



AGNĖ BUDRIŪNAITĖ

Vytauto Didžiojo Universitetas

ABSOLIUTAUS VIENIO AKIVAIZDA PLOTINO IR ZHUANGZI FILOSOFIJOJE

Presence of Absolute Oneness
in Plotinus and Zhuangzi Philosophy

SUMMARY

The paper analyzes a phenomenon that could be called, from the philosophical point of view, a 'presence of absolute Oneness'. Descriptions of the phenomenon may be found in the writings of the mystics of all major religions. The constructivists, nevertheless, repudiate the possibility of an unmediated mystical experience. The paper focuses on the notion of the Absolute and its presence in human consciousness as it is found in the writings of Plotinus and Zhuangzi. These two philosophers talk similarly about the One as the source and purpose of all Being, despite belonging to different intellectual traditions. The paper analyzes the state of the wakeful though contentless consciousness that is of most importance for both authors. It is not an *achieved* union between the human and the Divine and not a perception of the oneness of the world observed from the outside. The paper raises the question: even though such presence of absolute Oneness is described in terms of a particular religious and/or philosophical tradition, can it be considered a 'religious experience' or even 'experience' at all?

SANTRAUKA

Straipsnyje iš filosofinės perspektyvos analizuojamas mistinės patirties fenomenas, kurį galima pavadinti „absoliutaus Vienio akivaizda“. Tokia būseną nėra *pasiektas* vienis tarp žmogaus ir Dievybės. Taip pat tai nėra pasaulio kaip Vienio patyrimas žvelgiant iš šalies. Šio fenomeno aprašymų galima rasti visų didžiųjų religijų mistikų raštuose, todėl perenialistai skelbia mistinės patirties tapatumą visose religinėse tradicijose. O konstruktyvistinė mistinės patirties teorija neigia bet kokią tiesioginę Vienio patirties galimybę. Straipsnyje, pasitelkus Plotino ir Zhuangzi pateiktas Vienio sampratas, bandoma rasti alternatyvą konstruktyvistinei teorijai ar bent jau sušvelninti jos kategoriškus teiginius išvengiant perenialistinio visų tradicijų religinės patirties suvienodinimo. Lyginant Plotino ir Zhuangzi tekstus gilinamasi į absoliutaus Vienio sąvoką bei

RAKTAŽODŽIAI: Vienis, Plotinas, Zhuangzi, mistinė patirtis.

KEY WORDS: Oneness, Plotinus, Zhuangzi, mystical experience.

buvimo Vienio akivaizdoje sampratą. Šiuos du filosofus, nors ir priklausiusius skirtingoms civilizacijoms, suartina absoliutaus Vienio idėja. Straipsnyje išskiriami esminiai Vienio sampratos bruožai ir analizuojama absoliutaus Vienio patirties, kurią abu autoriai laiko esmine norint „pažinti“ Vienį, samprata. Keliami hipotezė, kad tokia absoliutaus Vienio akivaizda, net ir aprašyta konkrečios religinės ir/ar filosofinės tradicijos sąvokomis, neturėtų būti laikoma „religine patirtimi“ ir „patirtimi“ apskritai.

PROBLEMINIS VIENIO PATIRTIES KILMĖS KLAUSIMAS

Viena iš ilgiausiai besitęsiančių diskusijų tarp šiuolaikinių misticizmo tyrinėtojų yra ginčas dėl mistinės patirties prigimties. Ne vienas misticizmo tyrinėtojas pastebėjo, kad skirtingose mistinėse tradicijose aukštinama panaši būseną, kurią mistikai vadina įvairiais vardais ir kurios esmė yra budri, bet neintencionali sąmonė. Tai nėra tiesiog ikireflektyvi sąmonės būseną, kurią aptinkame mūsų kasdienėje empirinėje patirtyje. Taip pat tai nėra visiškai sąmonės užgesimas ar sutrikimas, kaip būtų, pavyzdžiui, paveikus narkotinėmis medžiagomis. Perenialistai, tokie kaip Williamas Johnstonas¹, Walteris Terence'as Stace'as², Aldous'as Huxley³ ir kiti, laikosi nuomonės, jog mistinė patirtis yra „transkultūrinė“, t. y. vienoda visur nepaisant skirtingų religinių ir filosofinių tradicijų bei interpretacijų įvairovės. Perenialistai pabrėžia, kad būtent *patirtis* vienija visų religijų mistikus, o vienyti ji gali todėl, kad yra visiškai betarpiškas Absoliučios Tikrovės kaip Vienio patyrimas, vienas ir *toks pats* nepriklausomai nuo laikmečio, žmogaus ar kultūros.

Stevenas Katzas savo konstruktyvistine teorija aštriai sukritikavo perenialistus ir kategoriškai atmetė betarpiškos religinės patirties egzistavimo galimybę⁴. Pasak jo ir kitų konstruktyvistų⁵, mistinės patirtys tėra tam tikros konkrečios kultūros ar religijos paveiktos sąmonės

„produktas“⁶. Remiantis konstruktyvistine teorija, bet kokie panašumai bandant nusakyti absoliutų Vienį Upanišadose ar Advaita Vedantos tekstuose, sufijų, chasidų ar krikščionių mistikų raštuose tėra atsitiktinumas. Nėra mistinės patirties kaip tokios, tėra mistikų patirtys, t. y. patirtys žmonių, gyvenančių tam tikru laikmečiu tam tikroje kultūrinėje ir religinėje aplinkoje ir suvokiančių save bei aplinką per tam tikrus kultūrinius modelius. Atitinkamai, pasak konstruktyvistų, nėra ir negali būti absoliutaus Vienio patirties. Gali būti tik kultūros suformuotos patirtys, kurias žmonės *interpretuoja* kaip „Vienio patirtį“.

Po to, kai Katzas suformulavo savo konstruktyvistinę teoriją, buvo išsakyta dar daug įvairių nuomonių, tačiau esminio sprendimo, sutaikančio polemizuojančias puses, taip ir neatsirado. Šiame straipsnyje, žvelgiant į problemą iš filosofinės perspektyvos, bus bandoma rasti alternatyvą konstruktyvistinei Katzo ir jo kolegų teorijai ar bent jau sušvelninti jos kategoriškus teiginius išvengiant perenialistinio visų tradicijų religinės patirties suvienodinimo. Artimiausia šio straipsnio idėjai būtų Roberto K. C. Formano mistinės patirties samprata. Formanas įvardija ją kaip „grynos sąmonės įvykį“ (angl. *Pure Consciousness Event*), kurią apibūdina kaip „budrią, bet be turinių (neintencionalią) sąmonę.“⁷

Panašiai Johnas Bussanichius Vienio patirtį Plotino tekste apibūdina kaip „beobjektę, skaidrią ir nušvitusią sąmonę“, „absoliučią arba begalinę sąmonę be objektų, nesantykinį/nesąryšinį suvokimą be intencionalumo ir sudėtinumo.“⁸

Grynos sąmonės būsenos, arba betarpiškos Vienio patirties, idėja remiasi dviem pamatinėmis nuostatomis: 1) paties Absoliuto pripažinimu ir 2) įsitikinimu, kad žmogus gali pažinti Absoliutą

betarpiškos patirties metu, neišskirdamas Absoliuto kaip objekto, o savęs – kaip subjekto, t. y. išgyvendamas absoliutaus Vienio akivaizdą. Vargu ar konstruktyvistai neigia (ar teigia) Absoliuto buvimą. Greičiau jiems būdinga neigti antrąją nuostatą, kuri nagrinėjama šiame straipsnyje. Jame siekima ne kritikuoti konstruktyvistinę teoriją, o atskleisti absoliutaus Vienio akivaizdos sampratą Plotino bei Zhuangzi tekstuose⁹.

KAS SIEJA PLOTINĄ IR ZHUANGZI

Nors kinų ir graikų filosofinės tradicijos atrodo labai tolimos viena kitai, besiremiančios skirtingomis, jei ne priešingomis, mąstysenomis (dualizmas – holizmas), François Jullienas, kalbėdamas apie neišsakomo Vienio idėją, Plotino filosofiją vadina tėvu, o daoizmą – motina¹⁰. Greta Vienio tematikos, dar viena aplinkybė, leidžianti tikėtis vaisingo šių autorių idėjų lyginimo, yra patirties, kaip filosofavimo pradžios ir pagrindo, o kartu ir galutinio tikslo akcentavimas Plotino ir Zhuangzi filosofijoje. Patirties svarbą pabrėžia ir patys senovės filosofai, ir šiuolaikiniai jų tekstų tyrinėtojai. Pasak tokių Plotino filosofijos specialistų kaip Johnas Bussanichius ir Pierre'as Hadot, Plotino filosofijoje patirtis yra esminis atsparos taškas, kai Mąstymas ir Vienis tampa savaime suprantami, nebeabejotama jų egzistavimu, o pati nenusakoma patirtis tampa tolimesnio filosofavimo pagrindu¹¹. Panašiai sinologai teigia apie Zhuangzi filosofiją. Ne vieno šiuolaikinių Zhuangzi tyrinėtojų (pavyzdžiui, Kuangming Wu, Haroldo D. Rotho ar Eske Møllgaard) įsitikinimu, mistinė patirtis yra esminė *Zhuangzi* teksto dimensija¹².

Žvelgiant į Plotino ir Zhuangzi filosofiją konstruktyvistiniu žvilgsniu, būtų prasminga analizuoti kiekvienos sąvokos kilmę, ieškoti Plotino ir Zhuangzi sąsajų su Platonu ir Laozi, tyrinėti jų religinę aplinką ir tradiciją. Juk akivaizdu, kad Plotinas savitą Vienio sampratą kūrė ne „tuščioje erdvėje“, o remdamasis graikų filosofijos antikine tradicija, net jei ir neieškotume kitų, mažiau filosofinių, šios sampratos ištakų¹³. Vis dėlto, pasak Bussanichiaus, kalbėdamas apie Vienį Plotinas radikaliai modifikuoja iš tradicijos perimtas filosofines sąvokas¹⁴, jau nekalbant apie tai, kad nuolat pabrėžia *visų* sąvokų, metaforų ir analogijų nepajėgumą perteikti Vienio sampratą. Zhuangzi taip pat iš dalies tęsia tuo metu jau buvusią tradiciją, tačiau, sinologų įsitikinimu, daugiau ją keičia, transformuoja, o ne kartoja, ypač jei kalbame apie *Dào* sampratą¹⁵.

Iki šiol Plotino ir Zhuangzi koncepcijos filosofiniu aspektu lyginamos tik fragmentiškai ir greičiau atsitiktinai, nes Plotino Vienio samprata tradiciškai lyginama su krikščioniškosios mistikos Dievo samprata, o lyginimui su kinų filoso-

fija kur kas dažniau – kaip klasikinio daoizmo atstovas – pasirenkamas Laozi¹⁶. Šiuo straipsniu siekiama ne visapusiškai palyginti Plotino ir Zhuangzi filosofijas, o pasitelkiant jų tekstus ir atrandant idėjų sąskambius gilintis į Vienio ir Vienio akivaizdos sampratą. Kaip bus matyti, galima rasti daug panašumų Plotino ir Zhuangzi Vienio sampratoje, ypač jos transcendentiniu-imanentiniu aspektu, ir Vienio akivaizdos aprašymuose. Abu autoriai Vienio akivaizdą supranta ne kaip skirtingų dalių susijungimą ar susiliejamą sukuriant naują „darinį“, o kaip visada egzistuojančio Vienio išvalgą.

