

KULTURE ISTOKA

Broj 4
april - juni
1985.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Teme broja:
Kultura tela
Indonezija

各寫

己未九月



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Kultura tela*

Dušan Pajin: Kultura tela i kulture Istoka
Dušan Pajin: Kultura tela u Indiji
Tibetska kultura tela
Tarthang Tulku: Kum njej
Mirko Gaspari: Telesna alhemija – taoistička joga
Kineski boks
Džou Cung Hua: Ći kung
Knjiga o tajdičuenu
Trevor Leget: Kultura tela i kultura duha u Japanu
Borbeno veštine u Japanu
Jovica Stanojević: Principi aikidoa
Dragiša Jocić: Uke-tori u aikidou
D. T. Suzuki: Mačevanje
Lajem O'Brajen: Kjudo
D. F. Dreger i R. V. Smit: Pentjak-silat

37 *Put meditativnog zadubljenja*

Snježana Veljačić-Akpinar: Sufizam
Čedomil Veljačić: Put meditativnog zadubljenja u
dainizmu i buddhizmu

43 *Aspekti indonezijske kulture*

Dunja Brozović: Indonezija u predislamsko doba i indijski
poticaji indonezijskoj civilizaciji
Daniel Bučan: Islam u Indoneziji
Snježana Zorić: Buddhistička stupa kao zrcalo kozmosa
Dunja i Dalibor Brozović: O indijskim elementima u
indonezijskim jezicima
Snježana Zorić: Ples na Baliju
Svanibor Petan: Glazba na otoku Baliju

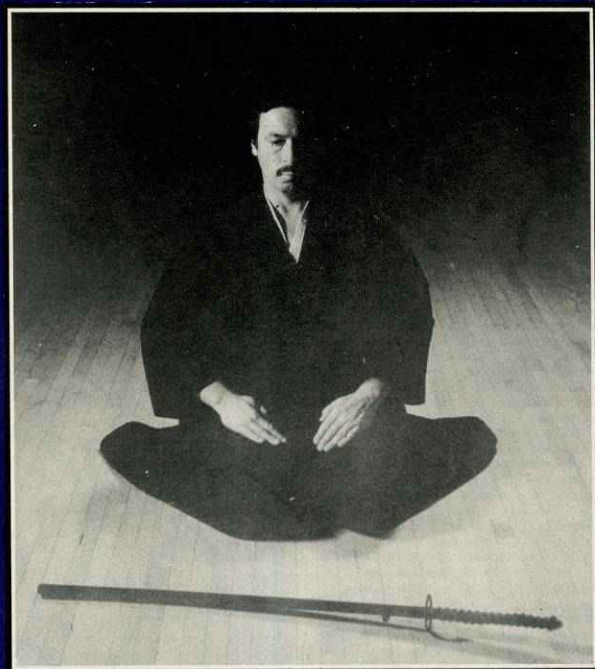
71 *Prikazi knjiga*

Dalibor Brozović: Malajo-polinezijski jezici u izdanjima
moskovskoga Instituta za orijentalistiku
Snježana Zorić: Ritualna dramaturgija

Olga Supek-Zupan: Indonezija u djelu Clifforda Geertza
Zoja Karanović: Viđenje Indije

83 *Ličnosti i događaji*

Razgovor sa Zdravkom Matišić, sećanje na D. T. Suzukija;
novo izdanje Sarajevske Hagade
Pišu: Radmila Gikić, Geri Snajder, Šandor Šajber



Možda će nekomе ko kulturu misli iz ravni onoga što obuhvataju akademije nauka ili, nešto uže, tzv. humanističke nauke, pokušaj da predstavimo istočnu tradiciju onoga što smo nazvali kulturom tela, biti čudan. Doista, šta «fiskultura» pa makar je i otmenije krstili kao «kulturu tela», vrativši se izvornom značenju reči – može imati sa časopisom u čijem podnaslovu stoji da je posvećen filozofiji, umetnosti i književnosti? Nije li, ako i dopustimo ovakvo protezanje značenja reči kultura, već sam predmet toliko izblamiran – svojim krčmljenjem u vidu poluproizvoda namenjenog širokoj potrošnji u raznim joga-centrima, bodi-masaž trgovinama ili kroz tezgarenja istočnjačkih borbenih veština – da mu se više nikakvim nastojanjem ne može dati druga pretpostavka osim te da «objektivno stupa u službu» posvemašnjeg marketinga istočnjačke egzotike? Na kraju, kakva je to «kultura» tela koju bi

nam mogle zaveštati te «azijske despotije» u kojima je «samo jedan bio slobodan» a svi ostali su bili radna snaga, čije se telo svodilo na sredstvo za vuču velikog kamenja pri izgradnji piramida ili velikih zidova i brana? Sta bi se to moglo naći u Indiji, Kini, Japanu, Tibetu ili Indoneziji a što već ne nalazimo u grčkim gimnazijama, švedskoj gimnastici, savremenoj kompjuterizovanoj fizičkoj kulturi, biznisu teniske, skijaške ili godišnje-odmorske rekreacije, ili vrhunskom sportu uključenom u borbu za nacionalni i državni prestiž?

Priredivači gaje izvesnu nadu – koju su nastojali da potkrepe onim što sledi – da je moguće ponuditi neku vrstu odgovora na ova pitanja, čak i ako nije moguće izmeniti misao i društvene pretpostavke iz kojih ta pitanja izrastaju.

Kultura tela i kulture istoka

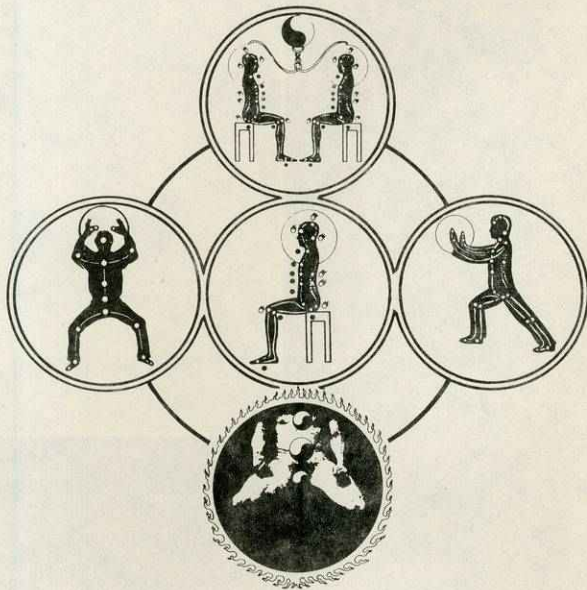
Dušan Pajin

Ako je kultura tela, a potom i kult tela, nešto, do čega Evropa i Zapad dolaze tek u XX veku (ako ne računamo Grčku tradiciju koju je hrišćanstvo uspešno zatrla za narednih XIX vekova, a čega se Evropa, tek za kratko i u ograničenom obimu, pokušava da oslobodi u renesansi), onda je utoliko zanimljivije upoznati se sa kulturom tela koja je na Istoku, u manje-više neprekinutoj tradiciji, postojala tokom starog i srednjeg veka, sve do naših dana.

Ono što nas najpre zapanjuje jeste raznolikost i mnogostranost aspekata u kojima se iskazivala kultura tela u kulturama Istoka. U sagledavanju i odmeravanju tih aspekata moramo se na određen način suočiti i sa obrascima koje nam je ostavilo vlastito kulturno nasleđe. Za razumevanje kulture tela u istočnim tradicijama grčko nasleđe daje poznanju orijentaciju nego hrišćansko i post-hrišćansko, koja, u tom smislu izgledaju manje uravnoteženo. Grčka tradicija ostavila je raspon koji nalazimo i na Istoku: od stava koji telo smatra smetnjom u doseganju vrhovnih vrednosti, do stava koji ga uzima kao neophodnu stepenicu i sredstvo, ili – u hedonističkoj postavi – kao svrhu po sebi.

Okrećući se protiv hrišćanske isključivosti, renesansa će najpre istaći pravo tela da bude viđeno, a zatim i pravo tela na lepotu i zdravlje. Ovu epizodu u evropskoj kulturi preseći će reformacija, koja će žrtvovati telo da bi u borbi sa katoličanstvom izvojevala neke druge pobede. Krajem XIX veka telu se priznaje vrednost kao sredstvu za rad i rat – obrazac koji će preuzeti totalitarni društveni poreci XX veka. Pravo tela na vlastite radosti (žulnost, seksualnost) biće deo programa određenih društvenih pokreta (građanskih ili socijalističkih), a svojevrsnost kulture tela (sa svim ograničenjima koje se tu podrazumevaju) postaća deo masovne kulture XX veka. Međutim, mudrost tela biće praktično nepoznata Zapadu od Grka naovamo, pre svega zbog toga što će telesno i duhovno ostati u svojevrsnoj opoziciji sve do u naše vreme, a zatim i stoga što će telo, u skladu sa podelom koja vuče korene od Platona i hrišćanstva, biti stavljen na račun svaka preteranost i iracionalnost, pa i ona protiv koje se ono, najčešće bez uticaja, buni umorom ili gađenjem. Mudrost tela je, do određene mere, bila sastavni deo kulture tela na Istoku. Ali, o njoj neće biti posebno reči¹, kao ni o mnogim drugim aspektima kulture tela, koje, zbog ograničenog prostora, ovde možemo samo pomenuti da bi čitalac imao u vidu doseg ove teme i širi kontekst za tekstove koji slede.

Najobuhvatnije sisteme kulture tela, i s njima povezane originalne ideje koje su u određene modifikacije prenošene i u susedne kulture, nalazimo u Indiji i Kini. Ono što je tu specifično jeste da kultura tela u ovim tradicijama nije bila ograničena na telo u onom značenju u kojem se to i shvatalo na Zapadu, nego ima jedno kontinuirano polje važenja, tj. seže preko onoga što se na Zapadu smatralo nepremostivom granicom telesnosti u paru telo-duh. Reč je, naprosto, o jednoj naročitoj perspektivi koju je veoma teško očitati iz ravni evropske tradicije. Na Zapadu je telo vazda bilo smatrano nečim ograničenim, ili je pak bilo opterećeno kri-



vicom. Otuda je ono ili prkosno isticano (u svom najsirovijem vidu – na primer, Rable) protiv skućene i otuđene duhovnosti, ili je isticano uz određeno opravdanje i izvinjenje (produhovljeno telo, seksualnost kojoj ljubav služi kao opravdanje itd.). Ono što nam se čini kao kulturološka znamenitost ili svojevrsno zaveštanje jednog dela istočnih kultura jeste sagledavanje tela bez izvinjenja, ali i bez agresivne sirovosti, kao nečega što niti treba da bude podjarmljeno, pobede ili „oplemenjeno“ duhom, niti kao nečega što ima da srusi „suvu“, „otuđenu“ duhovnost kao neki jaram ili stegu. To ne znači da takve sukobe ne možemo naći i u tradiciji Istoka, nego da su postojali tokovi i tendencije koji su odista nadilazili takve dihotomije.

Sisteme ili vidove prakse kulture tela mogli bismo grupisati u četiri šira područja koja su, po pravilu, bila konceptualna, pa i praktična, međusobno povezana.

Prvo područje čine preventivna i kurativna medicina sa svojim aspektima poput različitih sistema dijeta, masaže, higijene tela i posebnim tehnikama kao što su akupunktura, kum nje, šiatu i do-in.

Drugo područje pripada plesu, erotici i estetskoj higijeni tela.

Treće, fizičkoj kulturi i borbenim veštinama (sa ili bez oružja).

Četvrto područje čine alhemija tela (različita dijeta, hemijska, biljna i higijenska sredstva podmlađivanja ili transubstancijacije tela) i joga (taoistička i indijska).

Ono što je u ovom domenu bilo osobito jeste da su pojedini pojmovi, i s njime povezana praksa, imali polje važenja i primene u svim ovim područjima. Tako je, na primer, odgovarajuća dijeta (odnosno vrsta hrane) bila sastavna komponenta u medicini, erotici, borbenim veštinama, jogi i telesnoj alhemiji. Model konceptualizacije koji je u Kini daval filozofija *jina i janga*, a u Indiji uče-

¹ O mudrosti tela pokušao sam da govorim u odeljku „Duh i telo“ u knjizi *Ishodišta Istoka i Zapada*, Beograd, 1979.

nije o *gunama*, javljaju se takođe u sva četiri pobrojana područja. Isto važi i za energetske koncepte, kao što su u Indiji *prana*, u Kini *či*, a u Japanu *ki*. Recimo, *či* se javlja kao važan koncept akupunkture, u motoričkim vežbanjima i taoističkoj jogi. Isto važi za pranu u indijskoj tradiciji.

Između navedenih područja je u nekim periodima, postojala hijerarhija koja nije bila obavezna. To znači da su, na primer, erotika ili krajnji dosezi u praksi neke motoričke veštine mogli biti stavljeni u funkciju alhemije tela, joge ili budističkog sistema vrednosti kao krajnja ishodišta ili završne stepenice, na kojima veština nadilazi vlastitu pragmatiku u praksološkom smislu (dakle, kao sposobnost izazivanja određenog učinka ili postizanja nekog rezultata) i postaje sredstvo samousavršavanja ili nadilaženja onoga što čini logiku i namenu veštine. Na tom stupnju, ili neposredno pre njega, izbijaju u prvi plan etičke i estetičke komponente veštine, tj. postaje jednako važno, ako ne i važnije, zašto se i kako se nešto čini, a ne to šta se time postigne ili može li se drugi pobediti ili nadvaldati.

U domenu borbenih veština ovo naglašavanje etičkih, odnosno estetičkih (ili mediativnih) komponenta na račun pragmatičkih, bilo je naročito vidljivo u Japanu u XVIII i XIX veku, kada se uz *borbene veštine* (*bugei*) javljaju *borbeni putevi* (*budo*). U periodu relativnog mira opadali su zahtevi spram borbene gotovosti pa se – uz *borbene sisteme* (*jutsu*) u kojima je određena duhovna namotšenost bila u službi uvećanja efikasnosti veštine – javljaju različiti putevi (*do*), u kojima je upražnjavanje veštine sredstvo dosezanja određene duhovne namotšenosti ili samo-usavršavanja. Tako, *kendžucu* (veština mačevanja) postaje *kendo* (put mača), *kjudžucu* (veština gađanja iz luka) postaje *judo* (put luka), a *džudžucu* (veština goluburke borbe, koja je uključivala i neke tipove oružja) prerasta u *džudo* (put mekoće). U oba slučaja postojao je i odnos između borbenih veština i tradicije *zen-budizma* – najpre je *zen* bio u službi veštine i morala ratnika, a potom obrnuto. Ta situacija ima svoju analogiju sa tradicijom karmata joge u Indiji. Naime, ideja karmata joge, koju uvodi *Bagavad-gita* najpre je u službi ratničke efikasnosti, koju mogu ugroziti moralne dileme i strah od smrti, a potom postaje obrazac oslobađanja od karme za onoga ko hoće da ostane aktivan umesto da se povuče u jogičku nedelatnost. Sličnu interakciju između mediativnog i aktivističkog stava nalazimo i u Kini, u taoističkoj tradiciji. U jednoj postavi (kod Laoeca i Cuanqeca) *vu-vej* (neremetička delatnost) javlja se kao delanje koje je ne samo elegantnije i lepše (jer je usaglašeno s načelima neba i zemlje), nego i stoga što je uspešnije od običnog delanja neusaglašenog sa *taom*, *jinom* i *jangom*. U drugoj postavi se veli da kod čoveka svoju delatnost usaglasiti sa načelima *tao*, onda postize savršenstvo i svrhu koji su iznad bilo kog pragmatičkog cilja i svrhe, (to, dakako, relativna svetovna uspešnost gubi na značaju, ili bar postaje od drugorazrednog značaja).

Ono što je tu najzanimljivije jeste nastojanje ovih ljudi – u vremenima koja su bila surova i krvava – da održe jedinstvo različitih domena čovekovog ispoljavanja, ne samo u mislima ili mašti nego u samom životu.

Možda je ovo bio samo ideal kojem se te-

žilo, ili se on retko (eventualno u krugu jedne elite) ili nikako nije ostvarivao o. Ali, čak i u tom slučaju, on je još uvek bio u domenu zamislivog – još uvek se moglo zamisliti da je bivanje u svetu spojivo sa krajnjim vrednostima, nešto što će u temi o Faustu biti nezamislivo.

Grčki ideali mere i harmonije imali su svoj pandan u kineskoj i japanskoj tradiciji, u načelima kao što su *vu-vej* i *džu*, u ukupnom nastojanju da se postigne harmonija u odnosu prema prirodi i drugim ljudima.

«Grubost» (sansk. *himsa*, japanski *maru*) označava je generalno grubost ili nasilnost u odnosu prema ljudima, drugim bićima ili stvarima. To su bili pojmovi koji danas ne postoje jer mi ne raspolazemo pojmom ili rečju kojom bismo istovremeno označili činjenje nepravde (etička ravan), nepotrebno uništavanje drugih bića i lepote prirode (ekološka ravan) i grubost u postupanju sa stvarima (tehnička ravan), kao što nemamo čak ni predstavu o tome kako bi se besprekornost mogla prostrirati i objedinjavati sve ove ravni, kako bi etičko savršenstvo moglo biti povezano sa kulturom tela, ekologijom i kulturom rada.

Utuda, iako su neki aspekti joge ili borbenih veština postali – na ovaj ili onaj način – deo zapadne kulture, još uvek mnogima izgleda ili neubedljivo didaktički ili naivno romantički kod naidu na etička načela u sklopu joge ili borbenih veština. ² Nama je veoma teško da se otргnemo od čisto tehničkog poimanja ovih veština – tehnika je za nas nešto etički neutralno, nešto što može služiti dobrim ili lošim svrhama. Reč je, međutim, o tome da su, u tradiciji joge na primer, etička (ne-tehnička) načela zapravo deo tehnike, tj. deo jednog nedeljivog režima ukupnog psiho-fizičkog pročišćenja (*višuddhi*). Naime, u psiho-fizičkoj ravni postoji interakcija u tom smislu što određena etička namotšenost omogućuje napredovanje (i efekte) u praksi, koja spolja gledano, nema nikakve veze sa etikom; i obrnuto: od-

ređene tehnike (čišćenje tela, dijetalni režim, vežbe disanja itd.), koje, spolja gledano, nemaju nikakve veze sa etičkim stavom ³, omogućujući promene ukupnog režima života.

Kad je reč o borbenim veštinama, problem je donekle složeniji. Njihovo upražnjavanje može biti, kao i u slučaju joge, samo učvršćenje polaznog narcizma i želje da se naprosto bude bolji ili jači od drugih. Ali, na određenom stepenu, ova polazna motivacija može doći u krizu i tada se pred svakoga postavlja pitanje deljivosti motivacije, s onu stranu same pragmatike i samo-potvrđivanja.

U našem prikazu kulture tela usredsređili smo se, pre svega, na borbene veštine kao na područje koje izaziva zanimanja najšireg kruga čitalaca. ⁴ Ali, pri tome smo smatrali da bi trebalo uključiti i osnovni prikaz tancirne i taoističke joge, kao i malo poznatu tibetansku praksu *kum nej* zbog toga što one same razvijaju jednu specifičnu kulturu tela.

Osnosnicu te kulture tela čini uverenje da određenim vežbama – koje uključuju manipulaciju disanja i abdomena, kao i imaginaciju – čovek može aktivirati određenu energiju (sansk. *prana*, *ti*, *šugs*, kineski *či*, jap. *ki*) koja je u nevezbanom telu pasivno prisutna i koja ima svoj terapeutski, pragmatički i transcendentni aspekt. Prvim se bavi medicina, drugim borbene veštine, trećim joga.

Na kraju ovog uvoda treba reći i to da savremena renesansa istočnih borbenih veština na Zapadu jeste tek manjim delom izraz interesovanja za kulturu tela, a većim delom izraz rastuće agresivnosti. U boljem slučaju, one služe da sublimišu i, u sportskom nadmetanju ili ličnom bavljenju, isprazne rezervare agresivnosti koji se sve više gomilaju zbog rastućeg osećanja nemogućnosti čoveka u svakodnevnosti ⁵ u gotovo svim slučajevima, one su u službi opstev ili pojedinačnog nasilja.

2

Tako je istalo zabeleženo da je u okviru tradicije *taolna kaludera* Džejn Juan istakao sledeća načela, kojih je trebalo da se pridržavaju bokseri budista:

- 1) Veštibat treba predano i redovno.
- 2) Bokse mora biti upotrebljen samo za samoodbranu.
- 3) Postovanje treba ukazivati starijim i učešćima.
- 4) Bokser treba da bude iskreno i prijateljski nastojan prema svojim drugovima.
- 5) Kada putuje, bokser ne treba da pokazuje svoju veštinu i ne treba da se obazire na izazove.
- 6) Bokser ne treba da bude naprasit.
- 7) Nikad ne treba jesti meso ili piti vino.
- 8) Treba se seksualno uzdržavati.
- 9) Bokser ne treba poučavati ne-budiste. Ova znanja mogu se preneti samo onima koji su blagi i milosrdni.
- 10) Bokser treba da odbaci agresivnost, zavist i sujeta.

Istina, iz ovog isticanja navedenih načela vidi se da su tada – kao i sada – mnogi činili suprotno. Ali, to nije razlog da nam ne izgledaju ubedljivo tvrdnje nekih današnjih zastupnika borilačkih veština da je svrha upražnjavanja tih veština jačanje karaktera, a ne borba ili samoodbrana. Jer, ove veštine su – istorijski gledano – nastajale iz dva razloga ili kao dve obuke pripadnika ratničkog staleža, ili kao obučavanje za samo-zastitu onih kategorija stanovništva kojima nije bilo dostupno oružje (seljaci, kaluderi). Tek u novije vreme (krajem XIX veka) javile su veštine koje su tvorevine pojedinačno-specijalizirane, a koji socijalno ne pripadaju ni jednoj od ovih kategorija. Kao, *svorne džudon*, i *Ujčička*, *svorne aikidon*, nego su buvljenje borilačkoj tradicijom odabrali kao osamostaljen *put* ili način života. Neke od ovih tradicija imale su i određene moralne norme ugrađene u obuku i u ratničkom staležu norma je da se veština ne koristi u privatne svrhe, nego samo u službeno – opravke na isti način na koji je regulisana upotreba oružja od strane državnih policije – a kod kaludera: da se koristi samo u svrhu nužne samoodbrane. No, znana su i mnoga odstupanja.

3

Neki komentatori su u vezi s tim postavljali pitanje pitanje kako bi manipulacija rektuma ili ispiranje delatnog creva mogli uticati na njihov život ili izmenu temeljnog pogleda na život. Pri tome su prevredili da, u tom pogledu, na određen tip ljudi, nije imalo nikakav uticaj i činjenica da Platonu ili Svetog pisma, redovno odlaženje u crkvu ili slušanje nedeljne propovedi. Zapravo, na većinu ljudi više utiče promena režima ishrane i vežbe disanja nego čitanje dela kulturne istorije čovečanstva. Ali, s druge strane, mogućina je mnogo tle da promene ishranu nego lekturu. Možda bi u ovom kontekstu imala smisla posetiti na jednu Nideovu opasku na blisku temu: ovršicu se na stav iz budističkog teksta *Dhamapada* (stav 5), u kojem se kaže da se *mržnja* ne oklanja mržnjom nego jedino *mirnošću*. Niče veli da to nije etički nego fiziološki savet, ali, savet iz oblasti hijenije (*Antikritik*, odeljak 20; *Ecce Homo* odeljak 6 u poglavlju „Zašto sam ja tako mudar“).

Ono što je kod Nidea nabacaj u smeru etika-higijena-fiziologije, kod Perla je postavljeno u obrnutom smeru: *žvačkanje-varenje-usvajanje* uverenja (F. S. Perla, *Ego, Hunger and Aggression*, New York, 1969). Negova razmatranja o mentalnoj i apetitu, korespondencije prehranbenih navika i načina usvajanja mentalnih sadržaja, imaju svoj pandan u psihofizičkom režimu joge.

4

Obuhvatne prikaze borbenih veština u Indiji i zemljama istočno od Indije našli smo u dvema knjigama: D. F. Dwyer – R. W. Smith, *Asian Fighting Arts*, London, 1970; H. Reid – M. Croucher, *The Way of the Warrior*, London, 1984.

5

Sa stanoviti tv. leve kritike, ova uloga takode bi se smatrala negativnom jer, govoreći žargonom jeve kritike, time se samo potvrdjuju masovni i pomoze održanju postojećeg, umesto da naglasimo očajanje i bes dovedu do eksplozije i revolta sa svetskom revolucijom kao ishodom, posle čega bi bilo uspostavljen humano društvo, u kojem ne bi bilo razloga za očajanje, bes i agresiju.

Kultura tela u Indiji

Dušan Pajin

U Indiji se kultura tela najpre vezuje uz lik idealnog čoveka, junaka u književnosti (*nāyaka*), koji je ovladao borbenim veštinama, znalac je različitih vidova učenosti i, uz to, idealan ljubavnik. On objedinjuje sve same vrline: hrabrost, učenost, ljubav i erotiku. Nešto kasnije, njemu se pridružuje ili ga smenjuje nagaraka (*nāgaraka*), gradski džentlmen, dendi, bonvivani, obrazovan životnik grada vičan svim finesama lepog života, talentovan, imućan, lep; on je ovladao sa 64 veštine, u koje, pored ostalih, spadaju kultura tela, gađanje iz luka,¹ pismenost, druga znanja i neka zanatske veštine, vozačka veština, kao i erotika. U kulturu njegovog tela spadale su i lagodnosti do kojih su držali i grčki robovlavci, kao što je dnevno kupanje i mazanje mirisnim uljima, ali i takvi detalji kao što je pranje zuba i čišćenje jezika.

Oba ova lika bejahu ljudi »od sveta«, dok znatno drugačiji shvaćenu kulturu tela nazivamo kod jogina, ili tačnije, sidha. Da bi se to razumelo, najpre valja da objasnimo u osnovnim crtama različita značenja joga, odnosno različite ideale i vidove prakse, koji se pod ovim nazivom (joga) javljali i smenjivali. Kreativni period joga u Indiji proteže se preko petnaest vekova (circa, od V veka pre n.e. do XII veka). U tom vremenu, koje predstavlja svojevrsnu istoriju joga, ona se razvijala u različitim pravcima (u konceptualnom i praktičkom smislu) poprimajući različite vidove, značenja i ideale. Ove se ne možemo upustiti u sve te aspekte² jer bi to višestruko nadmašivalo raspoloživi prostor, nego ćemo se ograničiti na ono što je bitno za našu temu. U jogi telo nema značajniji ulogu već do tantrizma. Iako se Patanjali-jeva sankhja-joga (ili rada-joga) bavi polozajima tela (*āsana*) i nekim vezbama disanja (*prāṇāyāma*), ona su tu prisutne pre svega kao sredstva tonifikacije (smirivanja) i pretpostavke meditativne prakse. Kultura tela stupa u prvi plan tek u tantrizmu, sa uobličjenjem hatha-joge i kultivisanjem tela (*kāya-sādhana*), čemu je ona i posvećena.

Tek tada yoga postaje učenje o telu i putem tela (*deha-vada*)³ a njena praksa postaje kultivisanje tela. Ali dok je za čoveka »od sveta« kultura tela deo opšte kulture u sklopu ideala kultivisanog hedoniste, za sidha jogina to je samo stepenica u sklopu jedne šire koncepcije, u kojoj se nezrelo telo (*apakva*) razlikuje od zrelog, tj. onog kultivisanog jogom, i uz ideal zdravlja (fizičkog tela) uvodi se ideal usavršenosti (*siddhi*) i transsubstantiacije tela, kojom se nadilazi njegova biološka sudbina. Jer kultura tela kojoj se posvećuje sidha (usavršeni) nema za cilj uživanje u lepoti tela i njegovim prolaznim radostima – sidha traži odgovor na najmoćniji izazov čoveku: on hoće da pobedi vreme (*kāla*) da bude pobednik nad smrću (*mṛtyaujaya*). Ono što je, kulturološki gledano, neobično jeste da se skoro paralelan razvoj vezan za ovakva nastojanja može uočiti u Indiji i Kini.

Kao što je u Kini prethodna tradicija taoizma bila više filozofski orijentisana i odgovor na krajnja pitanja je videla u čisto duhovnom principu, isto važi i za jogu tokom nekoliko vekova nove ere. Ali, negde od petog veka naše ere nadalje, i u taoizmu i u indijskoj tradiciji joga javljaju se nova shvata-

nja, novi ciljevi i, takode, nova praksa – koja dovodi u središte pažnje telo i upotrebu njegovih energija (seksualnost, prane, čia) u transcendentne svrhe. Neizvesno je koji su socijalni ili kulturni činioci uticali na takav razvoj.

U samom tantrizmu nudi se odgovor na to pitanje, odgovor koji se, otprilike, svodi na to da ljudi tog vremena više nisu bili duhovno dorasli starih učenjima i da se stoga javljaju nova učenja. Neizvesno je da li bi se doista moglo ustanoviti nekakvo »zgušnjavanje« čoveka, neka generalna promena, gubitak »lakooke i sveštenosti«, kidanje duhovnih veza i »pad u telo« kao činioci koji bi objašnjavali ovu promenu perspektive, kao što nije moguće ustanoviti ni da li se takav razvoj najpre začeo u Indiji ili Kini, a potom uticao na drugu stranu. U južno-indijskoj tamilskoj tantrčkoj tradiciji sačuvana je povest o mogućem uticaju taoističke tradicije na začinjanje joga sidha i indijske alhemije (*rasāyana*)⁴ posredstvom nekolicine sidha,

4 Ako uzmemo u obzir sve poznate tradicije alhemije – indijsku, kinesku, aleksandrijsku, islamsku i zapadnu – onda se njihova nastojanja mogu podvesti pod jedan od četiri cilja, od kojih dva spadaju u kulturu tela:

a) pretvaranje olova ili žive u zlato (prašak transmutacije);

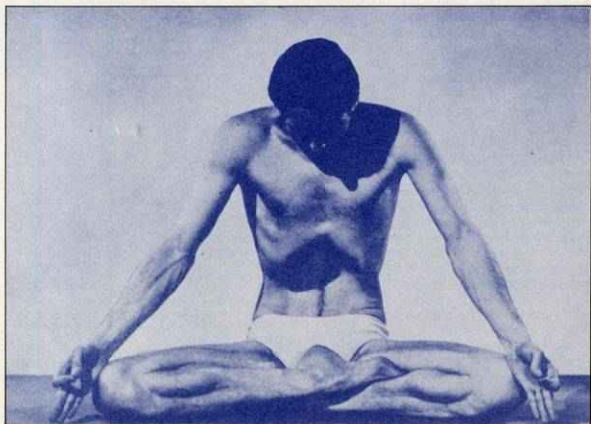
b) preobražaj ili podmlađivanje ostarelog tela (eliksir večne mladosti);

c) preobražaj (transmutacija) čovekovog grubog tela u finotvarno, neuništivo telo putem spoljnog agensa (eliksir besmrtnosti); ili kultivisanje preobražajem energijom grubog tela (unutarnji agens: seme, prana, čia); d) preobražaj (sublimacija) čovekove grube duševnosti (sirovine), strasti i drugih energija u čistu duševnost. Indijska alhemija (govoreći terminima taoističke tradicije, reč je o »spoljnoj alhemiji«, tj. o preobražaju pod uticajem spoljnog agensa) bavila se prvim, drugim i trećim ciljem, dok je četvrti bio u domenu joga. Ali treći cilj je bio zajednički alhemiji (*rasāyana* – vidi podrobnije u S. Mahdihassan, *Indian Alchemy or Rasayana*, Vikas, New Delhi, 1979) i tantrčkoj jogi (*hathayoga*), pri čemu je prva težila da to ostvari spoljnim agensom, a druga koristeći mogućnosti samog tela (kao taoistička »unutrašnja alhemija«). Izmenom ukupnog režima tela – način ishrane i disanja menjali su »razmenu materije«, zajedno sa drugim tehnikama, i samu unutarnju ekonomiju stvari – telo je menjalo svo-

3 Možda nije suviše napomenuti sledeće: Ako bi se odgovarajući ideal zapadne kulture mogao izraziti maksimum: u zdravom telu zdrav duh, onda bi se ideal hatha joga možda mogao izraziti maksimum: u besmrtnom delu oslobođen duh.

Theos Bernar prikazuje mahabandhu i škisasa

1. mahabandha



1 Dok su u Japanu gađanje iz luka i mačevanje imali pojednako važnost, u indijskoj starini je gađanje iz luka uvek imalo status najvažnije ratničke veštine. Rama i Arđuna, junaci dvaju velikih epova – *Ramajane* i *Mahabharate* – strelčari su, i značajan deo zbiljanja je povezan sa upotrebom ovog oružja (upoređi u *Odiseji* strašan Odisejev pokolj nasrtljivih prosaca lukom i strelom). U XIII veku u Indiji se javlja vatreno oružje, čije nadmetanje sa strelom traje do XVI veka. Po nekim tvrdjenjima može se zaključiti da je treniranje strelčara u Indiji uključivao i neke meditativne vežbe u svrhu jačanja koncentracije, posebno asane i vežbe disanja, ali se ova tradicija u Indiji nije sačuvala kao tradicija kjuđoa u Japanu te se prikazi ove veštine u Indiji, na primer G. N. Pant, *Indian Archery*, Delhi, 1978, svode na tehničke detalje opreme. Sprega do koje je došlo u Kini između taoističkih ideja – a u Japanu između nekih aspekata zena i borilačkih veština, izgleda da u Indiji nije bila na delu, iako se čini da je u jednom periodu visila u vazduhu, ako je suditi po *Blagavod-giti* u kojoj se ističe jedna, sa ono vreme nova vrsta joga (*karma-yoga*), koja je trebalo da posluži kao duhovno okrilje ratniku Arđuni. Slično je bilo i sa borbenim veštinama koje nisu uključivale upotrebu oružja (na primer, kalari-pajit). U Indiji, kako se čini, one nisu imale onu vrstu veze sa tradicijom joga kao što su u Kini imale dotična sa taoističkom tradicijom – mada se u kalari-pajitu javlja ideja akumulacije energije i kombinovanje »mekog« i »tvrdog« (o tome vidi A. Olenis i Ph. Zarilli, *Kalaripayat*, čas. *Black Belt*, Jan. 1982; H. Reid i M. Croucher: *The Way of the Warrior*, London, 1984).

2 Čitalac u tu svrhu može konsultovati Elija-deov prikaz (M. Elija-de, *Joga – besmrtnost i sloboda*, Beograd, 1984), ili zbornik *Tantrizam i joga*, koji će se krajem ove godine pojaviti u izdanju »Prosvete«.

za koje se tvrdilo da su iz Kine doneli svoja znanja i praksu.⁵ Iz raspoloživog materijala nije moguće rekonstruisati pravce međusobnog uticaja (koji je bio prvi – taoizam ili tantrizam) i da li je drugi kasnije uticao na prvi – no, to ne bi imalo bitnog uticaja na naš prikaz. Analogije⁶ između taoističke i tantrističke teorije i prakse postoje – kao što će i sam čitalac videti čitajući ovaj tekst, prikaz taoističke alhemije i tekst o ču kunga – ali je ovde važnije da istaknemo neke karakteristike tantrističke (ili uže, hatha jogičke) kulture tela. Najvažnije komponente tantrističke kulture tela čine tantrička erotika i hatha joga, ali mi ćemo se ograničiti na ovu drugu.⁷

Prema hatha jogi, sve vežbe ili tehnike (izuzev onih koje uključuju mantrе i vizualizacije) odvijaju se u ravni fizičkog tela, dok

im se učinak može očitovati ili u ravni tog tela (kad je reč, recimo, o terapijskim učincima) ili u finotvornoj ravni koja ima svoj vlastiti sistem, tj. »anatomiju« i »fiziologiju«, koji samo delom korespondiraju sistemu fizičkog tela. Ova okolnost izaziva, s jedne strane, silne zabune u razumevanju, a s druge, omogućila je prilagođavanje ove joge u rekreativne svrhe⁸ i njeno upražnjavanje u redukovanom vidu u brojnim centrima i školama. Ovde se moramo ograničiti da izložimo samo deo teorije i prakse hatha joge za koju verujemo da spada u okvir naše teme, budući da hatha joga prelazi granice kulture tela.

Prvo, život tela odvija se kao interakcija i smenjivanje polariteta u trošenju raspoložive energije sve dok ne nastupi smrt. Drugo, ovo trošenje odvija se istovremeno kao nizlazna putanja u kojoj finotvorni aspekti postaju sve grublji, dok ne završe kao mrtva materija. Tokom života se ovi finotvorni aspekti delom obnavljaju, ali je potrošnja uvek veća nego obnavljanje, tako da na kraju nastupa smrt. Zadatak hatha joge je da obrne ovaj proces i sjedini polaritete, a krajnji cilj je određena vrsta besmrtnosti (kritiku ovakvog mono-maničnog poduhvata prepuštamo čitaocu). Polariteti o kojima je reč jesu ide i »gornja« (levi i desni energetski tok), »prana« i »apana« (gornja i donja energija) i »sunce« (toplina koja se razvija u stomaku) i »mesec« (koji je u glavi i odaje finotvorni nectar besmrtnosti – *amṛta*). Osnovni nizlazni tok sastoji se u tome što se ovaj nectar spušta iz glave i sagoreva u vatri »sunca«, sudelujući, s jedne strane, u probavi, a s druge, u seksualnosti. Upravljanje hatha joge počinje najpre izmenom načina ishrane (pogodno postavljeno govoreći, prelaskom na »lakšu« ishranu), etičkim, bihevioralnim i telesnim čišćenjem (*śat karma*). Uz to ide i čišćenje finotvorne anatomije (*nāḍi*) putem određenih vežbi disanja, telesnih stavova (*āsana*) i kontrakcije (*mudra* i *baddha*).

Uz ove pretpostavke može se preći na praksu koja bi trebala da objedini polaritete i izokrene nizlazni tok. Objedinjavanje toka ide i pingale se postiže alternativnim disanjem (anuloma viloma), a to je, ujedno, i jedna od pročišćujućih tehnika. U određenoj razmeri (obično 1:4:2) udiše na jednu nozdrvu, zadržati se dah, a potom se izdiše na drugu, zatim se to ponavlja sa obrnutim telom. Na ovaj način se uravnotežuje ciklus smenjivanja daha (*svara*), koji se drugačije odvija izvan same vežbe.¹⁰ Tri »podprane« –

gornja (*prāṇa*), srednja (*saṁāna*) i donja (*apāṇa*) sjedinjuju se velikom bandhom (*mahābandha*). Ova se sastoji od tri posebne bandhe: istovremene kontrakcije grla (*jālandhara-bandha*), abdomena (*uddiyāna-bandha*) i perineuma (*mula-bandha*). Ova kontrakcija se provodi dok su pluća puna (za vreme zadržavanja daha), što – govoreći terminima (zapadne) anatomije – stvara veliko povećanje pritiska u torzu. U tom pogledu ona je slična pojedinim vidovima ču kunga i manipulaciji karakterističnim za izvesne vrste kata (sañcin) u karateu.

Izokretanje nizlazne struje provodi se najpre dovođenjem tela u sve dužim sekvencama (počev od 10. sek. do tri časa)¹¹ u izvratu položaj dubljenjem na glavi (*viparita karani* ili *śīrāsana*). Time se izvrće odnos »sunca« i »meseca« u odnosu na gravitaciju – »meseci« je tada dole i nectar besmrtnosti se ne odlika.

Znatno složenije u tehničkom pogledu su dve druge vežbe. »Grčenje korena« (*mūla bandha*) je kontrakcija mišića u području rektuma. Time se šalje struja energije navise i ova se koristi u različitim spregama sa drugim vežbama. Druga je manipulacija jezika (*khecari mudra*) sve dok se ne dosegne šupljina ždrela iz resice. Ova tehnika bi navodno trebala da omogućiti produženo zadržavanje daha (što u višem kursu – kundalini joga – ima poseban značaj) i da zadrži oticanje »mesecove« nekta besmrtnosti u niže delove tela i njegovo sagorevanje u toplini »sunca«. Krajnju tačku (ili apsolutu u sistemu hatha joge) predstavlja sjedinjenje Šakti i Šive, u kojem se stapaju sva dvojstva (ide i pingala i sve podprane ulivaju se u središnji kanal – sušumnu) i uspostavlja uzlazni put energije (*kundalini*); ali, ovo veče spada u područje kundalini joge, čiji prikaz nadilazi okvir naše teme.

U razumevanju i ocenjivanju ovih ideja i prakse suočavamo se sa sličnim teškoćama kao i kad je reč o taoističkoj alhemiji – fantazija je ovde tako isprepletna sa praksom, čiji su neki učinci realni, da je vrlo teško povući granicu koja bi zadovoljila ukus opreznog radoznalca i skrupuloznog istraživača.

ju ravan »vibracije«. Proces preobražaja uključivao je odvajanje (*pratyagāraṇa*) dotadašnje tvarnosti i oklepljivanje (*pratyakāraṇa*) novom tvarnosti, tako da je telo sve manje zavisilo od »teške« hrane, a sve više crpilo snagu i zasivalo reprodukciju na »lakim« elementima.

5 Najraniji među njima su bili Bogar (*Bhagar* ili *Pokkar*) i Pulipani (smestaju se u III vek); za njih se veći da su bili u Kini (*Mahachina*) i u južnu Indiju doneli »kineski« put (*chinachara*), a nešto kasnije (oko V veka) slična povelja se vezuje uz Nagardunu (alhemičar koga treba razlikovati od istoimenog budističkog filozofa iz II veka). Jedni vele da je Nagarduna još bio poznat pod imenom *Vaśiṭha* (*Vaśiṭha*), a drugi da je reč o zasebnoj ličnosti iz tog vremena sa sličnim zaslusima. Uz ove likove ide priča da su u Indiju preneli pre svega neke aspekte tzv. levog tantrizma, tj. ritualnog zveba i seksualnost kao vidove tantrističke prakse.

6 Osnovna analogija tiče se prakse ču kunga kako je ova opisana u tekstima koji donosimo u sklopu ovog bloka i maha bandhe u hatha jogi, pošto se obe svode na istovetnu manipulaciju kojom se za određeno vreme stvara povisni pritisak u abdomenu. Druga važna analogija tiče se ideje da je tom i nekim drugim vežbama moguće izazvati određen energetski učinak u telu (u taoizmu, akumulaciju, cirkulisanje i transmutaciju čia, a u hatha jogi pobuđivanje i uspinjanje kundalini).

7 Širi kontekst, koji uključuje i ovaj prvi aspekt, čitalac će naći u već pomenutom zborniku *Tantrizam i joga*, koji će krajem 1985. izaći iz štampa.

2. šīrāsana



8 Za današnjeg čoveka neke vežbe mogu biti dobra rekreacija ili način otklanjanja poremećaja koje izazivaju sedela (ili stojeća) zanimanja. Za jogina one su bile sredstvo manipulacije i usmeravanja pobuđene energije (prane, a potom kundalini).

9 Da čitalac ne bi bio u nedoumici, treba napomenuti da je »prana« opšti naziv za psihičku energiju i energiju tela (i jedan vid spoljne energije); a da se energija tela deli na pet »regionalnih« energija ili »podprana«, od kojih su najvažnije tri: *prana* (isti naziv kao i naziv za opštu energiju), koju ovde nazivamo »gornja«, a vezuje se za disanje i dah (*asu*); *saṁana*, srednja energija (u predelu oko pupka), vezana za probavne procese; *apana*, donja energija, vezana uz organe ispod pupka i ekskretorne funkcije.

10 Prema tradiciji joge, postoji prirodan ritam u disanju u tom smislu što se ono ne odvija podjednako kroz obe nozdrve, nego pretežno kroz jednu, odnosno drugu nozdrvu, sa smenom svakog sata. U toj je taj ciklus (sat leva, sat desna nozdrva) povezan sa smenom u dominaciji funkcija ide i pingale. Poslednjih godina je i u medicinskim istraživanjima ustanovljeno nešto slično (mnogi eksperimentalni istraživači ve-

zanih za jogu, koji se inače provode u nekim institucijama). U istraživanjima funkcija leve i desne hemisfere mozga ustanovljeno je sledeće:

a) Aktivnost desne, odnosno leve hemisfere (praćena period odvojenosti EEG-a) nije u budnom stanju stalno jednaka, nego je u datom periodu aktivnija jedna hemisfera, a period prevladavajuće aktivnosti traje od 90 do 100 minuta.

b) Istovremenim merenjem protoka vazduha kroz nozdrve, ustanovljeno su ista pravilnost i ritam. Smeњivanje dominantne nozdrve bilo je povezano sa smenjivanjem dominantne hemisfere – kad je bio veći protok kroz levu nozdrvu bila je aktivnija desna hemisfera i obrnuto.

c) Namerno forsirano disanje samo kroz jednu nozdrvu u trajanju od 10-15 minuta dovodi do toga da ova nozdrva postaje dominantna za naredni period, ukoliko je pre toga bila dominantna druga nozdrva čiji period još nije istekao.

O ovim istraživanjima vidi: D. A. Wertz, R. G. Bickford, F. E. Bloom and D. S. Shannahoff-Khalsa; »Alternating cerebral hemisphere activity and the lateralization of autonomic nervous functions«, *Human Neurobiology* (1983) 2:39-43, ili: D. S. Shannahoff-Khalsa, »Rhythm and Reality: The Dynamics of the Mind«, *Psychology Today*, Sept. 1984.

11 Može biti suviše dodati da se, kao i u sportskom treninhu, sve ove vežbe obavljaju postepeno – inače bi ishod bio isti kao i pokušaji netrenirane osobe da istrči maraton.

Tibetska kultura tela

Tradicija kum njeja (*kum nye*) zabeležena je u spisima tibetske medicine, dok joj neki tibetski budisti nalaze korene još u starim »discipliniranim spisima« (*vinaya*) ranog budizma. U svakom slučaju, kum njej je deo loze medicinskih i »psihosomatskih« teorija i praksi koje nadovezuju tibetsku sa indijskom i kineskom medicinom. Na Tibetu, kum njej je upražnjavan kao deo šireg sklopa praksi – od medicinskih do jogičkih. Na primer, autor teksta koji sledi, tulku (»reinkarnirani lama«) Tarthang, prilagodioši sistem kum njeja za savremenog zapadnog čitaoca, usmeno je primio teoriju i praksu kum njeja kao sastavni deo pripremnih tehnika ezoterijske joge koja se bavi energetskim sistemom finotvarnog tela (*njing-thig ca-lung*). Odatle, kum njej može neposredno voditi višim ciljevima jogičke ezoterijske prakse i meditacije, iako kao sistem uzet po sebi nije namenjen višim ili tzv. transcendentnim ciljevima.

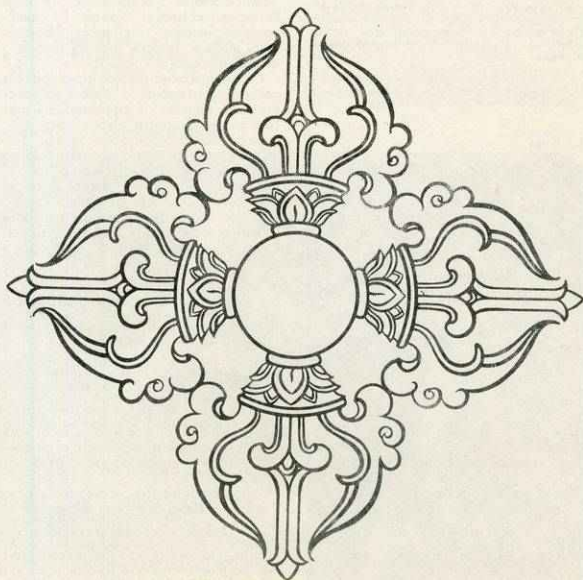
Ovo je svojstveno skoro svim istočnjačkim pa i drugim tibetskim sistemima kulture »tela«, u čijoj osnovi leži jedan holistički, integrativni pristup odnosu tela i duha (tj. nedualističko shvatanje tog odnosa ili svojevrsna »filozofija polariteta«). Naime, iste tehnike (higijena tela, disanje i telesne vežbe, masaža itd.) mogu služiti u otklanjanju telesnih simptoma neke bolesti (kurativni aspekt medicine, iako tehnike kum njeja ne treba brkati sa mnogo složenijim teorijskim i praktičnim sistemom tibetske medicine kao takve), u očuvanju i oplemenjivanju čovekovog telesnog i duševnog zdravlja (preventivni aspekt), kao i, u sprezi sa drugim tehnikama (vizualizacija, meditativno zadubljenje, manipulacija energetskih središta i tokova u domenu finotvarne ravni), prilikom uvođenja u viša stanja svesti ili »duha« (tzv. transcendentni ciljevi). Ove tri ravni se često preklapaju tako da se tehnike kum njeja koje su namenjene isključivo »kulturi tela« (kurativni ili preventivni aspekt) često kombinuju sa tehnikama koje su namenjene postizanju viših ciljeva. Ovo se posebno odnosi na tehnike vizualizacije koje, u sprezi sa disajnim i telesnim vežbama, često imaju za cilj prostu relaksaciju kako je ona shvaćena, na primer, u autogenom treningu (sličnosti između pojedinih vežbi kum njej sistema i autogenog treninga veoma je upadljiva).

Dakle, tibetski sistem kum njeja valja shvatiti kao holistički sistem koji teži opustanju napetosti, napajanju životvornih psihosomatskih, pa i finotvarnih energija, preobražaju negativnih oseća, senzacija i osećanja u pozitivne, uspostavljanju ravnoteže između telesnosti, čulnosti, osećajnosti i duhovnosti, kao i razumevanju nedeljivosti subjektivnog i objektivnog iskustva, pojedinca i univerzuma.

U osnovi postoje četiri klase tehnika kum njeja koje teže ovim ciljevima: tehnike sedenja, disanja, masaže i telesnih vežbi u pokretu. U ovom izboru odabrali smo manji broj reprezentativnih vežbi za svaku klasu tehnika. Isto tako, u izboru koji sledi, poslužili smo se Tarthangovim savremenim opisom kum njej tehnika, u pokušaju da se ograničimo samo na praktični aspekt kum njeja tj. da ne ulazimo u složenu tibetsku verziju teorije o grubim i finotvarnim energetskim središtima i sudovima (ovde možda jedino valja napomenuti da je *lung* tibetski ekvivalent sanskrtskom *vāyu* (vetar, vazduh, »spo-

ljašnji dah/, a *šugs* ekvivalent pojmu »finotvarne energije« ili »vitalnog principa« – skt. *prana*, kin. *č'i*, jap. *k'i*). Stoga će se našim čitaocu opis koji sledi možda učiniti i suviše »tradicionalnim« tj. možda će mu nedostajati uobičajena analitičnost koju očekuje uz ovakve »egzotične« sisteme kulture tela. Ipak, namera nam je bila da barem neki delovi tematskog bloka koji je posvećen ističućim kulturama tela bude ilustrovan isključivo praktičnim vežbama i tehnikama.

M. Gaspari



1. Sedenje

Kum nje (kum nye) počinje jednostavno: sedite mirno i opustite se. Nadite mirno mesto gde možete da sednete na asuru ili jastuk, ili na ravnu stolicu. Tradicionalni se-deći položaj (stav lotosa, *padmasana*) olakšava opuštanje tela i duha. U tom polo-žaju energija se nesmetano aslanja u ovoj vremenom se sva mentalna i fizička energija transfor-mišu u pozitivno, okrepljujuće osećanje. Ova vežba sadrži sedam kretnji.

Prva je sedenje sa prekrštenim nogama. Međutim, ako vam je kod ove vežbe teško da sedite prekrštenih nogu, sedite na ravnu stolicu bez prekrštanja nogu. Nagnite se malo napred tako da ne dotičete naslon, ras-tavite noge koliko vam je ugodno, a stopala neka se čitavom površinom aslanjaju o pod. Tako se težina tela ravnomerno raspoređuje na solidnoj trougloj osnovi. Kada sedite prekrštenih nogu, namestite asuru ili jastuk tako da vam karlica bude višja od nogu. Sedenje u poziciji polu ili punog lotosa (tj. tako da se jedan ili oba skočna zgloba aslanjaju na butinu) korisno je ali nije neophodno.

Ostalih šest kretnji su:
Šake položene na kolena, sa dlanovima okrenutim nadole. Smanjite napetost u ru-kama i ramenima i šake opustite tako da udobno leže na koljenima.

Kičma je u ravnoteži i nije ukružena. To omogućuje da se energija prirodno širi iz do-njeg u gornji deo tela.

Vrat je blago zabačen. Glava se vrlo malo pomiče napred.

Oči su poluotvorene i ovaš usmerene ka tlu, prateći liniju nosa. Neka vam pogled bude mek i blagonaklon kao kod majke koja posmatra dete.

Usta su malo otvorena, vilica opuštena. Vrh jezika lagano dodiruje ivicu zuba i nepca. Jezik se malo povija unatrag.

Dok tako sedite pokušajte da trepćete što manje, opuštaite oblasti oko očiju i okrećite svest ka unutra.

Postepeno popuštanje napetosti

Sednite na asuru ili jastuk i ukrstite noge tako da se desni skočni zglobovi aslanjaju na levu butinu. Uspравниh leđa, ispreplićite prste i obuhvatite šakama desno koleno. Veoma polako podižite desno koleno, ne previše, a zatim ga spušajte. Učinite ovo tri ili devet puta, veoma polako, prateći telesne senzacije. Zatim obrnite poziciju nogu i ponovite pokret, tri ili devet puta. Kada završite, os-tanite sedeći pet minuta, dopuštajući da senzacije potraju.

Ako vam je potrebno da promenite polo-žaj dok sedite, ispružite jednu nogu ispred sebe i podignite suprotno koleno, spušajući taban na pod. Obuhvatite koleno savijene noge obema rukama i sedite u ovoj pozi. Tako je moguće sedeti oko deset minuta, masirajući noge i stopala nekoliko minuta, zatim ponovo sedeti oko deset minuta, na-stavljajući tako koliko dugo želite.

Fizička nelagodnost ima mentalnu ili emocionalnu komponentu; kada niste duhovno opušteni, telo vam ne može biti re-laksirano. Kada se osećate neprijatno dok sedite, obratite pažnju na stanje svoje duha. Da li je prisutan aktivan tok misli, dijaloga, predstava i fantazija? Vremenom ćete otkri-ti da sama pozicija sedenja (npr. sedam kret-nji) i meko, glatko disanje, koje ona omogu-

Kum nje

Tarthang Tulku

ćuje, mogu da vas oslobode i mentalne i emocionalne uznemirenosti i fizičke nape-tosti.

U početku možete shvatiti relaksaciju mehanički, misleći da sedenje znači da se telo ne pokreće; možete se držati ukočeno. Ali moguće je naučiti kako da se bude nepomičan a da se ne bude stegnut. Pošto nasta-vite da vežbate, otkrićete da vam nije potreban napor da se opustite. Najzad ćete doži-veti potpunu čilost i smirenost.

Uočavanje oseća

Sedite opušteni i mirni što duže možete. Polako dopustite sebi da postanete svesni bilo kog oseća ili osećajnog tona koji se javi. U početku možda treba i da se podsetite: va-lja pratiti sve što se dešava. Možda ćete do-vesti fizički oseć ili emociju. Senzacija ne treba da bude jaka, može da bude i slaba, čak neuhvatljiva. Ali okrenite se svom unu-tarnjem sluhu. Verujte svom iskustvu i ot-vorite mu se. Učinite to na bilo koji način, bez metoda ili formula. Svaki put kada imate oseć ili osećajni ton, pustite da što duže traje. Nastavite petnaest ili trideset minuta.

Sledeće nedelje budete što opušteniji svako trenutka tokom čitavog dana. Opuštaite se dok jedete, kupujete ili radite. Pažljivo pratite svoje pokrete (čak i treptanje očiju) zbog tananih shema mišićne tenzije. Opustite svaki deo tela što je moguće više, uklju-čujući disanje, kožu i sve unutrašnje organe. Čak i kosa može da se opusti. Neka vam svi delovi tela budu opušteni, laki. Tako možete oživeti svoje osećaje i oseć, koji vas mogu inspirisati i ispuniti.

Stimulisanje osećaja i njihovo širenje – to je osnovna aktivnost kum njeja. Na taj način učimo da povećamo uživanje i poštovanje svih aspekata življenja. Čak se i trenutna senzacija može pojačati, akumulirati i pro-širiti dok ne poteče kroz čitavo telo i proširi se čak i izvan nas na okolni svet.

2. Disanje

Pošto disanje ocrtava životne ritmove, način na koji dišemo ukazuje na raspored energije. Dah je nejednakačn i brz zbog uz-nemirenosti ili uzbuđenja, ali kada smo smi-reni i uravnoteženi, disanje je sporo, jedna-čeno i meko. Mentalno i fizičko stanje mo-že da menja zavisi od toga kako di-šemo.

Kada je disanje stalno mirno i jednače-no, energija se povećava, a zdravlje poboljšava. Mentalno i fizički smo uravnoteženi, svest postaje lucidna, telo sve budnije i oset-ljivije. Jasnije čujemo, boje su življe, a do-življaj ukusa i mirisa potpuniji. Kada nauči-mo kako da uspostavimo kontakt s energe-jom daha, disanje postaje neiscrpan izvor ži-votvorne energije (tib. *šug*).

Ovo nežno disanje povezuje nas sa protic-anjem energije koje je neodvojivo od „finot-varno psihičkih“ i fizičkih energija koje se

kreću kroz telo. Čitav ovaj model energije možemo da posmatramo kao prvobitni cen-tar, ili nultu tačku iz koje energija teče u svim pravcima. U okviru ovog modela nala-že se energetski centri koji se ponašaju kao »terminali« za energiju koja se širi i cirkulise kroz telo. Među ovim centrima su centar glave, centar grla i srca.

Energija daha je posebno povezana sa centrom grla, koji budi energiju i koordinira njen tok kroz telo. Upravo zbog toga kroz centar grla možemo lako naučiti da uspo-stavimo kontakt i uravnotežimo energiju »daha« i drugih finotvarnih energija.

Prolazeci kroz centar grla, energije otiču i u druge centre. Međutim, obično je centar grla napet, tako da se energije »blokiraju« i ne teku pravilno.

Moguće je, međutim, disati tako da centar grla bude opušten i dobro funkcioniše. Ovo se postiže polaganim i ujednačenim disa-njem kroz usta i nos, tako da su usta malo otvorena, a jezik dodiruje nepce. Kako ene-rgija počinje da se kreće ujednačeno u centar glave i srca, osećaju se životvorni efekti ovog načina disanja. Kako se tok energije u nama uravnotežuje, osećaji i senzacije nam se prirodno otkrivaju i mi se otvaramo dub-ljim osećanjima i ispunjenju.

Kum nje nam pokazuje kako da postepo-no razrešimo shemu anksioznosti i vodi nas direktno doživljavanju. Disajući meko kroz nos i usta, možemo postepeno dovesti dah do ujednačenog nivoa i tako uravnotežiti centar grla da se energije ravnomerno usme-re i u centre glave i srca.

Kako dišete, telo postaje smireno i oseća-te se opušteno. Čim primetite osećaj opuš-tenosti, okusajte ga i uživajte u njemu. Ako ovaj osećaj ne primetite odmah, zamislite svoj ideal najdivnijih posebnih osećaja. Uži-vajte u njima, osećajte ih. Kasnije će fizič-ki osećaji energije.

Zatim postepeno akumulirajte osobinu tog osećaja podržavajući ga, obogaćujući ga, produbljavajući i šireći. Osećaj opuštenosti može da postane tako širok da se javi jedan skoro nadmoćni kvalitet, takav da osettite da više ne možete da izdržite. Kada osećaj na-raste do ovog kvaliteta, mogu da se otvore svi vaši energetski centri, čelije i čula; čitavo telo dolazi u ravnotežu.

Istrajnim vežbanjem ovog disanja, do-lazeći u dodir s ovim osećajem, možete ga akumulirati sve više i više, dok na kraju di-rektno ne dotaknete njegovu suštinu.

Razvijanjem kvaliteta disanja postepeno se širi svesnost, koja proističe iz direktnog iskustva, sve dok dah i svesnost ne postanu jedno. Tada se energije svesnosti i daha uži-vajmo stimulišu i energija raste. Proces lica na punjenje baterija: uključuje svesnost ili mentalnu energiju u dah i stimuliše ene-rgiu.

Međutim, važno je da se disanje stalno vežba jer inače efekti nisu trajni: vaše telo, duh i čula ponovo će skliznuti u neuravno-teženi ritam. Dakle, vežbajte ovaj način di-sanja svakog dana, bar tri meseca; delotvor-no je dvadeset do trideset minuta dnevno. Pokušajte da održite tok energije sakuplja-njem i podsticanjem daha.

Kada jednom naučimo da akumuliramo energiju, proces može da traje danju i noću, a ne samo u određeno vreme. Čitavo telo biva opušteno, mišićna tenzija i mentalne kočnice se opušaju i energija se svuda raspo-ređuje.

Otvoranje čula

Namestite se udobno u sedeći položaj i počnite da dišete meko kroz nos i usta. Blago obratite pažnju na udisanje i nežno ga usporite što više možete, nastojeći da dah bude što mekši. Osetite senzacije u okolini tela i u njemu kako se udisanje usporava i zadite duboko u njih, širite ih i akumulirajte dahom. Nastavite tako deset ili petnaest minuta.

Sada blago obratite pažnju na izdisanje i izdišite veoma sporo, kroz nos i usta. (Dok to činite ne pokušavajte ništa posebno sa udisanjem). Dok razvijate ovo sporo izdisanje, pokušajte da otvorite čitavo senzorno polje, što je više moguće, svaku ćeliju, tkivo i organ. Pustite da se osećaji šire kao eho unutar i oko vašeg tela. Nastavite deset do petnaest minuta.

Vežbanje to sporo disanje dvadeset do trideset minuta, tri ili četiri dana. Trećeg i četvrtog dana vežbajte dva puta dnevno, ako možete. Pošto produžite vreme, posvetite više pažnje kvalitetu disanja, usredsređujući se na svoj dah sve dok ne postanete veoma mirni.

Dah pročišćenja

Ovo disanje najbolje je primeniti ujutru, čim ustanete iz kreveta, mada može i u drugo doba dana. Tradicionalno se koristi za oslobađanje od nečistoća nakupljenih tokom noći i da bi se obnovila životna energija u pripremi za novi dan. Dok radite ovu vežbu, zamislite da iz leve nozdrve izdubavate sve stavove kojima odbacujete svet od sebe, uključujući odvratnost, nezadovoljstvo i strah. Zamislite da kroz desnu nozdrvu izdubavate sve stavove i emocije kojima se držite za određene stvari uključujući požudu, prljanje i ljutnju; i zamislite da iz obe nozdrve izdubavate dosadne i konfuzne činioce vaše svakodnevice.

Sedite prekrštenih nogu na asuru ili jastuk i podignite desnu ruku u visinu nosa, tako da savijeni prsti pokrivaju palac, a ispravljeni kažiprst dodiruje desnu nozdrvu. Levu ruku lako spustite na levo koleno. Udahnite veoma, veoma duboko, uzimajući što više vazduha, puneći stomak i grudni pa čak i prostor u vrhu grudnog koša. Zamislite da ovaj dah puni svaku ćeliju vašeg tela. Zatim srednji zglobov desnog kažiprsta čvrsto pritisnite na desnu nozdrvu. Zatvorite usta i izdišite polako kroz levu nozdrvu, što dublje, izbacujući i poslednju trunčicu vazduha. Izdišite dok želand ne počne da se grči. Zatim se odmorite moment-dva, dišući normalno kroz obe nozdrve.

Sada ponovite vežbu tri puta na desnoj strani, zatvarajući levu nozdrvu srednjim zglobovom levog kažiprsta. Posle svakog izdaha malo se odmorite. Kada mislite da ste izbacili i poslednju trunčicu vazduha, pokušajte da isterate još više. Tada sedite nekoliko minuta, dišući normalno i uživajući u telesnim senzacijama.

Nečistoće koje odlaze iz vašeg tela možete da predstavite mlečno belim tokom iz leve, tamno crvenim iz desne i tamno plavim iz obe nozdrve.

