tipičen primer takšne kulturne reinterpretacije sta koncepta reinkarnacije in joga. Tako zahodnjaki npr. ne stremijo k ugasitvi želja in prenehanju tuzemskega življenja, temveč vidijo možnost zadovoljitve teh želja v prihodnjih življenjih. Tudi pri jogi ne gre za jogo v pravem pomenu besede, temveč, kot pravi Črnič, največkrat za koristno in včasih spektakularno gimnastiko, ki lajša posledice sodobnega načina življenja, izboljša telesno zdravje in podaljša mladost ter življenje. Tipičen primer je tantra joga, ki se na Zahodu razume predvsem kot stopnjevanje spolnih užitkov in nima veliko skupnega njenim izvornim pomenom (glej Črnič, 2001b: 146–152).

4.2 NRG in zanimanje za azijske religije v sodobnem slovenskem prostoru

Zanimanje za azijske religije se je v Sloveniji pojavilo že v prvi polovici 19. stoletja, vendar je do konca prve svetovne vojne prevladovalo katoliško enostransko ocenjevanje. Prvi stik s filozofijo vedante je bil slovenskemu bralcu neposredno omogočen leta 1924, ko je bilo objavljeno predavanje Swamija Vivekanande, zanimanje javnosti pa je v tridesetih letih 20. stoletja zbudila tudi smrt 13. dalajlame. O brahmanizmu je največ objavljala dr. Vilko Fajdiga.

V zadnje desetletje 19. stoletja segajo sledi teozofije med Slovenci. Pred 2. svetovno vojno se je nekaj ljudi, med njimi tudi Alojz Gradnik, zanimalo tudi za antropozofijo Rudolfa Steinerja (glej Črnič, 2001b: 154, 155).

Prva NRG so večinoma začela prihajati k nam iz ZDA in Zahodne Evrope od začetka osemdesetih. Številna delujejo kot društva ali kot formalno neorganizirane interesne skupine ter niso registrirana pri Uradu za verske skupnosti, zato so težko pregledna⁶⁹ (glej Črnič, 2003: 125). Le manjši del NRG se prepoznava kot verska skupnost (glej Smrke, 2000: 287). »Za razliko od situacije v ZDA in Zahodni Evropi pri nas NRG v svojem delovanju praviloma niso posebej konfliktna (med redkimi izjemami se jih večinoma po začetnem obdobju svojega delovanja sčasoma spremeni v smeri adaptacije okolju, v katerem delujejo). Okolica ima do NRG večinoma skeptičen, a redko neposredno sovražen odnos.« (Črnič, 2003: 125) Negativen odnos do skupin azijskega izvora in vseh NRG ima RKC (glej Črnič, 2001b: 158).

Področje delovanja NRG je problematično, saj ga še zmeraj ureja zastarel zakon iz leta 1976. »Ustavna ureditev RS sicer zagotavlja temeljno pravico svobodnega verskega delovanja, verskim skupnostim pa odreja enakopravnost, ločitev od države in svobodno delovanje (7. člen ustave RS). Vendar pa kaže, da je državni interes za egalitarno in legalistično urejanje pravnega položaja verskih skupnosti v drugi polovici leta 2000 (pa vse do danes⁷⁰) v celoti prenehal.« (Črnič, 2003: 126) Značilno je tudi pomanjkanje informacij in znanja o NRG, kjer bi po Črničju morala svojo vlogo odigrati tudi sociologija religije, saj zamuja tudi teoretska refleksija dogajanja na področju sodobne, alternativne religioznosti (glej Črnič, 2003: 126).

4.3 Primeri interpretacij ahimse

Pri Uradu za verske skupnosti je v Sloveniji prijavljenih 42 verskih skupnosti, od katerih se na hindujsko tradicijo navezujejo tri: Skupnost za zavest Krišne, Šri Radhakunda – Skupnost za zavest Šri Gourange in Hinduistična verska skupnost v Sloveniji. Na budizem se navezujeta Buddha Dharma – Zveza budistov v republiki Sloveniji in Dharmaling – Tibetanska budistična kongregacija (vir: <http://www.uvs.gov.si>, 10. 9. 2006).

⁶⁹ Smrke (2000: 287) pravi, da se, če upoštevamo tudi različna neinstitutionalizirana gibanja, številčnost pripadnikov razširi na nekaj sto tisoč.

⁷⁰ Zakon o verskih skupnostih še zmeraj ni sprejet, problem pa je predvsem v pomanjkanju interesa za egalitarno urejanje pravnega položaja.

Za analizo interpretacij ahimse v sodobni Sloveniji sem izbral dve gibanji (Skupnost za zavest Krišne, ki se navezuje na tradicijo vajšnavizma, ki med vsemi hindujskimi tradicijami najbolj poudarja pomen ahimse, in Dharmaling – Tibetansko budistično kongregacijo, ki se zavzema za udejanjanje vrednot, ki jih je zagovarjal Buda), ki sta registrirani kot verski skupnosti, ter dve, ki delujeta kot društvo (Društvo za razvoj človeških vrednot, kjer častijo Sai Babo, enega najbolj znanih novodobnih indijskih gurujev, ter Društvo Vitaaa Marka Pogačnika, enega najbolj znanih slovenskih novodobnikov) in – tako kot večina novodobnih gibanj v Sloveniji – nista prijavljena pri Uradu za verske skupnosti. Tri gibanja (Hare Krišna, Dharmaling, organizacija Sathya Sai) črpajo iz azijskih tradicij, eno (Vitaaa) pa se ne navezuje na azijske religije ter nenasilja ne povezuje z doktrino ahimse. Slednje me je zanimalo predvsem zato, da bi ugotovil, ali se nenasilje interpretira drugače, če ni vpeto v nek določen tradicionalni doktrinarni kontekst.

Uporabil sem metodo polstrukturiranega kvalitativnega intervjuja, s katero sem pri predstavnikih NRG želel pridobiti relevantne podatke o stališčih, ki so povezana z odnosom do doktrine in tradicije, nenasilja (pomen nenasilja pri prehranjevanju, nenasilje v odnosu do samega sebe, praktičnost nenasilja, razlikovanje med nenasiljem kot aktivno in pasivno držo, potencialno nasilnostjo nenasilja) in nasilja (pripisovanje vzrokov za nasilje, pripisovanje odgovornosti glede na doktrino karme, odnos do vojske in orožja, kapitalizma in potrošništva, odnos do žensk in do družbenega nasilja nad ženskami), pri čemer sem se oprl predvsem na temeljne teme, na katere je bilo usmerjeno Gandhijevo nenasilje.

4.3.1 Ahimsa v NRG, ki (ne)posredno črpajo iz azijskih religij

4.3.1.1 Interpretacija ahimse v Mednarodni skupnosti za zavest Krišne

Mednarodna skupnost za zavest Krišne je eno bolj specifičnih religijskih gibanj, ki dosledno vztraja na spoštovanju starodavne indijske tradicije. Temelji na vedski kulturi, svoje izvore vidi v času inkarnacije Krišne ter življenju reformatorja in ustanovitelja gaudijskega vajšnavizma Čajtanje. Pripadniki se označujejo kot vajšnave in se identificirajo s sistemom varna-šrame. Kot najprimernejšo metodo za samospoznanje priporočajo petje maha-mantre⁷¹.

⁷¹ Hare Krišna, Hare Krišna, Krišna Krišna, Hare Hare. Hare Rama, Hare Rama, Rama Rama, Hare Hare.

Skupnost je bila v času kontrakture izjemno privlačna za množice praviloma mladih zahodnjakov, vendar so jo označili za sekto, ki člane novači z goljufivimi metodami, destruktivno deluje na odnose v družinah in mlade odvrča od dominantne, predvsem s krščanstvom določene kulture⁷².

Skupnost za zavest Krišne je pri Uradu za verske skupnosti prijavljena že od leta 1983. V Sloveniji naj bi bilo iniciranih 200 do 230 pripadnikov. Izhajajo iz nadpovprečno izobraženih družin in so tudi sami nadpovprečno izobraženi. Odnos širše javnosti v Sloveniji je do skupnosti precej nevtralen, zaznamuje pa ga rahlo nezaupanje in nepoznavanje vsebine nauka. Še vedno se jih držijo določene stigme in različni predsodki (glej Črnič, 2005).

Bhakta iz templja Hare Krišna najvišjo ahimso razume proselitistično. Pravi: »Najvišji princip nenasilja je pridiganje o zavesti Krišne. Zato, ker s tem rešiš koren vseh problemov.« Pri tem je nenasilje lahko tudi malo nasilno, včasih je treba 'malo pritisniti'. »Kaj si ljudje mislijo, ni tako pomembno, ker deluješ za njihovo dobrobit, ker veš, kdo so oni. Greš na njihovo dušo in potem se bodo prebudili.« Verjame, da je nujno pomagati drugim z dajanjem duhovnega znanja. S tem naj bi se ljudje začeli zavedati, zakaj trpijo, da je trpljenje reakcija na pretekla dejanja.

Odnos bhakte do materije je pesimističen. Telesnost pojmuje kot nekaj slabega, minljivega, z njo se ne identificira. Primerja jo s ptičjo kletko. Bhakta nenasilje do sebe vidi v tem, da ne izkorišča in zlorablja telesa, pozablja pa na 'sebe'. Ignoriranje nasilja je, če se lahko pomaga, nasilno dejanje.⁷³ Nasilni značaj vidi v globalizaciji, vsem napredku, profitu, hkrati pa se navezuje na misel, da je iz slabe kupčije treba iztržiti čim več dobrega. Kapitalizem označi kot popolnoma nasilen sistem. Vojsko dojema kot potrebno, kar utemeljuje s svetimi spisi in s kastnimi dolžnostmi. Ahimsa je torej povezana s konceptom dharme, dolžnostjo, staležem in delovanjem v skladu z religioznimi principi. Bhakta izpostavi primer iz Bhagavad-gite, kjer Krišna pravi Ardžuni, da je njegova vloga bit aktiven, da se mora boriti.

⁷² Konzervativen je na primer odnos do žensk: bhakta iz templja Hare Krišna pravi, da je bolje biti inkarniran kot moški, vendar se po Črniču aktivni katoliki glede na SJM 97/2 in SJM 98/1 s konzervativno delitvijo spolnih vlog strinjajo v veliko večji meri kot pripadniki Hare Krišna. S tradicionalno delitvijo vlog, po kateri je osnovna naloga ženske skrbeti za dom in družino, naloga moškega pa skrb za finančna sredstva za preživljanje družine, se pripadniki ISKCON strinjajo v približno enaki meri kot prebivalci Slovenije (glej Črnič, 2005: 138).

⁷³ Pasivna agresija, ko se škoda povzroča s pasivnostjo, je ena izmed oblik agresije. Obstaja tudi aktivna agresija, nasilje pa se deli tudi na instrumentalno agresijo, ko je nasilje zgolj sredstvo za doseg cilja brez čustvenega odnosa, in afektivno agresijo, ko se izrazi sovraštvo (glej Ule, 2004: 256).

V skladu s tradicijo je obdobje, v katerem se nahajamo, kali-juga, vendar je znotraj tega 432.000 let trajajočega obdobja 2000 let zlate dobe, v kateri se nahajamo zdaj. Ahimsa v Skupnosti za zavest Krišne pomeni, da se drugim živim bitjem ne zadaja bolečine niti na fizičnem niti na duhovnem niti na emotivnem nivoju. Zato so vegetarijanci, vegetarijanstvo je princip nenasilja. Bhakta vzrok nasilja pripisuje zavisti do boga, kot določeno nasilje pa smatra tudi brezmesno prehranjevanje, ker je pri tem potrebno ubiti rastline, kljub temu, da obstaja nekakšna hierarhija nasilja glede na stopnjo zavesti in je nasilje manjše, če gre za bitje z nižjo zavestjo. Zato v gibanju Hare Krišna vso hrano ponujajo bogu Krišni (prasadam). V bistvu je grešna vsaka aktivnost, zato vse aktivnosti predajajo bogu, kar jih osvobaja reakcij slabe karme. Če gre za golo preživetje, kar naj ne bi bil vzrok za nevegetarijansko prehrano danes, je dovoljeno jesti tudi meso živali (vir: intervju z bhakto Vasudevom iz templja Hare Krišna, Ljubljana, 30. 7. 2006). Vegetarijanstvo je tako sicer zelo pomembno, vendar ni cilj samo po sebi (glej Adiradža dasa, 1996: 26). V gibanju Hare Krišna se ob utemeljevanju vegetarijanstva sklicujejo tudi na Gandhija, po katerem morajo imeti pri odločitvi za ta način prehranjevanja večjo težo etična načela kot pa zdravstveni razlogi. »Če želimo duhovno napredovati, je nujno, da na določeni stopnji prenehamo ubijati nam bližnja bitja za zadovoljitev telesnih potreb.« (Gandhi v Adiradža dasa, 1996: 26)

4.3.1.2 Interpretacija ahimse v Tibetanski budistični kongregaciji – Dharmaling

Dharmaling je registrirana skupnost, katere cilji so udejanjanje etičnih vrednot, ki jih je zagovarjal Buda, njihova praktična uporaba ter širjenje razumevanja in izkušnje sočutja, modrosti in miru. So neprofitna organizacija, ker verjamejo, da kopičenje bogastev nima vrednosti. Opredeljujejo se tudi kot nepolitična skupnost, ki se ravna po zakonodaji v vsaki državi, v kateri obstaja, svojo pozornost pa osredotočajo na področja, ki so usmerjena v splošno korist. V podporo kongregaciji so ustanovili Zavod Dharmaling, katerega cilj je prenos pravega razumevanja budizma na Zahod z uporabo lokalnega izrazoslovja, kulture, ob tem pa ohranjanje Budove dharme kolikor je mogoče čiste. Skupnost ne skuša biti 'edina prava' predstavnica budizma, ne predstavlja dalajlame ali tibetanske vlade, ki ima za te namene svoje lastne strukture. Predstojnik Tibetanske budistične kongregacije – Dharmalinga je Lama Šenpen Rinpoče, ki je bil rojen v Franciji, pri 16 letih pa so ga prepoznali kot reinkarnacijo 'velikega praktika iz Tibeta'. Ko je bil star 21 let, je prejel polno meniško posvetitev od 14. dalajlame v Dharmasali. V Sloveniji je od leta 2002. Šenpen s kongregacijo

vodi red in intenziven program učenj in praks, sprejema ljudi na zdravljenje, uči pa tudi v tujini. Glavni projekt kongregacije je trenutno vzpostavitev evropskega centra za dharmo in zdravljenje v Slovenji (vir: <http://www.dharmaling.org>, 20. 7. 2006).