Ir Plotinas, ir Zhuangzi pabrėžia *netarpišką* Vienio patirtį, kuri vienintelė gali būti siejama su Vienio „pažinimu“. Remdamiesi Plotino tekstu, tokią būseną vadinsime „absoliutaus Vienio akivaizda“¹⁷. Tatjana Aleknienė *παρουσία* (Plotinas VI.9.4) į lietuvių kalbą verčia žodžiu „artumas“¹⁸. Stephenas MacKenna šią vietą versdamas į anglų kalbą vartoja žodį „presence“¹⁹ ir juo seka dauguma anglakalbių Plotino komentatorių bei vertėjų. Mano manymu, „akivaizda“, nors ir nėra adekvatesnis lietuvių kalbos žodis lingvistine prasme, tačiau šiuo atveju tinkamesnis turint galvoje jo vartojimo religinėje kalboje tradiciją ir asociacijas su Plotino tekstuose dažnai pasitaikančia „regejimo“ sąvoka. Krikščionybėje, kuri stipriausiai veikia religinį diskursą Lietuvoje, buvimas „Dievo akivaizdoje“ reiškia esminį atsigrėžimą į Dievą ir pripažinimą, kad Dievas dalyvauja žmogaus gyvenime ir yra „arčiau sielos nei ji pati“. „Dievo akivaizda“ reiškia tokį artumą, kai nebelieka jokių tarpininkų. Kartu tai nėra kažko naujo atradimas pasaulyje, o greičiau žiūriniųjo „prare-

gėjimas“, savęs ir pasaulio visiškai naujas suvokimas²⁰. Šis aspektas, kaip matysime, svarbus ir Plotinui, ir Zhuangzi.

Plotino ir Zhuangzi filosofijoje Vienis yra ne tik daiktų, reiškinių, bet ir visų žmonių buvimo pirminė priežastis ir šaltinis. Ši Absoliuto aspektą galime aptikti, ko gero, visų didžiųjų religijų Dievybės sampratoje. Be abejo, religiniuose tekstuose dažniau yra pabrėžiamas ne Dievybės absoliutumas, kuris nepasiekiamas žmogaus suvokimui, o konkrečios savybės, ypač jei turime omenyje monoteistinį Dievą. Dievybės bruožai ir savybės apibrėžiami remiantis konkrečia tradicija – sąvokomis, vaizdiniais, simboliais. Tas pat vyksta ir Plotinui ar Zhuangzi bandant nusakyti Vienį. Vis dėlto jų abiejų, kaip ir daugumos mistikų, tekstuose žodžiai ir sąvokos tarnauja tam, kad būtų paneigtas bet koks Absoliuto apibrėžimas, net jei apie jį kalbama kaip apie Būties pagrindą, principą, absoliutų dėsnį ar panašiai. Negana to, nuolatos primenama, kad *jokia* kalba nepadedą pažinti Vienio. Absolutas lieka anapus religijos, kalbos, mąstymo, o Vienio „pažinimas“ anapus kasdienės (taip pat ir religinės) sąmonės. Vis dėlto Plotino ir Zhuangzi tekstuose nėra skeptiškos nuostatos, kad žmogui Vienis/*Dào* yra visiškai nepasiekiamas. Greičiau atvirkščiai. Tekstams būdingas raginimas siekti to, kas šiame straipsnyje vadinama absoliutaus Vienio akivaizda, t. y. patirti Vienį be jokių tarpininkų, religinių simbolių ar konceptų. Būtent tokios patirties galimybės neigimas yra pagrindinis Katzo argumentas²¹, todėl straipsnyje dėstomomis mintimis gali būti kontrargumentuojama konstruktyvistinei teorijai.

VIENIS IR DÀO

Absoliutaus Vienio akivaizda visų pirma susijusi su tikėjimu visa apimančiu, ne laike ir ne erdvėje esančiu Absoliutu. Taigi norėdami priartėti prie suvokimo, kas yra Vienio patirtis, turime patyrinėti paties Vienio sampratą. Absoliutaus Vienio tikrumu, „egzistavimu“, Plotino ir Zhuangzi tekstuose neabejojama, kaip neabejojama ir betarpiškos patirties galimybe; tikėtina, jog šių mąstytojų pagrindinės idėjos atsirado būtent po tokios patirties. Kita vertus, abu autoriai puikiai supranta, kad Absoliutas yra anapus „tikrumo“, „egzistavimo“ ir „patirties“, o norėdami nusakyti nenusakomą, jie nori nenori turi įvardinti, pavadinti Absoliutą kokių nors vardu. Plotinui tai yra Vienis (τὸ ἕν), Zhuangzi – Dào (道).

„Vienas/vienis“, „vienijimasis/vienovė“ (τὸ ἕν, ἕνωσις) buvo įprastos sąvokos ne tik kasdienėje, bet ir filosofinėje graikų kalboje, t. y. Vienio problematika nuo pat pradžių domino senovės graikų filosofus. Vienio kaip visos būties pradmens (ἀρχή) ieškojo vadinamieji natūrfilosofai, Parmenido Būties sampratoje vienis buvo jos tvarumo ir pastovumo garantas, pitagoriečių skaičių filosofijoje vienas buvo visa ko pradmuo, Platonas plėtojo Gėrio kaip Vienio idėją. Plotino tekste sąvoka „Vienis“ (τὸ ἕν) aptariama pozityvia ir negatyvia prasme, t. y. nurodant tam tikras Vienio savybes ir nurodant tai, kas Vienis nėra. Visų pirma, Plotinui Vienis yra Pirmasis principas (ἀρχή), kuris ir yra, ir nėra visų daiktų priežastis: yra, nes visa iš jo kyla, ir nėra, nes Vienyje nėra jokio „veikimo“ ar „valios“, kuri reikštų dualumą (Plotinas VI.8.8-9)²². En-

neadose „Vienis“ nurodo ir bet kokio daikto substanciją, ir skaičių pradmenį, ir pirmumo-pradžios aspektą (Plotinas VI.9.1-2). Vis dėlto ne šios prasmės Plotinui yra svarbiausios. Pozityviai, Vienis yra „visa apimantis“, „visur esantis“, nors aišku, kad kalbant apie absoliutų Vienį negali būti „visko“ ar „visur“, nes tai jau reiškia daugį. Pasak Bussanichiaus, „Vienio“ sąvoka yra labiau negatyvi negu pozityvi. Negatyvus Vienio pobūdis atsiskleidžia, kai suvokiame, jog jis nėra niekas kitas, tik jis pats. „Vienio“ sąvoka neigia bet kokią sudėtingumą ar daugį, jis yra be-galinis (ἄπειρον) ir be-formis (ἀμορφον), o kad toks būtų, turi būti visiškai paprastas – vienas²³. Todėl ir žodis „Vienis“ Plotinui atrodo netinkamas kalbant apie Absoliutą, kaip ir visi kiti vardai (Gėris, Grožis, Dievas, Pirmasis). Bet kuris iš šių vardų yra sąlyginis, nes nurodo opoziciją – daugį, blogį ir t. t.

Dào (道) yra apibūdinamas labai panašiai, kaip plotiniškasis Vienis: Dào yra beribis (无极 wú jí; Zhuangzi 11), be formos (无形 wú xíng; Zhuangzi 22) ir veikia neveikdamas (无为 wú wéi; Zhuangzi 2, 6 ir kitur). Dào sąvoka senovės kinų kultūroje ir filosofijoje taip pat nebuvo viena reikšmė ir savaime aiški, o jos prasmė kito priklausomai nuo konteksto ir interpretacijos. Pasak Ge Ling Shang, anksčiau Kinijos kultūros laikotarpiu visų mąstytojų idėjos buvo grindžiamos Dào kaip filosofine prielaida ir religiniu tikėjimu. Nors kiekviena mokykla savaip ir dažnai prieštarinčiai interpretavo šią sąvoką, visos siekė vieno tikslo – praktikuoti Dào kaip gyvenimo kelią ir pažinti Dào kaip visa ko esmę²⁴.

Zhuangzi tekste Dào, kaip Vienio principą išreiškianti sąvoka, vartojamas ma-

žiausiai trimis aspektais: kalbant apie žmogų, gamtą/pasaulį ir Absoliutą. Kartais pridodamas paaiškinamasis žodis: žmogaus *Dào* (人道 *rén dào*), dangaus *Dào* (天道 *tiān dào*) ir didysis *Dào* (大道 *Dà Dào*). Zhuangzi dažnai neaiškina *Dào* sąvokos subtilybių palikdamas laisvę klausytojo/skaitytojo interpretacijai, tačiau kai kuriais atvejais aiškiai leidžia suprasti, kad kalba apie tą, o ne apie kitą *Dào* ir griežtai juos atskiria: „Yra *Dào*, Dangaus kelias; yra *Dào*, žmogaus kelias. [...] Dangaus *Dào* ir žmogaus *Dào* yra toli vienas nuo kito. Turime juos aiškiai atskirti“. (Zhuangzi, 11)²⁵. Kita vertus, Zhuangzi nuolat pabrėžia *Dào* vienumą ir vientisumą ir, panašiai kaip Plotinas, teigia, kad joks vardas nėra tinkamas: „Didysis *Dào* yra nepavadinamas; [...] jei *Dào* yra išaiškinamas, tai nėra *Dào*“ (Zhuangzi 22).

Jei turime omenyje *Dào* vienumą ir absoliutumą, tampa aišku, kad „skirtingi“ *Dào* tėra Vienio aspektai. *Dào* yra vienas (一 *yī*). Pasak Ge Ling Shang, Zhuangzi tekste vien „vidiniuose skyriuose“ žodis „vienas“ (一 *yī*) vartojamas daugiau nei dvidešimt kartų, t. y. netgi dažniau nei žodis „*Dào*“, kurį prasminiu aspektu *yī* dažnai pakeičia. Jei sąvoka „vienas“ (一 *yī*) Laozi tekste yra artimesnė skaitmeninei „vieno“ prasmei, nes dažniau nurodo pradžią, pirmumą, tai Zhuangzi tekste – vienį, apjungimą, todėl

gretinama su tokiomis sąvokomis kaip harmonija, santykis ar tapatumas²⁶.