3. Masaža

Vežbanje kum njeja povezuje osećaje direktno s telom, umesto da ih prethodno ka-

nališe kroz razum. Budi se osećaj jedinstva i celokupnosti; misli, čula i svest sjedinjuju se svojevrsnom unutrašnjom alhemijom. Kada se kum njeja masira radi svakodneвно, najmanje šest nedelja, osećaji postaju sve određeni, i ne pojavljuju se više samo za vreme vežbanja već i tokom čitavog dana.

Masaža otapa akumuliranu napetost nežno oslobađajući energiju koja je bila zamrznuta u finotvarnoj ravni usled naših okamenjenih stavova i ideja. Ova oslobađajuća energija pretiće se u doživljavanje osećaja koji pune svaku ćeliju našeg tela.

Kada počinjete s masažom kum njeja, oslobodite se svih prethodnih misli ili asocijacija koje imate.

Masaža znači uzajamno dejstvo. Kada se masirate, ne utičete samo na jedno mesto na telo – čitavo telo učestvuje u masaži. Razvija se recipročni odnos između ruke i mišića ili tačke koju masirate, te se stvaraju osećaji koji stimulišu telesnu interakciju. Interakcija se javlja između fizičkog i finotvarnog nivoa postojanja i ona stimuliše izvesne energije koje se, pošto nisu ograničene obrisima tela, šire u okolni svet.

Masaža kum njeja usmerena je na tačke pritiska koje stimulišu posebne energije. Otkriveno da pritisak na određena mesta ima prenosi efekat. Dodirivanje određenih tačaka može da pokrene sećanja ili nekadašnje neprijatnosti. Trljanjem i oslobađanjem bolova i čvorova u fizičkom telu može se desiti da oslobodi i mentalne i emocionalne blokade.

Pošto se napetost jednom otopi, preostaju samo osećaji ili doživljaji.

Najbolji način da počnete sa masažom jeste da se masirate četrdeset i pet minuta ili duže, svake večeri, najmanje šest nedelja. Posle šest nedelja možda ćete nastaviti sa večernjom masažom, ili će možda masaža postati deo dnevne vežbe kum njeja.

Da biste počeli s masažom, najpre pustite dotok energije u ruke. Zatim telo polako namažite uljem i trljajte redom a da ne pokušavate ništa posebno. Sledite svoje osećaje, pustite da vas vode gde treba posebno da trljate, i pustite da vam pokažu gde treba da pojačate ili smanjite pritisak. Tamo gde osećate bol, trljajte i pritisakajte sa posrednom osetljivošću i istrajno. Neka se osećaji i masaža kreću ritmično, kao muzika. Tako lagano masirajte sve delove tela koje dosežete. Ne zanemarite ruke, noge i stopala.

Postepeno produbljujte iskustvo masaže, ujednačavajući dah, telo, čula i duh. Dah se može produbiti i stopiti sa osećajima, te razviti u jedan prodorni vitalni kvalitet, koji se širi po čitavom telu i koji oslobađa nagomilane i zapretene energije i preobražava ih u čiste osećaje i u čistu energiju. Širite osećaj i senzacije da obuhvate misli tako da, dok trljate i vršite pritisak, ruke postaju oko vašeg duha, a duh ulazi u telo.

Posle dve ili tri večeri ove masaže nasumično, počnite da usvajate specifične tehnike masaže.

Kad god započnete masažu kum njeja, probudite osetljive energije u rukama.

Dotok energije u ruke

Ova masaža će vam animirati ruke. Radi se kad god započnete masiranje.

Sedite udobno, ispravite ramena, lagano dišite kroz nos i usta, i opustite se. Malo namažite ruke uljem. Savijte ruke u laktovima,

otvorite šake, sa dlanovima nagore, u visini srca. Savijte malo šake kao da u njima držite energiju. Osetite senzacije – treperenje ili toplotu – u šakama i prstima. Zadržite energiju u prstima; zatim je pustite neka prođe u šake, kao kada plamen zahvata i širi se. Iz šaka, neka energija prelazi u ruke, i kroz ruke u srce. Neka se čitavo telo oseti nahranjeno ovim senzacijama energije.

Pošto jednom osetite ove senzacije, polako sastavite ruke i brzo trljajte nadlanicu leve ruke dlanom desne. Ovaj pokret može biti veoma brz i jak. Pratite senzacije – možete da osetite kako energija ide u srce i vrat i sredinu tela. Zamenite položaj ruku i kratko trljajte. Sada brzim pokretima trljajte dlanove, dok ne postanete sasvim topli.

Još jednom otvorite šake, sa dlanovima nagore, u visini srca, malo ih savijajući. Sačekajte još koji minut da biste osetili kako senzacije teku u rukama i telu, a onda polako počnite sa masažom.

Masaža leđa

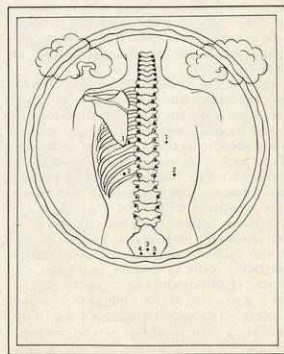
Masiranje leđa pomaže da se oslobode osećanja radosti i ljubavi i daje život i snagu svim ćelijama.

Počnite sa strane na grudima, pod pazuhom, i masirajte ka sredini leđa. U ovoj oblasti ima velikih mišića, radite natanane i temeljito ih izmasirajte. Masirajte oko i pri vrhu lopatica. Završite najpre jednu stranu leđa, pa onda drugu.

Ima dve tačke pritiska, koje se nalaze baš iznad donje krivulje lopatica (tačke 1 na slici). Pritisnite ove tačke srednjim prstima, pojedinačno ili istovremeno. Pokušajte da otkrijete ono što je za vas najbolje. Polako pojačavajte i smanjujte pritisak.

Tačke 2 na slici su na mišićima i suprotne su odgovarajućim tačkama na grudima, na nivou bubrega. Pritisnite obe leđne tačke srednjim prstima, postepeno povećavajući pritisak. Polako ih opustite. Zatim jednim srednjim prstom pritisnite leđnu tačku, a drugim onu na grudima. Zadržite duboko u senzacije izazvane pritiskom na obe tačke.

Tačke za masažu leđa



Zatim predite na drugi par tačaka.

Palčevima pritisnite tri tačke u krtima (tačke 3, 4 i 5 na slici), postepeno smanjujući i povećavajući pritisak. Koristeći palčeve kada je god moguće – i srednje prste kada palčevi ne mogu da dosegnu – snažno pritisakajte tačke između pršljenova, polazeći od dna kičmenog stuba do osnovne lobanje.

Ležite na leđa na asuri ili mekoj prostirki. Raširite noge tako da vam bude udobno, savijte kolena i spustite stopala ravno na pod. Podignite karlicu od poda, prebacujući težinu napred ka ramenima. Sa obe ruke masirajte strane tela ka leđima.

Sledeći obrt natrag masira gornje oblasti leđa, koje ne možete da dohvatite. Sedite tako da su noge udobno razdvojene, kolena savijena a stopala ravno na podu. Levom šakom držite levo koleno, a desnom desno. Ne pokrećući noge, polako se savijte unazad dok vam se ramena ne isprave, a zadnjica se što više približi podu. Zatim polako podižite stopala sa poda ka sebi i naginjte se nazad ispravljajući noge. Nagnite se napred kako bi se vratili u sedeći položaj. Budite sigurni da vam zadnjica dodiruje pod tokom naginjanja. Obrnite se ovako nekoliko puta.

Obrnite se nazad na prethodno opisani način i ostanite na leđima. Približite kolena grudima, obgrlite ih rukama i klatite se malo sa jedne na drugu stranu masirajući leđa što više. Okrenite se malo, polako i nežno, ali ne toliko da izgubite ravnotežu.

Ova masaža, i masaža obrtanja na leđa, oslobodiće napetost čitavom dužinom kičme. Kako se mišići duž kičme opuštaju i izdužuju, oslobađaju se senzacije prijetosti i radosti. Hranite se ovim osećajem; neka vas dirne do dna srca. Kada radite ove masaže, pomerajte telo nežno i meko tako da izgubi određenu formu: postajete deo osećanja radosti. Senzacije nisu zatvorene samo u jednom delu tela; šire se u sve. Ovaj osećaj može da postane tako prisutan i pun da se širi izvan vašeg tela i vi postajete deo univerzalnog događanja. Granica između vas i sveta se topi.

Sada ležite na stomak i masirajte strane tela i leđa, pomerajući ruke ka sredini leđa. Prijatno je kada se koriste ugaozni zglobovi šake.

4. Vežbe kretanja

Umeravanje telesne energije ka čulima

Leži na leđa, ruke ispruži od sebe u visini ramena, dlanovima prema gore. Raširi noge za širinu karlice i savi skočne zglobove tako da ti palci gledaju prema glavi. Petom miči po podu sve dok se prirodno ne podigne, savij levo koleno i približi butinu grudima, dok ti je desna noga pravo. Snažno privuci butinu telu. Lako dišući na usta i kroz nos, zadrži tenziju u nogama i stopalima petnaest do trideset sekundi, dok su ti ruke i ramena opušteni. Zatim sasvim polako olabavi napetost, ispravi nogu i opusti stopalo, šireći osećanje pokrenute opuštanjem napetosti. Malo se odmor na leđima.

Sada zategni skočne zglobove, savij desno koleno, priljubi butinu uz grudi i ponovi vežbu. Urađi čitavu vežbu tri puta, prvo na

Kum nje

jednoj, a zatim na drugoj strani, uz odmor od nekoliko minuta između ponavljanja. Kada završiš, odmor se na leđima pet do deset minuta: ruke neka ti budu raširene u visini ramena, dlanovi nagore, i nastavi da pojačavaš i širiš senzacije u telu.

Varijanta ove vežbe radi se sa obe butine priljubljene uz telo; ova varijanta može da izazove intenzivnija osećanja.

Trojstvo daha, energije i svesnosti

Napravi raskorak od desetak santimetara, leđa neka ti budu uspravna, ruke opušteno uz telo. Pruži ruke ispred sebe, dlan uz dlan, prsti pravo napred. U jednom kontinuiranom pokretu ispruži ruke napred a karlicu pozadi, spuštajući glavu među ruke sve dok ti gornji deo tela, glava i ruke ne budu paralelni s podom. Sve vreme leđa treba da su ravna.

U ovom položaju naginji se napred prema rukama, a karlicu isturi pozadi. Kolena pravo. Ne zadržavajući dah; diši što ravnomernije na usta i kroz nos. Isprepleti prste i još više se istegni u oba smera; telo će se malo spustiti. Istegni se još više, sve dok ne osetiš da si dodirnulo mesto energije. Možda ćeš početi da drhtiš. Ostan tako petnaest do trideset sekundi.

Sada, ne smanjujući napetost, sasvim polako razdvoj šake, a držeći ruke u istom nivou formiraj luk, s dlanovima dole, dok se ne isprave iza leđa i blizu tela. U ovom položaju istegni vrat napred a karlicu pozadi, dok ne osetiš energiju. Ostan tako koliko god možeš ravnomerno dišući kroz nos i na usta.

Zatim sasvim polako opusti zategnutost i ustani, s težinom u nogama. Stoj mirno tri do pet minuta, a zatim vežbu ponovi dva puta, uz odmor pre svakog ponavljanja. Zatim sedi petnaest minuta, šireći osećaj sve dok ne krene prema univerzumu i dok ne budeš svestan samo njega. Možda ćeš osetiti otvore duž kičme, u grudima, rukama, vratu i glavi.

Ova vežba stimuliše i oživljava unutrašnje energije i jača moć usredsređivanja.

Integracija tela i duha

Ova vežba se radi na tepihu, bosih nogu i sa malim jastučetom pod glavom. Lezi potrbuške, raširenih ruku na nivou ramena, s dlanovima dole. Raširi noge koliko ti odgovara, a čelo nasloni na jastučke. Malo podigni stopala i osloni se na prste. Savij ruke u laktovima i po tepihu klizi rukama dok ti nadlaktice ne dođu vertikalno. Prsti su prema telu.

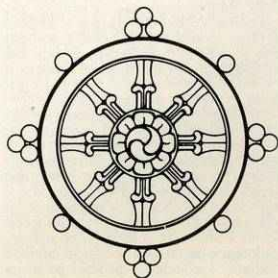
Sada se odupri prstima nogu o pod, pritisni dlanove i čelo o pod i podigni grudni koš i noge od poda. Zatim brzo podiži stopalima prema glavi, glavu savij tako da ti teme bude na jastuku. Ostan tako trideset sekundi do dva minuta, polagano diši kroz nos i na usta.

Spusti telo na pod, vrati stopala da možeš da osloniš prvo jednu a zatim drugu nogu na podu. Okreni glavu na stranu, spusti ruke niti telo i odmor se nekoliko minuta, šireći oset koji se ovim kretanjem stvorio.

Ponovi vežbu tri puta i kratko se odmor posle svake. Na kraju se odmor minut na stomaku, a zatim se okreni na leđa i odmor se pet do deset minuta, i dalje šireći osećanje unutar i oko tela.

(Iz knjige Tarthang Tulku: *Kum Nye Relaxation*, Parts 1 and 2, Berkeley, 1978.)

S engleskog prevela
Zlata Kijurina



Gledano u celini, taoističko alhemiju čine, po tradicionalno zadatim ciljevima, posebnim oblicima prakse i veoma raznorodnim tehnikama, pa čak i po teorijskim obrascima ili modelima konceptualizacije (kod kojih je ipak uočljiv – analognim ili simboličkim tumačenjem – najveći stepen paralelizma, pa i jedinstva), razne klase i pod-klase veoma heterogenih učenja, pravaca i sekti. Zbog čestih preklapanja njih je veoma teško razgraničiti i pružiti koherentnu, preglednu i sistematičnu sliku koja bi zadovoljila neupućenog čitaoca.

U sadržinsko-praksološkom smislu postoje tri glavna pravca taoističke alhemije: tzv. spoljašnja alhemija, zatim seksualna alhemija (ili »kultivacija u parovima«) i unutrašnja alhemija (ili taoistička joga u užem smislu). Po *ciljevima* koje sebi postavlja, svaki od tri navedena pravca ima po dve podvarijante. Spoljašnja alhemija može težiti preobražaju grubih metala (npr. olova ili žive) u zlato ili raznih supstanci u »špilulu besmrtnosti« (*din dan*), koja bi konzumiranjem omogućila čoveku telesnu besmrtnost. Seksualna alhemija ima za cilj: a) stvaranje »besmrtnog embriona« u ljudskom telu tako da jedinka nakon fizičke smrti nastavlja život (u domenu tzv. finotvarne ravni) posredstvom ovog embriona, ili b) sjedinjenje suprotnosti u »kosmičkom duhu« (*jang šen*) tj. po implikaciji, sjedinjenje sa nenastalim i neprolaznim *taomom*. Najzad, unutrašnja alhemija može težiti istim ciljevima kao i seksualna alhemija, s tim što se upražnjavanje ne odvija u parovima već samostalno, pa se stoga npr. »sjedinjenje suprotnosti«, kao jedan od ciljeva, odvija unutar pojedinca. Naime, bilo da je cilj stvaranje »besmrtnog embriona« (u postavi u kojoj je ovaj cilj shvaćen doslovno, kineska alhemija se razlikuje od npr. indijske alhemije, budući da za svoj cilj uzima stvaranje *paralelnog* finotvarnog tela, dok ova druga ima za cilj *transubstancijaciju* grubog u finotvarno telo) ili sjedinjenje suprotnosti u »kosmičkom duhu«, unutrašnja alhemija ostvaruje svoje ciljeve manipulacijom supstanci koje su inherentne ljudskom telu i, u većini slučajeva, bez upotrebe spoljašnjeg agensa (»eliksira večne mladosti« tj. »špilule besmrtnosti«) – iako su se spoljašnja i unutrašnja alhemija besmrtnosti ponekad i kombinovale, kao što su se i sami ciljevi u okviru unutrašnje alhemije (zbog preklapanja i značenjskih i ontičkih ravni ili zbog simboličke upotrebe pojedinih termina) ponekad nadovezivali ili čak preklapali i kao što je unutrašnja ponekad bila u sprezi sa seksualnom alhemijom. Unutrašnja alhemija u užem smislu poznata je i kao taoistička joga.

Pojam alhemije koristi se za sva tri pravca zbog tzv. sistema analogija. Naime, pojmovi kao što su kotao, destilacija, sakupljanje, prečišćavanje, transmutacija itd. mogu se, u zavisnosti od sekte, spisa ili učitelja, javljati u sva tri pravca, s tim što se, saobrazno stvarnom cilju, koriste u rasponu od doslovnog do simboličkog značenja. Istraživači poput Lu Kuanja (Lu K'uan Yü, vidi nav. lit. na kraju) dosledno koriste alhemijku terminologiju (pridavajući takvim pojmovima status »ezoterično-tehničkih termina«) i kada je reč o unutrašnjoj alhemiji ili taoističkoj jogi u užem smislu, dok autori poput Džona Blofelda (John Blofeld, vidi nav. lit. na kraju) – barem kada je reč o unutrašnjoj alhemiji – odbacuju alhemijki pojmovni

Telesna alhemija: Taoistička joga

Mirko Gaspari

okvir smatrajući da je on ili irelevantan ili simbolički ustrojen, te zadržavaju samo neke ključne pojmove, kao što su prečišćavanje ili oplemenjivanje i preobražaj ili transmutacija. U kratkom prikazu taoističke joge koji sledi prihvaćemo tezu da je paralelizam alhemijskog i jogičkog procesa samo površinski, tj. da su u ovom slučaju analogije prevashodno simboličke prirode.

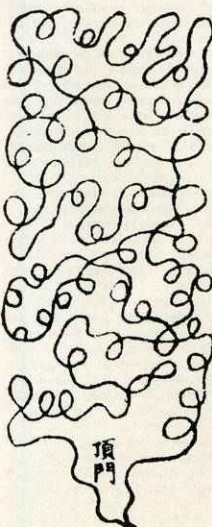
Kada govorimo o telesnoj alhemiji i taoističkoj jogi kao jednom vidu istočnih kultura tela, valja ponovo naglasiti (vidi uvodni tekst ovog bloka »Kultura tela i kulture Istoka«) dve bitne komponente: osobenost

shvatanja odnosa duh-telo i shvatanja prakse ili tehnike kao sredstva za postizanje određenog učinka. Prvo, sistemu taoističke joge, kao i mnogim drugim istočnim sistemima kulture tela, strano je dualističko (i u ontološkom i u aksiološkom smislu) viđenje odnosa telesnosti i duhovnosti. Reč je pre o svojevrsnoj filozofiji polariteta: postoji zajednička ontološka osnova svih parova suprotnosti, pa odatle i duha i tela. Distinkcije se u svakom slučaju uvažavaju, ali su pre svega sagledane (pa čak i u slučaju hijerarhijskih odrednica) u okviru jedinstvenog totaliteta. Odatle, taoistička joga, čak i u užem smislu – kako je taj pojam ovde korišćen (tj. isključujući, pored seksualne, i taoističku jogu koja ima za cilj doslovno stvaranje »besmrtnog embriona«, ni u kom slučaju ne može biti samo »telesna« alhemija. Doduše, zbog različitih ciljeva (a. stvaranje »besmrtnog embriona«, i b. postizanje jedinstva sa »prvobitnim nebitkom« *üben wu*), moguće je reći da se telesnost u ovoj varijanti taoističke joge javlja u dve postavke: kao samosvrha (kada je cilj stvaranje »besmrtnog embriona« – iako ovo nije sasvim tačno budući da je on delotvoran u domenu »finotvarne ravni«) i kao neophodno sredstvo i stepenica za ostvarivanje vrhunskih vrednosti (sjedinjenje sa *taomom*, cilj koji smatramo relevantnim za taoističku jogu, o kojoj će u daljem izlaganju biti reči). Ovo će postati jasnije kada bismo razmatrali teorijsku pozadinu taoističke joge. Drugo, sama praksa taoističke joge, zbog svojih osnovnih principa, ali ne samo zbog toga, ne može biti ograničena na »telesnu« alhemiju, već i zbog svojih krajnjih dometa (jedinstvo sa »kosmičkim duhom« ili nenastalim, ispraznim *taomom*), nadilazi vlastitu pragmatiku i logiku određenog uvežbavanja sa određenim repertoarom tehnika, budući da je sam pojam učinka ili rezultata poražen kada je reč o »transcendentalnim ciljevima«. Ovo se posebno odnosi na slučajeve kada se elementi taoističke joge (ograničena dala doista samo na »telesnu« alhemiju) koriste u svrhe podmlađivanja, dugovečnosti i postizanja besmrtnosti.

Teorijska pozadina taoističke joge

U osnovi taoističke joge leži teorijska postavka koja, u stvari, predstavlja svojevrsnu multidimenzionalnu i hijerarhičovanu ontologiju karakterističnu za stare »objedinele sisteme znanja« (slične postavke, u različitim konceptualnom i numeričkom ruhu, nalazimo npr. i u Indiji). Postoji, najpre, *tao* kao vrhunska ontološka odrednica, kao krajnji realitet stvari, ali sa predznakom koji je bliži nebitku (*wu* nego li bitku (*ju*), budući da je nenastao, nepromenljiv, nepropadljiv, neodrediv, nevidljiv, itd. Iz njega izviru primordijalni polaritet sveta – *jin* i *jang* – sile koje leže u osnovi procesa diferencijacije. U daljem – mada ne nužno temporalnom – sledu nastaju »tri energije« ili »tri čudesna dragulja«, tri principa koji u osnovi karakterišu (često neprecizno – zbog preklapanja značenjskih ravni) teorijsku pozadinu taoističke joge. To su *ding* (suština, esencija), *č'i* (vitalni princip) i *š'en* (duh), osnovne životvorne snage *tao* pomoću kojih opstoji totalitet stvari. Svaki od ova tri međuzavisna principa obitava u tri ravni, tj. pojavljuje se u tri različita vida ili, preciznije, poseduje tri as-

Dijagram blaženstva sjedinjenja jina i janga.
Karakter u dnu dijagrama (*ting-men*) označavaju vrhunsku kapiju.
Ting je kokarda koju su taoisti nosili na kapi i simbol č'ja (energije) koji je akumuliran na vrhu glave samokultiviranjem.



陰陽慶會元炁之祖

Telesna alhemija: Taoistička joga

pekta: grubi, finotvarni (*jin*) i kosmički (*jang*). Ding je u svom grubom aspektu blisko povezan (iako ne u potpunosti identičan) sa (prevashodno) muškim i (ponekad) ženskim seksualnim tečnostima (u jednoj postavi, sperma i vaginalni sekret, u drugoj – sperma i menstrualna krv). U svom finotvarnom aspektu, ding je princip diferencijacije u ljudskom telu, a u svom kosmičkom aspektu – princip diferencijacije u prirodi. Či je, s druge strane, u svom grubom aspektu, blisko povezan (iako, opet, ne u potpunosti identičan) sa vazduhom (dahom) koji cirkulira kroz ljudska pluća, bubrege i pore. U finotvarnom aspektu, čí je nevidljiva vitalna energija/sila mikrokosmosa, tj. ljudskog tela. U ovom aspektu čí je identičan s indijskom *pranom* i japanskom *kiom*, te kada je u raznim sistemima joga, u borbenim vještinama itd., reč o akumulaciji i cirkulaciji číja, reč je upravo o ovom finotvarnom aspektu. U svom (makro) kosmičkom aspektu, čí je isto što i *te*, »čudesna moć«, taoa, osnovni vid njegovog ispoljavanja u domenu prirode i pojedinačnih stvari uopšte. Šen u svom grubom aspektu predstavlja latentni duh, tj. neprečišćena ljudska čula i um zagađen mišljenjem i strastima. U svom finotvarnom aspektu, šen predstavlja buđeni i prečišćeni duh, oslobođen zagađenja čulnosti, strasti, mišljenja itd. Najzad, u svom kosmičkom aspektu, šen predstavlja čist, isprazan i neizdiferenciran bitak.

Covek je izvorno obdaren znatnim količinama dinga, číja i šena – njihovi grubi i finotvarni aspekti su mu urođeni, dok je sa kosmičkim aspektom u prirodnoj harmoniji. Međutim, pod utjecajem telesnog, afektivnog i kognitivnog zagađenja, do kojeg dolazi zbog njegovog razvoja kao društveno biće, »tri dragulja« vremenom većim delom poprimaju svoj grubi aspekt, te u čoveku opstojte skoro isključivo u tom vidu. Iz navedenog jasno sledi da je osnovni cilj taoističke joga prečišćavanje i preobražaj grube ravni u finotvarnu, a ove u kosmičku (mada ovaj poslednji korak predstavlja »transcendentalni« cilj taoističke joga, zbog čega je za nas u okviru temata o kulturalama tela od manjeg značaja). Reč je, dakle, o strategiji »povratka u prvobitno stanje«.

Kao što se iz do sada izloženog vidi, ovaj »proto-ontologija« ostavlja mnoga nerazjašnjena pitanja (npr. i polaritet *jin/jana* i finotvarno/kosmički ding predstavljaju svojevrsne »principe diferencijacije«, zatim nije jasno da li je kosmički šen isto što i tao itd.). Staviše, u taoističkim tekstovima, naročito onim koji su jogičko-pragmatički nastojanje, nije se vodilo mnogo računa o tome da li će doći do poklapanja navedenih značenjskih ravni kad je reč o nekom od tri načela, niti pak da li će se koristiti neko novo, u sistemu još neuvedeno značenje!

Praksa taoističke joga

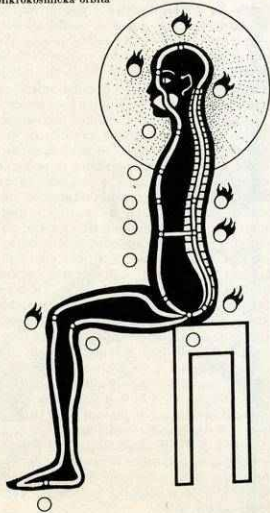
Bitan korelat »strategije povratka u prvobitno stanje« jeste »strategija napajanja mikrokosmičkog iz makrokosmičkih izvora.« Već je rečeno da se svi taoistički tekstovi, odnosno istraživači taoizma, ne drže striktno trostruke klasifikacije ravni u kojima obitavaju ding, čí i šen. Na primer, često je reč samo o napajanju vlastitih izvora číja (mikrokosmički nivo) iz njegovih kosmičkih iz-

vora (makrokosmički nivo). Tada se koristi postava o mikrokosmičkim i makrokosmičkim orbitama, sa razrađenim sistemom »sudova« i »središta« kada je reč o mikrokosmičkom kruženju číja (vidi knjige M. Chia i C. Sooa u nav. lit. na kraju).

A. Priprema i preduslovi osmostruke taoističke joga

Ovo se odnosi na ishranu, odmor, higijenu, telesne vežbe i odevanje. Osnovno načelo za sve navedene oblasti jeste umerenost. Na primer, u pogledu ishrane nije važno držati se vegetarijanske dijeta, niti se zabranjuje upotreba alkohola, ali je nužno biti umeren u jelu i piću. Ponekad se navedenim oblastima dodaje i seksualna apstinencija (u svakom slučaju kontinencija, tj. odustajanje od ejakulacije semena – vidi dalje), upotreba određenih supstanci (npr. gljiva) u svrhu telesnog podmlađivanja (treba imati u vidu da su telesno podmlađivanje, dugovečnost, pa i besmrtnost oduvek bili cilj taoističke joga shvaćene kao prevashodno »telesne« alhemije), kao i telesne vežbe u proširenom smislu

Mikrokosmička orbita



kao što su *taidicuen*, *či kung* itd. (vidi dalje posebne jedinice ovog bloka). Disajne vežbe, s druge strane, iako mogu spadati u stadijum pripremnih tehnika, čine bitan deo same taoističke joga, koji se odnosi na sakupljanje, kruženje, podhranjivanje, oplemenjivanje i preobražavanje číja (vidi četvrti od osam stupnjeva ove joga).

B. Osm stupnjeva taoističke joga

Ovde ćemo prikazati samo onu varijantu ove joga koja nema za cilj stvaranje »besmrtnog embriona« već sjedinjenje sa taoom, iako se, kao što je rečeno, zbog analogne upotrebe pojmova, značenjske ravni ovih ciljeva često preklapaju.

Po ontološkoj strukturi koja služi kao teorijska pozadina taoističke joga, imamo dve sekvence: evoluciju »ontičkih jedinica« u redosledu tao – *jang/jin* – *šen/či/ding*, i njihovu involuciju u redosledu *ding/či/šen* – *jin/jang* – tao.

Po alhemijskom obrascu, s druge strane, postoje tri osnovna elementa jogičkog procesa: 1) očuvanje (*konzerviranje*) dinga, číja i šena, koje omogućuju sakupljanje i obogaćivanje ova tri elementa; 2) njihovo obnavljanje (u slučaju iscrpljenosti prirodnih »telesnih izvora« i 3) njihov preobražaj (*transmutacija*), koji je od ključnog značaja i koji se, opet, odvija u tri stupnja: a) preobražaj grubog dinga, číja i šena u njihove finotvarne aspekte, b) preobražaj finotvarnog šena u kosmički šen, i c) preobražaj ovog u sam nebitak, tao.

Konačno, sama taoistička joga ima osam stupnjeva: prvi, drugi i treći odnose se na očuvanje, obnavljanje i preobražaj grubog dinga; četvrti i peti na »pothranjivanje/sakupljanje« (očuvanje/obnavljanje) i preobražaj číja; šesti i sedmi na »pothranjivanje/sakupljanje« (očuvanje/obnavljanje) i preobražaj šena, dok se osmi odnosi samo na preobražaj kosmičkog šena u nebitak. Domen jedne čisto »telesno« shvaćene taoističke joga ili alhemije bio bi ograničen samo na prvih pet stupnjeva.

1) *Očuvanje ili konzerviranje dinga*. Suštinu ovog stupnja čini zadržavanje semena (kod žene, vaginalnog sekreta) u užem smislu, a uzdržavanje od seksualnog uzbuđenja kao takvog u širem. Pretpostavka je da se uzdržavanjem od seksualnog uzbuđenja ding preliva iz »tri posude« (u predelu mozga, srca i bubrega) grubog tela u sistem posuda »finotvarnog« tela. (U postavi seksualne joga, ding prolazi kroz posude grubog tela, zatim se izbacuje kroz genitalne organe kako bi se pomešao sa dingom suprotnog pola, pa se onda tako pomešan ponovo uvlači kroz genitalije da bi na kraju kružio prvo posudama grubog a konačno finotvarnog tela.)

2) *Obnavljanje dinga*. Ovo se odnosi na vežbače koji su, čestim izbacivanjem semena, doveli do potpunog iscrpljivanja dinga. U tom slučaju preporučuju se: potpuna apstinencija, konzumiranje hranljivih materija, telesne i disajne vežbe. Takođe se preporučuje obuzdavanje strasti uopšte, te upražnjavanje posebnih tehnika relaksacije (između ostalog i smirivanja duha meditativnim zadubljivanjem).

3) *Preobražaj grubog u finotvarni ding*. Konzerviranje i obnavljanje dinga, iako su u

postavi koja više naginje »telesnim« aspektima taoističke joge veoma blagotvorni, za više aspekte unutrašnje alhemije ne predstavljaju cilj po sebi, već pripreme tehnike za praksu preobražaja dinga iz grubog u finotvarni aspekt. Preobraženi ding od ključnog je značaja zato što je snažan izvor čija (središnja »manipulativna« energija skoro svih istočnih sistema kulture tela). Za razumevanje prakse preobražaja bitno je shvatiti međuzavisnost, međuprolazivanje i uzajamno delovanje (ontološko preklapanje ravni) dinga, čija i šena u sva tri njihova aspekta. Naime, preobraženi ding snažan je izvor čija, ali da bi se postigla transmutacija dinga iz grubog u finotvarni aspekt, neophodno je manipulirati sa postojećim izvorima čija i šena u sva tri njihova vida. Jogin najpre neguje smirenost čula i pažnje, a potom i smirenost već postojećih izvora čija. [U drugoj postavi ide se na *kruženje* čija kroz dva osnovna suda finotvarnog tela (tzv. funkcionalni sud *žen mo*, kroz koji čija prolazi odozgo nadole /jin/ i tzv. vladajući sud *ili du mo*, kroz koji čija prolazi odozdo nagore /jang/). Zatim se pristupa razbistravanju šena usredsređivanjem na svetlost koja izviruje u predelu između i iznad očiju (*jin dang*). Tek tada su ispunjeni preduslovi za preobražaj grubog u finotvarni ding, pa i dalje, finotvarnog u kosmički ding. Ovi preduslovi su nužni, budući da se grubi ding, koji je bliži telesnoj ravni semena i krvi, ne može preobraziti u svoj finotvarni aspekt bez neophodnog poticaja čija, u čijem »središtu« obitava finotvarni ding. Stoga, preobražaj grubog dinga u finotvarni podrazumeva u stvari, uvećavanje postojećih kapaciteta finotvarnog dinga u ljudskom telu, obogaćenog, s jedne strane, sačuvanim i oplemenjenim kapacitetima grubog dinga, a s druge – postojećim kapacitetima dinga u njegovom kosmičkom aspektu i postojećim kapacite-

Telesna alhemija: Taoistička joga

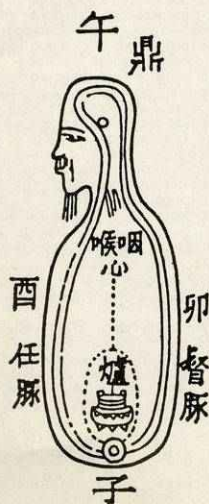
tima čija i šena u sva tri njihova aspekta.

Postoji i pomoćna ezoterijska praksa za preobražaj dinga. Ona podrazumeva buđenje u ponoć kada su kosmički šen i čin na vrhuncu i kada je finotvarni čin u ljudskom telu u najvećem skladu sa njima, zatim zauzimanje sedećeg stava, te zahvatanje ili pokrivanje testisa jednom rukom, a pupka drugom. Tada će se kosmički šen i čin sakupiti u finotvarnom sudu testisa, dok će se finotvarni čin napajati do izobilja u predelu abdomena (*dan tijen*). Na taj način podstiče se preobražavanje grubog dinga u finotvarni u joginovom telu, dok se finotvarni sjedinjuje sa kosmičkim dingom izvan tela.

4) *Potrhanjivanje čija*. Potrhanjivanje ili negovanje čija podrazumeva uvećavanje postojećih kapaciteta i grubog i finotvarnog čija. Smirivanje tela i afektivne ravni je osnova, ali ovo mora biti praćeno posebnim disajnim tehnikama. Većinom se navode četiri osnovne vrste ovakvih tehnika: *naho disanje*, koje se odvija tako lagano da ga i sam jogin ne primećuje; *dugo disanje*, koje se odnosi na sporo, uravnoteženo, duboko disanje bez intervala između ciklusa udisanja i izdaha; *duboko disanje*, koje je najrasprostranjenija varijanta ovih tehnika i podrazumeva, prilikom udisanja, »guranje« daha naniže ka predelu pupka i abdomena (ka tzv. nižem kotlu, *dan tijen*–središtu finotvarnog tela) uz paralelno uvlačenje stomaka koji se potom naglo opušta prilikom izdaha sve dok ne poprimi oblik kotla (uzimanje daha se odvija svesno, dok je izdah refleksna radnja), *uravnoteženo disanje*, koje podrazumeva jednako trajanje i dubinu svakog prethodnog i sukcesivnog udisanja i izdaha. Budući da je grubi čin blisko povezan sa vazduhom (dahom), prilikom izdaha čin se kreće putanjom odozdo nagore, a prilikom udisanja odozgo nadole. Ovim se potrhanjivanje ili neguje finotvarni čin, koji već postoji u ljudskom telu. Odatle, disajne vežbe u stvari pobuđuju i neguju postojeće rezerve finotvarnog čija. Drugi sistemi taoističke joge (npr. *kai men*, sistem »otvorenih vratnica«), pored disajnih (u *kai men* postavi, vežbe se dele na jin i jang oblike disanja), uvode i raznorodne telesne vežbe, kao i usredsređivanje i vizualizovanje sudova i središta finotvarnog čija (npr. u sistemu koji radi na kruženju čija tzv. mikrokosmičkom orbitom *šjiao džao tijen*! tj. putanjom finotvarnih sudova i središta u ljudskom telu koji su veoma bliski akupunkturnim meridianima i tačkama). U drugim sistemima istočnih kultura tela (vidi dalje npr. čin *kung*) akumulacija čija postiže se još nekim dodatnim sredstvima. Za »osmostruku jogu«, negovanje finotvarnog čija od velikog je značaja za preobražaj kako dinga tako i šena.

5) *Preobražaj čija*. Većina tehnika (naročito disajne vežbe, određeni pokreti i položaji tela i vizualizacija) koje se odnose na negovanje čija važe i za preobražaj (transmutaciju) grubog u finotvarni čin. Ovdje je najčešće reč o pobuđivanju »unutrašnje toplot«, o »kruženju svetlosti ili« uspostavljanju mikrokosmičkog orbita. Jedna od varijanti za preobražaj čija počinje sa navedenim dubokim disanjem, koje stimuliše kretanje čija u predelu abdomena (usporedi skt. *svadhishana* čakra, kin. *dan tijen*, jap. *tanden* ili *hara*). Ovo dalje uzrokuje kretanje finotvarnog dinga kroz »vladajući sud« odozdo nagore, s tim što se tako uzdignut ding onda zadržava (tj. njegov dalji tok nadole se zaustavlja) u gornjem finotvarnom središtu blizu temena glave (*nivan* ili *baihui*). Prisustvo finotvarnog dinga u ovom središtu sakuplja neiscrpne izvore »spoljšnjeg« kosmičkog čija, te dolazi ne samo do napajanja mikrokosmičkog finotvarnog čija, već i do preobražaja grubog u finotvarni čin. Model »napajanja« mikrokosmičkog čija iz makrokosmičkih izvora (jang čin) uobičajen je za skoro sve postavbe taoističke joge ili alhemije.

6) *Negovanje šena*. Kao i sledeća dva stupnja osmostrukre taoističke joge, stupanj negovanja šena nadilazi okvire »telesne alhemije«, tj. zadatog obrasca kulture tela, pa će stoga biti izložen samo u osnovnim crtama. Grubi šen veoma je blizak čulima, kao i čovekovom kognitivnom i afektivnom planu. S druge strane, finotvarni šen nalik je, u jednoj postavi, na unutrašnje božanstvo ili »besmrtni embrion«, a u drugoj na individualni duh (sopstvo), koji je od iste »stvari« kao i univerzalni ili kosmički duh. Stupanj negovanja šena prevashodno podrazumeva pročišćavanje i smirivanje afektivnog, kao i smirivanje, razbistravanje i usredsređivanje kognitivnog i čulnog plana. Time se sakup-



lja, neguje i oplemenjuje šen, ali istovremeno i finotvarni aspekti čija i dinga. S druge strane, da prethodno nije izvršen preobražaj dinga i čija, ne bi bilo moguće ni negovanje i oplemenjivanje grubog šena, tj. smirivanje duha.

7) *Preobražaj šena iz grubog u finotvarno stanje*. Kada je šen neuredsreden, te vezan za čula, osećanja i misli, on ostaje u ravni prolaznih stvari i ne postiže svoju izvornu bistrotinu. Stoga obuzdavanjem, usredsređivanjem i smirivanjem duha dolazi do preobražaja grubog u finotvarni šen, koji se napaja kosmičkim aspektima dinga i čija.

8) *Preobražavanje finotvarnog u kosmički šen i sjedinjenje kosmičkog šena sa nebitkom*. Ovaj stupanj podrazumeva nadilaženje individualne egzistencije (čak i u obliku finotvarnog šena), te povratka nerodenom, nenastalom nebitku.

Na kraju, da rekapituliramo stupnjeve osmostruke joge. Grubi ding se najpre neguje i preobražava u finotvarni ding. Tehnike se kreću prevashodno u domenu telesnih manipulacija. Koristeći finotvarni ding kao jedno od sredstava, grubi aspekt čija preobražava se u svoj finotvarni aspekt. Tehnike se kreću u rasponu od telesnih i disajnih vežbi, preko mentalnih manipulacija kao što su vizualizacija i usredsređivanje pažnje, do napajanja iz spoljašnjih, makrokosmičkih izvora. I konačno, koristeći finotvarne aspekte dinga i čija kao pomoćna sredstva, a meditativnu zadubljenost kao osnovnu tehniku, dolazi se do preobražaja grubog u finotvarni i kosmički aspekt šena, koji se na kraju sjedinjuje sa nenastalim taomom.

Analogija jogičkog i alhemijskog procesa uočljiva je u dva smisla. Prvo, ding, či i šen koriste se kao svojevrsne alhemijske supstance, i drugo, njihovo kontinuirano jogičko oplemenjivanje i preobražavanje nalik je na oplemenjivanje i transmutaciju doslovno shvaćenih alhemijskih supstanci.

Kineski boks

Kada se govori o kineskim borbenim veštinama, naziv 'boks' zbunjuje utoliko što veština pesničenja, koju su, pod tim nazivom, standardizovali Englezi, stoji u odnosu spram bogatstva stilova i tehnika koje je razvila kineska tradicija otprilike u istom odnosu kao engleska kuhinja spram kineske. Ali, s druge strane, ovaj naziv je pogodan utoliko što podvlači da je reč o veštinama koje (najvećim delom) ne uključuju upotrebu oružja i što za zapadnog čitaoca pojednostavljaju terminologiju. Naime, u kineskoj tradiciji javljaju se tri naziva: *duan fa* (*chuan fa*) način pesnice, *gung fu* (*kung fu*) postignuće čoveka, i *vu šu* (*wu shu*) borbeno veštinama. Godine 1928, kada su u Kini

ustanovljeni turniri u borbenim veštinama, javlja se i naziv *guo šu* (*kao shu*) nacionalne veštine. Vu šu je, možda, preširok naziv, jer obuhvata i veštine upotrebe različitih oružja (mač, koplje, nož na konopcu). Međutim, u kineskoj tradiciji granica nije bila oštra jer su pojedini stilovi i veštine goloruke borbe imali i praksu koja je uključivala upotrebu oružja (na primer, *taidičuen* kao tipično mekše stil imao je i borbu mačem kao zasebnu pod-disciplinu).

Istorijski gledano, veštine o kojima je ovde reč (koje ne uključuju upotrebu oružja) bile su tvorevina posebne grupe ljudi (najpre kaluderi budističkog hrama Šao lin, a potom ljudi posvećeni ovim veštinama) te nisu izrasle ni iz tzv. narodnog pesničenja i rvanja, niti su bile deo vojnog staleža (kao u Japanu).

1) U priči o manastiru Šao lin, koju već znaju svi ljubitelji borilačkih veština, teško je odvojiti legendu od istorije. Priča veli da je ovaj budistički manastir podignut u V veku, a da je tek kasnije u njega stigao misionar, Indijac Bodhidharma (kineski: Ta Mo, japanski: Daruma). Da bi pomogao ka-

Uokuo Togan (XVI vek):
Imaginarni portret
Bodhidharma



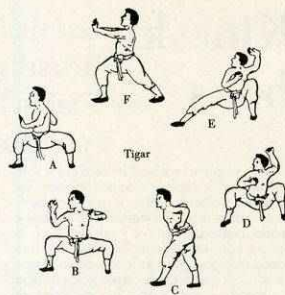
LITERATURA

- John Blofeld, *Taoism: The Quest for Immortality*, Unwin Paperbacks, London, 1979. Prikaz osmostruke taoističke joge zasnovan se u velikoj meri na Blofeldovom prikazu istog predmeta u poglavlju 'The Yellow and the White: The Secret Yogic Alchemy', str. 130-155. Blofeldov prikaz je, sa svoje strane, zasnovan na prikazu koji je dat u knjizi *Taoistički filozofi i besmrtnici* Džoua Šaošijena (Chou Shao-hsien, *Tao-Chia Yi Shih-Hsien*, Chung Hua Book Co., Taipei, Taiwan). Po Blofeldovim rečima, ova knjiga predstavlja najbolje i najiscrpnije delo o svim aspektima taoizma, uključujući taoističku alhemiju i jogu, kao i pregled taoističkog kanona (*Tao Tsang*).
- Lu K'uan Yü, *Taoist Yoga: Alchemy and Immortality*, Rider and Co., London, 1970.
- Chee Soo, *Taoist Yoga: The Chinese Art of K'ai Men*, The Aquarian Press, Wellingborough, 1983.
- Mantak Chia, *Awakening Healing Energy Through the Tao*, Aurora Press, New York, 1983.
- Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Ways*, Beacon Press, Boston, 1957.
- Robert Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Brill, Leyden, 1939.
- Richard Wilhelm, prev., *The Secret of the Golden Flower*, Routledge and Kegan Paul, London, 1972 (prvo izdanje 1931). Veoma konfuzna knjiga o taoističkoj alhemiji i jogi, uveliko pogoršana Jungovim uvođenjem i komentarom zbog varljivih i netačnih analogija sa njegovom dubinskom psihologijom i zapadnom alhemijom.

luderima da održe budnost za dugog sedenja u meditaciji i da bi uravnotežilo pasivnu meditaciju određenom fizičkom aktivnošću, on je stvorio sistem rekreativnih vežbi. Nije, međutim, jasno da li su ove uopšte imale neke borbene elemente. One su, međutim, razrađene kasnije u složeni niz od 72 pokreta (koji su sada već imali i borbeni smisao), podeljena u pet formi ili stilova, povezanih po životinjama čija su im svojstva u kretanju i borbi bila inspiracija, uzor: zmaj, tigar, leopard, zmija, ždral. Neki od ovih »stilova« kretanja u potpunosti će vremenom biti podloga ili uzor za posebne stilove (ždrala, *hao ch'uan*), kao i za tajna društva koja će razvijati svoju borbenost pod znamenjem neke od ovih životinja. U potpunosti vremenom će i neke druge životinje biti uzor za stvaranje posebnih stilova boksa (majmun, *ta sheng men*; bogomoljka, *tang-lang*).

Budizam je u Indiji, sa svojim doslednim pacifizmom, bio ograničavajući faktor u razvoju boričkih veština – nešto što se pokazalo fatalnim u vreme islamske invazije na sever Indije, kada su brojni centri budističke učenosti razoreni, veći deo kaluđera pobegli, a budizam zatrt u Indiji. U Kini, budizam ne samo što je podlegao uticaju taoizma i ne samo što je u tekim manastirima uveden lični rad kaluđera kao uslov opstanka budističkog reda, nego je, barem u Sao linu, aktivna odbrana – istina, bez upotrebe oružja – promovisana u legitimno pravo. Ova okolnost je, zapravo, mnogo više uticala na stvaranje šaolinskog boksa nego potreba za rekreacijom. Onaj ko je hteo da se golouruk suprotstavi naoružanom razbojniku, morao je, naravno, da razvije svoju veštinu do savršenstva.¹ Ova situacija se, u nešto drugačijim okolnostima, ponovila na Okinavi u vreme japanske okupacije, kada je lokalnom stanovništvu zabranjeno posedovanje oružja i kada se razvio karate, kao i veština upotrebe poljoprivrednih alati u borbene svrhe, radi suprotstavljanja samovolji okupatora.

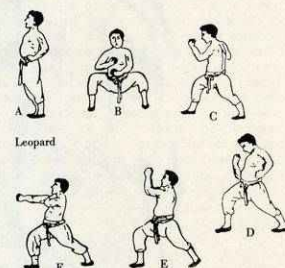
¹ Kad se borbena veština šaolinskih kaluđera jednom pročula, više nije bilo moguće ograničiti njenu primenu na ličnu samoodbranu kaluđera nego su se manastiri i kaluđeri uključivali i u dinastičke sukobe, a samu veštinu počeli su preuzimati i ne-budistički laici. Ovo se, kasnije, na izvestan način osvetilo jer je car Kang Si, kome su kaluđeri pomogli, prošao razorio manastir kao opasno »leglo« (u XVII veku).



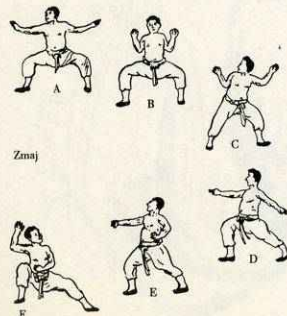
Tigar

Na uobličjenje šaolinskog boksa uticala su do određene mere neka taoistička učenja i medicinska znanja, a na njegovu koreografiju i jedna specifična estetika motorike zajednička i kineskoj plesnoj tradiciji. Ovo poslednje daje svim (i tvrdim i mekim) kineskim stilovima boksa onu specifičnu »kicečnost« ili »baroknost« koju i običan posmatrač zapaža u odnosu prema svedenim i »reskijim« pokretima karakterističnim za tradiciju karatea na Okinavi i u Japanu.

U odnosu na šaolinsku tradiciju, tzv. meki stilovi boksa nešto su mlađi, javljaju se (i ovde je legenda isprepletna sa zblijom) oko XIV veka i vezuju uz ime Dang San Fenga, koji slovi kao mogući osnivač *taidicue-na*.



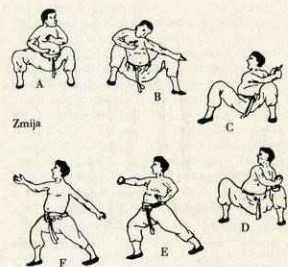
Leopard



Zmaj

boks (koji ima i svoje podstilove), razvijan na tlu Kine, u ovaj tip boksa spada i tajvanski boks, korejski *tae kuan do*, okinavljanski i japanski *karate* (a svaki od ovih ima niz vlastitih škola i stilova).

Meki ili »unutrašnji« stilovi (*nei chia ili wu tang*) bili su u znatno većoj meri inspirisani filozofijom jina i janga (harmonija mekog i tvrdog, napada i odbrane), taoističkim idejama (*wu-wei* – neremeteća delatnost; *tzu-jan* – spontanost) i praksom kultivisanja čia. Ovde je u kretanju naglasak na kružnom i spiralnom a energija napadača se uvek zaobilazi i skreće ili joj se odgovarajućim manevrom dodaje impuls koji napadača izbacuje iz ravnoteže. Umesto jačanja udova i otvrdnjavanja udarnih površina, u ovim sistemima se puno vremena posvećuje akumulaciji čia u abdomenu (*ch' i kung*) – otuda,

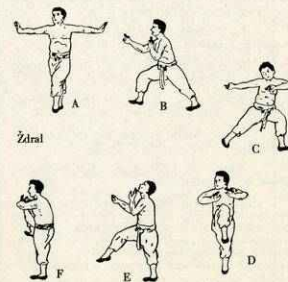


Zmija

napredak u ovim veštinama nije ograničen godinama i opadanjem mišićne snage.

Dok je u taoističkoj jogi (ili alhemiji tela) kultivisanje čia jedan od stepena u sistemu trojnog preobražaja, ovde se čia akumulira kao aktivan princip koji može biti upotrebljen za spoljne učinke u veštini borbe. Ali taj proces zahteva duže vreme nego zadobijanje mišićne snage u tvrdim stilovima i otuda one, kome je stalo pre svega do borbe i samoodbrane, bolje čini ako se osloni na ovo drugo. Osim toga, za većinu ljudi (ne samo za zapadnjake) cela ideja čia, posebno primene u ove svrhe, ne deluje tako ubedljivo, tj. »opipljivo« i »objektivno« kao upotreba mišićne snage koja je svakom jasna. Bokser tvrdog stila može svoju spremu demonstrirati lomljenjem dasaka ili opeka silovitim

2) Podela na tvrde i meke stilove boksa uslovna je kao i sve podele (jer se svojstva delom ukrštaju); otuda je nabele opis razlika uvek rezultat teorijske redukcije nego opisa prakse. Ipak, on je koristan jer obuhvata i ističe osobitost date grupe bokserskih sistema koji ulaze u jedan ili drugi stil. U tvrdom ili »spoljašnjem« stilu (*wei chia ili šaolin*) prevladavajući način kretanja tela i pojedinih udova je linearan. Kod blokada, tu se sila suprotstavlja sili a udarci slede pravu liniju između dvaju tela (isto važi i za kretanje). Borac se oslanja na brzinu, snagu i čvrstinu udova, snažno disanje, izdisaj i kontrakciju trbušnog zida u trenutku izvođenja udarca. Ud se privlači telu (ili je već privučen) pre nego što izvede udarac. Napredovanje u tvrdim veštinama vezano je uz mladost i snagu. Uz već pomenuti šaolinski



Ždral

Kultura tela

udarcima, a bokser mekog stila pritiskom ili (prividno) lakim udarcem koji će zdrobiti (recimo treću) opeku u gomili od pet. Predstavnik tvrdog stila tvrdiće da može da skoči sa visine od devet metara na tvrdu podlogu nepovređen – predstavnik mekog stila to isto, ali nečujno. Bokser tvrdog stila će tvrditi da može da hoda po vlažnoj hartiji a da je ne pocepa, bokser mekog stila da može da hoda po snegu i da ne ostavi traga. Bokseru tvrdog stila za jak udarac je potrebno odgovarajuće rastojanje od objekta, bokser mekog stila može razviti razoran udarac sa veo-

ma kratkog rastojanja ili bez odstojanja. U tvrdim stilovima se borba (tj. i odbrana i napad) sastoji od silovitih sudara udova i tela, u mekim stilovima su i odbrana i prelazanje u napad meki i »lepljivi«. Ova je »lepljivost« (ting ching) karakteristična za meke stilove i ogleda se u tome što bokser ostvaruje blisko odstojanje sa protivnikom: taj fizički kontakt on više ne prekida do kraja, do ishoda borbe. »Lepljivost«, čija je svrha da stvori osećaj za ukupnu dinamiku borbe, smer energije protivnika i neku vrstu predviđanja protivnikovog pokreta, uvežbava se u taidičenu, klasičnom mekom stilu, dve- ma vežbama u paru (*tui shou i ta lu*), a u jednom novijem sistemu (*wing chun*) vežbom »lepljivih rukue« (*chi sao*). Da bi se ilustrovala

ova ideja, obično se navodi anegdota koja se vezuje uz nekoliko starih majstora taidiču- na. Naime, ovi su bili u stanju da ne dozvole ptići da uzleti sa njihove šake tako što bi, predosetivši trenutak kad ptica hoće da se odrazi,² neprimetno ugibali šaku.

2 Pre nego što će uzmahnuti krilima, ptica se odražava nogama o podlogu (otprilike kao čovek koji skače sa obale u vodu).



1. jahaći stav



2. čučači



3. nizak



4. sting

Kao Man Sjen pokazuje osam osnovnih stavova
šaoinskog boksa



5. četiri-šest



6. stojeći



7. sedeći



8. lučni

Či kung

Džou Cung Hua

U tvrdim stilovima upadljivo je i korišćenje udaraca nogama; u mekim stilovima mekano služe pre svega za stajanje i kretanje. One su izvor snage: pokret se začinje u nogama, prenosi kroz struk i završava u rukama – tako glasi klasična maksima taidičuena.

Najpoznatiji meki stilovi u Kini su taidičuen (*t'ai chi ch'uan*), ba gua (*pa kua*) i sjing-ij (*hsing-i*). Najveću popularnost stekao je ovaj prvi zbog toga što njegova solo vežba (koja odgovara katama u *karateu*) uživa ugled i kao terapijska i rekreativna vežba, nezavisno od ambicija ili upotrebe u svrhu samoodbrane. Ba gua je zanimljiv zbog toga što najpotpunije primenjuje princip kružnosti u kretanju i sučeljavanju sa protivnikom (u tom pogledu mu je najbliži japanski aikido).

Svaki od ovih stilova ima nekoliko posebnih škola ili posebnih stilova. Meki stilovi pozivaju se na filozofiju jina i janga i *tai čia*, kao simbola koji objedinjuju jini i jang, zatim na osam trigrama (*pa kua*) i princip promene kao vodeću ideju *Ji dinga*.³ Za razliku od tvrdih stilova koji od početka insistiraju na brzini, snazi i eksplozivnosti pokreta, u uvežbavanju mekih stilova stalno se naglašavaju mekoća, opuštenost, sporost, usredsređenost i meditativni aspekti – oni se oslanjaju na taoističku ideju da suprotnost vodi suprotnosti, tj. da brzina i prava snaga (*či*) dolaze posle određenog vremena kao prirodan rezultat.

Ako se može reći da je Indija zaveštala čovečanstvu ingenioznost tehnike i učenja joga, to isto može se reći za tradiciju borbenih veština i stilova razvijenih u Kini. Ova kineska tradicija uticala je na tradiciju borbenih veština na Okinavi, u jugoistočnoj Aziji i Japanu, a dobila je i svojevrsnu renesansu (istina, često opterećenu zahtevima tržišta) podsticajima sa Zapada.

Nakruju treba pomenuti i veštinu koja, inače, izmiče klasifikaciji (jer ne uključuje borbene pokrete u uobičajenom smislu reči), ali koja nije bila mekana – borbeno – ali opasna, a zasnivala se na znanjima akupunkture. Reč je o veštini (*tien-hsueh*) napada na slabe tačke,⁴ ali ne one koje poznaju sve borbene veštine (kao što su grlo, pleksus itd.). Po učenjima akupunkture, na telu postoje tačke koje su posebno osetljive u određeno doba dana (zbog optičke energije kroz meridijane). Napad na te tačke od strane onoga ko je u stanju da upotrebi svoj akumulirani *či* mogao je, navodno, dovesti do trenutnih ili odloženih efekata (nesvest, smrt).⁵ Zbog opasnosti ove tehnike, ona je imala status strogo čuvane tajne i ostala je na ivici između verovatnog i neverovatnog.

D. Pajin

³ Sa tom inspiracijom pisane su i knjige koje nastoje da uspostave vezu između taidičuena kao svojevrsne meditacije u pokretu i čitanja *Ji dinga* kao kosmografije dolaz (uporedi na primer: *Cia Fa Peng*, J. Kirk, *Tai Chi and I Ching*, Collier, London, 1970; *Da Liu, Tai Chi Chuan and I Ching*, Harper & Row, New York, 1972).

⁴ Za razliku od vitalnih tačaka koje poznaje japanski sistem *atemi* (koje bi se mogle nazvati "prostornime", ove tačke mogle bi se nazvati "vremenskim").

⁵ O ovoj veštini izveštava, recimo, Dilbi (Joan Gilbey, *Secret Fighting Arts Of The World*, Tuttle, Tokyo, 1963).

Či kung označava upotrebu disanja da bi se čiji razvio za naročite svrhe, kao što su borbila i lečenje. Razlikujemo osam glavnih metoda disanja, od kojih se neki koriste u kombinaciji sa drugima. Neki od njih su spontani: prirodno disanje, duboko prirodno disanje, uzdisanje (vrsta disanja za pročišćavanje) i uzdisanje dodatnog vazduha da bi se energija uvećala (vrsta okrepljujućeg disanja). Ostali metodi zahtevaju naročitu vežbu: naizmenično disanje, trbušno postnatalno disanje i prenatalno disanje. Iako je spontano, pročišćavajuće, ili okrepljujuće, disanje se može po volji izvoditi u kombinaciji sa prenatalnim ili postnatalnim. Konačni stupanj u disanju naziva se kornjačino disanje. Svaki od ovih metoda biće detaljnije opisan u narednom tekstu.

1. *Prirodno disanje*: čovek neprekidno diše i ne razmišlja o tome.

2. *Pročišćavajuće disanje*: udiše se kroz nos, a izdiše kroz usta. Kod ove vrste disanja naglašen je izdisaj. Izdisaj traje duže nego udišaj. Svrha ovakvog disanja je da opusti unutrašnju napetost ili da snizi telesnu temperaturu. Uzdisanje je spontano izvođenje pročišćavajućeg disanja.

3. *Okrepljujuće disanje*: udiše se kroz usta a izdiše kroz nos. Kod ovakvog disanja naglašen je udišaj, koji je duži od izdisaja. Uz pomoć ovog metoda čovek dobija energiju i poboljšava cirkulaciju krvi.

Okrepljujuće disanje javlja se spontano, prilikom dizanja velikog tereta ili kod pripreme za ronjenje u bazenu.

4. *Naizmenično disanje*: udiše se na jednu nozdrvu a izdiše na drugu.

U početku se ova tehnika može vežbati uz pomoć oba kažiprsta. Desni kažiprst zatvara desnu nozdrvu dok levu udiše na levu. Tada levi kažiprst zatvara levu nozdrvu, a čovek izdiše kroz otvorenu desnu nozdrvu. Kasnije se može vežbati bez pomoći prstiju. Konačno, kontrolisano ovim metodom, disanje postaje dugo, lako i duboko. Postizanje ovakve kontrole lakše je objasniti nego sprovesti.

Naizmenično disanje se može koristiti da se smanji bol kod glavobolje. Na primer, ako je bol na desnoj polovini glave, udiše se kroz desnu nozdrvu, zadržava dah i zamišlja se kako se vazduh meša sa bolom, a zatim se mešavina izdiše kroz levu nozdrvu. Ovakvo disanje može da pomogne da se smanji vrtoglavica ili kod stanja velike zabrinutosti.

5. *Prirodno duboko disanje*

Nije potrebno objašnjavati šta je duboko disanje. Čim se nađe na čistom vazduhu na otvorenom prostoru, čovek automatski široko proteže ruke i duboko udiše, bilo da se nalazi na planinskom vrhu ili na morskj obali.

6. *Dugo disanje*: postnatalno trbušno disanje.

Dugo disanje je vrsta trbušnog disanja. Kod udisaja, donji se truh širi jer vazduh ulazi unutra; za vreme izdisaja donji se truh skuplja.

7. *Prenatalno disanje*. Ova vrsta disanja, koja se naziva i obrnuto disanje, jeste vrsta trbušnog disanja; tu se koristi obrnut metod dugog disanja. Donji deo trbuha se skuplja kada čovek udiše, a širi se dok se vazduh izdiše. U skladu sa tradicionalnim taoističkim učenjem, prenatalno disanje podražava osnovni obrazac disanja fetusa u majčinoj utrobi. Preko pupčane vrpce kroz krv fetus prima kiseonik i hranu i odbacuje ugljen-dioksid i druge beskorisne materije. Da bi dobio kiseonik, fetus mora da *uvuče* donji truh, a da bi odbacio ugljen-dioksid, fetus mora da *izboči* donji truh. Kada se pupčana vrpca preseče, prenatalno disanje se prekida i započinje postnatalno disanje na usta i nos.

Odvijanje naših života kroz vreme može da se uporedi sa kretanjem broda koji plovi rekom. Ako se ne koriste posebni motori, brod će sledeći čas to nizvodno, sve do rečnog kraja, baš kao što naši životi prirodno slede sudbinu od rođenja do smrti. Ako možemo da veslamo, možemo da usporimo kretanje broda, ali struja je prejak da bi brod plovio uzvodno. Mnogo moćnija vrsta energije, poput motora, potrebna je da bi brod napredovao uz rečni tok. Kod taidičuena prenatalno disanje služi da proizvede specijalnu energiju koja je potrebna za podmlađivanje. Po taoističkom učenju, nekoliko različitih metoda, kao što su: dijeta, vežbanje i specijalne tehnike disanja, mogu da uspori prirodno odvijanje života od rođenja ka smrti. Kako god bilo, postnatalno disanje ne može da promeni smer ovog prirodnog strujanja. Jedino kada prenatalno disanje postane obrazac normalnog disanja proces starenja može se stvarno zaustaviti.

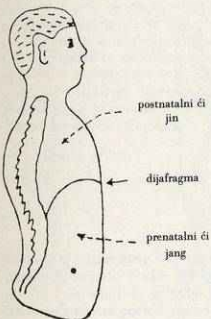
8. *Kornjačino disanje*

Čak ni samo prenatalno disanje neće omogućiti čoveku da dostigne vrhunski stupanj disanja. Zaboravljanje prenatalnog metoda disanja, pošto se njime vladalo tokom nekoliko godina, vodi čoveka takozvanom kornjačinom disanju.