Lama Šenpen Rinpoče pravi, da je nenasilje v budizem vpeto v smislu nenasilnega mišljenja. »Vključuje vse, ne le družbene odnose ampak tudi nenasilje v duhovni praksi, nenasilje v prehranjevanju, nenasilje v medicini, nenasilje v izobraževanju, vse je integrirano znotraj tega koncepta nenasilja.« Verjame v možnost nenasilnega upora, nepokorščine, s čimer se lahko pokaže nestrinjanje z določeno dominacijo ali določenimi nepravičnimi pravili, ki jih vsili agresor. Nenasilje ne pomeni pasivnosti, ampak tudi reaktivnost, čim manj je um zamegljen z jezo, željami, strahom, tem bolje lahko funkcionira. Mogoče je integrirati nenasilje v vsakodnevna življenja in pravilno funkcionirati. Šenpen pravi: »V resnici ne morem ločiti besede mir od nenasilja. In to je verjetno to, kar se mora vzpostaviti, razvijati in vzdrževati v našem vsakdanjem življenju; kako se prebuditi z mirnim umom in obdržati ta miren um do večera.«

Ne dela razlike med nasiljem, ki je usmerjeno proti ljudem, in nasiljem, ki je usmerjeno proti manj razvitim vrstam zvesti. Nasilje je enako, saj izvira iz istih napak in daje enako trpljenje. To se odraža tudi v načinu prehranjevanja: budisti živali ne dojemajo kot produkt, ki je namenjen potrošnji. Po Šempnu to, da na primer ni na razpolago brezmesne prehrane, ni izgovor za karnivolo.

Pomen ahimse je tako v preteklosti kot danes enak, kakršna koli zunanja agresija ne opravičuje spremembe verovanja in zaupanja v nenasilje. Lama glede človeškega razvoja ni niti pesimističen niti optimističen, ne verjame, da se nasilje v svetu povečuje, bilo je vedno prisotno, le da je prej bila manjša informiranost. Zadovoljen je s tem, da se potreba po miru na strani ljudi povečuje. Verjame, da je mogoče razviti popolno notranje nenasilje, notranji občutek nenasilja je najpomembnejši.

Glavni vzrok nasilja pripisuje strahu, ki je povezan z občutkom ega⁷⁴ in željo po posedovanju, strahu pred izgubo tega, kar posedujemo: »Z namenom, da bi zaščitili, z namenom, da bi ohranili, z namenom, da bi izpolnili naša poželenja po stvareh, lahko postanemo nasilni.«

⁷⁴ Nekateri sociobiologi zagovarjajo stališče, da je altruizem genetsko uspešnejši od sebičnosti. (glej Ule, 2004: 253)

Zaveda se tudi možnosti, da je lahko nasilen tudi koncept nenasilja, če se ga želi vsiliti. Najprej je treba razviti notranjo tišino, notranji mir, notranjo zmožnost kontroliranja lastnega uma in biti sočuten do drugih, šele potem se lahko naravno širi duh nenasilja: »Ljudje, ki se pretvarjajo, da so nenasilni, toda delujejo nasilno, so kot želja po prepovedovanju prepovedanega ali kričanje proti hrupu.« Notranji koncept je pred zunanjim konceptom, notranje delovanje pred delovanjem v svetu. Ne verjame, da se lahko umaknemo iz te družbe, ki se je ne da spremeniti s silo. Najprej je potrebno spremeniti sebe, razvijati lastno nenasilje, kar ima lahko pozitiven vpliv tudi na okolico.

Lama označi kapitalizem kot popolnoma nasilen sistem. Verjame v popolno enakost med spoloma, saj s strani zavesti ni nobene razlike. Ne vidi potrebe po vojski in orožju in je hkrati realen: »Mislim, da je naš svet dosegel raven človečnosti, ki bi lahko odpravila uporabo vojske. Na žalost predstavljata vojska in orožje politično in ekonomsko sredstvo za veliko držav, kar je verjetno razlog, zakaj se ju ne bo zavrglo kmalu, če sploh kdaj.«

Ignoriranje nasilja opredeli kot obliko nasilja, kot hipokrizijo:

Moramo se zavedati in imetii oči odprte za to, kar se dogaja, tudi z namenom, da zavzamemo vlogo pri reševanju možnega konflikta ali nasilja, na katerega lahko imamo vpliv ali lahko pomagamo pri razrešitvi. Verjamem, da je to tudi na ravni narodov, ko Združeni narodi ali države ne delujejo primerno, ko se soočajo s stopnjevanjem nasilja, ker imajo zelo sebične interese, zelo nasilno glede na izkušnje trpljenja ljudi, ki so žrtve nasilja (Lama Šenpen Rinpoče, 1. 8. 2006).

V skladu z Budovim zgledom se tudi lama izogiba metafizičnim spekulacijam, kot je na primer izrekanje o razliki med atmanom in anatmanom, misli pa, da se doktrina karme lahko razume tudi zelo napačno⁷⁵. »Četudi je nekdo ustvaril vzrok, ki pripada tej osebi, ne moremo opravičevati našega nereagiranj na osnovi tega, kar je ustvaril drug. Ko smo soočeni z nasiljem, moramo narediti vse, kar lahko naredimo v smislu pomoči žrtvam, pomoči pri situaciji in tudi pomoči agresorju.« Nasilje se v budizmu namreč razume kot akumuliranje

⁷⁵ Predpostavka o pravično urejenem svetu, v katerem vsak dobi to, kar si zasluži, naj bi bila v socialni psihologiji eden od izredno zaviralnih dejavnikov altruizma, ki se ga povezuje z ideologijo liberalnega kapitalizma (glej Ule, 2004: 246).

negativne karme, medtem ko se s trpljenjem karma izloča (vir: intervju z Lamo Šenphen Rimpočejem, 1. 8. 2006).

4.3.1.3 Interpretacija ahimse v organizaciji Sathya Sai Slovenija

Sri Sathya Sai center Društva za razvoj človeških vrednot je uradni del svetovne organizacije Sathya Sai. Člani želijo s primernim obnašanjem v okolju in družbi, ki ji pripadajo, ter krepostnim življenjem širiti sporočilo in učenje Sathya Sai Babe, katerega cilj naj bi bil »razodeti božanskost v srcu vseh ljudi, razširiti zavest o enosti v raznolikosti ter razviti ljubezen do vseh«. Sai Babova načela so resnica, pravilno delovanje, mir, ljubezen ter nenasilje v vseh dejanjih in odnosih življenja (vir: Sai glasnik, 2004, številka 20, str: 5).

Privrženci Sai Babe, ki je, razen po svojih naukih, znan tudi po različnih čudežih (*siddhi*), kot so npr. čudežna zdravljenja, telepatija, materializiranje, v njem prepoznajo avatarja Šive, Višnuja in Krišne. V nasprotju z večino novodobnih gurujev ostaja v Indiji, ima velik ašram v Puttaparthi. Njegova popularnost nezadržno raste, imel naj bi že blizu 50 milijonov privrženecv. Kritiki mu očitajo veliko osebno bogastvo⁷⁶ (glej Črnič, 2001c: 145). Veliko denarja vlaga v izobraževanje, gradnjo šol, brezplačnih bolnišnic, vodovodov, železniške povezave do ašrama, letališča, tudi planetarijev, športnih objektov⁷⁷, verskega muzeja, muzeja o svojem življenju, glasbenega muzeja ter v druge projekte, za katere je značilna mogočnost, izjemna razsežnost in hitrost izvedbe (vir: posebna izdaja glasila Sathya Sai organizacije Slovenije ob 80. rojstnem dnevu Sathya Sai Babe).

Društvo ni profitabilno in se financira s prostovoljnimi prispevki. Sai Baba centri po Sloveniji imajo okrog 60 uradnih članov, ki se sami imenujejo 'sledilci', predvidevajo pa, da je veliko več simpatizerjev. Zavračajo oznakao 'new age'. Poudarjajo kulturni konformizem, ki pravi, da je na prvem mestu potrebno biti primeren državljan, šele potem vse ostalo. Problem vidijo v določenih posameznikih, ki Sai Babo promovirajo kot svojega učitelja, niso pa vezani na organizacijo. Pred 10 leti naj bi namreč bila aktivna neka gospa, ki se je razglašala za svetnico

⁷⁶ Pod znamko Satya Sai Baba se npr. v različnih trgovinah z azijskimi izdelki tudi po Sloveniji prodajajo dišeče palčke, kozmetični izdelki, ipd.

⁷⁷ Ob večjih praznovanjih, kot je npr. Svamijev rojstni dan, se na stadionu zbere več deset tisoč slednikov (vir: posebna izdaja glasila Sathya Sai organizacije Slovenije).

in zaradi katere so ljudje zapuščali svoje domove. Javnost si je ustvarila predsodke, posledice pa so še zmeraj prisotne.

Ljudi, ki so očarani nad vzhodnimi religijami, pogosto moti, da so bolj 'zahodni'. Sami se ne identificirajo s hinduizmom⁷⁸, ampak poudarjajo univerzalne vrednote, ki naj bi bile primerne za vse religije. Sai Baba pravi: »Držite se svoje vere.« Religija je zgolj ena in to je religija ljubezni. Čas, v katerem se nahajamo, je kali-juga, v kateri prevladujeta adharna in nepravilnost, dojemajo pa jo kot nekaj normalnega, naravnega.

Ahimso razumejo kot samoumeven rezultat ljubečega odnosa do sebe, okolja, drugih ljudi. Vtkana je v načrtovanje njihovih aktivnosti; nič od tega, kar počnejo, ne sme škodovati. Nenasilje določajo glede na namen, notranji motiv. Popolno nenasilje ni možno, možno pa je pomagati po svojih najboljših močeh in ne namerno škodovati niti v mislih, ker se misli preko besed pretapljajo v dejanja. Ahimsa izhaja iz zavesti, da je vse eno bitje⁷⁹, da je povsod božanskost – kadar prizadaneš druge, prizadaneš samega sebe. Pri tem je pomembno delovanje v skladu z vestjo.

Mesojedcev ne obsojajo, vendar Sai Baba zahteva vegetarijanstvo. Vzrok za to je predvsem vpliv hrane na razmišljanje, dejavnik pa je tudi nenasilje do živali. V situaciji, ko ni izbire brezmesne prehrane, je samoumevno, da se lahko je tudi meso živali. Sai Baba pravi, da je meso hrana za ljudi, ki poudarjajo telesnost in zunanost. Ahimsa se v bistvu ne more spremeniti v svoje nasprotje. Ljudje, ki postanejo vegetarijanci, na mesojedce pa začnejo gledati kot na svoje sovražnike, dejansko ne naredijo ničesar, saj zopet ne upoštevajo drugih. Ahimsa enostavno preide v svoje nasprotje, dokler je zgolj teoretična; nenasilje mora priti spontano.

Ženske dojemajo kot steber družbe predvsem zaradi vzgoje otrok, zato poudarjajo izobrazbo žensk. Posledica slabe izobrazbe je tudi nasilje, katerega vzrok je nepotrpežljivost in izhaja iz ega. Veliko nasilja naj bi povzročalo tudi ločevanje med materialnim in duhovnim. Po drugi strani skozi materialni svet, ki je začasen in nasilen, »bog slavi samega sebe«, tako da ima tudi nasilje svojo vlogo.

⁷⁸ Joga, tai či, oblačenje v sari ipd. se po mnenju intervjuvanega sledilca smatrajo kot nekaj, kar ne pusti korenin, nekaj, kar ima sektaški prizvok, ker gre za drugo kulturo.

⁷⁹ To je skladno s hindujsko filozofijo monizma oz. advajte.

Vojsko in orožje razumejo kot instrument države, katerega uporaba je odvisna od duhovnega nivoja in ozaveščenosti nacije. Vojska ni ne dobra ne slaba⁸⁰. Podobno razumejo tudi denar: materialno blagostanje naj bi bilo samoumevna posledica duhovne rasti. Sai Baba dojema kastni sistem kot eno izmed družbenih ureditev, saj naj bi v vsaki državi obstajali razredi, vendar ga razume kot razlikovanje po sposobnostih, ne kot diskriminacijo na podlagi prirojene determiniranosti. Ljudem svetuje, naj se ne vtikajo v politiko. Tudi kapitalizem opredeli zgolj kot orodje države, problem pa vidi v potrošništvu, zato se njegovi sledilci osredotočajo na omejevanje želja. Ignoriranje nasilja je nasilno, vendar je za pomoč potrebna usposobljenost (vir: intervju s podpredsednico društva in koordinatorico dejavnosti mladih Tino Hribar-Trifunović in koordinatorjem duhovnih dejanovnosti Severinom Trifunovićem, 29. 7. 2006).

4.3.2 Ahimsa v avtohtonem new age gibanju⁸¹

4.3.2.1 Društvo Vitaaa

Vitaaa je društvo za sožitje človeka, narave in prostora. Njihova ljubezen in ustvarjanje je posvečeno »sanjam človeštva: najti ključ do harmonije med naravo, duhovnim energijskim organizmom Zemlje, človeško dejavnostjo na planetu in večnostjo božanskega veselja.« Zanima jih sodelovanje z rastlinami, živalmi, elementarnimi bitji, angelsko zavestjo in soljudmi. Pri tem niso tako filozofsko kot praktično naravnani (vir: <http://www.vitaaa-drustvo.si>, 14. 8. 2006).