Tokia *Dào*-Vienio samprata nėra višutinai priimtina Zhuangzi idėjų interpretacija. Pavyzdžiui, Angusas Grahamas ir Chadas Hansenas laikosi nuomonės, kad absoliutaus Vienio samprata svetima Zhuangzi tekstams²⁷. Grahamas teigia, kad Zhuangzi „niekur nesako, jog visa kas yra viena [...], o visada subjektyviai kalba apie išminčių, visus daiktus laikantį vienu“²⁸. Kuang-ming Wu sukritikuoja tokią Grahamo nuostatą kaip pamatinio įsitikinimo subjekto ir objekto perskyra išdava²⁹. Juk tokios perskyros kaip tik ir reikia atsisakyti, norint išgyventi Vienio akivaizdą, o ne tiesiog apmąstyti Vienį kaip objektą. Pasak Ge Ling Shang, Zhuangzi filosofijoje „*Dào*-kaip-Vienis“ nenurodo jokio universalaus principo ar unitarinės pasaulio sistemos; greičiau jis nurodo visų daiktų bendrumą pasaulyje. Šis bendrumas apima visas būtybes kaip skirtingas, tačiau Vienio akivaizdoje neturinčias skirtingumo³⁰. Taigi galima pagrįstai teigti, kad *Dào*-Vienis Zhuangzi filosofijoje yra ypač artimas Plotino Vienio sąvokai, kuri taip pat nurodo visa ko susietumą anapus bet kokio daugio. Toliau šiame straipsnyje kalbant apie Absoliuto sampratą ar patyrimą Zhuangzi filosofijoje „*Dào*“ ir „Vienio“ sąvokos bus vartojamos kaip sinonimai.

VIENIS ANAPUS BŪTIES IR BŪTYJE

Abiem aptariamiesiems filosofams Vienis yra absoliutus savi-pakankamas neišsemiamas Būties šaltinis, kuris yra visiškai transcendentiškas ir drauge imanentiškas. Nei vienas daiktas, reiškinys ar mintis neišreiškia jo, tačiau nėra jokios

būties formos, kuri jo išvengtų. Abu autoriai pabrėžia ir nuolat primena, kad Vienis ir *Dào* yra transcendentiškas, t. y. nepasiekiamas kasdinei patirčiai ir suvokimui, nes yra visiškai kitaip ir kitame lygmenyje negu mes patys ir pasaulis.

Taigi ir Plotinas, ir Zhuangzi labai aiškiai supranta, kad jų bandymas nusakyti Vienį negali pretenduoti į jokią – kaip šiandien sakytume – mokslinį pagrįstumą. Zhuangzi teigia: „*Dào* turi savo realybę ir yra akivaizdus, tačiau neturi kūniškos formos ir esti be veiksmo“ (*Zhuangzi* 6). Tai reiškia, kad nėra nieko (jokios „formos“), ką mūsų protas ar jutimai galėtų „sugauti“ kaip *Dào*. Toks požiūris artimas ir Plotinui, kuris atmeta galimybę suprasti ar net įsivaizduoti Vienį, kadangi „jis neturi jokios formos, netgi mąstomosios, [...] Tiksliai kalbant, nereikėtų netgi sakyti nei „jis“, nei „yra““ (Plotinus VI.9.3).

Vienio transcendentiskumas visų pirma susijęs su kosmogonija, kadangi Vienis „yra“ dar iki Būties. Neretai galima išgirsti nuomonę, kad daoizmo tradicijoje pradžių pradžia suprantama kaip tuštuma arba niekis, o graikų mąstymo tradicijoje, priešingai, kaip būtis (natūrfilosofų ἀρχή, Parmenido Būtis). Tačiau, pasak Jullieno, Plotinas šiuo klausimu yra išimtis: „Plotinui dieviškasis Vienis [...] yra visa-transcenduojantis, pirmesnis net už esmę, neturintis pavidalo nei formos, jis yra *nebūtis* būties ištakose, absoliutus ir nesusiskaldęs“³¹ (išskirta mano). Jullienas kaip sinologas, lyginantis graikų ir kinų filosofines tradicijas, suformuluoja plotiniško Vienio apibūdinimą beveik tiksliai pakartodamas chrestomatinį *Dào* kaip pradžių pradžios apibrėžimą. Pirmiausia yra nebūtis, iš kurios kyla būtis. Vis dėlto toks apibrėžimas išlaiko ryškią dualistinę tendenciją (nebūtis – būtis), panašiai kaip ir Grahamui samprotaujant apie „subjektyvų“ Vienio suvokimą Zhuangzi tekste.

Be abejo, Plotino tekste galima rasti niekio kaip pradžios idėją patvirtinan-

čius žodžius, tačiau jie nenurodo ontologinio dualizmo: „Vienis yra visi daiktai ir nei vienas iš jų; visų daiktų šaltinis nėra visi daiktai [...]. Kaip tuomet visata atsiranda iš vientiso Vienio, kuriame nėra jokio skirtingumo, net dualumo? Taip yra būtent dėl to, kad Vienyje *nieko nėra*, iš ten visi daiktai kyla“ (Plotinas V.2.1; plg. Plotinas V.3.12; išskirta – mano). Ko gero, kiekviename Plotino samprotavime apie Vienį rasime tokį transcendencijos ir imanencijos santykį, kuris reikalauja tolimesnių ir platesnių komentarų, tačiau aišku, kad Būtis yra vėlesnė Vienio atžvilgiu, kurį vienintelį, remiantis Plotinu, derėtų vadinti pradžių pradžia, Pirmuoju. Vis dėlto cituotoje ištraukoje niekis Plotinui nėra savarankiškas ir atskiras nuo Būties kaip jos priešingybė, o Jullieno pabrėžiamas niekio aspektas nėra esmingai svarbus nei Plotino, nei Zhuangzi Vienio sampratoje.

Kaip jau minėta, daoistinė pradžių pradžia tradiciškai tapatinama su tuštuma/niekiu, tačiau tokios interpretacijos remiasi daugiausia Laozi tekstu. Pasak Hans-Rudolfo Kantoro, Wang Bi, komentodamas *Daodejing* ir siedamas „tuštumos/nebūties“ (*wú* 无) sąvoką su visa ko pradžia (*běn* 本 – „šaknis“, „pradas“), sukuria fundamentalios nesaties (*běn wú* 本无) sąvoką, kuriai savitas substancialumas. Kantoras šią mintį interpretuoja kaip bendrą visam daoizmui nuostatą³². Vis dėlto reikia pažymėti, kad Kantoro interpretacija netinka Zhuangzi atveju. Zhuangzi, kitaip nei Laozi, neakcentuoja *Dào* kaip substancialios ne-Būties-iki-Būties, ir nuolat primena apie *Dào* visapusį ir visavertį buvimą pasaulyje. Ge Ling Shang taip pat įsitikinęs, kad Zhuangzi nesureikšmina tuštumos sąvokos.

Jo manymu, Zhuangzi *Dào* samprata aiškiai skiriasi nuo Laozi *Dào* sampratos, nes Zhuangzi filosofijoje „*Dào* yra tiesiog „ne“ (*wú*), ne niekis kaip kažkas pirminio ar substancialaus, ne ne-Būtis kaip Būties forma, *Dào* tiesiog *ne-yra*“³³

Jei apie *Dào* kalbame kaip apie Didžiąją Pradžią, net jei pradžią bandome įsivaizduoti kaip tuštumą ir niekį, *Dào* virsta „kažkuo“. Zhuangzi, panašiai kaip Martinas Heideggeris, puikiai supranta, kad mąstydami ir kalbėdami apie Nieką, ne-Būtį (*wú* 无; *wú yǒu* 无有), paverčiame tai tam tikra būties forma. Todėl jis sako: „ne-būtis pati turi būti ne-būtis. Čia yra išminčiausias širdies-protos namai“ (*Zhuangzi* 23) ir „Aš galiu suvokti esančią nebūtį, bet negaliu suvokti nesančios nebūties (*wú wú* 无无)“ (*Zhuangzi* 22). Todėl Charles Wei-hsun Fu Zhuangzi vadina „pirmuoju transmetafiziku, kuris peržengė Būties ir Nebūties dualumą“³⁴. Plotino ir Zhuangzi tekstuose Vienis yra visiškai transcendentiškas, todėl jo negalime apibūdinti tiesiog pasakius, kad jis yra ne-Būtis. Vienis yra anapus Būties ir ne-Būties. Būtis ir ne-Būtis yra tas dualumas, kurio nėra Vienyje, nes ir pats Vienis, griežtąja prasme, nei „yra“, nei „nėra“. Lygiai taip pat nei „yra“, nei „nėra“ (arba ir „yra“, ir „nėra“) ir visa kita, jei žvelgiame iš Vienio perspektyvos.

Pozityviai kalbėdami apie Vienį ir Plotinas, ir Zhuangzi pabrėžia jo pakankamumą sau. Vienis yra savo paties centras, „savo paties šaknis ir pagrindas“ (*Zhuangzi* 6), jam net „nereikia savęs paties, nes jau yra tai“ (Plotinas VI.9.6). Kadangi visa Būtis kyla iš Vienio ir yra tik dėka jo, Vienis yra ir visų centrų centras (Plotinas VI.9.8), kas *Zhuangzi* tekste vadinama „*Dào* ašimi“ (道枢 *Dào shū*;

Zhuangzi 2). Logika sufleruoja, kad centro įvardijimas suponuoja tolimesnę ar artimesnę periferiją. Be abejo, reikia suprasti, kad ir Plotinui, ir Zhuangzi „centras“ taip pat yra sąlyginis apibūdinimas. Vienis kaip „centrų centras“ nurodo ne poziciją laike ar erdvėje, ne hierarchinę tvarką, o visų priešingybių sulyginimą, suderinimą Vienio kaip harmoningos visumos atžvilgiu. Todėl Vienis čia nėra vien ontologinis Būties centras, kosmologinis pradmuo ar universalus pasaulio tvarkos principas. Visi įvardijimai ar apibrėžimai tėra sąlyginės nuorodos į Vienio santykį su Būtimi ir atskiomis jos formomis. Plotinas kalba apie Vienį ir kaip apie virš-Būtį, ir apie Vienio „būtį“ (*οὐσία*), tačiau tai nereiškia jokio skilimo Vienyje. Tokie išsireiškimai tėra sąlyginiai Vienio apibūdinimai, kaip ir Grožis, Gėris ar kiti. Vienis nėra atskiras nuo Būties ar daiktų, nors ir nėra tapatus Būčiai ar daiktams, nes yra daugiau nei jie (Plotinas V.3.15).

Vienis nėra konkrečioje Būties formoje ir nėra koku nors konkrečiu būdu, vis dėlto Būtis kaip tokia „būna“ tik Vienio aktyvumo dėka. Viena svarbiausių *Dào* kaip Būties šaltinio ir palaikančio principo savybė yra nuolatinis judėjimas, tačiau ne kaip priešingybė statškumui, o „rymantis judėjimas“, begalinis nuolat besiaktualizuojantis potencialumas. Nuolatinis *Dào* judėjimas/aktyvumas įvardijamas savaimingumo (自然 *zì rán*) ir pirminės energijos (*qì* 气) sąvokomis. Pastarąją galima lyginti su Plotino Vienio aktyvumo samprata. *Qì* sąvoka pagal kontekstą gali reikšti ir patį pirminį aktyvumą, ir savaiminę Vienio sklaidą daiktuose, ir dvasinę arba dievišką žmogaus energiją (神气 *shén qì*)³⁵.