Čak ni pisac ovih redova, kada je počinjao da uči taidi, nije verovao da je kornjačino disanje značajan napredak. Ni posle 17 godina on još nije dosegao taj stupanj, ali je našao duboke promene i poboljšanja koja nije očekivao. Normalno disanje je lako i tiho, kao disanje sportiste: 3 do 4 udisaja u minutu, nasuprot njih 16 do 18 udisaja, koje načini prosečna osoba. Kada se obavlja vrlo težak posao tokom jednog ili dva časa ili povremeno, vrlo naporan posao, ne dolazi do nedostatka daha.

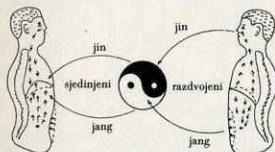
Kao što je pomenuto, taidičuen koristi metod prenatalnog disanja. Atmosferski pritisak i gasovi koji su prisutni u trbušnoj šupljini i unutrašnjim organima fetusa, poznati su kao prenatalni *či* (*hsien-tien č'i*), koji je jang. Vazduh koji udisajem ulazi u

plućnu šuplinu kada se dete rodi, zove se postnatalni či, (hu-tuin ch'i), koji je jin. Dijafagma postaje pregrada između dva pomenuta sloja čia, kako je prikazano na ilustraciji 3-1a.



Slika 3-1a

Metod prenatalnog disanja može se opisati terminima spajanja i razdvajanja jina i janga. Kod udisaja, postnatalni či, koji počinje na puni pluća, postepeno dolazi do dijafragme, istovremeno kada se donji truh skuplja, i prenatalni či se podiže navise do dijafragme. Tako se u ovom načinu disanja oba čia spajaju u celinu ili taidi, što je predstavljeno da taidi ilustraciji (vidi sliku 3-1b, leva strana). Tokom izdaha, dva se čia razdvajaju; postnatalni či napušta telo kroz nos, dok prenatalni či silazi do tandiena (tan-t'ien), tačke koja se nalazi tri prsta ispod pupka, na dva prsta dubine, i tako izaziva opuštanje donjeg truhba (vidi sliku 3-1b, desna strana).



Slika 3-1b

Tehnički taoistički termin za ovu vrstu disanja je „mešanje čia“ (ch'i-ton). Tako čit-ton opisuje razdvajanje i mešanje ostalih sistema vežbanja, kod kojih je naglašeno jačanje i razvijanje (spoljšanje) muskulature.

Posle dugotrajnog vežbanja prenatalnog či kunga ogromna energija koju nazivamo čin (chin), stvara se iz rezervoara prenatalnog čia, koji se nalazi u donjem truhbu. Razvijanje dina iskazuje se u onom što taoisti

nazivaju nau-da (nau-ta) ili „unutrašnja lop-ta“; kada se gurnut ili udaren truh obse koja poseduje nau-da ponaša kao elastična lop-ta. Posle dugotrajnog prilježnog vežbanja, svesna kontrola ove unutrašnje lop-te doneće izuzetno snažan, verovatno neograničen čin. Primer te snage vidi se kod Jang Lušana, koji bi, ako napregne i izbači stomak u trenutku kada ga neko udari, mogao da baci jačeg boksera preko prostorije.

Dva su zvuka sastavni deo vežbanja prenatalnog disanja: heng i haah. Ove reči su čuvane u tajnosti dugo godina, i pojavljuju se samo u jednoj staroj pesmi u taidičuenu, za vreme vladavine Čien Lunga (1736-1795). Evo prevoda:

Drži svoj tandien vežbajući či kung.

Heng-haah; čudesna su dva čia.

Kada su u pokretu, razdvajaju se.

Kad miruju mešaju se.

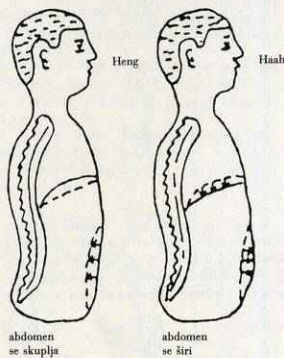
Savijaj se i proteži.

Neka priroda ide svojim tokom.

Odgovaraj lagano, sledi brzo.

Tako ćeš znati istinu celu.

Pesma, takođe ističe da se ova tajna mora učiti oralno; ipak, želim ovo da objasnim. Prvi je korak da se reči heng-haah vežbaju dok se diše prirodno. Kada se izgovara heng, neka se truh skupi; kada se kaže haah, neka se truh širi (vidi sliku 3-1c).



Slika 3-1c

Vežbanje tri do pet minuta svaki put, najmanje tri puta dnevno. Nakon približno dve nedelje, može se preći na drugi stupanj. Postupak je sledeći:

1. Drži svoj tandien lako, sa obe ruke.

2. Kada se kaže heng, skuplja se donji truh da se prenatalni či propusti da pređe iz tandiena do dijafragme.

3. Udahnite na nos tako da postnatalni či napuni pluća. Tada nekoliko sekundi zadržite dah, ali prirodno, bez napinjanja. Ovaj postupak uvećava okrepljujući efekat i dozvoljava da se prenatalni i postnatalni či izmešaju i obrazuju taidi (jedinstvo jina i janga).

4. Kod izdisaja kroz usta recite haah, tako ćeće omogućiti da postnatalni či izađe, dok će prenatalni či skliznuti u tandien. Truh će se raširiti i jin i jang su razdvojeni.

Cilj prvog stupnja taidi či kunga je u tome da se čovek osposobi da automatski diše prenatalno. Pošto je temelj taidi či kunga, ovaj metod mora postati sastavni deo vaših života; imaćete prednost da tokom bezbroj trenutaka svakoga dana ovo uvećavate. Posle otprilike godinu dana vežbanja osetićete da či počinje da se sabira u tandien, slično kao što se potocići, potoci i reke stiču u okean.

Drugi deo ovog metoda disanja sastoji se od putanja vazduha da prođe u svaki deo tela. Taoistički ime za ovu tehniku je dao-jie (tao-yie), što u prevodu znači „izvođenje (napolje)“. Kao što mali remorker izvodi veliki brod iz luke, dao-jie ovaploćuje proces kretanja vazduha izvana unutra i od unutra ka spolja. U početku čovek udiše, širi unutrašnje organe i vodi kretanje čia spoljnim pokretima, kao što se šire ruke. Kasnije, volja i pokret šalju či iz unutrašnjosti tela napolje, na primer kroz šake i ruke. Kroz meditaciju čoveka veljaš ovladavanje čiem upotrebom volje bez pokretanja. Ali ako se meditacija i kretanje kombinuju, kao kod taidičuena, biće daleko lakše kontrolisanje čia.

Kada su jednom ustanovljeni temelji za pravilno taidi disanje vežbanjem heng-haah i usklađivanjem sa odgovarajućim pokretima truhba, čovek je spreman da uči i sam taidi či kung.

Disanje u či-kungu praktično je identično sa disanjem u taidičuenu. I kod jednog i kod drugog u disanju se ritmično kombinuju tonos i dao-jie tako da pokreti tela vode disanje. U či kungu čovek se koncentriše samo na disanje, iako je disanje samo jedan od nekoliko podjednako važnih elemenata u taidičuenu.

Učenje či kunga olakšaje učenje taidičuena. Onoga ko je već vežbao taidičuenu, marljivo vežbanje odgovarajućeg či kunga može da pretvori u tigra s krilima, to jest u neog ko ne samo da može da trči i skače kao tigar, već je takođe ovladao veštinom letenja. Vežbajući či kung, student taidičuena napredovao mnogo brže. Uz to, on ili ona, postići će veće razumevanje tri neophodna sastavna dela koji omogućuju ovladavanje ovom umetnošću: uravnotežavanje čia i krvi, izgradnja unutrašnje energije i poznavanje tajne taidičuena, a to je taidi či kung.

Vežbanje ima moć da poboljša čovekovo opšte stanje zdravlja i, štaviše, da uspori proces starenja. Ukratko, vrednost dobrobiti od redovnog vežbanja ne može se opisati; ono može istinski da izmeni čitav čovekov život i da ga odvede sve do radosnog samostvarenja.

Pre nego što nauči naročite pokrete i njihovo slaganje studentu se savetuje da razmotri i obradi sledeći princip:

1. *Budite prirodni, tihi i opušteni*

U uobičajenom stanju kretanja i telo i um su, u principu, manje ili više aktivni. Odnos između aktivnosti i opuštenosti ogleda se u

jin i jang dijagramima taiđi. Čovek ne može biti potpuno opušten dokle god je delimično aktivan. Opuštanje zahteva mir i tela i svesnog uma; čovek mora da nauči da opusti telo i dozvoli svesnom umu da zauzme stanje opuštenosti. U čij kungu, duh životnosti ili šhen, takode je umiren: Tako čovek može da izbegne zamaranje, da ostvari osećanje blagostanja i da čuva energiju.

2. Kombinovanje volje i čia

Či se ostvaruje kroz mešanje prenatalnog i postnatalnog čia, vizualizacijom i vežbanjem. Kontrola nad čiem postiže se vežbanjem svesnog vodenja čia tako da u svakom trenutku svest može automatski da kontroliše kretanje čia unutar tela. Kada unutrašnje i spoljašnje disanje postanu potpuno stopljeni, disanje postaje sporo, lako i duboko.

3. Uspostavite postojanost donjeg dela tela i nogu

»Ako ispraznite ljudska srca i umove i ako napunite njihove stomake, oslobodićete njihovo samoljublje. « Ova izreka Laoeca odnosi se na delovanje prenatalnog disanja na telo i duh. U skladu sa kineskom medicinskom tradicijom, prenatalni čie je izvor svih vitalnih aktivnosti. On ima važno delovanje kako u procesima rođenja i rasta, tako i u destruktivnim procesima bolesti, starenja i smrti. Kada se dete rodi, donji deo tela mu je prilično jak ili pun u odnosu na gornji deo. Kako dete raste do zrelosti, ova punoća se premešta na gornji deo trupa i ruke. Nestabilnost koju pokazuju mnogi stariji ljudi dok hodaju pokazuje bolest njihovih nogu i stopala, koji drže relativno solidan trup. Vežbanje čij kunga usporiće i čak i obrnuti proces starenja, ojačaće donji deo tela i učiniti ga čvršćim, sačuvavće više čia u tandien-u.

4. Krećite se polako i vežbajte stabilnost

Svi pokreti u čij kungu treba da budu promišljeni, spori i ujednačene brzine. Takva kontrola omogućava da disanje bude dugo, lako i duboko. Čovek mora da nauči da udahne i izdahne bez svesne namere. Tokom rada, um pokreće udove sa minimalnim unutrašnjim naprezanjem i minimalnom snagom vidljivom spolja.

5. Vežbajte prilježnost i redovnost

Tokom vežbanja potrebna je mentalna koncentracija na fizičke pokrete. Duh se mora obući da se usmeri na tekuću aktivnost i da zbog toga isključi ostale misli. Promišljeno negovanje veština strpljenja, istrajnosti i svakodnevno vežbanje osnova su za postizanje cilja svesne kontrole čia.

6. Pridržavajte se umerenosti u opsegu pokreta

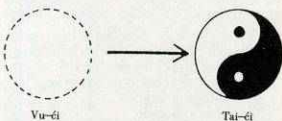
Ograničavajte opseg sopstvenih pokreta tako da se ne oseća nikakav prekomeran napor. U suprotnom, prirodno povećavanje do-mašaja pokreta do njihove granice biće odloženo. Na primer, kada se u struku pregibamo napred, pametno je da se ruke ne spuštaju niže nego što se u tom trenutku oseća prirodnim. Stalno vežbanje bez naprezanja uskoro će omogućiti da vaše ruke do-dirnu pod. Vreme koje je za to potrebno po-jedincima veoma se razlikuje i nije mudro

takmičiti se u ovome sa drugima. U naporu da se postigne svrha čij kunga, takve razlike među pojedincima su nevažne. Ono što je odista važno jeste istrajnost ka postizanju cilja pod vodstvom.

Naredni tekst opisuje kako da vežbate kretanje u taiđi čij kungu:

1. STAV

1. Postavite stopala u širini ramena sa prirodno ispruženim i razmaknutim koleni-ma, i rukama sa strane. Telo je opušteno; glava i kičma su pravi. Dišite ujednačeno i koncentrišite se na tandien.

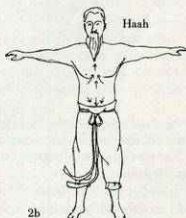


2. STAV

1. Dok izgovarate zvuk heng, lagano diže-te ruke, sa dlanovima prema dole, prsti po-kazuju dole i ručni zglobovi su opušteni. Dok se ruke podižu, udišete postnatalni čie (vazduh) kroz nos. Prenatalni čie kreće se na-više iz tandiena do dijafragme, dok se trbuh skuplja (stav 2a).



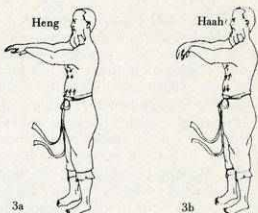
2. Dok izgovarate haah, izdišete na usta, ispravite ruke u zglobovima, prsti pokazuju u stranu, a dlanovi su okrenuti prema zem-lji. Prenatalni čie vraća se u tandien dok se tr-buh širi i istura u prirodan položaj (stav 2b).



3. STAV

1. Dok izgovarate zvuk heng, trbuh se skuplja. Postepeno pomerajte ruke hori-zontalno ispred tela dok ne ukrstite desni zglob šake preko levog, sa dlanovima na dole. Udahnite postnatalni čie kroz nos. Prenatalni čie kreće se od tandiena do dijafragme (stav 3a).

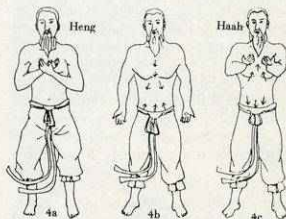
2. Dok izgovarate haah, opuštate šake u zglobovima tako da dlanovi budu okrenuti telu. Prenatalni čie izdišete kroz usta, prena-talni čie klizne do tandiena i trbuh se širi (stav 3b).



4. STAV

1. Dok izgovarate zvuk heng i stomak se skuplja, spustite ruke i okrenite ih prema sebi, držeći zglobove ukrštene (stav 4a). Istovremeno savijte kolena kao da čete sedeti, ali neka kičma ostane prava. Dišite prirod-no. Dok se ruke šire i pokreću na stranu, po-stepeno ispravite kolena (stav 4b). Istovre-meno, udahnite postnatalni čie kroz nos i pošaljite prenatalni čie naviše, od tandiena do dijafragme.

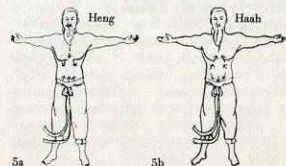
2. Recite haah, malo čučnite i podignite šake gore i prema spolja, ispruživši ruke is-pred tela. Postnatalni čie izdišete kroz usta i prenatalni čie vraćate u tandien. Trbuh se širi (stav 4c).



5. STAV

1. Recite heng i skupite trbuh. Isprsite se i udahnite dok se ruke šire horizontalno do 180 stepeni, sa dlanovima naviše. Noge su prave. Prenatalni čie ide naviše od tandiena do dijafragme (stav 5a).

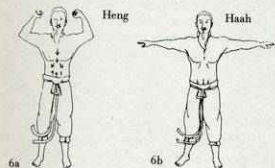
2. Recite haah i izdahnite na usta. Istovremeno ispravite ruke i uprite prstima u polje što je više moguće, sa dlanovima nago-re. (stav 5b). Prenatalni čie vraća se u tandien i trbuh se širi.



6. STAV

1. Recite heng, skupite stomak i malo žučnite, držeći glavu i kičmu pravo dok udışete kroz nos i pokrećete prenatalni ċi do dijafragme. Labave pesnice prinesite do glave, dlanovi su prvo okrenuti ušima a zatim se postepeno okreću napred (stav 6a).

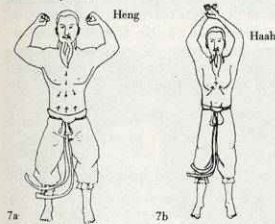
2. Recite haah, izdahnite kroz usta i spustite prenatalni ċi nazad u tandien, dok se opuštate i stomak vam se opušta. Istovremeno, ispravite noge i spustite ruke u visinu ramena, otvorite pesnice i ispružite prste, s dlanovima nadole (stav 6b).



7. STAV

1. Recite heng i skupite stomak. Ponovite stav 6 i, dok budete udisali, prinesite pesnice prvo do ušiju a zatim pravo iznad glave (stav 7a).

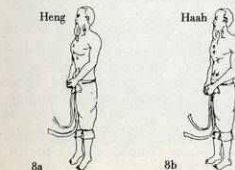
2. Recite haah, otvorite pesnice, ispružite noge stojeći na nožnim prstima i podižući ruke i šake (stav 7b). Postnatalni ċi izdiřete na usta, prenatalni ċi odlazi u tandien i trbuh se opušta.



8. STAV

1. Ostanite na nožnim prstima dok izgovarate heng i postepeno spuštajte ruke opisujući krug tako da se šake prirodno sastave ispred trbuha, nadlanica leve šake je na desnom dlanu, palčevi se dodiruju (stav 8a). Istovremeno udahnite postnatalni ċi kroz nos dok se prenatalni ċi kreće iz tandiena do dijafragme i trbuh skuplja.

2. Ostanite tako, a kad izgovorite haah, spustite telo tako da tabani budu na tlu. Postnatalni ċi se izdiře na usta, prenatalni ċi odlazi u tandien i stomak se opušta.



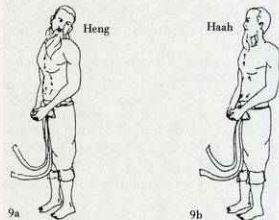
9. STAV

1. Držite telo u istom položaju dok izgovarate heng, okrenite glavu na levo i gledajući dole preko ramena u petu. Udahnite i pušajte prenatalni ċi do dijafragme (stav 9a).

2. Dok izgovarate haah i izdiřete, ne pomerajte telo, samo postepeno pomerite glavu tako da gleda napred (stav 9b). Prenatalni ċi vraća se nazad u tandien i trbuh se širi.

3. Ponovite stavove 9a i 9b, ali ovog puta gledajte u desno a zatim pravo. Stavovi 9a i 9b računaju se kao jedna vežba.

4. Ova vežba može da se ponovi tri do pet puta i uvek se zavrřava pogledom nadesno (potom pravo).

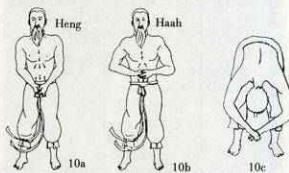


10. STAV

1. Zadržite isti položaj dok izgovarate heng i skupljajte trbuh. Udahnite kroz nos dok združene šake podižete ka prsima (stav 10a i 10b).

2. Recite haah i izdahnite kroz usta dok okrećete dlanove nadole i prinosite ih tlu, savijajući se u struku, pravih nogu ali ne savim (stav 10c).

3. Ove vežbe saginjanja i ispravljanja mogu se ponoviti tri do pet puta. Najbolje je ako dlanovi dodirnu pod u poslednjem prinošenju tlu.



11. STAV

1. Recite heng i skupite trbuh. Udahnite kroz nos dok se ispravljate. Savijte kolena kao da ċete seći, prekrstite zglobove šaka na prsima (desni preko levog), sa dlanovima prema tlu (stav 11a).

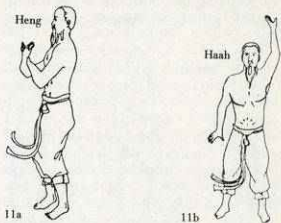
2. Recite haah i izdahnite kroz usta, ispravljajući noge, podignite levi, unutrašnji dlan, prema nebu i uprite desnim (spoljašnjim) dlanom prema tlu (stav 11b).

3. Ponovite stav 11a i 11b, ovoga puta koristeći sliku u ogledalu, kako sledi:

a) Uradite stav 11a tako da je levi zglobov preko desnog, leva ruka je spolja a desna ruka unutra.

b) Kao kod slike u ogledalu u stavu 11b podignite desni dlan prema nebu a levim dlanom upirite prema tlu.

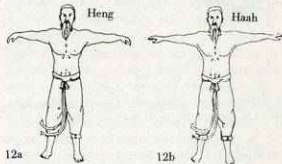
4. Ova se vežba ponavlja tri puta i zavrřava se sa desnim dlanom prema nebu.



12. STAV

1. Držite telo mirno, izgovorite heng i skupite trbuh. Dok udışete kroz nos, spustite desni ruku i podignite levu, dovodeći ruke u visinu ramena sa dlanovima koji gledaju dole i sa opuštenim zglobovima šaka (stav 12a).

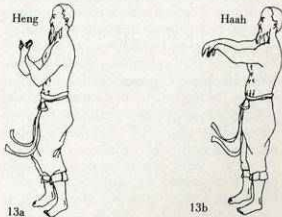
2. Recite haah i izdahnite kroz usta. Ispružite ruke i prste sa dlanovima nadole (stav 12b).



13. STAV

1. Recite heng i skupite trbuh. Dok udışete kroz nos, postepeno pomerite ruke pred telo sa dlanovima ukrštenim (desni preko levog, stav 13a isti je kao stav 3a).

2. Recite haah i izdahnite kroz usta, pustite da se šake opuste u zglobovima, sa dlanovima okrenutim ka tlu. Prenatalni ċi odlazi nazad dok se trbuh opušta i širi (stav 13b isti je kao stav 13b).

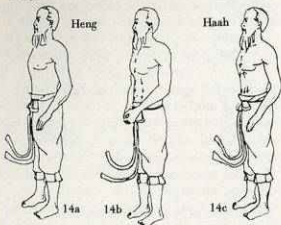


14. STAV

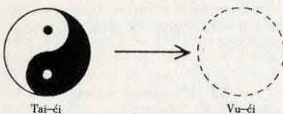
1. Recite heng i skupite trbuh. Dok udışete kroz nos, spustite ruke okrenute prema unutra, istovremeno savijajući kolena kao da ċete seći, ali držite kičmu pravo. Pošto su ruke spuřtene i savile se ispred butina, levi dlan leži preko desnog, palčevi se dodiruju (stav 14a isti je kao stav 8a). Dok ispravljate noge, postepeno podižete združene dlanove do prsa (stav 14b isti je kao stav 10a).

Knjiga o taidjičuenu

2. Recite haah i izdahnite kroz usta, dok sljubljene dlanove okrećete prema dole. Razdvojite dlanove, dozvolite im da dodu u prirodan položaj, sa rukama sa strane (stav 14c).



3. Mirujte, da vam se telo odmori nekoliko minuta, dok ne osetite da vam se čitavo telo postepeno ohladilo.



Iz knjige Jou Tsung Hwa: *The Tao of Tai Chi Chuan* ed by S. Shapiro, Rutland, Vermont 1983.)

S engleskog preveo
M. Komadina

Knjiga o taidjičuenu je bogata ali tanka sveska, koja ima jedva desetak stranica. Smatra se, barem za neke delove onoga što je ostalo, da ih je napisao Vang Cungjue (Wang Tsung-yueh; Wang Zongyue)¹ u svojoj *Teoriji taidjičuena* (T'ai-chi Ch'uan Lun; Taijiquan lun). Kasnije je porodica Jang (Yang) promenila naslov ove knjige u *Knjiga o taidjičuenu* (T'ai-chi Ch'uan Ching; Taijiquan jing). Originalni spis pronašao je brat Vu Jisliang (Wu Yu-hsiang; Wu Yuxiang) u skladištu soli u okrugu Vujang, u pokrajini Henan, u drugoj polovini XIX veka. Vu, koji je učio stari Čen Čing Gou stil taidjičuena od Čen Čangsinga (Ch'en Ch'ang-hsing; Chen Changxing) i Jang Lučana (Yang Lu-ch'an; Yang Luchan), a novi stil od Čen Čingpinga (Ch'en Ch'ing-p'ing; Chen Qingping) možda je iskrivio deo teksta delujući kao prenosilac novog stila.

No, bez obzira na to šta je Vu mogao učiniti s originalom, *Knjiga* je naša najbolja veza s prošlošću taidjičuena. Ona predstavlja osnov ove umetnosti. Zbog svoje specifične prirode, ona je veoma razvučena i pleonastična, ali je istovremeno i duboka. U današnje vreme, kada se taidjiču razmnožio u toliko mnogo škola – od kojih se mnoge ne mogu razlikovati od forme Šaolina – *Knjiga* može da služi kao uzor. Ako su ovi današnji sistemi u neskladu sa *Knjigom*, onda su oni pogrešni. Takođe, čitalac će primetiti da *Knjiga* naglašava ulogu umetnosti. Danas samo mali broj knjiga uključuje neku napomenu o korišćenju taidjičuena kao borilačke umetnosti. Pohvalno je naglašavati aspekt vežbanja, ali ne do isključivanja praktične primene. Uistinu, a može se to i dokazati, od čoveka koji nije u stanju da primeni ovu umetnost kao borilačko oruđe teško se može očekivati da je sposoban da je prenosi i kao vežbu. Ova dva vida su veoma tesno povezana.

Telo kao jedna celina

U svakoj akciji, čitavo telo treba da bude lako i okretno, a svi njegovi delovi povezani kao biseri na koncu. Či treba da se odgaja; životni duh treba da ostaje unutra, a ne da se iznosi napolje.

Pravilan boks temelji se na stopalima, razvija u nogama, upravljan je strukom, a deluje kroz prste. Stopala, noge i struk moraju da deluju kao jedno. Ne sme da bude ni rupa ni izbočina, niti zastoja, tako da kada se kreće napred ili nazad, možete da iskoris-

tite slabosti vašeg suparnika, kao i svoj vlastiti nadmoćan položaj. Ako ne uspete da steknete ove prednosti, vaše telo će ostati nepovezano i u neredu. Da biste ispravili tu grešku, morate da prilagodite svoje noge i struk. Ovo načelo primenjuje se bez obzira na pravac ili stav.

Štožer taidjičuena je u potpunosti svest (ji, yi) izvođača, a ne snaga (li) njegovih spoljašnjih mišića. Kada napadate gore, ne smete da zaboravite na dole; kada udarate levo, morate da pazite na desno; kada se krećete napred, morate da imate na umu povlačenje. Ovo načelo primenjuju i napadači i branilac. Ako želite da nešto povučete gore, prvo morate da gurnete dole kako biste ga odvojili od osnove i smesta srušili. Bitno se mora jasno razlikovati od nebitnog. Svaki deo tela sadrži u svakom trenutku i bitno i nebitno. I čitavo telo takođe ima ovu osobinu, ako ga posmatramo kao jednu celinu. Svi delovi tela moraju biti povezani, ne smemo dozvoliti da se ni najmanje odvoje.

Taidjiču se naziva i čangčuen (Ch'ang Ch'uan; changquan) – dugi boks – jer teče neprekidno poput reke. Osim položaja taidjičuena² imaju svoj pandan u osam trijagrama *Ji dinga* (I Ching; Yijing). Tako, prva četiri položaja predstavljaju četiri pravca: jug, sever, zapad i istok. Četiri sledeća položaja, s druge strane, odlikavaju četiri ugla: jugoistoč, severozapad, jugozapad i severoistoč. Pet stavova taidjičuena su: Napredovanje, Povlačenje, Pogled na levo, Pogled na desno i Centralna ravnoteža, i jednake se faze elementa kineske filozofije: metalom, drvom, vodom, vatrom i zemljom. Tako, osam položaja plus pet stavova označavaju trinaest položaja taidjičuena.

Usklađivanje punog i praznog

Taidjiču dolazi iz beskonačnosti. Iz njega izviru jin i jang: u pokretu oboje deluju nezavisno, u smiraju se utapaju u jedno. Tu nema ni suvišnosti niti nedovoljnosti.

Povucite se i na najbliži pritisak vašeg protivnika, približite mu se i na njegovo najmanje povlačenje. Pobediti jakog popuštanjem naziva se »povlačenje« (tsou, zou). Poboljšanje sopstvene pozicije na štetu protivnika naziva se »prljanjanje« (chan, zhan). Brzo odgovarajte kada hoćete da ubrzate akciju, sporo kada hoćete da je usporite. Mada ima bezbroj raznih promena, načelo je uvek isto. Marljivim vežbanjem postići ćete većinu »prenošenja snage«. Iznad tog uspeha nalazi se krajnji cilj: potpuno ovladavanje protivnikom nezavisno od otkrivanja njegove energije. Ovo, međutim, zahteva ogromno vežbanje.

Životni duh dolazi do vrha glave, a čí se spušta do pupka. Telo stoji uspravno, ne naginjući se ni na jednu stranu. Vaš protivnik ne treba da bude u mogućnosti da otkrije vašu promenu iz punog u prazno, ili obrnu-

¹ Imena ljudi i naslove knjiga dajemo prvo u našoj transkripciji, zatim, u zagradi, u Wade-Giles transkripciji, tj. onako kako je dato u engleskom tekstu, i na kraju u Pinyinu, tj. u današnjoj zvaničnoj kineskoj transkripciji. (Prim. prevodioca)

² Osm položaja su: Odbijanje, Uvijanje unazad, Pritiskivanje, Guranje, Povlačenje, Razdvajanje, Lakat i Rame (vidi fotografije).

Čeng Man Čing pokazuje osnovne stavove tajdijueuna



1. Odbijanje



2. Uvijanje unazad



3. Pritiskanje



4. Guranje

to, zahvaljujući vašoj brzini izvođenja ove promene. Kada vaš protivnik izvrši pritisak na vašu levu stranu, ta strana treba da bude prazna. Isto važi i za desnu stranu. Kada navali na vas naviše ili naniže, učiniće mu se kao da nema kraja praznini na koju nailazi. Kada krene pravo na vas, razdaljina će mu se učiniti neverovatno velikom; kada stane da se povlači, učiniće mu se očajno kratkom.

Čitavo telo je tako lagano da može i pero da oseti, i tako gipko da ni muva ne može da sleti na njega a da ono ne zatrepiti. Vaš protivnik ne može da otkrije vaše pokrete, ali vi možete da predvidite njegove. Ako budete u stanju da ovladate svim ovim tehnikama, postaćete bokser bez premca.

Postoji bezbroj škola boksa. I mada se one razlikuju u formi i veličini, nikada ne mogu zanemariti da jako pobeđuje slabo, niti da brzo nadvladava sporo. Pa ipak, ovo su posledice fizičkog dara, a ne prakse ili vežbanja. Jako i brzo, međutim, ne mogu da objasne kako snaga obrača od četiri unce skreću snagu od hiljadu funti, ili kako starić pobeđuje veći broj muškaraca, niti imaju udela u tome.

Stojeće poput vage i krećete se živo kao točak kola. Držite svoju težinu na jednoj strani. Ako je rasporedite na oba stopala, lako će vas preturiti. Usklađivanje punog ovde je od ključnog značaja. Ako ste to postigli, moći ćete da prenesete snagu. Posle toga, pomoću marljivog vežbanja, učenja i pamćenja, moći ćete dostići stanje potpunog oslanjanja na misao. Zaboravite na sebe i posmatrajte druge. Idite postepeno, pridržavajući se ispravnih metoda. Iznad svega, naučite ove tehnike pravilno; i najmanje odstupanje odveće vas daleko od staze.

Trinaest položaja i misao

Misao upravlja čijem, tone duboko i prodire u kosti. Či slobodno kruži i mobilise telo tako da ono obrača pažnju na smer misli. Ako je či pravilno odgojeno, vaš životni duh će se uzdići i činiće vam se kao da vam je glava obešena o neku uzicu odozgo, uklanjajući usporenost ili nezgrapnost. Misao i či moraju biti usklađeni i povezani sa promenom bitnog i nebitnog, kako bi razvijali jednu aktivnu tendenciju. Pri napadu, energija treba da bude duboko potisnuta, potpuno opuštena i usmerena u jednom pravcu. U stojećem položaju, telo treba da bude ispravljeno i opušteno, sposobno da smesta odgovori na napad iz bilo kojeg pravca.

Či treba da struji kroz čitavo telo kao što se nit lako i bez smetnje probija kroz biser praveći devet cik-cak staza. Energija je pripravna poput čelika prekaljenog stotinu puta, omogućavajući da se uništi svaki tvrdi predmet. Spoljašnji izgled je nalik jastrebu koji grabi zeca, a duh je poput mačke koja hvata miša.

Kada mirujete, budite mirni kao planina; kada ste u pokretu, krećete se kao matica velike reke. Čuvanje i održavanje energije je kao natezanje tetive luka; njeno ispuštanje je kao odapinjanje strele. Teži pravom, a ne

Knjiga o taidjičueni

krivom. Pre nego što se ispusti, energija je sakupljena, a razvija se iz kičme. Akcija mora da se menja u zavisnosti od položaja tela. Povlačenje je takođe napad. Energija se katkad razdvaja, ali se odmah mora ponovo povezati. Koristite tehniku »previjanja«³ kada idete napred ili se povlačite. I pri napadu i pri povlačenju okrećite telo i menjajte korake.

Od najsavetljivijeg i popustljivog stići ćete do najsnažnijeg i nepopustljivog. Disanje mora biti pravilno, tako da će vaši pokreti biti živi i oprezniji. Či treba da se odgaja prirodno i mirno. Pri napadu, ruke treba da budu blago savijene, a energija nešto rezervisana, kako biste izbegli zamor. Misao je komandant, čiji zastava, a struk barjak.

U praksi, u početku se čine razvučeni pokreti, a zatim se oni postepeno smanjuju na male, čvrste pokrete. Na ovaj način oni mogu postati savršeno fini i izgrađeni. Stare knjige kažu da ne treba da se pokrećete ako ni vaš protivnik to ne čini. Predosetićete i njegov najbrži pokret i moći ćete da delujete prvi. Energija spolja izgleda opušteno, ali je iznutra napeta, spremna da se oslobodi u svakom trenutku. Ako je energija i razdvojena, vaše misli su i dalje usredsređene. Misao vodi, telo sledi. Stomak je opušten i omogućava čiju da prođe u kosti. Vaš duh i telo su spokojni i dozvoljavaju vam da se usredsredite u pravcu svojih misli.

Kada deistvujete, sve je u pokretu; kada mirno stojite, sve je utihnuto. Kada se pokrećete, čiji prijanja uz zadnji deo vašeg tela i sakuplja se u kičmi. Unutra koncentrišete energiju, a spolja ste smireni i pribrani. Hodajte kao mačka i mobilisite svoju energiju kao da izvlačite svilene niti iz žaure.

Ako apsolutno ignorirate svoje disanje i obraćate pažnju samo na svoj životni duh, vaša snaga udara biće jaka kao čist čelik. Ako, međutim, zaboravite na svoj duh i usmerite pažnju samo na disanje, vaši će neće kružiti i snaga vašeg udara biće u mnogome smanjena. Či je poput točka na kolima, a struk poput osovine.

Pesma trinaest položaja

Trinaest položaja nikada ne treba da budu zastavljeni. Njihov izvor je struk. Izvršite pažljivo promenu iz bitnog u nebitno, i obrnuto, tako da čiji teče kroz vaše telo bez smetnji.

Kada naidete na snažnu akciju, treba da joj pridete mirno. Na taj način vi predviđate protivnikove namere i lako im se suprotstavljate. U svakom trenutku vodite računa o svom struku. Kada je stomak potpuno opušten, čiji je u mogućnosti da se u trenu usmeri napolje.

Kada je kičma ispravljena, životni duh stiže u vrh glave. Držeći glavu kao da je obešena o neku uzicu odzgo, čitavo telo oseća se lakim i okretnim. Ako pažljivo proučava-

te svoje položaje, automatski ćete izvoditi pokrete savijanje-opružanje i otvaranje-zatvaranje. Usmena uputstva koja vam daje stručan učitelj, zajedno a neprekidnom praksom, doveste vas do nivoa na kojem vežba preuzima brigu sama za sebe.

Šta se podrazumeva pod ispravnom metodom tela i funkcijom? Odgovor je da misao komanduje, a telo sluša. Zapamtite dobro šta je glavna svrha: podmlađivanje i produženje života. Ovo dosad spomenuto čini tajnu taidjičueni; ali pripazite da negde ne pogrešite!

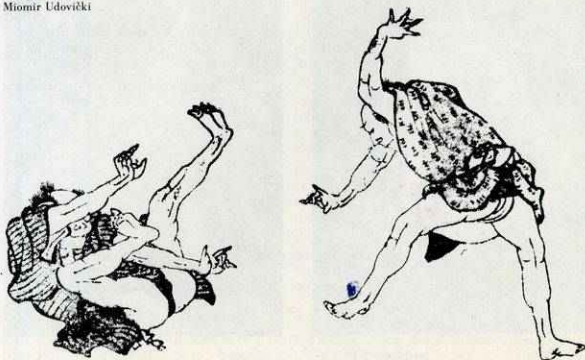
PESMA VEŽBE GURANJA RUKU

Pri odbijanju, uvijanju unazad, pritiskanju i guranju,
morate pronaći pravu tehniku –
ako on kreće nagore, vi ga sledite;
ako on kreće nadole, vi ga sledite –
onda on neće moći da napadne.

Pustite ga neka vas napadne velikom snagom
i upotrebite četiri grama da skrenete hiljadu kila
neutrališite ga da postane nemoćan,
a tada upotrebite povlačenje-napad.
Takođe prilazite i dižite se pomažući se odzgo,
učvrstite se vodoravno i povežite uz zadnji deo –
ne dozvoljavajući da ode i da se odupre.

(Iz knjige R.W. Smith, Ch. M. Ching: *Tai Chi*, New York, 1970.)

S engleskog preveo
Miomir Udovički



³ Ručna tehnika kojom opuštate zglobove kao vam ga je protivnik pritiskao, a napadate lakom; i obrnuto.

Šin i ki

Šin je stručni izraz za »srce« i širi je pojam od onoga što mi zovemo dušom. Ki je nešto kao »vitalni duh«. Primer je bolji nego teorija: pri podizanju šoljice, čaja ili odbacivanju protivnika, *šin* je svest o tom činu, uključujući i emocionalno stanje, dok je *ki* »osećaj« početka i trajanja pokreta prilagođenog udaljenosti i dinamici. Ono što se stručno naziva *snagom* jeste posezanje za šoljicom ili odlučan udarac zadat neprijatelju: *ki* i tada deluje, ali neobučeni ljudi obično ga slabije osećaju kada koriste snagu.

Sve to može biti čisto i u skladu sa kosmičkim principom (*ri*), ili nečisto i koncentrisano oko pojedinačnog sopstva.

Kada je *šin* čist, misli ne slede iz sebičnosti ili strasti, i on je prožet nadahnućem. Kada je nečist, *šin* je iskrljiven i mračan: sve mora da prođe kroz filter pitanja kao »da li je to za mene dobro«, »da li će mi to doneti ono što želim«, »kako ću pri tom izgledati?«, »šta ću da radim ako mi ne uspe«, »kako bi to bilo strašno«, i tako dalje. *Šin* je napregnut (stvrđ) i ne može da se prilagodi promenljivim situacijama.

Kada je *ki* čist, prilagođava se. Kada je potrebno mirovanje, *ki* ispunjava telo i tih je. Kada je vreme za akciju, podstaknut *šinom*, *ki* u dodiru sa kosmičkom energijom postaje poplava vitalne energije, kako je govorio Mencius. Kada je *ki* nečist, spor je i neujednačen. Kada je potrebno mirovanje, prisutna je uznemirenost ili nejasna nelagodnost; kada je vreme za akciju, on teži da aktivira onaj deo tela gde je obično skoncentrisan (desna ruka ili lice, itd.) i zanemaruje ostale. *Ki* je tada spor i nespretan, neosetljiv za vreme i prostor.

Kada je *snaga čista*, prilagođava se događaju i narasta samo koliko je potrebno. Kada je *nečista*, ili je nedovoljna (»slabost«) ili je ima previše (»stvrdoća«).

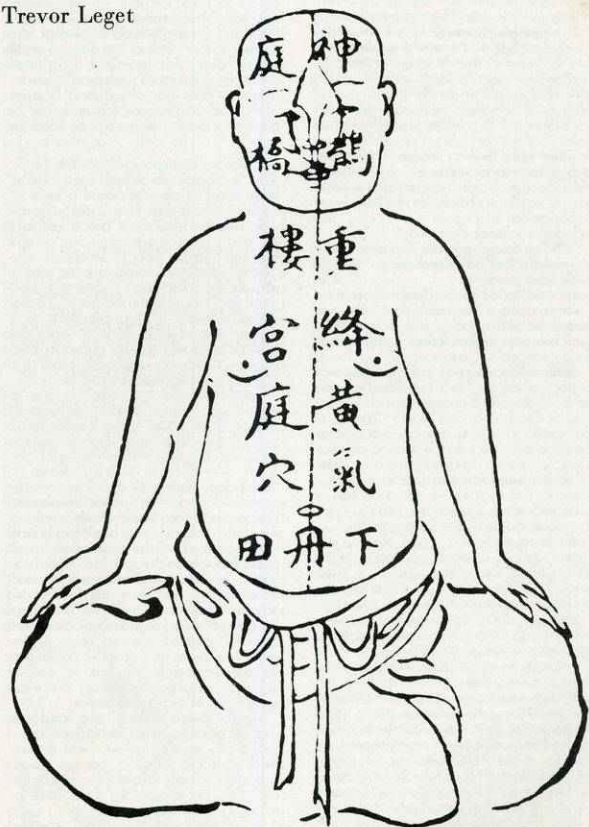
Čisti *šin* je vedar, neopterećen brigama o tome šta se dešava ili bi se moglo desiti. Ne radi se o tome da nema planiranja. *Šin* planira, ali pošto su razmotrene poznate činjenice i plan izrađen, on ne brine, niti se od plana odstupa zbog straha ili nade. *Šin* nikada nije potpuno čist, kao što ni telo nije apsolutno zdravo. Zdravim smatramo ono telo koje retko poboljšava i koje se, kada oboji (usled nezgode, na primer), brzo oporavlja. Isto tako, zdravi *šin* je onaj koji je vrlo retko mračan ili sebičan i koji se, kada se u retkim prilikama zamagli, toga oslobađa veoma energično, bez mnogo brige.

Šin je u oblasti psihološkog; *ki* psihofizičkog, *snaga* fizičkog. U načinima je *šin* najvažniji; ukoliko je čist i jasan, *ki* se uspravlja i telo se uspravlja. »Kada vam je srce mirno i čisto, stav i kretanje vam postaju pravilni«, kaže jedna od poruka. Ako se počne treniranje *šina*, uvežbavanje *kia* i fizički trening postaju prirodni i čitav taj proces formira *put*. Međutim, ako se *šin* ne trenira, *ki* i telo su u službi mračnog i izopačenog uma. Oni se i u tom slučaju mogu uvežbavati, ali taj proces nije prirodan: on je stvar volje, podržan strastima kao što je ambicija. Postizanje privremene uspeha tada još više izopačuje *šin*.

Ki i telo treniraju se tehnikom koja se prima od učitelja. To je »tradicija« primljena od »drugog«. Ako se trenira i *šin*, i javi se doživljavanje nadahnuća, to je »posebna tradicija« zena.

Kultura tela i kultura duha u Japanu

Trevor Leget



Trening *kia* sastoji se od svesnog i namernog uvežbavanja, iako je ono neizbežno parcijalno, što postaje očigledno samo po sebi, u toku razjašnjavanja *šina*. Trening služi pripremi instrumenata za nadahnuće koje će doći. Sastoji se od dva osnovna aspekta: vežbanje pažnje i disanja. U mnogim vežbama se pažnja i disanje kombinuju. Neki japanski lekari pokušavaju da objasne nesumnjive rezultate pomoću savremene neurolo-

gije. Međutim, ono što se vekovima razvijalo u praksi jedne tradicije, ne uklapa se lako u koncepciju sasvim drugačije tradicije; i šta-
više, kao što se ironično kaže: »Ako je u skladu sa današnjom neurologijom, sigurno neće biti u skladu sa neurologijom kroz trideset godina.«

Evo jedne od mnogih grupa vežbi:

(1) Sedite stabilno; vredi ovladati jednom od poza meditacije, uprkos teškoćama u po-

četu. Jedna od jednostavnijih je da sednete na zemlju, bedra su na jastuku, levo stopalo na desnoj butini.

Vežite platneni pojas ispod samog pupka i zadenite u njega neki oblat, tako da blago pritiska *tanden** (polje eliksira), dva do pet centimetara ispod pupka. Drugi način je da se na pojasu zaveže veliki čvor i smesti na ovu tačku.

Udišite polako, četiri ili pet sekundi, da osetite struju daha, kako se spušta do te tačke i kao da je nadima poput malog balona, tako da se odupire obluku. Kada završite udisaj, zadržite dah i blago ga gurnite u mišiće donjeg abdomena. Osetite kako ga povlaćite i malo podižete mišićima, i da se ovaj pritisak u-gore, susreće sa pritiscom daha iz-dole na tanden tački. Naravno da udahnuti vazduh u stvari ne ide daleko do pupka, ali najlakši način da se oseti strujanje je misliti kao da ide. To je eksperimentalni postupak.

Kada ovo izvodite, možda ćete osetiti neznatno stenjanje u grlu, slično kao kad se diže teret abdominalnim mišićima. Neki učenili izvikuju "Kacu!", sa naglom tenzijom u tandenu.

Izdržite pritisak pet sekundi.

Izdržite oko pet sekundi i opustite abdominalni pritisak, ali pokušajte da zadržite nadražaj u tandenu.

Ovu vežbu treba ponavljati deset minuta ujutru i uveče. Ako ostanete bez daha, prestajte sa vežbanjem i udahnite nekoliko puta kako god hoćete. Zatim počnite ponovo.

Jedan od tajnih spisa škole *juyutsu*, koji potiče, otprilike iz 1710, komentariše jednu ovakvu vežbu: Zadržavajući formalnu pozu, izdišite i udišite, misleći da dah silazi do ispod pupka. Ovo je, u stvari, prirodni način osećanja daha, ali pošto se ljudi nepravilno kreću, unutrašnji organi su prisiljeni i vitalno strujanje se oseća kao da je samo u grudima. Zato se ljudi brzo zaduše kada žure, a kada govore, glas nema akustičnu snagu i nije jasan. Razlog je loše disanje. Dakle, moramo uvežbati pravilno disanje. Kao što je u tradiciji naše škole rečeno: dah je puls duše. Kada je duša uznemirena, disanje je uvek nepravilno. Uputstvo je vežbati pravilno disanje, što će pomoći da se smiri duh.

Većina ljudi sa oduševljenjem radi ove vežbe dve ili tri nedelje, pa prestane. Mora se izvoditi najmanje dva ili tri meseca da bi se pokazali rezultati, iako u nekim slučajevima dolaze i ranije.

Postoje mnogi nagoveštaji o tome u tradiciji. Mūsųi, u svom klasičnom delu o maču *Pet prstenova*, kaže o stavu pre duela: "Stegnite abdomen tako da se kukovi ne povijaju. Ono što se zove 'klin' znači da svoj kratki mač zadenete za pojas, tako da on bude usid pod pupkom." Čvor na pojasu bio je upravo ispod pupka, i Mūsųšijev savet treba da pomogne mačevacima da pažnju koncentrišu upravo na to mesto. Dodaje da to treba vežbati u svakodnevnom životu.

Neko vreme, zadržavaju pažnju na tandenu tokom uobičajenih aktivnosti je izveštačeno. Oni koji se ne bave treningom ozbiljno, već samo iz radoznalosti, konstatuju da su uznemireni i prestaju. Ali, ako se ozbiljno praktikuje za neko vreme, fizičko kretanje se menja; telo se lakše koristi kao celina.

(2) Izvedite tanden meditaciju najpre u jednostanim poslovima, na primer pri glačanju površine stola. Tu ima tehnike i, iako je jednostavna, treba je naučiti. Vežbanje se sastoji u tome da se pažnja usmeri na tanden, umesto da se spontano fiksira na ruku koja glanca. Posle nekoliko nedelja vežbanja javlja se doživljaj ravnoteže i telu odjednom "živne". Drugi zamasi prave se iz slabina – blagi pokret u centru pomera ruku ka periferiji.

Ponekad je promena izražena i, kad je vežbač prvi put postane svestan, obično biva uzbuđen i "zainteresovan". Pažnja mu je "rasuta". Ta uznemirenost ponekad traje nedeljama, ometajući ga kad god pokuša da vežba. Dobro je biti upoznat s tom situacijom; javlja se u srcu još uvek ispunjenom samoispitivanjem. Zato učitelji kažu da je posebno uvežbavanje samog *kia*, ma koliko intenzivno, bez vaspitanja srca, na kraju poznato.

(3) Posle nekoliko meseci, možda i duže, pažnja se raspoređuje na čitavo telo. Vitalni tok se uzima sa udahom i oseća se kako ispunjava čitavo telo od vrhova prstiju na nogama i rukama do temena. Dok se zadržava dah, telo kao da je ispunjeno svetlošću, a prazno je i hladno kada se izdahne. U svakodnevnom životu svest o čitavom telu se kultivše. Prilikom pisanja, protežu svakih nekoliko minuta zastane i čovek levu ruku, pritisaka nogom o pod itd., pokušavajući da postane jasno svestan čitavog tela. Ako može, on se proteže. Kasnije uspeva da održi totalnu svestnost, bez tako čestog prisecanja.

Na Zapadu, pojedinci to slučajno otkrivaju. Niče je govorio: "Kada pišem, pišem čitavim svojim telom." Pijanisti po tradiciji sviraju iz kukova neke delove klavirskih sonata. Ali nema opšte tradicije koja bi povezala ove nagoveštaje.

(4) Jedna naprednija vežba u treningu *kia* predviđena je da olakša inspiraciju. Dugo vremena učenik ne može da se oslobodi svojih opsesija kada nešto radi; nade se ili se plaši onoga što bi se moglo dogoditi, ili razmišlja o tome kako radi. Možda može da pokuša da se otrese takvih misli pičem ili nekim opijatom, ali tada upada u drugi i niži mentalni stupanj, inerciju ili mirovanje. Kada učenik prvi put pokuša da pusti kosmičko strujanje da teče kroz njega, ili prestane da se kreće, ili s druge strane, imitira ono našta misli da bi trebalo da liči, pokreti postaju nervozno brzi i preterani. U oba slučaja ne događa se ništa značajno.

Prvi studijum ove vežbe jeste korišćenje daha. Za glancanje bira veliku površinu i pravi velike zamahne krpom, osećajući tanden kao i obično. Zatim počinje da udiše recimo u pet zamaha i izdiše u istom trajanju, (u početku bez zadržavanja daha). Posle izvesnog vremena zaboravlja tanden i oseća da se strujanje vazduha prevlače u ruke i samo radi ovaj posao. U prvo vreme on će osećati jedino samosvest, ali će kasnije osetiti da je stvarno tako. Mišići se dobrim delom opuštaju, a pokreti postaju ravnomerni, ujednačeni i laki. Nema utisak da ulaže napor, samo disanje kao da pokreće i ruku i krpu.

U ovoj vežbi, kada je pokret tako reči "predat" dah, malo se usporava i onda hvata brzinu. Mnogi učenici zbog svoje smirenosti kada se pokret uspori i ulažu nešto voljovnog napora da to poprave. To prekida vežbu.

(5) Poslednji stupanj je napuštanje daha. Kada *šin* postane jasan, univerzalna energija deluje direktno kroz njega i *ki*. Uzmimo primer gde bi to trebalo najlakše da nastupi, gde je potrebno samo opuštanje.

U gađanju lukom, odapinjanje strele je centralni problem. Cilj je određen i u pitanju je samo opuštanje desne ruke, bez ikakvog dodatnog pokreta. Ali odluka "sada će ući i na stav i cilj. Dakle, to mora biti odluka koja nije odluka", što nije lako. Jedna od pesama o putevima je:

Misliti o nerazmišljanju je još samo jedna misao:

Oslobađanjem od mišljenja i nemišljenja, ostajete u prirodnoj čistoti.

Jedna od tajnih poruka o gađanju iz luka kaže: "Čin odapinjanja strele treba da bude ne čin pojedinca, već čin univerzuma. Onda strela neće ni za delić odstupati od cilja, jer sam ja nesvestan odapinjanja."

Druga kaže: "Odapinjanje strele je bez misli, bez ideje, kao kada kap rose pada s lista, ili voćka s drveta kada je zrela."

Ali učenici to dugo ne mogu da postignu. Čekaju da univerzum načini svoj pokret, čekaju da voćka padne. I ništa se ne dešava. Najzad, nestirpljivo, oni nervozno, uz trzaj otvore šaku i strela odluta. (Zanimljivo je da su i zapadni strelci bili svesni tog problema – jedna izreka se pripisuje Robinu Hudu, u smislu da je pitanje da li je ikada ijedna strela bila savršeno odapeta.)

Zato se u Japanu učeniciima najpre kaže da usmere pažnju na *ki*, kao početak u otvaranju prema kosmičkom strujanju. Tehnika *kia* ima različite oblike, ali jedan od njih je uzeti kao da udisaj, dok prolazi kroz nosnice, stvara zvuk A, a izdisaj dugom U. (Neke škole ih obrću, ali to ovdje nema značaja.) Luk se zapinje pri dugom udahu, kod A; zatim sa izdahom strela počinje pri dugom U. Mnogo je jednostavnije prepustiti streli disanje, bez svesne odluke "sada". Ali ipak je za to potrebno dosta vežbanja. Da ponovimo, posle uspeha, uzbuđenje često narušava ravnotežu duha.

Jedan pasus iz predanja škole Jošida o gađanju iz luka (kasni šesnaesti vek) kaže:

Odapinjanje strele treba da bude kao da je struna pupka. Luk ne zna, ne znam ni ja – to je najvažnije. Međutim, početnici treba da pokušaju da postignu ovo stanje zatezanjem luka i ciljanjem pri udahu A, i odapinjanjem pri zvuku U. Kod početnika disanje je ponekad brzo ili se dah zadržava, ili je dahateno ili trzanje, a sve to treba treningom prevazići. Isto je kod svih veština; dok se ovim ne ovlada, veština nije savladana. Iako čovek može dobro da gađa, ako mu dah nije ravnomeran, nije majstor.

Tekst kasnije objašnjava da, ma kako veština bila velika, podložna je grešci u krizama ukoliko nije savladano disanje.

Ima još mnogo bitnih stvari o *šinu* i *kia*, ali nema koristi od objašnjavanja. One se otkrivaju. Onaj ko predano vežba, može da nađe put u najdosadnijim i najmonotonijim poslovima u životu; jednog dana srce će mu postati čisto i mirno; postoji unutarnja vedrina i praznina, senzacije i pokreti se ističu zaslepljujućom čistotom, ali bez unutrašnjih reakcija. To se ne dešava često, ali – čak i tragati za tim znači naći novo značenje života.

* *Tanden* ili *hara* [kineski: *dan tien*].

Ri i di

Ri i di su dobro poznati izrazi u budizmu i znače univerzalnu istinu, odnosno određeni događaj. U veštinama (*do*) imaju posebno značenje.¹ *Ri* je nešto kao nadahnuće praćenje unutrašnjih pravača univerzalnog toka; obuhvata uživanje u pravu prirodu materije nadahvat ruke, odnose u prostoru i vremenu i stanje duha u svim situacijama. Istinska unutrašnja strujanja u nekoj situaciji izraz su Budinstva, a najjasnije se prepoznaju kao lepota i moć. Postupati smiri ili bez *ria* znači siliti rezultat koristeći neprirodna i zato, u krajnjem, beskorisna i zamorna sredstva. Učutkati sagovornika, iskristiti prednosti bogatstva, prestiž ili fizičku snagu radi gušenja legitimnih interesa drugih, cepati drva popreko i prejako lupati po tastaturi pisaaće mašine – to je muri. Kažu, muri je rad bez ljubavi za materiju i akciju. Raditi u skladu sa *riem* znači poistovećivati se sa samim radom.

Di u veštinama znači određenu tehniku koju su razvili stručnjaci; to je, na izvestan način, ozvanjećenje i, u krajnjem, oponašanje prvobitnog *ria*. To je zapis iz prošlosti o nadahnućima *ria*. Međutim, ako se zadržati na oponašanju, gubi se dodir sa *riem*; situacije se stalno menjaju, dakle tehnika bi trebalo stalno da se prilagođava u svetlu *ria*, ili nastaje muri. Staviše, i ispravna tehnika, kada je pogrešno upotrebljena, može da bude muri.

Uzmimo, na primer, pisanje. Pisanje tvrdom olovkom razlikuje se od pisanja mekom četkicom. Pisanje sleva na desno, kada ruka počinje da piše negde od centra tela i gura olovku prema periferiji (uočite frazu »gura olovku«; razlikuje se od semitskog pisanja zdesna nalevo, gde se ruka vuče ka centru, kao i od istočnjačkog sistema pisanja u stupcima, niz središnju liniju tela. Ali u svim ovim sistemima pritisakanje mnogo jače od neophodnog jeste – muri. To je suprotno situaciji i izraz mekog drugog, a ne prirodno strujanja. Ima i onih koji olovku drže pri samom dnu i moraju da kreću rukom pri skoro svakoj reči. To ne odgovara pisaljkici koja ima svoju dužinu i treba da se oslanja na srednji prst, tako da se ruka samo povremeno pomera, prsti se vrlo malo kreću dok olovkom ispisuje oblike. Tako drži olovku stručni stenograf.

Mnogi zapadnjaci cede rublje držeći ga poprečno ispred sebe, dlanovima na dole. Japanske drže rublje upravno od sebe i hvataju ga odozdo, s dlanovima nagore; laktovi se susreću a šake se okreću u suprotnom pravcu. Tako se postiže bolje ceđenje. Ali najbolje je da se rublje drži jednim dlanom nagore a drugim nadole; laktovi se udaljavaju od tela i podižu dok se jedna ruka okreće desno i dole. Ova vrsta uvida je prvobitno *bi ri* i postao *di*; sada verovatno niko ne misli na to i niči se samo oponašanjem.

Ri može da se ispolji u bilo kojoj situaciji; veštine (*do*) su nastale tako što se posebna pažnja pridavala tehničkoj situaciji kao polju na kojem se postaje svestan *ria* a zatim se izražava pomoću *dia*. Ako je unutrašnje stanje donekle jasno i mirno, svaka situacija

Kultura tela i kultura duha u Japanu

je izraz *ria*; poenta čestog pribegavanja jednoj određenoj oblasti je lakše prepoznavanje manifestacija *ria*. Majstoru puta (*do*) i namjanja akcija potpuno otkriva *ri*; primahalerina hoda lepše nego učenik baleta i stručnjak je prepoznaje posle nekoliko koraka, dok običan čovek može to samo u igri.

Princip da svaka akcija potpuno otkriva majstorov *ri* zove se »*ri-di-mu-ge*«, koji opet ima posebno značenje kao odmaćena budistička fraza. Ona dočarava da *ri* ima potencijal beskrasnih akcija (*di*).

Sličan princip je »*di-di-mu-ge*«, koji znači da svaka pojedina tehnika veštine, kada je prikaze pravi majstor, otkriva i sve druge oku koje ume da vidi. Čak se smatra da jedan od puteva može da uputi i na druge puteve.

Sve može da bude put. Pretpostavimo da neki trgovac daje sve od sebe da postigne finansijski uspeh. To ne mora da bude put. Može da uspe u tome, možda slučajno, možda prevarom, ali po cenu zdravlja. Najzad, gomilanje bogatstva može ga potpuno zaokupiti da postane čuvar blaga i da prestane da bude čovek.

Ali sve to može da obavlja i kao jedan od puteva, kao sredstvo za duhovni razvoj. Pitati su jednog velikog majstora mačevanja u periodu Meidži, poznatog po savršenoj mirnoći u suočavanju sa opasnošću, kako to postići. Odgovorio je: »Dobio sam ideju od jednog trgovca koga sam poznavao. U to vreme polazio se od toga da su trgovci bojažljivi ljudi, ali on je bio nešto drugo.« »Dak, nastavio je majstor – pričao mi je o kupoprodaji. Kupiš i govoriš se dobroj prodi i, ako bude tako, treba sam da rešiš kada ćeš da zgrneš profit ili da prodaš pola a sa ostalim da pričekas. Ako cene padnu, moraš da odlučiš kada treba da prestaneš da i dalje gubiš. Pričao mi je da mu se dešavalo da, kao mladić, donese neku odluku pa se predomisli, bez

nekih razloga, prosto zato što ga je grizla sumnja da će proda možda biti bolja. A kad proda i dalje bi pratio cene i mislio: 'Da sam samo još malo izdržao', ili: 'Da sam to samo malo ranije izneo' Otkrio je da se iscrpljuje u spekulacijama i vakjanju. Tako je rešio da se kontroliše, da kad donese odluku, po njoj da i postupi, i da potom više ne misli šta je mogao da uradi. Bio sam oduševljen njegovom ličnošću; izgledao je smiren i slobodan. Veliki gubitak nije ga dekoncentrisao, veliki uspeh nije ga ushićivao, niti ga je pak veliki rizik plašio. Smatrao sam ga majstorom puta i primenio sam njegov način (*do*).«

Drugi primer: Mijamoto Musashi je bio jedan od najvećih umetnika u japanskoj istoriji; neka od njegovih dela čuvaju se danas kao nacionalno blago. Bio je i neustrašivi borac; ubio je pedeset i trojicu u dvobojima i okršajima, ponekad i brojno znatno nadmoćnije protivnike. Musashi je bio pozvan na dvor velikaša da naslika jednu sliku. Počeo je da radi na očigled svih, ali ga je uhvatila nervoza, njega koji se bez trunke straha suočavao sa grupama naoružanih napadača. Pocepao je sliku i rekao da će je doneti sutradan. Otišao je kući veoma uznemiren, a onda je pogledao papir kao da se radi o naoružanoj neprijatelju, dovodeći se u duševno stanje kao pred dvoboj. Slika je bila remek delo.

Ovi primeri govore da nešto od jednog puta postoji i u potpuno drugom putu. Mačevalac koji ne zna *ri*, makoliko bio tehnički znalac, sličan je trgovcu koji ne zna *ri*, bez obzira koliko bio pametan. Obojica mogu imati uspeha, ali mogu da podlegnu teškoćama u periodima krize. Nerazrešeni instinkt samo-očuvanja sputavaće im slobodu.

Jedna pesma o putu kaže:

Zavara se ko ovo uču samo da bi se sačuvalo.

Niko ne može da sačuva život zauvek.

Oko godinu dana pošto sam počeo da se bavim kaligrafijom, učitelj mi je rekao: »Poteti ti nisu loši, ali je ravnoteža slabša. Ni sam shvatio. Pokazao mi je lepo uravnotežena slova i uporedio ih s jednim od mojih, za koje je rekao da nema ravnotežu. Ali, iako sam video da se razlikuju, nisam mogao da učim da je jedno bolje od drugog. Odnednom mi je rekao: »Posmatraj ovo slovo kao džudistu. Zar ne vidiš da mi je ravnoteža loša? Kada sam tako pogledao, stvarno sam stekao utisak nestabilnosti i osetio da se slova za koja je rekao da su uravnotežena razlikuju po nekom držanju i opruzi u sebi, što ranije nisam mogao da vidim. To je bila velika pomoć i počeo sam da im udahnjem život.«

Na neobavezni japanski način *ri* i *di* se mogu objasniti kao »bezobličan« i »suočilen«. *Di* je određena tehnika sa formom i može da se vidi i nauči, ali ono što je neodređeno niti se vidi niti se uči. U izvesnom smislu, *di* može da se uporedi sa gramatičkim modelima koji se uče u stranom jeziku. Čovek je dugo ograničen na rečenične modele koje zna napamet. Da bi izrazio svoju misao, mora da je uklopi u jedan od tih modela, što znači da je malo izmeni. Isto tako, pojedine tehnike koje se uče u veštinama nikada se sasvim ne uklapaju u okolnosti. Nikad i džudo, u kojem ima mnogo raznih tehnika, povlači čoveka da se osloni na ono što je usavršio, čak i kada nije sasvim podesno. Ima

Hokusaijev prikaz diu-džucua



¹ Japanski termin *do* se lako upotrebljava u različitim kontekstima. U ovom prevodu, u zavisnosti od konteksta, upotrebljavali smo kao ekvivalente sledeće termine: put, način, veština.

Borbene veštine u Japanu

moгуćnosti da se situacija malo isforsira da bi se izveo neki omiljeni trik. To je kvalifikovani *di*, ali se ne može reći da je *ri*. Jedna od prvih manifestacija *ria* jeste oslobađanje čoveka iz okova njegove posebne tehnike.