So avtohtono gibanje, ki temelji predvsem na principu geomantije⁸², ki so ga razvili Marko Pogačnik⁸³ in njegove tri hčerke. Poudarjajo kreativen način dela, ni 'zabetoniranega kodeksa delovanja', držijo pa se nekaterih osnovnih izhodišč.

⁸⁰ Berkowitz (v Ule, 2004: 284) govori o efektu orožja, po katerem se ne dotakne prst sprožilca, temveč sprožilec vodi prst.

⁸¹ »Slovenija je skoraj izključno uvoznik in potrošnik NRG. Avtohtona NRG so redkost.« (Smrke, 2000: 287)

⁸² Geomantija se opredeli kot veda o večrazsežnosti prostora, pokrajine, notranjega veselja.

⁸³ Marko Pogačnik je eden najbolj vidnih slovenskih 'newagerjev', svobodni umetnik, ki s svojim delovanjem začne v konceptualistični umetniški skupini OHO (1965–1971), kasneje pa v poljedelsko-umetniški komuni v Šempasu (1971–1979). Povezuje umetnost z življenjem (landart), razstavlja tudi v tujini, skupaj z ženo in hčerami razvije novo umetniško prakso 'lipokunpturo', kjer po vzoru 'apukmpture' postavlja kamnite stebre na izbrane točke v pokrajino. Je nagrajenec Prešernovega sklada, tudi oblikovalec slovenskega grba in avtor več knjig, kot npr. Elementarna bitja, Ko se boginja vrne, Zdravljenje zemlje, zdravljenje sebe, Peti evangelij ipd. Je

Nenasilje dojemajo kot nekaj samoumevnega, zato ga tudi ne izpostavljajo. Predstavnica društva⁸⁴ pravi: »To pomeni, da je nenasilje v bistvu aksiom.« Meni, da vsi na tej poti skušajo vzpostaviti osebni mir in osebno ravnotežje, kakšno vlogo ima nenasilje v življenju posameznikov, pa je odvisno od vsakega posebej. Vegetarijansko prehranjevanje spada v polje osebnega odločanja in zavesti, večina jih je vegetarijancev, nekateri pa tudi niso. Geomantija poudarja izjemno toleranco narave do ljudi, da narava marsikaj z veseljem daruje. Problem je v današnjem odnosu do živali, saj naj bi v prehranjevanje včasih bili vključeni rituali in nekakšna komunikacija z naravo. Nenasilje je absolutno lahko nasilno, če kdo hoče na vsak način uveljavljati neko mišljenje, za katerega nekdo ni pripravljen ali ni izrazil želje po tem, ali ko se postavijo pravila, zaradi katerih ljudje začnejo zatajevati sami sebe. »Vsak ima svojo pot.«

Bazo nenasilja predstavlja jo sprejemanje, poglobitev vase in ugotovitev, kaj nas določena izkušnja uči. Pomembno je delovanje iz srčnosti in uravnoteženosti. Vse se začne z nenasiljem do sebe: »Dokler smo nasilni do sebe, kar smo v bistvu v minimalnih zadevah zagotovo še vsi, pač ne moremo biti nenasilni do drugih.« Poudari, da je potrebno pri vsem skupaj biti zelo moder, da ne moremo porušiti hidroelektrarn in začeti živeti v jamah, zato je namesto 'nazaj k naravi' pravi odgovor 'naprej k naravi', kjer gre za vzpostavljanje pristnega srčnega odnosa do narave, do bitij narave, komunikacijo in ponovno sodelovanje.

V društvu vzrok nasilja pripisujejo neuravnovešenosti človeka, ki je tudi vzrok za porušeno naravno ravnotežje. »Neravnotežje v naravi se zgodi, ker ne delujemo več iz svojega bistva, ne delujemo več iz srčnosti in uravnoteženosti, ampak predvsem iz glave. Zaradi premika življenja v razum, glavo, zanikanja vsega, kar ni matematično in znanstveno dokazljivo, dostikrat pride do tega, da porušimo naravno ravnovesje.« Tudi kapitalistični sistem ni nasilen sam po sebi, temveč neuravnovešen.

Pri nasilju med ljudmi gre za reakcijo na bolečino. Predstavnica društva Vitaaa meni, da je odgovornost za to, da je nekdo žrtev nasilja, tudi na strani žrtve: »Mislim, da gre spet za ravnotežje, da je krivda vedno 'pol-pol'. Pravi, da imamo tudi pri vojnah in nesoglasjih, vsi

podpredsednik Gibanja za pravičnost in razvoj, na straneh gibanja tudi objavlja članke z naslovi kot 'Drevesa vstajajo', 'Minuta za bližnji vzhod', 'Nesreča bogatih'.

⁸⁴ Kiparka Katja Majer je izobrazena geomantinja in se z 'zdravljenjem Zemlje' ukvarja tudi v praksi, opravlja pa funkcijo tajnice društva.

svoj delež, in da nasilje nad določenim narodom govori o neki težavi tega naroda: »Ali čisto karma naroda ali čisto neko neravnotežje, ki ga je v osnovi v tem trenutku ta narod imel, da se to sploh lahko zgodi. Če je prostor uglašen oziroma če so uglašeni prostor in ljudje, se takšne stvari ne morejo dogajati.«

Nepotrebna se ji zdita orožje in vojska. Pravi boj, pravo pot, pravi doprinos družbi vidi v tem, da se vsak posameznik trudi razviti do nekega maksimuma na nivoju zavesti in srčnosti. Svet se lahko spremeni samo tako, da se spremeni, uravnoteži sebe, premaga izzive znotraj sebe. To je naloga vsakega človeka in vsakega naroda.

Predstavnica pravi, da je bolj kot o tem, da je družba nasilna do žensk, primerno govoriti o tem, da je do žensk nerazumevajoča. Pravi: »Ne bi rekla, da je družba nepotrebno nasilna do žensk ali do ženskega principa, rekla bi bolj, da ta princip ni ozaveščen, ni izražen, da ga tudi ženske ne znamo uravnotežiti v sebi in izraziti, ne poznamo prave ženske moči.«

Najprej je potrebno spremeniti sebe, nenasilje v teoriji nima vrednosti. Živimo v obdobju intenzivnih zemeljskih sprememb, kar se vidi tudi na energijskem nivoju. »Zemlja rojeva svoje nove sile, prebuja neke prasile, ki nam poskušajo pomagati, vzpostaviti več ravnotežja, več srčnosti. Dosti manj je recimo možnosti energetskih manipulacij, Zemlja nam v bistvu poskuša dati možnost, da doživimo raj oziroma tisto, kar si resnično želimo živeti.« To se ne more zgoditi brez preobrazb, omenja tudi prerokbe o apokalipsi in kataklizmi, ki naj bi jo npr. nakazovali tudi vse bolj intenzivni potresi in poplave, s čimer naj bi zemlja preobrazala stare in zgrešene pristope (vir: intervju s tajnico društva Vitaaa Katjo Majer, 17. 8. 2006).

5. ZAKLJUČEK

Martin Luther King Jr. (v King, 1999: 360) pravi: »Danes ni več izbire med nasiljem in nenasiljem. Je ali nenasilje ali neobstoj.« Poudarjanje nenasilja je zato zelo privlačno za današnjega človeka, ki je nasilju izpostavljen praktično na vsakem koraku, saj se z njim sooča na delovnem mestu, v šoli, v vsakodnevnih medsebojnih interakcijah, v medijih ipd.; in če ne gre za fizično, gre za psihično nasilje ali nasilje, ki ga povzroča umetno ustvarjanje potreb in želja potrošniško orientirane družbe. Menim, da je na slovenskem religijskem trgu nenasilje nekakšna tržna niša, ki je dominantna religija z žuganjem s prižnic ne zadovoljuje.

V tradicionalnih indijskih religijah nenasilje razumejo kot aktiven koncept, ki verjetno izvira že iz starodavne civilizacije v dolini reke Ind. V hindujskem kastnem sistemu je ahimsa izgubila svoj prvotni pomen, ponovno pa se je izpostavila v budizmu in radikalizirala v džainizmu. V 20. stoletju je ahimso preko koncepta satjagrahe v širšo družbeno in politično prakso vpeljal Mahatma Gandhi. Zanj je nasilje inferiorno nenasilju (glej Tereck v Dalton, 1999: 963).

Ahimsa je močno prisotna in jasno umeščena v širšo doktrinarno strukturo NRG, ki religijske koncepte in ideje črpajo iz indijskih religij, medtem ko v avtohtonem new age gibanju kljub temu, da selektivno presajajo določene koncepte, kot je karma, pojem ahimsa ni znan, nenasilje je nekaj samoumevnega, se ne poudarja posebej, velik pomen pa ima subjektivna percepcija tega pojma.

V novodobni interpretaciji nenasilja se, v povezavi z doktrino karme, posebej poudari, da je za nasilje odgovorna tudi žrtev sama; v enem primeru NRG, ki se nanašajo na tradicionalne religije, pa ahimso postavljajo tudi v kontekst proselitizma in ohranjanja družbene ureditve. Takšne razlage potrjujejo hipotezo, da lahko določena pojmovanja ahimse služijo tudi kot sredstvo za legitimiranje družbeno-ekonomskih razmerij. Nasprotno predstavnik drugega NRG kot sredstvi nenasilnega upora omenja tudi nesodelovanje in nepokorščino ter se zaveda možnosti zelo napačnih interpretacij karme, s katero je ahimsa doktrinarno povezana.

Logika nenasilja je povsod induktivna in se začne pri posamezniku/ci. Z različnimi poudarki se nanaša na odnos do narave in živali, kar se kaže npr. v vegetarijanstvu in tudi v ekološki orientiranosti.

Razlike v interpretacijah so odvisne od tega, ali se NRG nanašajo na kakšno indijsko tradicijo ali ne in tudi od tega, na katero posamezno tradicijo se nanašajo. V nekaterih primerih (npr. odnos do orožja) je lahko posamezna tradicionalna doktrina bližje 'subjektivni duhovnosti' kot kakšni drugi indijski doktrini.

Weber je prišel do spoznanja, da je protestantizem odločilno vplival na razvoj kapitalizma. Danes se postavlja vprašanje o prihodnji vlogi vrednot, ki jih zagovarjajo NRG. Bodo te vrednote služile zgolj ohranjanju družbeno-ekonomskih neenakosti ob sočasnem prodajanju tehnik za umirjanje in lajšanje posledic tega dejstva, bodo zgolj nepomemben dejavnik ob kričanju obstoječe hegemonije, ali pa bodo dejansko prispevale k evolutivnemu razvoju neke manj nasilne in bolj pravične družbe?

»Z gotovostjo je moč trditi tole: norme tradicionalnih religioznih institucij, ki so se utrdile v 'uradnem' ali nekoč 'uradnem' modelu, nam ne morejo več služiti kot merilec pri ocenjevanju religije v moderni družbi.« (Luckmann, 1997: 84)

6. LITERATURA

- Adiradža dasa (1996): *Krišnova kuhinja*. Albin Avguštin, Ljubljana
- Barraclough, Geoffrey (2003): *Collins Atlas of World History*. Times Books Ltd, London
- Borštner, Ivan (2006): *Indijske religije: Utrinki z indijskega vedenja*. Karantanija, Ljubljana
- Boundurant, Joan V. (1958/1988): *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict*. Princeton University Press, New Jersey
- Brown, C. MacKenzie (1990): *Kali, the Mad Mother*. V Olson, Carl: *The Book Of the Goddess: Past and Present*. The Crossroad Publishing Company, New York
- Brown, Judith M. (2000): *Vizija nenasilja in stvarnost*. V: *Gandhi in satjagraha*. Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 207 - 223
- Carriere, Jean-Claude (1997): *Moč budizma: Pogovori z dalajlamo*. Mladinska knjiga, Ljubljana
- Chapple, Christopher Key (2001): *Pushing the Boundaries of Personal Ethics: The Practice of Jaina Vows*. V: *Ethics in the World Religions*, str. 197 - 218, Oneworld Publications, Oxford
- Craven, Roy C. (1976/2001): *Indian Art: A Concise History*. Thames&Hudson Ltd, London
- Chodron, Thubten (2000): *I Wonder Why*. Kong Meng San Phor Kark See Monastery, Singapore
- Črnič, Aleš (1999): *Azijske religiozno-filozofske ideje v sodobnih zahodnih družbah*. Magistrsko delo. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana
- Črnič, Aleš (2001a): *Tibetanski budizem*. V: *Srečevanja s Tibetom*, str. 49 - 65. Učila International, Tržič
- Črnič, Aleš (2001b): *Razumeti sodobno duhovno veleblagovnico*. V: *Šola v globalnem kapitalizmu*, ČKZ, 29(202/203): str: 87-89
- Črnič, Aleš (2001c): *Nirvanizacija globalne vasi. Privlačnost azijskih religij za sodobne zahodne družbe*. V: *Šola v globalnem kapitalizmu*, ČKZ, 29(202/203): str: 141-161
- Črnič, Aleš (2003): *Nova religijska gibanja*. V: *Verstva in etika 1: Gradivo za učitelje verstev in etike*. Zavod Republike Slovenije za šolstvo, Ljubljana