Plotinas taip pat aptaria Vienį per jo veikimo (*ἐνέργεια*) aspektą, kuris šiame kontekste artimas daoistinei *qi* sampratai. Kaip Plotinas sako, „tai – rymanis mąstymas ir nejudrus judėjimas, visa savyje turintis ir visa esantis“ (Plotinas VI.9.5). Plotinui *ἐνέργεια* nėra kažkas atskiro nuo Vienio (Plotinas VI.8.20), kaip ir Zhuangzi *qi* nėra kažkas atskiro nuo *Dào* (Zhuangzi 2, 6, 22). Abiem filosofams Vienis yra dinamiškas „viduje“ ir „išorėje“, kadangi veikia savyje ir jo veikimas (*ἐνέργεια* / *qi*) veikia visą pa-

saulį. Kita vertus, Vienis yra visiškai paprastas ir vientisas, taigi nėra jokio „veikėjo“ ir jokio „veikimo“, – nebent galima sakyti, kad Vienis yra pats aktyvumas. Taigi, Vienio veikimui, kaip ir pačiam Vieniui, neįmanoma suformuluoti jokio universalus ir esminio apibrėžimo. Todėl apie Vienio aktyvumą kalbama žvelgiant iš kelių perspektyvų – kaip paties Vienio buvimo modusą ir vidinę dinamiką; kaip pirminį aktyvumą pasaulio kūrimosi procese; kaip nuolatinį esinius palaikantį Vienio veikimą.

VIENIS IR DAIKTAI

Pati Vienio-Būtyje samprata yra prieštaringa, nes kelia klausimą, kaip galimas Vienis, jei yra skirtingi daiktai, ir kaip galimi daiktai, jei yra Vienis. Peršasi logiška išvada, kad Vienis ir daiktai „yra“ nevienodai. Nors Plotino ir Zhuangzi filosofijoje Vienis visiškai transcendentiškas, neprarasdamas savo transcendentiškumo jis yra visų daiktų ir reiškinių šaltinis ir juos nuolat palaikantis principas. Tai nereiškia, kad Vienis yra transcendentinis Kūrėjas, atskiras nuo daiktų pasaulio. Vienis pasireiškia visame pasaulyje, t. y. nėra vietos, kur jo nebūtų. Zhuangzi, akcentuodamas *Dào* imanentiškumą, drastiškai teigia, kad *Dào* yra net pačiuose menkiausiuose dalykuose: „Nėra vietos, kur jo nebūtų. [...] Jis yra čerpėse ir šukėse. [...] Jis yra šiame mėšle“ (Zhuangzi 22). Kita vertus, *Dào* apibūdinamas kaip niekur nepasirodantis. Kaip skaitome Zhuangzi, *Dào* „nesusikaupia nei vienoje konkrečioje vietoje, o dešimt tūkstančių daiktų klesti“ (Zhuangzi 13). Išsireiškimas „dešimt tūkstančių daiktų“ senovės kinų kultūroje nu-

rodo visą visatą, taigi nėra nieko, kas išvengtų *Dào* veikimo. Tačiau *Dào* „nesusikaupia“ nei viename daikte ar reiškinyje visas, todėl nei vienas daiktas negali atstovauti *Dào* kaip visumos. Vadinasi, neverta ieškoti Vienio tiesiog gilinantis į daiktus, tačiau negalima daiktų ir ignoruoti tarsi visiškai nesusijusių su Vieniu.

Kalbėdamas apie absoliutų transcendentinį Vienį ir jo imanentiškumą Plotinas išskleidžia Vienį į hipostazes suteikdamas joms skirtingus vardus (Mąstymas *νοῦς*, Siela *ψυχή*). Vis dėlto Plotinas nuolat primena klausytojui/skaitytojui, kad hipostazės sudaro visumą ir jų skirtumai tėra sąlyginiai. Yra tik vienas ir absoliutus Vienis, o hipostazės ir daiktai tėra Vienio perteklinio spinduliavimo/sklidimo pasekmė (Plotinas V.2.1)³⁶. Plotinas pabrėžia Vienio transcendentinį savybę, sakydamas, kad „Vienis negali būti nei visi dalykai (mat tai nebebūtų vienis), nei Mąstymas (nes mąstymas yra visi dalykai, tad ir jis turėtų būti visi dalykai), nei būtis, nes būtis yra visi dalykai“ (Plotinas VI.9.2);

jis pats „nėra „kažkas“, [...], ir nėra esybė“ (Plotinus VI.9.3). Kita vertus, jis aiškiai sako, kad Vienis yra visuose daiktuose (Plotinus V.2.1; III.8.10), o „per vienį visos esybės yra esybės – ir visos esybės pirmine prasme, ir visos, apie kurias kokia nors prasme sakoma jas esant tarp esybių“ (Plotinus VI.9.1).

Gali pagrįstai susidaryti įspūdis, kad Plotinui Vienis yra *labiau tikras* negu daiktai, *labiau yra*. Vienis yra Pirmasis ir Pirmapradis, „pilnas“ savęs. Vadinasi, bet kas kitas yra žemesnis, vėlesnis, mažesnis ir tuštesnis, ir taip iki pat ne-Būties. Plotino vartojamos šviesos ir saulės metaforos sustiprina tokį vertikalų santykio pobūdį. Vis dėlto Vienis ir jo vienumas negali būti daugiau ar mažiau „tikras“ ir „pilnas“, negali vienoje vietoje būti „labiau“, o kitoje „mažiau“. Vadinasi, pilnatvė, kaip ir kiti apibūdinimai, yra sąlyginė, o daiktų daugis nepažeigia Vienio. Plotinas apie Mąstymą, išskylančią virš daiktų pasaulio, sako, „kad tai [...] nesuskirstytas, bet ir suskirstytas daugis, kadangi jame esantys dalykai nėra atskirti, kaip atskiriamos apibrėžtys [λόγοι], kai jos jau yra mąstomos po vieną, bet ir nesulieję, nes kiekvienas pasirodo skyrium nuo kitų“ (Plotinus VI.9.5). Prieštaringas apibūdinimas (nesuskirstytas ir suskirstytas) suponuoja skirtingas perspektyvas, apjungtas viename apibrėžime. Pasak Richardo Huberto Jones'o ir Bussanichiaus, Plotinas, kaip ir kiti mistikai, kalba paradoksais, kadangi nuolat kaitalioja perspektyvas. Tokiu būdu atsiranda vienas kitam prieštaraujantys teiginiai apie Vienį, kuris ir „yra“, ir „nėra“, apie realybę, kuri ir „pilna“, ir „tuščia“, ir pan.³⁷

Vienio ir daiktų santykis Plotino filosofijoje gali būti neteisingai suprastas, ypač kai yra lyginamas su daoistine Vienio koncepcija, kurioje ontologinė hierarchija nėra taip stipriai pabrėžiama, o kai kurių autorių teigimu, jos visai nėra³⁸. Pavyzdžiui, Jullienas teigia, kad visai ankstyvajai graikų filosofijai būdingos pastangos nusakyti realybę kuriant abstrakčias hipostazes ir dauginant transcendencijos lygmenis. Tuo tarpu kinų (o ypač daoizmo) filosofijai toks mąstymas yra svetimas, kitaip sakant, kinų mąstyme nėra transcendencijos ir imanencijos atskyrimo³⁹.

Viena vertus, Jullienas yra teisingas, sakydamas, kad nebūties, būties ir daiktų lygmenis senovės kinų mąstytojai suprato ne ontologine, o aktualizacijos prasme⁴⁰. *Dào* dažnai nusakomas per jau minėtuosius savaimingumo (自然 *zì rán*) ir pirminės energijos (*qì* 气) aspektus pateikiant pavyzdžius iš gamtos pasaulio. *Dào* „pats neveikdamas ir neįsitraukdamas, sukelia jų [dangaus kūnų ir žemės reiškinių] judėjimą“ (*Zhuangzi* 14), *Dào* lemia radimąsi ir nykimą gamtoje (*Zhuangzi* 6), natūrali tvarka gamtoje apibūdinama kaip *Dào* harmonija (*Zhuangzi* 6, 9, 11 ir kitur). Tai sukuria prielaidą Vienį interpretuoti natūralistiškai, teigiant, kad *Dào* samprata nurodo tiesiog gamtos pasaulio (kosmosas, pasaulis, žmogus) visuminį suvokimą⁴¹. Eske Møllgaardas, analizuodamas *Dào* sampratą *Zhuangzi* filosofijoje, tokiai nuostatai prieštarauja teigdamas, kad *Zhuangzi* tekste aiškiai išskiriami ontologiniai lygmenys, neprieštaraujantys Vienio sampratai. Møllgaardas įsitikinęs, kad transcendentiško ir imanentiškumo perskyra itin ryš-

ki, kadangi Zhuangzi „aiškiai, galima sakyti, ontologiniame lygmenyje, atskiria daiktų pasaulį nuo *Dào*, Dangaus gyvenimą nuo žmonių gyvenimo ir panašiai“⁴². Tokia interpretacija veda į panašią išvadą, kaip ir kalbant apie Vienio ir daiktų santykį Plotino filosofijoje, kad Vienis yra „tikresnis“ nei daiktai. Tačiau vargu ar tai bus teisinga išvada, ypač kalbant apie daoizmą.

Zhuangzi filosofijoje Vienis yra ne tik anapus daiktų, bet lygiai taip pat ir daiktuose. Lee Yearley Zhuangzi Vienio suvokimą vadina „intra-pasauliniu misticismu“, kadangi išminčius lieka pasaulio „gilumoje“, tačiau mato jį visiškai naujai⁴³. Būdamas visuma, Vienis nepanaikina daiktų atskirumo ir pats nuo jų neatsiskiria: „Ar tu pažvelgsi į mažą žolės stiebelį, ar į didžiulę koloną, į raupsuotąjį ar į gražuolę, tokią kaip Xi Shih, į neaiškį ir keistus daiktus – *Dào* šviesoje jie visi tampa vienu [arba: *Dào* visa persmelkia kaip Vienis]. [...] visi daiktai, nepaisant jų ribotumo ir laikinumo, gali būti vėl suvokti kaip vienis“ (*Zhuangzi* 2). Kadangi *qi* kaita, judėjimas yra vienas svarbiausių *Dào* aspektų, Vienis daoizme reiškia ne monolitiškumą, o skirtybes – tokias, kokios jos yra natūraliai, savaime (自然 *zì rán*). Atitinkamai ir ontologiniai lygmenys nėra statiški ir netgi keičiasi tarpusavyje – tekste daugybė alegorijų apie gyvūnų transformacijas, o ką jau kalbėti apie „drugelio sapno alegoriją“⁴⁴, kurioje drugelio būtis tokia pat reali/nereali kaip ir Zhuang Zhou, nors jos ir keičia viena kitą. Pasak Wu, Zhuangzi Vienis yra „ne hėgeliška priešiško sintezė ir tikrai ne budistinis tapatybės išnykimas. Tai greičiau

sintezė (—yī) kaitoje (化huà), dinamiška perspektyvų ir tapatybių kaita, pagrįsta jų skirtingybėmis“⁴⁵. Taigi Zhuangzi Vienis-daiktuose reiškia ne daiktų vienodumą, o priešingai – unikalumą. Visi daiktai yra unikalūs, kintantys, nors ir palaikomi vieno *Dào*. Dėl tos pačios priežasties jie yra ir lygūs, bet drauge ir skirtingi bei atskiri.