Neupućeni obično misle da napuštanje svesnog mišljenja znači da će naučene tehnike doći do izražaja kao neka vrsta refleksa, kao kod promene brzine u vožnji bez razmišljanja. U stvari, događa se suprotno. Upravo svesnost drži energiju nerava i osećanja u ovim navikama. U stvari, vrlo je lako pobediti čoveka koji refleksno izvodi tehniku. Tehnikom čovek kontroliše svoje telo. Pokrene refleksive u sebi i čeka sa hronometrom u ruci.

Zbog toga je stručnjaku mnogo lakše da pobedi nekog ko trenira godinu dana nego apsolutnog početnika. On zna šta će da uradi onaj koji je delimično obučen; postupiće tehnički ispravno, ali ne dovoljno dobro. Međutim, potpunog početnika treba posmatrati sve vreme jer se njegovi pokreti ne mogu predvideti. Naravno, većina je beskrupno trapava, ali povremeno ima prilično uspešnih napada koji su teorijski nepravilni ali mogu da uspeju zbog neočekivanosti.

Prelaz sa *dia* na *ri* može se porediti s trenutkom kad učenik stranog jezika počinje slobodno da se izražava umesto da u sebi prevodi reči u konstrukcije. Pravi skok, za koji je potrebno malo hrabrosti, mada ima takvih koji u tome nikada ne uspeju.

Kao mladi džudista, sa stepenom četvrtog dana, imao sam nadmetanje iz dva dela, kao eksperiment, protiv jednog čoveka koji je trenirao znao i imao isti stepen. On skoro ništa nije znao o džudou, kao ni ja o kendou. Prvo je bila džudo borba. Početnici obično prilaze sitnim korakom, stisnutih zuba i kruto raširenih ruku; da ih savladaš dok trepneš.

Ovaj čovek je viknuo i bacio mi se pravo pred noge, kao torpedo, kao neka leteća žaba. Bio sam toliko iznenađen da nisam uspeo da se sklonim, iako sam stigao da se saznam dok smo padali, tako da sam završio iznad njega i odmah ga spustao, delimično spavajući obraz.

Kada je došlo do borbe u kendou znao sam da je beskorisno da pokušavam da imitiram tehniku kendoa. Kada smo prišli jedan drugom, lagano sam tutnuo ruku da uhvatim vrh drške od mača i visoko skočio uspravne ruke, vitajući bambusovim mačem, zahvajući prema njegovoj glavi. Vešti kendoista štiti glavu samo koliko je neophodno i on je to pokušao u odbrani od ovog neobičnog napada. Ali, bio sam inače mnogo viši od većine njegovih protivnika, a uz to sam i skočio, te sam uspeo mačem da ga dotaknem po temenu. Ne bi to bio poen po takmičarskim pravilima kendoa, ali ga je malo iznenadilo, kao i mene ranije. Složili smo se da smo obojica nešto naučili iz ovog eksperimenta.

Iz knjige: T. Leggetta: *Zen and the Ways*, London, 1970.

S engleskog prevele
Zlata Kijurina

Borbene veštine (sa i bez oružja) razvijaju se u Japanu dugo vremena, pre svega u sklopu jačanja borbene gotovosti samuraja. Do XIX veka retki su pojedinci koji izvan tog kruga upražnjavaju neku od veština (i tada je, obično, u pitanju samuraj-*u*-ostavci). Pojedine veštine su, kao i u Kini, bile specijalno određenih porodica ili pojedinaца. Računa se da je džudžucu (*jujutsu*),¹ najpoznatija veština borbe bez oružja, nastala relativno kasno, polovinom XVI veka. Sistem rvanja (*sumai*), koji je kasnije postao poznat pod nazivom »sumo«, znatno je stariji. Još u VIII veku uspostavljaju se godišnji turniri. Istovremeno, sumai je bila jedna od retkih veština koje su imale folklorno poreklo a tek potom bile uključene u sistem obuke profesionalnih vojnika, samuraja. Tokom XIX veka, pa sve do današnjih dana, sumo ponovo postaje sportsko boričko nadmetanje, donekle slično rvačkim tradicijama u Indiji i islamskim zemljama.

Spajanjem nekih elemenata sumoa i većeg broja tehnika (udarci, bacanja, davljenja, poluge) iz drugih manje poznatih veština (*taijutsu*, *torite*, *kenpo*, *yawara*) nastaje džudžucu u XVI veku. U vremenu od oko jednog veka ova veština se razvijala u sklopu neposrednih pragmatičkih zahteva proisteklih iz potreba borbene gotovosti. Polovinom XVII veka, naporedo sa tim, nastaje i razvija se do kraja XIX veka jedan tip ove veštine koji borbeno efikasnost zapostavlja na račun estetičke veštine, gde se pojedine tehnike i pokreti sve više udaljuju od funkcionalnih zahteva te se više vodi računa o lepoti i eleganciji, uz minimalnu upotrebu snage, nego o efikasnosti i realnoj borbi. Tu je na delu proces koji je opisan u uvodu ovog temata kao prelaz od veštine (*jutsu*) ka putu (*do*), u kojem pragmatički aspekt dolazi u drugi plan u odnosu na samousavršavanje sa prevlašću estetičkih i etičkih aspekata. (Ovo se još uvek odigravalo u okviru istog naziva i, spolja gledano, iste veštine – džudžucu; džudo će nastati tek krajem XIX veka.) U tom procesu značajnu ulogu imaju i pojedinci izvan samurajskog staleža. Ove tendencije doći će do izražaja i u veštinama koje su uključivale upotrebu oružja kao što je mačevanje ili gadanje iz luka. U džudžucu će se javiti i veliki broj škola, više od stotinu, pošto je svaki značajniji majstor razvijao vlastitu varijantu. Zlatno doba ove veštine završava sa polovinom XIX veka. Ona će, međutim, poslužiti kao osnova Džigoru Kanou da stvori džudo, krajem XIX veka, i Morihiji Uješibi da, 40 godina kasnije, stvori aikido. Pošto je o džudou i aikidou kod nas puno

pisano, na njih se u ovom uvodu nećemo posebno osvrnati. Isto važi i za karate, koji u Japan dolazi sa Okinave dvadesetih godina XX veka i počinje svoj razvoj u Japanu. I u karateu će se razviti stotinak škola – no smatramo da je karate kod nas dovoljno poznat.

Od posebno zanimljivih a malo poznatih veština možda treba pomenuti »veštinu krika« (*kiai-jutsu*). Kiai je inače krik ili uzvik koji se sponatano javlja prilikom odsečne kontrakcije abdominalnog zida i dijafragme (obično u trenutku izvođenja udara, npr. u kendou ili karateu). Smatra se da ukoliko je vežbač više napredovao i ukoliko je više radio na akumulaciji kiai, utoliko je kiai silovitiji. U aktualnoj borbi kiai je bio izraz snage kiai uključenog u izvođenje radnje, i zbunjivao je ili ometao protivnika (tzv. borbene pokliči u različitim kulturama imali su sličnu svrhu). Pojedini majstori zena (osobito u *rinzai-zenu*) razvijali su i koristili kiai nezavisno od borbenih svrha (Rinzaijev: *skaci*). Prema nekim navodima i izvesnim školama, kiai je bio usavršen do stepena da je mogao biti upotrebljen kao potpuno samostalna veština, tj. njime se protivnik mogao ošamutiti ili čak usmrtiti. Ovo nas podseća na tvrdnje da su u indijskoj i tibetskoj tradiciji postojale posebne tajne *mantra* agresivnog tipa koje su imale sličan neposredni učinak.

D. Pajin

¹ Veština koja je kod nas posled. Prvog svetskog rata postala poznata užem krugu ljudi kao džudžicu. Među malobrojne koji su je između dva rata znali spadali su Čedomil Jović i Miroslav Milin, (vidi časopis *Jugoslovenski sport i vazduhoplovstvo*, Beograd 1940-41.).

Tehnike aikidoo predstavljaju otelotvorenje osnovnih tehničkih i etičkih načela ove vještine. Počecemo sa čisto tehničkim principima koji, delimično izmenjeni, postoje i u ostalim istočnjačkim borilačkim vještinama, da bismo pri kraju naveli one koje su karakteristične isključivo za aikido i koje, kao vrhunski etički principi, definišu njegovo mesto u svetu borilačkih vještina (*budo*).

1. Neopiranje

Ovo je, u stvari, nešto izmenjen tradicionalni princip džudžuce: »Kad te gura – vući, kad te vuče – guraj«. Taj princip »nežnosti«, na japanskom principu »džu«, glavna je odrednica današnjeg džudoa. U aikidou on glasi: »Kad te gura – okreni se, kad te vuče – udi. Ovo ujedno predstavlja i dva osnovna vida izvođenja tehnika u aikidou – *irimi* (*omote*) i *tenkan* (*ura*). Koren ovog dvostrukog sistema nije samo u njegovoj izuzetnoj praktičnoj primenljivosti, nego je mnogo dublji i zadiru čak u drevni kineski *jün-jang* sistem. Pored dvostruke mogućnosti izvođenja tehnike (*omote* – *ura*) ovaj sistem je prepoznatljiv i u tehnici *ten-či-nage* (bacanje nebo – zemlja), u tehnikama *soto kaiten* i *uchi kaiten*, kao i u paru tehnika *kote-mavaši* – *kote-gaeshi*. Zahvaljujući ovom principu, u aikidou se sila napada nikada ne dočekuje silom odbrane, nego uklapanjem i kanalizacijom energije uložene u napad. Osnivač aikidoo Uešiba često je govorio: »Napadača ne bacam ja – on sam sebe baca.« Na ovo se stalno treba podsećati. Onoga momenta kad osetimo da smo se sudarili sa napadačem ili da ulažemo isuviše pri izvođenju tehnike, prisetimo se ovog principa i pokušajmo ponovo. Da bismo ispravili moguću grešku, posebno na samom početku tehnike, pomoći će nam sledeći princip.

2. Sklapanje sa linije napada

Ovaj nam princip omogućava da se bezbedno i sa sigurnošću dočeka i najsilovitiji napad. U stvari, ne da se dočeka nego izbegne, i to sklonivši se sa linije napada. Ovo treba uvežbati od prvih koraka u aikidou pa sve dok nam to ne postane refleksna radnja. Blag i spor napad ne sme da nam bude opravdanje za odstupanje od ovog principa. Naprotiv, ovo nam je prilika da to pravilo smireno i studiozno uvežbavamo.

Mogućnosti za izbegavanje napada su velike i u aikidou se do detalja proučavaju. Sistem *šihō* (četiri ugla) predstavlja, u stvari, ružu vetrova, kordinatni sistem sa beskrajnim brojem osa koje odstupaju od zadatog pravca (linija napada) i ujendo označavaju beskrajne mogućnosti sklanjanja i izbegavanja direktnog sudara sa napadačem. Pitanje koje se ovde samo od sebe postavlja jeste kako poštovati ovaj princip kod izuzetno brzog i silovitog napada iz neposredne blizine. Odgovor se nalazi u sledećem principu.

3. Minimalno rastojanje (*ma-ai*)

Termin *ma-ai* označava rastojanje između napadača i onoga koji se brani, ali ne svako rastojanje. Da bi odnos *torija* i *ukea* bio *ma-ai*, minimalno rastojanje između njih mora da bude toliko da uke ne može sa mes-

Principi aikidoo

Jovica Stanojević

Morihej Uešiba, osnivač aikidoo



ta na kojem stoji da dohvati ili udari torija. Znači, da bi napadač mogao da stupi u kontakt sa »žrtvom«, mora da iskoraci, što onome koji se brani omogućava i prostorno i vremenski da, primenivši neko od odgovarajućih kriterija, izbegne napad i eventualno stekne određenu poziciju prednosti. Na osnovu ovoga može se zaključiti da odbrana, tj. primena tehnike, počinje pre samog napada (hvata, udara), dok su protivnici uda-

ljeni jedan od drugoga na rastojanju *ma-ai*. Nešto konkretnije, minimalno rastojanje pri uvežbavanju tehnike aikidoo jeste kada se partnerima u osnovnom aikido-stavu sa visoko podignutom rukom (*dodan-kamae*) dodiruju šake. Ovaj položaj podseća na mačevanje rukama, što nam pomaže da odredimo njegovo poreklo. Naime, u japanskom mačevanju, kada se mačevi ukrste, blizu je kraj borbe jer se tada jedan od mačevalaca oba-

vezno nalazi u prednosti. Podjednake šanse postoje samo dok su protivnici udaljeni toliko da im se tek vrhovi mačeva dodiruju. Paralela sa aikidoom je očigledna. Poštovanje ovog principa pri uvežbavanju tehnika aikidoo, od velike je važnosti.

4. Sferičnost

Zahvaljujući ovom principu, sva kretanja i sve tehnike aikidoo izgledaju snažno, stabilno i veoma elegantno. Kao otrgnuta od prirode, zapravo kao deo prirode. Ovome se ne treba čuditi. Morihaj Uešiba je do njih dolazio gledajući prirodu i živeći u njoj. Čovek je deo prirode, deo univerzuma i pogrešni su njegovi pokušaji da njome zavlada, umesto da u njoj i sa njom živi u skladu i ljubavi. Postujući najsnažnije i najdublje zakone kretanja prirode – od spiralnog oblika naše galaksije, preko rotacije Zemlje, snažnih tornada i brzih virova do kretanja u situacijama – Morihaj Uešiba je sve to imao u sebi i osećao kao deo sebe dok je stvarao aikido. Ako ovo prihvatimo kao istinu i kroz uvežbavanje najraznovrsnijih kružnih, spiralnih i sferičnih kretanja postignemo da ta istina postane deo nas, tada ćemo zajedno sa osnivačem aikidoo moći da kažemo da smo nepobedivi, jer ko nasrne na nas, nasrne na samu prirodu, na univerzum. Zahvaljujući ovom principu, aikido i naziva ju nepobedivom boričkom veštinom.

5. Harmoničnost

Apsolutnim poštovanjem prethodno iznetih principa, kao njihova posledica javlja se objedinjujući, vrhunski princip aikidoo – harmonija. Ovo je granični princip koji objedinjuje tehničko i duhovno, jer harmonija pri izvođenju tehnika aikidoo je samo odraz duhovne harmonije u kojoj se uke i tori nalaze. Prvi ideogram reči aikido, *ai* (harmonija), ne odnosi se isključivo na telesnu harmoniju sa napadačem. Pre bi se moglo reći da je telesna harmonija, kao vidljiva, odraz, lik one druge, više, duhovne harmonije, harmonije sa prirodom, odnosno sa klijem univerzuma. Šada dolazimo do bitne karakteristike tehnika aikidoo i njihove svrhe. Obično se misli da su tehnike aikidoo smišljene isključivo kao vrhunski borbeni zahvati, kojima se možemo efikasno zaštititi i pomoću kojih lako možemo baciti ili neutralisati napadača. Međutim, nešto dublje sagledano, one nam služe kao sredstvo za shvatanje i postizanje one više, duhovne harmonije. Osnivač aikidoo Morihaj Uešiba o ovome kaže: »Budo je način da se suština univerzuma učini našom ličnom suštinom da bismo izvršili svoj zadatak ljubavi i zaštite svih bića u velikom duhu. Tehnike budoo su samo sredstvo za postizanje tog cilja.« Kada ovo shvatimo, lakše ćemo razumeti mnoge tehnike aikidoo, koje površni poznavalac budoo smatra neefikasnim, neprimenljivim i, kao takve, suvišnim u jednoj boričkoj veštini. Nepoznavanje i nepriznavanje njihove svrshodnosti pokazuje duboko nepoznavanje istorije, teorije i filozofije boričких veština uopšte, i karakteristično je za većinu nedoučenih »stručnjaka« iz ove oblasti kod nas.

6. Nepostojanje napada

Aikido je isključivo odbrambena veština. Svi njegovi borbeni zahvati oblikovani su

Principi aikidoo

tako da se mogu primeniti samo kao odbrana od iznenadnog i nemotivisanog napada. Nemotivisan napad predstavlja ovde još jednu odrednicu koja treba da objasni etički odnos između napadača i napadnutog. Ni u jednom momentu aikidooka ne bi trebalo da bude uzročnik sukoba. On ne sme da bude ni izazivač, daleko od toga da bude napadač. Napad je samo rezultat agresivne namere, koja je pak karakteristika agresivne ličnosti. Agresivnost je odnosni pojam, naime – agresija podrazumeva žrtvu, cilj ili objekat ispoljavanja te negativne psihičke energije. Kod čoveka koji je na taj način ugrožen, javlja se odbrambena, refleksna reakcija, koja je u najvećem broju slučajeva iste prirode kao i njen uzročnik. Znači, agresija izaziva agresiju. U većini (ne samo boričких) sportova, ovo ponašanje se neguje, čak podstiče, kao uslov za postizanje dobrih rezultata. Razna naučna tumačenja da upravo kroz sportsku borbu dolazi do pražnjenja potisnutog agresivnog raspoloženja bivaju opovrgnuta baš na sportskim borilištima. Praksa je dokazala da je akumuliranu agresivnost kod sportista jako teško kanalisati i kontrolisati i da kad tad ona pokaže svoje ružno lice. U aikidoo, zahvaljujući principu nenapadanja, odsustvu takmičenja, kao i celokupnom prilazu borbi kao najprimitivnijem načinu rešavanja sukoba, na površinu izlaze one pozitivne odlike čovečeve ličnosti koje se nazivaju vrlinama. Agresivnost, koja kod čoveka postoji kao posledica njegovog otuđenja, na treninzima aikidoo se razrešava, ne potiskuje se nego upoznaje, shvata i vremenom se oslobađa njenog otvorenog prisustva. Kada se na njeno mesto uslede saosećanje i ljubav, tada možemo tvrditi da smo krenuli putem harmonije duha.

7. Etika borbe

I prethodno opisani princip delimično se poklapa sa ovim o kojem ćemo sada nešto reći. Nepostojanje napada je, u stvari, samo prvi korak ka vrhunskoj etici u jednoj boričkoj veštini. Ukoliko nam pođe za rukom da taj prvi korak savladamo, ceo budo će nam se prikazati u jednom novom svetlu. Osnov ovog principa čini Uešibino otkriće: »Bu je ljubav! Ako ljubav uzmem za cilj našeg napredovanja, tada će nam i sâm put koji vodi do tog cilja kroz tehnike aikidoo, biti mnogo jasniji, konkretniji i sigurno ćemo izbeći mnoga lutanja koja su na takvom jednom putu neminovna. Nešto konkretnije, materijalizacija principa vrhunske etike takode se ogleda u samim tehnikama odbrane u aikidoo. Sve su one uobičajene tako da u svakom momentu postoji mogućnost potpune kontrole napadača bilo tehnikama zahvata ili u tehnikama bacanja. Takođe se i snaga zahvata (poluge), tj. njime izazvanog bola, može dozirati, da bi kod vrhunski izvedene tehnike bol u potpunosti bio eliminisan. Sve ovo je moguće zahvaljujući jednom principu koji ovde nije obrađen, a sastoji se od poštovanja anatomskeg sasta-

va i fizioloških pokreta određenih zglobova na kojima se zahvat (poluga) vrši. Bol, odnosno mogućnost kontrole, postiže se isključivo povećanjem amplitude pregibanja, opružanja ili rotacije u jednoj od ravnih u kojoj taj zglob obično vrši svoju funkciju. Ovakvo oblikovane tehnike omogućavaju onome ko ih koristi da se efikasno zaštiti, a istovremeno napadača ostavi nepovredjenim. Ovo predstavlja suštinu principa o kojem govorimo, principa vrhunske etike. Da bi se ovo postiglo, potrebna je velika uvežbanost, ali pre svega iskrena namera i duboko poštovanje ovog principa, naročito kada se zna da iste ove tehnike, kada se zloupotrebe, mogu da izazovu teške povrede, pa čak i smrt napadača.

U aikidou ne postoji protivnik već samo suvežbač ili saradnik. Suvežbač je poput ogledala koje nam služi da izoštimo tehniku i usavršimo pokrete. Zbog toga je svako nadmetanje sa suvežbačem suvišno, i lišeno svakog smisla. Suvežbači prožimaju jedan drugog i kroz zajednički rad objedinjuju ono što je razbijeno u čoveku. To jedinstvo zajedničkog rada pretpostavlja kompletnu povezanost nosioca vežbe (tori) i suvežbača (uke) do stepena jednosti. Dve osobe a jedno duh/telo u kojem se, većinom samo na trenutke, sabira totalitet stvari. Gledajući suvežbača, vidim istovremeno i sebe. On je odraz mog ukupnog unutrašnjeg stanja.

Da bismo bliže upoznali aikido, neophodno je nešto reći o ulogama torija i ukea u aikidou. Dok se od ukea zahteva iskren i dobar napad sa maksimalnom odgovornošću za ostvarivanje kontakta kroz jedinstvo energija, od torija se očekuje odgovornost u akciji suprotstavljanja napadu suvežbača. Njegova tehnička reakcija, sprovedena sa povećanom energijom ukea, može biti veoma opasna. Dakle, neophodno je da tori ne samo poseduje kapacitete da dozira svoju pažnju, već i da svoje vežbanje usmeri tako da prevaziđe egoizam koji je u njemu. Neophodno je posedovati pravilno duhovno stanje. Borilačka veština se ne može ozbiljno vežbati ako smo puni sebe. Nastaviti tim (pogrešnim) putem znači izgubiti se. Tori treba da postane jedno u komunikaciji sa ukeom. Tasovi kroz koje struje tokovi energije i koji pospešuju taj tok, da li ubrzanjem ili usporenjem, moraju uvek biti spremni. Ta spremnost uspostavlja se smirenjem. Samo potpunim mirom u sebi možemo konstantno održavati stanje potpune budnosti. Aikido ne počinje u toriju u času kada je napadnut, on u njemu treba stalno da živi i da bude prisutan kako u njegovom duhu, tako i u njegovom telu. Onda napad ukea nije ništa drugo od jedna od situacija kojoj se tori prilagođava.

Da bismo razumeli torija, potrebno je posmatrati ukea. Uloga koju ima ukea veoma je značajna. Naravno, kod majstora visokog ranga uloga ukea se skoro gubi, jer tori preuzima svu odgovornost u svoje ruke. Pojam ukea nigde nije toliko razrađen kao što je to učinjeno u aikidou. Potrebno je mnogo truda da bi se moglo shvatiti zašto je ukeova uloga baš takva. Zapravo, razumevanje prave funkcije koju uke u sebi nosi uslovljeno je, svakako, iskustvom koje se stiče kroz svakodnevne napore. Kada se govori o borilačkim veštinama, uvek se ima na umu – a to je zbog našeg agresivnog duha – predstava tuče i majstora strašnog izgleda, nadljudskih moći. Pojam ukea se podudara sa pojmom žrtve, koja je tu da pripomogne i ništa više. Uke ulaze svoju energiju, koja se transportuje energijom koju tori uzvraća. Te dve energije postaju jedinstvene, neodvojivo vezane jedna sa drugom, ali istovremeno su, po poretku, potpuno odvojive, prepoznatljive. Morihej Uešiba je rekao: »Aikido nije tehnika kojom bi se protivnik pobedio i uništeno. Tajna je u jedinstvu sa univerzumom, tj. cilj je da postanemo deo univerzuma.« Uke je to seme univerzuma, koje u toriju pronalazi svoje plodove. Stvarati to jedinstvo sa suvežbačem je najbitnija stvar. Uke mora da osveti mogućnost torija i ne sme dozvoliti sebi da ga, zbog nespremnosti, povredi. To, opet, ne znači da ukeu treba zbog toga prekidati na pola započeti napad ili vo-

Uke-tori u aikidou

Dragiša Jocić

Uešiba demonstrira odnos uke-tori.



diti ga u prazno. U slučaju da ne postoji energija koja dolazi, tori se postavlja u težak položaj jer ne može da reaguje. *Somen uči* mora ići kao da ćemo vršiti sečenje do stomaka, *cki* mora ići direktno u stomak kao da će ga probiti. Ako se oseti nepripremljenost torija, dovoljno je maksimalno usporiti napad, ali nikada ga ne treba prekidati na pola, jer onemogućujemo toriju da se uklopi sa našom energijom. Ukoliko ne postoji ili nema želje da se to jedinstvo ostvari, aikido tada počinje da gubi svoj identitet. On ostaje prepoznatljiv po formi viđenih tehnika, ali u sebi više ne sadrži vitalnost kojom se ispunjava i koja ga uzdiže iznad ostalih sličnih borilačkih sistema.

Svi oni koji već vežbaju aikido znaju da se snaga snagom ne pobeđuje, da je mir jači od bilo koje snage. Međutim, zajednički rad, napori, vežbanje i kamen spoticanja u razumevanju aikida. Za većinu, to je rad bez smisla, jer je, kako mnogi kažu, »nameštene, nije prilagođeno stvarnosti. Da bi se tehnika stvarno izvodila, nije neophodno vežbati

kroz stvarnu borbu, jer je to, zapravo, nemoguće. Stvarnost izvođenja napada, zahteva i stvarnost odbrane od napada. Kada se dve stvarnosti sukobe, rezultat je nepovoljan po jednu stranu. Stoga normalno, zaključujemo da tu ne može biti govora o bilo kakvom uvežbavanju. Stvarnost isključuje kontrolu, a isto tako kontrola isključuje stvarnost. Da bi se iskreno i pravilno izvodila tehnika, nije potrebna ova stvarnost, koja u sebi nosi jednu negativnu crtu, a to je postojanje protivnika, neprijatelja. Ako naspram nas imamo suvežbača onda stvaran napad gubi smisao. Da bi se tehnika pravilno i obostrano uvežbavala potrebno je ka partneru upućivati stvarnu energiju koju dalje treba obrađivati. Stvarna energija je maksimalno davanje u napadu, a da to opet ne bude sirov napad. Stvarna energija je međusobno osećanje, uklaпанje, razumevanje, a da to, opet, nije želja za uništenjem suvežbača. Stvarna energija je AI, stvarna energija je KI, stvarna energija je DO, dakle sjedinjenje i uklaпанje u tokove međusobnih energija kao i u tokove energije prirode.

Mačevanje

D. T. Suzuki

Umetnost mačevanja, čije je savladivanje bilo jedno od zanimanja koja su najviše zaokupljala vladajuću klasu Japana još od ere Kamakura, sjajno se razvila; mnogobrojne njene različite škole cvetale su sve doskora. Era Kamakura prismo je povezana sa zenom, jer je tada zen prvi put uveden u Japan kao nezavisna škola budizma. Brojni veliki učitelji zena upravljali su duhovnim životom tog razdoblja i, uprkos njihovom preziranju znanja, znanje se očuvalo u njihovim rukama. Istovremeno, oko njih su vrveli vojnici, željni njihove pouke i obuke. Metod njihovog poučavanja bio je jednostavan i neposredan; nije bilo potrebno veliko poznavanje teško shvatljive filozofije budizma. Vojnici, prirodno, nisu bili osobito učeni, oni žele da ne strepe od smrti, s kojom su neprestano morali da se suočavaju. Za njih je to bio krajnje praktičan problem, a zen je bio spreman da se njime pozabavi, verovatno zato što su učitelji baratali životnim činjenicama a ne pojmovima. Vojniku koji bi došao da nešto dozna o problemu rađanja i smrti oni bi, po svojoj prilici, kazali: 'Ovde nema rađanja ni smrti, smesta se gubi iz moje sobe!' Rekavši to, ortalali bi ga štapom, koji su obično nosili. Ili, ako bi neki vojnik došao učitelju i rekao: 'Sad moram da prođem kroz najopasnije iskušenje svog života, šta da činim?', učitelj bi zaurao: 'Idi pravo napred i ne osvrći se!' Tako su u feudalnom Japanu učitelji zena obučavali vojnike.

Pošto su životi vojnika bili stalno u opasnosti, a mačevi jedino oružje koje je njihovoj sudbini moglo prkloniti životu ili smrti, umetnost mačevanja razvila se do čudnog stepena savršenstva. Onda nije čudno što je zen bio veoma povezan s ovim pozivom. Takuan (1573-1645), jedna od najviđenijih zenovskih ličnosti razdoblja Tokugava, dao je poputnu pouku o zenu svome učeniku Jagju Tadžima No Kamiju (umro 1646), koji je bio učitelj mačevanja tadašnjih šoguna (*shogun*). Saveti se, naravno, nisu odnosili na tehniku same umetnosti mačevanja, nego na mačevačev duhovni stav. Da bi ih inteligentno primenio, njegov uvaženi učenik je jamačino morao da se podvrgne mnogim duhovnim vežbanjima. Drugi veliki učitelj mačevanja iz Tokugava-razdoblja bio je Miyamoto Musashi (1582-1645), osnivač škole nazvane *ritoryu*. On nije bio samo mačevalac već i *sumiyu*-umetnik, i u tom svojstvu bio je podjednako velik. Njegove slike veoma su cenjene i sadrže, da tako kažemo, primese zena. Jedna od njegovih slavnih izreka o mačevanju jeste:

*Pod visoko uzdignutim mačem
Pakao je pred kojim drhti;
Ali podi napred
I zemlja blaženstva biva tvoja.*

Ovo nije puka slepa neustrašivost već napuštanje svog ja, u budizmu poznato kao stanje oslobođenosti od ega. Tu počiva religijski smisao umetnosti mačevanja. Na ovaj način zen je prodro duboko u život Japanaca – u razne vidove njihovog života: moralni, praktični, estetički, pa u izvesnoj meri i u intelektualni.

Kao što je negde već rečeno, možda je bolje budističko učenje o ne-egu shvatiti kao praktičan metod izlaganja filozofije nesvesnosti. Nesvesnost se nečujno razvija u našoj empirijskoj individualnoj svesti, i dok tako

dejtšuje, ova je smatra slobodnom, neuslovljenom i većitom dušom ega. Ali kad ovaj pojam ovlada našom svesću, stvarno slobodna delatnost nesvesnosti na svim stranama nailazi na zapreke. U emocionalnom pogledu, ovo je izvor muka i život postaje nepodnošljiv. Da bi na najpraktičniji način vaspоставio spokoj, budizam nas uči da napustimo svaku pomisao o duši ega, da se oslobodimo ovog prljanjanja, da zatrpamo taj glavni izvor neprestanog uznemiravanja, pošto će nesvesnost tako povratiti svoju prvobitnu kreativnost. Takozvana velika doživljajka izgleda da su uvek ostvarena našim neposrednim obraćanjem nesvesnosti. Ne samo veliki duhovni doživljaji već i veliki moralni, društveni i praktični podvizi plodovi su neposrednog delovanja nesvesnosti. Oslobođenost od ega treba da skrene našu pažnju na tu činjeicu.

Japanskom umu, *muga* i *mushin* znače istu stvar. Kad čovek postigne stanje muga, ostvareno je i stanje mushin. Muga se neki put poistovećuje sa stanjem ekstaze, pri kojem ne postoji osećanje 'Ja činim to i to'. Osećanje svog 'ja' velika je smetnja pri izvršenju nekog posla. Mada odsustvo samosvesti ne jamči veličinu dostignuća, svest (naravno ako poprimi oblik oholosti ili uobraženosti) namah umanjuje duhovnu vrednost dostignuća. I ne samo to: sumnja se i u konačni uspeh poduhvata. On je uvek umrjan našim ja. Mi se nagonski okrećemo od njega, jer ne proistie neposredno iz nesvesnosti. Sve što nije pripada ka da prevazišli moralne sudove, poseduju svoju posebnu privlačnost kao prva tvorevina nesvesnosti. Činjenica da tu privlačnost osećamo svedoči o postojanju nesvesnosti. Svrha svake umetničke obuke u Japanu jeste lično sagledavanje nesvesnosti, koje u isti mah predstavlja i samospoznaju. Muga ili mushin ili bezna-pornost, tako, predstavljaju postizanja svrhe umetnosti.

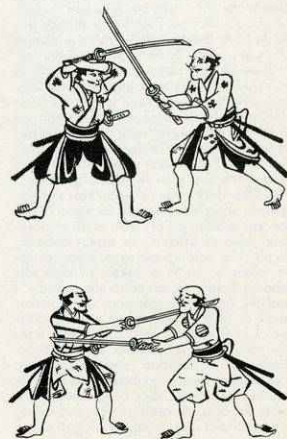
Ovo je bit pouke o mačevanju što ju je Takuan dao Jagju Tadžima No Kamiju:

'U umetnosti mačevanja najvažnije je poštići određen duhovni stav poznat kao nepokretljiva mudrost. Ova mudrost se intuitivno stiče nakon mnogih praktičnih vežbi. Nepokretljiv ne znači biti ukoočen, težak i beživotan poput kamena ili komada drveta. Pod tim se podrazumeva najviši stepen pokretljivosti sa središnjim tačkom koja ostaje nepomična. Tada duh postiže najviši vrhunac hitrine, gotovo je da svoju pozornost upravi gde god je potrebno – levo, desno, u svakom pravcu. Kad tvoju pažnju privuče i zadrži zamahnuti neprijatelj, mač, izgubio si prvu priliku da sam načiniš sledeći potez. Oklevaš, misliš, a dok to premišljanje traje, tvoj protivnik je spreman da te obori. Stvar je u tome da mu ne pružiš takvu priliku. Moraš pratiti kretanje mača u neprijateljevim rukama, ostavljajući duhu slobodu da sam načini svoj protivpotez bez mešanja tvog razmišljanja. Krećeš se kao što se protivnik kreće i to će dovesti do njegovog poraza.

Ovo – što se može nazvati duhovnim stavom neometanosti – sačinjava najvitalniji element umetnosti mačevanja, a takođe i zena. Ako između dva čina ostane mesta koliko za jednu vlas, to je prekid. Kad pijesamo dlanovima, zvuk se začuje bez trenutka razmišljanja. Zvuk ne čeka niti razmišlja pre no što se zaori. Tu nema posrednika, jedan pokret sledi drugom a da ih čovekov svesni um ne prekida. Ako se uznemiriš, videćeš da neprijatelj samo što te nije oborio, pa razmišljaš šta da činiš, ti mu ostavljaš mesto, to jest pružaš mu dobru priliku za smrtonosni udarac. Nek tvoja odbrana bez trenutka prekida prati napad, pa neće postojati dva odvojena kretanja poznata kao napad i odbrana. Ova trenutnost tvoje akcije neminovno će dovesti do toga da protivnik sam sebe porazi. To je ključ čunu što glatko klizi preko brzaka; u zenu, kao i u mačevanju, na velikoj je ceni duh koji ne okleva, ne prekida, ne upliće se.

U zenu se često pominje sev munje ili iskre, koja prasne kad se sudare dva kremenja. Ako se ovo shvati samo u značenju brzine, načineći je ozbiljna pogreška. To treba da prediči trenutnašć akcije, neprekidan tok životne energije. Kad god postoji mesto za prekid čiji uzročnik nije vitalno povezan sa trenutnim okolnostima, sigurno ćeš izgubiti. Ovo, naravno, ne znači da treba želiti da se stvari obave nadohvat ili što pre. Ako se u tebi javi ova želja, samo njeno prisustvo jedan je prekid. Kad se postavi pitanje: 'Šta je konačna stvarnost budizma?', učitelj, bez trenutka odugovlačenja, odgovara: 'Graničica rasutevane šljivice, ili: Kiparis u dvorištu. U namernosti postoji nešto nepomično što se ipak spontano kreće zajedno sa stvarima koje se pred njim ukažu. Ogledalo mudrosti trenutnašć ih jednu za drugom odražava, a samo ostaje netaknuto i neuznemireno. Mačevalac mora ovo da neguje.'

Odlomak istoimenog teksta iz knjige D. T. Suzuki i E. From, *Zen budizam i psihoanaliza*. Prev. B. Vučićević, Beograd, 1980.



Iako se danas ljudi bave japanskim strelčarstvom uglavnom iz sporta ili zabave, ono je neodvojivo utkano u tradiciju te kulture. I dalje se smatra sredstvom izražavanja sklada između tela i duha, što zahteva predanost i angažovanje od samog početka vežbanja. Način zatezanja, i odapinjanja strele sadrži te zahteve, koji su ugrađeni u tehniku, što zapadnjak koji počinje da se bavi ovom disciplinom brzo uvida. Sasvim je jasno da se japansko strelčarstvo ne može izvući iz vlastitog konteksta i tradicionalnih vrednosti, koje daju kvalitet i dublju dimenziju ovoj veštini.

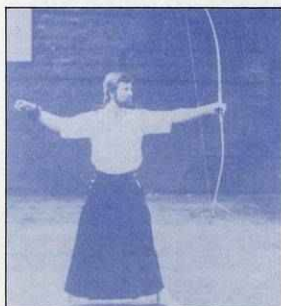
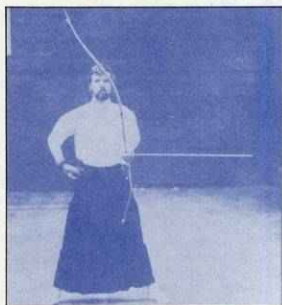
Negovanje ovog sklada počinje poštovanjem, skoro obožavanjem: tradicije, generacije učitelja koji oličavaju učenje, prividno jednostavne lepote i veštine u izradi opreme, koja omogućuje vežbanje.

Iako je tehniku lako razumeti, njena neodvojivost od osećanja i duha vežbača označava okolnost da je neophodno dosta brižljivog treniranja pod iskusnim vođstvom pre nego što se postigne minimalna kontrola gađanja. Ovak očiiti raskorak između onog što čovek misli i što telo razume, zahteva stalno uvežbavanje tela da bi se razvila ispravna forma. U izvesnom smislu, razmišljanjem nikada ne stižete do razumevanja. Razmišljanje inače razbija ravnotežu, a učenjem preko tela uspostavlja se usklađivanje svih delova ličnosti u celinu.

Položaj za gađanje uči se u osam stupnjeva u kontinuiranom ciklusu pokreta, mada odapinjanje strele nije tu prikazano. To su: 1) *asibumi*, položaj stopala i postavljanje donjeg dela tela; 2) *docukuri*, stav gornjeg dela tela i sjedinjavanje sa donjim; 3) *jugame*, postavljanje luka, kada se usaglašavaju leva i desna pesnica i fiksira cilj; 4) *učiokoši*, podizanje luka; 5) *hikevake*, zatezanje luka, ili prva trećina zatezanja; 6) *kai*, kada se luk potpuno zateže a telo, um i duh stapaju u jedno, pripremajući sa za odapinjanje; 7) *hanare*, odapinjanje; 8) *zanšin*, zaključni stav, u kome se izražava preostala akcija tela i duha.

Kjudo

Lajem O'Brajen



Kjudo

Osnovni princip u razumevanju upotrebe tela jeste ideja o centru, centru jednog kruga. Centar se nalazi u donjem abdomenu, ispod pupka. Pošto je centar gravitacije u donjem delu tela, tu se nalazi veća stabilnost i bolji sklad. Akcija kreće iz ovog centra, i zrači iznutra prema spolja, levo i desno, gore i dole. Ali ovaj centar, *hara* ili *tanden*, smatra se i duhovnim centrom, područjem svesti. Bez obzira šta to znači, osećanje emocionalnog integriteta i stabilnosti, koje se postiže disanjem i smišljenjem iz tandena, potvrda je njegove konkretnosti.

Shvativši da je ovaj centar tačka oko koje se okreće stav i čin gađanja, čovek postaje svestan da se pri svakoj kretnji ravnoteža postiže unutar tela, da se traži unutar duha.

Još jedan jedinstveni kvalitet gađanja takođe pokazuje kako forma modifikuje osećanje. Za postizanje prave ravnoteže, i korišćenje otvaranja čitavog tela, bitan je odnos između šaka i gornje nadlaktice i torzoa sve do lakata. Preterano stezanje šaka ili samo zatezanje u nadlaktici neće omogućiti da se snaga luka širi kroz čitavo telo, gde može da se uskladi i uravnoteži sa duhom strela, radi pravilnog odapinjanja strele. Pravilna tehnika sastoji se u tome da šake drže, ali ne stežu, a posebno ne vuku tetivu i ne guraju luk, naročito ne desna pesnica koja se u početku logično javlja kao glavna u napinjanju luka. Prava tehnika je razdvajanje, pomoću torza, kao klina, duž osovine strele, prostora između leve pesnice i desnog lakta. Kako bi se olakšao ovaj balans ruku, rukavica ima pojačan palac sa žljebom. Sve dok se održava položaj ruku, stezanje šake ne ometa potpuno zatezanje luka.

Mora se reći da ovaj rad tela zahteva pravilno poravnanje kostiju da bi se mišićna snaga svela na minimum.

Pravilno odapinjanje pomenuto je ranije u vezi sa radom ruku pri zapinjanju luka. Ono što se podrazumeva pod "pravilnim odapinjanjem" ponovo može da se objasni u fizičkom i duhovno/osećajnom smislu. Ako znamo da tehnika zahteva rad torza da bi se dobro uravnotežio luk i njegov uticaj na strelu, svesno odapinjanje (iz ruku) poremetiće ovu akciju. Radnja pod uplivom mišljenja je krnja i nije uravnotežena, jer uravnoteženje celog bića jeste nešto što je s one strane same svesnosti, a to je dobro poznato u ovoj tradiciji. (Medutim, to je zapadnjaku glavni izvor osuđenja, on je odgojen s uverenjem da se radnje mogu ostvariti voljom i intelektom.) Tako usred širenja tela, kada ono dostigne svoju krajnju tačku, tetiva se otpušta iz žljeba rukavice i strela poleće. Ruka se ne otvara svesno i sam trenutak odapinjanja ne može se predvideti. Ukoliko posle toga čovek drugačije shvata svoj odnos prema akcijama i življenju, to znači da je japansko streličarenje više od razonode ili postizanja pogotka. To ne znači da savremeni kjudo nije i slobodna takmičarska aktivnost, a ponekad i zabava, ali njegov ozbiljan vid je tradicionalni ideal koji i danas itekako živi.

Nismo pomenuli nišanje i stav prema pogadaju mete. Pošto je ustanovljena nišanska linija ona se koristi kao referentna tačka, tako da u svakom stadijumu zapinjanja luka položaj ramena, posebno levog ramena i pesnice, ulazi u vidno polje. Ne preduzima se nikakav pokušaj prilagođavanja linije nišanja. Prvo, zato što bi nepostizanje pravilnog položaja (u svakoj fazi, značilo nedostatak koncentracije i to da

drugi aspekti usklađivanja tela takođe nisu bili pravilni. Drugo, zato što bi pružanje mogućnosti za prilagođavanje značilo negiranje vere u postizanje tehničke veštine kroz treniranje tela. Znači, očigledno je da je gađanje cilja jednostavno potvrda pravilne koncentracije i ravnoteže, te poeni nisu glavna briga. Suprotan stav ubrzo bi odvuкао streličara od koncentracije na pravilnost gađanja. Ali pošto je rezultat tako zavodljiv i pošto veoma želimo da pogodimo metu, ona je dobar i neophodan učitelj.

Popularnost kjudoa raste u Japanu, gde omladina uočava vrednosti ovog tradicionalnog načina u formiranju karaktera i oplemenjivanju života. Broj zapadnjaka koji se have ovom veštinom takođe raste – oni u ovoj tradicionalnoj veštini takođe nalaze nešto što obogaćuje njihov život.

Iz časopisa *Archery International*, Summer 1983. Vol. 3 No 2.

S engleskog prevela
Zlata Kijurina



Pentjak-silat

D. F. Dreger i R.V. Smit

Vid nacionalne odbrane u Indoneziji je *pentjak-silat*, dok je u Maleziji *bersilat*. Velika sličnost ova dva načina borbe nije neobična jer je *pentjak-silat* donet na malakanski dvor i verovatno je uticao na *bersilat*.¹ *Pentjak-silat* je, izgleda, nastao u sumatranskoj kraljevini Manangkabau, na središnjem delu zapadne obale ovog velikog ostrva. Zahvaljujući kasnijem širenju ove veštine različitih stilova na Javi, za vreme kraljevske dinastije Srividaja (od VII do XIV veka) i kasnije, Majapahit (od XIII do XVI veka), kada su kontakti sa ovim poluostrvom bili česti, ona se pojavila i na dvoru u Malaki.

Ima autora koji poreklo *pentjak-silata* pripisuju nekim kineskim ratničkim veštinama u kojima se naglašavaju pokreti životinja. Po legendi, veština potiče od neke seljanke. Kažu da je, nekad davno, na Sumatri jedna žena otišla na potok po vodu. Tamo je satima posmatrala tigr kako se na smrt bori sa velikom ptičom. Došao je muž da je grdi. Međutim, kada je htio da je udari, liko ga je izbegla imitirajući pokrete životinja koje je posmatrala. Potom je i svog zaprepašćenog muža tome naučila i veština je počela da se širi. Kao »dokaz« za ovu priču, Sumatranzi ističu da su još uvek neke žene vičene ovoj veštini.

Nema sumnje da je, posebno u novije vreme, izvestan kineski uticaj na *pentjak-silat* postojao. Ali, teško da je bilo mogućnosti za razmenu ideja o borilaštvu u prastara vremena. Kineske borilačke veštine bile su ljubomorno čuvana tajna, kao što je i danas slučaj među kineskim majstorima u Indoneziji. Verovatnije je da je ideju o imitiranju pokreta životinja Indonezija primila sa zajedničkog izvora, odnosno iz Hindu kulture, gde su bili zastupljeni u borilačkim veštinama od najranijih vremena. Bez obzira na strane uticaje, *pentjak-silat* je tokom vremena postao karakterističan za Indoneziju.

Savremeni indonežanski rečnik definiše *pentjak* kao »sistem samoodbrane, a *silat* kao »mačevanje, radi zaštite«. Među stručnjacima ima boljih definicija. Možda je najbliža istini ona koja *pentjak* označava kao »regulisanu, vešte pokrete tela u raznim kombinacijama«, a *silat* kao »borbu uz primenu pentjaka«. Pogrešno je mišljenje nekih posmatrača da je *pentjak* oblik plesa, ili da su te dve reči sinonimi. Možda zato što ta dva elementa, *pentjak* i *silat*, mogu da se demonstriraju odvojeno, neki gledaoci smatraju da je u pitanju ples. Sam *pentjak* izvođa se kao pažljivo kontrolisana vežba, solovi ili sa sparing-partnerom. To je oblik igre koliko i pravilno izvedena japanska *kata* (unapred utvrđen oblik vežbe), kojoj je srodan. Uz *pentjak* se mogu koristiti udaraci instrumentom, kao pomagalo koje je veoma slično metronomu. Zbog karakteristično lakih i gracioznih pokreta, bitnih za pravi *pentjak*, lako ga je klasifikovati u ples. Činjenica da se izvodi na festivalima i svadbama, često još više komplikuje ovo pitanje. Kada se *silat* koristi protiv neprijatelja, nema sumnje da je u pitanju borba, ali i to može da bude solo, te se pogrešno shvata kao ples. Razlike se od *pentjaka* po tome što se sastoji od brzih pokreta, sa potpunom slobodom akcije.

Mnogi *guru* (učitelji), koji su još uvek aktivni, potomci su majstora Manangkabau-a, što ne iznenađuje s obzirom da je ova veština *pusaka* (drevno sveto nasleđe). Ocem ove umetnosti nekada smatraju Huang Tuaha, legendarnu ličnost iz XIV veka, iako je pravilnije reći da je on prenosio veštinu. Pošto je iz Malake često odlazio na duga putovanja, navodno je naučio razne forme od Adi Putera i Persanta Nala, dva velika majstora tog perioda. Na kraju je potpuno ovladao aspektima borbe sa i bez oružja i tako ih uveo u korišćenje u okršaju da je njegovo ime nastavilo da živi.

Zabeleženo je preko 150 stilova *pentjak-silata*. Većina ovih oblika postoji na Javi, dok na Sumatri ima 23 osnovne forme. Pošto se *pentjak-silat* razvijao na Sumatri, koja je imala snažniju i stariju muslimansku tradiciju od Jave, mnogi domoroci je pogrešno smatraju muslimanskom veštinom. Ali nepokolebljivi antiislamski orijentisani stanovnici Balija razvili su vodeći stil ove veštine, isto kao i neki hrišćani na Celebesu i na Javi. *Pentjak-silat* se sreće širom arhipelaga i, iako je veći deo onih koji ga praktikuju muslimanske vere, nije ograničen na njihovo područje. Neki glavni tipovi u Indoneziji su:

Pauh	}	— Sumatra
Strelak		
Lintow		
Kumango		
Tjmande	}	— Zapadna Java
Tjkalong		
Tjandur		
Mustika kwitang		
Tjinkrik	}	— Centralna Java
Setia hati		
Perisai sahkti		
Peripak suji		
Perisai diri	}	— Istočna Java
Pamur		
Bahkti negara	}	— Madura
Tridharma		
	}	— Bali

Ovi stilovi nose u sebi upadljive tehničke razlike. Pretpostavka da su svi manje više slični je preterano pojednostavljenje.

Malajski vidovi *bersilata*, koji uglavnom potiču iz Indonezije, obično se svrstavaju u sledeće stilove:

Chekak — u kojem je naglasak na disanju, uz malu upotrebu snage. Koriste se otvorene šake i povremeni udarac napred;

Kelantan — u kojem je naglasak na klinču i rvačkoj taktici;

Lintana — u kojem se dvoje bori bez oružja;

Medan — u kojem se oružje koristi u masovnoj borbi;

Peninjuan — u kojem majstori prave velike skokove;

Terelak — u kojem je naglašeno disanje i koristi se velika snaga.

Ortodokсни *pentjak-silat* realistički priznaje značaj pravilnog korišćenja oružja. Stoga je potrebno temeljno izučavanje čitavog niza oružja, kao što su noževi, štapovi i koplja, tipovi projektila i kombinovano oružje. Veštine s oružjem se lako štiti. Pravilnim i dugim procesom treniranja golim rukama, svi naučeni pokreti pretvaraju se u efikasne poteze uz minimalna prilagođavanja. Akcije izvedene praznih ruku bezbedne su izvođa i sa oružjem. Ovaj prelaz sa borbe golim rukama na borbu oružjem obezbeđuje da se učenik snade i u situaciji kada ostanu bez oružja. Često stručnjak s oružjem, gubeći oružje, gubi život.

Dečak koji želi da trenira *pentjak-silat* najpre mora da pregovara sa učiteljem. Zatim se od njega očekuje da donese pet darova *guruu* u paviljon za trening:

1. Pile, čija se krv, kao simbolična zamena za krv učenika, prosipa po terenu za treniranje;
2. Svitak belog platna, u koji bi se umotao leš ako učenik pogine na treningu;
3. Nož, koji simbolizuje oštrinu očekivanu od učenika;
4. Duvan za učitelja, da puši za vreme odmora;
5. Nešto novaca, da bi se obnovila učiteljeva odeća ako se iscepa u vežbi.

Tradicionalno, učitelj nije primao novac, osim koliko je neophodno za odeću. Njegova veština postoji samo da bi se prenela dostojnim sledbenicima, a ne za bogaćenje. Nad Kuranom se polaže zakletva i svi učenici postaju pobratimi. Tada počinje trening. Obično se odvija uz jednu jedinu svetiljku, da bi se student navikao na polumrak.² Trenira se šest večeri nedeljno, od 8 do 11h, i za iskrene poklonike može da traje više od deset godina.

Trening se razlikuje zavisi od sistema, ali reprezentativni model koji čitaocu može da bude zanimljiv obuhvata sledeće:

1. *Jurusi* su osnove *pentjak-silata*. Ovo su anatomska oružja za napad i odbranu, koja učenik uči da ladir i stvara. To su prsti, ugaoni zglobovi ruke, ivice šake, laktovi, kolena, kukovi, glava i stopala. Polaznik uči kako da efikasno upotrebi ova prirodna oružja. Mora da nauči kojim se gde nišani: savijenim kažiprstom i srednjim prstom napadaju se oči; savijenja četiri prsta i pesnica su za pleksus; ivice dlana za vrat i rebra; ugaoni zglobovi za slepočnice;

¹ Malajska narodna legenda pripisuje razvoj *bersilata* ženi koja se tako zvala i znanje o samoodbrani stekla u snu.

² Kasnije se učenici tokom treniranja bore u potpunom mraku. Učenici Madrese vežbaju se napolu u *kampungu* (selu) pod svetlom lampi.

- laktovi za rebra; kolena za stomak; kukovi za prepone; glava za oblast lica; stopalo za sve delove.
2. *Langkah* je stav i rad nogu, neophodan za primenu *jurusa*. Stav i rad nogu se razlikuju, čovek može da se kreće u svim pravcima, bočno, unazad, da je u dubokom ili srednjem čučnju, ili uspravan. Tle može da mu koristi kao pomagalo za padanje, skakanje itd.
3. *Bunga* je formalno pozdravljanje pred susret sa partnerom, koje nije lišeno samoodbrane. U okviru svakog oblika pozdravljanje sadržani su neophodni kvaliteti lične zaštite u slučaju da u toku pozdravljanja dođe do napada bez upozorenja; brižljivo se određuje držanje, duhovna spremnost i razdaljina od suparnika.
4. *Sambut* su sparing vežbe protiv jednog ili više protivnika.
5. *Rahasia* je viša faza analogna *tien-hau* (kineski) i *atemi* (japanски), u kojoj je učenik potpuno ovladao lokacijom vitalnih tačaka neprijatelja, kao i najboljim načinom da ih napadne. U isto vreme uči kako da brani svoje vitalne tačke.
6. Zatim student uči vešto rukovanje različitim oružjem, kao što su nož, mač, štap ili koplje, puška, kao i neka nestandardna oružja (konopac, lanac, maramica i stolica). Svaki sistem *pentjak-silata* ima, osim toga, svoja posebna i nekad tajna oružja, kojima učenici moraju naučiti da rukuju. Nenaoružani napredni učenici vežbaju protiv nenaoružanih protivnika.
7. Poslednja faza je *kebatinan* (duhovni trening). Bez ovog završnog učenja obuka je nepotpuna. Kažu da su pravi majstori *pentjak-silata* (*pendekar*) pre svega duhovnici, a tek onda tehničari. Za takvog majstora veština nije ništa manje nego metod za rešavanje svakog problema koji postavi protivnik. Kroz dugi period koncentracije, neki majstori navodno stiču sposobnost da izdrže udarac mača u vrat, da dotuku, onemoguće, i čak ubiju - na daljinu. Ovakve veštine prkose razumu i izmišlju proveru, ali druge zvuče realno. Na primer, neki majstori preziru snagu i imaju tako izoštrene reflekse i visoko rafiniranu percepciju, da su u stanju da drže ručni zglobov snažnog čoveka nežno, kao pticu, a uhvataći ne može da se oslobodi. I čak i takav majstor omalovažava sopstvenu veštinu i kaže da je *pentjak-silat* iznad svih nas.

Postoje specijalizovane i potpuno tajne forme *pentjak-silata*, ali se njihovi metodi nikad ne prikazuju u javnosti. Mnoge od njih primenjuju hipnoz, auto-hipnoz i dovode do stanja sličnih transu. Drugi se pripremaju za borbu izazivajući mahovitost kod borca. Sve ove forme zaogrnutu su religioznim pojmovima. Stil *joduk* je izuzetan primer.

Možda nema tako neobičnih *pentjak-silata* kao što je stil *harimau*, koji se izvodi na Sumatru. Rezultat truda perioda Manangkabau liči na pokrete tigra (*harimau* znači "tigar"). Borci čučnu nisko i naginju se malo napred, napeti kao struna, dok ne dođu na dohvat protivnika. Oni započinju efikasan napad sa zemlje. Često vlažno i klizavo tle u

krajevima gde se prvobitno razvio ovaj stil sprečava normalan uspravan položaj i pokrete i otuda visoko razvijeno šunjanje po zemlji pri sukobljavanju. Ova forma borbe zahteva fleksibilnost kukova i nogu, osobine kojima su domoroci Manangkabau bogato obdareni.

Prirodno tehnički *pentjak-silat* jeste i korišćenje neobičnih oružja - *tyabang* ("grana"). To je gvozdena toljaga sa dva šiljka slična onoj sa Okinave, *sai*. Njeno poreklo možda datira iz Hindu kulture prenete u Indoneziju između 300. i 400. godine naše ere. Tehnika *tyabang* je najrazvijenija na Malučkim ostrvima, Timoru, Baliju, Južnom Celebesu i Javi. Pomoću *tyabanga* se znalac može uspešno odbraniti od sečiva, štapa ili koplja i izvesti efikasan kontra-napad pomoću udara, bacanja ili hvatanja oružjem. Obično se koriste dva *tyabanga*, po jedan u svakoj ruci. Vešte manipulacije rukama, tako da se zavera neprijatelj, veoma zbunjuju napadača koji je neupućen u veštinu ovog oružja.

Pošto su ga Holandanci zabranili u Indoneziji, *pentjak-silat* je prešao u ilegalu. Tako je nastavio da cveta. Ponovo je postdikan kao efikasno sredstvo odbrane za vreme japanske okupacije u Drugom svetskom ratu, i sada ponovo doživljava procvat. Bile su osnovane mnoge organizacije radi objedinjenja raznih stilova *pentjak-silata*. Taj posao je složen i pitanje je da li će ova veština ikad potpasti pod bilo kakvo administrativno ili tehničko vodstvo. Jedna od organizacija koje pokušavaju da usklade sve stilove je IPSI (Ikatan pentjak-silat Indonezija), a osnovana je 1947. Ona rukovodi jednogodišnjim obrazovnim kursem za dečake i devojčice u školama (muslimanskim), umesto holandskih vežbi zagrevanja koje su ranije predavane. Druga organizacija, PPSI (Persatuan pentjak-silat Indonezija), isto tako teži nacionalnoj unifikaciji svih stilova. Ali, lokalni ponos je izgleda jači od želje za nacionalizacijom *pentjak-silata*.

Ortodokсни *pentjak-silat* je oblik borbe. Nikada nije posmatran kao sport, niti je za to proglašen. Međutim, neki od novoosnovanih stilova pokušali su da uvedu pravilnike i pravila, po kojima neki aspekti *pentjak-silata* mogu da konkuriraju kao sport. Većina majstora, međutim, kategorički je protiv toga, plašeći se neizbežnog razvodnjavanja borbenih vrednosti.

Malezijski *bersilat*, uprkos tome što se razvio iz indonezijskog *pentjak-silata*,⁴ tehnički je u mnogo čemu drugačiji. I jedan i drugi su sistemi i oblici borbe, koji su, iako se popularno izvide bez oružja, dovoljno fleksibilni da bi se izvodili uz upotrebu oružja. Razlike su sasvim tanane. Čak nam ni samo ime *bersilat* ne govori mnogo. Ono je sastavljeno iz dva dela, *ber* - koji izražava

"činitie", i *silat* - koji, kao i njegov indonezijski pandan, znači "horbu".

Ako je *bersilat* u svom pravom obliku metod borbe, te karakteristike se nimalo nisu izmenile; prema tome, ni savremeni *bersilat* nije bezopasan. Ovome je možda dobrim delom uzrok to što se *bersilat* deli u dve vrste: *pulak* - igrokole serije pokreta za javno prikazivanje, i *bua*h - stvarni borbeni metod koji se nikada ne prikazuje javno. Učenik može da se odluči za jedno ili drugo. Veoma je mali broj onih koji su uspešni u obo. Oblik *pulak* se češće vežba, naizgled je veoma prefinjen i lišen borilačkog realizma, i to je ono što javnost vidi. Ritmična muzika udaraljki daje podlogu. Otuda mnogi poznavaoi *bersilata* tvrde da oblik *pulak* pokazuje veliku sličnost sa klasičnim ili originalnim oblikom. Međutim, oblici *pentjak-silata* iz Manangkabau, preneti sa Sumatre, da bi stvorili osnovne karakteristike *bersilata*, koriste tehniku nogu i nisu mogli biti izvor *pulata*, koji veoma malo koristi noge za udarce. *Bua*h, s druge strane, sadrži tehnike koje u znatnoj meri koriste noge, i to prirodi su akrobatske, što je karakteristika koja se ponekad pripisuje uticajima severno-kineskog *chuan fa*-a. Stoga je verovatno da su oblici Manangkabau *pentjak-silata* postavili osnovne oblike *bua*h *bersilata*. *Pulak* je, s druge strane - ne primivši verovatno, nikakav kineski uticaj u ranim fazama - nastao možda iz hokijskih kun-tan⁵ stilova, koji veoma malo koriste rad nogu i stopala.

*Bua*h je efikasna borilačka tehnika. Ali tajna obezbeđuje da samo najposvećeniji i izabrani učenici upoznaju najtanjanje tehnike. Učenici se treniraju pod strogom zakletvom, koja im zabranjuje da otkriju bilo šta od onoga što uče.

Svaka država u Maleziji ima svoju vlastitu model *bersilata*. Smatra se da istočna obala poluostrva ima najbolje predstavnike. Iako se raspored menja zavisi od sistema, rezime najopštijih taktika je:

1. Pozdrav (*gerak langkah sembak*)
2. Ples sa oružjem (*pentjak seni tari danseni tari bersenjata*)
3. Izbegavanje napada (*elak mengelak*)
4. Izmicanje u stranu (*tepis meniois*)
5. Tehnike šutiranja i padanja (*sepat terajang*)
6. Tehnike uboda (*tikam menikam*)
7. Veština ratnika (*ilmu keperurra-an*)

Bersilat, kao i *pentjak-silat*, koristi oružje. Mnogi tipovi sečiva, štapa ili koplja identični su. Ali malezijsko poluostrvo ima svoje posebne tipove i razborito ih koristi u treningu *bersilata*. Sa savremenim istiebanjem da se *bersilat* smatra vidom fizičke vežbe, ili sportom, slabi borbeni vrednost. Veštine oružja su samo u udaljenim područjima dobro razvijene.

Iz knjige D. F. Draeger, R. W. Smith: *Asian Fighting Arts*, London, 1970.

S engleskog prevela
Zlata Kijurina

3 Južno kineski *tijto* i okinavanski *sai* slična su oružja, ali su razvijena znatno kasnije, možda pod uticajem indonezijskog *tyabanga*.

4 Suočeni sa političkim odnosima s Indonezijom, Malezijski sečivni zanemaraju ovo čimbenik i razvoj *bersilata* radije pripisuju drugim izvorima, kao Indiji ili Kini. Međutim, malezijske knjige *Tjaja Asatutan* (Kruna svih kraljeva) i *Sulalat Asatutan* (Poreklo malezijskih kraljeva) pokazuju da je malezijski narod iz kraljevine na ostrvu Indulus (sada Sumatra). Ova narod je osnivač mesta Singapura (Singapur), koji su 1252. god. napali vladari Majapahita; tada se ovaj narod povukao na sever Jave i osnovao Malaku.

Put meditativnog zadubljenja

Otvorena perforirana stupa sa Buddhom u položaju *dharmacakramudre* – nalazi se na drugoj cirkularnoj terasi.



I

Riječ *sūfi* i njezinu izvedenicu *tasawwafa* tumačilo se na puno načina. Imajući na umu značaj riječi i zvukovne igre u semitskom misticizmu sva ova tumačenja mogu se smatrati opravdanima. No, izgleda da je među njima najbremenitije značenje: »stejanje duše, a cilj postizanje vječne razgaljenosti i blagoslovljenosti.«¹

»Sufizam uči kako se pročistiti, unaprediti svoje čudoređe i kako graditi svoje unutarnje i vanjsko življenje da bi se postiglo trajno blaženstvo. Njegov je predmet pročiscenje duše, a cilj postizanje vječne razgaljenosti i blagoslovljenosti.«¹

Jedan rani baghdaski sūfi, Harith b. Asād al-Muhāsibī, koji je živio krajem VIII i početkom IX stoljeća nove ere, pruža u svojim napisima dobar primjer rane etike sufija. Zasnivajući svoje ideje na Qur'an-u, smatrao je sebe i svojeg prethodnika Hasan al-Basrija, dosljednim sledbenicima proroka Muhameda. U svojoj knjizi *Odgajanje svojeg »sebe«*, on upisuje prvi korak na putu pročiscenja kao »pročišćenje srca«. Ono je postizivo samo zaustavljanjem upliva osjetila i strasti, na koje se gleda kao na dveri što omogućavaju da »poplava zločudnosti i tvrdokornosti« raste i plavi »izvore suosjećanja i ljubavnosti.«²

Muhāsibī u *Odgajanju svojeg »sebe«* luči utjecaj osjetila na dvije razine:³

a. Neprijatelj UNUTAR »sebe:

1) svijest-o-sebi, ili strast zbog strasti (*al-nāfs al-ammāra bi'l-hawā*)

2) osjetilna žudnja (*shahawāt*)

b. Neprijatelj IZVAN »sebe:

1) svjetovnost, (*al-dunyā*) koja se sastoji od sugestibilnosti (*al-dunyā*) (*waswās*) i napasti (*fitan*)

Strasti su:

1) pohlepa – *tama*

2) ponos – *kibr*

3) zabluda – *ghirra*

Neznanje (*jahlīyya*) je navedeno zasebno, kao razlog svih grijeha, pri čemu se aludira na općeprihvaćeni stav da su beduini zaboravili smisao vjere i da su stoga bili nezalnice. U svakom je trenu rješenje u tome da se gaji pažnja (*hadhr*) i vježba neprekidnu budnost (*tayyazzu*) nad dverima osjetila.