- Črnič, Aleš (2005): *V imenu Krišne: družboslovna študija gibanja Hare Krišna*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana
- Črnič, Aleš (2005b): *O dilemah prečkovanja iz nelatiničnih pisav*. V Delo, 47(44): str. 12
- Dalton, Dennis (1999): *Gandhi: Struggling for Autonomy*. V: The American Political Science Review, 93(4), str. 963, 964
- Davis, Richard H. (2002): *A Brief History of Religions of India*. V: Religions of Asia in Practice: An Anthology, Princeton University Press, New Jersey
- Dear, John (2002/2004): *Mohandas Gandhi: Essential Writings*, New Age Books, Delhi
- Easwaran, Eknath (1997/2005): *Gandhi the Man*, Jaico Publishing House, Mumbai
- Elder, Joseph W. (1996): *Hindu Perspectives on the Individual and the Collectivity*. V: Religious Diversity and Human Rights, Columbia University Press, New York
- Eliade, Mircea (1978/1996a): *Zgodovina religioznih verovanj in idej I: Od kamene dobe do elevzinskih misterijev*, DZS, Ljubljana
- Eliade, Mircea (1978/1996b): *Zgodovina religioznih verovanj in idej II: Od Gotame Buddhe do zmagoslavja krščanstva*, DZS, Ljubljana
- Erikson, Erik (2000): *Ahmedabadski dogodek*. V: *Gandhi in satjagraha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 19 - 70
- Feyerabend, Paul (1999): *Proti metodi*, Studija humanitatis, Ljubljana
- Galtung, Johan (1996): *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, International Peace Research, Oslo
- Gandhi, M. K. (2000): *Izbrani politični spisi*. V: *Gandhi in satjagraha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 71 - 206
- Giddens, Anthony (1989/2001): *Sociology*, Polity Press, Cambridge
- Gyatso, Tenzin (1990): *Freedom in Exile: The autobiography of His Holiness The Dalai Lama of Tibet*, Hodder & Stoughton, London
- Gyatso, Tenzin (2000): *Etika za novo tisočletje*, Učila, Tržič
- Hamilton, Malcon B. (1998): *Sociology and the World's Religions*, MacMillan Press Ltd., London
- Yogananda, Paramahansa (2003): *Avtobiografija jogija*, Gnostica, Ljubljana
- Kantkar, Hermant; Cole, W. Owen (1995/2003): *Hinduism*, Hodder Headline Ltd, London

- Khana, Madhu (1997): *Yantra: The Tantric Symbol of Cosmic Unity*, Thames and Hudson Ltd, London
- King, Mary (1999): *Mahatma Gandhi and Martin Luther King Jr.: The power of nonviolent action*, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris
- Krek, Janez (2000a): *Biografija. V: Gandhi in satjagraha*, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 289 - 294
- Krek, Janez (2000b): *Heglovski subjekt kot moč gandhijevskega nenasilja*, V: Gandhi in satjagraha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, str. 227 - 283
- Knot, Kim (1998/2000): *Hinduism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, New York
- Lebar, Uroš (2003): *Hinduizem. V: Verstva in etika 1: Gradivo za učitelje verstev in etike*, Zavod Republike Slovenije za šolstvo
- Lopez, Donald S. (2002): *Introduction: Buddhism*, V: Religions of Asia in Practice: An Anthology, Princeton University Press, New Jersey
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*, Krtina, Ljubljana
- Mishra, Rammurti S. (2001): *Filozofija in psihologija joge. Znanstveno in publicistično središče*, Ljubljana
- Morgan, Peggy (1996): *Buddhism. V: Ethical Issues in Six Religious Traditions*, Edinburgh University Press, Edinburgh
- Narayan, Vasudha (2001): *Hindu ethics and dharma. V: Ethics in the World Religions*, str. 177 - 196, Oneworld Publications, Oxford
- Nehru, Džavaharlal (1946/1956): *Odkritje Indije*, Državna založba Slovenije, Ljubljana
- Pacheiner – Klander, Vlasta (1990): *Bhagavadgita: Gospodova pesem*. Mladinska knjiga, Ljubljana
- Pacheiner – Klander, Vlasta (2005): *Ko pesmi tkem: Antologija vedskih pesmi. Mladinska knjiga*, Ljubljana
- Page, Glenn D. (1993): *To nonviolent political science: from seasons of violence*, Matsunaga Institute for Peace, Honolulu
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Fakulteta za družbene vede, Ljubljana
- Struga, Brane (2001): *Zgodovina Tibeta. V: Srečevanja s Tibetom*. str. 15 - 30. Učila International, Tržič

- Štante, Milan (1980): *Indija – mit in realnost*, Mladinska knjiga, Ljubljana
- Starn, Orin; Bar Neta (2006): *An Interview with Richard G. Fox*. V: *Current Anthropology*, 47(1): str. 155 - 164
- Škof, Lenart (2005): *Besede vedske Indije: S prevodom in komentarjem Upanišad Bele Yajurvede*, Nova revija, Ljubljana
- Taimini, I.K. (1995): *Veda o jogi: Patandžalijeve Sutre o jogi v sanskrtu s transliteracijo v latinici in komentar*, Založba Bele, Nazarje
- Thompson, Mel (1999/2003): *Eastern Philosophy*, Hodder Headline Ltd, London
- Tokarev, S.A. (1974): *Vera v zgodovini narodov sveta*, Mladinska knjiga, Ljubljana
- Ule, Mirjana (2004): *Socialna psihologija*, Fakulteta za družbene vede, Ljubljana
- Veerraju, Gummadi (1999): *Gandhian Philosophy: Its Relevance Today*, Decent Books, New Delhi
- Velikonja, Mitja (2003): *Mitografije sedanjosti: študije primerov sodobnih političnih mitologij*, Študentska založba, Ljubljana
- Wehr, P.; Burgess, H.; Burgess, G. (1994): *Justice without violence*, Lyne Rienner Publishers, London
- Weber, Thomas (2001): *Gandhian Philosophy, Conflict Resolution Theory and Practical Approaches to Negotiation*. V: *Journal of Peace Research*, 38(4): str. 493 - 513
- Žukovska, N.L. (1986): *Lamaizam i rani oblici religije*, Novo delo, Beograd

INTERNETNI VIRI:

- Scovill, Nelia (2006): *Liberation of Women in Religious Sources*. Dostopno na <http://www.religiousconsultations.org/liberation.htm>, 13.7.2006
- Sangave, Vilas (2006): *The Jain path of Ahimsa*. Dostopno na <http://www.jainworld.com/jainbooks/ahimsa.htm>, 17.7.2006
- <http://www.dharmaling.org>, 20.7.2006
- http://aseannewsnetwork.de/articles/content/i/in/indus_valley_civilization.html, 14.8.2006
- Muhlberger, Steve (2006): *Democracy in Ancient India*. Dostopno na: <http://www.nipissingu.ca/departmen/history/MUHLBERGER/HISTDEM/INDIADEM/htm>, 14.8.2006
- <http://www.vitaaa-drustvo.si>, 14.8.2006
- Nakagaki, T. Kenjitsu (2004): *Practice of Ahimsa in Buddhism*. Dostopno na: http://www.newyorkbuddhistchurch.org/documents/Writings_Ahimsa_2004.pdf, 10.9.2006
- <http://www.uvs.gov.si>, 10.9.2006

DRUGI VIRI:

- (2005) *Human Development Report*, Unated Nations Development Programe, New York
- *Webster's Third New International Dictionary of the English Language*, G&C Merriam Company, Springfield, 1981
- *Sai glasnik* (2004), glasilo Sri Sathya Sai organizacije Slovenije, številka 20, Društvo za razvoj človeških vrednot, Ljubljana
- *Sathya Sai Baba: Njegovo delo*, glasilo Sri Sathya Sai organizacije Slovenije, posebna izdaja ob 80. rojstnem dnevu Sathjya Sai Babe, Društvo za razvoj človeških vrednot, Ljubljana

Priloga A: Intervju z bhakto iz templja Hare Krišna, Ljubljana, 30.7.2006

Respondent: bhakta Vasudev

Če greva na nenasilje, pa nasilje. Kaj je po tem pojmovanju nasilje in kaj je vzrok nasilja?

Himsa pomeni, dobeseden prevod je nasilje ali naš duhovni učitelj Šrila Prabhupad prevaja to tudi kot zavist, himsa se lahko prevaja zavist. Vsaka stvar je, če hočeš najti rešitev ali pa iti res v koren, potem je treba poiskati vzrok, kaj je to. Če analiziramo zakaj smo v tem svetu, smo samo zaradi te izvirne zavisti na boga.

Se pravi to je izvor nasilja?

Ja. In vse kar po tej definiciji ni vdano služenje, kar ni namenjeno zadovoljstvu vsevišnje božanske osebnosti, je v nasprotju z njegovimi zakoni. In vsaka aktivnost prinese v končni fazi samo 'grif', samo tisto tesnobo, razočaranje. In prisiljeni smo druge izkoriščati, delati nasilje nad drugimi, biti zavistni na druge, zato ker nobeno živo bitje nima kapacitete, da nam vrača to ljubezen. Zato v duhovnem svetu ni zavisti in ni nasilja. Tam ne obstaja nasilje. In ker nismo zadovoljni v življenju, kot riba na suhem nisi zadovoljen in potem avtomatsko delaš nasilje nad drugimi živimi bitji, ker si jezen. Kroda je jeza, kama je pohota ali te materialne želje, to so vse umazanije, ki so v srcu. Izvorno pa je to ta zavist na boga, ki se potem manifestira v obliki jeze, v obliki nasilja, v obliki sebičnosti, v obliki ločenega uživanja od boga.

Kaj pa v tem materialnem svetu je kdaj nasilje tudi upravičeno?

Ja, je. Pravzaprav v vedski kulturi, to je ta starodavna vedska kultura, ki se imenuje tudi varna-ašrama, ki je razdeljena na te duhovne redove in pa to skupnost, niso vsi enaki, vsak ima po svojih zmožnostih, po svojih nagnjenih določeni vlogo v družbi. In potem v skladu s to nagnjenostjo in kapaciteto deluje na en določen način. In kšatrija, to to je vladajoči razred - kša pomeni zaščita, kšatrija pomeni tisti, ki ščiti - in on, da bi zaščitil, on včasih mora uporabljati nasilje samo za dobrobit nedolžnih ljudi. Če ti dam primer, da ne bo tako abstraktna ta vedska struktura: če ti nekdo oropa hišo, pa pride policaj, pa rečeš: »Dajte nekaj ukrepat!« Pa bo policaj rekel: »Veš kaj ti si bolj duhoven, ne smeš biti tak, teh negativnih misli širit, moraš biti bolj usmiljen, pusti ne, saj to je vse pod božjo kontrolo.« Ne. Bi rekel: »Kaj je zdaj policaj! Takoj ga poišči, ne! Kdo me je pokradel?« Če se policaj igra na videz brahmana oziroma nenasilje, potem je to adharna, je to proti religioznim principom. On mora biti takrat nasilen. To je tudi bitka na Kurokšetri, včasih ne razumejo - sveta knjiga pa se Ardžuna bori. Zato, ker je to njegova dolžnost - zaščititi nedolžne.

Potem misliš, da je vojska potrebna?

Ja, ja.

Kakšna je pa recimo neka osnovna funkcija neke vojske v današnji družbi?

V tem sistemu varna-ašrame mora vladajoči razred vedno delovati po nareku brahman. Brahmana se ne bo nikoli boril, on je zelo miren, on obvladuje svoja čutila, on je zelo reven, zato lahko vedno govori resnico in on vedno govori iz svetih spisov. Zato je on čisto nevezan, nima motivov. V idealnem primeru v Vedski kulturi je tako, da kšatrija ne deluje neodvisno, on ima vedno brahmana, ki ga posluša, brahmana pa vedno deluje v skladu z Vedami, Vede pa prihajajo od boga. Če delujemo v skladu z božjimi zakoni, potem smo vedno mirni, vedno je 'prosperity', vedno je vsega dovolj.

Recimo, če je nekdo žrtev nasilja, je to odgovorna tudi posameznikova karma, da je nekdo žrtev nasilja?

Oboje. Po eni strani je treba gledat filozofsko, filozofsko razumeš, da ta oseba trpi, razumeš, da je ta oseba bila grešna v prejšnjih življenjih, in da zdaj samo dobiva reakcije, dobiva posledice svojih dejanj. Hkrati pa drugo oko - ne da si trdosrčen, da ko vidiš, ko nekdo trpi, pa rečeš: »Ja, ja, saj je samo njegova karma, saj kaj je pa problem.« Ne. Poskušaš vse narediti, da rešiš to osebo. In zato je največja dobrodela aktivnost dajanje tega duhovnega znanja drugim, da se zavejo zakaj trpijo.

Če greva zdaj na ahimso pa nenasilje. Kaj je recimo po Vedah potem ahimsa?

Ahimsa, nenasilje pomeni, da ne zadajamo bolečine drugemu živemu bitju. Niti na fizičnem nivoju, niti na duhovnem nivoju, niti na emotivnem nivoju. In zato imamo princip vegetarijanstva, oziroma celo ponujanja tudi vegetarijanske hrane Krišni, celo rastline moraš ubiti, celo ko si vegetarijanec, jih ubiješ. Zato vso hrano, ki jo jemo, pravzaprav ponudimo Krišni in potem častimo - prasadam. Prasadam v prevodu pomeni milost, se pravi mi jemo milost, prejmemo milost gospoda. In to je princip zakaj smo vegetarijanci, da ni treba nasilja delat nad drugimi živimi bitji. Najvišji princip nenasilja je pa pridiganje o zavesti Krišne. Zato ker pa s tem rešiš koren vseh problemov. In potem ni več govora o nasilju, nenasilju, ni več problemov, ker tam je vse polno blaženosti, smo v naravnem položaju, smo riba v vodi. In potem je vse rešeno, zato je pridiganje o zavesti Krišne najvišja oblika nenasilja.

Kaj pa nenasilje do sebe? Je potrebno biti tudi nenasilen do sebe?

Ja. Se pravi, če mi mislimo, da smo to telo in poskušamo vedno samo te potrebe uma in čutil, potem kaj pravzaprav delamo? Mi delamo nasilje nad sabo, mi sploh nismo to telo. Primer, ko je ptič v kletki, potem samo skrbiš za kletko, pozabiš pa da ptiču jest. Ptich bo čisto shiran, ti mu samo glancaš kletko. In ravno tako je nasilje nad živim bitjem, če samo poskušamo zadovoljit to telo, um, pozabimo pa na sebe. Zato je prvi princip duhovnega življenja

samospoznavanje - kdo smo mi. Potem, ko analiziraš, razumeš: »Nisem to telo. Kdo sem potem?« Vse se spreminja. Se pravi ti si lastnik te mašine in največja neumnost je, da delaš vso življenje samo za to mašino in za lažni prestiž te mašine. In zato je nasilje pravzaprav, če izkoriščamo, če zlorablamo to telo. To telo pravzaprav sploh ni naše. To nam je bog dal in mi ga zdaj zlorablamo.