Galima pagrįstai teigti, kad Vienio bei jo santykio su daiktais apibūdinimų ir jų interpretacijų skirtumai atsiranda priklausomai nuo perspektyvos, iš kurios žvelgiant formuluojama viena ar kita mintis. Zhuangzi ne kartą pabrėžia bet kokio teiginio ar neiginio sąlyginumą, taip pat ir kalbėdamas apie Vienio ir daugio santykį: „Jei žvelgsi į daiktus iš jų skirtumų perspektyvos, jie atrodys skirtingi, kaip, pavyzdžiui, kepenys ir tulžis, valstybės Chu ir Yueh. Jei žvelgsi į daiktus iš jų panašumo perspektyvos, dešimt tūkstančių daiktų bus viena“ (*Zhuangzi* 5). Vienio kaip visa apimančios visumos perspektyva aiškiai skiriasi nuo Vienio kaip pirminio visos Būties šaltinio perspektyvos ir nuo daiktų „siekančių“ Vienio, perspektyvos. Vis dėlto Zhuangzi filosofijoje ir pačios perspektyvos yra nepastovios, kintančios. Išminčius mato visų požiūrių sąlyginumą, nes žvelgia iš Vienio akivaizdos. Tai reiškia, kad jis nuolat „yra centre“ ir mato daiktus tokius, kokie jie yra Vieniye. Hans-Georgas Moelleris išminčiaus požiūrį vadina „nuline perspektyva“ (*zero-perspective*), kuris yra ir „ne-perspektyva“, ir „visapusė-perspektyva“ (*all-perspective*)⁴⁶. Tik toks „požiūris“ į save daiktus ir suvokimą gali priartinti prie Vienio pažinimo.

PAŽINTI VIENĮ – TAPTI VIENIU

Apie *Dào* sakoma, kad „mokytojas gali jį perduoti, tačiau mokiniai negali jo gauti. Jį galima pasiekti, tačiau jo negalima pamatyti“ (*Zhuangzi* 6). Vadinas, nepaisant *Dào* transcendentiško, jis yra „prieinamas“ žmogui, „jį galima pasiekti“. Plotinas taip pat neatmeta galimybės pasiekti Vienį, greičiau, ją pabrėžia. Absoliuto imanentiškumas, aprašomas Plotino ir *Zhuangzi* tekstuose, suponuoja galimybę kiekvienam „stoti“ Vienio akivaizdon, tačiau tai nėra išorinis veiksmas. Suvokti/patirti/išgyventi/pažinti Vienį reiškia *tapti* Vieniu. Loginis mąstymas šioje vietoje vargu ar gali padėti, kaip ir racionalus protas nepajėgus aprėpti „visko“ ar suvokti „absoliutų Vienį“. Racionalus loginio ryšio ieškantis mąstymas nurodomas kaip tai, ko reikia pirmiausia atsakyti: „Žinoti reiškia skaldyti vienį. Neklausk jo vardo, nesistenk pažinti jo prigimties“ (*Zhuangzi* 11). Racionalus protas linkęs žvelgti į pasaulį ar net save patį iš šalies, skirstyti Būtį į daiktus, kategorijas, todėl jis yra pagrindinė kliūtis atsidurti absoliutaus „vientiso“ Vienio akivaizdoje.

Zhuangzi aiškiai nurodo mąstymo ribą, kurią reikia peržengti: „visi daiktai, nepaisant jų užbaigtumo ir nykimo, gali būti vėl suvokti kaip vienis. Tik labai įžvalgus žmogus tai gali. Jis randa vienį visuose daiktuose [...] toks suvokimas veda į *Dào*. Tuomet suvokimas sustoja. Sustoti ir nežinoti kaip tai daroma, – tai vadinama *Dào*“ (*Zhuangzi* 2). Suvokimas, apimantis daiktus kaip Vienį („randantis Vienį visuose daiktuose“), jau yra „aukštesnysis“ suvokimas. Vis dėlto ir jis turi

„sustoti“, kad būtų pasiektas pats Vienis. Taigi pagrindinė kliūtis Vienio pažinimui yra ne daiktų daugis, o pats žmogaus mąstymas ir suvokimas. Sustabdyti mąstymą reiškia atsisakyti savo substancialumo ir racionalumo. Atsisakyti ne panaikinant, o „pamirštant“⁴⁷: „Palikdamas savo kūnišką formą ir atsiveikindamas su žinojimu, aš tampa viena su Didžiuoju Keliu (大道 *Da Dào*). Tai aš vadinu sėdėjimu užmaršume (坐忘 *zuò wàng*)“ (*Zhuangzi*, 6). Toks visa ko „pamiršimas“ daoizme iki šiol laikomas viena pagrindinių meditacinių praktikų.

Plotinui mąstymas taip pat yra kelias į Vienį, nors pats mąstymas turi būti „pranoktas“, nes Vienis „suvokiamas ne per žinojimą ir ne per mąstymą, kaip kiti pamąstomi dalykai, bet per žinojimą pranokstantį artumą [akivaizdą]“ (Plotinus VI.9.4). Taigi kalbant apie Vienio pažinimą, turimas omenyje ne racionalus pažinimas, o tam tikras ypatingas mąstymas ir iš nekasdienės ypatingos patirties kylantis ypatingas žinojimas. Galima sakyti, instrumentiškai mąstantis žmogus mato tik konkrečius daiktus; analitiškai-sintetiškai mąstantis žmogus mato daiktų rūšis, sąsajas, priežastis ir pasekmes; „pažinęs“ Vienį žmogus mato ir konkrečius daiktus, ir jų santykius, ir jų sąlyginumą bei Vienį anapus visų perskyrų ir opozicijų. Vienio akivaizdoje sąmonė pakyla virš racionalaus proto, nors jo nepanaikina.

Tai, ką Plotinas vadina „tyru mąstymu“, kuriuo galima regėti tai, „kas yra pirmiau už Mąstymą“ (Plotinus VI.9.3), o *Zhuangzi* – „žinojimu, kuris nežino“,

arba „nežinančiu žinojimu“ (*Zhuangzi* 4), galėtume apibūdinti kaip egzistencinį ir metafizinį tikrumą savęs ir pasaulio visumos suvokime. Jis niekaip nesusijęs su juslinio patyrimo faktais ar loginėmis išvadomis nei jokia kita racionalaus mąstymo ar empirinės patirties forma, tačiau yra toks pamatinis, kad bet kokia mintis dar prieš kildama prote jau yra jo paveikta. Toks „žinojimas“ yra pačios Vienio akivaizdos aspektas, kuris vėliau tampa „patirtiniu žinojimu“ (*cognitio experimentalis*), jei vartosime Tomo Akviničio žodyną. Ir Bussanichius, analizuodamas Vienio sampratą Plotino filosofijoje⁴⁸, ir Møllegaardas, kalbėdamas apie Zhuangzi tekstus⁴⁹, ir Jones'as, aptardamas mistinės patirties konceptualizavimą bei išraiškas⁵⁰, kaip ir daugelis kitų autorių, pabrėžia *patirtinį* aspektą. Patirtis yra lemiamas Vienio sampratą formuojantis faktorius, o patirties perspektyva yra būtina norint bent kiek priartėti prie Plotino ar Zhuangzi filosofijos supratimo.

Dažniausiai pati Vienio akivaizda vadinama patirtimi, o jos poveikis suvokimui – žinojimu. Vis dėlto patirtis, apie kurią kalbama, vargu ar gali būti vadinama „patirtimi“, kaip ir žinojimas yra vadinamas „nežinančiu žinojimu“, kadangi „patiriantysis“ turi prarasti save ir tapti Vieniui tam, kad „patirtų“ Vieni. Vieniye nelieka subjekto nei objekto. Prarasti savo subjektiškumą reiškia prarasti save, savęs kaip „patiriančiojo“ esmę. Sekant Plotinu ir Zhuangzi, aš nesu viena su Vieniui, jei aš vis dar suvokiu save kaip patiriantį ir suvokiantį asmenį. Vieni pasiekti galima tik „prarandant“, „pamirštant“ save ir Vienio kaip „kažko“

suvokimą. „Patirti“ Vieni reiškia prarasti visus objektus kaip objektus ir galimus patirties turinius.

Plotinas ir Zhuangzi pabrėžia, galima sakyti, egzistencinį Vienio akivaizdos aspektą kalbėdami apie tai kaip apie „taptimą Vieniui“, o ne „patyrimą“ ar „supratimą“. Plotinas teigia, kad reikia „pakilti į viduje esančią pradžią ir [...] iš daugelio *virsti* vienu“ (Plotinus VI.9.3; išskirta mano). Zhuangzi veikėjas Yan Hui sako: „Aš tampu viena su Didžiuoju Keliu“ (*Zhuangzi* 6); medžio drožėjas Qing (*Zhuangzi* 19), virėjas Ding (*Zhuangzi* 3) ar senukas, šokantis nuo krioklio (*Zhuangzi* 19), savo meistriškumą aiškina tuo, kad jie „tampa viena“ su visa aplinka. Ge Ling Shang manymu, Zhuangzi tekste hieroglifą 一 (*yī* „vienas“) galima skaityti kaip veiksmažodį „vienyti“, „tapti vieniui“, sinonimišką hieroglifams 齊 (*qí* sulyginti, suvienodinti, neišskirti), 通 (*tōng* persmelkti, jungti), 和 (*hé* harmonizuoti, jungti, susieti)⁵¹. Tai paaiškina visas teksto vietas, kur Zhuangzi kalba apie išminčių, *tampantį* viena su Dangumi ir Žeme, su „dešimt tūkstančių daiktų“ ar su gėriu ir blogiu. Tampant Vieniui nelieka priešstatos tarp sąmonės ir pasaulio, sąmonės ir *Dào*, todėl galima sakyti, kad nebelieka jokio „Aš“.

Plotinas taip pat teigia, kad Vienio akivaizdoje žmogus praranda savimonę, bet kokią intencionalios sąmonės formą ir savo „Aš“, tačiau ne „išeidamas“ už savęs į Vieni, o rasdamas Vieni savyje: „palikdama visus išorės dalykus, siela turi visiškai atsigręžti į vidų, nekrypti į jokią išorės dalyką, bet nepažįstant nieko, pirma būsenos, o dabar ir pavidalų, nė savęs nebepažįstanti“ (Plotinus VI.9.10).

Zhuangzi ragina: „pamiršk, kad esi daiktas tarp kitų daiktų; rask savyje vietą, kurioje esi vienis su begalybe; atrisk savo protą; išlaisvink savo dvasią; būk tuščias, tarsi neturėtum sielos“ (*Zhuangzi* 11). Apie „tikrąjį žmogų“, t. y. žmogų, pasiekusį vienį su *Dào*, sakoma: „Jo judesiai nepalieka pėdsakų; [...] Turėdamas kūnišką formą ir asmenį, jis susilieja su Didžiuoju Vieni. Susiliedamas su Didžiuoju Vieniu, jis neturi individualios savasties“ (*Zhuangzi* 11). Taigi Zhuangzi nurodo Vienio transcendentinį ir imanentinį aspektą žmogui: žmogus išlaiko savo kūnišką formą ir asmenį (t. y. nemiršta, jam nesutrinka psichika), tačiau jis veikia niekam neprimesdamas savo valios ir nieko nesiekdamas („nepalikdamas pėdsakų“), susiliedamas su Vieniu ir taip jo „aš praranda savo aš“ (吾喪我 *wú sāng wǒ*; *Zhuangzi* 2).