U Qur'an-u je taj upliv osjetila i strasti opisan kao »opterećenje« *raā*: »Što su zaslužili, to OPTEREĆUJE njihova srca...« (Sura 83:15). Jedna od prvih aluzija na moć (*qadr*) takvih opterećenja, vidjenih kao nečistoće od kojih se treba očistiti, pripisuje se proroku Muhamedu, koji u trenutku tuge, primajući na znanje da se njegova zajednica mora boriti, kaže: »Čistoća (*safw*) ovog svijeta je minula, preostala je samo njegova *qadr*.«⁴

Hasan al-Basrī početkom osmog stoljeća izrazio je istu ideju tvrdeći da će »svijet nestati, ali djela će visjeti o vratu djece Adamo-

Komparativna studija đainizma, buddhizma i sufizma

Sufizam

Snežana Veljačić-Akpinar

ve.«⁵ Zatim je usporedio djela ljudskih bića s brodolomcem koji se svom snagom drži za komad olupine nastojeći se spasiti iz oluje. Bishr al-Hafī, drugi rani sūfi, vidio je potrebu da pobegne »iz iza vlastitih djela«, jer »mi smo u sebi po prirodi skloni djelovanju i trebamo svojem »sebe« narediti da se smiri.«⁶ Al-Basrī, idući u raspravi korak dalje, upozorava da se upliv osjetila i žudnje može izbjeći pročiscavanjem namjere (*niyat*). Muhāsibī, suglašavajući se s njime, raspravlja o pročiscenju namjere, kao o preduvjetu iskrenog i jednostavnog djelovanja koje je »u sebi ispravno«, i stoga neobremenjeno *qadr*-om⁷ ili posljedicom djela.

Rani mistici opisuju svoj cilj kao uklanjanje nečistoća, koje predstavljaju nakupinu djela, što prirašta uz »sebe«.

Ismaelitski tekstovi, koje su krajem devetog i početkom desetog stoljeća n. e. sabrala Braća čistoće (Ikhwān al-Safā), također tumače *qadr* kao silu koja, izrastajući iz djelovanja osjetila i strasti, opterećuje »prirodu prirode« (*khilq*). Materiju se ovdje raslojava na nekoliko razina egzistencije, na vrhu je praznovrma supstancija koju se smatra čistom i kao takvu nestvorenom, u kojoj nema ni zla ni dobra, ni žudnja ni strasti. Stvaranje je postupni produkt žudnje i strasti koji uvjetuje solidificiranje djela. Sve procese u čovječanstvu objašnjava Isām 'ilī Jābir ibn Hayyān, kao plivanje od materije koja se postupno stvara iz žudnje kao nakupine duha. Čovjek će postići oslobođenje tek kada bude uzdignao proći obrnuti proces i isplivati iz žudnje. O tako usavršenom čovjeku govori se kao o oslobođenom čovjeku (*Adam-i qa'im*), nasuprot »Vječnom čovjeku« (*Adam-i dā'im*)⁸.

Ismaeliti su razradili tu postavku preko razine prihvatljive ortodoksnim teolozima, čak i onima iz razdoblja prije ustoličenja ortodoksnih strogosti, no još u 8. stoljeću, sufiji vjerujući za sebe da su u savršenom skladu s ortodoksnim učenjem, tvrdili su da je je-

dini način da se očuva »srce« čistim i slobodnim od »opterećenosti« djelima, pristajanje na strogu asketsku disciplinu i sljedjenje puta unutarnjeg pročiscenja.

Za Muhāsibija i rane sūfi-je prvi je korak na »putu« bilo »otkopavanje izvora suosjećanja«, kao što je to već ranije rečeno. Suosjećanje (*rahma*) koje se u Qur'an-u naglašava kao osnovno obilježje Boga, jest potka ili ona osnovna tekstura koju treba pročistiti, prosijati od strasti i osjetila. Njezino polazno značenje – »maternica«⁹ – vodi nas nazad do teluričke ideje. »Maternica zemlje« je ta koja može proizvesti osjećaj jedinstva Apoluta i »sebe«, izražen osjećajem suosjećanja.¹⁰

Suosjećanje smatrano za izraz milosrda (*rida*), može se stoga probuditi samo ako je prije svega podareno. Kroz njega čovjek postaje podoban da na njega djeluje božansko koje čovjeka dovodi na put *tasawwafa*-e, tvoreći prvi korak:

1) *Muaththar* – najbolje se definira kao iskustvo o emancipaciji (*ta'thir*) višeg bića, koje pod određenim okolnostima odgovara impresijama (*athar*), ili tragovima (*rūsum*) unutar nas samih.¹¹ Hasan al-Basrī, definirajući takvo prihvaćanje božje milosti, naziva ga »Kalupitelj kalupa« *muqāllibu al-qalub*¹²

U arapskom riječ kalup je sinonim za srce. U skladu s tim, naša su srca sjedišta duše i smatra ih se »kalupima« sposobnim da transformiraju našu personificiranu dušu (*nafs*), što jedno znači osobni dah, u idealni božanski utjecaj *ruh*. Rumi, u svojem djelu *Mathnawī*, izražava istu ideju kao »ljubav Boga koja raste u tvojem srcu, jer »nema pleska od samo jedne ruke«¹³

Zbog takve empatije može se osjetiti: 2) *Karamat* – velikičudnost kroz podarenu milost.¹⁴ Često se smatra naročito moći,¹⁵ slična je samoj milosti (*rida*) koja vodi svijesti o čistom i izvornom osjećaju ljubavi;

3) *Mahabba* – najpoznatiji element na putu sufija, bezlična čista ljubav koja sažice svaki osjećaj straha i sumnje. Stvarajući težnju (*zuhd*) harmoniji, budi u vlastitom »sebe« potrebu da se vrati »u stanje u kojem je bila prije no što je postala«¹⁶ omogućavajući da se »sebe« izdigne nad osjetila i žudnje i doseglo stanje:

4) *Tawakkul* – ravnodušje pri kojem se samo može smiriti.¹⁷ To je stanje odustajanja u kojemu osoba napušta »tijelo i život i razum i religiju... Tu nema Vječnih vjerovanja i

9 Vidi *Arabic English Dictionary*, Hans Wehr, N. Y. 1976, str. 331–332. Smith, M., *Early Mystic of Baghdad*, str. 190.

10 Massignon, *Essai*... str. 199.

11 Ibid., str. 147; Sitt, M., str. 361 37; *Enc. of Islam*, I, Leiden, 1960, str. 736.

12 Al-Basrī u svojim slavim propovjedima početkom VIII st. definirao je ljudsku osobu kao »živuće i spoznajuće srce« (vidi Massignon, str. 171).

13 *Mathnawī*, III 4394, preveo R. A. Nicholson.

14 Wehr, H., Nav. d., str. 882.

15 Smith, *Early Mystic*..., str. 72.

16 Al-Junayd, navedeno iz Arberryjevog *Sufism*, N. Y., 1950.

17 Reinert, Benedikt, *Die Lehre vom Tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin, 1968., str. 224.

5 Smith, M., *Ibid*.

6 Ibid., str. 101–102.

7 Ibid., str. 161.

8 Otuda naziv *Qiyamat* za dan kada će se cijelo čovječanstvo na taj način osloboditi. Reference u vezi sa Ikhwān al-Safawom vidi: Nasr, S. H., *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Boulder, 1978, str. 58. Vidi također: Filippini-Ronconi, *The Cosmology of Central Asian Islamism*, u *Islamic Contributions to Islamic Culture*, izd. S. H. Nasr, Teheran, 1977.

1 Zakariyah Ansārī, Shaykh al-Islām, citirano prema: *Quranic Sufism*, Mir Valjuddin, Delhi, 1959 – (uvod).

2 Adīb al-nufūs, vidi: Smith Margaret, *An early Mystic of Baghdad*, London, 1977, str. 191, 112.

3 Smith, M., *Ibid*, str. 114, 135–147, 158.

4 Mir, Valjuddin, *Ibid*, str. 2.

nevjerojatan . . . jer stvari ne postoje ako je priroda čista.¹⁸

Osoba počinje isplivavati iz svjetovne *qadr* i prazniti »srce«. Tu počinje i »postajanje Jednim« (*tawhid*), prema Junaydu odvajanjem Vječnog (*baqa'*) od onog čemu je porijeklo u Vremenu (*fana'*)

Nivoe koji vode do viših razina meditativne zadubljenosti, tvoreći stepenice postupnog napuštanja, može se okarakterizirati kao »stupnjeve« (*maqām*), koji se često navode pod različitim i proširenim nazivima, jer se svaki stupanj može podrazdjeliti na još najmanje tri podstupnja. Takvi stupnjevi, iako nisu uvijek usporedivi, općenito se smatraju nešto nižima od »stanja« (*hāl*) koja se postižu sa svakog pojedinog od stupnjeva, a koja se često uspoređuju sa »svijetom«. Tako od stanja ravnodušja (*tawakkul*) počinje meditativno zadubljenje, (*istinbat*) koje se smatra redukcijom mentalnih funkcija. Djeljivo je na četiri stupnja:

1) invokacija i pribiranje misli (*tadhakkur*)
2) refleksija misli (*muraqabah*)
Oboje ostaje unutar područja logičkog misaonog procesa (*tafakkur*), dok:
3) svjedočenje, ili kontemplacija (*mushadah*)¹⁹

4) zadubljenje (*istikhlak*) različito vrednovanih stupnjeva, počevši od blaženstva (*tamkin* – po Junajdu) do Ibn Arabijevog »stapanja sa Istinom« (*maḥq*), to su stanja neovisna o nižem »sebe«, ili osobnosti i, kao takva, smatra ih se proizašli iz duše koja je smirena (*Al-nafs al-mutta'*)²⁰

Nastojeći opisati nivoe i razine sufijskog meditativnog zadubljenja, potrebno je utvrditi da se prvi nivo, vezan za logički svijet misli, može usporediti s terminom »recitiranja« (*taqarru'*) iz kojeg je izvedena i riječ Qur'an. Kao što je ukazao Massignon, recitiralo se u cilju vježbe pribiranja koji vodi unutarnjem produbljivanju (*istinbat*)²⁰ Muhasibi, navodeći proroka Muhameda, objašnjava stanje pribiranja misli ovako: »Iz svakog ljudskog uma putevi vode na sve strane i onaj tko ih sledi ne može posvetiti svoj um Bogu.«²¹ Treći nivo ili »svjedočenje« (*mushadah*) smatra se za održavanje trajne svijesti kojom se »vidi« ili »svjedoči« Istinu u samom sebi, bez potrebe za logičkim ili refleksivnim procesom. (Takvo znanje se naziva *yāqīn*).²²

Kranje stanje »svjedočenja« često se definira kao bljedenje (*imhā*). Ponekad se prevodi kao »poništavanje«, čini se da je to termin uzet izravno iz Qur'an-a i aluzija na »Stablo mudrosti« (*sīdret al-muntahā*)²³ koji je Muhamed vidio pri svojem usponu. Doslovan prijevod bio bi: postupno sapiranje ili bljedenje. Noseći aluziju na tragove koji su ostali u srcu (*aṭṭār*),²⁴ smatra se

simbolom krajnje moguće razine ljudskog znanja. Oni koji su ga postigli, nakon što su dosegli savršenstvo, i »kroz izljećujuću moć suosjećanja ojačali svoje umove tako da ih ne dotiču svjetovna iskušenja«,²⁵ mogu postati izljetelji drugih. Poetično i popularnije rečeno, to su simboli božanskog iskustva, zraka svijeta (*dhiyyā*) koja pročišćena postaje neprikovana duša sposobna da se pridruži suštini isijavanja (*nūr*).

Takvo »pridruživanje« kao izdizanje »sebe« iz sfere ovog svijeta (*nuḡla*) postalo je jedna od najviše razrađivanih tema sufizma. Da bi se taj pojam imalo objasniti potrebno je vratiti se do ranih sufi-ja i njihovog pojma osobne duše kao osobnog daha. Dah postaje ono što treba sinhronizirati s univerzalnim duhom (*ruh*). To se može zbiti samo ako se univerzalno da priliku da prolazi istim prostorom. Takav pojam uljevanje (*hulūl*) često se shvaća kao »transmigracija duše«, a trebalo bi ga shvatiti kao odustajanje od »klupja sebe«.²⁶

Kasniji redovi sufi-ja²⁷ razradili su pojednostupni cjelokupnog procesa, bilježeći postupno reduciranje »osobnog«. Ono se postiže kroz pribiranje (*tadhakkur*), neprestanim ponavljanjem Qur'an-ske formule »oslobođenja« (*ihklās*): *La illaha illa . . .*, »Nema Boga do . . .«²⁸ To stješnjava »sebe« da napravi prostora za Univerzalno (*rūh*) simbolizirano Qur'an-skom formulom Jedinstva (*tawhid*) i nejinom prvom rječju »On« (*huwwa*), koja znači »dah Boga«. Ta izreka ukazuje na otklanjanje osobnog »sebe« (*nuḡla*). Takvo izokretanje uloga postalo je premisa poznatih izreka kao »huwwa – huwwa«, u smislu »On je on«; ili »Nikakvo ja nije ostalo«. Takvo nešto nije lako prihvatljivo čisto monoteističkoj religiji. Pokušavajući razjasniti to pitanje, Al-Junayd, slavni Muḥasibijev učenik, uveo je tanano razlikovanje između različitih elemenata »osobnog« (*nafs*). Tako je *raḥīstio* pojam (*Ja-stvo – annīyya*). Ibn'Arabi, slavan po svojem odmičanju riječi, razradio je za korak dalje pojam »bljedenje«, dozvoljavajući osobnosti da izbljedi »u Istini«.

II

Čini se da su ideje o unutarnjem, moralnom putu pročišćenja prisutne u različitim stupnjevima u svim religijama svijeta, tragičnog pravednog univerzalnog kulta heroja ili »usavršenih bića« sposobnih da ostvare duhovni ideal svijeta, ovladavanjem svojeg ega. Oni o Gilgamešu pruža dobar primjer takvog herojskog puta. U pučkim vjerovanjima predislamskih beduina u Arabiji postojao je kult pjesnika, koji se smatralo nad-ljudima, ili prohodovljenim junacima pozvanim da vode društvo prema ravnojsoj čovjeka i prirode. Takvo gledište se, izgleda, tijekom vremena odrodilo. Danas riječ *majnūn* (nekada naziv dodjeljivan pjesnicima), obično označava nekoga utopljenog u bivanju (*jinn*) niže vrste i smatra se upravo suprotnim od heroja.

Odjeći takvog univerzalnog vjerovanja mogu se naći među gnostičkim grupama razasutim po srednjem Istoku. U VII je sto-

ljeću jedna od takvih grupica, Hānefi, najbolje opisanih kao gnostici prirode, našla okrilje u pustinji gdje su pokušali izbjeći institucionalizaciju religije. Čini se da su oni imali jako utjecaja na Muhamedovu prostruću misiju.

Najstariji zapisi o sličnim vjerovanjima na tom području vode nekih 5000 godina unazad – u Sumer, a možda i dublje u prošlost – do arhajskog pojma čistog prazivornog svijeta *Anū*, što postoji negdje mimo univerzuma. Ono stize do našeg svijeta zrakama koje se prelajuju kroz kozmos ustaljujući se u materiji.²⁸ U njoj stvaraju božanske iskre prikrivene u svakom živućem biću. Njih se, često u nizu tekstova, uspoređuje sa bijelim biserom skrivenim u školjki, kojeg treba izvaditi i očistiti.

Skoro istovjetne misli praviževle su u relativno čistom obliku; među mandejskim gnosticima Iraka, kao zatvoren tip društva, oni vrlo vjerovatno predstavljaju ostatke biblijskih Khladejaca²⁹ i pružaju prilično dobar primjer gnosticizma u Arabiji koji je, utječući na rani islam pomogao njegovu misticizmu da stvori sponu s pokorenim nacijama.

U mandejskim tekstovima, na zrake svijeta (*ziwwa*) gleda se kao na duše koje pokušavaju preplivati preko struje života (*krkha*) kako bi dosegle usavršene, pročišćene »ziwwas«. Taj se termin upotrebljava i kao naziv za one koji su »usmjerili nemičnim pogled u veliko mjesto Svjetlosti, Vječnog obitavališta u kojem je pristijsje odmor«³⁰ na kojem »nema ni vrucine ni bijesa i duša je slobodna od svega prolaznog«³¹

Veći i pri površnom pogledu lako je uočiti neke analogije između sufijskog puta pročišćenja i mandejskog, pri čemu je zanimljivo da veliki dio terminologije vuče korijenje još iz sumerskih pojmova, ukazujući na nastojanje da se drevno naslijeđe integrira i na taj način univerzalizira:

a) *rahmīyya* – mandejske devocijske molitve namijenjene da probude rahma, smatrane za »dveri milosrđa« ili »vrutak«. Molilo ih se tri puta na dan, pri izlasku i zalasku sunca, te u podne;³²

b) *ruaz* – slično kao *rida*, milost božja. U oba slučaja riječ znači još vino ili lozu. U mandejskim himnima to je loza koja raste prema struji života i pomaže dušama u njihovom usponu;

c) *uthra* – božanska emanacija kao *aṭṭār*, to je nešto što treba primiti da bi se biće usavršilo;³³

d) *karama* – dobrota i milosrđe boga, slično kao *rida*, znači također i vino;³⁴

e) *Wa – kil* – (iz čega je možda izvedeno *tawakkul*), to je riječ sumerskog porijekla, označava »onog koji se predao božanskoj volji«³⁵

18. Sana'i, *The Enclosed Garden of Truth*, Northamptonshire, 1968, str. 96.

19. Al-Ghazali, *The Book of Knowledge*, Lahore, 1979, str. 140–42, 189.

20. Massignon, *Nav. d.*, str. 74; Vidi također Massignon-ov članak u *Enc. of Islam*, vol. IV, Leiden, 1934, str. 681.

21. Ghazali, *Nav. d.*, str. 262.

22. Smith, M., *Nav. d.*, str. 262.

23. *Isto*, str. 219–221.

24. Qur'an 53:12–18.

25. Smith, M., *Nav. d.*, str. 262.

25, 26. Massignon, *Nav. d.*, str. 60.

27. Arberry, A. J., *Sufism*, New York, 1950, str.

130.

28. Horten, Max, *Nav. d.*, str. 97.

29. Horten, M., *Nav. d.*, str. 189.

30. *Canonical prayerbook of the Mandaeans*, uređio i preveo E. S. Drawer, str. 52, 96, 97.

31. *Ibid.*, str. 26.

32. *Ibid.*, str. 97.

33. *Ibid.*, str. 2.

34. Wehr, Hans, *Nav. d.*, str. 281.

35. Reinert, B., *Nav. d.*, str. 3–5. Čini se da arapska reč *kil* – kralj, ima isto porijeklo, usporedi *gil* u Gil Games.

Put meditativnog zadubljenja u đainizmu i buddhizmu

Čedomil Veljačić

U svojim molitvama Mandejei također izražavaju pojam sličan pojmu *nuṣṭa* u Islamu kao transmenciju strujom života uzburkanih voda.

Namjera ovog napisa nije da utvrdi etimologiju određenih riječi sve do samih njihovih izvorišta, što je nemoguće, već samo da iskaze očitu činjenicu da su izvjesni pojmovi bili opće poznati i smatrani zajedničkom baštinom na tom području, da je terminologija sufijska samo jedan pokušaj da se te riječi »pounutre«,³⁶ da se prihvati da je islam dio velike civilizacijske struje što se prostire od »Nila do Oksusa«³⁷ i da ga stoga ne treba promatrati kao izdvojenu pojavu.

S obzirom na to da je predmet bavljenja ovih članaka moguće iskustveno preispitivati i na to da je prijevod s originala, tj. arapskog i pālija ODRAS SPOZNAJA AUTORA i da se prevode TERMINI i ne riječi, autori bi na svojem, tj. našem materijem jeziku možda našli neki primjerice izraz. Trudila sam se da na tom najdelikatnijem dijelu prijevoda konsultiram ranije napise autora i tako poredno uvedem NJIHOVE prijevode. S obzirom na to da se osobno bavim prevodenjem s pālija i da mi je poznato koliko težinu imaju pojedini termini, nadala sam se da će ovim nastojanjem zadovoljiti autore i čitatelje.

Interpretacija sufizma kao pročišćavanja »sebe«, postizavanja čistoće, odgovara indijskoj definiciji religije kao »puta pročišćenja«. Na taj je način religija shvaćana od najstarijih religijskih tradicija pred-vedskog porijekla, i kao takvu može je se naći najprije u đainizmu a onda u buddhizmu, koji kao posljedica Buddhinog rascjepa od njegovog đainskog suvremenika Mahāvīre, predstavlja radikalnu reformu ovog prvog. Buddha nije bio suglasan s konzervativnom rigoroznošću ovog drevnog kulta heroja² i odbio je Mahāvīrin princip »heteronomije moralnih pravila i religijskih zavjeta«.³

Cilj sufijski, prije opisan kao progresivno eliminiranje nepotrebnih »čestica« koje sačinjavaju »sebe«, odgovara ideji zajedničkoj i đainima i buddhistima. Kod njih postoji nauk o »nečistim utjecajima« (*āśravaḥ*) koji onečišćuju i »vežu« um. U buddhističkim tekstovima naziva ih se još i prljavštine (*kleśaḥ*); bujice (*oghāḥ*); ili jarmovi (*yogāḥ*). Četverostruka podjela »nečistih utjecaja« sastoji se od:

- a) izljev osjetilnih želja (*kāmaśavo*),
- b) izljev bivanja, prljanjanje za egzistenciju (*bhavaśavo*),
- c) izljev uvida o svijetu, ili opcije (*dīṭṭaśavo*),
- d) izljev neznanja, ili transcendentalno nesaznanje (*avijjāśavo*).

Tri »korjenite prljavštine« (*mūla-kleśa*) su: pohlepa, mržnja i zabluda (*lobho, doṣo, moho*).

»Bujice« i »jarmovi«, u kontekstu istog značenja, istovjetni su sa nečistoćama. Izvorno značenje termina *yogāḥ*, iz koje i naša riječ »jaram« vuče svoje porijeklo, kao i engleska *yoake*, izloženo je u raznim vidovima i pojedinostima u đainskim tekstovima. Kasnije je, zbog slavnog Patanjalijevog djela *Yoga-darśanam*, to postalo ime specifičnog sistema skolastičke filozofije, i kao takvog ne treba ga mješati s početnim značenjem.

Evo nekoliko primjera iz đainskih tekstova koji osvijetljavaju značenje, posebno u sklopu s »okovom« (*karma*):

- 1) »Priliv obojega, i zasluga i krivnji, smatra se za posljedice YOG-e«⁵
- 2) »Bića su opterećena karmom... svojim združivanjem s »materijom«.⁶

(Karakteristično je da pravi đainski termin za »materiju« (*paṅgalā*) u drugim sistemima označava samo ljudski karakter i osobu).⁷

- 3) »Privlačenje takve »materije« od strane duše (*jīvaḥ*) »nije još karma... već postaje kada ona u nju prođe«.⁸ Samo u tom smislu može se transformaciju čestica-tvari koje budu uključene shvatiti kao karmičke atome.⁹

Dosljedno s time značenje karme kod đaina, iako bliže supstanci nego u drugim indijskim sistemima, ne smije se identificirati s »materijom«.¹⁰

- 4) »Karma prodire u dušu kroz aktivnosti tijela, duše i unutarnji osjet... taj proces stoji iza onog što se podrazumjeva pod »utjecaj«.¹¹

5) *Yogaḥ* je vibriranje (*parispandah*) jedinica duše. Ona potiče supstance koje mogu postati *karma* da utječu u dušu (proces kojeg odražava riječ *aghaya*): »A to da te supstance i dalje prljanjanje za dušu, proizlazi iz djelovanja strasti«.¹²

6) U đainskim tekstovima, četiri strasti: bijes, ponos, prijevornost i pohlepa, odgovaraju – barem po svojim funkcijama – buddhističkoj listi prljavština (*kileśā*). No, buddhistička formulacija tog niza nije statistički fiksirana i nije uvijek ograničena na tri korjenite prljavštine (*mūla-kleśa*) kao što je bilo gore navedeno. Proširena lista sadrži deset prljavština među kojima je ponos (*māno*) dodan na četvrto mjesto a zadnja dva su besramno i nesavršeno ponašanje.

7) Izvanjskim osjetilima, koje se smatra dverima okaljavajućih izljeva (*āśava-dāra*) đainski tekstovi dodaju u »unutarnje osjetiloe: govor i tijelo, kao organe djelovanja su protstavljene »dverima zaustavljanja« (*saṁvara-dāra*), koja priječje utjecaj karme.¹³

Ono što *yogāḥ* znači đainima, kao što se često naglašava, diametralno je suprotno značenju iste riječi kod Patanjalija. Prema

5 *Tattvārthadigama-sūtram* (7,3)

Reference iz osnovnih đainskih tekstova, gdje se nije drugačije indicirano, uzete su u skraćenoj obliku iz Schubring, W., *The Doctrine of Jains*, prijevod s njem. i izdanje Banarsidas, Delhi, 1962. Sljedeća tri navoda su sa str. 175, 173, 292.

6 *Viyāha-paṇṇatti* (644a)

7 Sansk. *pudgalah*. Značajno je da se u pālijskoj *abhidhamm*-i osnovni tekst naziva *Puggalapannatti*.

8 *Tattvārthadigama-sūtra* (8, 2)

9 *Viyāha-paṇṇatti* (23a)

10 Tj. *pudgalah*, to je termin koji najbolje korespondira s evropskim skolastičkim određenjima *materia signata*-e.

11 *Anhaya*, ili *teke āśava*. Navedeno je *Thaṅgaṃga-sūyam* (106 b). Uzeto iz Schubring, W., *The Doctrine of Jains*... str. 292.

12 Devandipov komentar *Tattvārthadigama-sūtra* (6, 1–2) Schubring, str. 174. Vidi također Mohan Lal Mehta, *Jaina Psychology*, Maritar, 1957, gdje se navodi utjecaj (*āśava*) karmičkih čestica zbog vibracija (*yogo*) – str. 15.

13 *Thāṅgaṃga-sūyam*. Schubring, Nav. d., str. 296.

1 *viśuddhi-margah*

2 *virāḥ* ili *jīvaḥ* što znači »junak«, podsjeća na arapski kult herojskih pjesnika zvanih *majunna*, pri čemu obje riječi potječu od istog korijena.

3 *śila-bhāṭa-parāṁmaḥ*

4 *āśavā* u pāliju, *anhaya* u đainskom *Arđha-Māgadhī-ju*.

36 Massignon, *Nāv. d. str. 2*.

37 Usp. Hodgson, M., *The Venture of Islam*, Chicago, 1974.

njegovu tumačenju yoga je prestanak aktivnosti uma, dok u gore spominjanim dain-skim tekstovima, stoji ovako: »aktivnosti ti-jela, govora i uma nazivaju se *yoga*,¹⁴ to jest »ništa više do priticanje *karmes*.¹⁵

»Dveri zaustavljanja« (*saṁvara*), koje to priticanje kože, predstavljaju prestanak ili zaustavljanje aktivnosti tijela, govora i uma, pa se stoga mogu uzeti za točan ekvivalent Patanjalijevog termina *yoga*. Vrijedno je za-bilježiti i to da su kasniji dainiski pisci upot-rebljavali termin *yoga* i u Patanjalijevom smislu.¹⁶

Podjela prljavština u prije spomenutim palijskim tekstovima skoro u potpunosti korespondira Muḥāsibijevoj podjeli grijeha videnih kao prljavštine koje priječe ulaze milosrđa.

U palijskim tekstovima:

- 1) izljez osjetljivih želja (*kāmaśavo*)
 - 2) izljez bivanja, prljanjanje za egzistenci-ju (*bhavaśavo*)
 - 3) izljez uvida o svijetu (*dittāśavo*)
 - 4) neznanje (*avijjāśavo*)
- U Muḥāsibijevoj Odgovanju sebe:
- 1) osjetilna žudnja (*śahawā*)
 - 2) strast zbog strasti (*hawā*)
 - 3) svjetovnost (*dunā*)
 - 4) neznanje (*jaḥiliyya*)

Strasti su:

poheple – *lobho*
mržnja – *doso*
zabluda – *moho*

poheple – *tama*
ponos – *kibr*
zabluda – *ghirra*

Spona (*karma*), viđena kao produkt djelovanja koje stvara »jarmove«, »opterećuje« dušu.

Sistem meditativnog zadubljenja nosi u nekoliko dainiskih tekstova isti naziv kao i u buddhističkim: *jāṇaṁ*.¹⁷ U oba slučaja ima četiri razine ili područja (*paḍḍāra*) s analognim obilježjima. Za našu svrhu buddhistički modeli pružaju oštrije specifikacije i skoro doslovno odgovaraju formulacijama u Patanjalijevim *Yogasūtrāni*.

Čini se da četiri stupnja buddhističkog »puta pročišćenja«¹⁸ najadekvatnije odgovaraju sufističkim. U buddhističke »četiri neizmjerne vrline« (*apamāṇa*), njihovo suš-tinsko značenje, kao i etimološka *prima facie* analogija termina, postoje i u sufizmu:

BUDDHIZAM:

- 1) naklonost (*maitrī*, pāli: *mettā*)
2. suosjećanje (*karuṇā*)

14 *Tattvārtha-sūtram*, VI, 1–2.

15 Mehta, Nav. d., str. 149; vidi također R. Williams, *Jaina Yoga*, London Oriental Series, vol. 14. Oxford Univ. Press, 1963.

16 Usp. Schubring, str. 313, 180.

17 Sansk. *dhyānaṁ*

18 Pāli: *viśuddhi-maggo*

19 *taṣawwafa*

3. Suradost

(*muḍitā*)

4. ravnodušnost, gr. *apatheia* (upekkā, pāli: *upekkhā*)

SUFIZAM:

1. *muaththar*

2. *karama*

3. *mahabba*

4. *tawakkul*

Imajući na umu široko rasprostranjene univerzalne vrednote povjesnog istraživa-nja, značajno je naglasiti sljedeće karakteristike:

1) »Neizmjerne« vrednote (*apramāṇaṁ*) ovih napredovanja u vrlini, popularnije poznatih kao »obitavališta boga Brahme (*Brahma-vihārā*), ili »božanska stanja uma«, Buddho karakteristično obilježava kao »niži svijetovi boga Brahme«. ²⁰

2) Identična formulacija tih četiriju vrlina i stupnjeva pročišćenja uključena je i u Patanjalijevu *Yoga-sūtram* I,33. U svakom slu-čaju Patanjalijevu djelo datira iz post-buddhističkog perioda.²¹ Od ove koincidencije između buddhizma i yoge, značajnija je po-četna točka Patanjalijevih *Yoga-sūtrāni*. Prvi dio, posvećen meditativnoj koncentraciji uma (*saṁādhi*), počinje definicijom *yoge* kao redukcije mentalnih funkcija. Taj termin se ponekad prevodi kao »inhibici-ja«, ²² dok se u buddhističkim kontekstima prevodi kao »prestanak«, označavajući pri to krajnji cilj tog postupnog procesa. U re-dukativnoj strukturi buddhističkog zadub-ljenja (*jāṇaṇa*) potrebno je to prevesti kao »prekid percepcije osjećaja« (*sanna-vedayita nirodho*), dok u yogi definicija glasi »prekid funkcija uma«. ²³

Početak puta prema tom postignuću identičan je u Patanjalijevim i Buddhinim formulacijama prvih dvaju stupnjeva medi-tativnog zadubljenja (*jāṇaṇa*):

- 1) S logičkim (diskurzivnim) i refleksiv-nim (rasuđujućim) mišljenjem – (*sa-vitarka-sa-vicārah*);
- 2) Bez logičkog (diskurzivnog) i refleksiv-nog (rasuđujućeg) mišljenja – (*nir-vitarka-nir-vicārah*).

Kao u prije spominjanim stupnjevima »puta pročišćenja«, sufijsoko zadubljenje u meditaciji i obje – buddhistička i Patanjal-ijeva definicije istoga, analogne su:

Buddhistički (*jāṇaṇa*)

1. *sa-vitarka-sa-vicārah*
2. *nir-vitarka-nir-vicārah*

Sāfi (*istinbāt*)

1. *tadhakkur* i *tafakkur* razgovor i razmiš-ljanje
2. *mushahada* čisto svjedočenje, ili bez razgovora i raz-mišljanja

20 Usp. *Dhānaṇī-sūtra*; *Majjhima-nikāya*.

21 Prema Radhakrishnanu, ne ranije od drugog stoljeća prije Krista, a prema drugima, uglavnom za-padnim indolozima, ne kasnije od trećeg stoljeća nove ere.

22 *Nirodha*, u kontekstu *Yoga-sūtram* I,2.

23 Potpuno objašnjenje ove strukture sadržano je u *Yoga-sūtrāni* I, 17, 42–44, 47.

Od svih tih koincidencija više iznenađuju, kada se promatra u širim razmjerima svjet-ske religijske literature, tvrdnje sufijsojkih autora koje *doslovno* odgovaraju tipičnim koanim skolastičkim navedenim u japan-skom *zen*-sistemu. Dva takva slučaja bila su navedena u prvom djelu ovog esaja: Rūmi Māthnāvī: »Nema pljeska od samo jedne ruke.« Al-Junaydova težnja povratku u sta-nje u kojem je bio prije no što je bio.

Još značajnija od prijašnjih analogija s »iracionalnim« tvrdnjama koje nas podsjeća-ju na Daleki Istok, izgleda da je tendencija koja historijski raste među sufijima da se približe i iznadu način usvajanja buddhistič-ke doktrine »ni-čega«²⁴ ili »nuliteta«²⁵ i praznosti – što je engleski eufemistički do-datak, kao i u »ništa i prazno« svijeta u sebi i za sebe.²⁶

Buddhistički nihilizam u svojim čistim i jednostavnim formulacijama i objašnjenjima, kojeg najjače obilježava egzistencijalni strah kojeg budi kada je ispravno shvaćen,²⁷ kojeg nalazimo u izvornim tvrdnjama Buddhe i u njihovom strukturalnom kontekstu na pāliju, nikako se nije mogao u svojoj izvorn-oi i autentičnoj verziji transplantirati u striktno monoteističku religiju. Ipak, pro-lazne i višeznačne interpretacije, kao i po-kušaji kalemljenja na vedantske spekulaci-je o »prirodi« podjednako kao i na spoznaju »apsolutnog«, postale su tijekom srednjeg vi-jeka živo prisutne. Onda se sufizam pojavio na području koje je geografski, historijski i spiritualno povezano arapske s indo-iran-skim sferama. Indijske dvije faze i alterna-tive u pristupu, vedantska i buddhistička, i njihov prodor u idejnu sferu sufijsojg mis-tičnoga, razotkrile su se najeksplicitnije u desetom stoljeću kroz Al-Hallāja, učenika Al-Junayda, i posljednjeg ranog sufija.

»On je On«, kao što je to formulirao Hal-lāj,²⁸ analogno je »Ti si to«²⁹ iz *Brhādaran-yaka-upaniṣad*,³⁰ i može se uzeti kao kla-sičan primjer. Iz te formule Arunijevo sugov-ornik Jajnavalkya³¹ razradio je metodu »redukcije kroz eliminaciju«: »ne to, ne to« (*neti-neti*) koju se često interpretiralo, čak i među indijskim filozofima kasnijeg vedan-tinskog smjera, kao ortodoksnu granicu do koje se treba protegnuti čak i kasniji budd-histički nihilizam.

U razvoju sufijsojke misli izgleda da je sli-jedila jedna analoga tendencija – početna afirmacija »postojanja Jednim«³² koju je za-stupao Junayd, vodila je prema metodološ-koj redukciji i povlačenju na »doslovno stva-ri« izraženo formulom »la-illa« – nema do. Prema Buddhi takvo progresivno povla-čenje ili »izdvajanje« (*viveka*) u »ništavilo« najadekvatnije je izraženo kao postignuće trećeg stupnja »neoblikovanog zadublje-

24 *akincannam*

25 *ānyatā*, pāli *sunnaṭṭa*

26 *atena vā attaniyena vā suṇno loka* (s. XXXV,

85).

27 Usp. *Majjhima-nikāya*, govor 22.

28 *Huwa-huwa*

29 *Tat tvam asi*

30 Učenje Uddālaka Arunī-ja

31 *Chandogya-upaniṣad*

32 *tawhīd*

Put meditativnog zadubljenja u đainizmu i buddhizmu

njae³³ što je suštinski meditativni napredak.³⁴

»Bljedenje« u sufizmu izgleda odgovara tom vidu »ni-štenja«, distingvirajući to specifično značenje od drugih termina koji korrespondiraju u analognim kontekstima, nasuprot buddhističkim terminima koji obilježavaju »ništost«.³⁵ Između tih izgleda da *naqla* pokriva najširi spektar, metafizičkih, a naročito kozmoloških, spekulacija.

Analogija između sufijske teorije o duši, njezinoj emanaciji i transformaciji, s kasnijim mazdaizmom

U mazdaističkim *yasna-ma*³⁶ postoji razlika između empirijski personificirane duše (*frawasi*) i njezinog idealnog arhetipa (*dānā*), što sasvim adekvatno odgovara istovrsnoj podjeli u islamu: personificirana duša (*nafs*) i čisti duh (*rūh*). To dvoje, realno i idealno, utječu jedno na drugo stalno u vremenskom procesu³⁷ kao zagadivači i pročišćavači životnog principa. Oni se susreću na mostu Cinvat³⁸ nakon tjelesne smrti. Obično ne razaznaju u početku svoje istovjetno porijeklo, zbog kontrasta između realne slike i idealnog odraza.

Prvi stupanj sufijskog puta pročišćenja, iskustvo empatije,³⁹ koji se može usporediti s blagotvornim utjecajem božanskog kod buddhista,⁴⁰ spominjan je ranije kao jedna emanacija višeg bića. Taj utjecaj božanskog nazvan je u sufizmu *āthār*, ili »zadržavanje utisaka i tragova unutar nas sami«. Ako možemo izjednačiti jednu takvu emanaciju (*ta'thir*) kao idealni odraz mazdejskog arhetipa (*dānā*) onda: a) pojam sufijskog *āthār* može se interpretirati kao vezu s indijskim otjelovljenjem božanske milosti i utjecaja na ljudsko biće (*avatārah*),⁴¹ i b) analogija se može povući između sufijskih »utisaka i tragova u nama samima«, i biotičkih sila zvanih *ovāsāna*, koje predstavljaju konstitutivni element indijske teorije o karmi. Tako cijela indo-iranska i arapska doktrina duše i njezinog transformiranja mogu izgledati još uvjerljivije usmjerene napuštanju »tijela i života i razuma i religije«.⁴²

Prevela s engleskog
Rujana Kren

33 *arūpa-jhānaṃ*

34 *akincannāyatanaṃ*

35 *Mahv*

36 *Yasna-haptanhūti*

37 *zurvān*

38 usporedivo s muslimanskim Sirāt

39 *muaththar*

40 *maṭṭi*

41 Usp. krišćansku karizmu

42 *Saṇā'i*, Nav. d., str. 96.

Aspekti indonezijske kulture

Ovaj se blok dotiče Indonezije. Prvotna inspiracija za nj bile su podudarnosti i sličnosti što ih Indonezija dijeli sa Indijom. A kako nam je Indija bila bližom i poznatijom, aspekti su odabrani upravo po tome gdje su se ti utjecaji nazirali snažnijima.

Utoliko se tekstovi bave pojavama samo dvaju otoka – Jave i Bali. Ipak, ta snaga utjecaja samo je naizgled takva. Pomnijim istraživanjem otkriva se autentičnost javanskih i balijskih kulturnih oblika, a u svijesti samih Javanaca i Balijsaca veza sa Indijom gotovo da i nije prisutna.

Odbiru tema mogla bi se postaviti mnoga pitanja – zašto se ne govori o Kalimantanu kada je upravo na tom otoku u području Kutei istraživač

Vogel 1913. g. našao najstarije sanskrske zapise u kamenu, koji potječu negdje iz V stoljeća ili pak, spominjući buddhizam, zašto se ne osvrćemo na Sumatru Palembang ili Sulawesi Simpaga, gdje su pronađeni prvi Buddhe iz IV st., ili pak zašto ne spominjemo dravidske utjecaje kada među članovima Karo

Batak plemena prepoznamo južnoindijska imena Chola, Pandya, Pallawa, Malayalam.

Iako Sumatra, Kalimantan i Sulawesi jesu mjesta preko kojih su indijski utjecaji dolazili na Javu i Bali, na njima oni nisu ostavili tako dubokog traga. Batak plemena ili Minangkabau sa Sumatre, Dayaci sa

Kalimantana ili Torade sa Sulawesija, jače su se održali u svojoj indigenosti i tek su kasniji utjecaji evropskih kolonizatora na neke od njih djelovali u smjeru vjerskog preobraćanja.

A da i ne spominjemo dalje i udaljenje otoke.

Lombok je zanimljiv po nastavljanju balijske tradicije među muslimanskim stanovništvom, a za Flores neki istraživači smatraju da u glazbenoj kulturi, tj. među instrumentima, ima podudarnosti čak sa Balkanom (primjerice Jaap Kunst).

Nižući tako zanimljivosti jednu za drugom, kada je u pitanju Indonezija, iscrpnost ionako ne bismo dosegli.

Ovim smo blokom željeli pružiti samo skroman uvid u kulturnu baštinu dvaju indonezijskih otoka u skladu sa vlastitim mogućnostima i dosezima. Sve ostalo zadatak je daljnjih istraživanja, a ovi radovi



Buddha iz borbudorskog kompleksa
candi Mendut

neka posluže kao poticaj. Jer indonezijsko kulturno ozračje još uvijek ostaje otvorenim i mami duh svojom neistraženošću, a Java i Bali, iako najistraženiji, ostavljaju još bezbroj pitanja bez odgovora.

Za pomoć i suradnju zahvalila bih gosp. Aang Yamaniju iz Indonezijske ambasade u Beogradu, prijateljima Marii i Yafethu Kainama iz Jakarte, koji su mi olakšali prvo snalaženje u Indoneziji, te plesaču Mas Sujopo za prve pouke u umjetnosti plesa.

Snježana Zorić

Etimološko objašnjenje naslova neke teme ponekad je možda najsigurniji pristup samom problemu. U grčkom *indós* znači »indijski«, a *nēsos* »otoko«. Termin *Indonezija* znači dakle »Indijski otoci« i njime su prvobitno bili obuhvaćeni svi otoci između Azije i Australije, a kao službeni naziv države prihvaćen je tek nakon Drugog svjetskog rata, kada je Indonezija konstituirana kao politička državna cjelina prema zapadnom modelu.

No sām bi nas naziv mogao zavarati da je samo indijski element presudan za karakterizaciju indonezijske civilizacije, dok on, iako je ostavio možda najočitije tragove, predstavlja samo jedan od četiri glavne komponente koje su tijekom povijesnog razvoja oblikovale indonezijsku kulturu.

Osnovna je, naravno, indigena baza indonezijskih etnosa nastalih stapanjem Malajaca, doseljenih iz jugoistočne Azije, i starosjedićakog stanovništva, vjerojatno rasno srodnog patuljastim Negritosima s Malake, Filipina, Tajvana i Cejlona.

Trajni su kontakti s Kinom izvršili dubok i svestran utjecaj, koji međutim površinski nije nametnuo svoje forme kao što je to učinila indijska civilizacija.

Posljednji je tvorbeni element nikao iz odnosa s Arapima i islamskim svijetom. Islamska je civilizacija najšire prihvaćena, jer arapski svijet nije mogao zbog udaljenosti direktno ugrožavati otočje, kao što su to činile Indija i Kina. Danas Indonezija, s preko 150 milijuna stanovnika, ima više od 90% muslimanskog stanovništva, što je čini najmnogoljudnijom muslimanskom državom na svijetu.

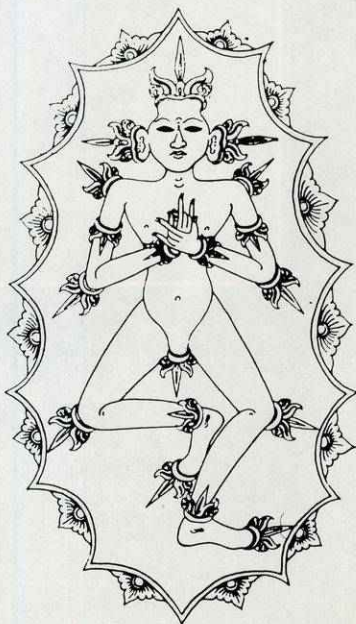
Bazvedenost arhipelaga¹ stimulirala je visok stupanj kulturne i jezične različnosti i stvorila kompleksan etnolingvistički mozaik, u kojem razaznajemo nekih tri stotine etničkih grupa što govore preko 200 često međusobno nerazumljivih jezika.² Gotovo sve svjetske religije koegzistiraju na tlu Indonezije i, zajedno s autohtonim vjerskim tradicijama, uglavnom animističkog karaktera, stvorile su takav kulturni konglomerat u kojem je gotovo nemoguće razlučiti pojedinačne utjecaje.³

Indonezija je danas vulkanski najaktivnija zona na svijetu.⁴ Postoji velika povezanost između smještaja vulkana, poljoprivrednoga razvoja i gustoće naseljenosti. Tle obogaćeno vulkanskom lavom i prašinom

Indonezija u predislamsko doba i indijski poticaji u indonezijskoj civilizaciji

Dunja Brozović

Simboličan muški lik s »plamenim jezicima« što izlaze iz njegova tijela predstavlja Sanghyanga Widija, »najviše biće«. Ta je figura izrezbarena povrh mnogih hramskih relikvijara i javlja se u bezbrojnim varijacijama kao magijski amulet. Kada god svećenik blagoslovljava novosagrađenu kuću, objesi lik Sanghyanga Widija iznad vrata u ime gesla »Bog s nama«.
(*Crtež I Gusti Rundu od Sanura*)



¹ Indonezijsko otočje sastoji od 13667 otoka i otočića, od kojih je više od polovice neimenovano, a ogromna većina nenaseljena.

² Ipak se Irian Barat (Zapadni Irian) na Novoj Gvineji ni lingvistički ni rasno-etnički ni civilizacijski ne uklapa u kulturnu cjelinu koju, zajedno s Indonezijom, čine još i Malezija i Filipini.

³ Npr. istočno od Jave gotovo je svaki otok pod snažnim utjecajem religije zadriao neku svoju karakterističnu osobitost. Bali je hinduistički, Lombok uglavnom islamski, ali sa snažnim utjecajem hinduizma i buddhizma, a na Floresu i Timoru postoje snažne protestantske, odnosno katoličke grupe.

⁴ Od nekoliko stotina vulkana oko 100 je i danas aktivno. Česti potresi i vulkanske erupcije ukazuju na mladi geološki postanak otočja.

pogoduje razvoju poljoprivrede. Riža je, kao i inače u Aziji, temelj prehrane mnogoljudnog stanovništva, koje se danas prilično drastično suočava s problemom prenapučenosti.⁵

Ekvator uzdužno presijeca Indoneziju te je klima doslovno tropska. Monsuni i zenitni položaj sunca uvjetuju veliku količinu oborina, koja, uz gustu mrežu trajnih vodenih tokova, pogoduje razvoju bujne vegetacije i opstanku egzotičnih endemijskih rariteta.

Naravno, klimatski uvjeti i geografski položaj najmanje su bitni za strukturu neke civilizacije. Indonezijski arhipelag zajedno s cijelim Indokineskim poluotokom sačinjava tzv. Jugoistočnu Aziju, no tim je nazivom definirana geografska cjelina koja inače ni kulturno ni lingvistički ni etnički nije jedinstvena. Nazivi Indokina i Indonezija nezahvalni su jer zanemaruju osobitost i individualnost autohtonih tradicija.

Indonezija je, dapače, domovina možda prvoga čovjeka koji je hodao zemljom,⁶ dok je podrijetlo današnjih Indonezijsaca još uvijek nejasno. Oni su predstavnici malajске rase, srodne mongoloidima u Aziji, s nešto manje izrazito naglašenim rasnim značajkama, dijelom zbog stoljetnoga miješanja s Indijcima, Arapima i Evorpljanima. Pretpostavlja se da su današnji stanovnici potomci serije sukcesivnih valova doseljenika iz Azije – iz Kine ili čak s Pacifika. Prvi val doseljenika predstavljali su neolitski Protomalejci, a kasniji i širi val predstavljali su Deuteromalejci, nositelji bronzane *dong-son* kulture šamanističkih vjerovanja. Došli su istim putem i s istim izvorističkim staništima. U svakom slučaju, govornici malajo-polinezijških jezika nisu okupirali otočje naglom invazijom, već su kroz dulji vremenski period pristizali u manjim skupinama, od kojih niti jedna u početku nije bila dovoljno snažna da bi se nametnula susjednim pokrajinama.

Rana otočna kraljevstva vjerojatno su mnogo stoljeća p.n.e. održavala trgovačke veze s tadanjim azijskim državama, osobito s Indijom i Kinom, no prve evidentne dokazne o trgovačkoj razmeni s Kinom pružaju arheološki nalazi s istočnoga Kalimantana (Bornea), zapadne Jave i južne Sumatre, gdje je konkretno nađena kineska vaza iz doba dinastije Han,⁷ s natpisom koji potječe iz god. 45. p.n.e.

Indonezijski su i sami bili vješt pomorci te su se često i sami otiskivali na otvoreno more. Prema rimskome historičaru Pliniju, moglo bi se tumačiti da su u I st. n.e. indonezijske brodice trgovale s istočnom Afrikom te da su indonezijska naselja već postojala na Madagaskaru, otoku koji je i kulturno i lingvistički srodan indonezijskoj tradiciji. Na zemljopisnoj karti koju je u Aleksandriji izradio Ptolomej oko 150. god. n.e., prepoznaju se neki indonezijski otoci i Malajski poluotok.

Kontakti s Indijom potječu vjerojatno iz najranijih perioda. Male indijske trgovačke kolonije postojale su u indonezijskim lukama znatno prije nego što je od njih dobio ikakav značajniji kulturni utjecaj. Izravnih dokaza o vezama s Indijom u prvim stoljećima naše ere nema, već o njima doznajemo posredstvom kineskih carskih kronika. Najraniji datirani sanskrtski natpisi potječu iz IV i V st. n.e. s istočnoga Kalimantana i zapadne Jave.

U prvim stoljećima naše ere buddhizam je osvojio Kinu i hodočasnici iz te daleke zemlje kretali su na zapad kako bi u Indiji, na tlu gdje je nikao buddhizam, proučavali i prevodili njegove svete knjige. Jedan od prvih hodočasnika bio je Fa-hien, koji se god. 411. vraćao u Kinu nakon 12 godina provedenih u Indiji, te se na putu od Cejlona do Kine zastavio na nekoliko mjeseci na otoku Yavadvipa.⁸ Od V st. uspostavljaju se redovna trgovačka veza između Kine i zapadnih civilizacija. Kineski se brodovi prvobitno nisu otiskivali na velika prekomorska putovanja, pa su Perzijanci imali monopol u trgovini između Bliskoga i Dalekog istoka.⁹ Indonezijske su im luke predstavljale sigurna skloništa i opskrbe baze i pri tom su dobivale danak zbog svoga posredništva.

Jednim od tih perzijskih brodova doplovio je god. 671. kineski buddhistički hodočasnik I-tsing na južnu obalu Sumatre i ostao 6 mjeseci u tamošnjoj državi Srivijaji i da nauči sanskrt pred odlazak u Indiju. Taj podatak, uz I-tsingovo navođenje da u Srivijaji više od tisuću redovnika živi prema strogim pravilima buddhističke zajednice, dokazuje da je u VII st. na jugu Sumatre postojalo snažno indijanzirano kraljevstvo i funkcioniralo kao značajno središte mahajanskog učenja.¹⁰ Na povratku iz buddhističkog učilišta Nalanda u Bengalu, I-tsing se opet svratio u Srivijaju i tamo proveo četiri godine prevodeći buddhističke tekstove sa sanskrt na kineski. Nekoliko je mjeseci proboravio također u državi Malayu, malo sjevernije na Sumatri. Malayu je god. 644. poslao nezavisno poslanstvo u Kinu, no između 689. i 692. apsorbaralo ga je carstvo Srivijaja.

Prema kineskim kronikama, postojala je već u V st. na južnoj Sumatri država koju su Kinezi nazivali Kan-to-li, a poslije preimenovali u San-fu-ts'i, što bi predstavljalo kineski ekvivalent sanskrtkome nazivu Srivijaya.¹¹ Prema istim izvorima, kraljevi te države nose sanskrtka imena. Prvi precizno datiran podatak o tom otoku kraljevstvu potječe iz god. 670, kada je prvo poslanstvo doputovalo u Kinu. Četiri natpisa iz perioda 682–86, koja govore o usponu kraljevstva Srivijaje, predstavljaju prve do sada pronađene spomenike na malajsko-polinezijskim jezicima; pisani su bili južnoindijskim pismom.

Srivijaya je u VII st. stakla hegemoniju kao glavna trgovačka i politička sila u jugoistočnoj Aziji zahvaljujući svojem izvrsnom položaju na pomorskoj ruti između Indije i Kine, te padu do tada najznačajnije države u tom dijelu Azije, carstva Funan u Kambodži, koje je otvorilo vrata prodoru indijske kulture u te prostore. U VII st. i Kinezi, s usponom dinastije Tang, obavljaju prekomorsku trgovinu, pomalo oslabljenu posljedicama građanskoga rata.

Vladari iz Palembanga, glavnoga središta države Srivijaje, željeli su u VII st. preuzeti monopol nad trgovinom te su poduzimali osvajanja putovanja prema Javi i Sundanskomu prolazu na jednu, te prema Malačkomu prolazu na drugu stranu. Po navođenju I-tsinga, god. 695. Srivijaya je kontrolirala Malački tjesnac i sve luke na Sumatri preko kojih se odvijala trgovina između Indije i Kine.

Invaziona politika Srivijaje u VIII st. vezana je i uz širenje mahajanskog buddhizma, 12 koji je pokazivao snažnu tendenciju k amalgamaciji s hinduističkim, osobito šivaističkim kultovima i k tantričkomu misticizmu. S otkrićem stele kod Ligora iz g. 775. potvrđeno je da je Srivijaya u VIII st. zavladovala Malajskim poluotokom, a s njezinom vlasti na poluotok je stigao u buddhizam.

U tom su se razdoblju na Javi paralelno njegovale i buddhističke i hinduističke tradicije, međusobno se preplićući. Prvi datirani javanski natpis potječe iz 732. god. To je natpis iz šivaitskog svetišta u Canggalu i govori kako je Sanjaya (732–60), prvi *raka* ili kralj države Mataram i osnivač nove dinastije (po njemu i nazvane), podigao *candi*, kameni hram u čast Šivi. Veličina spomenika svjedoči o moći vladara i njegovoj božanskoj prirodi, koji je stekao svojim zaslugama. *Candi* se posvećivao onom božanstvu s kojim bi se kralj identificirao još za života i sjedinio nakon smrti.

Zavladavši centralnom Jayom sredinom 8. st. buddhistička dinastija Šailendra doni-

⁵ Ruralno stanovništvo čini većinu od 85%, a proces urbanizacije nije ubrzan kao drugdje u svijetu, već je prirast gradskog stanovništva proporcionalan općemu prirastu.

⁶ God. 1891. pronađena je na centralnoj Javi lubanja tzv. javanskog pračovjeka, vjerojatno najstariji predstavnik ljudske evolucije (nazvan *Pithecanthropus erectus*, od grč. *pithekos* 'majmun', *anthrōpos* 'čovjek' i lat. *erectus* 'uspravan').

⁷ Zapadna Han-dinastija vladala je od 206. p.n.e. do 9. n.e. Svoje je vrhunce dostigla u doba cara Wu Ti (140–87), kada su uspostavljani trgovački i kulturni kontakti s centralnom i jugoistočnom Azijom.

⁸ Naziv Yava – dvipa (sanskrtski: 'poluotok jedomu') spominje se već u *Rāmāyana* i vjerojatno se odnosi na sjaj Jave–Sumatre, iako su ga neki znanstvenici vezivali uz Kalimantan.

⁹ Prema kineskim kronikama, od IV do VII st. sav uspjeh iz istočne Afrike, Arabije, Indije i Indonezije nazivao se 'Po-se', odnosno perzijski.

¹⁰ I-tsing navodi da je od pred konac VII st. hini-janski buddhizam bio široko rasprostranjen na arhipelagu. No Hall ističe da je u to rano doba razlika između te dvije buddhističke tradicije bila mnogo manja nego poslije u XIII i XIV st. u jugoistočnoj Aziji.

¹¹ Nije sigurno da se ti podaci odnose na Srivijaju, jer neki autori smještaju to rano kraljevstvo iz kineskih kronika na Javu, ili dapače na Malajski poluotok.

¹² Buddhizam je, rušeći ideju o kastinskoj i rasnoj čistoti, poticao Indijce da se otiskuju na daleka putovanja oslobađajući ih straha od policije.

jela je na Javu i mahajanski buddhizam.¹³ Stvoreni je kult Šive-Budde, s kojim su se identificirali neki centralnojavanski vladari. Međutim, božanska misija kraljeva, bez obzira da li mahajanski ili šivaitskih uvjerenja, nije nužno zahtijevala da javanski kraljevi razvijaju velike države. Teritorij koji je obuhvaćalo centralno javansko kraljevstvo nije moguće precizno odrediti, ali ono je za sobom ostavilo dva najljepša spomenika indonezijske arhitekture – buddhistički stupu Borobudur i, nedaleko od nje, šivaitski hram Prambanan. I Borobudur (najveća stupa na svijetu) i Prambanan očuvani su sve do danas.

Pretpostavlja se da su sredinom VIII st. Šailendre svrgnuli Sanjajinu šivaitsku dinastiju i kraljevstvo Mataram pomici se prema istoku otoka. Njegovi su vladari sve do god. 832. priznavali prevlast dinastije Šailendra.¹⁴ Pod tom je buddhističkom dinastijom centralno javansko kraljevstvo doživjelo svoj kulturni i politički vrhunac proživši svoju dominaciju na Malajski poluotok i u Kambodžu. Oko god. 850. Šailendre su kraljevskim brakovima¹⁵ ujedinili svoj prestiž s državnom moći Šrivijaye i kao *mahārāje* od Šrivijaye vodili su to sumatransko kraljevstvo sve do njegova pada u XIV st.

Kratka vremenska period u IX st. dvije odvojene grane dinastije Šailendra vladale su u dva nezavisna kraljevstva – u centralnojavanskom i u Šrivijayi. Pošto je prijestolnica premještena s Jave na Sumatru, moć javanskoga ogranka dinastije pomalo se smanjuje. Kraljevstvo Mataram obnavlja svoju premoć, a s njome se na centralnu Javu vraća i hinduizam, što ne znači da je mahajanski buddhizam posve iščezao. Povrativši prevlast nad centralnom Javom, potomci Sanjajini početkom X st. sele svoju prijestolnicu na istok.¹⁶ Snažnim razvojem prekomorske trgovine, država Mataram širi svoju moć¹⁷ i politički utjecaj te postaje direktnim rivalom carstvu Šrivijaye. Pod kraljem Dharmavamsom¹⁸ istočnojavanska

Indonezija u predislamsko doba i indijski poticaji u indonezijskoj civilizaciji

vojska krenula je u osvajački pohod na Sumatru i napala Palembang, prijestolnicu Šrivijaye. No Šrivijaya je, potpomognuta svojim vazalima s Malajskoga poluotoka, uzvratila napadaj prodirevši duboko na otok Javu. Razorena je mataramska prijestolnica i poginuo je i sam Dharmavamsa.

Tako je početkom XI st. Šrivijaya opet najjačanja pomorska sila na tom dijelu Azije. Dio te moći dugovala je vještoj politici šailendranskih *mahārāja*, koji su istodobno njegovali dobre odnose s kineskim carem, čiju su vrhovnu vlast priznavali i slali mu dužne obaveze, i s novoojačalom južnoindijskom dinastijom Čola, koja je krajem X st. izrasla u značajnu pomorsku silu.

Uskoro su se njihovi interesi počeli sukobljavati i Čole su 1025. odlasvši veliku ratnu flotu u pljačkaškom pohodu, zarobile kralja Šrivijaye. No njihova pobjeda nije imala dugotrajne rezultate, iako se Šrivijaya više nikada nije u potpunosti oporavila od udara koji su joj Čole nanijeli u svojem drugom pohodu. No kako iz Indije nisu mogli kontrolirati udaljeno sumatransko kraljevstvo, ostavili su njegovim vladarima nezavisnost.

U međuvremenu je balijski princ Air Langga,¹⁹ iskoristivši privremenu slabost Šrivijaye, ponovno ujedinio rascjepkano kraljevstvo Mataram i, prisilivši mjesne poglavare na pokornost, obnovio državu. Oženivši se god. 1030. sumatranskom princezom, sklopio je ugovor s kraljem Šrivijaye, prema kojem mu je pripao monopol nad istočnim dijelom arhipelaga, a Šrivijayi nad zapadnim. Istočnojavansko kraljevstvo Mataram raspalo se sredinom XI st. sukobom među Air Langginim sinovima. Jednomu je od njih uspjelo uspostaviti hegemoniju i njegovi su nasljednici u XII stoljeću osnovali kraljevstvo Kadiri, koje je postepeno preraslo u značajnu pomorsku silu.

Uspornu istočnojavansku državu stimulirao je ekonomski renesansu i razvoj trgovine.²⁰ Početkom XII stoljeća kineski su

brodovi počeli direktno uplovljavati u istočne luke i tako prestali plaćati porez sumatranskim posrednicima. Moć Šrivijaye polako je opadala i njezine su metode postajale sve više gusarske. Svaki brod koji ne bi pristao u jednu od njezinih luka, bio bi napadnut. Istodobno se kraljevstvo Malayu, sa sedištem kod grada Jambi, oslobodilo stoljetne podložnosti Šrivijayi i polako preuzelo hegemoniju nad dijelom Sumatre, iako je Šrivijaya još uvijek kontrolirala obje strane Malajskoga i Sundanskog tjesnaca. S uspostavljanjem kraljevstava Singhasari i Majapahit na Javi gasilo se staro sumatransko kraljevstvo. Kada se Marko Polo god. 1292. zastavio na Samatri, našao je samo ruševine nekada slavne Šrivijaye. Kraljevstvo Malayu nikada nije postalo značajno pomorsko silom, ali je pod protektoratom javanskih država egzistiralo još u XIV st. Marco Polo svjedoči još o širenju islama po otoku, koji je samo potencirao postupnu dezintegraciju jugoistočnoazijskih država.