Rekel si vegetarijanstvo, kaj pa če bi se znašel v situaciji, ko ne bi bilo brezmesne prehrane?

Takrat je dovoljeno. Po Vedah je rečeno, da lahko, celo kravo lahko poješ, ki je sveta, če nimaš drugega, če gre za golo preživetje. Ampak danes to ni situacija, da ljudje nimajo kaj jesti. To je samo jezik, sebičnost jezika, zato jejo meso.

Je recimo nasilje manjše, če gre za nižjo vrsto?

Je. Zato, ker vsa živa bitja niso na isti lestvici in rečejo: »Ja, saj vi ste tudi, vi rastline jeste.« Dobro, mi tako ponudimo Krišni, ampak če si vegetarijanec veliko manj reakcije dobivaš, ker vsak razumen človek razume, da je razlika ali odrežeš zeljno glavo ali kravi glavo odrežeš. Ali pa če spiješ kozarec korenčkovega soka ali spiješ kozarec krvi. Pravzaprav, če bi moral vsak sam ubiti žival, skoraj nobeden ne bi jedel mesa. Rastline imajo nižjo zavest, zato tudi toliko ne trpijo. Drevo lahko žagaš, je čisto topo, skoraj nima nič. Ima neko inteligenco, da gre proti svetlobi, nekaj malo ima, nekaj malo razmišlja. Duša je noter ista kot mi, isto kot živali, to so iste duše, samo prekrivalo je drugo, odvisno od zavesti. In potem po evolucijski lestvici - evolucija ni to kar Darwin pravi, da so se živa bitja razvijala - ampak duša gre. 8.400.000 življenjskih vrst je in duša evolvira, in ko pride v človeško obliko, takrat ima edino možnost iti nazaj k bogu. Lahko tudi živali, ampak redko. Takrat ima ta razum in to je edina razlika med človekom in živalmi, da ima religijo oziroma se lahko sprašuje o samospoznavanju. Žival lahko vse isto je, spi, se razmnožuje, se brani, mi to isto lahko počnemo kot žival, malo bolj sofisticirano, ampak to ni prava razlika, prava razlika je, da se sprašujemo o višjih stvareh, kar žival ne more. Ne vidiš nikoli psa, da bere Bhagavad-gito, da se sprašuje kaj je cilj življenja, to sploh ne obstaja. In v današnjem življenju so vsi ljudje, v Vedah je rečeno 'dvipadapašu' - dvonožne živali. Dvonožne živali hodijo naokoli.

Kje pa se začne nenasilje? Je to posameznik, družba?

Mi strmimo k družbi varna-ašrami, kjer že od rojstva imaš to možnost. Celó pri rojstvu, že pred rojstvom obstajajo samskare - samskara pomeni očiščevalni proces, da starša že pred rojstvom otroka, ob spočetju naredita ceremonijo samskare in zavestno spočneta otroka in priključeta eno čisto dušo. Danes pa, kot je rekel John Lennon, John Lennon je bil prijatelj od Prabhupada, pa Harrison, George Harrison, on je rekel: »Večina nas je spočeta v soboto ob flaši viskija.« In potem kakšno bo to živo bitje, kakšno zavest bo imelo?

Kakšna je pa recimo ločnica med nenasiljem, pa recimo nekim strahom ali pa neko pasivno držo? Če si nenasilen, lahko to počneš tako ali pa iz neke pasivne drže, kakšna je razlika?

Ja. Ardžuna je bil tak primer. On je hotel iti v gozd v Bhagavad-giti, on je hotel, je rekel: »Jaz bom brahmano igral.« Mu Krišna ni dal dovoljenja, je rekel. »Tvoja vloga je, da si aktiven, se moraš borit.« In ta borba je bila za njega prava dharna. Dharna ne pomeni samo religija, težko je prevesti dharmo, dharna pomeni dolžnost, kaj moraš ti delat v skladu z religioznimi principi. In za enega je lahko dharna, da se bojuje. Za kšatrijo, če pobegne, če se igra nenasilje, potem je za njega to adharmično. Za brahmana sploh ni za njega, da se bojuje, ker ni njegova narava to, ni njegova dolžnost. Tako da odvisno v katerem staležu si, kje si.

Živimo v nasilnem sistemu? Je to potrošništvo, ta kapitalizem nasilen sistem?

Še kako. Vsa ta globalizacija, ves ta napredek - to je nasilje nad seboj, nad drugimi živimi bitji. Zato ni noben srečen

Je ustvarjanje profita nasilno dejanje?

Ja, ker vedno moraš na račun drugih.

Treba se je pa z nečim preživeti. Je potem delovanje znotraj tega sistema, ki je sam po sebi kot praviš nasilen, tudi nasilno, če sodeluješ?

Prabhupad je rekel: »Make a good business out of bad bargain.« Da nekako iztržiš iz slabe kupčije kolikor se da dobro. Tako, da mi moramo delovat v tem svetu, dokler nisi čisto transcendentalen moraš biti v tem svetu. Hkrati poskušamo ne dat srca materialnemu svetu. Tako da družinski ljudje morajo delat, oni morajo služiti. Najboljše je, če imajo svoj posel, da imajo znotraj 'community' varna-ašrami. V današnjem svetu varna-ašrame ni. Današnji družinski ljudje morajo nekaj delat, hoditi v službo, ampak zavest pa ne dajo tja.

Kakšna pa je recimo služba v skladu z ahimso?

Vsaka aktivnost je grešna pravzaprav. To, da boš čisto ne-grešen sploh ni mogoče, ker že samo, ko dihaš, toliko živih bitij, toliko nasilja delaš. Samo ko hodiš, sploh ne vidiš mravelj. Zato je najbolj pomembno kakšna je zavest človeka. Ko se z avtom voziš, koli mušic nabiješ na šipo. In kaj boš zdaj naredil, boš se v komoro zaprl? Ne gre. In kaj je rešitev? Rešitev je, da spremenimo zavest, zakaj nekaj delamo. In potem smo osvobojeni slabe karme. Zato gospodovi bhakte vse aktivnosti povežejo z gospodom, s Krišno. In potem so osvobojeni. In Krišna pravi sam: »Če boš za mene deloval, potem ne boš dobil reakcij.«

Kakšna je potem razlika med pomenom ahimse danes in recimo tradicionalnim pojmovanjem iz časa Ved?

Ne. Mi živimo, mi se poskušamo čim bolj približat Vedskemu sistemu. Seveda živimo v tem norem svetu, ampak kam stremimo je k vedskemu sistemu. In v prihodnosti bomo poskušali narediti to družbo.

Pa je recimo znotraj kali mogoče doseči neko nenasilno vedsko kulturo?

Ja. Zdaj je napovedana zlata doba. 10.000 let bo duhovnih. Začelo se je pred 500 leti, ko je Čaitanja Mahaprabha živel, in v teh 10.000 letih je 2.000 let zlate dobe in to je zdaj, zdaj se to odvija. In kali-juga, hkrati bo paralelno prišlo, kali-juga bo še šla naprej, degradacija zelo, hkrati je pa duhovna revolucija. Oboje gre hkrati, pač paralelno bo šlo. In vedno večja bo razlika med demoni in devami, med pobožnimi ljudmi.

Je ignoriranje nasilja nasilno dejanje?

Ja, če lahko komu pomagaš, pa ignoriraš, potem je to nasilje. Če imaš zdravilo, pa ga ne daš, je nasilje.

Je nenasilje lahko tudi nasilno?

Ja, ja. Lahko si, včasih malo pritisneš. Samo za dobrobit, on ne razume. Tako kot mama reče: »V šolo pojdi.« »Ne, zakaj si taka?« Ne maraš mame, ker te sili v šolo, pa jest. Ampak ona samo za tvojo dobrobit in potem si ji hvaležen. Prideš malo v leta: »Dobro, da so me včasih malo porinili.« Če ne, kaj bi, sam čist 'nonsens' bi bil celo življenje. Tako, da bhakta poskuša. Gremo, pojemo. Ljudje rečejo: »Kaj Hare Krišna? Kaj to skoz pojete, pustite nas na miru.« Ampak ti ljudje ne vejo, da to po milijardah življenj so dobili možnost, da slišijo sveto ime. Ego, um reče: »Spet ti Hare Krišna.« Že takoj ko izgovorijo Hare Krišna, duhovno napredujejo. Tako da ni samo na zunaj, materialno, kaj si ljudje mislijo ni tako pomembno, ker deluješ za njihovo dobrobit, ker veš kdo so oni. Greš na njihovo dušo. In potem se bodo prebudili.

Priloga B: Intervju z lamo iz Tibetanske budistične kongregacije-Dharmaling, Godešiči, 1.8.2006

Respondent: Lama Šenphen Rinpoče

Če začneva, na internetni strani kongregacije je zapisano, da je ahimsa skupen princip vseh budističnih praks in tradicij. Kaj je razumljeno pod tradicionalnim konceptom ahimse?

Pravzaprav zaobjema več kot to kar bi na zahodu prevedli kot nenasilje, ker se nanaša na različna področja posameznikovega življenja. Pogosto se nenasilje razume bolj na fizičnem nivoju ali kot družbeni način delovanja in interakcioniranja z drugimi. Večinoma je v budizmu vpet v vsakodnevno življenje v smislu mišljenja na nenasilen način. Vključuje vse, ne le družbene odnose, ampak tudi nenasilje v duhovni praksi, nenasilje v prehranjevanju, nenasilje v medicini, nenasilje v izobraževanju, vse je integrirano znotraj tega koncepta nenasilje.

Je kakšna razlika med mahajansko in theravadsko interpretacijo nenasilja?

Mislím, da ne. Mislím, da imata iz etičnega stališča obe dve glavni tradiciji enako interpretacijo.

Kakšen pomen ima ahimsa v zgodovini tibetanskega budizma? Vemo kaj se dogaja, kaj bi rekli o pomenu ahimse in pomenu nenasilja v tej zgodovini in tudi sedanjosti?

Mislím, da moramo včasih ločiti med tem kaj je v resnici budizem in kaj je bolj specifično za tibetansko tradicijo. Včasih se skladata, včasih pa ne, ker imata svoje lastne značilnosti. V zgodovini je budizem prispel na Tibet v 7. stoletju, toda ima dolgo zgodovino pred tem. Včasih se mi zdi, da Tibetanci v določenih aspektih njihove politike in družbe niso vedno ostali tako nenasilni kot bi učil budizem. Pravzaprav, če se malo vrnem na prejšnje vprašanje, bi lahko bila določena majhna razlika med theravada in mahajana, ker znotraj mahajane je tudi vadžrajana, in mislím, da vadžrajana ima lahko drugačno interpretacijo, ker vadžrajana tudi vključuje groba božanstva, grobe Bude, Bude, ki so na zunaj zelo grobi. Kot mi razumemo, Budin um ne more biti jezen, znotraj v globini je gotovo nenasilen. Toda na zunaj, zunanji izgled nekaterih Bud je lahko grob z namenom doseči določen cilj. Če se vrnemo k uporú, lahko vidimo določen odpor, brez da bi se nujno predali nasilju. Torej obstaja nekakšna nepokorščina, ki lahko zavzame mesto nenasilnega upora. Osebno, in mislím, da je to tudi drža njegove svetosti Dalajlame, ne bi spodbujal nobene vrste nasilja, nobenega načina bojevanja, ki vodi v nasilje. Toda nepokorščina je lahko zelo nenasilna. Samo, da bi pokazali, da se ne strinjamo z določeno dominacijo ali določenimi nepravičnimi pravili, ki jih vsili napadalec.

Menite, da je razlika v pomenu ahimse v preteklosti in danes, ali je pomen enak? Ker, če razumem pravilno, po budistični koncepciji časa ne živimo v dobri dobi, živimo v času, ko je veliko agresije. Je drugačen pomen nasilja kot v preteklosti, zdi se namreč, da nihče resnično več ne verjame v nenasilje?

Misli, da je pomen ahimse ostal enak. Način na katerega bi ga ljudje radi interpretirali se morda razlikuje, toda v osnovi ostaja popolnoma enak. In rekel bi, da današnja situacija ne opravičuje spremembe interpretacije nenasilja. Kakršnakoli je zunanja agresija ne opravičuje modificiranje našega notranjega prepričanja, verovanja ali zaupanja v nenasilje. Včasih ravno nasprotno, več kot je agresije zunaj, bolj moramo sami biti nenasilni znotraj, da bi imeli vpliv z zgledom.

Leta 1994 je njegova svetost Dalajlama rekel, da je optimističen glede človeškega napredka, da verjame, da ahimsa kaže na uspeh, in da je odločitev za nenasilje danes pozitivno dejanje, ki izkazuje pravo moč. Kaj menite o tem, ste tudi optimistični glede človeškega razvoja danes? Rekel bi, da nisem niti optimističen, niti pesimističen. Prav tako vidim kako ljudje delujejo in reagirajo, jasno mi je, da si večina ljudi želi miru in mir se lahko doseže, ko gre za skupno nenasilje, skupen smisel za nenasilje. Na žalost se zdi, da danes narodi ne sledijo tej logiki in ne sledijo temu konceptu nenasilja kot lahko vidimo v poročilih. Toda na strani ljudi se potreba po miru povečuje, zaradi česar sem precej zadovoljen.

Kaj pa je glavni vzrok nasilja? Kaj je nasilje in kaj glavni vzrok nasilja?

Glavni vzrok nasilja bi lahko bil strah. Mislim, da je temeljni vzrok manifestacij nasilja strah, različne vrste nasilja, ki so pogosto povezane z našim občutkom ega. Ko imamo enkrat določen občutek ega, bolj si želimo stvari posedovati in se bojimo izgubiti to kar že posedujemo. Z namenom, da bi zaščitili, z namenom, da bi ohranili, z namenom, da bi izpolnili naša poželenja po stvareh, lahko postanemo nasilni.

Kakšna je razlika med atmanom in anatmonom, kakšna je razlika med tema konceptoma?