„Aš“ praradimo idėja sulaukia nemažai kritikos iš „sveikai“, t. y. logiškai, mąstančių žmonių. „Aš“ išnykimas neretai interpretuojamas kaip *nesugebėjimas* savęs suvokti kaip asmens ir siejamas su patologija. Tačiau pakitusi ar sutrikusi sąmonės būseną yra įprastos sąmonės apribojimas ar tam tikro gebėjimo praradimas, ko negalima pasakyti apie Plotino ar Zhuangzi tekstuose aprašomą būseną. Kadangi Vienis apima viską, Vienio akivaizda turėtų reikšti ne sąmonės apribojimą ar susiaurėjimą, o greičiau atvirkščiai. Tuo labiau, kad tapimas Vieniu nereiškia visiško žmogaus ar jo sąmonės panaikinimo, kaip ir Vienis Būtyje nereiškia atskirų daiktų išnykimo. Kadangi susiduriame su dvejopos savasties ar savimonės samprata, aišku, kad autoriai vėl kalba apie tam tikrus sąlyginumus ir perspektyvas. „Tapimas Vie-

niu“ taip pat yra kalbos figūra. Jei „Vienį“, „*Dào*“, *Gėrį*“ ir kitus vardus, pasak Plotino ir Zhuangzi, turime suvokti kaip sąlyginius, vadinasi, ir „tapimo Vieniu“ nereikia ieškoti ontologinėje plotmėje.

Vienio akivaizda yra siekiamybė ir Plotino, ir Zhuangzi filosofijoje, nors mąstytojai supranta, kad ne tik racionalus mąstymas, bet ir valia yra tai, ko pirmiausia reikia atsisakyti. Vienio akivaizda nėra tikra „siekiamybė“ ar „tikslas“ griežtąja šių žodžių prasme, kadangi nėra pasiekiamą žmogaus pastangomis ar valingu pastangų atsisakymu. Tapimo Vieniu procesas paradoksalus: žmogus siekia Vienio jo nesiekdamas, turi nusigręžti nuo pasaulio ir atsigręžti į save, tačiau ne į save kaip „daiktą“, subjektą ar asmenį, o save kaip į Vienį ir į Vienį savyje. Kaip sako Plotinas, siela žvelgia į save nebe iš išorės, t. y. proto akimis, o iš „vidaus, kur *Gėris* yra greta“ (Plotinas VI.7.36). Todėl savojo „Aš“ praradimas veda į tikrosios savasties vienyje su Vieniu radimą ir į viso pasaulio harmoningos visumos patirtį. Žmogus, tapęs visiškai paprastu ir grynu, kaip „pačioje pradžioje“, pasiekia tikrosios prigimties būseną. Be to, jis mato visų daiktų tikrąją prigimtį. Taigi tas, kas atsisako *visa ko*, gauna *viską*. Bet kokios pastangos kalbėti apie Vienį kaip būtį ar procesą, kai bandoma kalba ir mąstymu pasiekti tai, kas – pasak Plotino, Zhuangzi ir daugelio kitų mąstytojų – yra nepasiekiamą, pasmerkia kalbėtoją perspektyvizmui ir reliatyvizmui. Kita vertus, perspektyvos yra žmogaus sąmonės „produktas“, todėl Vienio akivaizdoje nėra perspektyvų, jos atsiranda „tolstant“ nuo Vienio ir imant mąstyti racionaliai.

AKIVAIZDOS TAPIMAS PATIRTIMI

Ir Plotinas, ir Zhuangzi sutinka, kad absoliutaus Vienio akivaizda yra nenusakoma ir neapibrėžiama, kaip nenusakomas ir pats Vienis ar *Dào*. Kita vertus, absoliutaus Vienio akivaizda, pasak šių mąstytojų, nėra nenatūrali būseną, t. y. priešinga žmogaus prigimčiai ar gamtos dėsniams. Abu autoriai vartoja panašias grįžimo prie savo paties šaknų ar šaltinio metaforas (pavyzdžiui, *Zhuangzi* 13; 11; Plotinus IV.8.4; VI.9.9). Buvimas absoliutaus Vienio akivaizdoje nepanaikina žmogaus žmogiškumo, t. y. materialumo. Žmogus netampa Vieniu visiškai ir visapusiškai (pavyzdžiui, fiziškai), kadangi jis vis dar gyvena kaip žmogus, tačiau gyvena kitaip. Vienio akivaizda pakeičia jo žvilgsnio į save ir pasaulį perspektyvą. Toks žmogus viską regi iš Vienio perspektyvos, net jei žiūri į atskirus daiktus. Tai nereiškia, kad žmogaus protas netenka gebėjimo išskirti objektus ir viskas liejasi pakitusioje sąmonėje. Pasak Tatjanos Aleknienės, Plotino mintis tokia: „*prisimenant* suartėjimo su dievybe būseną, galima *savyje* įžvelgti ir atgaivinti nuo paties „originalo“ neatskiriamą savęs ten paveikslą ir panašumą“⁵². Panašiai Roth'as interpretuoja Zhuangzi aptariamo išminčiaus kasdienybę. Išminčius išgyvena Vienį, kuriame nėra nei daiktų, nei jo asmens, tačiau neišvengiamai grįžta į diskursyvų mąstymą. Kartu jis visada išlaiko galimybę vėl pakilti virš daugio ir išgyventi Vienį⁵³.

Galima sakyti, tai ir yra visų perspektyvų sąlyginumo suvokimas, neperspektyva, pakitęs savęs ir pasaulio suvokimas. Racionalaus diferencijuojančio mąstymo, prieštarų jausmų ir

valios būtina atsisakyti (labiau tikėtų jau minėtas „pamiršimo“ terminas), kad žmogus „stotų Vienio akivaizdon“, tačiau grįžimas į racionalią sąmonę ir subjektiškumą yra būtinas, kad žmogus „patirtų“ Vienio akivaizdą. „Patirtis“ randasi tik tuomet, kai įvyksta subjekto ir objekto atsiskyrimas, t. y. tam tikra prasme jau *po* Vienio akivaizdos. Vis dėlto, kaip buvo minėta straipsnio pradžioje, „akivaizda“ tokia kontekste reiškia „praregėjimą“, kuris nėra vienkartinis patyrimas. Pasak Brooko Zyporino, kadangi Vienis nereiškia substancialaus vienio, vieną kartą išvydęs daiktus kaip Vienį, aš galiu vėl matyti juos kaip daugį nebijodamas, kad tai paneigs ar išsklaidys Vienio regėjimą; „matyti daiktus kaip Vienį reiškia su dvasine pusiausvyra matyti perspektyvų transformacijas kaip šio Vienio aspektus“⁵⁴.

Vienio akivaizda, žvelgiant iš laiko perspektyvos, gali būti interpretuojama kaip trumpalaikė būseną. Tačiau Plotinas teigia, kad stojęs Vienio akivaizdon žmogus pasikeičia visam laikui, o jo diskursyvus racionalus mąstymas jau nebeatitrūksta nuo Vienio. Pabuvojus Vienio akivaizdoje jis dalyvauja apmąstant ir suvokiant Vienį: „Kuomet tai, kas matė, neveikia per regėjimą, šis nesiliauja veikęs per žinojimą, kuri sudaro įrodymai, argumentai ir sielos svarstymas“ (Plotinas VI.9.10). Galbūt todėl Bussanichius teigia, kad Plotino aptariamas „mistinis suvokimas“ yra aiškiai filosofinis, t. y. derinantis kognityvų ir jausminį elementus⁵⁵.

Bandydami racionaliai suprasti ir logiškai paaiškinti šią iki-patirtinę būseną,

žmonės kuria distanciją tarp savęs ir Vienio. Jie naudoja savo religinių ir intelektualinių tradicijų sąvokas, taigi „patirtis“ visada yra paveikiama kultūros. Todėl Plotinas sako, kad „į švenčiausią šventyklos vidų įžengęs žmogus už savęs palieka šventykloje esančius atvaizdus; jam išeinant iš švenčiausio vidaus jie vėl bus pirmi“ (Plotinas VI.9.11). Remiantis Plotino ir Zhuangzi tekstais, galima sutikti su konstruktyvistų teorija, kad patirtis visada yra *kažkieno* patirtis, susiformavusi tam tikroje aplinkoje ir laikmetyje. Vis dėlto kultūra nėra nei šaltinis, nei turinys absoliutaus Vienio akivaizdos, kuri eina *prieš* Vienio „patirtį“. Todėl lygiai taip pat galima tvirtinti, kad absoliutaus Vienio akivaizda, kaip ji nusakoma Plotino ir Zhuangzi filosofijoje ir kaip buvo aptariama šiame straipsnyje, yra *ne-religinė ne-patirtis* – nepriklausoma nuo jokių kultūrinių modelių ir sąvokų, kurios yra pasitelkiamos *vėliau* bandant Vienio akivaizdą suvokti ir nuskaidyti. Vienio dar-ne-patirtis tampa „patirtimi“ dėka savirefleksijos ir refleksijos, paveiktų kultūros ir religijos, praeities prisiminimų ir ateities lūkesčių. Jokia kalba nepajėgi išreikšti Vienio akivaizdos net žvelgiant iš laiko perspektyvos, todėl Plotinas ir Zhuangzi perspėja, kad jų žodžius lengva klaidingai suprasti, ypač kai kalbama apie Vienį, o iš tiesų supras-

ti gali tik tie, kurie jau buvo/yra Vienio akivaizdoje.

Sąvokos, simboliai, kultūriniai sąmonės modeliai, religinio tikėjimo vaizdiniai ar viltys užpildo tuštumą, ką tik buvusią sąmonėje. Toks žmogus žino, kad jokia kalba ar tylą, ar judesys, ar jausmas nesugebės išreikšti Vienio akivaizdos. Tačiau, pasak Plotino ir Zhuangzi, toks žmogus turi patirtinį Vienio žinojimą, kurio šviesoje gali bandyti kitiems nurodyti kelią į Vienio akivaizdą ir naują Vienio patirtį, kuri kiekvienu atveju bus unikali, kaip unikalūs daiktai ir žmonės, tačiau tuo tik patvirtins Vienio buvimą. Tai atsako į klausimą, kodėl gi Plotinas ir Zhuangzi (ir kitų tradicijų mistikai) apskritai kalba apie tokius nenusakomus dalykus. Jų pasakyto ar užrašyto teksto tikslas nėra naujos teorijos sukūrimas, argumentavimas ir įtikinėjimas. Žodžiai tik nurodo *galimybę* kiekvienam žmogui pažinti Absoliutą betarpiškai – esant absoliutaus Vienio akivaizdoje. Plotinas savo teksto tikslą nusako visiškai aiškiai: „mes kalbame ir rašome, idant pakreiptume į jį ir savo svarstymais pažadintume regėjimui, tarytum rodydami kelią kažką išvysti norinčiam žmogui. Mat mokymas teapima kelią ir kelionę, o regėjimas – paties pamatyti panorusiojo darbas“ (Plotinas VI.9.4).