Ekonomski prosperitet koji je istočnojavanska država Kadiri stekla zahvaljujući položaju što joj je omogućivao kontrolu nad trgovinom začimima s južnoga Sulawesija (Celebesa) i istočnih otoka, nije automatski garantirao mirno stanje u zemlji. Javanski su kraljevi odvajke, vladali prisiljavajući vazale, poglavare manjih pokrajina, da im se pokoravaju i plaćaju dužničke obaveze.²¹ Nije postajao centraliziran sustav vladavine i kraljevi su održavali svoju vlast neprestano putujući i organizirajući prema potrebi kaznene ekspedicije. Lokalni su upravljači često dizali pobune, koji bi ili bile ugušene u krvi, ili bi završile svrgnućem kralja. U jednoj je takvoj pobuni smaknut god. 1222. Kertajaya, kralj države Kadiri. Prijestolnica istočnojavanskoga kraljevstva premještena je u Singhasari. O prvim godinama toga kraljevstva nema podataka. Zna se samo da su se njegovi kraljevi ubojstvom smjenjivali na vlasti. Iako je vijek toga kraljevstva bio kratkotrajan, ono je otvorilo novo poglavje u razvoju indonezijske kulture. Kult Višnu, koji je cvjetao u državi Kadiri²² zamijenjen je kultom Šive-Budde, čijom se inkarnacijom proglasio jedan od posljednjih velikih javanskih kraljeva, Kertanagara.

Kertanagara (1268–92) došao je na vlast u doba kada je nova mongolska dinastija u Kini kretala u veliku misliju osvajanja svijeta. Stoga je njegov primarni zadatak bio da obrani svoju kraljevstvo od prijetnje koju je za njega predstavljao mongolsko-kineski car Kublai-kan. Kertanagara je osvojio gotovo cijelu Javu i uskoro uspostavio političku dominaciju nad jugozapadnim Kalimantanom, molučkim otocima i istočnom obalom Malajskoga poluotoka. Oko 1286. prodro je i na Sumatru i tamošnje kraljevstvo Malayu

Aziju, kao i u istočnu Afriku. Evropa i dijelovi Azije osjećali su pak sve veću potrebu za začimima, koji su uspijivali samo na pojedinim otocima jugoistočne Azije (osobito za paprom, oraščićima i klinčićima).

21 Takav se oblik vladavine održao sve do dolaska Evropljana.

22 Nije slučajno da je XII stoljeće također doba preporoda *vaišnava* u Indiji.

13 O podrijetlu Šailendra, kraljeva planina, postoje mnoge teorije. Predlaga je južna Indija i Funan u Kambodži, no nema konkretnoga razloga ne pripisati im javansko podrijetlo.

14 Za Sanjajina nasljednika Pancapana, *rakara-yi*na od Panangkarena, koji je od 760. do 780. god. vladao centralnom Javom, ne može se sa sigurnošću ustvrditi da li je bio iz buddhističke dinastije Šailendra, ili samo vazal Šailendra, kralja Višnu. Prema nekim istraživanjima, njemu se pripisuje da je 772. god. započeo izgradnju Borobudura u čast svoje žene, koju je identificirao s buddhističkom božicom Taraom.

15 *Mahārāja* iz dinastije Šailendra oženio se kćerkom kralja Šrivijaye. U tom je braku rođen Balaputradewa, prvi šailendranski vladar u državi Šrivijayi.

16 Vjerojatno da bi onemogućili Šailendra *mahārāja* da zahtijevaju svoje pravo nad centralnom Javom.

17 Otok Bali, koji je tijekom povijesti uvijek bio nezavisan i paralelno njegovao buddhističku i šivaitsku tradiciju, potpao je pod vlast države Mataram u periodu od 985. do 1006. god.

18 Dharmavamsa (985–1006) je prvi javanski kralj o čijoj vladavini postoje precizni podaci. Naredio je kodifikaciju indonezijskog običajnog zakonika i poticao prevodenje sunskretskih knjiga na javanski.

19 Air Langga (1019–1042), sin javanske princeze s balijskog princa Udayane, jedan je od najznačajnijih javanskih kraljeva. Poznat je po svojoj religioznosti i sklonosti asketizmu. Proglasio se inkarnacijom Višnu, a nakon smrti prikazivan je kako leti na mitskoj ptici Garuda.

20 Pod južnom Sung dinastijom (1127–1276) obnovljena je kineska trgovačka flota, kojim je vrlo traženi Sung porculan putovao u srednju i prednju

postaje protektoratom države Singhasari. Kertanagarin cilj bio je da putem vjerskog saveza stvori veliko carstvo koje bi se bilo u stanju suprotstaviti Mongolima. Država Malayu, Bali i susjedni otoci nisu bili pobjeđeni u vojnom intervencijom, već su ušli u Kertanagarin "Sveti savez".

Kada je 1289. mongolsko poslanstvo stiglo u Singhasari, Kertanagara je procijenio da njegovo ojačano kraljevstvo može preuzeti rizik da otkaze pokornost mongolskomu caru, čije su snage uz to bile znatno oslabljene neuspjehom invazijom na Japan. Zato je zarobio i protjerao Kublai-kanove izaslanike. Mongolski je car reagirao poslavši kaznenu ekspediciju, no kada su se njegove trupe iskrcavale na Javi god. 1292. Kertanagaru je već bio svrgnuto javanski pobunjenik Jayakatwang, princ iz dinastije Kadi. Kertanagarin zet Vijaya²³ uspio je izbjeći odmazdi kadijskoga princa i sklonio se u malo naselje Majapahit. Stupivši u kontakt s mongolskim vojnicima, pridobio je njihova zapovjednika da mu pomogne u svrgavanju Jayakatwanga obećavši mu da će za uzvrat priznati Kublai-kanu kao vrhovnog gospodara nad Javanskim kraljevstvom. Nakon svrgavanja kadijskoga princa, mongolske su se trupe, podijeljene u skupine, rasporedile po otoku kako bi suzbile ustanike koji su nicali po čitavu kraljevstvu. Vijaya je, prekršivši riječ, napadao jednu po jednu mongolsku grupu, na taj ih način prisilio da napuste otočje i tako je posve neuspjela mongolska ekspedicija pridonijela ujedinjenju Javanskog kraljevstva omogućivši opstanak dinastiji Singhasari-Majapahit, koja je posljednja u javanskoj povijesti njegovala hinduistički vjersku tradiciju.

Nakon Vijayine smrti god. 1309. kraljevstvom Majapahit vladao je slavni vjerskovođa Gajah Mada, kao *mapatih* ili glavni ministar na dvoru Kertanagarine kćeri, koji je od 1329. do 1350. formalno vladao kraljevstvom. Gajah Mada je prvi svjesno podržavao ideju o stvaranju velikoga indonezijskog carstva. Uspješnim ratovanjima on je uspio do svoje smrti god. 1369. proširiti granice istočnjavanskoga kraljevstva na velik prostor otočne južistočne Azije.

U doba vladavine Kertanagarina slavnog unuka Hayama Wuruka (1350–1389) kraljevstvo je obuhvaćalo prostor današnje Indonezije, uvećano za dio Malajskog poluotoka. Vladavina Hayama Wuruka zabilježena je u javanskoj povijesti kao njezin najslavniji period, osobito prema slici koju pruža Prapanica poema.²⁴ Gajah Mada je nakon usloženja mladoga kralja Hayama Wuruka zadržao gotovo svu vlast u svojim rukama. Sve do svoje smrti vodio je ekspanzionističku politiku javanskog carstva i istodobno

kontrolirao njegov unutarnji razvoj. Nakon njegove smrti god. 1364. kralj je podijelio njegove funkcije četvorici ministara, jer nije bilo čovjeka koji bi ga sam mogao zamijeniti.

Politički i kulturni utjecaj Java na ostale otoke uvijek je ovisio o autoritetu kralja na samoj Javi. Hayam Wuruk je iz braka sa svojom zakonitom ženom imao samo jednu kćer, koja se udala za Vikramavardhanu, princa od Matarama, koji je nakon smrti Hayama Wuruka postao novim kraljem Majapahita. Za njegove vladavine (1389–1429) moć posljednjega javanskog hinduističkoga kraljevstva polako se otupila. O posljednjem stoljeću postojanja malo se zna, a sam je konac ovijen tamom.

Paralelno s padom Majapahita zaboravljena država Srivijaya na Sumatri obnovila je trgovinu s Kinom, a s jačanjem islama uzdigla se nova država, Malaka, koja je sredinom XV st. postala najznačajnijim trgovačkim i kulturnim središtem u tom dijelu Azije. Njezini su vladari prihvatili islam da bi privukli muslimanske trgovce u svoje luke.

Islami nije osvojio Indoneziju mačem, već uglavnom posredstvom muslimanskih (guđeratskih) trgovaca, koji su u prvom redu bili vođeni komercijalnim, a tek onda misionskim interesima.²⁵ Iako muslimanski nadgrobni spomenik iz god. 1092. svjedoči o prisutnosti islama na Javi već u XI st., značaj njegova utjecaja na indonezijskom arhipelagu vidljiv je tek koncem XIII st., kada su na sjevernoj Sumatri egzistirale dva mala muslimanska kraljevstva. Slične su državiće počele nicali na sjevernoj obali Jave i u lukama ostalih otoka koji su se nalazili duž trgovačkih potova.

U XVI st. ojačalo je muslimansko kraljevstvo Aceh na sjeverozapadu Sumatre, koje je njegovalo vlastitu školu islamskoga mističizma i pridonijelo njegovu širenju.

Na Javi se propadanje hinduističkog kraljevstva Majapahit, oslabljenoga unutardržavnim sukobima i sve manjim udjelom u prekomorskoj trgovini, podudaralo s jačanjem obalnih muslimanskih državića.²⁶ Javansko se plemstvo povuklo istočnije, na susjedni otok Bali, noseći sa sobom naslijeđe stoljetne javanske hinduističke tradicije, koja je u dodiru s već pomalo indijanziranim balijskom tradicijom stvorila novu, jedinstvenu i nadalje osobujnu kulturu, o kojoj će još biti ovdje riječi.

Prvi Evropljani koji su se usidriili na području arhipelaga bili su Portugalci, koji su god. 1511. osvojili Malaku, no nisu ostavili dublji traga u indonezijskoj kulturi. Početkom XVII st. Nizozemci s osnivanjem Nizozemске istočnindijske kompanije god. 1602 (Verenigde Oostindische Compagnie – VOC) preuzimaju monopol u trgovini Zapada s indonezijskim otocima. Umješnim

vladanjem i sposobnošću da zavade mala javanska kraljevstva, Nizozemci su uspjeli relativno malim vojnim snagama održati svoju vlast na zapadnoj Javi s centrom u Bataviji, okupiranoj god. 1619. Istočnu i centralnu Javu kontrolirala je država Mataram, koja je oko god. 1582. ponovno ojačala na ruševinama kraljevstva Majapahit. Iako su prihvatili islam, vladari obnovljenog Matarama predstavljali su posljednje značajne predstavnike visoko sofisticirane hindsko-javanske kulture. Oni su se XVII st. borili s Nizozemcima za prevlast na Javi, no oslabljeni razjedinjenošću unutar kraljevstva, polako su gubili bitku i Nizozemci u XVIII st. kontroliraju već čitav otok, ostavivši mataramskim kraljevima djelomičnu upravu do god. 1755. kada su nekad snažnu državu Mataram podijelili na dvije male državiće pod svojim protektoratom, Surakatu i Vogjakutu, koje su se održale do konca nizozemske vladavine u Indoneziji.

Tijekom XVIII st. komercijalna snaga VOC-a počela je opadati. S pobjedom Napoleona nad Holandijom god. 1806. Java je potpala pod francusku vlast, a god. 1806. pod Britancima istočnindijsku kompaniju. I Francuzi i Englezi pridonijeli su bržem razvoju javanske privrede. Nakon napoleonskih ratova Nizozemci su se vratili u Indoneziju s ciljem da konsolidiraju ekonomsku situaciju na otoku. Nova centralizirana uprava²⁷ stimulirala je pod nazivom "kulturni sistem" (*cultural stelsel*) poljoprivredno proizvodnju, ali ne i tehnološki progres.

Koncem XIX st. Nizozemci su započeli s procesom šire kolonizacije indonezijskih otoka i do 1910. uspostavili su kontrolu nad prostorom gotovo cijele današnje Indonezije. Tek je s tim novim imperijalizmom XIX st. i s dolaskom mnogobrojnih nizozemskih kolonizatora zapadna civilizacija počela igrati značajniju ulogu.

Početkom XX st. vlada ustanovljuje novu, tzv. setičku politiku s ciljevima bržega razvoja, koja međutim nije dala pozitivnih rezultata. Ekspanzionistička politika Nizozemaca stimulirala je porast nacionalizma i nicanje mnogobrojnih, uglavnom revolucionarnih organizacija, koje su težile za nezavisnošću. Jedna od najbeskompromisnijih osnovana je god. 1927. pod nazivom Indonezijska nacionalna stranka (PNI), a Sukarno je imenovan njezinim sekretarom. Pod vodstvom Mohammada Hatte osnovana je 1932. nova PNI, na kojem 30-ih godina obje su stranke bile prisiljene surađivati s Nizozemcima. Situacija se u potpunosti izmijenila kada su Japanci god. 1942. okupirali otočje, a Sukarno i Hatta prihvatili su pozicije u vladi koje su im Japanci ponudili. Iako su prvotno bili dočekani kao osloboditelji, svojom "velikojapanskom" politikom postajali su Japanci sve nepopularniji kod naroda. Nacionalizam je ponovno ojačao i na vijest o kapitulaciji Japana, Sukarno je 17. VIII

²³ Znan i pod imenom Kertarajasa. Prema *Nāgarakertajaganu*, djelu koje je 1365. god. nastavio Prapanca, Vijaya se oženio s četiri kćeri Kertanagare, koji nije imao muskog nasljednika. Postoji teorija da to četverostruko vjenčanje zapravo simbolizira osvajanje Balija, Madura i Tanjunga.

²⁴ Prema C.C. Bergu, Prapanca je u svojoj poemi preuveličao značaj Majapahita, koji bi, prema njemu, bio ograničen na prostor istočne Jave, Madura i Balija.

²⁵ I islam je, kao i većina kulturnih impulsa, u Indoneziju stigao iz Indije, preko guđeratskih, bengalskih i južnindijskih trgovaca.

²⁶ Prema Kromu, država Majapahit pala je između 1513. i 1528. god., prije ujedinjenja malih obalnih muslimanskih državića.

²⁷ Vlast Nizozemaca još uvijek je bila ograničena na Javu i Sumatru, a nad ostalim otocima sastojala se više u upravnim stvarima s lokalnim vladarima nego u direktnoj uporabi.

1945. proglasio nezavisnost. Zajedno s Britancima, koji su došli u ime saveznika službeno prihvatili japansku predaju, iskrcali su se i nizozemske trupe. Nizozemci su namjeravali zadržati svoju koloniju ili barem suverenitet nad njom, te nisu priznali novoproglašenu republiku. Izbio je četvorogodišnji rat, no pod pritiskom OUN i svjetske javnosti, nizozemska je kraljica bila prisiljena na koncem 1949. proglasiti nezavisne Ujedinjene države Indonezije. U početku država je bila vođena na načelima federalne unije, no ubrzo je počela funkcionirati kao jedinstvena država. Na vanjskom planu Sukarno vodi politiku nesvrstanosti. Pritisnut mnogobrojnim poteškoćama s kojima se nova država suočila, Sukarno je god. 1957. obznanio program »vođene demokracije« (Guided Democracy), kojim su ukinute sve opozicijske stranke osim Komunističke partije (PKI). Sukarno je držao svu vlast u svojim rukama održavajući ravnotežu između vojnih snaga i PKI.

Nezadovoljstvo je raslo i kulminiralo u pokretu 30. septembra 1965. kojim su neki vojni zavjerenici pokušali izvršiti državni udar, no vojska je na čelu s generalom Suhartom istoga dana zakontrolirala situaciju. Naknadno je odgovornost za ubojstvo šest generala prebačena na PKI, koja je optužena da je udarom željela preuzeti vlast.

Slijedeće je godine predsjednik Sukarno predao vlast generalu Suhartu, koji se i danas nalazi na čelu države.

U današnjoj pretežno muslimanskoj Indoneziji problem interakcije indonezijske i indijske kulture moguće je izravno promatrati jedino na primjeru Balija, koji – iako s Javom dijeli zajedničko hinduizirano kulturno naslijeđe – još jedini na otočju aktivno njeguje jedinstvenu i nadasve osebjunu varijantu hinduizma, poznatu pod nazivom Agama Hindu ili balijski hinduizam.²⁸

Stoga je pri proučavanju indijskih kulturnih poticaja neprijemljivo govoriti o Indoneziji kao cjelini, utoliko više što velik broj otoka nikada nije ostvario direktne dodire s Indijom, a eventualne utjecaje njezine kulture pretrpio je jedino posredno širenjem lokalnih indijanziranih država.

Veze s Indijom potječu još iz vremena p.n.e., no pri materijalnim dokaz o njima pruža već spomenuti ugravirani natpis s Kalimantana iz IV st., koji na čistom sanskritu opisuje vedski obred što ga je po nalogu mjesnog vladara izvodio neki brahman. Prema tom najranijem datiranom izvoru mogli bismo zaključiti da je brahmanizam bio prva prihvaćena indijska religija na tlu Indonezije. Međutim, s obzirom da se ni brahmanizam ni hinduizam ni buddhizam nisu širili kao organizirani vjerski sustavi već više kao obrazac življenja, a njihovo je rasprostriranje bilo vezano uz dolazak indijs-

Indonezija u predislamsko doba i indijski poticaji u indonezijskoj civilizaciji

kih trgovaca i svećenika, koji su ih pratili na putovanjima da bi za njih vršili vjerske obrede, mnogo je vjerojatnije da su sve tri religije usporedno stizale na indonezijsko tlo i infiltrirale se u autohtonu kulturu posredstvom novoniklih indijanziranih trgovačkih obalnih naselja. Njihov politički i kulturni utjecaj rastao je sa sve značajnijim odjelom u prekomorskoj trgovini i nove se kulture uz pomoć sve mnogobrojnijih svećenika uskoro konsolidiraju u hinduizirane teokratske države, kako ih naziva Coedès.²⁹ No nema razloga pretpostaviti da su se i Indoneziji, potaknuti razvojem trgovine, otiskivali do obala jugoistočne Indije i otamo zajedno s robom donosili i kulturne poticaje, koji su obogaćivali njihovu animističku autohtonu tradiciju, no nikada je nisu u potpunosti potisnuli, te su štovanje i kult predaka i drevni poljoprivredni rituali ostali zauvijek prisutni.

Asimilacija indijskih kulturnih elemenata bila je znatno olakšana nekim osnovnim podudarnostima između ranoga indijskog hinduizma i indonezijskog animizma.³⁰ To je uz univerzalnost same hinduističke religije bio glavni razlog da se hindski panteon, iako znatno izmijenjen (što se najbolje vidi pri proučavanju balijske religije), mogao uklopiti u već postojeći indonezijski, stvarajući sinkretizme između indijskih bogova i lokalnih božanstava.

Filozofski, odnosno teološki aspekt hinduizma, ili buddhizma, prihvaćen je pak samo u višim slojevima i u specifičnom modifikiranom obliku njegovan na kraljevskim dvorovima, često služeći lokalnim vladarima, *rajama*, kao ideološko oružje za konsolidaciju vlasti.³¹ Sanskritska književnost postaje medij indijanzacije, i to do te mjere da je plemstvo prihvatilo sanskrit kao sredstvo vlastitoga književnog izraza. Narodu je sofisticirana sanskritska književnost bila nedostupna, te su se doktrine novih religija duhovito prezentirale pučanima iz epova

Mahābhārata i *Rāmāyane*, te iz *purana* i *jāta*-*ka*. Životopisi i zgode Buddha i hinduskih božanstva stjecali su inspiraciju stvaralaštvu na otočju, a epizode iz slavnih hindskih epova do danas se dramatiziraju u svim oblicima indonezijskih tradicionalnih kazališnih i plesnih izvedbi.³²

Slijedeći klasične indijske stilove,³³ umjetnost je cvjetala na dvorovima pod direktnim pokroviteljstvom indijanziranih vladara. Ovisno o doktrini koju je prihvatio sam dvor, mala su kraljevstva bila ili hinduistička ili buddhistička, no obje su religije usporedno koegzistirale međusobno se ne ugrožavajući ni isključujući. Najšire rasprostranjen i najprihvaćeniji u masama bio je kult Šive, štovan u obliku kamenog linga, simbola pokretačke energije, iako likovi Buddha i bodhisattva, široko rasprostranjeni po svim većim otocima, svjedoče o značaju buddhizma, najprije hinajanskog, a zatim mahajanskog, koji se kao državna religija širio po teritoriju pod vlasti Srivijaye i javanskih Salendara.

Kraljevi su još za života poistovjećivani s božanstvom koje je rukovodilo svim njihovim ovomajaljskim djelatnostima i s kojim bi se sjedinjavali nakon smrti. Ustanovljavanje vladareva kula, osobito kao personifikacije Šve, također povezuje Indoneziju, uz prakticiranje šivaizma na jugu Indije.

Natpisi sa Sumatre s konca VII st. svjedoče o širenju *tantrayāne*, tantričke škole mahajanskog buddhizma (*māhāyāne*), koja je gotovo istodobno nikla u Indiji, što ukazuje na regularnost plovidbe, koja je kontinuirano donosila nove kulturne poticaje s Ceylona i iz Indije. Tantrizam, i buddhistički i hinduistički,³⁴ svojim je tehnikama i ciljevima bio najrodniji indigenim magijskim učenjima. S pomoću pročišćavajućih moći koje su stekli Šivinom ili bodhisattvinom milosti, kraljevi su, prihvativši prema tantrističkom misticizmu vjersku misiju svoje vladavine, predvodili narod i upravljali državom. Na vrhuncu svoje moći kralj bi dao sagraditi *candi*-hram, koji je simbolizirao njegovu moć, u čast božanstvu s kojim se identifikirao.

Hramovi su se možda podizali prema indijanskom prototipu, no građenje svetišta na brdima, u obliku terasa, karakteristična je odlika jugoistočnoazijske civilizacije, gdje je božanstvo oduvijek obitavalo na najvišjoj terasi, te se ideja o Šivinu zemaljskom prebivalištu na vrhu ove ili one planine glatko uklopila u već postojeću naslijeđenu koz-

32 Te su izvedbe gotovo u pravilu prerađivane, i to tako da se originalnim fabulama pridodaju novi likovi, zgode, simboli i značenja iz lokalnih folklornih tradicija.

33 *Amarāvati* je stil indijske skulpture koji je cvjetao u južnoj Indiji početkom naše ere (150–250). Na reljefima se, u prikazima iz *jāta*ka, prikazuje Budhin život.

34 *Period Gupta* umjetnosti (IV–VI st.) smatra se klasičnim razdobljem indijske skulpture, u kojem je standardiziran lik Buddha i ustanovljena hindska ikonografija.

34 Do IX st. oba oblika tantrizma bila su široko rasprostranjena.

28 Naziva se još i Hindu-Bali i Indo-Bali. Možda je prikladniji naziv Indo-Bali, jer ne isključuje elemente buddhizma koji su infiltrirani u balijsku tradiciju, kao ni tantrizam i dravidska prethinduistička vjerovanja. Mora se voditi računa da u indonezijskim jezicima naziv Hindu označava Indijca i indijski, isto kao i Hindusa i hindski.

29 G. Coedès, *Etats Hindouïses d'Indochine et d'Indonésie*.

30 Hinduizam je u Indiji, osobito na jugu, odakle se i širio u jugoistočnu Aziju, u stilu ujedinjavao elemente arijske vedske religije i raznih kulturno dravidskog juga, posebno kultu predaka, vjere u nadnaravne sile i žrtvovanja životinja. Utjecaj dravidske Indije očituje i je u nekim etničkim nazivima sa Sumatre.

31 L.M. Djomim, *Ostrov Balij*, Moskva, 1964, str. 22, prema Maretinu.

mičku shemu.³⁵

Reljefi na candiju prikazivali su scene iz hinduističke i buddhističke mitologije i epike, obogaćene autohtonom otonom simbolikom. Vrhunac javanske sakralne umjetnosti predstavljaju spomenuta buddhistička stupa Borobudur, na čijim se reljefima izlažu složene metafizičke teorije mahajanskog buddhizma.

Javanska je religija tumačila identičnost žvatičkih i mahajanskih putova oslobođenja iz kruga *saṃsāra*, i sjedinjenih s božanstvom postavljala je kao krajnji cilj, koji se postiže putem ezoterične prakse i ekstaze.³⁶ Sinkretizam buddhističkih i hinduističkih učenja kulminirao je stvaranjem kulta Šive-Budde na Javi u XIII st., gdje na površinu ponovo izbija djelomično potisnut javanski animizam, osobito kult predaka.

Taj novonastali kult, koji je u sebe upio neke do tada nepoznate tantričke elemente, utjecio je u Kertanagari, posljednjem kraju iz dinastije Singhasari, koji je nakon smrti štovan kao Šiva-Buddha. Nije poznat njegov kult za života. Zna se samo da je svoju vlast uspostavio pobijedi demone i sila moćima ekstaze, izazvane opijanjima i orgijama.

Doba vladavine dinastije Majapahit jedan je od najsjajnijih perioda javanskog hinduizma, koji, nestajući pred nadolazećim islamom, ostavi trajne tragove u današnjim običajima i socijalnoj organizaciji na Javi, i u jedinstvenom izmjenjenom obliku preživio do danas u balijskom hinduizmu.³⁷

Upućujući na neke indijske elemente u strukturi balijskog hinduizma, pokušat ćemo izbjeći svodenje problema na matematičku formulu, prema kojoj bi indigeni balijski animizam, obogaćen hinduističkim i buddhističkim učenjima, tvorilo balijsku religiju kao rezultat mehaničkih ukrštanja i pozajmica. Ne samo u religiji već u čitavoj balijskoj kulturi indijski su elementi asimilirani i prilagođeni lokalnim uvjetima. Indijska je kultura dublje prodrla samo u vrh balijskog društva, i to samo u stanovitim aspektima života, dok je na planu materijalne kulture indonezijska baza ispad površinskih formi slijedila svoj nezavisan razvoj.

U sferi socijalnih odnosa balijsko je društvo najvećim dijelom organizirano unutar tradicionalne seoske zajednice, *desa*. Sam kastinski sustav, koji u jednom specifičnom obliku egzistira na otoku, smatra se najočiti-ijim dokazom indijskih utjecaja na balijsku kulturu. Indonezijski naziv *triwangsa*, koji označava trodijelnu podjelu kastinskog sis-

tema, svjedoči o tome da su se pripadnici triju viših kasta, *brahmani*, *satrie* (*kšatriye*) i *weya* (*vaišye*), u doba dinastije Majapahit, bježeći pred islamizacijom, preselili na Bali, gdje su bili prihvaćeni od balijskog dvora i aristokracije.

Golema većina otonog stanovništva (oko 90%) još je dugo vremena ostala izvan sustava *triwangsa*, i tek ih je kasnije lokalna aristokracija, prema analogiji s indijskim kastinskom podjelom, proglasila *śūdrama*. Ta je podudarnost umjetno stvorena, jer četvrtu kastu praktično tvore svi oni koji se nisu smjeli smatrati potomcima »indo-javanske« aristokracije.

Vezanost uz indijsku kulturu i danas predstavlja čast, te većina stanovništva povlači svoje podrijetlo iz hinduizirane dinastije Majapahit.

Indikativno je da balijsko društvo ne poznaje pojam »nedodirljivosti« tako karakterističan za indijski kastinski sustav. Neka se zanimanja smatraju nečistima – kao na primjer, uzgoj indiga – no prikritnog odraza ta »nečistost« ima samo u izvjesnim zabranama pri obredu kremacije.

Kastinski *triwangsa* sustav asimilirao se u već postojeće tradicionalne socijalne stratifikacije na otoku, izražene počasnim titulama. Titule su zacijelo plod autohtone indonezijske kulture, a ne uvoz iz Indije, kako su isticali neki autori.³⁸ i one su tek naknadno vezivane uz pojedine kaste. Svaki Balijsac (osim sudra, koji ih nemaju) nosi, pored svog osobnog imena, i nasljednu titulu: u skladu s njom ga zajednica i osluškiva.

Brahmani pred svoje osobno ime dodaju titulu *ida* ili *ida bagus*, *satrie* – *dewa* ili *dewa agung* ili *anak agung*, a za *wesie* titula *gusti* gotovo je sasvim istisnula sanskrtski naziv te kaste.

Za žene titule su vrlo slične: *idayu*, *dewa* i *gusti*. Pripadnici viših kasta i nosioci odgovarajućih titula smatraju se doslovno »iznad« pripadnika niže kaste, i to je rangiranje u praksi vidljivo u povišenom položaju koji im pripada u hramu i na drugim mjestima, te više, poglednom tornju koji se za njih uzdiže pri obredu kremacije. Te osobitosti međuljudskih odnosa vezane su isključivo uz nasljedne titule i sasvim su nezavisne od ekonomskog i socijalnog statusa. Postojanje sličnih običaja i kod drugih indonezijskih naroda svjedoči o njihovom autohtonom podrijetlu.

Indijski kastinski sustav naknadno se uklopio u lokalne hijerarhijske sheme i funkcije titula vezao uz specifičan sistem osluškivanja na otoku. Ovisno o kastinskoj pripadnosti, odnosno tituli osobe kojoj se obraća govornik, izabire se stilske govorni obrazac prikladan određenoj situaciji. Pri obraćanju članu više kaste bira se »visok« balijski jezik dotjerane sintakse i stila, bogat sanskrtskim i javanskim riječima, dok se pri obraćanju pripadniku niže kaste odabire

»niski« balijski, zapravo svakodnevni narodni jezik.³⁹

Sustav balijske četiri *varne* ne možemo u indijskom smislu riječi nazivati kastama, jer se pravila endogamije, koja je najkarakterističnija oznaka kastinske organizacije, ne poštuju dosljedno. Mješoviti su brakovi mogući i relativno česti, a kako se kastinska pripadnost određivala samo prema ocu, djeca iz tih brakova nisu tvorila novu nižu kastu kao u Indiji, koja je na taj način dobila uzuzetno razgranatu kastinsku strukturu. Brak sa ženom iz niže kaste dopušten je, dok se vjenčanje a ženom iz više kaste nekad kažnjavalo smrću, a danas najčešće progon iz zajednice, što za Balijsce predstavlja najtežu kaznu, jer za njega ne postoji žilov izvan seoske komune, koja je ostala osnovnom jedinicom socijalne organizacije, u kojoj kaste nemaju gotovo nikakve praktične vrijednosti.

U Indiji se kastinska pripadnost u pravilu vezuje uz određena zvanja, no na Balijsu još se jedino svećenici svojim pozivom vezuju uz brahmansku kastu. *Satrie* su daleko najmalobrojnije i gotovo su u potpunosti izgubili svoj nekadašnji značaj kao vladajuća kasta. Velik dio balijske aristokracije pripada danas *wesiam*, koji su u praksi preuzeli gotovo sva *kšatrijska* zanimanja, osobito vojsku i politiku. Najbrojniji dio stanovništva, zajedno sa seljaštvom, prvotno je bio isključen iz kastinskog sistema. Naknadno stvorenu kastu *śūdra* danas sačinjavaju pripadnici gotovo svih zanimanja, te se *śūdre* na Balijsu bave i trgovinom, koja je u Indiji vezana uz kastu *vaišya*.

Indijski utjecajima, bez obzira koliko snažni oni bili, ne može se objasniti visok stupanj estetiziranja balijske kulture, u kojoj je svaki pojedinac ujedno i umjetnik, jer umjetnost se ne smatra zanimanjem već društvenom obavezom. U sferi umjetnosti i religije, indijski su poticaji najuočljiviji, no svaki je izvanski element utkan u tkivo autohtone civilizacije i njoj prilagođen. Iako je indijska epika dominantna tema balijskog kazališta i plesa, većina znanstvenika danas traživši kazališta sjena pripisuje plodu nezavisnog razvoja indonezijske kulture, kao što su i balijski plesovi, glazba i instrumenti originalni po svom podrijetlu.

Reljefi i skulpture posvuda rasprostranjenih hramova obrađuju uglavnom hinduističku tematiku, iako su vrlo izraženi prethinduistički motivi i simboli vezani uz tradicionalnu animističku mitologiju.

I na kraju, najvidljiviji su indijski poticaji u takozvanom balijskom hinduizmu, religiji koju M. Covarrubias ovako opisuje: »Balijska religija ostaje živopisan animistički kult u koji su utkane ezoterični principi i filozofija hinduizma, no to stanje nije ni u kom slučaju ograničeno na Bali; javanski je hinduizam bio slične vrste, i čak u Indiji srećemo paralelu u simultanom štovanju primitivnih demona, predaka i elemenata koji pripadaju nižim dravidskim klasama, izmiješa-

35 Hram je »lieu de rencontre entre les dieux et le monde, le temple symbolise la montagne cosmique. La est, le foyer de dieux, il est le centre et l'axe de l'univers« (V. Montell).

36 Ta grana tantričkog buddhizma razvila se pred kraj vladavine dinastije Pāla, koncem XII st. u Bengalu, pod nazivom *Kālacakra* (sanskritski »korać vremenom«) i proširila se u Nepal, Tibet i Indoneziju, gdje se njezino učenje vezalo uz tradiciju štovanja kulta predaka.

37 Bilo bi neispravno zaključiti da je hinduizam prodro na Bali s javanskim osvajanjem otoka. On se od perioda prije VIII st. polako infiltrirao direktnim poticajima iz Indije i, posredno, preko Jave.

38 To je dokazano postojanjem sličnog sistema titula kod planinskog plemena Bali-Aga, koje nikada nije prihvatilo sustav *triwangsa* niti ikakve utjecaje hinduizma.

39 Još jedan dokaz o neindijskom podrijetlu tog običaja osluškivanja leži u činjenici da se dotjerani stari upotrebljavali pri osluškivanju starijih osoba bez obzira na njihov socijalni status.

nih s brahmanskom filozofijom.⁴⁰ No Agama Hindu nije samo smjesa raznih elemenata, već harmonična i organski cjelovita sinteza stvorena na tlu otoka.

Iako balijska religija u svom filozofskom i teološkom vidu odražava snažan utjecaj hinduizma i nešto manji budhizma (no među njima je često teško povući liniju), rituali i obredi koji je prate vuku korijene iz indigene otočne tradicije.

Čak i osebniji obred kremacije, koji je najjandiniziraniji od svih obreda i zacijelo hinduističkog podrijetla, sadrži u sebi mnoge animističke elemente, osobito žrtvovanje životinja, koje obavezno prati kremaciju. Pri spaljivanju brahmanskog svećenika žrtvuju se krave i bivoli, iako indijski hinduizam to najstrože zabranjuje, jer se krava u Indiji smatra svetom životinjom.⁴¹

Više od 200 žrtvenih ceremonija, koliko ih se godišnje izvodi na Baliju, vezuje se uz animističku tradiciju, osobito kult predaka, jedan od najstarijih i najprisutnijih elemenata balijske kulture.

Danas na Baliju postoje tri svećenička staleža. Najvišem pripadaju *pedanda* svećenici, duhovni vođe zajednice i učeni teolozi Agame Hindu. Zanimljivo je da *pedanda* svećenici mogu biti sljedbenici Šive – *pedanda Siwa*, ili Budde – *pedanda Boda*.⁴² I u stanovitim ceremonijama simultano vrše obred te oboji nose istu titulu „Moje Sunce“. *Pedanda* svećenici ne sudjeluju u svjetovnim problemima i posvećuju svoj život meditaciji i proučavanju hindске teologije.⁴³

Najbrojniju skupinu svećenika predstavljaju *pemangu* svećenici, svećenici naroda i hramova, koji obavljaju kompletan hinduistički ritual, ali ne ako je naručen od triju viših kasta. Ima ih na tisuće i ne pripadaju kasti *brahmana*. Još niži po rangi su *senguhus* svećenici, koji asistiraju pri obredima i glavna im je dužnost da glasno uzvikuju magične formule.

Osnovni je panteon balijske religije preuzet iz hinduizma, no na baljskom je tlu preživeo znatne izmjene. Obogaćen je likovima iz tradicionalne mitologije i nekim naknadno prihvaćenim vedskim božanstvima. Šiva je svojim kultom potisnuo ostala hindska božanstva, koja se često smatraju samo njegovim raznim inkarnacijama.

Panteon Agame Hindu ima svoju hijerarhiju, na vrhu koje se nalazi Sanghyang Widi, koji se direktno nikada ne štije, niti mu se posvećuju hramovi, jer njegov je lik prilično impersonalan i, prema A. Leemannu, predstavlja svemoćnu i sveprisutnu božansku silu pod nazivom Sanghyang Widdhi Wasa. On je *trisakti*, odnosno u svojoj moći kao stvaralac on je Brahma (Brahma), u svojoj

Indonezija u predislamsko doba i indijski poticaji u indonezijskoj civilizaciji

moći kao održavatelj on je Wisnu (Višnu) i u svojoj moći kao razaratelj on je Siwa (Šiva). Ispod Sanghyanga Widija i njegova trojstva nalaze se božanstva Dewa i Dewi, muški i ženski principi prirode,⁴⁴ no i oni su samo jedna od mnogobrojnih manifestacija Sanghyanga Widija. Iako je Sanghyang Widi vrhovno božanstvo, on ne posjeduje svoj kult, te je kut Siwe daleko najprisutniji na otoku, ali samo kod pripadnika viših klasa, dok narod i dalje u svakodnevnom ritualu štije božicu riže i planinu Gunung Agung.

Mogli bi se i dalje prepoznavati indijski poticaji, no to ne bi umanjilo snagu Agama Hindu religije, koja leži u njoj fleksibilnosti da se prilagodi promjenama.

Strukturalistički pristup u kojem bi se navođenjem elemenata indijskih pa i arapskih i evropskih utjecaja na strukturu materijalne i duhovne kulture Balija, ili šire Indonezije, metodološki je možda najprikladniji, no mogao bi nas pogrešno uputiti na zaključak o derivativnoj prirodi indonezijske kulture. Proučavajući indijske kulturne poticaje, ne bismo smjeli svoditi autohtonu bazu indonezijske civilizacije na puku pozadinu prijemčivu na te poticaje. Indonezijska kultura nije pak nastala nizanem nepromjenljivih obrazaca, već je ona plod prirodna dinamičnog razvoja samog aindonezijskog društva. Ili kako smatra J. de Casparis, poznati nizozemski stručnjak za staru i srednjovjekovnu povijest Indije i Indonezije: „Indijski utjecaj u Indoneziji nije bio toliko rezultat indijskih napora da prošire svoju kulturu, koliko plod indonezijske inicijative u asimiliranju onih elemenata indijske kulture kojima su se osjećali privučeni.“⁴⁵

LITERATURA

1. D.G.E. Hall, *A History of South-East Asia*, New York, St. Martin's press, 1955.
2. Harrison, *South-East Asia – A Short History*, New York, St. Martin's press, 1954.
3. Vincent Monteil, *Indoésie*, Horizons de France, Genève, 1970.
4. Albert Leemann, *Bali-Inser der Götter*, Innsbruck, 1979.
5. Star Black, *Bali*, Singapore 1980.
6. *Major Governments of Asia*, Ed. by George Met. Kahin, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1958.
7. L. Dudley Stamp, *Asia – A Regional and Economic Geography*, London – New York, 1957.
8. J. V. Maretin, „Po povodu indijskih vlijanih u balijskoj kulturi“, *Strany i narody Vostoka (Indija – strana i narodi)*, Moskva, 1967.
9. S. Jhaveri, *The Presidency in Indonesia*, Bombay, 1976.

⁴⁰ M. Covarrubias, *Island of Bali*, New York, 1956 str. 306 prema Maretinu.

⁴¹ U južnoj Indiji primose se slične životinjske žrtve božici Indji, no to nisu hinduistički kultovi.

⁴² Iako je, prema C. Hojakaasu, 1959. god. bilo na Baliju još samo 17 buddhističkih svećenika.

⁴³ Zanimljivo je da umjesto zabrane jedenja govedine, *pedanda* svećenici ne jedu svinjetinu, što je očiti utjecaj indonezijskih muslimana.

⁴⁴ Npr. Dewa Bayu – bog vjetrova, Dewi Sri – boginja plodnosti, Dewa Baruna – bog voda (mora, oceana), itd. Sva su ta imena očite adaptacije iz sanskrita.

⁴⁵ J. C. de Casparis, „Historical Writing on Indonesia (Early period)“, *Historians of Southeast Asia*, izdao D. E. Hall, London 1962, str. 156, prema Maretinu.

Sa oko 90 milijuna muslimana, Indonezija je jedno od velikih svjetskih ognjista islama. Ipak, islam koji se na području Indonezije udomio u XV i XVI stoljeću nije u potpunosti eliminirao svoje prethodnike – autohtone jugoistočno-azijski animizam, te hinduizam i buddhizam, koji su mu kao religijsko-kulturni „uvoz“ prethodili. Poradi te činjenice tu je došlo ne samo do susreta, već i do *mišljenja i sinkretizacije* različitih vjera i kultura, i tragovi toga još su i danas prisutni u indonezijskom islamu. Stoga je islam u Indoneziji koliko moćan toliko i specifičan.

Aspekata njegove specifičnosti je mnogo (npr. položaj žene u indonezijskom islamu u mnogomu se razlikuje od tradicionalnog položaja žene u islamu) i ovdje nije moguće ulaziti u njihovu dublju analizu, koju nam, ustalom, islamologija u priličnoj mjeri još uvijek duguje (literature o specifičnostima indonezijskog islama još uvijek ima vrlo malo), stoga ćemo istaknuti samo neke vidove te specifičnosti. Primjerice, *šer'at* (islamsko vjersko pravo) u tom području nikad nije obuhvaćala sve aspekte individualnog i društvenog života, kako to određuje islamsko učenje i kakva je bila stvarna praksa u islamskim područjima, iz kojih je islam i došao u Indoneziju. Pored *šer'at* funkcionalni su i razvijali su se i drugi zakoni; ona je u onim lokalnim državama u Indoneziji u kojima su vladali lokalni muslimanski vladari bila ograničena na sferu osobnog i vjerskog života vjernika, na sferu obiteljskog prava, nasljednog prava i šer'ata. A bilo je i područje u kojima je njezina primjena bila još i uža; primjerice, tamo gdje je nasljedno pravo bilo određeno matrijarhatom, *šer'at* je bila ograničena na još uže područje. Uz to su ponegdje postojali i zakloni što su potjecali iz predislamskog razdoblja i koji su – uz neke pojedine preuzete islamske elemente – bili na snazi i u islamiziranim sredinama.

Primjer sinkretizma bilo je i u nekim eshatološkim aspektima vjerovanja indonezijskih muslimana. Primjerice, kad je koncem XVII stoljeća u područjima islamiziranja središnje Jave oslabio politički utjecaj *ki-nyazija* (muslimanskih vjerskih učitelja, o čijoj će ulazi i utjecaju još biti riječi), među vjernicima se pojavilo vjerovanje u dolazak mješovitog „pravednog vladara“ (*ratu adil*). U tom vjerovanju moguće je također raspoznati oblik sinkretizma, jer ono dijelom ima izvore u islamskoj eshatologiji (u ideji o *mahdiju*), dijelom u njemu vide i tragove hinduističkog učenja o četiri razdoblja svijeta, a vjerojatno je da u njemu ima i ostataka autohtonih pred-hinduističkih vjerovanja. O tom eshatološkom sinkretizmu najbolje svjedoče proročanstva koja se pripisuju predislamskom vladaru dinastije Kadiri iz XII stoljeća – stanovitomu Jaya-Bayi – čije je ime vjerojatno ostalo zapamćeno stoga što se spominje u starom epu *Bharata Yudha* (iz godine 1157), zapravo epizodi indijskog epa *Mahābhārata*. Proročanstva koja se njemu pripisuju sadrže, u stvari, uglavnom elemente islamske eshatologije (koji su u to područje doprili *poslije* XII stoljeća) i mješavinu (od njih starijih) *hinduističko-javanskih* elemenata. Ta proročanstva obuhvaćaju cjelokupnu povijest Jave i pučko ih vjerovanje uspijeva spretno prilagoditi i drevnim i najnovijim događajima.

Povijest indonezijskog sinkretizma započela vrlo rano, s prodorom hinduističkih i buddhističkih vjerskih i kulturnih elemenata.

Islam u Indoneziji

Danijel Bučan

ta, čemu se, s ekspanzijom pomorske trgovine u XV i XVI stoljeću, pridružio i islam. Te dvije „suzvećene“ religije stopile su se s autohtonom animističkom osnovicom karkterističnom za cijelo malezijsko područje, a plod svega bila je sinkretička ravnoteža u kojoj su svi ti različiti elementi našli mjesta za sebe. Ta se ravnoteža očitovala u toleriranju različitih vjerskih elemenata obuhvaćenih jedinstvenim odrednim obrascima. No kao što svaka povijest u sebi unosi promjene, tako je i povijest indonezijskog sinkretizma u nj unijela promjene koje su ušle u smjeru narušavanja te ravnoteže u korist ovoga ili onoga elementa, pa i do sve korjenitije razdvajanja. To se osobito osjetilo koncem XIX i početkom XX stoljeća, kada je došlo do značajnih strukturalnih promjena u indonezijskom društvu, promjena koje su bile posljedica procesa modernizacije (u vidu urbanizacije, rastakanja tradicijskih seoskih struktura, profesionalne diferencijacije i slično). Te su promjene bile praćene i doktrinarnim novostima što su na stanovit način narušile uniformnost sinkretističkih oblika vjere i društvene prakse. Nova situacija koja je (osobito u XX stoljeću) bila obilježena na razmahom ideologija kao što su islamski reformizam i modernizam, svjetovni nacionalizam, pa čak i marksizam, raskinula je tradicionalne primarne integrative veze, koje su bile određene u terminima prostorne povezanosti (susjedstva) i obiteljske povezanosti, i uspostavila nove, koje su bile određene u terminima ideološke istomišljenosti. Tako je u XX stoljeću dolazilo do produbljavanja jaza između različitih religijskih i kulturnih elemenata koji su u nekadašnjoj sinkretičkoj ravnoteži funkcionalni samo kao različiti a povezani elementi jedne cjeline. Islamski modernizam (koji se u svom izvornom obliku i javio kao ideologija), s jedne strane, utjecao na osjećanje da je islam ekskluzivna, antisinkretička religija, a svjetovni nacionalizam i marksizam, s druge strane, ječali su predislamske (t.j. hinduističke i animističke) elemente kao starije i, stoga, autohtone elemente. Razvijaju se tako dva vjersko-kulturna identiteta: jedan koji se sve više oslanja na univerzalističku islamsku doktrinu, i drugi – koji je nastojao razviti opći kulturno-religijski sustav iz građe autohtone ne-islamske tradicije. Tako je indonezijski sinkretizam sve više gubio na važnosti, te ga je u njegovoj socijalnoj funkcionalnosti sve više zamjenjivao sustav ideološkog strukturiranja, koji je dovelo do stroge podjele između spomenutih dvaju identiteta – *santrija*, s jedne strane, i *abang*a, s druge – podjele koja će biti od velikog utjecaja na sveukupna zbivanja u modernoj Indoneziji.

Tri su medija širenja islama u jugoistočnoj Aziji: muslimanski trgovci, propovjednici i vjerski učitelji koji su dolazili iz Indije i Arabije da bi obratili nevjernike i obrazovali postojeće vjernike, te „sveti rat“ protiv „poganskih“ država koji je bio značajnim elementom političke dinamike u Arhipelagu.

U lukama Arhipelaga – koje su bile dio velikog trgovačkog sustava – muslimanski su trgovci i njihova roba bili dobrodošli, kao što su i drugi trgovci iz Indije uvijek to bili. Broj muslimanskih trgovaca koji su dolazili u to područje osobito se povećao kad su islamizirani Gujarati i druga trgovačka središta u Indiji. Tako su muslimanski trgovci iz dana u dan postajali sve značajniji partneri i politički saveznici lokalnih vladara, potisnuli postupno Hinduse.

To je otvorilo put propovjednicima i vjerskim učiteljima i njihovu djelovanju, te ih se susreće posvuda u jugoistočnoj Aziji pod raznim nazivima – *kiyayi*, *ulema*, *datu*, *maqdam*, *mawłana*, *wali*. Oni su djelovali čas kao duhovni i politički savjetnici, a čas kao osnivači škola koje su bile u opoziciji spram lokalnih svjetovnih vlasti. Budući da je njihov supstrat na koji se kalemio novodolazni islam imao značajke panteističke tradicije, učenje tih muslimanskih propovjednika često je bilo obilježeno elementima *tasawwufa* (sufizma) i uopšte raznim heterodoksnim elementima.

Pošto su se muslimanske zajednice učvrstile i postale brojnije, znale su se utjecati u „svetom ratu“ (*džihadu*) šireći svoju vjeru među *kafirima* (nevjernicima), odnosno šireći svoju teritorij i povećavajući svoju moć. Na taj su način srušeni i posljednji ostaci posljednjeg velikog hinduističkog carstva *Ma-japahit*, koje je od XII do prve polovice XIV stoljeća obuhvaćalo, osim današnje Indonezije, još i Malaju i Filipine, a plemenski poglavari i knezovi u razdobi vlasti stvorili su velik broj manjih država.

Islam se najprije ukorijenio u sjevernom dijelu Sumatre, koji je ležao na trgovačkoj trasi što se protezala do Indije i dalje na zapad. Najprije su, naravno, bila islamizirana trgovačka središta, dok je izvan njih stanovništvo i dalje bilo pogansko. Kraljevstvo Samudra – koje je ubrzo postalo poznato pod imenom Pasai – razvilo se ubrzo u snažnu muslimansku državu što se održala sve do 1521, kad su je osvojili Portugalci, da bi potom potpala pod Aceh. Sa Sumatre se islam proširio u Malaku, na Malajski poluočuo, gdje je definitivno prevladalo sredinom XV stoljeća, poslije prevrata kojemu su na čelu bili indijski muslimani. Njezinu ulogu islamskog središta okončali su portugalski osvajači, te se kao novi centar muslimanske trgovine i islamske vjere u međuvremenu pojavio Aceh, na sjeveru Sumatre. Ta je država primila islam od Pasajia vjerojatno sredinom XIV stoljeća. Prvi veliki vladar Aceha, 'Ali Mughayat Sah, preotao je godine 1524. Pasai od Portugalaca i time udario temelje moći Aceha. Ta je država bila na vrhuncu moći u XVII stoljeću, kad je vladala duž istočne i zapadne obale Sumatre.

Sjeverno-zapadni Kalimantan, otočje Sulu i južni Filipini leže duž trgovačke rute što je povezivala Malaku s Filipinima. Smatra se da su u ta područja islam donijeli uglavnom arapski trgovci. Sjevero-zapadni Kalimantan bio je u obalnom području isla-

miziran početkom XVI stoljeća, o čemu imamo svjedočanstvo Magellanova pilota Pigafette. Na južni Kalimantan islam je došlo s Jave, a na istočni su ga donijeli tek kasnije propovjednici sa Sulawesija.

Prvu muslimansku zajednicu na Javi spominje u XV stoljeću kineski musliman Ma Huan. On je stanovništvo istočne Jave podijelio na muslimane, Kineze (od kojih su mnogi već bili postali muslimani) i urođnike. Upravo će kineski muslimani za dugo obilježiti islam na Javi. Koncem XV stoljeća islam se na Javi osobito intenzivno širio posredstvom muslimanskih propovjednika, koji su bili vrlo aktivni, premda ne uvijek i strogo pravovjerni. Dolazeći iz Indije, preko Sumatre, oni su sa sobom donijeli stanoviti misticismizam koji je naibao na odjek u javanskom panteizmu. Duž cijele Jave islam se proširio već u prvoj polovici XVI stoljeća. Tomu je osobito pridonio Sejh ibn Mawlana iz Pasaja koji je prenio islam na još neobraćenu zapadnu Javu.

Proces islamizacije jugozapadnog dijela Sulawesija najbolje je poznat, jer o njemu ima najviše očuvanih izvješća stoga što se odvijao manje davno (početkom XVII stoljeća) i stoga što su ga brižljivo opisali povjesničari Makasara. Tako je poznat točan datum kad je princ Tallo prihvatio islam (22. rujna 1605), čemu je prethodio dugotrajn kontakt s muslimanskim trgovcima. Makasar je tada postao glavno središte iz kojeg se islam širio u istočnoj Indoneziji. Makasari su odigrali važnu ulogu i u borbi između muslimana i Nizozemaca na Molucima, što nije bilo samo vjerski sukob već i borba za monopol na trgovinom začimima.

Već je rečeno da su samostalni vjerski učitelji i propovjednici – *ulemā*, *kiyayi*, *mawlaṇā*, *maqḍūm*, *sunan*, *wali* – odigrali značajnu ulogu u širenju islama. Oni najčešće nisu bili vezani za džamije i džamijsko osoblje, a obično su uspijevali ostati neovisni i spram vladara. Okupljali su brojne učenike i u narodu uživali velik ugled zahvaljujući svojoj pobožnosti i poduci koju su pružali. Počasti koje su im ukazivane produžavale su se ponekad čak i poslije njihove smrti, a njihovi iskazi smatrali su se svetima. Među njima bilo je i mistika i onih koji su se držali strogo ortodoksnog tumačenja islamske dogme. Ponekad su se oko njih okupljali ne samo protivnici zapadnjačkih (nizozemskih) vlasti, već i oni koji su bili u opoziciji i spram islamskih vlasti, jer su *kiyayi* ljubomorno čuvali svoju neovisnost o vlastima koje su često kritizirali kao samo nominalno islamske.

Ti su vjerski učitelji predstavljali vrlo značajan, dinamički element indonezijskog islama, jer su – s jedne strane – često okamenjenim dogmama znali udahnuti nov život, a s druge strane – svojim su međunarodnim kontaktima pridonosili suradnji i povezivanju muslimana raznih zemalja. Među njima je – pored bezbrojnih anonimnih mistika i propovjednika – bilo i onih čija su imena ostala zabilježena u povijesti indonezijskog islama. Tako je, na primjer, koncem XVI stoljeća u sultanat Aceh došao Hamza Fanšur koji je bio vatreni propagator *wuḍūdijije*, učenja o sedam stupnjeva emanacije. Svoja je često ne-ortodoksa gledišta znao spretno kamuflirati plaštem pravovjere. Njegov učenik i nasljednik Sems ad-Din pridonio je još više širenju toga učenja zahvaljujući naklonosti i podršci sultana Iskendera Mude. Jedan drugi vjerski učitelj iz XVII stoljeća – ar-Raḥīrī – bio je, pak, vatreni protivnik svih Sems ad-Dinovih neortodoksnih, mističkih učenja, te je razvio vrlo veliku aktivnost u širenju fundamentalističkih aspekata islama, ističući njegovu eshatologiju i osobito naglašujući u njoj učenie o Posljednjem sudu i paklu. Premda je spaljivao knjige Sems ad-Dinovih nasljedovatelja, i sâm je, u svom učenju, zadržao stanovite mističke elemente, kao što je na primjer doktrina emanacije. Najpoznatiji među sumatranskim vjerskim učiteljima bio je 'Abd ar-Ra'ūf iz Singela, koji je živio u XVII stoljeću. Svoju aktivnost razvio je po povratku iz Arabije, gdje je devedeset godina boravio proučavajući islamsku teologiju. Odstupajući od Fanšurijeva misticisma, on je dao jednu ortodoksnu reinterpretaciju *wuḍūdijije*. Poslije smrti puk ga je slavio kao nacionalnog junaka čiji grob i danas posjećuju mase indonezijskih muslimana.

Javanski mistici, za razliku od sumatranskih koji su glavnog protivnika imali u ortodoksim teologu ar-Raḥīrīju, nailazili su u prvom redu na otpor svjetovnih vlasti. Odatle i njihova česta nepokornost i prezir koji su izražavali prema toj vlasti. Ta suprotstavljenost mističkih vjeroučitelja i svjetovnih vlasti na Javi za posljedicu je imala brojne dugotrajne i krvave ratove.

Kad se sredinom XVI stoljeća, poslije pogibe demačkog vladara Trengganua, kraljevstvo Demak raspolo, neki su duhovni vođe smatrali da je došao trenutak da osiguraju vlastitu nezavisnost. Tako je Sejh ibn Mawlānā, koji je u Bantamu vladao u ime Trengganua, proglasio nezavisnost od centralnih vlasti i čak prisvojio Cirebon kamo se preselio. Njegov sin Ḥasan ad-Din preuzeo je Bantam, te ga tradicija smatra prvim pravim vladarom toga područja, a njegov se grob smatra grobom sveta čovjeka. Njegovi su nasljednici ostali na vlasti u Bantamu sve do 1813. godine. I mauzolej njegova oca u Cirebonu jedan je od najposvećenijih hodočastišnih ciljeva na zapadnoj Javi. I nasljednici Sejha ibn Mawlāne u Cirebonu postali su svjetovni vladari, a njegovi potomci – koji su se razgranali u tri loze – ostali su na visokom položaju sve do XX stoljeća.

Dok su vladari Cirebonu bili suzdržani u širenju islama silom, Bantam je u tom pogledu bio mnogo aktivniji. Tako je drugi vladar Bantama, Pangeran Jūsuf godine 1579, zauzeo poganski teritorij Papajarana na Sundu odojču i tu ukorijenio islam. Isto je tako osvojeno i Lampongs (južna Sumatra), te je i tu koncem XVI stoljeća nametnut islam.

Bantam, koji je, pošto je godine 1511. Malaka pala u ruke Portugalcima, postao jedan od glavnih trgovačkih centara za Aziju, bio je izloženiji vanjskim i ortodoksnim utjecajima no središnja i istočna Java, te se stoga tu ranije ukorijenio puritanski, ortodoksnik islam. U XVIII stoljeću tu se osjećao snažan utjecaj Arapa. Tom utjecaju osobito je pridonijela Ratu Serifa, žena mentalno oboljelog sultana Zejn al- 'Afrina, koja je i sama bila arapskog podrijetla. Kad se umiješala nizozemska Istočno-indijska kompanija, došlo je do krvavog rata oko nasljedstva, koji je po primirju značajke vjerskog rata. Sredinom stoljeća rat je okončan restauracijom stare

dinastije koja je priznala gospodstvo Nizozemaca. Usprkos tomu Bantam je ostao islamski, a kolonijalne vlasti nisu na njegov teritorij pripustale kršćanske misione.

Za razliku od Bantama i zapadne Jave, u Surabaji i Mataramu nije prevladavao ortodoksim islam, već neortodoksim, mistička verzija, a za Pangerana Pekika kaže se da je u Mataram čak unio i ne-islamske kulturne elemente. Taj je vladar uspostavio vezu između kultura iz unutrašnjosti središnje Jave i kulture na njezinim obalama.

Duhovni vođe na Javi, koji su poslije raspada demačkog kraljevstva 1546. izbili u prvi plan i uspostavili svjetovnu vlast, trudili su se da ta vlast bude izrazitije islamska no što je to bio slučaj drugdje. To je vidljivo i iz primjera grada Kudusa. Kudus je jedan od rijetkih javanskih gradova s arapskim imenom, a očito je da je to ime izvedeno iz arapskog naziva za Jeruzalem – al-Kuds. Utemeljio ga je imām Sunan Kudus, koji je zacijelo smjerao u tom gradu uspostaviti teokratsku vladavinu. (I džamija u Kudusuu zove se al-Akšā, po uzoru na jeruzalemsku veliku džamiju, i ona, za razliku od većine indonezijskih muslimanskih bogomolja, ima minaret). Još sredinom XVI stoljeća duhovni je gospodar Kudusua nosio naziv *kādī* i svjetovni su mu vladari iskazivali veliki poštovanje, te su – kako kaže predaja – sjedali podno njegovih nogu. Njegov duhovni i politički utjecaj premasivao je uvelike granice grada Kudusua.

Vjerski učitelji – *kiyayi* – održali su se sve do danas, premda je, naravno, njihov broj biova s vremenom sve manji. Svoj su društveni položaj i njegovu postojanost imali zahvaliti nekim drevnim institucijama i običajima. U vrijeme prije instalacije islama postojala su vjerska *naselja* u kojima su se stanovnici strogo držali strogih pravila. S dolaskom islama ta su naselja poprimila muslimanski karakter i njihovi su se stanovnici striktno držali islamskih odredaba i odredaba svojih *kiyayija*. Muslimanski vladari dodjeljivali su tim naseljima brojne povlastice, čime su, se u stvari, potvrdile i proširile drevne pred-islamske privilegije. Ta naselja, nazvana *pamutihan*, to jest 'naselja bijelih', ili *perdikan-desa*, to jest naselja oslobođena plaćanja poreza, ostala su i pod kolonijalnim vladama, premda su se one trudile smanjiti njihov broj.

Bilo je *kiyayija* koji su osnivali vlastite centre izvan tih naselja, okupljajući učenike. Bile su to škole koje su i danas poznate pod nazivom *pesantren* i u kojima se živjelo u skladu s davnim običajima. Neozeleni učenici živjeli su u kolibama kojih je pod, u skladu s drevnim, predislamskim običajima, bio izdignut iznad zemlje. Vjeruje se da su takve škole u stanovitj mjeri bile nastavak sličnih institucija iz pred-islamskih vremena. U njima su se zadržali tragovi drevne prošlosti i u pred-islamskim plesovima i predstavama što su ih izvodili učenici. Tako su neki uzimali poduku iz magije i samo-mučnja bez proljevanja krvi s ciljem da posvjeđuje napredak u svom muslimanskom misticismu. Teološka poduka u tim školama u mnogomu je bila nadahnut elementima islamskog misticisma. Ona se velikim dijelom odnosila na pitanje jedinstva Boga i vjernika (upoznati bese znači upoznati Gospoda), a slično tomu i na jedinstvo mikrokozmosa i makrokozmosa (sve što postoji može se sažeti u jednu riječ – *Ingun*).

S vremenom je taj prilično heterodokсни misticizam sve više ustupao mjesto ortodoksnom islamskom misticizmu nekih sufijskih *tariqâ* (sufijskih redova) kojima su se pridruživali ili približavali i najvrdokorniji *khiyay*. No usprkos takvim prilagodbama *pesantren* su se sve više gasile. Lokalni vladari su ih se približavali i gledali na njih prijekim okom poradi njihova inzistiranja na posvemašnjoj neovisnosti, ortodoksni muslimani su zazirali od njihovih heterodoksnih i heretičkih učenja, a kolonijalne vlasti su se bojale da bi mogle pridonijeti formiranju zavjereničkih grupa.

Devetnaesto stoljeće u jugoistočnoj muslimanskoj Aziji obilježeno je nizom žestokih pa i krvavih sukoba u borbi za obnovu ili obranu islama. Bila je to dvostruka borba: protiv sinkretizma lokalnih tradicija i protiv sve većeg kolonijalnog prisravanja. U XIX stoljeću odnos Arhipelaga i Zapada definitivno je i u cjelini određen kolonijalizmom. No otvaranje južno-azijskih društava Zapadu značilo je isto tako i intenzifikaciju komunikacija s kolijevkom islama, što je u mnogom obilježilo kretanja u islamu jugoistočne Azije.

U XVIII stoljeću došlo je do procvata specifične javanske kulture na centralnoj Javi, što je dijelom bilo potaknuto odvajanjem Matarama od obale i trgovačkim vezama koje su dovele i održavale islama. Podjela kraljevstva dovela je do produbljivanja i zaostrenosti već postojećih hijerarhijskih odnosa u javanskom društvu i do uspostave i razvoja aristokratske i birokratske civilizacije *priyayi*. Javanski islam, koga je oduvijek karakterizirala pomiješanost autohtonog, hinduističko-buddhističkog i sufijskog misticizma, sve se više udaljavao od ortodoksnih izvora prema tradicionalnim religijskim vjerovanjima. Vladajući sloj oslanjao se na službeničku hijerarhiju koja je bila njegov prirepek, a ispod te hijerarhije – ili mimo nje – u seoskom društvu glavnu su riječ imali seoski *khiyay* i *ulemâ*. Oni su tvorili zaseban element u javanskom društvu i često su kritizirali mane svjetovne vlasti i islamskog stajališta. Tako su oni među seljcima širili nezadovoljstvo. Opreka između *priyayi* elite i njihova službenog vjerskog *establishment*a, s jedne strane, i nezavisnih *khiyaya* i *ulemâ**, s druge strane, odredila je povijesnu dinamiku toga razdoblja na Javi.