Na to ne morem odgovoriti, ker sta atman in anatman sanskrtska pojma in ne vem na točno kaj se nanašata v naši tradiciji.

Ima lahko nasilje kdaj tudi smisel, ker ne moremo biti vedno popolnoma nenasilni? Je možno popolno nenasilje?

Mislim, da je mogoče razviti popolno notranje nenasilje, medtem ko je v vsakodnevnem življenju možno, da naredijo določena dejanja, besede na druge nasilen vtis. Če govorimo o izobraževanju, včasih moramo postaviti pravila, meje otrokom ali celo odraslim, kar se lahko interpretira kot nasilje, ko omejimo določene stvari. Kar je najbolj pomembno zame je notranji občutek nenasilja. V kolikor znotraj ni nobene jeze in se ne razvija nobeno nasilje,

imamo jasen um, da postavimo pravila in dosežemo, da otroci spoštujejo ta pravila, brez da bi vstopili v izrazito obliko nasilja.

Kaj menite o ignoranci do nasilja? Če ignoriraš, ko se dogaja nasilje, je to tudi način nasilja, če nočeš videti, da se dogaja nasilje?

Da, rekel bi, da bi se to lahko opredelilo kot oblika nasilja. Končno bi to bila hipokrizija, in prostovoljno ignoriranje trpljenja drugih je gotovo nasilno proti njim. Moramo se zavedati in držati oči odprte do tega kaj se dogaja tudi z namenom, da zavzamemo vlogo pri reševanju možnega konflikta ali nasilja na katero imamo lahko vpliv ali lahko pomagamo pri razrešitvi. Verjamem, da tudi na ravni narodov, ko Združeni narodi ali države ne delujejo primerno, ko se soočajo s stopnjevanjem nasilja, ker imajo zelo sebične interese, je to zelo nasilno glede na izkušnje trpljenja ljudi, ki so žrtve nasilja.

Kako komentirate nov izbruh nasilja na Bližnjem vzhodu ali so Evropa in Združene države nasilne s tem, ko ne reagirajo?

Mislim, da je Evropa že reagirala in izrazila nasprotovanje konfliktu na Bližnjem vzhodu. Po mojem majhnem razumevanju politike so Združeni narodi blokirani zaradi Združenih držav, ki so dali veto vsem deklaracijam, ki bi v resnici naložile prekinitev ognja ali hitro mirovno razrešitev. Ugibam, da imajo v ozadju lastno agendo, in zame je to zelo hudo nasilje. Ker ko zanemarimo število smrti nedolžnih žrtev, civilistov, ko ne reagiramo ustrezno, ker imamo določene sebične interese, je to zelo nasilno do njih. Ne mislim, da se nasilje v svetu povečuje, nasilje je tu ali tam vedno bilo prisotno, prej smo bili manj informirani po eni strani, po drugi strani pa imamo večji vpliv zaradi orožja, ki se uporablja danes.

Rad bi vas vprašal nekaj o karmi. Če je nekdo žrtev nasilja, je to tudi odgovornost osebne karme? In ali je to lahko razumljeno napačno in vodi do napačnih interpretacij?

Mislim, da tvoje vprašanje že vsebuje odgovor v smislu, da je zares lahko zelo napačno razumljeno. Četudi je nekdo ustvaril vzrok, ki pripada tej osebi, ne moremo opravičevati našega nereagiranja na osnovi tega kar je ustvaril drug. Tako, da ko smo soočeni z nasiljem, moramo narediti vse kar lahko naredimo v smislu, v smeri pomaganja žrtvam, pomaganja pri situaciji in tudi pomaganja agresorju. Ker če govorimo o karmi, tisti, ki ima izkušnjo trpljenja, izloča določeno negativno karmo, tisti, ki je nasilen, negativno karmo akumulira. In kakor dolgo bomo nasilni, toliko bomo morali trpeti. Kasneje, kot odgovor, kot rezultat karme, ki se akumulira. Torej iz perspektive karme ne bi smeli preprosto razmišljati samo o tistem, ki je žrtev, ampak bi morali v obzir našega nenasilja, obzir našega sočutja vzeti tudi agresorja. Ignoriranje ali zavračanje agresorja, ker se ga dojema kot tistega, ki trpljenje ustvarja, bi prav tako bilo način nasilja.

Ali menite, da v situaciji v kateri smo, človeštvo potrebuje kakršnokoli vojsko ali orožje, ali države potrebujejo vojsko in orožje?

Verjamem, da če bi vse države odvrgele svojo vojsko in orožje, ne bi bilo več nobene potrebe, ker se danes lahko veliko doseže s politiko, diplomacijo, trgovanjem, sodelovanjem, veliko več kot z vojsko. Mislim, da je naš svet dosegel raven človečnosti, ki bi lahko odpravila uporabo vojske. Na žalost so vojske in orožje politična sredstva in ekonomska sredstva za veliko držav, kar je verjetno razlog zakaj se ne bo zavrnilo kmalu, če sploh kdaj.

Kakšen je praktičen pomen ahimse v vsakodnevnih življenjih navadnih ljudi, ki živijo normalna življenja? Kakšen pomen ima v vsakodnevnom življenju, ko ljudje morajo v službo in podobno?

V resnici ne morem ločiti besede mir od nenasilja. In to je verjetno to kar se mora vzpostaviti, razvijati in vzdrževati v našem vsakdanjem življenju. Kako se prebuditi z mirnim umom in obdržati ta miren um do večera. Mislim, da ljudje pogosto ločujejo te koncepte vsakodnevne življenja, miru in nenasilja, in mnogo ljudi misli, da biti nenasilen pomeni biti areaktiven, pogosto povezujejo nenasilje s pasivnostjo in si ne predstavljajo kako bi lahko živeli pasivno. Kar je po svoje pravilno, ker napačno interpretirajo. Verjamem, da nenasilje ni pasivnost. Lahko si zelo reaktiven, lahko delaš, lahko si reaktiven do tega kar sprejemaš in hkrati popolnoma nenasilen. Tako, da je mogoče integrirati nenasilje v naša vsakodnevna življenja in pravilno funkcionirati. Rekel bi, da bolj kot je lahko nekdo nenasilen, boljše lahko funkcionira, ker bo um manj zamegljen z motečimi emocijami jeze, močnih želja ali strahu.

Obstaja kakšna razlika med nasiljem, ki je usmerjeno proti ljudem, in nasiljem, ki je usmerjeno proti živalim? Je nasilje manjše, če je usmerjeno proti manj razvitim vrstam zvesti?

Jaz osebno ne delam nobene razlike. Vidim, da svet pogosto dela razliko v načinu kako ljudje delujejo, v načinu kako se ljudje prehranjujejo, v načinu kako ljudje dojemajo živali le kot produkt namenjen potrošnji. Toda kot budist ne morem delati razlike. Zame je nasilje do ljudi in nasilje do živali enako. Izvira iz enakih napak in daje enako trpljenje. Seveda se iz vidika kazni in iz vidika družbe obravnava kot manjše, ne kaznujemo na isti način nekoga, ki je ubil človeka, ali nekoga, ki je ubil zajca. Toda iz vidika koncepta nenasilja bi rekel, da je enako, moralo bi biti enako.

Toda, če razumem pravilno, ljudje v situaciji, ko ne morejo preživeti brez mesa, lahko jedo meso?

Moja teorija o tem je, da zakaj ljudje potem ne gredo nekam kjer bi lahko živeli brez mesa. Pogosto vzamemo primer Tibetancev na visoki planoti ali Eskimov na Grenlandiji ali karkoli

in rečemo: »No, saj ne bi mogli preživeti brez mesa.« Res je, da ne bi mogli preživeti brez mesa. Danes, z vsemi možnostmi, ki jih ima svet, zakaj se taki ljudje preprosto ne preselijo nekam kjer bi se lahko izognili ubijanju? Torej mislim, da ni izgovor. Je razlaga, ki jo razumem, ki jo slišim, toda ni izgovor.

Mislite, da je kapitalizem nasilen sistem? Je ustvarjanje profita nekako nasilno delovanje?

Popolnoma. Mislim, da je družba s tem kakor se nagiba njen razvoj izredno nasilna proti svojim lastnim ljudem. Ker je tako velika vrzel pred zelo bogatimi ljudmi oziroma del družbe versus zelo trpeč del iste družbe, ki je depriviran pravic včasih, ki je depriviran sredstev. Nasilen je sam po sebi.

Je patriarhat nasilen? Bi morale ženske biti enake moškim?

Po mojem razumevanju ni razlike s strani zavesti. Če razumemo karmo in reinkarnacijo, smo lahko eno življenje moški, drugo življenje smo lahko ženske, torej seveda, morala bi biti popolna enakost.

Je nenasilje lahko kdaj nasilno?

Da. Nekateri ljudje bi radi zmoten koncept nenasilja vsilili drugim s silo, ali ga vsilili z različnimi medijskimi sredstvi ali včasih s svojimi lasnimi stališči, ki so paradoksalno lahko tudi nasilna.

Če je kapitalizem nasilen sistem, je delovanje znotraj tega nasilnega sistema tudi nasilno?

Obstaja način kako bi danes živeli zunaj sistema? Mislim, da ne. Sistem je takšen, da smo odvisni od njega, ne moremo zavrniti družbe v kateri živimo, čeprav je naša družba kapitalistična. Mislim, da je prvo kar moramo narediti to, da spremenimo sami sebe tako, da imamo pozitiven vpliv na okolico. Ne moremo se umakniti iz družbe in ne moremo se pretvarjati, da lahko spremenimo družbo s silo. Torej mislim, da lahko z razvijanjem nenasilja, kolikor lahko, na nenasilen način, sčasoma imamo pozitiven na samo družbo.

Torej mislite, da je mogoče, da bo nekoč v človeški prihodnosti obstajal nekakšen sistem, nekakšna družba brez nasilja?

Rad bi ohranil to upanje. Ne vem kdaj, ne vem kje.

Bi še kaj dodali?

Mislim, da so bila vprašanja dovolj široko pokrila vse različne aspekte teme. Zelo močno verjamem, da se moramo ustaviti sami. Ljudje, ki se pretvarjajo, da so nenasilni, toda delujejo nasilno, so kot želja prepovedovanju prepovedanega, ali kričanje proti hrupu. Ne deluje, najprej moramo razviti notranjo tišino, notranji mir, notranjo zmožnost kontroliranja lastnega uma in biti sočuten do drugih. Ko to dosežemo za sebe, znotraj sebe, lahko naravno širimo ta duh nenasilja. To je pred delovanjem v svetu, pred zunanjim konceptom.

Priloga C: Intervju s predstavnikoma Društva za razvoj človeških vrednot, Sri Sathya Sai center, Ljubljana, 29.7.2006

Respondenta: B: podpredsednica društva in koordinatorka dejavnosti mladih Tina Hribar-Trifunović in A: koordinator duhovnih dejavnosti Severin Trifunović

X: Kaj je recimo nasilje in kaj je sploh vzrok nasilja?

B: Nepotrpežljivost je mati nasilja. Nepotrpežljivost.

A: Nenasilje je po njegovem učenju pravzaprav dodano. Ker tisto kar on govori, kar on sam govori, vrednote, ki jih poudarja, to so: satja, dharma, šanti, prema. To so 4 vrednote, kar pomeni: resnica, pravilno delovanje, ljubezen, vseobsegajoča ljubezen in mir. Zato, ker on nekako pravi, da je to samoumeven rezultat takšnega delovanja. Če imaš nek ljubeč odnos do sebe, do okolja, do drugih ljudi, ahimsa je samoumevna v tem primeru, nenasilnost. Ljubezen je nenasilna. Če imaš umirjen odnos, mir v smislu notranje umirjenosti, lepa beseda, spet. Resnica, delovanje v skladu z notranjo božanskostjo in tako naprej. Torej ahimsa je kot nek najbolj viden rezultat. Končni rezultat tovrstnega delovanja v skladu s tistimi vrednotami. Nobenega ne sme prizadeti. Svoja dejanja testiraš tako, da rečeš: »Ali bo to škodovalo komu? Ali bo to škodovalo meni?« In pravi, na ta način določiš kaj je pravilno in kaj ni, določaš svojo dolžnost. Tako, da je ahimsa vtkana v samo izbiro načrtovanja svojih aktivnosti. Torej nič kar počnemo ne sme škodovati drugim.

B: Mogoče še bi dodala to, da je dal zelo lep primer, da v bistvu nenasilje se določa glede na notranji motiv nekega delovanja. Namen in dolžnost sta tista mejnika. V bistvu je tudi rekel, da popolno nenasilje niti ni možno.

X: Do kje pa je možno?

A: On je rekel: »Ni dovolj, da nobenega poškodujemo fizično, da nobenega ne smeš udariti. Ni samo to, ne smete prizadeti niti s svojimi besedami, niti v svojih mislih.« On tako govori: »Niti v mislih, ker misli se pretapljajo v besede, tisto kar govoriš, prej ali slej bo postalo dejanje.« On pravi: »Vsaka neživa stvar ima v sebi boga, vsepovsod je bog.« Torej gre za ta princip, zato ne prizadevamo, zato je ahimsa, zato ker je vse eno bitje. Ne da je prepovedano zato, ker se bo bog ujezil. Gre za sprejemanje vsega zaradi te božanskosti, in če se upiramo, je to delovanje ega, ki pravi, da je on sam, drugi ga ogrožajo. Torej himsa izhaja iz ega, ki je zaprt v telo. Zato je nenasilje pravzaprav princip, ki je samoumeven. Vprašal si iz česa izhaja

nasilje, to smo takoj pri tistem: vzgoji in izobraževanju. On pravi, da vse slabo kar se pojavlja v svetu, da je to posledica te slabe izobrazbe v bistvu.

X: Kakšna je pa razlika med ahimso kot neko aktivno držo in neko pasivno držo ali pa šibkostjo, strahom?

A: Nenasilje ni nikoli iz nekih drugih razlogov kot iz tega, da bi bilo pasivnost, da bi bilo nekaj potisnjeno, da sem nenasilen, ker si nečesa ne upam. To so že druge stvari.