BAIGIAMOSIOS PASTABOS: KAS SKIRIA PLOTINĄ IR ZHUANGZI

Šis straipsnis, be abejo, tėra pirmieji žingsniai į lyginamąjį Zhuangzi ir Plotino filosofijų tyrimą, kuris padėtų geriau suprasti ne tik vieno ar kito autoriaus idėją, bet ir prisidėtų sprendžiant tikrąsias, anapus kultūros ir laikmečių glū-

dinčias filosofijos problemas. Kaip parodė ši pradinė lyginamoji idėjų analizė, Zhuangzi ir Plotino Vienio sampratas sieja Absoliuto nenusakomumas, jo transcendentiškas-imanentiškumas, „buvimas“ anapus Būties ir ne-Būties.

Plotino ir Zhuangzi tekstus sieja ir jų šaltinis – dar-ne-patirtis, ir tikslas – vesti į tai, kas yra iki patirties. Absoliutaus Vienio akivaizdos samprata priartina Zhuangzi ir Plotiną prie kitų mistikų, bandžusių nusakyti šią dar-ne-patirtį savos religijos ir filosofinės tradicijos kalba. Tai gali būti argumentas prieš konstruktyvistinį mistinės patirties redukavimą į kultūrą ir kalbą. Vis dėlto pagrindinis argumentas slypi pačioje absoliutaus Vienio akivaizdos sampratoje. Kadangi ji yra anapus subjekto ir objekto perskyros, anapus kultūrinės ir individualios sąmonės, konstruktyvistinės mistinės patirties interpretacijos absoliutaus Vienio akivaizdai neturėtų būti taikomos, nors ir nepraranda savo reikšmės interpretuojant Vienio akivaizdos suvokimą-patirtį ir tekstinę jos išraišką bei tradiciją.

Pagrindinis dėmesys buvo nukreiptas į absoliutaus Vienio akivaizdą, todėl tyrimas atskleidė daugiau Plotino ir Zhuangzi filosofijos panašumų. Vis dėlto reikia pripažinti, kad, tolstant nuo absoliutaus Vienio tematikos, skirtumų šių autorių tekstuose vis daugėja, o ką jau kalbėti apie subtilius sąvokų skirtumus, kurie išryškėtų atliekant tekstų lingvistinę analizę. Plotinas daug dėmesio ir vietos savo tekste skiria hipostazėm ir pasaulio atskirumui nuo Vienio bei loginiam abstrakčių minčių dėstymui. Tuo tarpu Zhuangzi labiau pabrėžia *Dào* ir pasaulio vientisumą ir daugiau orientuojasi į egzistencinę plotmę pateikdamas ne abstrakčius apibendrinimus ir logiškas išvadas, o gyvenimiškus-gamtiškus pavyzdžius ir palikdamas atvirus provokuojančius klausimus.

Klausimų bei abejonių lieka ir daoistinėje ontologinės kaitos sampratoje,

nėra vieningos interpretatorių nuomonės nei dėl Plotino Blogio ontologinio statuso, nei dėl Zhuangzi išminčiaus super-natūralių galių, tokių kaip nemirtingumas, nepavaldumas gamtos dėsniams ir poveikio pasauliui. Blogio klausimas, nepalietas šiame straipsnyje, išryškina daugiau aptariamųjų autorių skirtumų nei panašumų, ypač Blogio pasireiškimų pasaulyje ir žmoguje aptarimas. Plotino filosofijoje Blogis įgauna transcendentinį pobūdį ir yra Gėrio priešybė ir „nesamybė“, niekis. Tačiau, nors Gėris yra vienas iš Vienio vardų, kartu jis nurodo tik vieną Vienio aspektą, kaip „Grožis“ ar „Pirmasis“ nurodo kitus aspektus. Tai, kad nesamybė yra priešinga esamybei dar nesuardo Vienio vienybės, jei jo nesutapatiname nei su viena iš opozicijų. Tiek „Gėris“, tiek „Blogis“ Plotino tekstuose nurodo Vienio pilnatvės ir begalinio trūkumo modusus, taigi yra sąlyginiai įvardijimai⁵⁶.

Plotiniškai transcendentinio Blogio sampratai sunku rasti atitikmenį Zhuangzi tekste, kuriame apie blogį taip pat visada kalbama kaip apie gėrio priešingybę, tačiau ir gėris, ir blogis čia reiškia subjektyvų realybės vertinimą, kurio Vienio siekiantis žmogus kaip tik ir turi atsisakyti. Dar daugiau keblumų kyla, jei bandome lyginti Plotino ir Zhuangzi pirmaprados materijos sampratas, kadangi, remiantis Plotinu, materija tapatinama su Blogiu, o Zhuangzi tekste, kaip ir visame senovės kinų mąstyme, pirminė materija gali būti suprasta kaip pirminė energija (*qì* 氣), t. y. *Dào* aktyvumo pasireiškimas⁵⁷. Tokiu būdu Plotinas pabrėžia materijos nutolimą nuo Vienio, o Zhuangzi – materiją kaip vieną iš *Dào* aspektų.

Vis dėlto, jei sprendami plotiniško Blo-gio klausimą, kaip ir skaitydami visą tekstą, turėsime omenyje skirtingas perspektyvas, kurios suteikia teiginiams skirtingas prasmes, ir prisiminsime svarbiausią Plotino filosofijos temą – Vienį, galbūt aptiksime tam tikras sąsajas ir su Zhuangzi. Pasak Uždavinių, jei Plotino filosofijoje materiją ir galima pavadinti „blogiu“, tai ne pozityvia prasme, o kaip priešingybę Vieniu-Gėriui, neturinčią savo egzistencijos, bet „sukuriančią matricą, per kurią aukštesnio lygio realybė tampa imanentiškai esanti“⁵⁸. Šia prasme plotiniška pirmaprādė materija tampa būtinu Būties radimosi aspektu (kaip ir *qi* daoiz-

me), gal todėl ir pats Plotinas įvairiais aspektais įrodinėja materijos būtinumą.

Skirtumus būtų galima vardinti dar ilgai, bet jie tik patvirtintų pagrindinę straipsnio išvadą – kad absoliutaus Vienio akivaizda yra *dar-ne*-patirtis, kuri tampa *patirtimi* kai absoliutaus Vienio akivaizdos šviesa lūžta pereidama per konceptualizuojančią kultūrinę linzę, todėl bet kokie aprašymai ar bandymai nusakyti Vienio akivaizdą, Vienio sklaidą pasaulyje ar būdus norint pasiekti Vienį, bus skirtingi ir unikalūs net ir vienos kultūros rėmuose, jau nekalbant apie skirtingas civilizacijas. Tačiau ar tai iš tiesų paneigs Vienio akivaizdos galimybę?

Literatūra ir nuorodos

- ¹ William Johnston. *The Still Point: Reflections on Zen and Christian Mysticism*. – New York: Fordham University Press, 1970.
- ² Walter Terence Stace. *Mysticism and Philosophy*. – New Jersey: Humanities Press, 1978.
- ³ Aldous Huxley. *The Perennial Philosophy*. – New York: Colophon, 1970.
- ⁴ Steven Katz. The ‘Conservative’ Character of Mysticism, *Mysticism and Religious Traditions*. Ed. by Steven Katz. – New York: Oxford University Press, 1983, p. 4–5.
- ⁵ Pavyzdžiui, Robert Gimello. Mysticism and Mediation, *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. by Steven Katz. – New York: Oxford University Press, 1978, p. 170–199. Jerry H. Gill. Mysticism and Mediation, *Faith and Philosophy*, Vol. 1, Nr. 1, 1984, p. 118–119.
- ⁶ Steven Katz. Language, Epistemology and Mysticism, *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. by Steven Katz. – New York: Oxford University Press, 1978, p. 56–57.
- ⁷ Robert K. C. Forman. Mysticism, Constructivism, and Forgetting, *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. By Robert K. C. Forman. – New York: Oxford University Press, 1990, p. 8.
- ⁸ John Bussanich. The Metaphysics of the One, *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. by

L. Gerson. – Cambridge University Press, 1996, p. 62.

- ⁹ Mokslininkai beveik neabejoja, kad *Zhuangzi* tekstas buvo parašytas ne vienu metu ir ne vieno žmogaus. Maža to, jis ir po to buvo redaguojamas. Vis dėlto kadangi šiame straipsnyje daugiausia dėmesio skirta ne lingvistinei ar istorinei, o koncepcinei lyginamajai analizei, visas *Zhuangzi* tekstas („vidiniai“, „išoriniai“ ir „sumaišyti“ skyriai) referuojamas kaip vienas veikalas. Straipsniu nesiekama išskirti, kurią sąvoką *iš tiesų* vartojo pats *Zhuangzi*, o kurią – kuris nors iš jo sekėjų. *Zhuangzi* tekstas šiame straipsnyje nurodo konkrečią mąstymo tradiciją, susiformavusią *Zhuangzi* kaip mąstytojo minčių pagrindu. Tos pačios nuostatos laikomasi ir kalbant apie Plotino *Enneadas*.
- ¹⁰ François Jullien. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. Transl. by Sophie Hawkes. – New York: Zone Books, 2004, p. 279.
- ¹¹ John Bussanich. The Metaphysics of the One, *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. L. Gerson. – Cambridge University Press, 1996, p. 39–40. Pierre Hadot. *Plotinus or The Simplicity of Vision*. – Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 26–27.
- ¹² Harold R. Roth. Bimodal Mystical Experience in the „*Qiwulun* 齐物论“ Chapter of the *Zhuang-*