Pošto je koncem XVIII stoljeća Istočno-indijska kompanija odstupila, Java je doživjela značajne promjene koje su proveli najprije Nizozemac Herman Daendels, a potom Britanac Thomas S. Raffles. Te su promjene intenzivirale penetraciju Zapada u strukturu indonezijskog društva i ekonomije. Njihove inovacije značile su slabljenje položaja i moći lokalnih vlasti i izravnu su povezale javansko ruralno društvo s centraliziranim i kadrovski sve više evropskom upravom. Nezadovoljstvo se povećavalo i među *priyayi* elitom, moć koje je sve više slabila, i među muslimanskim stanovništvom, koje je sve više mrzilo nevjerničku vlast. To nezadovoljstvo nije se nimalo umanjilo povratkom Nizozemaca, koji su nastavili s ekonomskom i socijalnom politikom kakvu je vodio Raffles. Tako je, napokon, godine

Islam u Indoneziji

1825. došlo do pobune koju je vodio Dipa-Negara pozivajući na oružanu borbu za domovinu i za ponovnu uspostavu istinskog islama. Ta je pobuna, i gerilski rat koji je pokrenula, potrajala nekoliko godina, dok Dipa-Negara nije bio, na koncu, pobjeđen.

U javanskom ratu islam je prvi put u Indoneziji odigrao presudnu ulogu. Pružajući toj pobuni ideologiju, on je prvi put povezoao islamsku religiju i muslimansku praksu sa borbom protiv tuđinske vlasti. Kao učinak toga, položaj *ulemâ* u javanskom društvu, među seljaštvom, nesumnjivo je ojačao, a na njegovo jačanje djelovalo je i sve čvršće povezivanje *priyayi* elite s nizozemskim vlastima, do kojeg je došlo poslije poraza bune. Poradi toga seljaštvo se sve brže i intenzivnije islamiziralo. Od tada, t.j. poslije javanskog rata što ga je Dipa-Negara poveo (i izgubio) protiv nizozemskih vlasti, slijedeća su desetljeća svjedočila brojnih manjih seljačkih buna koje su se uvijek vodile pod zastavom islama. I sami Nizozemci su pridijelili ubrzanju i produbljivanju islamizacije Indonezije. Njihova uprava uveliko je poboljšala komunikacije, a to je razbilo izolaciju nekad zatvorenih zajednica koje su sada došle u dodir s javanskim utjecajima. Njihovu vlast u udaljenijim dijelovima Arhipelaga predstavljali su službenici koji su bili muslimani i koji su, promišljeno ili spontano, širili islam.

Dubljem ukorijenjenju islamskih ideja i sve većoj privrženosti tim idejama pridonijeli su i sve češći izravni kontakti sa Srednjim istokom. Promjena ekonomske politike, koja je javansku ruralnu ekonomiju dovela u izravnuju odnos s izvoznim tržištima i ekonomskim životom Zapada, potaknula je razvoj individualne trgovačke poslovnosti. Islam je, pak, pružao sustav vrijednosti koji je afirmirao tomo odgovarajuće ekonomsko ponašanje i statusni sustav u kojem su te vrijednosti bile izražene. Jedan od vidova statusnog izražavanja tih vrijednosti bilo je i hodočašće u Mekku, koje je istodobno bilo potvrda bogatstva i zalag ugleda. Hadžije su, naravno, redovito postajali vatreni propagatori vjere. Osim toga, hodočašće je, stoga što je značilo odlazak iz sela u svijet, pridonijelo povezivanju seoskog i gradskog islama. Među hodočašnicima bilo je i onih koji su duže boravili u Arabiji studirajući i upoznavajući se tu s panislamskim, anti-kolonijalnim idejama. Takvi su osobito sa sobom natrag donosili ne samo pojačan žar za vjerskom obnovom i vjerskim radikalizmom, već i sve češću spremnost da odbace kolonijalni status.

Drugi veliki rat koji je obilježio devetnaesto stoljeće u Indoneziji bio je rat što ga je protiv Nizozemaca vodio sumatranski sultanat Aceh, tradicionalno jedna od najmoćnijih islamskih država u Indoneziji. Konflikt je trajao već dugo prije no što su (1873.) Nizozemci napali Kota Raju, prijestolnicu Aceha. Već u ranoj fazi otpor nizozemskog agresiji poprimio je karakter *dži-hada*, te su s vremenom sve značajniju ulogu u njemu imali nezavisni *ulemâ* kao oni koji

su bili najspremniji za organiziranje i vodenje svetskog rata za islam. U tom dugotrajnom sukobu prvih nekoliko godina rata posebno značajnu ulogu imale su panislamske ideje. Aceh je tražio pomoć u Konstantinopolu od Otomanskog imperija i izaslao emisare po cijelom Arhipelagu, od Singapura do Jave, da osiguraju podršku za sveti rat. Premda se glasine o sveopćem muslimanskom ustanku diljem Arhipelaga nisu ostvarile, ipak su odigrale važnu ulogu u jačanju aceškog otpora i probudile nade u ostvarenje jedinstva islamskih naroda koji će poraziti Zapad. Rat što ga je protiv Nizozemaca vodio Aceh potvrdio je tako još jednom u posljednjem četvrtini XIX stoljeća – kao što je to u prvoj četvrtini potvrdio javanski rat – da je osnovni pokretač otpora tuđinskoj vlasti definitivno postao islam.

Izvukavši iz rata s Acehom poduku o tomu da je njihova politika prema islamu u Indoneziji bila pogrešna, Nizozemci na mjesto Savjetnika za arapske i urođeničke poslove postavljaju islamologa Hurgronja koji je raniju politiku ograničavajućih i ponekad kaznenih mjera zamijenio tolerantnijom politikom temeljenom na dubljem vidu i boljem poznavanju indonezijskog islama i uloge što je on igrao u tom društvu. Premda je i njegova politika zazirala od panislamskih ideja, trudeći se da ih drži pod kontrolom, ona je dokinula praksu koja je u svakom muslimanu vidjela zakletog neprijatelja Nizozemce. Hurgronje je ukinuo ograničenja nametnuta hodočašću u Mekku, koja su izazivala mnoga nezadovoljstva, i zadovoljio se budnim nadzorom i zabranom svake političke aktivnosti u vezi s hadžilukom. Uz tolerantnu politiku vjerske neutralnosti, on je preporučivao i podršku onim elementima u indonezijskom društvu koji nisu bili fanatizirani muslimani, t.j. tradicionalnim poglavarima i *priyayi* elitom.

Dva najveća rata u XIX stoljeću – javanski i aceški – bitno su obilježila procese što su u tom stoljeću afirmirali islam kao temeljnu historijsku snagu u tom području jugoistočne Azije. Prvi je značio sukob između snaga obnove i tradicionalnog poretka, dakle unutrašnji konflikt, a drugi je značio izravni sukob sa Zapadom, dakle vanjski konflikt. U oba je islam odigrao bitnu ulogu.

Dvadeseto stoljeće je stoljeće novog preporodnog buđenja islama u jugoistočnoj Aziji koje je imalo i religijski i socijalni i politički aspekt. Poticaji su, ponovo, došli izvana, a poklopili su se s društvenim promjenama koje je donijela sve ubrzanja modernizacija pod kolonijalnom vlašću. Sve veći broj indonezijskih muslimana odlazio je na hodočašće u Mekku. Ortodoksni islamski puritanizam, što ga je u Arabiji nametnulo Ibn Su'ud, imao je snažnog utjecaja na kolonijalnu indonezijsku muslimanu u Mekki. No još veći utjecaj na islamski preporod u Indoneziji imao je islamski modernizam i reformizam što su ga koncem XIX stoljeća pokrenule ideje Muhammeda 'Abduha. Islamski modernizam ne samo da je pridonio razmahu samosvijesti među muslimanima jugoistočne Azije, kao što je to činio razmah militantnog fundamentalizma, već je svojim pozivanjem na prilagođavanje islama zahtjevima suvremenog svijeta i lokalnih prilika otvorio prostor za legalitet prilično iz-

Islam u Indoneziji

raženog sinkretizma. To je muslimanskim zajednicama Arhipelaga dalo novu vitalnost i program akcije. Ideje islamskog modernizma i reformizma u prvom su redu proslomile indonezijski studenti na povratku iz Kaira.

Islamski preporod u tom dijelu svijeta imao je pan-malezijski značaj, te se utjecaj malajskih trgovačkih muslimanskih zajednica, koje su bile u stalnom kontaktu s islamskim centrima Bliskog istoka, osjećao u cijelom području Arhipelaga. Singapur i Penang su tako posredovali novu vitalnost islamu cijelom malajsko-indonezijskom području. Veliku ulogu u tomu odigralo je novinarstvo, a osobito list *al-Imām* koji je bio koncipiran po ugledu na kairsko glasilo islamskih modernista, poznati *al-Menār*.

Na vjerskom planu napad reformista na tradicionalni islam jugoistočne Azije ugrozio je položaj tradicionalnih i konzervativnih *ulemā*, a na društvenom planu njihova je ostrica bila usmjerena protiv običajne socijalne i zakonske prakse. S početka oprezno, no s vremenom sve žestlje i odlučnije, oni su kritizirali i napadali i politički – kolonijalni – poredak. Taj je poredak u njihovim očima ne samo konzervirao tradicionalni socijalni sustav, već i pluralističko društvo u kojem su odlučnu ulogu i moć imali tudinci. A u kršćanskom misionarstvu i u svjetovnom obrazovanju vidjeli su u prvom redu sredstva nametanja tudinskih, zapadnjačkih vrednota, što je ugrožavalo identitet autohtonog stanovništva.

Ipak, usprkos pan-malezijskom značaju islamskog preporoda i usprkos tomu što su islamski reformizam i modernizam izazvali znatne učinke i u britanskoj Malajiji, tu se islamski preporod nije – kao u Indoneziji – razvio u izrazito politički pokret nacionalističkog tipa. U Indoneziji je drugačiji tok i ishodi islamskog preporoda u mnogomu uvjetovao nizozemska politika prema islamu koju je koncem XIX stoljeća bio zacrtao Christian Hurgronje. Ta se politika, kako smo već naglasili, zasnivala na toleranciji muslimanske vjere i istodobno represivnom nadzoru nad islamskom političkom aktivnošću. No takva politika – koja je definirana prije pojave islamskog reformizma u Indoneziji – nije, u novoj situaciji, više mogla djelotvorno odrediti i razpoznati tu nepoznatu liniju podjele između vjerske i političke aktivnosti, a njezino temeljno načelo tolerancije bitno je pridonijelo širenju islamskog modernizma i njegovim bitno političkim idejama.

Prvo novinsko glasilo islamskog modernizma bio je sumatranski dnevnik *al-Munār* što je poslužio kao model brojnim sličnim listovima na Javi, koja je ubrzo postala glavno središte islamskog pokreta u Indoneziji; s Jave su se na druge otoke širile reformističke organizacije.

Javanski islam bio je po mnogo čemu specifičan. Na Javi se osobito osjećao religijski, kulturni i socijalni utjecaj Indije, a ujedno je to bilo i područje najdugotrajnijeg i najintenzivnijeg ekonomskog prodora Zapada i njegova kolonijalizma. Poradi drevnog i duboko ukorijenjenog hinduističkog utjecaja proces islamizacije, ma kako da je bio obuhvaćen, bio je i prilično površan, te je pod nominalnim islamom živjela specifična hinduističko-javanska kultura. Tako je na jednoj strani javanski islam predstavljala uglavnom tek nominalno muslimanska aristokracija, a na drugoj isto tako u značajnoj

mjeri tek nominalno islamska sinkretička pučka religija. No islam je imao prednost upravo poradi visokog stupnja politiziranosti koja je posvuda obilježavala njegov reformistički i modernistički preporod, što je samo bio nov izraz bitne politiziranosti islama kao ne samo vjerskog već i socijalnog i političkog koncepta, što je islam oduvijek bio i u svom ishodišnom biću.

Dvije organizacije, koje su nastale u emiratima centralne Jave godine 1912. razvile su se s vremenom u organizacije koje su obuhvatile ne samo muslimane na cijeloj Javi već i u cijeloj Indoneziji i prometnule se u pokrete u koje su se uključile stotine tisuća Indonežana. Bile su to *Muhammadiyah* i *Sarekat Islam* (Islamski savez). *Muhammadiyah* je osnovao *kiyayi* Haji Ahmad Dahlan. Ta se organizacija prvotno klonila organiziranje političke aktivnosti i smjerla je prije svega vjerskoj obnovi i proširenju javanskog islamu, propagiranju islamskog modernizma i obrani vjere od neislamskih utjecaja. U socijalnom pogledu uglavnom se oslanjala na javansku situaciju buržoaziju, a u svom djelovanju na vrlo razgranatu mrežu vjerskih škola (više od 1700 godine 1938.). *Sarekat Islam* osnovao je Haji Samanhudi. Ta organizacija vrlo se brzo razvila u široki masovni pokret, radikalniji i politiziraniji od *Muhammadiyah*. Meteorski uspon te organizacije ima se zahvaliti privlačnosti što ju je sâm njezin naziv imao za mase, ali još i više spontanog podrške brojnih *kiyayia* i *ulemā*, nosilaca javanskog pučkog islama, koji su u njezinom vodi Umaru Sayyidu Cokroaminoto vidjeli mesijanskog spasitelja. Tako je *Sarekat Islam* ubrzo postala glavni indonezijski pokret koji je izražavao socijalno nezadovoljstvo širokih masa. Kriza je taj pokret pogodila kad je u vodstvu došlo do izražaja nejedinstvo. Tada je iz vodstva isključena grupa marksistički inspiriranih elemenata koji su se pokušavali nametnuti organizaciji. Oni su od 1925. do 1927. izazvali niz štrajkova i seljačkih pobuna, na što su oštro reagirale kolonijalne vlasti. U krizi koja ju je pogodila, *Sarekat Islam* je izgubila svoju vodeću političku ulogu, koju su preuzeli predstavnici izrazito svjetovnog nacionalizma kao što su bili Sukarno, Muhammad Hatta i Sutan Sjahrir.

Budući da su kolonijalne vlasti mnogo veće prepreke postavljale političkim nego vjerskim pokretima, *Muhammadiyah* i druge slične organizacije i dalje su se polako ali stalno širile i jačale. Premda je *Muhammadiyah* svoje djelovanje uglavnom ograničavala na obrazovanje i vjersku djelatnost, rezultati toga djelovanja imali su i dalekosežne socijalne i – u konačnom ishodu – političke učinke. Formirajući svojim djelovanjem novo pokoljenje samosvjernih muslimana, ona je time stvorila i sve obrazovaniji i sve svjesniji političku publiku. A kako su se islamski reformisti sve više sporeli s kolonijalnim vlastima koje su se mijesale u interne stvari muslimanske zajednice, tako su sve više i poticali protivljenje toj vlasti nevjernika.

Širenju utjecaja islamskih reformista protivili su se seoski *ulemā* koji su od davnina

bili glavni glasnogovornici javanskog islama, te *priyayi* elita koja je bila povezana s kolonijalnim pravnim sustavom. No sve veće mijesanje nepokojnih vlasti u stvari muslimanske zajednice, s jedne strane, i jačanje utjecaja indonezijskog svjetovnog nacionalizma, s druge, napokon su pridonijeli savezu islamskih modernista i tradicionalista; koji se otjelovio u *Majlisul Islamil A'la Indonesia* (Vrhovnom islamskom vijeću Indonezije), poznatom pod kraticom M. I. A. I., koji je osnovan 1937. godine.

Premda je međusobna suprotstavljenost tradicionalne i modernističke struje u indonezijskom islamu odražavala kontroverziju *taklida* i *iditihada*, kontroverziju koja je postojala gotovo posvuda u islamu, savez koji je sklopljen govori o tomu da je od te konfrontacije bila jača prijetnja interesima islama uopće. Ta prijetnja bio je sve snažniji pokret svjetovno inspiriranog nacionalizma, što se uglavnom hranio iz ne-muslimanskih izvora, koji su se s jednakim pravom pozivali na autohtonost. Tako je polarizacija između islama i javanske kulture dobila nov izraz u podjeli između islamskog reformizma i indonezijskog nacionalizma.

Usprkos privremenom primirju, koje se imalo zahvaliti zajedničkom protivljenju kolonijalnim vlastima, vode muslimani i zapadnjački obrazovane intelektualce što su upravljali nacionalističkim pokretom duboko je razdvajao cilj kojemu su težili. Prvi su težili *dar al-islam*, islamskoj državi, a drugi modernoj svjetovnoj državi. Uz to, nacionalisti su se identifikirali s legendarnom velikom predislamskom indonezijskom carstvom Majapahit, a muslimani s islamskom kulturom koja, u krajnjoj crti, nije bila indonezijska.

Za sudbinu islamskog pokreta u Indoneziji od velikog je značenja bila i japanska okupacija za drugog svjetskog rata. Svjesni da islam predstavlja veliku organiziranu snagu, Japanci su pružali značajnu organizacijsku i financijsku podršku muslimanima na Javi, vjerujući da je bolje jačati vjersku nego li kakvu političku snagu. Ipak, takva je politika išla na ruku daljnjem rastu islamskog pokreta i – posebno – jačanju njegova političkog statusa. Japanci su, u skladu s takvom politikom, zabranili islamske političke partije (na pr. *Partai Sarekat Islami Indonesia*) i potaknuli osnivanje novog muslimanskog tijela *Musjumi* (*Majlisul Sjuru Muslimin Indonesia*, t.j. *Savjetodavno vijeće indonezijskih muslimana*) koje je zamijenilo nekadašnji M.I.A.I. Tom su tijelu povjerenje i neke izvršne funkcije, te su prvi put u povijesti javanskog islama poslovima koji su se ticali upravljanja životom muslimanske zajednice upravljali muslimanski administrativni funkcionari koji su bili članovi islamskih pokreta.

U rujnu godine 1944. japanska je vlada izjavila da će Indoneziji dati nezavisnost i odnos snaga između vjerskih i svjetovnih strana počeo se mijenjati. Nacionalističke vode koji su dotle samo uživali stanovit ugled lišen, međutim, organizacijske osnove malo po malo počinjali su zauzimati politički značajne pozicije i mijenjati ravnotežu snaga na račun muslimana. Japanske vojne vlasti su njima – a ne muslimanima – posljednjih mjeseci svoje vladavine prepuštali visoka savjetnička mjesta u izvršnim organima, i oni su čak formirali vladu u sjeni. Muslimanske vode, s druge strane, trudile su

se da zadrže svoje nekadašnje povlaštene pozicije. Najjače pozicije imali su u Aceh, koji je u novu, nezavisnu Indoneziju ušao pod stijegom izrazito islamskog lokalnog i etničkog patriotizma, gotovo kao država u državi. Nagao odlazak Japanaca i proglašenje nezavisnosti Indonezije u kolovozu 1945. prenijeli su kontroverziju između svjetovnog nacionalizma i islama na političku pozornicu novorođene države, koja će još morati proći kroz dugotrajne porođajne muke i pravi oslobodilački rat.

Nizozemci su se, poslije odlaska Japanaca, htjeli ponovo vratiti u Indoneziju, usprkos otporu koji im je pružan na svim teritorijima što ih je držala nova Republika Indonezija. U nekim dijelovima koje nije kontrolirala nova indonezijska vlast Nizozemci su uspjeli ponovo uspostaviti svoju upravu. Ipak, otpor Indonežana, koji je primio i oblik gerilskog rata na kraju je (prosinca 1949) doveo do konačnog cilja – stvaranja indonezijske federativne države (kojoj je Zapadni Irijan, gdje su se Nizozemci najduže zadržali, priključen tek godine 1962).

Indonezija je poslije rata – od 1945. do 1949. godine – prošla kroz uistinu revolucionarne promjene. Oslobodenje od kolonijalizma bio je tek najvažniji vid tih promjena. U okvirima indonezijske oslobodilačke revolucije zbio se niz socijalnih revolucija (poput one u Aceh 1945/46. u kojoj su muslimani osigurali punu prevlast) koje su ne samo eliminirale lokalne dinastije, već i uvelike umanjile ulogu *priyayi* aristokracije. To opće nemirno stanje pogoršavalo je i nejedinstvo političke elite, političkih partija i vojnih voda. Sve to bilo je, uz to, obilježeno i stalnom napetosti između centralizatorskih tendencija i regionalnih interesa, što je dovelo i do pobuna u nekim regijama.

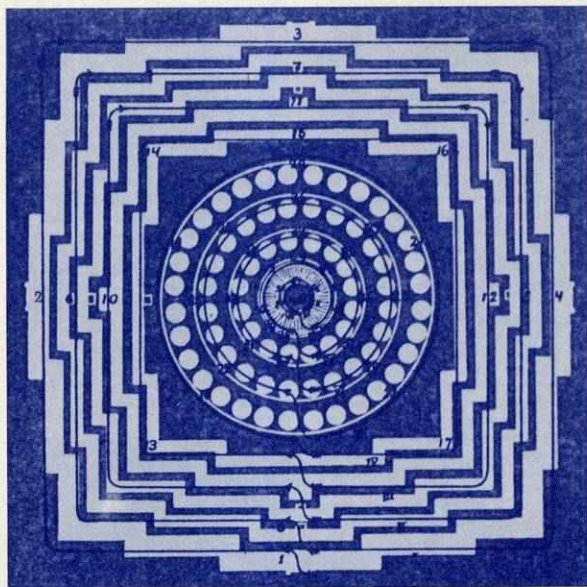
Trajno nejedinstvo političkih partija i raznih ideoloških struja, te pobune u raznim dijelovima zemlje dugo su ugrožavale i sâm opstanak Indonezije, te su vlasti stalno nastojale oko formuliranja politike nacionalnog jedinstva i okupljanja političkih snaga u zemlji. Ta je politika prolazila kroz različite faze, koje su, međutim, uvijek imale značaj nesavršenog i manje ili više kratkotrajnog kompromisa. U toj dinamici islam je, kao politička snaga, uvijek imao značajnu ulogu. On i danas predstavlja snagu s kojom se na političkoj i socijalnoj pozornici Indonezije mora računati.

Buddhistička stūpa kao zrcalo kosmosa

Prilozi semiotici arhitekture – Borobudur

Snežana Zorić

Horizontalna projekcija Borobudura – dužina jedne strane je 150 m a najviša (srednja tačka) nalazi se na 35 m iznad osnove. Tankom linijom označen je put kojim je hodočasnik prelazio (u dužini oko 5 km) postepeno se uspinjući na više galerije, pri čemu je imao pred očima reljef iste dužine na kome su slikovito prikazana budistička učenja i ključne scene iz Buddhine hagiografije.



Već je Hegel arhitekturu smatrao početkom umjetnosti. Javila se ona ranije od skulpture, slikarstva ili glazbe. Međutim, arhitektura kao umjetnost proizlazi iz jedne potrebe koja nije bitno umjetnička. Potreba za stanovanjem ili gradnjom hrama nije umjetnička, ali se ostvaruje na umjetnički način. Isprva su hramovi prebivališta mrtvih a tek kasnije svojom simbolikom postaju poticaj religijskom udivljenju i duhovnoj pribranosti. Sultan Hamengku Buwono IX od Yogyakarta te, objašnjavajući Borobudur, uvijek naglašavao njegovu svrhu kao mjesta

meditacije. Kao napatuk razumijevanju Borobudura neka nam bude Goetheov odgovor na pitanje o tome što je sveto: »Sveto je ono što mnoge duše povezuje«.¹

Ne samo da duše povezuje međusobno nego još i više, da ih povezuje sa samim njihovim iskonom, Borobudur upravo svojim oblikom, svojom izvanjskom manifestaci-

¹ Na tu je Goetheovu misao nadovezao Hegel: »Sveto sa ciljem toga povezivanja i kao samo to povezivanje sačinjavalo je prvu sadržinu samostalnoga građevinarstva«. (G. V. F. Hegel, *Estetika*, Beograd, 1970, str. 36).

jom utjelovljuje tu ideju svetosti. Njegova se simboličnost nahodi upravo u tome što su duhovni oblici ovdje ugrađeni u nešto materijalno. Njihov jezik valja razumjeti i očiti da na svakom borobudurskom kamenu. Značenje Borobudur ne nosi u sebi samome, on ga nalazi u onoj drugoj razini stvarnosti koju upravo svojim posredstvom iznosi na vidjelo. U sebi, međutim, Borobudur predstavlja čovjekov napor da umjetnošću uobliči ljepotu. Mislili su kao što su Taine ili Dessoir arhitekturu i glazbu smatraju asemanticnim umjetnostima, dok pravo na atribut semantičnosti imaju slikarstvo, skulpturu ili poeziju. Međutim, ovaj »zaborav« arhitektonske semantičnosti (da u glazbeni i ne ulazimo) proizlazi iz toga što slikarstvo, skulptura ili poezija imaju mimetički odnos prema stvarima u prirodi i na taj način jest njihov predstavljajući karakter prepoznatljiv, dok ono što je arhitektonskim oblicima predstavljeno nema svoj korelat u čulnosti, za nj ne postoji prirodan model niti oni smjeraju opisivajući vanjskoga svijeta. Kršćanska bazilika, katedrala, hinduistički hram ili buddhistička stupa, svi oni transcendirajući ovostranost usmjereni su spiritualnom usavršavanju. Upravo iz takvoga uvida prilazimo i istraživanju Borobudura. Osnovna mu je pretpostavka razumjeti, dakle, duhovni kontekst u kojem Borobudur nastaje, a to je buddhizam u svojoj javanskoj obradi, razumjeti povijesni kontekst koji objašnjava njegovu fenomenološku realizaciju (utjecaj indijske arhitekture u izvođenju buddhističke stube, tradicionalno javanski način gradnje i specifični uvjeti samog javanskog poeblja).

Borobudur razumijemo kao simbol, i to u smislu kako ga definira M. Wallis: »... To je predmet koji u sebi uključuje ideju predmeta drugog od sebe sama, ne čineći to po sličnosti pojave, kao što je slučaj kod *ikonickog znaka*, niti to čineći po uobičajenosti ili konvenciji, kao što je to slučaj kod *konvencionalnog znaka*, nego upravo po analogiji ili udaljenoj povezanosti sebe sama i predmeta čiju ideju utjelovljuje.«² U skladu s tim važno je primijetiti da je ono simbolizirano na hijerarhijskoj ljestvici više od simbola samog.

Indukcijom ćemo poći od simbola prema simboliziranom iako se, zapravo, razumijevanje odvija jednim spiralnim putem, gdje simbolizirano jest uvjet za razumijevanje simbola i gdje simbol upućuje na ono čega jest simbol.

O Borobuduru, a i uopće o arhitekturi indonezijskog otočja sve do XVIII st., zna se vrlo malo ili gotovo ništa. I za same Javance Borobudur je zaboravljen već nekoliko stoljeća nakon što je izgrađen. Istraživanje arhitekture u Indoneziji započinju Evropljani. Godine 1778. Radermacher osniva prvu masonsku ložu u Bataviji³ pod imenom »Batavijsko društvo za umjetnosti u znanosti«, koja se počinje interesirati za hramove i njihovu izgradnju. Međutim, sve dok administ-

rativnu vlast na Javi nisu uspostavili Englezi nije se ništa bitno dogodilo. Thomas Stamford Raffles naredio je 1814. naredniku Semaranga Corneliusu da istraži Borobudur u svrhu dovršavanja svoje *Povijesti Jave*, koja je izašla u Londonu 1817. g. Rafflesov suradnik John Crawford, zanešenjak za arhitekturu, nastavlja istraživanje Borobudura i 1856. g. izlazi njegova knjiga *A Descriptive Dictionary of the Indian Islands and Adjacent Countries*. Znanja o javanskim spomenicima počinju se širiti. Godine 1872. Batavijsko društvo, sa fotografom Kinsbergenom na čelu, poduzima fotografsko dokumentiranje Borobudura. Dvije od tih fotografija pronašao je istraživač Segalen među Gauguinovim papirima na Tahitiu, od kojih jedna prikazuje reljef sa prve borobudurske galerije.⁴ Kinsbergen je svojim istraživanjem utvrdio da Borobudur treba račištititi, jer ono što je vidljivo od Borobudura nije ujedno i sve što Borobudur odista jest. Tako je donesena odluka o obnovi Borobudura, koju je od 1907–1911. vodio nizozemski stručnjak Van Erp. S obzirom na skromna sredstva kojima je raspolagao, njegov je poduhvat bio ograničena dometa. On nije poduzeo otkapanja spomenika nego je na-prosto pokušao stabilizirati ono što je već bilo tu, iznad zemlje, te riješiti problem odlaženja vode koja je zadržavajući se na galerijama natapala i pomalo razarala spomenik. Kako je ta cijela restauracija bila nedostatna, Borobudur se i dalje raspadao. Tek 1968. g. R. Sukmono, voditelj indonezijskog arheološkog udruženja, poslao je zahtjev indonezijskoj vladi i UNESCO-u za temeljitom rekonstrukcijom Borobudura. Organizirano je istraživanje klimatskih uvjeta, lokalnih potresa, petrografije, biologije i botanike, iz čega je proizašao zaključak da najveću opas-

⁴ To je inspiriralo Gauguina da nacrta *Et l'or de leur corps*, koja se danas čuva u Parizu u Musée du Jeu de Paume.

Kvadratna galerija sa reljefima koji slikovito prikazuju učenje buddhizma.

nost za Borobudur predstavljaju kiše, čije se vode zadržavaju na galerijama i terasama ili se cijede niz okomite zidove; da su opasne naslage zemlje koje se odronjavanjem skupljaju na reljefima, a vlaga pak pogoduje rastu mahovina i različitog bilja. Prvi je, dakle, zahtjev bio eliminacija vode izgradnjom pogodnog sistema za isušivanje, zatim čišćenje reljefa i ponovno podizanje spomenika. Projekt, kojeg su vršili stručnjaci Ujedinjenih nacija i nizozemski inženjeri, odvijao se u tri dijela – račišćavanje spomenika, obrada kamena i rekonstrukcija.

Račišćavanje i obrada sami po sebi ne bi bili ogroman posao da rekonstrukcija nije morala biti totalna. Izgradnja armiranobetonskih temelja zahtijevala je potpuno demontiranje Borobudura, a samo reljefi, kojih ima preko 1 600 000, tražili su pažljivo numeriranje svakog pojedinog da bi se kasnije mogli vratiti na svoje prvobitno mjesto. Izgrađeni su i betonski stupovi širine pet metara, koji potpuno okružuju Borobudur i svaku galeriju napose, tako da se postigla kohezija koja je u stanju oduprijeti se čestim potresima. Sve su ove radnje bile potrebne da bi se na svjetlo dana iznio Borobudur, koji je već 500 godina nakon svoje izgradnje bio zatrpan jednim potresom i zaboravom Javanaca.

Danas o njemu postoje stotine napisanih studija, što nije čudno s obzirom na različite mogućnosti njegova tumačenja – bilo sa gledišta povijesti umjetnosti, bilo sa gledišta estetike ili pak buddhističkog pogleda na svijet. Pretpostavlja se da je Borobudur nastao u periodu između VIII i IX st., kada su Javom vladale dvije dinastije – hinduistička *Sanjaya* i buddhistička *Sailendra*.⁵

⁵ Ovaj redoslijed napravio je de Casparis 1950. g. istražujući natpise dinastije Sailendra. Dinastiju Sanjaya sačinjavali su sljedeći kraljevi: Sanjaya 732–760. Panongkaran 760–778.



² *Semiotika VIII*, 1973/3, str. 222.

³ Batavija je staro ime za Jakartu.

Tko je naručio njegovu izgradnju teško je reći. Ono što se pouzdano zna jest činjenica da je gradnja Borobudura započeta kada je Prambanan⁶ već bio završen. S obzirom da su Sanjaye bili tributarni kraljevi Sailendra, oni su za njih naručivali izgradnju hramova. Tako iz natpisa u Kalasari iz 778. g. doznajemo da je kralj Panongkaran naručio izgradnju jednog hrama u čast boginje Tare. Borobudur se vjerojatno spominje i u *Nāgarakertāgama* iz XIV st., gdje se spominje kao mjesto Budur – gdje buddhisti održavaju svoje obrede. U religioznom životu borobudurskog vremena također je malo dokumentiranih dokaza. Jedini tekst koji bi se mogao povezati sa religioznim simbolikom jest sanskritski sa paralelnim starojavanskim iz X st., poznat pod naslovom *Sang Hyang Kamahayanikan*, a koji spominje vjerovanje u pet *jina* (*dhyaṇi buddha*)⁷, kult bodhisatve i boginje Tare.⁸ Slično izvještavaju i neki kambodžanski natpisi.

Buddhizam se na Javi pojavio vjerojatno negdje početkom nove ere i to u svojoj himajanskoj verziji sudeći po izvješćima kineskog hodočasnika *Hui Nenga*, koji polovinom VII st. prevodi na kineski jedan tekst te škole. Mogu se naći i neki sinhalški utjecaji otkriveni na natpisima u Ratu Baka blizu Prambanana. Natpis na hramu Lumbung iz 782. g. spominje podizanje statue u čast Mañjušriju. O čemu se zapravo radi, teško je reći.

Borobudur se nalazi na jednom brežuljku platoa Dieng na ušću rijeke Elo i Progo, vjerojatno sa svrhom oponašanja ušća Gange i Yamune u Indiju.⁹ Zanimljivo je da je to područje na kojem prevladavaju hinduistički šivaistički hramovi. Konstrukcija Borobudura trajala je oko 75 godina i odvijala se u nekoliko etapa – izgradnja četverokutnih galerija (4), izgradnja cirkularnih terasa sa stupama (3) i izgradnja centralne stube. J. Dumarcey, autor monografije *Borobudur*, smatra da se konstrukcija Borobudura dešavala za vrijeme vladavine različitih kraljeva,

Panunggalan 780-800.

Warak 800-819.

Carung 819-829-842.

Pikatan 842-850-856.

Kayawuni 856-863-882.

U dinastiju Sailendra ubrojio je: Bhanu 752.

Visnu (dharmaṭunga) 775-782.

Indra (Sangramadhamanajaya) 782-812-824.

Samaratunga 824-832.

Iz ovoga vidimo da su ove dvije dinastije na vlasti istovremeno.

⁶ Prambanan je najveći centralnojavanski hinduistički hram. Ukrašen je reljefima iz *Rāmāyāne*, a danas se na njemu daju predstave *Rāmāyāne* koje traju 4 noći o svakom punom mjesecu.

⁷ U pet *jina* ili *dhyaṇi buddha* ubrajaju se: *Vairocana*, blistavi, koji pripada suncu; *Akṣobhya*, nepokolebljivi, koji utjelovljuje mudrost *Velikog ogledala*; *Ratnasambhava*, onaj koji je postao od dragulja a utjelovljuje mudrost jednakosti; *Amiṭha*, neizmjernog sjaja, koji utjelovljuje mudrost razlikujućeg viđenja, i *Amoghasiddhi*, onaj koji je ostvario svoj cilj.

⁸ *Tārā* je ženski vid *dhyaṇi buddha*, zapravo buddhistička preoblika boginje *Kālī*.

⁹ Slično i u Angkoru Neak Phean simbolički predstavljaju izvoriste svetih rijeka.

Buddhistička stupa kao zrcalo kosmosa

tako da nema jedinstvene koncepcije gradnje niti se simbolizam građevine, po njemu, može smatrati nekom vrstom kozmogonije u kojoj bi svaki detalj bio unaprijed razmotren.¹⁰ (Sa ovakvom se tezom ne bismo nikako mogli složiti. Nju opovrgava Borobudur sam sa svojim skolastičkim i arhitektskim simbolizmom i podudarnim buddhističkim stupama u Indiji, Nepalu, Tibetu i Cejlonu).

Borobuduru se prilazi sa istoka i na tom putu prvo se susreće *candi*¹¹ Mendut, u kojem je smještena velika statua *Budde*, lijevo od njega *Avalokiteśvara* a desno *Mañjuśri*. Prelaze se rijeke Elo i Progo i dolazi se do *candi* Pawon. Ta dva buddhistička hrama uvode nas u monumentalni *candi* Borobudur. U svoj svojoj kompliciranosti Borobudur sadrži sve elemente buddhističke stube. Prema tibetskoj tradiciji, *stupa* je simbol *dharma*kāya,¹² i dokle god ona postoji na zemlji, dotle će i *dharma* biti prisutna među ljudima. Stupe su isprva podizane sa svrhom pohranjivanja relikvija svetaca, kraljeva ili junaka, a tek kasnije i u čast *Probuđenih* i

njihovih učenika. Na taj način, to više nije samo spomenik mrtvima nego i naputak živima da slijede put prosvjetljenja. Već *Dighamabhiyā*, XVI, 5, spominje *stūpa* kao simbol *nibbāne*.

Osnovni elementi stube jesu temelji na kojima počivaju četverokutne terase, kupola, harmika i počasni kišobran (*catta*, *hti*). Stupe su obično bile ogradijene kamenom ogradom *vedikā*, čija je funkcija bila odvajanje svetog mjesta od profanog svijeta. Vrhunac ukrašenosti ograde predstavljala su vrata *torāṇa* otvorena četirima stranama svijeta, naglašavajući na taj način sveobuhvatni duh *Buddhina* nauka (*dharma*). Borobudur nije sačuvao *vediku* s *torāṇama* ali je *torāṇe* inkorporirao u samu građevinu. Istočna vrata simboliziraju *Buddhino* rođenje *buddhajati*, južna vrata simboliziraju prosvjetljenje *sambodhi*, zapadna pokretanje točka nauke *dhammacakkapavattana* i sjeverna krajnje oslobođenje *parinibbāna*. Odatle započinje i simbolizam broja 4. Četiri plemenite istine i ostala četvorstva¹³ prikazana su, onda, posredstvom četiriju vrata, četirima glavnim mjestima zdanja, četvorim stepeništima i sa četiri četverokutne terase.

Vertikalni simbolizam proveden je u znaku broja 3 – najdonje su četverokutne terase, slijede cirkularne terase i kupola, što opet predstavlja učenje o tri znana postojanja,¹⁴ o trima tijelima¹⁵ i trima draguljima.¹⁶ Ovdje je, ujedno, i prepoznatljiv pa-

10 J. Dumarcey, *Borobudur*, Kuala Lumpur, 1978, str. 29.

11 *Candi* je javanski naziv za hram.

12 »Dharma kāya je tijelo koje je osnovna tjelesna postojanja. To je *taḥatā* (tekstovi), *bodhi* (prosvjetljenje) i *nirvāṇa* (ugasnuće), u konačnoj svojoj zbilji neprestupnoj čovjekovoj ograničenosti. To je istina u neposrednoj punini svoje objave, koja neizmjereno nadilazi čovjekove slušnje kako su izražene u plemenitoj nuci. U buddhinoj *dharma*kāyi čovjek susreće tu najvišu zbilju kao nadnaravnu osobu i tu mu je ona pristupačna po ljubavi i predanosti« (R. Katičić, *Stara indijska književnost*, Zagreb, 1973, str. 182).

13 Po principu četvorstva moguće je analizirati horizontalni plan stube, koji se u individualne sabire kao: 4 postojanosti patnje *satipatṭhāna*, 4 velika napora *sammasamāpādi*, 4 meditacije *appanānāyāna*, 4 *jāṇe-rīpa* i *arīpa*, 4 *iddhipāde*. Oni su pretpostavka dorezanja univerzalnih vrijednosti predočenih vertikalnim ustrojstvom stube.

14 *Trilakṣaṇa* – *anītya*, *duḥkha*, *anatman*.

15 *Trikāya* – *nirmāṇakāya*, *sambhoga*kāya, i *dharma*kāya.

16 *Triratna* – *saṅgha*, *buddha*, *dharma*.

Detalji sa kvadratne galerije



ralelizam između individualnog i univerzalnog; mikrokozmos je podudarn makrokozmosu. Individualni je princip združen s etikom i moralom kao temeljem svakog duhovnog nastojanja, a simboliziran je upravo horizontalnom četverokolanošću. U skladu s tim, reljefi na četverokutnim terasama ilustriraju tekstove koji se čitaju u smjeru s istoka prema zapadu i jedino je istočnim stepenicama moguće penjanje na slijedeću galeriju. U podnožju su tekstovi koji ilustriraju tekst *Karmavibhaṅga*. Četrdesetak reljefa natkriljeno je kratkim zapisom na starorajvanskom, pisanim *devanāgarim* je pretpostavlja se da su služili kao upute posjetiocima *stūpe*. Prva galerija je ukrašena reljefima poredanim u dva nivoa. Gornji ilustrira *Lalitavistara*,¹⁷ priču o Buddhinu životu kao igri nadnaravnog bića. Na donjem je nivou prikazano pet epizoda iz prethodnih života historijskog Buddha prema tekstu *Jātakamālā*¹⁸ sakupljenom u IV stoljeću.

Na unutrašnjoj strani ograde također se nalaze dvije razine reljefa, koje ilustriraju tekstove *Avadāna*.¹⁹ Ti su reljefi smješteni iza zatvorenih niša u kojima sjedi Buddha, čiji pokreti rukama (*mudra*) ovise o tome na koju je stranu svijeta okrenut.²⁰

Druga i treća galerija prikaz su teksta *Gaṇḍavyūha*,²¹ u kojoj se opisuje Sudhanin napor u traganju za mudrošću. Scene na galerijama predstavljaju ga u razgovoru sa njegovim duhovnim učiteljima. Na četvrtjo galeriji su 72 ploče koje pričaju sadržaj *Bhadracariprapitdhānagāthāh*,²² neke vrsti dugog kaljučka *Gaṇḍavyūha*.

Nakon četverokutnih galerija, u indijskoj *stūpi* slijedi kupola koju budhisti uspoređuju s pljetom *aṅga* kao simbolom sakrivne stvaralačke snage. Ona u sebi uključuje i stvaranje i razaranje, i smrt i ponovno rođenje (da bi iz jajeta nastao život, ljuska mu mora prasnuti). Ovdje se kao princip *stūpe* pokazuje krug kao simbol sabranosti, koncentracije.

Daljnijom vertikalnom razdiobom dolazimo do *harmike* – svetišta u obliku žrtvenog oltara. Ova podudarnost nije slučajna ako se uzme u obzir da Buddha u svome učenju spominje samo jednu žrtvu od istinske vrijednosti. To je žrtva naših vlastitih strasti (*asava*), to je žrtvovanje vlastitoga sopstva,

čiji je najviši oblik ostvaren u liku *bodhisattve* koji odbija i samu *nirvāṇu* prije nego li pomogne bićima da nađu put prosvjetljenju. U Nepal su *harmikā* uspoređuje s elementom vatre koji Nepalcima onda slikovito prikazuju očima nacrtanim na *harmiku*, a zna se da *tantrički* tekstovi vatra (*agni*) smatraju podudarnom sa očima (u njima je smještena moć unutrašnjeg viđenja).

Borobudur, pak, na mjestu kupole već unosi neke promjene. Nema centralne kupole koja bi bila logična u slijedu tročlane diobe (možda je nema i zato što takvu kupolu borobudurski temelj ne bi mogao nositi) nego se kupola u Borobuduru, slijedeći ovu kategoriju triniteta, ostvaruje u obliku triju cirkularnih terasa, od kojih svaka nosi na sebi manje perforirane *stūpe*. Cirkularne terase (*medhi*) koriste se za ritualne kružne ophode (*pradakṣiṇa patha*) u smjeru sunčevog hoda. I kao što sunce osvjetljuje fizički svijet, tako i Buddha osvjetljuje duhovni. Ovom se tročlanom simbolizira univerzalnost *dharma*e, njezina makrokozmičnost.²³

Na prvom cirkularnoj terasi su 32 stupe, na drugoj 24, na trećoj 16.²⁴ Svaka od ukupno 72 stupe sadrži Buddhinu statu u gesti koja simbolizira pokretanje *dharma*cakra u Benaresu.

Treći dio u vertikalnoj razdiobi je centralna masivna stupa bez perforacija, koja u malome predstavlja cijelu klasičnu stupu. Sa stoji se od dva odijeljena prazna prostora. Pitanje je da li su ta dva prostora oduvijek bila prazna ili su pak unutra postojale statue

23 Tri su plana svjesne opstojnosti – *kamaloka*, *rupaloka*, *arupaloka*; tri temeljna razloga *hetu* – *lobha*, *dosa*, *moha*; tri su principa djelovanja – *kamma*, *vipaka*, *kriya*.

24 I ovdje se ogleda vertikalno ustrojstvo stupe samo provedeno po principu osmerokolanošći:

32:8 = 4

24:8 = 3

16:8 = 2

Budde, koje su kasnije nestale? U skladu s buddhističkim učenjem o praznovitosti (*śūnyatā*), ne čini nam se pretjeranim pretpostaviti da je ta *stūpa* bila oduvijek prazna.

S obzirom na ovo što smo dosad već rekli i na još neke moguće analogije, čini nam se neophodnim uputiti i na vezu između simbolizma *stūpe* i hinduističke tročlane razdiobe, unutar panteona, jer se u njima one nadopunjuju. Naime, nema sumnje da postoji simbolička veza između *Budde Amitābhe*, kao Buddha beskrajnog svijeta, i *Viṣṇua*, koji predstavlja zakon, smjer kretanja sunca, čuvara života i zaštitnika svijeta. Njegova sunčana kola *vimāna* voze ga od horizonta do horizonta, a glavni mu je atribut točak zakona (*dharma*cakra). Oba, dakle, ova lika utjelovljuju samlost i ljubav prema bićima (jedan u obliku *bodhisattve* i drugi *avatāre*). I zato *dharma*cakra u svim malim borobudurskim stupama hoće ukazati na Buddhu u njegovom višnuičkom aspektu kao uspostavljaču *dharma*e. Drugi, pak, hinduistički princip jest princip *Śive*, *yogina* među bogovima koji u sebi ujedinjuje trpljenje i zanos. On je osloboditelj i razarač iluzije svijeta (*māyā*) a simboli su mu mjesec i voda.²⁵ Kada su u *maḥāyānu* uvedeni i drugi *budde* *Sakyamuni* se prikazuje upravo u tom sivaističkom vidu isposnika sa prosjačkom posudom. Iako se ta dva principa nadopunjuju, tek treći princip, koji u oba uzima udjela, jest i njihovo objedinjenje. Riječ je o *Brahmi*, čije su glavne osobine: rađanje, širenje, opredmećenje, ali ne jednostrano kao u slučaju *Viṣṇua*, nego upravo u svim pravcima istovremeno. Na ovaj su način počela, ozračjena u arhitektonskim oblicima, bili prepoznatljiva samo onima koji su bili inicirani u ezoterično značenje arhitekture – *Brahma* kao počelo opred-

25 Upozoravam samo na solarno-lunarno polariziranost hinduističkih bogova *Viṣṇua* i *Śive*.

Druga i treća cirkularna terasa sa perforiranim stupama (umutar svake je po jedan kip Buddha).



17 Prostriranje igre

18 *Jātakamālā*, Vijenac jataka djelo Aryaśure, učenika Aśvaghoṣine škole. To je prikaz Jataka u prozi i stihu, napisan klasičnim stilom.

19 *Avadāna*, lumačko djelo, označje u buddhističkoj književnosti legendu kojom se pokazuje djelovanje *karma*na. Takve su legende najviše služile buddhističkim propovjednicima i njima su oni nastojali djelovati na narod. (R. Katičić, *Stara indijska književnost*, Zagreb, 1973, str. 190).

20 Na istok, vjerojatno u liku *Ratnasambhava*, na jug u liku *Akṣobhye*, na zapad u liku *Amitābhe*, a na sjever *Amoghasiddhi*.

21 *Gaṇḍavyūha*, Opširni prikaz obraza.

22 To su strofe o meditacijama onih na blagoslovenom putu, zapravo završna zbirka strofa iz *Gaṇḍavyūha*.

mećen je u četverokutnim terasama, *Śiva* kupolom a *Viṣṇu* harmikom.²⁶ U kasnijem buddhizmu na mjesto *Brahme* dolazi sam *Buddha*, jer on je tvornica nauka; sa *Viṣṇuom* se uspoređuje *saṅgha*, jer ona je čuvar učenja, a sa *Śivom* se uspoređuje *dharma*, ali ne kao sveučujući zakon svijeta, nego kao njegov zakon nepostojanosti i nebitnosti.

S obzirom da *stūpa* u cjelini predstavlja zapravo put prosvjetljenja, i njezini su dijelovi – dijelovi toga puta. Prvi se dio sastoji u pripremama mentalno analitičkog tipa (što znači da je riječ o psiho-fizičkim čovjekovim ustrojstvima), hemisferni dio se sastoji u psihičkom elementu prosvjetljenja (tj. moralu utemeljenom na uvidu u prirodu života) i treći se njezin dio (ako sljedimo već spomenutu tročlanu razdiobu) sastoji u ostvarenju, tj. mentalna i moralna dostignuća stvorila su uvijek prosvjetljenje. *Paññā*, *śīla* i *samādhi*, kao osnovni elementi buddhističke prakse, opredmetili su se u borobudurskim arhitektonskim oblicima.

U tibetskom *Tanjuru* ova se djelatnost opisuje u skladu sa ortodoksom *Abhidhammā*, i to prema već spomenutoj simbolici brojeva.

I plan

1. Temelj cijele građevine, tj. prva terasa podudarna je s četirima postojanostima pažnje – *cattari satipaṭṭhāni*.
2. Četiri napora – *cattari sammappadhāna* – označuju drugu terasu.
3. Treća terasa simbolizira četiri nadnaravne moći – *cattaro iddhipāda*.
4. Pet osjetila – *pañcendriyāni* – sadržana su u četvrti terasi.

II plan

1. Cirkularni temelj kupole korespondira sa pet snaga – *pañca balāni*. (Pet osjetila i pet snaga isto su, samo jedno u svom pasivnom a drugo u svom aktivnom vidu).
2. Kupola *aṅḍa*²⁷ predstavlja sedam činila – *satta bojjhaṅga*.

III plan

1. *Harmika* predstavlja osmerostruki put – *aṭṭha maggaṅgāni*.
2. Deblo drveta života odgovara deseterostrukom znanju – *nanam*.
3. Trinaest grana na drvetu života predstavljaju Buddhine mističke moći.

Borobudur do u tancine slijedi buddhističku simboliku brojeva kako je ona provedena u tekstovima. U izvedbi mu je čak podudaran centralnotibetski hram *sKu-h Bum*, poznat još i kao hram stotine tisuća Buddha.

²⁶ *Harmika* će se kasnije identificirati sa osmerostrukim putem.

²⁷ U sinhalskoj se tradiciji kupola zove *garbha*, što je u vezi sa *garbhagrha* (maternica) u hinduističkoj hramskoj arhitekturi. Naime, svetište se smatralo centrom stvaralačkih snaga koje poput majčine utrobe stvaraju i pretvaraju sjeme u buduće živote.

Buddhistička stūpa kao zrcalo kosmosa

sKu-hBum, naime, iako izgrađen pet stotina godina nakon Borobudura, kada je ovaj bio već sasvim pod zemljom, savršeno slijedi njegovu arhitektonsku koncepciju. Četiri donje terase, devetoročlana razdioba unutar vertikalne tročlane i, na vrhu, stupa sa *Adi-buddhom Vajradharom*, čije tijelo, obojeno plavom bojom, simbolizira beskrajan prostor i praznovitost – zajednički su im elementi. *Adibuddha* iz *sKu-hBuma* poslužio je, onda, kao pretpostavka istraživačima da je, u borobudurskoj centralnoj stupi morala biti podudarna figura koja je ostala nedovršena – upravo kao da proizlazi iz praznovitosti same.

Sve do sada očitavali smo *stūpu* u njenom kozmičkom vidu, a spomenuli smo i makromikrokozmičku podudarnost.

Ista bi se, dakle, objašnjenja za svaki pojedini dio *stūpe* mogla izvoditi i na indivi-

dualnoj psihičkoj razini s obzirom da je buddhistički svijet zapravo svijet iskustva svijesti. Od centara psihičkih snaga (*cakra*), koje predstavljaju sunčeve simbole i koje su povezane sa pet debala bića (*skandha*), preko lunarnih snaga koje su predstavljene sa pet elemenata prirode (zemlja, voda, vatra, zrak i eter), doseže se prosvjetljenje. Ovakav uvid u simboliku *stūpe*, međutim, već duboko ulazi u nauk *tantr*e, pa bi njegova eksplikacija daleko nadilazila zahtjev za prikazivanjem elemenata borobudurske arhitekture.

Bibliografija

1. J. Dumarcay, *Borobudur*, Kuala Lumpur, 1978.
2. L. A. Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, London, 1960.
3. P. Hutton, *Java*, Singapore, 1978.
4. R. Katičić, *Stara indijska književnost*, Zagreb, 1973.
5. *The Legend of the Great Stupa*, Tibetan Nyingma MC, 1973.
6. V. Monteil, *Indonésie*, Genève, 1970.
7. Sherman Lee, *Istorija umjetnosti. Daleki istok*, Beograd, 1972.
8. *Umjetnost Azije*, Rijeka 1980.
9. Ch. Walker, *Wonders of the Ancient World*, London, 1980.

Kum-Bum, hram „Sto hiljada likova“, tibetanski ekvivalent Borobudura (podignut u XIII veku) nalazi se u centralnom Tibetu.



Naslov ovog priloga zahteva na početku samog izlaganja bar dva bitna objašnjenja. Zato je prije svega potrebno odrediti koji je sadržaj atributa »indijski« i »indonezijski« – oba, naime, pripadaju najmnogoznačajnija u svojem pojmovnom redu. Osim toga, očito je potrebno odrediti i što se misli pod »elementima«.

Treće je pitanje relativno najjednostavnije: pod »elementima« se ima u vidu naprosto sve što se obuhvaća jezičnom problematikom. Tu su, naravno, u prvom redu tzv. utjecaji, i to na svim područjima jezične supstancije i strukture, od glasovlja do rječnika, od sintakse do frazeologije, i to i u sinkronijskom i u dijakronijskom smislu. To je, dakle, veoma široka tematika, ali još uvijek može biti proširena na ono što je u najužoj vezi s jezikom, tj. na pisma, gdje se više zapravo i ne može govoriti o »utjecajima« jer se već radi jednostavno o podrijetlu. I na koncu, zanimljive su i one jezične pojave u kojima se također ne radi o »utjecajima«, nego o stanovitom zajedništvu druge vrste, tj. o tipološkim sličnostima koje se redovno rađaju u pojedinim širim geografskim zonama. Jednom riječi, pod »elementima« se ovdje razumijevaju pojave vrlo široka raspona.

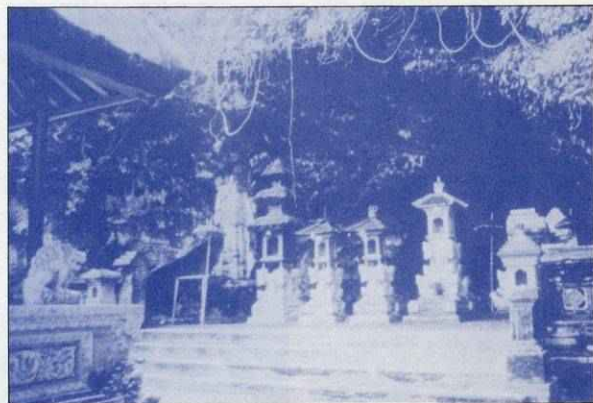
Što se tiče ključnih atributa »indijski« i »indonezijski«, problematika je veoma složena ako je želimo sustavno i iscrpno obraditi, ali nama će ovdje biti dovoljno da jednostavno utvrdimo što za ovu priliku shvaćamo pod »indijskim elementima« (misli se jezikima) i pod »indonezijskim jezikima«, ne ulazeći u to što sve navedeni atributi mogu inače značiti. Pridjev »indijski« upotrebljava se ovdje u značenju »koji se odnosi na jezike Indijskoga potkontinenta«, ne obazirući se, dakle, na suvremene granice Indijske Republike, Pakistana, Bangladeša i Sri Lanke, a pridjev »indonezijski« odnosi se na indonezijsku granu jezične porodice, tradicionalno zvanu malajsko-polinezijskom, a u novije doba, možda točnije, austronezijskom. Ima se, dakle, u vidu posve određena genetska zajednica koja obuhvaća veliku većinu jezika na Malajskom polutoku i na Indonezijskom arhipelagu (uključujući i Filipinski otčojci), a također i neke jezike u Indokini, malgaški jezik na Madagaskaru i gaosanski dijalekte na središnjem Tajvanu.

Kada se govori o međujezičnim utjecajima, uvijek nam misao dođe prvo na leksičke veze; one su, uostalom, posve razumljive i najuobičajnije. Kako bismo mogli pravilno ocijeniti indijski udio u rječničkom blagu indonezijskih jezika, potrebno je da prvo dobijemo kratak pregled tudašnjih leksičkih elemenata u indonezijskoj grani austronezijske porodice u cjelini, kao i u pojedinim jezicima i skupinama jezika. U svojoj knjizi o indonezijskim jezicima, Arakin je toj temi posvetio cijelo jedno poglavlje,¹ no pojedinačne heteroleksičke podatke nalazimo i u dru-

O indijskim elementima u indonezijskim jezicima

Dunja i Dalibor Brozović

Pura Goa Lawan – hram »Stotine kišmiša« na Baliju



gim dijelovima toga djela. Ipak se može reći da Arakin nije iscrpio tu temu, a ni atribucije podrijetla nisu mu uvijek pouzdane, što nalaže stanovit oprez pri služenju tim djelom.

Najstariji tuđi leksički sloj pripada starokineskim posudenicama. Radi se o više od pol stotine općeindonezijskih riječi, uglavnom bez paralela u ostalim granama austronezijske porodice. Ti su leksemi prošli kroz sve faze fonetskog razvoja pojedinih indonezijskih jezika i jezičkih skupina, što govori u prilog pretpostavci da su primljene još u dohistorijsko doba, prije raspirivanja indonezijskih jezika na njihovim sadašnjim staništima. Za primjere možemo uzeti malgaški *voay*, indonezijski² *buay*, tagaloški *buwaya* »krokodil«, od starokineskoga *boah*

»krokodil«, ili indonezijski, javanski i sudanski *timbang* »mjeriti«, »vagati«, »ravnoteža«, tagaloški *timbang* »utezi«, od starokineskoga *tim* »vagati« + *tang* »težak« (zamjena slijedi *mt* slijedom *mb* odgovara općeindonezijskim glasovnim zakonima).

Kronološki slijedi sloj posudnica koje se najčešće zovu ne posve precizno sanskrtiskima i koje najvećim dijelom nisu općeindonezijske, jer u pravilu izostaju u malgaškom. O njima ćemo posebno govoriti.

Treći sloj predstavljaju arabizmi. On je praktički zastupan u cijeloj indonezijskoj grani, ali nije jedinstven ni kronološki ni po putovima i načinima ulaska u pojedine in-

ga jezika, bez obzira na izvor, citiraju se u novoj (orto)grafiji iz 1972. u obliku kakav imaju u rječnicima: Prof. Drs. S. Wajowasito, *Kamus Umum Indonesia Inggeris* (»opći rječnik indonezijsko-engleski«), Bandung, Penarbit (»izdao, priredio«) G. V. Pengarang, 1977 (1978), i isti, *Kamus Umum Inggeris Indonesia* (»opći rječnik englesko-indonezijski«, isto, 1982. Navode se osnovni oblici, kako je to uobičajeno u austronezijskoj leksikografiji – npr. naš slijedeći primjer *timbang* može predstavljati i *meninbang/an*), tj. *me + timbang* s regularnim prijelazom *t > n* u takvim tvorbama.

1 B. A. Arakin, *Индонезийские языки*, Москва 1965, str. 72-96. Usp. bibliografiju u prilogu D. Brozović, »Malajsko-polinezijski jezici u izdanjima moskovskoga Instituta za orijentalistiku« (u istoj publikaciji). Ovdje se navode samo djela koja se ne obrađuju u tome članku. Vidi tamo i zemljopisnu kartu.

2 Termin »indonezijski jezik« označuje ovdje standardni jezik na malajskoj osnovi formiran u Republici Indoneziji (bahasa Indonesia). Termin »malajski jezik« označuje ukupnost dijalekata i tzv. razgovornih jezika koje pokrivaju i *bahasa Indonesia* i standardni jezik formiran u Maleziji na sličnoj osnovici (upotreba atributa »indonezijski« u sklopu »indonezijski jezik« objašnjena je već u tekstu). Primjeri indonezijsko-

donezijske jezike, ni po svojem brojnom sastavu ni po semantičkim poljima koja su zastupana. Fizionomija indonezijskih arabizama nije specifična u usporedbi sa stanjem u drugim jezicima koji su se našli pod utjecajem islamske civilizacije (ili) arapskoga jezičnog svijeta.

Više-manje, općindonezijski karakter imaju još dva sloja pozajmljenica: portugalski (točnije stariji portugalski), koji potječe iz prvih dodira s evropskom materijalnom i duhovnom civilizacijom i koji je također nehomogen i kronološki i po sastavu, i sloj modernih europeizama posljednjih dvaju stoljeća. Europeizmi su uglavnom engleskoga i francuskog podrijetla, moderni u golemoj većini engleskoga, a primani su često posredstvom kojega drugog jezika, kolonijalnoga ili iz jugoistočnoazijskog prostora.

Sličan bi status imali i perzijanizmi ukoliko gledamo na izvorno podrijetlo, ali više-manje općindonezijsku širinu imaju samo oni što su ovako ili onako došli preko arapskoga i u indonezijskim jezicima funkcioniraju zapravo kao arabizmi.

Svi ostali slojevi, najčešće mladi od prethodnih, ograničeni su samo na jezike pojedinih zona, ili čak samo na jedan jezik. Tu se ima u vidu niz izvora, kolonijalnih (tj. evropskih) i (jugo)istočnoazijskih:

- mladi portugalski sloj, ograničen na neke istočnoindonezijske jezike³ (osobito na Timoru) i istočne zapadnoindonezijske;
- španjolski sloj u filipinskim jezicima;
- francuski sloj u malgaškom;
- holandski sloj u jezicima na području Republike Indonezije;

– engleski sloj u jezicima na području suvremene Malezije, Bruneja i Singapura (djelomično i u sumatranskim jezicima) i u filipinskim jezicima; u malgaškome taj sloj potječe iz bivših britanskih kolonija u Africi;

– sloj pozajmljenica iz kineskih jezika, i to tajvanskih pozajmljenica u gaošanskim dijalektima i uglavnom kantonskih na indonezijskim otočjima i na Malajskom poluotoku;

– tanak sloj japanskih posuđenica, prvenstveno u filipinskim jezicima;

– sloj pozajmljenica iz vijetnamskoga i kmerskog jezika u čamskim jezicima (Vijetnam, djelomično Kambodža); samo pojedini leksemi dopri su do Malajškoga poluotoka;

– sloj pozajmljenica iz papuanskih i melanezijskih jezika u nekim istočnoindonezijskim jezicima;

– sloj pozajmljenica iz svahilija i drugih istočnoafričkih jezika u malgaškome;

– tanak sloj izravnih pozajmljenica iz perzijskoga, uglavnom u malajskom i ponešto u malgaškome i u javanskim jezicima (javanski, sundanski, madurski);

– sloj pozajmljenica iz novoindezijskih jezika, uglavnom iz tamilskoga (iz arioidnijskih jezika samo pojedini leksemi).

Iznena slika jasno pokazuje mjesto indonezijskih leksičkih elemenata u indonezijs-

kom heteroglotnom rječničkom blagu. Tu ne treba imati uvidu samo dva navedena indonezijska sloja, sanskrtski i novoindezijski, jer valja uzeti u obzir i indonezijsko posredništvo u primanju pojedinih riječi iz drugih slojeva (arapskoga, perzijskog, engleskoga, a u nekim slučajevima to nije isključeno čak ni za francuske i portugalske posuđenice). Glavnu su ulogu odigrali stari i novi dodiri svih vrsta s Indijskim potkontinentom, ali stanovitost u ulogu imale i kompaktne indonezijske kolonije na jugozapadnoj obali Malajškoga poluotoka.

Očito je iz iznesene slike da je spomenuti stariji indonezijski sloj uopće najvažniji. Kronološki mu prethodi samo starokineski sloj, ali njegova je važnost umanjena s jedne strane činjenicom da se tu radi o neusporedivo malobrojnijem rječničkom fondu u usporedbi sa starijim indijskim, s druge strane činjenicom da su to leksemi koji su u toj mjeri već u davnim vremenima asimilirani da njihovo neindonezijsko podrijetlo može identificirati samo najuži krug etimološki obrazovanih stručnjaka, dok indonezijske može prepoznati i širi krug stručnjaka s filološkom naobrazbom. Što se tiče svih ostalih slojeva, svi su mladi od starijega indonezijskoga, najčešće neusporedivo mladi, a ostim toga, taj ih indonezijski sloj sve znatno premašuje i brojem (u nekim indonezijskim jezicima sve ostale zajedno!) i semantičkom raznovrsnosti.