B: Ali pa zato, da me bodo imeli drugi radi.

X: V čem pa se recimo kaže osebno to vajino nenasilje, mogoče kakšen odnos do hrane, takšne stvari?

A: Tudi, tudi, seveda vegetarijanstvo je eden izmed dejavnikov svamijevega učenja in zahteva, da so ljudje vegetarijanci. On ne obsoja mesojedcev, ni zdaj nekaj rigoroznega, ampak v ašramu ni mesa, ni ribe, ni jajc, ne alkohola, nobenih drog, tako da na tem zelo inzistira, čista prehrana. Zaradi vpliva hrane na človeško razmišljanje. Ampak seveda tukaj sodi tudi nenasilje o živih bitij. Seveda, sigurno je tudi to dejavnik. Na ta način se kaže to vegetarijanstvo.

X: Si rekel, da ne obsoja mesojedstva, se pravi, če se človek znajde v situaciji, ko se ne more drugače prehranjevat, se lahko tudi z mesno prehrano prehranjuje recimo?

A: Seveda. Glavni razlog po svamiju je zato, ker to ima vpliv na človeško psiho, na način razmišljanja. Mogoče ima bolj subtilen vpliv, ampak se kaže recimo, ko se ljudje začnejo ukvarjat s temi bolj subtilnimi stvarmi kot je meditacija, spoznavanje, potem se kažejo mogoče neka razdražljivost, mogoče se bodo pojavili neki strahovi tokom duhovne vadbe, nepotrpežljivost. Ja, to je glavni razlog. Vpliv hrane na človeški razvoj.

B: Ampak ne gre za obsojanje mesojedcev, ni tako, da bi zdaj jih spravil in jih križal.

A: Absolutno, tudi on je rekel, da če vaše življenje tako, da poudarjate zunanost, da poudarjate telesnost, potem je vaša hrana meso.

B: Ne da mora biti, ampak ve, da se boš težko odpovedal temu, če je to tako.

X: Kakšen je pa odnos do vojske, orožja? Je vojska potrebna?

A: Svami redko govori o tem. Vse tiste zgodbe indijske dediščine, Ramajana in Mahabharata, to je vse samo vojna. Svami pravi, da je vojna pravzaprav v nas, vojno polje, dobre strani, stran zla, itn. Ampak na splošno o tem ne govori, v glavnem to omenja kot službo. Osebno kar jaz mislim po vsem kar je on povedal, je tista zgodba o samem orožju oz. nožu, ki ga lahko uporablja zdravnik in zločinec. Mislim, da tudi vojska kot državno telo je samo orodje, instrument države. Kako jo bo uporabila država je odvisno od nekega duhovnega nivoja,

ozaveščenosti same nacije. Vojska ni ne dobra, ne slaba, pač eno orodje, ki lahko služi družbi, ampak je zelo kočljiva zadeva kako jo bodo uporabili.

X: Sai Baba torej ni apriori proti vojski?

B: Kolikor jaz poznam ne. On celo gre v te kampe vojaške in govori vojakom o vrednotah in temu. Tam v Indiji je to drugače.

X: Kakšen pa je njegov odnos do kastnega sistema recimo?

A: Seveda on upošteva sanatanadharmo, ki je ta univerzalna religija. Tudi kastni sistem pravi, da še vedno velja; v vsaki družbi, v vsaki državi na svetu imaš eno ureditev. Toda kaj je s tisto Indijo, ki pravi, da se določeni ljudje iz nižjih kast sploh ne smejo dotakniti tistih iz višjih, ki so kontraverzne? Seveda tega pri njemu ni. V tem primeru to ne obstaja, da je nekdo višji zato, ker je iz nekega višjega razreda, to absolutno ne. Torej obstaja bolj neka razlika po nekih sposobnostih ljudi, eno so bolj intelektualno razviti, to so bramani,...

X: Samo je to prirojeno, te sposobnosti? Kakšen odnos ima do te determiniranosti?

A: Ne, ni nobenih. Rekel je, da ni nič v naprej. Ne, ne, vsi ljudje so popolnoma isti.

B: Na konec koncev on te tabuje ruši že od čisto majhnega. Konec koncev je ta njegov rek: »There is only one caste, caste of humanity.« Že to vse pove in razloži. Veliko težav ima zaradi tega on sam s tem v indijski družbi, ker mu to očitajo, tako kot odnos do žensk.

X: Kaj pa ima kakšen odnos do kapitalizma?

A: Nikoli se ne sklicuje na to, na državni sistem in ureditev. Spet je to samo orodje, samo način, ki bolj ustreza tej ali drugačni družbi.

X: Je kapitalizem nasilen ali ni?

A: Nisem nikoli slišal, da bi govoril o tem, ne spušča se v to. On tudi svetuje ljudem, da se ne vtikajo v politiko. Da so komplicirane stvari, in da je precej slabega v politiki. Ampak ne govori nič proti kapitalizmu. Problem je kapitalizem v smislu potrošništva. Ne glede na kapitalizem, on pravi, da je to stvar, ki velja za vse ljudi po celem svetu, da so vsi neomejeni in se ne brzdajo. Pravi, da je to velika napaka, ker duhovna moč človeka, moralna integriteta izhaja iz samobvladanosti.

X: Se pravi kapitalizem in profit recimo sam po sebi ni slab ne dober?

B: Baba vedno gre na to, da se stvari od znotraj spremenijo, nikoli od zunaj. Ko se od znotraj spremeni zadevo, vprašanje, če kapitalizem lahko še sploh obstaja, v bistvu se spontano potem stvar spremeni. Konec koncev mi vsi, ki želimo živeti na ta način, ne moremo sodelovat več aktivno v kapitalizmu.

X: Ti si prej omenila čas. Prebral sem, da je Sai Baba avatar kali juge, je to agresiven čas?

A: Ja, seveda, to je čas v katerem prevladuje adarma oz. nepravičnost. Tako, da vse stvari, ki se zdaj dogajajo v svetu, so čisto normalne, naravne. Ogromno neke nepravičnosti in nasilja danes je samo pokazatelj, da živimo v obdobju v tem obdobju in to je naravno. Ne misliti, da se dogajajo neke čudne stvari, konec človeštva pa to, to so znamenja kali juge.

B: Odmik od vesti.

X: Kaj pa recimo odnos do religije, če povesta v par stavkih?

A: On pravi: »Obstaja samo ena religija in to je religija ljubezni, obstaja samo en bog in on je vseprisoten.«

B: In ima vsa imena in vse oblike.

X: Je ta bog Sai Baba?

A: On pravi: »Vsa imena in oblike boga, ki jih je skozi zgodovino človek pripisoval bogu, so prisotne v tej moji obliki. Jaz utelešam vsakega boga, vse kar je človek imel za boga kadarkoli tokom zgodovine. Nikar ne dvomite v to, ker čas v katerem živite, ko sem jaz tukaj med vami, je enkraten čas v zgodovini. takšne priložnosti ne boste več dobili. Jaz sem bog, jaz sem avatar, utelešenje boga.« Ampak tukaj se ne ustavi. Pravi: »Tudi vi ste božanski, med mano in vami ni razlike. Razlika je samo, da se jaz zavedam tega in delujem na ta način, vi pa ne.«

X: Lahko ahimsa preide tudi v svoje nasprotje, je lahko nenasilje tudi nasilno.

A: Ne more biti nasprotja. To se samo širi. Mislim, da ne more se spremeniti v svoje nasprotje. Recimo, ko govorimo o vegetarijanstvu, včasih ljudje pravijo: »Vegetarijanec sem zato, ker sem nenasilen do živali.« Potem se spremeni v to, da vidi mesojedce kot svoje sovražnike. To si pa spet na začetku, nič nisi naredil. Torej zamenjal sem način prehrane samo zato, da zdaj ne bi rekel, da so tisti vegetarijanci bedaki: »Glej kakšni so, mevže!« Ampak zdaj bom rekel: »Jaz sem vegetarijanec in tisti so grozni nasilneži.« Spet si na istem, spet ne upoštevaš drugega človeka.

B: Jaz mislim, da dokler je ahimsa samo teoretična zadeva lahko enostavno preide v svoje nasprotje, ker če si se prej vedel nasilno, se boš zdaj tudi, samo da z drugega stališča. Zdaj če pride spontano, je to zelo nenasilno tudi do sebe, recimo, da ti spontano postaneš vegetarijanec, je to veliko lažje in mislim, da imaš manj predsodkov, ker se ničesar ne odrekaš in tudi ne vidiš drugih ljudi kot nekih mesojedcev, ne vidiš jih kot sovražnike oz. slabe ljudi. Razumeš, ker veš, da pač težko jim je, pač ne morejo si predstavljati zdaj življenja brez mesa in s svojim zgledom lahko koga spodbudiš, da premisli, to je največ kar lahko narediš. Da je nasilna lahko tudi duhovna vzgoja, da ti otroke učiš to in potem otroku takoj privzgojiš predsodke do ljudi, ki jedo meso. In kaj je najhujše do živali, ki jejo meso. Od živali pa res ne moreš pričakovat, da bodo na vegetarijanstvo 'prešaltale'. In potem recimo: »Glej kako je lep

ptič.« »Jaz ga ne maram, ker je mesojed (gre za ujedo).« In to slišiš od otroka. To je pa kriza in to je na nek način nasilno.

X: Je ignoriranje nasilja nasilno dejanje?

A: Baba pravi: »Kadarkoli srečate osebo, ki na kakršenkoli način trpi, je vaša dolžnost, da olajšate to trpljenje. V vsakem primeru ne spregledat trpljenja drugih.« Za to je treba malo izobrazbe, malo strokovnega usposabljanja.

X: Bi še kaj dodala?

B: Razločevanje materialno - duhovno, meni se to vedno zdi tako zanimivo. Mislim, da je zelo velik problem sploh te naše zahodne družbe to razločevanje med duhovnim in posvetnim, materialno - telesno. Ta razloček se mi zdi, da ustvarja zelo veliko nasilje.

Priloga D: Intervju s predstavnico društva Vitaaa, Maribor, 17.8.2006

Respondentka: tajnica društva Katja Majer

Ne spletni strani sem prebral, da se v bistvu ne osredotočate toliko na samo filozofijo, ampak bolj na prakso. Vseeno me zanima od kod se črpa to znanje, se črpa tudi iz kakšnih tradicij?

Geomantija sicer ima v evropskem prostoru neke svoje temelje, ampak so te stvari zelo neznane in zelo nedosegljive. Temelje v bistvu geomantije oziroma dela s prostorom je ravno razvil Marko. Marko Pogačnik in njegove hčere so pač razvile ta pristop. Vsi, ki delamo znotraj te skupine, delamo na nek kreativen način. To pomeni, da je zelo daleč od tega, da bi mi imeli nek zabetoniran kodeks delovanja ali pa načinov ali pa ne vem česa, recimo tudi dela s prostorom. Držimo se pač nekih osnovnih skupnih izhodišč. Če bi morali pač reči od kje prihajajo informacije, je to verjetno Marko.

Kakšen pomen pa ima nenasilje pri vašem delu in tudi v vaših življenjih

Jaz se prav konkretno ne spomnim, da bi se mi ukvarjali s pojmom nenasilja. Mogoče v določenih niansah ali pa določenih situacijah. V bistvu gre predvsem za nekaj kar je samoumevno. Ker delo s prostorom kot tako oziroma celotno poslanstvo geomantije teži k enemu ravnotežju, ravnotežju človeka in preko tega tudi prostora, da se lahko vzpostavi bolj harmonično bivanje. To pomeni, da se lahko deluje samo iskreno in samo iz srca. To pomeni, da je nenasilje v bistvu aksiom, nikoli pa se ne postavlja kot... kaj jaz vem.

Se ne izpostavlja?

Ne izpostavlja se. V bistvu se tudi druge stvari ne izpostavljajo kaj posebej, ampak so same po sebi jasne. Kakšno težo ali pa vlogo ima to v življenjih posameznikov je pa čisto odvisno od vsakega izmed nas. Mislim, da vsi, ki smo na tej poti oziroma poskušamo na ta način pomagati prostoru in človeku, se sami srečujemo s tem izzivom kako vzpostaviti osebni mir, osebno ravnotežje. Mislim, da tudi vsi težimo k temu, da bi bilo to čim bolj uspešno.

Kaj pa recimo je tu tudi vključeno prehranjevanje, vegetarijanstvo, recimo nenasilno prehranjevanje je tudi del tega?

To je odvisno pri nas od vsakega posameznika. Spet ne obstaja, tako kot sem prej rekla, kot neko pravilo, ki se ga je treba držati. Dejstvo je, da večina nas je vegetarijancev, ampak imam tudi kolege, ki delajo, ki niso vegetarijanci. Tukaj se pušča to polje osebnega odločanja oziroma osebne zavesti. Jaz mislim, da problem čisto konkretno vegetarijanstva ni v tem, da se živali dejansko jejo, ampak da je problem v odnosu do teh živali. Kar pomeni, če pogledamo nekatera stara ljudstva recimo Indijance itn., da oni so imeli prav obred, odnos, oni so se v naprej z duhom živali recimo pogovorili preden so jo ujeli. Tudi ko so jo ujeli, so v

bistvu to naredili z ritualnimi častmi in iz tega nahranili ljudi. In jaz mislim, ker bitja narave imajo svojo inteligenco in znajo komunicirati z ljudmi, da je tu prišlo do nekega mostu, ko so stvari postale na nek način soglasne, da je pač narava prispevala nek delež k prehrani človeka. Kaj pa je problem v današnji družbi, je to so te živali odrinjene na rob, da živijo v katastrofalnih minimalnih okoliščinah, in da ni nobenega odnosa od tega. Recimo mogoče že naši stari starši, če so živeli na kmetijah, pa so imeli koline, že oni so recimo vsaj zmolili, ko so tistega pujčeka zaklali. Zdaj ne pravim, da je molitev ali pa krščanska vera tisto kar je ta pravo, ampak govorim o odnosu, o pristopu.