- zi 庄子, Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi. Ed. by Scott Cook. – New York: State University of New York Press, 2003, p. 15–16. Panašią nuostatą išreiškia ir kiti Zhuangzi tyrinėtojai: Eske Møllgaard. Zhuangzi's Notion of Transcendental Life, *Asian Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2005, p. 12. Kuangming Wu. *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. – New York: State University of New York Press, 1990, p. 185, 247.
- 13 Apie nefilosofinės tradicijos įtaką Plotino Vienio sampratai žr. Zeke Mazur. *Unio Magica: Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism, Dionysius*, Vol. XXI. – Halifax: Dalhousie University (Canada), 2003, p. 2–52. Algis Uždavinyš. The Philosophy of Plotinus the Egyptian, *The Heart of Plotinus: The Essential Enneads*. Ed. by Algis Uždavinyš. – Bloomington: World Wisdom, 2009, p. 1–43.
- 14 John Bussanich. The Metaphysics of the One, *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. by L. Gerson. – Cambridge University Press, 1996, p. 47–55, 60–61.
- 15 Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 2002, p. 235–239.
- 16 Pavyzdžiui, Stevenas Shankmanas straipsnis skirtas Laozi, Zhuangzi ir Platono palyginimui, tačiau jame nėra liečiamas Vienio klausimas ir nėra aptariama Plotino filosofija (Steven Shankman. "These Three Come Forth Together, But are Differently Named": Laozi, Zhuangzi, Plato, *Early China/Ancient Greece. Thinking Through Comparisons*. Ed. by Steven Shankman, Stephen W. Durrant. – New York: State University of New York Press, 2002, p. 75–92). François Jullien knygos (François Jullien. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. Transl. by Sophie Hawkes. – New York: Zone Books, 2004.) skyrius „The Great Image Has No Shape, or How to Indicate the Ineffable“ (p. 275–304) skirtas Vienio/Būties sampratos senovės graikų ir kinų tradicijose palyginimui, tačiau kinų filosofiją šiuo klausimu atstovauja daugiausia daoizmas, o daoizmą – tik Laozi.
- 17 Eske Møllgaard siūlo naudojant vakarietišką žodyną Zhuangzi aprašomą patirtį vadinti „grynos malonės aktu“ taip pabrėžiant žmogaus valios nebuvimą, tačiau šis išsireiškimas būtų prasmingesnis lyginant Zhuangzi su krikščioniškojo mistiциzmo atstovais (Eske Møllgaard. Zhuangzi's Notion of Transcendental Life, *Asian Philosophy*, Vol. 15, No. 1, 2005, p. 17).
- 18 Plotinas. *Apie Gėrį arba Vienį. Apie tai, kas yra bloga ir iš kur kyla*. Vertė Tatjana Aleknienė. – Vilnius: Aidai, 2001, p. 51.
- 19 Plotinus. *Enneads*. Transl. by Stephen MacKenna & B. S. Page. – Medici Society, 1930 <<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/plotinus/>>.
- 20 Joseph Bryant Rotherham. *The Emphasized Bible*. – Grand Rapids (USA): Kregel Publications, 1984, p. 271.
- 21 Steven Katz. The 'Conservative' Character of Mysticism, *Mysticism and Religious Traditions*. Ed. by Steven Katz. New York: Oxford University Press, 1983, p. 51; Steven Katz. Language, Epistemology and Mysticism, *Mysticism and Philosophical Analysis*. Ed. by Steven Katz. New York: Oxford University Press. 1978, p. 26, 59.
- 22 Visos ištraukos iš Plotino teksto, išskyrus Traktatą Nr. 9. [VI.9] „Apie Gėrį arba Vienį“ ir Traktatą Nr. 51. [I.8], cituojamos iš MacKenna vertimo (Plotinus. *Enneads*. Transl. by Stephen MacKenna & B. S. Page. – Medici Society, 1930 <<http://www.davemckay.co.uk/philosophy/plotinus/>>. Minėtieji VI.9 ir I.8 traktatai cituojami iš knygos Plotinas. *Apie Gėrį arba Vienį. Apie tai, kas yra bloga ir iš kur kyla*. Vertė Tatjana Aleknienė. Vilnius: Aidai, 2001.
- 23 John Bussanich. The Metaphysics of the One, *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. by L. Gerson. – Cambridge University Press, 1996, p. 42–43.
- 24 Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol.1, No. 2. – Springer Science and Business Media, 2002, p. 231–235.
- 25 Visos ištraukos iš *Zhuangzi* teksto verčiamos į lietuvių kalbą remiantis *Chinese Text Project* (redaktorius Donaldas Sturgeonas) tinklapyje <<http://ctext.org/zhuangzi/ens>> esančiu tekstu kinų kalba, žodynu ir James'o Legge vertimu į anglų kalbą; Burtono Watsono vertimu (*Chuang Tzu: Basic Writings*. Transl. by Burton Watson. – Columbia University Press, 1964); Victorio Mairo vertimu (Victor H. Mair. *Wandering on the Way. Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998); Nina Correa vertimu <<http://www.daoinopen.com/index.html>>.

- ²⁶ Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol.1, No. 2, 2002, p. 242–243.
- ²⁷ Chad Hansen. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. – New York: Oxford University Press, 1922, p. 270, 410.
- ²⁸ Angus Graham. *Chuang-tzū: The Inner Chapters*. – Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2001, p. 56.
- ²⁹ Kuang-ming Wu. *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. – New York: State University of New York Press, 1990, p. 431.
- ³⁰ Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol.1, No. 2, 2002, p. 246.
- ³¹ François Jullien. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. Transl. by Sophie Hawkes. – New York: Zone Books, 2004, p. 276.
- ³² Hans-Rudolf Kantor. 'Right Words are Like the Reverse' – The Daoist Rhetoric and the Linguistic Strategy in Early Chinese Buddhism, *Asian Philosophy*, Vol. 20, No. 3, 2010, p. 288–289.
- ³³ Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol.1, No. 2, 2002, p. 239.
- ³⁴ Chalres Wei-hsun Fu. *From Western Philosophy to Chan Buddhism*. – Taipei: Dongda chubanshe. 1986. cit. iš Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 1, No. 2, 2002, p. 237.
- ³⁵ Plačiau įvairias pirmąsias energijos (qi^气) sampratas analizavo Julius Vaitkevičius. Žr. Julius Vaitkevičius. *Qi sampratos sklaida kinų klasikinio periodo filosofijoje (konfucianizmo ir daoizmo teorijų lyginamoji analizė)*. Daktaro disertacija. – Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2012. Julius Vaitkevičius. Klasikinio daoizmo mąstytojų Laozi ir Zhuangzi prado energijos interpretacija, *Logos*, Nr. 70, 2012. Julius Vaitkevičius. *Kiniškoji qi psichinės energijos samprata, Rytai–Vakarai: komparatyvistinės studijos X*. – Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2010, p. 494–510.
- ³⁶ Pasak A. Uždavinių, Plotinui ypač rūpi išlaikyti vienį ne tik kalbant apie Vienį, bet ir apie visas hipostazes (Algis Uždavinsys. *The Philosophy of Plotinus the Egyptian, The Heart of Plotinus: The Essential Enneads*. Ed. by Algis Uždavinsys. – Bloomington: World Wisdom, 2009, p. 23).
- ³⁷ Richard Hubert Jones. A Philosophical Analysis of Mystical Utterances, *Philosophy East and West*. Vol. 29, No. 3, 1979, p. 267–268. John Bussanich. *The Metaphysics of the One, The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. by L.Gerson. – Cambridge University Press, 1996. P. 54.
- ³⁸ Hans-Georg Moeller. *Daoism Explained: from the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. – Chicago: Open Court, 2006, p. 144–148.
- ³⁹ François Jullien. *Detour and Access: Strategies of Meaning in China and Greece*. Transl. by Sophie Hawkes. – New York: Zone Books, 2004, p. 291, 304.
- ⁴⁰ Ten pat, p. 280–281.
- ⁴¹ Ten pat, p. 290–291.
- ⁴² Eske Møllgaard. "Zhuangzi's Notion of Transcendental Life", *Asian Philosophy*. Vol. 15, No. 1, 2005, p. 2–3.
- ⁴³ Lee Yearley. *The Perfected Person in the Radical Chuang-Tzu, Victor Mair. Experimental Essays on the Chuang Tzu*. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983, P. 130–131.
- ⁴⁴ Plačiau apie „drugelio sapno“ alegorijos interpretacijas skaitykite: Agnė Budriūnaitė. Iliuzijos ir tikrovės santykis Zhuangzi „Drugelio sapno“ alegorijoje, *Rytai–Vakarai. Komparatyvistinės studijos*, X. Sud. A. Andrijauskas. – Vilnius: Kultūros institutas, 2010, p. 511–526.
- ⁴⁵ Kuang-ming Wu. *The Butterfly as Companion. Meditations on the First Three Chapters of the Chuang Tzu*. – New York: State University of New York Press, 1990, P. 228.
- ⁴⁶ Hans-Georg Moeller. *Daoism Explained: from the Dream of the Butterfly to the Fishnet Allegory*. – Chicago: Open Court, 2006, p. 105–106.
- ⁴⁷ Zhuangzi ir kitų mistikų vartojamas „pamiršimo“ terminas išsamiai aptartas Robert K. C. Forman. *Mysticism, Constructivism, and Forgetting, The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*. Ed. by Robert K. C. Forman. – New York: Oxford University Press, 1990, p. 3–49.
- ⁴⁸ John Bussanich. Plotinus on the Being of the One, *Metaphysical Patterns in Platonism: Ancient, Medieval, Renaissance, and Modern*. Ed. by John Finamore & Robert Berchman. – University Press of the South, 2007, p. 59–60.
- ⁴⁹ Eske Møllgaard. *Zhuangzi's Notion of Trans-*

- cidental Life, *Asian Philosophy*. Vol. 15, No. 1, 2005, p. 4, 8.
- ⁵⁰ Richard Hubert Jones. A Philosophical Analysis of Mystical Utterances, *Philosophy East and West*. Vol. 29, No. 3, 1979, p. 255, 260, 262.
- ⁵¹ Ge Ling Shang. Embracing Differences and many: The Signification of One in Zhuangzi's Utterance of Dao, *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. Vol.1, No. 2, 2002, p. 245.
- ⁵² Tatjana Aleknienė. Paaiškinimai, Plotinas. *Apie Gėrį arba Vienį. Apie tai, kas yra bloga ir iš kur kyla*. Vilnius: Aidai, 2011, p. 207.
- ⁵³ Harold R. Roth. Bimodal Mystical Experience in the „Qiwulun 齐物论“ Chapter of the *Zhuangzi* 庄子, Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi. Ed. by Scott Cook. – New York: State University of New York Press, 2003, p. 28.
- ⁵⁴ Brook Zyporin. How Many Are the Ten Thousand Things and I?, Hiding the World in the World. Uneven Discourses on the Zhuangzi. Ed. by Scott Cook. – New York: State University of New York Press, 2003, p. 53.
- ⁵⁵ John Bussanich. The Metaphysics of the One, *The Cambridge Companion to Plotinus*. Ed. by L. Gerson. – Cambridge University Press, 1996, p. 56. Panašią mintį randame ir Algio Uždavinio komentare, skirtame Vienio sampratai. Kaip teigia Uždavinys, Vienio akivaizda yra tęstinė ne todėl, kad išliktų aukštesnioji noetinė siela ar *ego*, kadangi ir viena, ir kita Vienio akivaizdoje išnyksta. Vienis su Vieniu yra amžinas, o žmogaus sąmonėje jis randasi dėl „mistinės meilės, kurioje savo kulminaciją pasiekia „erotinis“, t. y. filosofinis, gyvenimas. [...] siela dalyvauja vienyje [su Vieniu], kai yra „sunaikinama“ ir suvokia save nenusakomai kylančią iš Gėrio“ (Algis Uždavinys. The Philosophy of Plotinus the Egyptian, *The Heart of Plotinus: The Essential Enneads*. Ed. by Algis Uždavinys. – Bloomington: World Wisdom, 2009, p. 35).
- ⁵⁶ Blogio sampratos apibendrinimas iš dalies pakartoja Vienio apibūdinimus: „jis [blogis] tarsi bematiškumas greta mato, beribiškumas greta ribos, bepavidališkumas greta pavidalą kuriančio prado, amžinas poreikis greta to, kam savyje visko pakanka, visiška neapibrėžtis, visiškas nepastovumas ir kėsmas, besotystė, visiškas skurdas“ (Plotinas I.8.3). Tačiau bepavidališkumas, neapibrėžtis, bematiškumas čia įgyja negatyvią prasmę kaip tai, ko reikia vengti.
- ⁵⁷ Julius Vaitkevičius. Klasikinio daoizmo mąstytojų Laozi ir Zhuangzi prado energijos interpretacija, *Logos*, Nr. 70, 2012, p. 55.
- ⁵⁸ Algis Uždavinys. The Philosophy of Plotinus the Egyptian, *The Heart of Plotinus: The Essential Enneads*. Ed. by Algis Uždavinys. – Bloomington: World Wisdom, 2009, p. 29.