Kaj pa recimo je potrebno biti tudi nenasilen do sebe? Praviš nenasilje do narave, do živali, je tudi so sebe potrebno biti nenasilen?

Absolutno. Tu se vse skupaj začne. In dokler smo nasilni do sebe, kar smo v bistvu v minimalnih zadevah zagotovo še vsi, pač ne moremo biti nenasilni do drugih. Ker bi rekla, da sploh se ne zavedamo, da obstajajo še vedno ti razno razni negativni odnosi do samega sebe. Recimo si misliš kako si neumen, da si to pa to naredil tako. Mislim, da je baza nenasilja ravno to sprejemanje. Da tudi, ko gredo stvari narobe oziroma so težavne za nas, imajo neko težo oziroma nek smisel. In odgovor na to ni reakcija na silo, ampak poglobitev v sebe in neka ugotovitev kaj nas to uči.

Kaj pa recimo nasilje. Kaj pa je sploh nasilje? Od kod izvira recimo nasilje do narave in vsega tega? Kaj je vzrok nasilja?

Težave, ki jih mi v prostoru poskušamo uravnovežiti in zdraviti, jaz ne bi, se mi zdi izraz nasilje mogoče malo pregrob, čeprav je pravilen. Neravnotežje v naravi se zgodi, ker mi ne delujemo več iz svojega bistva, ne delujemo več iz srčnosti in uravnoveženosti, ampak delujemo predvsem iz glave. In zato dostikrat pride do tega, da porušimo naravno ravnovesje. In zaradi porušitve naravnega ravnovesja, tudi recimo gradnje, ki so narejene izrazito z glavo, kar jih je večina, tu pride tisti pol s katerim se mi ukvarjamo in skušamo te stvari uravnovežiti in povezati, da tudi v urbanem okolju lahko prevladuje takšna kvaliteta bivanja kot je recimo v enem čudovitem gozdu. To je mogoče, ampak je zelo težko dosegljivo vsej na način na katerega mi delamo. Tukaj je vzrok človekova neuravnovešenost, premik življenja v racijo, glavo, zanikanje vsega kar ni matematično dosegljivo, znanstveno dosegljivo. Kar se pa tiče nasilja med ljudmi pa mislim, da gre za druge zadeve, da gre bolj za reakcijo, ki mislim, da je predvsem reakcija na bolečino. Mislim, da tu igrajo zelo pomemben pol čustva. Jaz mislim, da smo ljudje v osnovi srčna bitja in ogromno teh svojih srčnih sil vede ali pa nevede investiramo v svoja življenja in mislim, da preko tega, preko nekega problema, ki se pojavi zaradi ali zgrešeno investiranih sil, ali zgrešenih pričakovanj, česar koli, ko te ustavi recimo

bolečina - čisto če pogledamo človeške odnose ali pa zunanje situacije, je eden izmed načinov kako človek reagira tudi nasilje. Mislim, da gre predvsem za to, da se skuša ubraniti pred tisto svojo bolečino. Ko človek pride do nasilja, poskuša predvsem postaviti zid oziroma reagira, da se tista bolečina v njegovi notranjosti ne bi ponovila.

Če prav razumem, se verjame, da je Zemlja živo bitje?

Ja.

Je potem sekanje dreves tudi nasilno dejanje recimo?

Jaz ne bi tu uporabljala izraz nasilje. Meni se zdijo tu to preprosti pojmi. Posekat drevo - če je to nasilje ali ni? Lahko je, lahko pa ni. Če je to narejeno na en zelo neoseben način, zelo mentalen način, lahko je pa to narejeno v bistvu v komunikaciji z bitji narave, potem pa to več ni nasilje recimo. Jaz mislim, da ima narava izjemno toleranco do nas. Sicer ne zna razumeti na mentalen način, kot razumemo mi, zato recimo se ne moreš usesti poleg drevesa pa mu pridige narediti, da zdaj pa naj bo srečno, ker ga boš porušil, ampak če ti preko jezika narave, v bistvu čustvenega jezika, ker narava ima čustveno inteligenco, naravi daš informacijo o tem kaj se bo zgodilo, potem gre tisti vitalni del Preobrazba je del ciklusa. Recimo tisto elementarno bitje, ki je zadolženo, oziroma tisto bitje narave, ki je zadolženo za rast tega drevesa, bo šlo v preobrazbo. Jaz mislim, da narava marsikaj tudi z veseljem nam daruje, za naše življenje in delo. Tako, da jaz še vedno nosim usnjene čevlje, tako naprej. Mislim, da je treba biti pri vsem skupaj tudi zelo moder, ker ni preprosto. Ker naša filozofija je - recimo marsikdo reče 'nazaj k naravi', da bomo mi spet v ravnotežju, da bomo spet srečni, da je to tisto pravo, moramo nazaj k naravi, ampak mislim, da je pravi odgovor 'naprej k naravi'. Ker mi ne moremo zdaj porušiti teh hidroelektrarn in začeti živeti v jamah. Oziroma lahko to tudi naredimo, ampak mislim, da to ni smiselno, da je to učenje, ki smo ga mi kot civilizacija naredili, torej vsa znanost, ki smo jo razvili, in vse sposobnosti, ki smo jih preko tega pridobili, da je to nekaj zelo smiselnega in tudi zelo pomembnega, tudi za duhovne ambicije nekaj zelo pomembnega zaradi tega, ker s tem tudi duhovni svet dobiva eno izkušnjo kako daleč se recimo lahko popolnost manifestira v materiji. Z 'naprej k naravi' gre predvsem za ponovno vzpostavljanje pristnega srčnega odnosa do narave, do bitij narave, komunikacije in ponovno sodelovanje, kar mislim, da lahko prinese, oziroma sem prepričana, da elementarna bitja - bitja narave so to - kadar pridejo v stik z našo tehnologijo, tako da lahko to ozavestijo, kar pač ni dostikrat zaradi tega pomanjkanja prevajalca, so v bistvu tudi navdušena nad stvarmi, ki jih mi naredimo in očarana, ker ona sama ne znajo tega narediti. Saj ona ne znajo 'zašravfat' skupaj bagerja, če sva zelo groba, ali recimo računalnika. Jaz mislim, da ji tisti

korak naprej v sodelovanju z naravo z vso znanostjo, vsem znanjem, ki smo ga pridobili. Ampak tu pa mora priti srčnost, pa ravnotežje noter.

Recimo kljub temu, da se eksplicitno ne ukvarjate z nasiljem, če ni nekega odnosa društva do tega, imaš ti kakšno osebno mnenje do vojske, orožja, potrebujemo te stvari ali ne?

Mislím, da tudi lahko v imenu društva sicer govorim, čeprav niso neke stvari, ki bi se ravno posebej diskutiralo o njih. Bi kar rekla, da se nam te stvari zdijo precej nepotrebne. Ker gre za eno zavest, ki verjetno vlada tudi pri večini drugih društev, ali pa gibanj, ali pa kakorkoli bi se temu reklo, to je da v bistvu stvari, ki se zgodijo, so v bistvu tiste, ki so prave za nas, in tisto kar je pomembno je na kak način mi na njih reagiramo. Jaz mislim, da so pravi načini boja zelo drugačni, oziroma da tudi takrat, ko pride do tega, da ti zasedejo zemljo in podjarmijo ljudi in jih hočejo potujčít in ne vem kaj vse, da tudi takrat to govori o nečem kar se pač mora ta narod naučit, o neki težavi. Ali čisto karma naroda, ali pa čisto neko neravnotežje, ki ga je v osnovi v tem trenutku pač ta narod imel, da se to sploh lahko zgodi. Če je prostor uglašen, oziroma če je prostor in ljudje uglašeni, se takšne stvari ne morejo dogajati, ne rabiš nobene vojske za to.

Omenila si drugačne oblike bojevanja, kaj konkretno bi lahko bilo to?

Svet lahko spremeniš samo tako, da sebe spremeniš, da v bistvu uravnotežiš sebe, da narediš v svoji notranjosti korake naprej. Da premagaš izzive znotraj sebe. Tako, da jaz mislim, da je to naloga vsakega človeka in vsakega naroda.

Je družba v kateri živimo recimo nasilna do žensk?

Nasilna, jaz bi rekla nerazumevajoča je boljši izraz. Jaz mislim, da družba neposredno... Če bi ženski princip funkcioniral tako kot mora, to ne bi bilo mogoče. Ampak ker je ženski princip izkrivljen, je tudi moški princip izkrivljen in ga lahko moški princip podjarmi. Jaz mislim, da gre spet za ravnotežje, jaz mislim, da je krivda vedno 'fifty - fifty'. Tudi pri vojnah in nesoglasjih, ne vem čem, da imamo vsi svojo dozo. Jaz ne bi rekla, da je družba nepotrebno nasilna ali do žensk ali do ženskega principa, rekla bi bolj, da ta princip ni ozaveščen, ni izražen, da ga tudi ženske ne znamo uravnotežit v sebi in izrazit, ker je marsikatera ženska zelo... ne poznamo prave ženske moči.

Kakšno je pa dožemanje časa? Recimo kakšen je čas v katerem živimo?

Precej verjetno je, da se nahajamo v obdobju enih zelo intenzivnih zemeljskih sprememb. Dejansko tudi energijsko se to v prostoru recimo vidi. Zemlja rojeva neke svoje nove sile, prebujata neke prasile, ki nam poskušajo pomagati, vzpostaviti več ravnotežja, več srčnosti. Dosti manj je recimo možnosti energetskih manipulacij, Zemlja nam v bistvu poskuša dati možnost, da doživimo tisti raj oziroma tisto kar si resnično želimo živeti. Vendar se pa to ne

more zgodit brez preobrazb. Precej karikirano lahko rečem, da je cena, da to dosežemo, to da se odpovemo razkošju samoprevar. In neiskrenost je v bistvu manipulacije.

Kam pa bo recimo pripeljala ta doba teh preobrazb in tega?

To je odvisno od nas, koliko bomo znali te stvari zagrabit. Jaz si v svoji glavi mogoče precej naivno predstavljam, pač bomo videli do katere mere so te stvari resnične. Preroki, vidci so napovedovali za začetek tega tisočletja apokaliptične situacije, torej v bistvu kataklizmo. To recimo eni rečejo: »No, pa se ni nič zgodilo.« Ampak po drugi strani so se začeli dogajati potresi, poplave in podobne zadeve mogoče malo bolj intenzivno kot prej, mislim pa, da bo Zemlja to v naslednjih letih še stopnjevala pri čemer bo preobrazala sile, ki niso več uglašene s to novo Zemljo, ki se rojeva, se pravi, ki so del stare, del starih ali manipulacij ali zgrešenih pristopov, ključno pa tudi verjetno z dušami, ki niso pripravljene it po tej poti, recimo niso naredile izpita. Jaz govorim to laično iz neke svoje osebne predstave, ugibam no.

Je kapitalizem kot ga poznamo danes, recimo neuravnoteženje distribucije teh zemeljskih dobrin, je ta sistem nasilen? Je denar sam po sebi nasilen ali ni?

Meni se ta beseda zdi pregroba. Neuravnoteženo, pa manipulacija. Manipulacija sama po sebi verjetno je nekaj nasilnega, se mi zdijo te stvari problematične in verjetno je nasilen način na katerega so stvari nekako predstavljene in mogoče celo vsiljene, ampak jaz bi bolj rekla, da je tu stvar bolj neravnotežja.

Kaj je potem bistveno spremeniti sebe ali spremeniti svet recimo?

Najprej sebe in potem iz tega se lahko začne spreminjati vse.

Je nenasilje recimo lahko kdaj tudi nasilno?

Absolutno.

V kakem primeru?

Ti v bistvu širiš mir oziroma ravnotežje tam kjer si povabljen, tam kjer si dobrodošel, tam kjer je želja po tem kar si sposoben recimo narediti. Nasilnost nenasilja pa se mi zdi recimo možna v primeru, ko nekdo hoče na vsak način uveljavljati neko mišljenje oziroma situacijo za katero pač nekdo ni pripravljen oziroma še ni izrazil želje po tem. Vsak ima svojo pot. Nekdo ima pravico živeti v prepiru, saj jaz se tudi znam skregati. Mogoče se mi to celo malo s krščanstvom povezuje. Za mene je nasilnost nenasilja takrat, ko se postavi ljudem taka pravila, da začnejo zaradi tega zatajevati sami sebe. Mislim, da mora vsak sam preko svojih izkušenj priti do tega. Če ti nekomu rečeš zdaj pa bodi srčen pa pobožen celo življenje, pa tega v resnici nikoli ni čutil, v bistvu nisi naredil nič, ampak si ga v bistvu postavil v eno pozicijo, ki je nikoli ni razumel in vedno se je sekiral, ker je ni znal narediti.

Kaj pa ignoriranje nasilje je lahko nasilno? Recimo, če ignoriraš, da se dogaja recimo nasilje?

Če si lahko bolj konkreten, ne znam si predstavljat situacije.

Brezbrižnost do nasilja.

Jaz mislim, da je tu spet potrebna zdrava meja. Ljudje hitro pridemo pod vpliv nekega lastnega interesa, hočemo s svojim interesom vplivat na druge. Dokler je to nevtralnno in brez nekih pričakovanj mislim, da je nenasilno, ko pa tu pride do razno raznih neozaveščenih interesov, pa se lahko verjetno hitro prevesi v to.

Bi mogoče še kaj dodala na to temo nenasilja ali nasilja?

V bistvu bi dodala to, da so to predvsem pojmi, ki jih je treba živeti in se jih zavedati predvsem sam pri sebi, ker mislim, da v teoriji nimajo nobene vrednosti. Mislim, da je to ena izmed stvari, ki bi jih lahko pristavila. Mislim, da je nenasilje kot tako eden izmed pojmov, ki se nam ljudem zdi izziv, zelo velik izziv in predstavlja tudi veliko mero našega učenja. Smo v bistvu lahko tudi s te strani tolerantni pa hvaležni, ker nam prinaša veliko količino nekih izkušenj. Da so to zelo pomembne stvari, čeprav izgledajo mogoče problematične.