Već sam pojam jezik (*language*), što je veoma karakteristično, izriče se u velikom broju indonezijskih jezika indijskom posuđenicom, npr. indonezijski, javanski *bahasa*, sundanski *basa*, bugijski *basa* itd., sve »jezik«, tagaloški *basa* »štitov«, od sanskrtskoga *bhāṣā*, palijski *bhāṣā* »jezik«.

Što se tiče semantičkih skupina, starije indonezijske posuđenice obuhvaćaju naprosto sva moguća područja, praktički bez ikakva ograničenja, pa ponekad ni takvih kakva inače općenito vrijede uz veoma rijetke iznimke. Tako se u kavijskom (starojavanskom) jeziku nalazila zamjenica *twang* od palijskoga *tuwam*, *twam*, sanskrtski *twam* »ti«.

Za ilustraciju, iznijet ćemo samo manji broj indonezijskih posuđenica:

– indonezijski *manusi* (y'a) »čovjek«, tagaloški *manuṣya* »kip < sanskrtski *manuṣya*, palijski *manuṣsa* »čovjek«;

– indonezijski *putra* »sin, nasljednik« < sanskrtski *putra* »sin«;

– javanski, sundanski *mitra* »priatelj < sanskrtski *mītra* »priatelj, drug«;

– indonezijski *menteri*, *manti* »služenik, ministar«, batakčki *manteri* »kraljica, dama (u šahu)«, minangkabauski *manti* »voditelj borbe pijetlova« < sanskrtski *mantrin* »sa-

vjetnik«, palijski *mantin* »kraljevski ministar«;

– indonezijski *bangsa* »narod, rasa, nacija, porodica, naraštaj, status« (u balijskom i »krvno srodstvo«, u sundanskom i bugijskom i »kasta«), tagaloški *bangsa* »zemlja, narod« < sanskrtski *varṣa* »porodica, rasa«; javanski, batakčki (aceh) *kepala* »glava, poglavica, vođa, rukovodilac, vrh, gornja strana«, bugijski, aceški (aceh) *kepala* »poglavac« < sanskrtski *kapāla* »lubanja«;

– indonezijski *laba* »dohodak, profit«, tagaloški, visajski *labā* »povećanje, rast« < sanskrtski *lābha* »zarada na trgovini«;

– indonezijski *sutera*, minangkabauski *suto*, batakčki *suttora*, gajojanski *setera* »svila« < sanskrtski *sūtra*, palijski *sutta* »mita«;

– indonezijski *kaca*, malgaški *hatsa* »staklo«, tagaloški *kāca* »nakit« < sanskrtski *kāca* »staklo, ukrasni kristal«;

– indonezijski *kendi* »glineni« vrč (za vodu), batakčki »izdubljena tikva za vodu«, čamski *kadi* »čajnik < sanskrtski *kuṇḍi* »vrč za vodu«;

– indonezijski *gergaji*, javanski *gradji*, sundanski i balijski *ragadi*, tagaloški *lagari* »pila« < sanskrtski *krakaca* »pila«;

– indonezijski *beniaga*, visajski *baligya* »trgovati«, tagaloški *banyaga* »inozemac« < sanskrtski *vāṇijya* »trgovina«;

– indonezijski *cuka*, tagaloški, visajski *suka* »ocat« < praktički *cukkā* »trava kiseline«, sanskrtski *cukra* »ocat, trava kiseline«.

Daljnje nabiranje nema mnogo smisla, iz navedenih primjera vide se već razne kategorije posuđenica, njihov fonetski i semantički razvoj, kao i diferencijacija po jezicima. Sam je broj starijih indonezijskih posuđenica toliko golem⁵ da se njihovo prikazivanje samo u glavnim crtama ne bi moglo iscrpiti ni u opsežnoj posebnoj monografiji, a kamoli u jednome prigodnom prilogu. Postoji nekoliko takvih monografija,⁶ prije svega za malajski i javanske jezike s jedne strane i za tagaloški i druge. Uz već iznesenu ogadu, korisno je i već navedeno poglavje u Arakinoj knjizi.

Najstarije indonezijske posuđenice potječu već iz prvih stoljeća naše ere, prvenstveno u vezi sa širenjem hinduizma i budizma, a indijski je udio osobito visok u starijoj onomastici (toponimiji i naročito antroponimiji). Posuđbu je ulogu odigralo samutransko budis-

5 Gdjejad se ipak pretjeruje. Tako filipinski historičar G. Zaidé smatra da oko 25% tagaloških riječi potječe iz sanskrta, što je očito netočno (*Philippine Cultural and Political History*, Manila, 1949, vol. I, str. 3).

6 J. Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, Nagpur, 1952 (prvenstvo u indonezijskome, javanskom, kavijskom, sundanskom, ...). H. Kern, »Sanskritische woorden in het Tagalog, *Bijdragen tot de taal- en volkenkunde van Nederlandsche Indië*, d. IV, »Gravenhage, 1881, str. 535-564«; Padre de Tavera T. H., *El Sanscrito en la lengua Tagalog*, Paris, 1887; F. R. Blake, »Sanskrit Loan-words in Tagalog«, *Johns Hopkins University Circulars*, No. 163, Vol. XXII, 1903 (na temelju rada Kerna i de Tavera); Harayati Soebadio, »New Sanskrit Loanforms in Bahasa Indonesia«, *Cultural Forum*, 9, 3/4, 1969.

3 Pojmove istočnoindonezijski i »zapadnoindonezijski jezik« v. u prilogu navedenome u bilj. 1.

tičko kraljevstvo Šrivijaya.⁷ U starojavan-
skom i staromalajskom pismenom jeziku,
osobito u starojavanskom, sanskrtske su
riječ i tekstovima višega stila naprosto pre-
vladavale, naravno, uz čuvanje indonezijske
gramatičke strukture, ali i tu je sintaksa i
frazeologija bila pod snažnim indijskim pri-
tiskom.

Indijski leksički utjecaj znatno se odrazio
u materijalnom izgrađivanju »viših stilova«
(tzv. stupnjevi uljudnosti) pojedinih indonezi-
jskih jezika, osobito javanskih. Tako u
sundanskome nalazimo u »višem stilu« (basa
lēmēs) *šabda* < sanskrtski *śabda* »zvuk, ri-
ječ«, a u »običnom stilu« (basa kasar) domaći
leksem *omong* »govoriti«. Isto tako *wera* ili
waŋra < sanskrtski *vaŋra*, pāliski *vera* »
neprijateljstvo, svadba prema *ambek* »sređi-
ti se«, itd. U javanskom se pak može govo-
riti o diglosiji koja i materijalno i tipolo-
ški podsjeća na diglosijske i diglosijski slične
odnose u indijskim jezicima – materijalno
zato što je i u javanskom uzvišenom jeziku
(*kromo*, prema prostomu jeziku *ngoko*)
među važnijim značajkama visok udio san-
skrtskih riječi, a tipološki zato što postoje
paralele u javanskom i npr. tamilskom ili
bangalskom odnosu gramatičkih struktura
»višega« i »nižeg« jezika (naravno, moraju se
uzeti u obzir velike razlike u samim grama-
tičkim strukturama tih jezika⁸).

Uz stariji indijski leksički sloj, o kojem se
do sada govorilo, u indonezijskim je jezici-
ma, kao što je već napomenuto, zastupan i
sloj pozajmljenica iz živih indijskih jezika, i
to uglavnom s istočne obale kontinenta, a
prije svega iz tamilskoga. Veoma je zanim-
ljiv semantički krug tamilskih posuđenica –

O indijskim elementima u indonezijskim jezicima

one same po sebi govore o karakteru kon-
kata od kojih potječu: indonezijski, javanski
i sundanski *kedai* »dućan«, *peti* »sanduke«, in-
donezijski i sundanski *sekutu* »kompanjon«,
nilai »cijena (koštanja)«, *tunai* »gotovina«,
mutu »kvaliteta«, *kapal* »lada«, *kolam* »rezer-
vor, bazen«, *maligai* »brava, katanac«, *mo-
dal* »kapital«, indonezijski *cukai*, sundanski
tjukai »porez, namet«.

Zadržali smo se na rječničkoj problemati-
ci zato što ona najlakše pruža uvid u među-
jezičke veze,⁹ a osim toga, ostali dijelovi je-
zične problematike zahtijevaju analizu ve-
ćega broja konkretnih pojedinosti i mnogo
prostora. Uz ono što je već u drugome kon-
tekstu rečeno o gramatičkim (prvenstveno
sintaktičkim) i frazeološkim utjecajima, po-
trebno je dodati da je intenzitet tih utjecaja
opadao u stoljećima nakon dolaska islamske
civilizacije na Indonezijski arhipelag i Ma-
lajski poluočak, s tim da se to opadanje je-
sjetilo u malajskome i u sumatranskim je-
zicima nego u javanskim jezicima i, razumi-
je se, u balijaskome. Najviši je intenzitet bio
u staromalajskom i u kavijskome (staro-
javanskom), a kasnije opadanje bilo je najspo-
rije u »višim stilovima« pojedinih jezika.

Što se tiče tipoloških paraleliza među
indijskih i indonezijskih jezika, što je
bilo spomenuto na početku, tu se ne radi o
»utjecajima«, bar ne u onome smislu u kojem
se do sada ovdje govorilo. Sada je pak riječ
o paralelizmima koji se spontano razvijaju
na određenim prostorima u jezicima različita
podrijetla. Austronezijski jezici i, u njihovu
okviru indonezijski, pokazuju u tome
smislu prirodne afiniteta i sličnosti s jezič-
nim grupacijama onoga dijela planete u ko-
jem su smještene: s jezicima Indijskoga po-
luotoka (dravidski i munda), (jugo)istočne
Azije (mon-kmer, thai, tibeto-burmanski,

kineski, vietnamski, japanski) i Oceanije
(papuanski, australski). To je zona krajnje
isprepletenosti raznih pojava u gramatičko-
m stroju, i od fenomena do fenomena smje-
njuje se približavanja i opozicije među po-
jedinih jezičnim zajednicama. U najsjažeti-
jem obliku možemo reći da je u svim tim je-
zicima pojava »vrsta riječi« prilično tuđ u
onom smislu u kojem je familijaran nosite-
ljima indoevropskih jezika, a više-manje i
nositeljima jezikâ nama bližih jezičnih po-
roдика (hamito-semitske, uralske, altsajke).
U pojedinostima se austronezijski jezici pri-
bližuju čas jednoj čas drugoj grupaciji u
svom dijelu svijeta, pa tako i dravidskim je-
zicima, što nas ovdje jedino i može zanimati.
No to ne znači da može dolaziti u obzir ge-
netski veza između dravidskih i austrone-
zijskih jezika – ako se uopće može govoriti
o genetskom zajedništvu dravidske porodice
s kojom drugom, onda se treba okrenuti pre-
ma Bliskom istoku i zapadnoj Euraziji.

Možemo ipak navesti i jednu konkretnu
tipološku pojedinost, i to s glasovnog sek-
tora jezične strukture, koji je svakako pri-
stupatiji za konkretne usporedbe. Zanim-
ljivo je da mađurski jezik ima četiri para
zvučnih šumnih konsonanata koji se oponi-
raju po razlikovnom obilježju aspirirano-
sti/neaspiriranosti: *b*, *d*, *d'* (= *dz*) i *g* (aspi-
riranim se u pismu dodaje vodoravna crtica).
Aspirirani zvuci fonemi veoma su rijetki u
jezicima svijeta – jedina zona u kojoj su ši-
roko rasprostranjeni jest upravo Indijski
potkontinent, i to u svim porodicama za-
stupljenima na tome terenu (arioindijski i
dravidski jezici i jezici skupine munda).

Posljednja tema kojoj ćemo se pozabavi-
ti bit će, kako je to najavljeno na početku,
prikaz tradicionalnih indonezijskih pisama.
Pismenost je na Malajski poluočak i In-
donezijski arhipelag stigla u prvom stoljeću n. e.
zajedno sa sankrptom. Isprva se pisalo na
papiru samo na sankrtu, a što se tiče pisma,
stanje je bilo više-manje isto kao u onodob-
noj Indiji. No postepeno se počinje pismo
upotrebljavati i za domaći jezik: najstariji
su datirani spomenici na staromalajskome
iz god. 682, na kavijskome iz 732, na balij-
skome iz 882. Prvi su staromalajski zapisi
još na nagariju, ali pomalo se razvijaju po-
sebna pisma za niz jezika na indonezijskim
otočjima, uključujući i Filipine. Sva su ona
nastala po ugledu na stara južnoindijska
pisma, u prvome redu *grantha*, ali uz utjecaj
i drugih indijskih pisama i uz međusobna
prepletanja, a pojedina su već nastala neiz-
ravno, tj. preuzimanjem već gotova pisma iz
jednoga indonezijskog jezika u drugi, uz
daljnji viši ili manje samostalan razvoj (tako
makasarski i himanski preuzima bugijsko
pismo, sundanski preuzima javansko pismo
čarakan pod nazivom ččarakan, itd.). Su-
vremena indonezijska pisma međusobno se
često veoma razlikuju.

Sudbina indonezijskih pisama bila je ne-
zavidna u usporedbi s kontinentalnim ju-
goistočnoazijskim. S dolaskom islama pri-
hvaća se i arapsko pismo, najodnosnije za
malajski i sumatranske jezike. Prilagođava-
nje arapskoga pisma za glasove indonezijs-

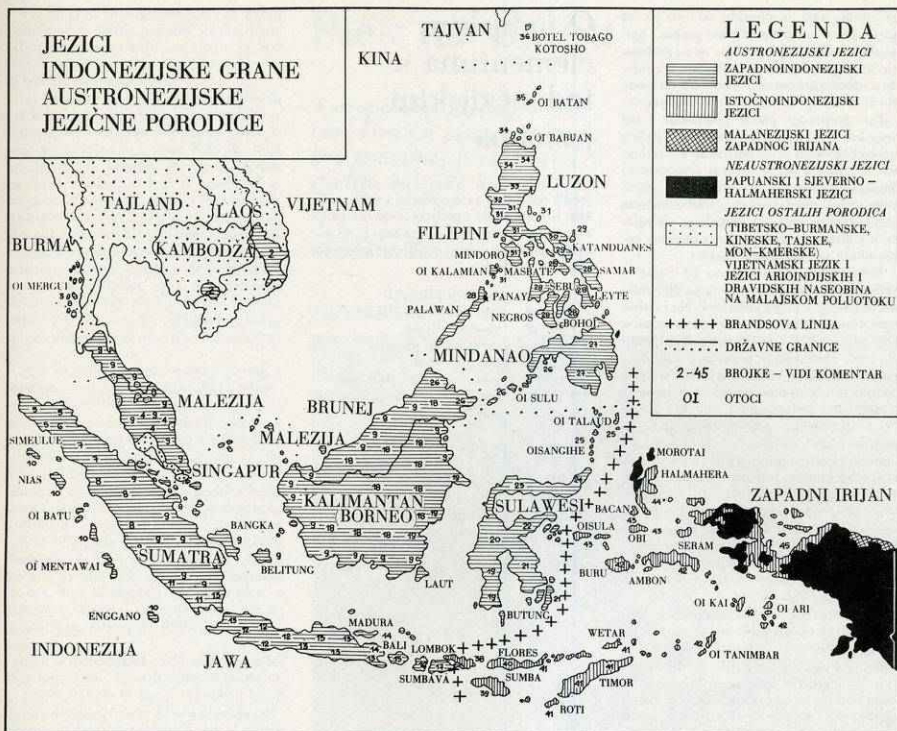
⁷ Usp. ovdje Dunja Brozović, »Indonezija u pre-
islamsko doba i indijski poticaji u indonezijskoj ci-
vilizaciji. Dubina indijskoga utjecaja vidi se najbolje po
imenima vladara i drugih istaknutih ličnosti stare in-
donezijske povijesti – domaća se imena pojavljuju go-
tovo kao iznimke. I najvažniji zemljopisni nazivi često
su sanskrtskoga podrijetla, osobito na Javi, Maduri i
Baliju. Tako je niz toponima na – *karta*, uključujući i
samo Jakartu, izvedeno od *kṛta* »završiti«. Indijskoga je
podrijetla i naziv otočja Jave, a čak i etnonim *Melayu*
»Malajci« najvjerojatnije je indijski.

⁸ Ne bi ipak valjalo misliti da sami indonezijski narodi
nisu ništa unijeli svojega u primljeno indijsko rje-
čničko blago. Očito je da su visoki brojevi u indonezijs-
kim jezicima indijskoga podrijetla, ali brojne vrijed-
nosti ne poklapaju se s originalnima: indonezijski *lak-
sa*, tagaloški *laan/laakā*, bugijski *lassa* »deset tisuća«
< sanskrtski *lakṣa*, *lakṣī* »sto tisuća«, indonezijski
keti, bugijski *kēti*, malgaški *hetey* »sto tisuća«
< sanskrtski i pāliski *keti* »deset milijuna«, indonezijski
juta (= *džuta*), javanski, sundanski *juta* (= *juta*),
balijski *juta* »milijun«, tagaloški *yutā* »sto tisuća«
< sanskrtski *ayuta* »deset tisuća«. Tu je važno da
je oblikom *juta* predstavljen i malgaški (fonetski lik
dokazuje starost pozajmljivanja: > *ta*, < *h*), jer su
inače u malgaškome stare indijske posuđenice rijetke
i ne uvijek sigurne (primjeri akon *dro* »banana«, *tanta-
na* »pripravci, legenda, troja »dugi, varalina« »ha-
kari, već navedeno *hatao* »staklo«, itd.).

⁹ Tipološko ocjenu gramatičke strukture može-
mo prihvatiti po Greenbergovoj metodi. Srećom su ob-
radili i tamilski i bengalski (Ю. Я. Глазов,
»К проблеме типологического сходства дравид-
ских и тюркских языков (на материале тамил-
ского и уйгурского языков)«, *Антинтесис-
ская типология и Восточные языки*, ред. А. Б. Ни-
кольский, Москва, Наука, 1965, стр. 205–212, та-

milski стр. 212, i Warren Cowgill, »A Search for Uni-
versals in Indo-European Diachronic Morphology,
Universals of Language, ред. Joseph H. Greenberg,
Cambridge, Ma., The M. I. T. Press, 1963, стр. 91–111,
bengalski стр. 99). Na žalost, nije nam poznata niti po-
lupna obrada kojega indonezijskog jezika, ali jedina
poznata malajski jezik, u obradi Viktora Krupa, može
dobro poslužiti kao zamjena (*The Maori Language*,
Moscow, Nauka, 1968, esp. стр. 58). Indeks sinteret-
nosti iznosi za tamilski 3,18, bengalski 1,90, malajski
1,18. Kao »pragom neizolacije« možemo smatrati
brojku 1,50, očito je da u maorskome prevladava iz-
olirajući princip. Od neizoliranih jezika aglutinativ-
nima smatramo, prema Greenbergu, one kojima indeks
aglutinacije prelazi 0,50. bengalski samo 0,46, ali ta-
milski 0,92. U maorskome prevladava dakle izoliraju-
ći, u tamilskom aglutinativni i u bengalskome fuzijski
princip, i zato je teško neposredno usporediti njiho-
ve gramatičke strukture.

⁹ Kao što se moglo vidjeti, rječnička materija
pruža ne samo leksičkološke nego ujedno i fonološke,
tvorbene i semantičke podatke.



Karta prikazuje zemljopisni raspored pojedinih jezika i jezičnih skupina indonezijske grane austronezijske jezične porodice. Za tu je priliku izvršena nova podjela indonezijskih jezika na 18 skupina. Kako karta obuhvaća samo areal indonezijskog i filipinskog otočja, Zapadni Irijan i Malajski poluotok, ostale su izvan karte prva i posljednja skupina zapadnoindonezijskih jezika (I, XIII). Jezici austronezijske porodice prikazani su šrafinirano, a jezici svih ostalih porodica punom plohom, pri čemu su izdvojeni samo papuanski i slični idiomi. Od austronezijskih jezika indonezijski su prikazani Irijanom, različito zapadno i istočno, a malajzijski ukrcenim linijama. Karta donosi i nešto korigiranu Brandsovu liniju, koja odjeljuje zapadnoindonezijske jezik od istočnih.

Pojedini jezici i uže (genetske ili geografske) zajednice manjih jezika prikazani su brojevima – isertavanje granica učinilo bi kartu posve nečitljivom.

Zapadnoindonezijski jezici:

I. Madagaskarska skupina:

1. malgaški jezik

II. Indonezijska skupina:

2. cham i srodni jezici (jarai, rade = ede, i dr.)

III. Malačka skupina:

3. mauken (= selang)
4. senoi (= sakai), jakun, semang (= panang)

IV. Sumatranska skupina:

5. aceh
6. gajo i srodni dijalekti
7. bataki i srodni dijalekti
8. minangkabau i srodni dijalekti
9. malajski (kao materinski i kao pidžin)

10. otočki mali jezici (sineleue, nias, batu, mentawai, enggano)

11. rejang, lempung i srodni dijalekti

V. Javanska skupina:

12. javanski
13. javanski
14. madurski

VI. Balijska skupina:

15. balijski
16. sasak

VII. Sumbavska skupina:

17. sumbawa

VIII. Južnocelebeska skupina:

19. bugijski, makasarski, mandar, sa'adan

IX. Zapadnocelebeska skupina:

23. zajednica jezika toraja

X. Istočnocelebeska skupina:

21. bungku, laki, mori, muna, butung i dr.

XI. Sjeverocelebeska skupina:

22. loianag, banggai i srodni jezici
23. gorontalo, tomini i srodni jezici

XII. Filipinska skupina:

24. minahasa (sjev. Sulawesi)
25. jezici otočja Sangihe i Talud
26. jezici otočja Sula (moro) i susjednih obala Mindanao (i Kalimantan)
27. magindanao i srodni jezici
28. visajski (bisyaya)
29. bikol
30. pampang, pangasinan
31. tagaloiki (ili tagalski, tagalog)

32. sambali i srodni dijalekti

33. fugao i srodni jezici

34. iloko

35. batan

36. yami (otok Botel Tobago = Kotosho)

37. zajednica jezika gaoian

Istočnoindonezijski jezici:

XIV. Bima-sumbanska skupina:

38. bima
39. sumba
40. manggarai, ngada

XV. Ambono-timorska skupina:

41. jezici istočnog Floresa, Timora i susjednih otoka
42. jezici otočja Tanimbar, Aru, Kai i otoka Seram, Ambon i Buru

XVI. Sula-bačanska skupina:

43. jezici otočja Sula i otoka Bacan

XVII. Južnohalmaherska skupina:

44. jezici južnog dijela otoka Halmahera i susjednih otoka

XVIII. Zapadnoirijanska skupina:

45. numforski jezik i srodni dijalekti

Neadaptirani domaći nazivi doneseni su u kurzivu i po mogućnosti u grafiji i pravopisu Bahasa Indonesia ili tagaloiskog jezika.

Broj indonezijskih jezičnih skupina (ili točnije, podskupina) mogao bi se eventualno i smanjiti objedinjavanjem II i III, IX i X, XVII i XVIII skupine.

O indijskim elementima u indonezijskim jezicima

kih jezika vrši se donekle samostalno od perzijske i islamskoindijske prakse, npr. grafem za fonem /p/ izvodi se ne od grafema za /b/, nego od grafema za /f/, što je u skladu s indonezijskom glasovnom strukturom. No uz stvaranje novih slova indonezijske varijante arapskoga pisma zadržavaju i sva arapska slova nepotrebna za njihove jezike, upotrebljavajući ih prvenstveno za arabizme, bez obzira što se izgovor prilagođavao domaćim jezicima. U tome upotreba arapskoga pisma slijedi praksu u tradicionalnim indonezijskim pismima indijskoga podrijetla, u kojima je također bio niz grafema nepotrebnih za indonezijske jezike.

Indonezijski jezici istočno od Sumatre prihvatili su arapsko pismo samo djelomično, ili ga uopće i nisu prihvaćali. No s dolaskom evropskih kolonizatora stiže i latinica, koja već u XVIII stoljeću zamjenjuje tradicionalna međusobno nezavisna filipinska pisma tagaloško i visajsko, a u XIX stoljeću počinje se šire upotrebljavati i u holandskim i engleskim kolonijama i protektoratima. Danas je latinica gotovo posve istisnula arapsko pismo, ali neka se tradicionalna indonezijska pisma još upotrebljavaju, najviše se izdanja klasične literature (sundansko, javansko, balijsko, batačko, bugijsko, madursko). Za oba suvremena standardna jezika što su naslijedila malajski donekle standardizirani jezik – *bahasa Melayu* u Maleziji i *bahasa Indonesia* u Indoneziji – upotrebljava se praktički isključivo latinica, arapsko pismo samo iznimno.

Zanimljivo je da ni prihvatanje latiničkoga pisma nije moglo proći bez stanovitih indijskih paralela. Do god. 1972. upotrebljavala se u *bahasa Melayu* (BM) grafija zasnovana na engleskim uzorima, u *bahasa Indonesia* (BI) na nizozemskim. Tada je sklopljen sporazum kojim je uvedena nova, zajednička grafija (do oslobođenja od Holandije postojala je još jedna razlika – u BI se upotrebljavao nizozemski digram *oe* za fonem /u/). Korepondencije izgledaju ovako:

stara grafija BM: ch j sh y ny kh ē e
stara grafija BI: tj dj sj j nj ch ē ē
grafija 1972: c j sy y ny kh e e¹⁰
fonemi: č j š j ŋ x ə e

Kako se može vidjeti, definitivna grafija ima mnoge zajedničke crte s indijskim latiničkim transkripcijama.

Na koncu donosimo nekoliko primjera tradicionalnih indonezijskih pisama. Za ilustraciju smo izabrali riječ *bahasa* kao karakterističnu i simboličnu (ne obazirući se na to da li u kojem jeziku ona stvarno postoji i kako glasi – za indonezijske smo odstupanja već vidjeli, a u sinhalskome glasi zapravo *bhaśava*). Uz primjere indonezijskih

jezika donosimo za usporedbu i neke indijske, i to sinhalski i palijski (osnovno palijsko pismo, i specifična pisma koja se za palijski upotrebljavaju u pojedinim zemljama Jugoistočne Azije):

𑀧 𑀢 𑀓	tagalsko pismo (I)
𑀧 𑀢 𑀓	tagalsko pismo (II)
𑀧 𑀢 𑀓	visajsko pismo
𑀧 𑀢 𑀓	makasarsko pismo
𑀧 𑀢 𑀓	bugijsko pismo
𑀧 𑀢 𑀓	javansko pismo (čarakan)
𑀧 𑀢 𑀓	sundansko pismo (čarakaran)
𑀧 𑀢 𑀓	čamsko pismo

Neindonezijska pisma za usporedbu:

𑀧 𑀢 𑀓	sinhalsko pismo
𑀧 𑀢 𑀓	palijsko pismo (četvoro)
𑀧 𑀢 𑀓	palijsko pismo na Cejlonu
𑀧 𑀢 𑀓	palijsko pismo u Burmi
𑀧 𑀢 𑀓	palijsko pismo u Kambodži
𑀧 𑀢 𑀓	palijsko pismo u Tajlandu.

¹⁰ Grafem ē upotrebljava se samo u riječnicima (tako i oni u bilj. 2) i sličnoj literaturi. Fonemi u posljednjem redu predstavljaju znakove jednake našim grafemima (č, š, j, ŋ, x) i znakove fonetske transkripcije: j – di, n – nj, x – oštri h (kao ruski yzo, njemački Bach, španjolski ojo), ə – poluglas (kwa). Fonemi /ʃ/ i /x/ dolaze u indonezijskome samo u pozajmljenicama.

Već od svoje treće godine djeca na Baliju počinju učiti plesne pokrete. Razlog tome valja tražiti u socio-kulturnoj sredini unutar koje se nahodi specifično značenje koje svaka kultura pripisuje plesu.

Na Baliju se ne pleše iz puke zabave ili pak želje za fizičkom rekreativnošću, ples je sastavni dio balijskoga pogleda na svijet, iz njega je proizašao i u nj uvire. Zato ples valja istraživati kao kulturni fenomen; štaviše, kao proces u kulturi koji se su-odnosi sa drugima bilo konceptualnima bilo procesima ponašanja. Poteškoća je, pri tom, ona od koje pati svako međukulturalno istraživanje – da mi fenomenu plesa pristupamo s kategorijalnim aparatom čije je funkcioniranje provjereno; međutim, samo na analizama naših umjetničkih oblika. Kakav bi onda trebao biti univerzalno primjenjiv pristup koji bi uklonio ovakvu grešku etnocentrizma?

Ples kao mnogostruk fenomen postoji u vremenu – kao fizičko događanje, i u prostoru – kao tvorevina kulture. Njegova se analiza može provesti strukturalistički,¹ u smislu istraživanja formalnog aspekta plesne strukture, tj. onoga ŠTO se izvodi, i s gledišta stilske izvedbe, tj. KAKO je pokret učinjen; provođenje analize s gledišta funkcionalizma išlo bi u pravcu međusobnog prožimanja društvenih i kulturnih činilaca koji se tiču plesa prije, za vrijeme i nakon predstave, tj. TKO, KADA, ZAŠTO i GDJE pleše, a završavao bi se najvišom razinom analize, koja bi objašnjavala ulogu plesa u kulturi, tj. njegovo značenje s obzirom na normativnu, estetsku i simboličku uvjetovanost.²

Iako se individualni studij može ograničiti na samo jedno od ovih područja (a obično to i čini), valjalo bi ostati svjestan odnosa drugih dimenzija plesa prema aspektu odabranom za detaljnu analizu. U tom bi smislu cilj istraživanja plesa trebao biti jedinstven uvid u sve aspekte plesa, koji su se na umjetan način izolirali samo sa svrhom razvijanja sintetičkog uvida u prirodu plesa.

S obzirom da smo već na početku spomenuli da je ples proces u kulturi, naše će istraživanje ići u smjeru istraživanja kulturnog konteksta, za razliku od drugog mogućeg pristupa, koji ples razumije kao tvorevinu i svodi se na opis njegove formalne strukture. Time se ne želi vrijednosno umanjiti strukturalistički pristup, jer je i sama plesna struktura kulturom određena i mnogo od »značenja« plesa možemo naći u njegovome obliku, nego želimo samo naglasiti da ćemo u plesu promatrati jednu od mogućih manifestacija ljudskog ponašanja. Tako je to su--prožimanje plesne funkcije i oblika uvijek prisutno.

1 Strukturalizam je većinu svojih ideja uzeo iz lingvistike i semiotike. Pitamo se, međutim, da li je moguća primjena lingvističkih modela na neko od područja istraživanja plesa, tj. da li je plesna struktura, simbolizam i funkciju moguće objašnjavati sa gledišta analize sintakse, semantike i pragmatike.

2 U indijskoj Natyašastri su pokreti za svaki pojedini ples propisani, propisano je i kako se izvode i koje im je značenje.

Ples na Baliju

*Antropološki pristup
istraživanju plesa
kao temeljnoj pretpostavci
studija balijske kulture*

Snježana Zorić

Scena iz balijskog plesa.



Naime, istraživanje plesne tradicije na Baliju započeli smo terenskim radom. To je ujedno i jedini mogući način, a prva mu je faza promatranje, bilježenje i deskripcija viđenog.³ Teorijski model koji sada uspostavljamo kasnije ćemo prenijeti na balijsku grad.

Stilska dimenzija plesa odnosi se na način kojim plesač upravlja svojim tijelom u svrhu izvođenja plesne strukture. Naime, u većini slučajeva je način na koji se ljudi kreću određen kulturnim obrascima, ali i nekim tjelesnim ustrojevima. Mnogo je pokreta balijskog plesa koje zapadnjak ne može izvesti, ali ne samo on, neke već ni Javanci, koji su najbliži balijski susjedi, fizički nisu u stanju izvesti.

Problem stila zapravo je problem estetike, a kako je teško verbalizirati ne-verbalno ponašanje, tako su i studije ovoga tipa izostale – što, međutim, ne znači, da je izostala i konceptualizacija pokreta.

Ali što znači kada neki pokret opišemo kao snažan, suptilan, ljubak ili spontan? Da li su te kategorije jednako pojmljene među kulturama?

Balijski čes plesanje balerine svakako ocijeniti ružnim i neprirodnim jer odstupa od kanona njegove estetike. Antiestetičke pak tendencije sadržane su u prikazivanju likova demona, koji su prisutni u svim kulturama i koje je, onda, C. Levy Strauss nazvao *transformacijama kulturnih normi* upravo zato što pokreti tih likova predstavljaju karikature idealnog plesnog stila. »Stilom« izvođenja plesa razlikujemo, dakle, kako članove jedne kulture međusobno, tako i članove između raznih kultura. S obzirom da su struktura i stil kulturom određeni, trebalo bi istražiti proces po kojem se to dešava. To je moguće na temelju činjenice da je ples društveno naučeni oblik ponašanja, a time prelazimo na pitanja funkcionalističkog konteksta, koja se sabiru u potpitanjima:

1. Kako je ples stvoren?
 2. Kako može a tko ne može sudjelovati u plesu, i pod kojim uvjetima?
 3. Kako se plesovi učue?
 4. Koji su odnosi između plesa i drugih institucija – ekonomskih, religijskih, društvenih i političkih?
- I na kraju, konceptualni temelj plesnog ponašanja uključuje ideju o svrsi plesa, njegovoj estetskoj vrijednosti i simboličkom značenju. Pitanje je, dakle, što ples kao oblik neverbalne komunikacije komunicira i na koji način?

Neverbalne se oblici prenose mimetičnošću, kao što je to slučaj kod nekih indijskih *mudri* ili konvencionalno, kao što je slučaj s apokretima očiju *nyletan* na Baliju, a koje je balijski ples u velikoj mjeri preuzeo od indijskog. Oba su ova načina simbolična, a njihovo je značenje u stanju očitati samo visoko obrazovana publika.⁴

S druge pak strane, ples može simbolizirati mnoge ideje i aktivnosti: emocionalne, socijalne, religijske. Ono što, dakle, antropološko istraživanje hoće otkriti, jest što je kulturno specifično a što univerzalno u plesnoj strukturi, i koje mu je značenje (Zadržat ćemo se samo na ovoj prvoj razini jer bi ova druga pretpostavljala auid u mnoge plesne tradicije, na temelju kojih bi se komparacijom mogli izlučiti univerzalni momenti.)

Podimo redom!

Bali je mali otok istočno od Jave, jedino mjesto indonezijskog otočja na koje nije prodro islam. Od X st. nadalje hinduizam, koji se na Javi već utemeljio, počeo se širiti i na Bali i miješati se sa tamošnjim autohtonim animističkim kultovima, u kojima je ples imao najznačajniju funkciju. Hinduizam je postepeno uvjetovao podjelu stanovnika na kaste (*caturvarna*), unio mnogo svojih elemenata u stare rituale, tako da je novonastali proizvod nazvan balijskim hinduizmom, a hinduistički je panteon obogaćen likovima božanstava i demona iz ranije balijske animističke faze. Javanski utjecaji naročito su ojačali nakon braka sklopljenog između balijskog kralja *Udayana* i princeze istočno-javanskog kraljevstva *Mahendradatte*.⁵ Većina tema balijskih plesnih drama iz toga vremena zapravo je javanska.⁶ Prodrorom islama u XX st., na Bali bježe i posljednji izdanci javanske aristokracije dinastije *Majapahit*. Autohtona kultura Balijaca toliko se upila u hinduistički javanski da je stvoreno jedinstveno društvo koje je stoljećima ostalo nepromijenjeno, u kojem niti islam a niti period zapadne kolonizacije nisu uzrokovali korjenitih promjena.

Društvena struktura od nezavisnosti Indonezije nije više u rukama kraljeva, nego svako selo ima svoju lokalnu upravu *banjar*, koja brine o potrebama sela – o hramovima, vjerskim obredima, spaljivanju mrtvih i sistemu navodnjavanja.⁷ Poglavlar zajednice zove se *klian banjar*, a biraju ga članovi zajednice. Ako *klian* ne zadovolji svim zahtjevima članova *banjara*, smjenjuju ga. *Banjara* ima kolektivno vlasništvo; to su rižina polja, banke, *bale banjar*⁸ i *seka gong*⁹. Važan dio seoske organizacije je *subak*, kolektivni sistem navodnjavanja, a sastoji se od niza rižinih polja, koja primaju vodu iz jednog zajedničkog kanala kao izvora natanjanja.

5 Iz toga je braka rođen kralj Eplangga (Airlangga), koji je živio vjerojatno negdje u XI stoljeću.

6 Mnogi su primjeri starojavanske književnosti nađeni na Baliju, zapisani na palmimom lišču *lontar*. Na istom je lišču sačuvana i Nāgarakertigama iz XIX st., nađena na Lomboku.

7 Taj sistem vrlo opširno opisuje C. Geertz u svojoj knjizi *Negara, the Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton University Press, 1979.

8 *Bale banjar* je mjesto okupljanja u selu, koje se sastoji od kuhinje i kuhinjskog pribora, a koje u različitih vrše može iznajmiti svaki od članova banjara.

9 *Seka gong* (*seka gong*) je umjetničko udruženje koje ima svoj *gamelan* i kompletno, kostimima opremljeno, plesno grupu.

Balijsko je društvo najsnažnije ujedinjeno religijom.¹⁰ Ona je prepuna obreda pa nije čudo da su hramovi posvuda na Baliju.¹¹ Funkcije u hramovima obavljaju dvije vrste svećenika – *pedanda* i *pemangku*. *Pedanda* je hinduistički svećenik potpuno osposobljen da upravlja specijalnim svečanostima, koje započinju čišćenjem sela od demona i zlih duhova, dok je *pemangku* seoski svećenik, također čuvar hrama, i on izvodi prigodne ceremonije u hramu zajednice.

S obzirom da je ples sastavni dio vjerskih obreda, njegova je funkcija sakralna pa je, upravo zahvaljujući tome, ples izvršno sačuvan i kultiviran. Naime, u skladu sa starim balijskim vjerovanjem, svijet je pun opasnosti koje Balijcima ugrožavaju život i, da bi se te opasnosti izbjegle, veliki broj obreda i žrtvenih prinosa porima oblik plesa.¹² Čak i ples sam ponekad služi kao sredstvo za uklanjanje opasnosti, obično bolesti. I neki su događaji u životu podložni magijskim utjecajima – kao npr. rođenje, prvo rezanje noktiju i kose, ispadanje prvog zuba, bušenje ušiju, sklapanje braka, smrt – pa se i oni ceremonijalno obilježavaju plesnom pratnjom. Najvažniji je »životni« događaj spaljivanje *ngaben*, jer tek on otvara put u druge oblike postojanja.¹³ Sve su ove ceremonije izvodili svi članovi društva i pripadnici kraljevske obitelji i svi stanovnici sela, tako da se ples razvijao paralelno na dvoru i izvan dvorskih zidina, s tom razlikom što su ovi dvorski bili nešto rafiniraniji.

Kako se plesovi učue?

Kao i svugdje na Istoku, usmena je predrada glavna metoda učenja. Učitelji pokazuju pokret, koji učenik oponaša i ponavlja toliko puta koliko je potrebno da bi ga korektno izveo. Svatko se, obično, usavršava u jednom plesu, jer ne bi bilo moguće sve ih izvršno naučiti. Postoji institucionalizirana državna akademija za učenje plesa, kao što je *ASTI*¹⁴ u Den Pasaru, ili privatne škole po seoskim hramovima, gdje lokalni učitelji (*guru*) daju pouke, ili pak *seka gong*. Svatko se mjesto čač specijaliziralo za pojedinu vrstu plesa.¹⁵ U mjestu Peliatan sreća sam

10 U literaturi se spominje kao *hindu-bali* ili *hindu-dharma* religija.

11 Svatko selo ima tri osnovne vrste hramova: *pura push* – hram koji pokazuje porijeklo sela, *pura desa* – hram za obične seoske ceremonije i *pura dalem* – hram mrtvih. Osim ova tri osnovna, ima ih još: *pura bedugul* – zemljoradnički hram, *pura bukit* – planinski hram, *pura segara* – priobalni ocesanski hram, *pura panataran* – privatni hramovi balijskih kraljeva. Grupa hramova *pura besakih* namijenjena je kraljevima iz mjesta Buleleng, Bangli, Den Pasar, Gianjar, Negara, Tabanan, Karangasem i Klungkung.

12 To su, na primjer, godišnji obredi za istjerivanje zlih duhova, ceremonija *galungan* koja se sastoji od molitva za duše mrtvih, obredi namijenjeni miru i prosperitetu zemlje, ceremonije u čast rođenja nekoga od važnijih bogova.

13 U skladu sa svojim hinduističkim pogledom na svijet, Baliji vjeruju u preporođenje: ispravnim obredima popraćen prijelaz u drugi oblik opstojnosti, pretpostavka je boljem slijedećem utjelovljenju.

14 Akademski Seni Tari Indonesia.

15 Najbolji se *legong* može vidjeti u Peliatanu, najbolji su izvođači *kekac* iz Bone, a *barong* npr. iz Batubulana.

Ples na Baliju

jednog od najboljih učitelja plesa, guru Mandra, koji svoju školu ima u *puri mandalam*. U ovome ćemo se radu osvrnuti na nekoliko sakralnih i nekoliko svjetovnih plesova.

Pendet je ples koji izvode žene, a shvaćen je zapravo kao žrtva plesu. U skladu s tradicijom *pendet*, plesačice moraju biti neudate žene – *mendet*, jer one nose svete darove bogovima. Muškarac koji se pridružuje plesu zove se *ngelancu* i njegova je funkcija da prinese žrtveni dar *dupa*. *Gamelan* koji prati ovaj ples može biti *gamelan palemongan*, *gamelan semar pagulingan* ili *gamelan gong kebyar*.

*Baris*¹⁶ je ritualni ples koji izvodi muškarac da bi pokazao svoju fizičku zrelost i snagu, a koju demonstrira upotrebom oružja. Plesača može biti do osam, ponekad čak i više. Čvrstoća i snaga njihovih pokreta, te vještina upravljanja oružjem, *differentia* su specifična pojedinih baris plesova. *Baris cendekan* izvode mladići *taruna*, upotrebljavajući kratko koplje *cendek*. *Baris panah* karakterizira upotreba luka i strijele, *baris presi*, *tamiang*, *dadap* i *omang* upotrebljavaju za ples različite vrste štitova. Zanimljivo je još spomenuti *baris melampahan*, koji izvodi priču *Arjunavivaha* iz *Mahabharate*. Pratinja uz plesove *baris* je *gamelan kembang kirang*.

Sanghyang dedari balijaska je drama koju plesači izvode u transu, radi uklanjanja epidemija i raznih bolesti. U skladu sa balijskim vjerovanjima, Nusa Penida je mali otok jugoistočno od Balija, nastanjen zlim bićima i demonima. Najstrašniji među njima je Gde Jero Mecaling, sa vojskom *leyaka* demona koji neprestano uznemiruju Balijce i uzrokuju im pojavljivanje raznih epidemija. Kada se, dakle, *leyaci* sa Nuse pojave, sigurno je da će se pojaviti i kakva bolest. Da bi joj se othvali, Balijci zovu u pomoć boginju *devi Suprabha* u hram smrti, *pura dalem*, da im pomogne. Da bi se boginja spustila u fizički svijet, posreduju joj dvije male djevojčice u čije će tijelo ona ući. Na taj način djevojčice same postaju božanstva i zovu se *sanghyang*. U tome času žene pjevaju melodiju *gending pangedusan*. U času kada postanu *sanghyang*, djevojčice padaju u trans (i nisu svjesne događanja oko sebe. Na njih paze dvije žene, koje ih oblače u *legong* odjeću, a ples prate molitve koje izvode muški i ženski zbor. Nakon toga djevojčice, plešući na ramenima dvaju muškaraca, nose kroz selo svetu vodu *toya pengantasa*, koja će istjerati *leyake* i ukloniti epidemiju. Te djevojčice, da bi mogle postati *sanghyang*, moraju voditi strog život pun zabrana kako bi i moralno i tjelesno bile podobne za ulazak boginje u njihovo tijelo.

*Sanghyang jaran*¹⁷ je također transni ples, izvode ga jedan ili dva muškarca. Božanstvo, pri tom, silazi u drvenog konja ili konja od bambusa, kojeg plesač *sanghyang jaran* nosi u rukama i imitirajući njegove

pokrete pada u trans i nastavlja plesati po vatri. Dobar primjer *sanghyang jaran*a vidjela sam u mjestu Bona, gdje svećenik *pe-mangku* najprije posveti plesača, a zatim ovaj započinje plesanjem po vatri. Pratinja su plesu bili *kecak* pjevači, iako ga može pratiti i *gamelan* orkestar. Naime, *kecak* ili *cak* dio je *sanghyang* plesa. To je muški zbor koji izvodi ritam cak-ke-cak-ke-cak. Ima ih oko stotinu kružno poredanih, a u središtu je uljanica od kokosa. Najprije oni ritmički pomiču svoje tijelo lijevo i desno, pjevajući u sporom ritmu. Postepeno se ritam ubrzava i, okrećući se, oni dižu u zrak ruke tresući ih. U određeno vrijeme krug *kecak* plesača zajedno pada na leđa i liježe na pod. *Kecek* je zapravo plesna drama, a priče još se temelje na tekstu *Rāmāyane*. Najčešće se prikazuje otmica Sinte (skrt. *Sītā*) i borba između Subalija (skrt. *Vālin*) i Sugriwe (skrt. *Sugri-va*).¹⁸ ponekad i sve priče, čak do Rawanine (skrt. *Rāvaṇa*) smrti. Plesači likova iz *Rāmāyane* izvana ulaze u krug *kecak* plesača, koji sjede. Ako je *kecak* integralni dio *Rāmāyane*, onda *kecak* plesači mogu predstavljati Rāminu vojsku majmuna, Rāhwaninu vojsku demona itd. . .

Od svjetovnih plesova najrepresntativniji je *legong*. Potječe iz XIX st., a opisuje legendu u kojoj je kralj od Lasema, šetajući šumom, sreo prekrasnu djevojku Rangkesari u pratnji dviju služavki. Odmah se u nju zaljubio i odveo je u svoju kuću odlučivši da se oženi njome. Rangkesari je, međutim, bila sestra kralja od Daha i nije se htjela udati za

lasemskog kralja. Kada dahski kralj dozna za sudbinu svoje sestre, objavljuje rat lasemskom kralju. On polazi u borbu iako zna da će poginuti . . . *Legong* danas izvode tri ili četiri plesačice. U ples nas uvodi *candong*, dvorska pratilja koja na pozornici ostavlja dvije lepe, nakon čega slijedi ples Rangkesari sa kraljem od Lasema i ples vrane koja ga je predurela i najavila mu skorbu smrt.

S obzirom da se *legong* njegovao isključivo u kraljevskim palačama,¹⁹ brižljivo su birane plesačice za nj, koje već sa 15 godina napuštaju svoju profesiju.

Osim ovih, na Baliju postoje još deseci plesova²⁰ koji pričaju stare legende, a iz njih bi se mogla izvesti gotovo čitava balijska mitologija.²¹ U ovoj je skupini vrijedno spomenuti još i ples *yauk*, koji stoji u vezi sa *wayang topeng* i *wayang wong* tradicijama.²² Ta se veza očituje time što likovi *yauk* nose maske (*topeng*) jarko crvene ili bijele boje, sa oštro izbuljenim očima, a na rukama su im rukavice sa dugim noktima. Najčešći likovi u *yauku* su iz *Mahābhārata* Bima (skrt. *Bhima*), a iz *Rāmāyane* Rāhvana (skrt. *Rāvaṇa*).

Tendencija koju je balijsko društvo pokazivalo u prošlosti bila je strogo odvajanje svetih plesova od svjetovnih i njihovo njegovanje po hramovima. Danas, međutim, u balijskom plesu mogu sudjelovati svi članovi društva, bez obzira koja im je funkcija u vjerskom životu, jer je briga oko toga preuzela svjetovna organizacija *seka gong*, čija

19 Odatle mu i naziv *legong keraton*. U *legong* grupu spadaju još i *legong kupu-kupu tarum*, *kuntul* i *jogbog*.

20 Ti su plesovi: *barong*, *gabor*, *rejang*, *oleg*, *mabaung*, *keris*, *pasaman*, *calonarang*.

21 Ona je sadržana i u svjetovnim plesovima *gambuh*, *cupak*, *arja*, *topeng*, *yauk*, *janger*, *kebyar*, *jogged*.

22 Tu su javanski utjecaji očiti jer se radi o podudarnim kazališnim oblicima.

18 Sugriwa (skrt. *Sugriwa*), je majmunski kralj s kojim je Rāma sklopio savez u borbi protiv Rāhvana (skrt. *Rāvaṇa*). Sugriwa će pomoći Rāmi, a za uzvrat će njemu Rāma pomoći u borbi protiv brata Subalija (skrt. *Vālin*), koji mu je oteo ženu i kraljevstvo.

Četiri djevojke iz Peliatana, sa Balija, izvode *Pendet*.



16 Na Javi mu je podudaran ples *lawung*.

17 Postoje još i *sanghyang deling*, koji se izvodi oko jezera Batur, i *sanghyang bambung*, koji se izvodi za vrijeme punog mjeseca.

Glazba na otoku Baliju

Svanibor Petan

Pamelan orkestar iz kratons i Yogyi



osnovna svrha jest kultiviranje balijskog *gamelana* i plesa, ali ne samo u vjerske nego i druge profane svrhe.

Dešavaju se i transformacije plesne funkcije; spomenimo samo *pendet*. Nekada hramski ples kojim se obilježavala dobrodošlica svakome uvaženom gostu. Može ga izvoditi i stotina plesačica, a u predstavama na pozornici *pendet* je uvijek prvi ples na programu. U tom procesu transformacije stariji plesovi stvaraju se od njihovih elemenata i novi, koji mogu biti solo plesovi ili plesne drame.²³ Kao najpoznatiji koreografi u tome su se istakli Mario, Wayan Beratha, Ketut Merdana i Nyoman Ridet.

Istraživanje plesa na Baliju ovim nije ni izdaleka iscrpljeno. Tek uzastopnim terenskim istraživanjima bilo bi moguće ustanoviti sve značajke kako svakog plesa posebno, tako i značajke u stilu izvođenja, jer varijanata ima bezbroj. Bolje bi se shvatio i proces učenja plesa aktivnom participacijom samog istraživača, a odnosi između plesa i drugih kulturnih institucija shvatili bi se potpunije kad bi se barem na kratko vrijeme postalo članom *banjara*.

Kada sve to izostane, ono što indologu ostaje kao najprimamljivije jest teorijsko pitanje kako se *metastruktura* – koja leži u temelju plesa, glazbe, mita, književnosti, proizašla iz indijske književne baštine – strukturno uobličuje ne samo u ovdje pobrojanom *ekspresivnim aspektima* balijske kulture, nego i u književno-plesno-glazbenim tradicijama Jave, Tajlanda, Burme, Laos-a i Kambodže.

Čini nam se da upravo u tom pravcu treba krenuti daljnje istraživanje.

Stvaranje glazbenog identiteta čitavog prostora jugoistočne Azije počelo je u brončano doba. Začete na području današnjeg Vijetnama, *gong-chime* kulture¹ su na Javi dosegle najviši stupanj. Vrhunski izrađena glazbala s Jave raznesena su i na udaljene otoke. O javanskoj glazbenoj praksi prvog milenijuma naše ere ne postoji mnogo pisanih izvora, ali brojni prikazi muziciranja na bareljefima svakako su značajno vrelo saznanja. Prikazana su aerofona i kordofona glazbala, koja se u suvremenoj glazbenoj praksi niti po brojanoj zatupljenosti niti po značaju ne mogu uspoređivati s idiofonima. Bareljefi, doduše, evidentiraju postojanje *brončanih bubnjeva* i *gongova*, ali veliki ansambl brončanih glazbala tada su još nepoznati. Poslije X stoljeća glazbena se praksa intenzivira u području Sunda (zapadna Java), a pisani izvori svjedoče o postojanju glazbala izrađenih od bronce i bambusa. Srednjovjekovni dvorovi raspolagali su an-

samblima brončanih glazbala, a veličina ansambla predstavljala je pitanje prestiža i moći vladara. Glazbu i ples smatrali su umjetnostima, i poduka je bila u skladu s takvim poimanjem. Sviralo se u povodu svečanih dočeka i za zabavu. Povlačeći se pred nadirućim islamom na Bali, javanski vladari nisu zaboravili prenijeti i čitave ansamble brončanih glazbala. Tako je nastavljen nesmetani procvat *visoke* glazbe na Baliju, dok je islam, nesklon glazbenim zabavama,² ostvario zamjetan utjecaj na javansku glazbu. Stoga je i uvriježeno mišljenje da je javanska dvorska glazba, kakva je bila prije dolaska islama, donekle sačuvana upravo u suvremenoj glazbenoj praksi Balija. U svrhu dobivanja cjelovitog prikaza potrebno je osvrnuti se i na glazbu sela. Shvaćanje glazbe kao nedjeljivog elementa zajedničkog života sela. Shvaćanje glazbe kao nedjeljivog elementa zajedničkog života bilo je prisutno kod tzv. *bali-aga*, stanovnika ruralnih sredina na Baliju, koji su u istoimenim seoskim republikama živjeli prema vjerovanjima i običajnom pravu. Brončana glazbala bila su im, po svoj prilici, nedostupna uslijed skupoće i složenosti izrade, pa su glazbala, nerijetko nalik dvorskim uzorima, izrađivali od bambusa. Selo i dvor bili su posredstvom glazbe u neprekidnom indirektnom doticaju.

² O ovoj problematiki koncizno informira knjižica A. H. Sheriffa *Music and its effects*, Rodwell Press Ltd, Mombasa, Kenja, 1974.

²³ To su npr. *Sendratari Rajapala*, *Sendratari Ramayana*, *Oleg Tambulilingan* i *Panji Semirang*.

Bibliografija

1. S. Black, *Bali*, Singapore, 1980.
2. C. Geertz, *Negara, The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton University Press, 1980.
3. A. E. Johann, *Die wunderbare Welt der Malaien*, Gutersloh, 1962.
4. P. Much, *Bali*, Wien 1981.
5. Prijono, *Indonesia menari*, Jakarta, 1982.
6. Soedarsono, *Dances in Indonesia*, Jakarta, 1974.
7. B. de Zoete and W. Spiess, *Dance and Drama in Bali*, London, 1938.

¹ Termin *gong-chime* odnosi se u ovom kontekstu na glazbene kulture čiji se izričaj temelji na svirci brončanih glazbala. Na drugim mjestima, u napisima o glazbi Indonezije u *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. 9, sužuje se značenje tog pojma i precizira se izgled određenog tipa glazbala. Riječ je o brončanim kotlastim bubnjevima s izbočenim središnjim dijelom gornje stijenke, po kojem se udara. Obično ih je više unutar zajedničkog drvenog okvira, gdje su položeni na nategnute žice. Tipu *gong-chime* pripadaju javanska glazbala *kenong* i *bonang*, odnosno balijska *trompson* i *reyong*.

ju. Naime, seljaci su prihvaćali elemente blistave dvorske kulture dok su najnadareniji među njima postajali dvorski glazbenici i na taj način oplođivali dvorsko muziciranje seoskim utjecajima. Postepenim nestajanjem vladajućeg sloja i širenjem kulture *ball-gana*, neko udaljeni polovi počeli su se približavati. Danas se na Baliju, ne računajući uglavnom svakodneвне pokuse ansambala brončanih glazbala koji su u zajedničkom vlasništvu, muzicira *odan* *uz nyepija* (balijske nove godine), *uz odalan*, *uz galungan* (najvažniji praznik u balijskoj godini koja traje 210 dana, kada se slavi pobjeda Dobra nad Zlom) i u brodnim drugim prilikama.

Indonezijska glazbena teorija osebujna je i temeljito razrađena. Razlikuju se dva temeljna tonska niza: pentatonski *slen dro* i heptatonski *pelog*. Udaljenosti među stupnjevima ovih nizova pokazuju znatno odstupanje u usporedbi s evropskom temperiranim udobom, koja oktavu dijeli na dvanaest jednakih polustupena. Precizna mjerenja intervalskih odnosa³ kod glazbala različitih ansambala pokazala su da ti odnosi nisu jednakoznačni. Javanska glazbena teorija dijeli svaki od spomenutih nizova na tri modusa, za koje je uvriježen naziv *patet*. S obzirom na značaj pojedinih stupnjeva, koji proizlazi iz učestalosti njihova ponavljanja, na melodijski registar i ugodnost, razlikuju se: *slen dro patet nem*, *slen dro patet sang* i *slen dro patet manyura*, odnosno *pelog patet lima*, *pelog patet nem* i *pelog patet barang*. Riječ je o impresivnom logičkom sustavu, u čije se razmatranje na ovom mjestu nećemo upuštati, jer na Baliju je stanje po nešto drugačije. *Saih gender wayang* jeste niz od pet tonova unutar oktave, čiji raspored upućuje na javanski *slen dro*. Intervali su podjednaki, o čemu svjedoče brojčano izraženi centri u primjeru broj 1 iznad notnog crtovića. *Saih angklung* je niz od četiri tona i predstavlja varijantu saih gender wayanga. *Saih pitu* sastoji se od sedam tonova unutar intervalskog opsega oktave i odgovara javanskom *pelogu*. Intervali su ovdje raznolikiji. Modusi koji su izvedeni iz ovog tonskog niza nisu heptatonski, već se sastoje od pet temeljnih tonova i dva pomoćna. Većina balijskih ansambala koristi niz pod nazivom *selsir*, u kojem se pomoćni tonovi ne koriste. Raznolika intervalska struktura sugerislušni doživljaj prilično nezavisnog sustava. *Selsir* donosimo u primjeru broj 2.⁴

Pod note su potpisani slogovi balijske solmizacije, različiti od javanskih slogova.

Primjer broj 1



3 Prilikom ovakvih mjerenja, koja se gotovo neizostavno primjenjuju u izučavanju izvanevropskih glazbenih kultura, koristi se metoda A. J. Ellisa (1814–1896), prema kojoj se svaki polustepen temperirane ljestvice dijeli na stotinu centi. Na taj je način moguće precizno odrediti intervalske udaljenosti u neterminiranim tonskim nizovima.

⁴ U želji da zorno i na svima razumljiv način predočimo oba tonska niza, prenosimo evropski noti-

Primer broj 2



Svaki ansambl brončanih glazbala ugođen je prema jednom od spomenutih nizova. Veći sastavi na Javi posjeduju glazbala u obje ugodbe, tako da skladbe mišljene u onom drugom nizu mogu izvesti vjerno izvornoj verziji. Češća je, međutim, praksa prenošenja skladbi iz jednog sustava u drugi. Različiti raspored intervala može slušaoca dovesti u nedoumicu, ali prave poteškoće u identificiranju nastupaju u slučaju prenošenja skladbe od, recimo, pet tonskih visina u drugi ansambl, čije se mogućnosti iscrpljuju u samo četiri tonske visine. Glazba se prenosi usmenom predajom; »notiraju« se samo pokok (glavna tema) i kolotomska struktura (vidi pod 7).

Balijski instrumentarij posjeduje glazbala iz sve četiri skupine: idiofona, membranofona, aerofona i kordofona. Najbrojnija je skupina idiofonih glazbala: ona se sastoji od metalofona, glazbala tipa "gong-chimes", gongova i činela. Glazbala su, uz izuzetak li menih činela, izrađena od bronce, željeza i bambusa. Dvije su temeljne vrste metalofona: *saron*, koji ima sedam pločica u rasponu oktave, i *gender*, s većim brojem pločica i rasponom do čak tri oktave. Dok su pločice *sarona* položene na drvenu rezonantnu kutiju, ispod svake pločice *gendera* nalazi se rezonantna cijev izrađena od bambusa. Na Javi su spomenuti metalofoni zastupljeni pod istim nazivima i ista im je uloga u ansamblima – melodijska. Oba metalofona na Javi izrađuju se u tri veličine, odnosno više ugodbe koje iz nje proizlaze. *Saron panerus* ili *peking* najmanji je i najviši, slijede *saron barung* i *saron demung*, a isto tako najmanji je i najviši *gender panerus*, a slijede *gender barung* i *gender panembung* ili *slen-tem*. Veća glazbala sviraju se jednom rukom (*saron* drvenim batićem, *gender* obloženim diskovima), a palcem i kažiprstom druge ruke onemogućava se rezonancija pločice nakon što je udarena slijedeća. Metalofoni manje veličine sviraju se s obje ruke, a rezonancija se prigušuje spretnim pokretima ručnih zglobova. Za Bali nisu glavni karakteristične tri veličine metalofona, već izrada u parovima. Tzv. muška glazbala ugodna su neznatno više od ženskih, što u toku svirke u unisonu rezultira specifičnim zvučnim efektom, po kojem se može prepoznati balijska glazba.

U nekim se ansamblima, češće na Javi nego na Baliu, pojavljuje i ksilofon, pod nazivom *gambang*. Ksilofon također ima melodijsku ulogu. Angklung je za Bali karakteristična zvečka izrađena od bambusa.

Balijska glazbala tipa »gong-chime« su *trompong* i *reyong*. Izgled ove vrsti glazbala opisan je na stranici 2 ovog teksta. Sviraju se obloženim palicama, čije zadržavanje na

rane primjere iz *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. 9, str. 186.

mjestu udrca prigušuje rezonanciju. *Trompong* se sastoji od obično deset ugodnih »brončanih bubnjeva« u nizu, unutar zajedničkog drvenog okvira, i obuhvaća raspon od dvije oktave. Koristi se za melodijsko improviziranje. Broj »brončanih bubnjeva« u slučaju *reyonga* povećao se nakon 1930. od dva na četiri i više. Ovisno o broju »bubnjeva«, *reyong* sviraju dva ili četiri svirača. Na Javi se koriste tri glazbala tipa »gong-chime«. *Bonang*, koji se izrađuje u tri veličine (*bonang barung*, *bonang panembung* i *bonang panerus*) najpoznatije je takvo glazbalo. Za razliku od *ketuka* i *kenonga*, čija je temeljna zadržana briga za kolotomsku strukturu,⁵ *bonanga* je uloga melodijska.

Gong ageng ili *agung* zajednički je naziv za *gong wadon* (ženski) i *gong lanang* (muški), najveće gongove promjera 1m, koji su na Baliju zasluženji samo u većim ansamblima. U skladu s neposrednom uvjetovanošću veličine glazbala i broja tonova koje izvode, najveći gongovi čuju se samo na završcima najduljih fraza. Kolotomske potpodjele izvede manji gongovi: *klentong*, *kempli* i *kele-mang*. Manji od *gong agenga*, na Javi imaju drugačije nazive: *gong suwukan* ili *siyem* i *kempul*.

Ceng-ceng i *rincik* nazivi su za činele na Baliju.

Maleni bubanj *kendang* s dvije kože, na Baliju se izrađuje u paru. *Kendang wadon* je vodeći bubanj, a *kendang lanang* je u funkciji pratnje. Za razliku od uobičajene balijske izrade u paru, Javanci razlikuju tri *kendanga*: *kendang ciblon*, *kendang gending* i *kendang ketipung*. Njihova uloga u ansamblu odnosi se na određivanje tempa i obogaćivanje ritmičke komponente.

Bambusova frula *suling* jedino je aerofono glazbalo na Baliu. Prvo otvora ovisi o melodijskom nizu, a varira između četiri i šest. Balijski *suling gambuh* doseže dužinu jednog metra. Orkestralna uloga *sulinga* melodijske su improvizacije. Svirale tipa oboe poznate su na Javi pod nazivima *tarompet* i *selompret*, a na Sumatri pod nazivom *sarunai*.

Jedina dva koardofona glazbala koja je moguće susresti na Baliju jesu *rebab*, dvozičano gudače glazbalo perzijskog podrijetla i *guntang*, jednostavna citra, čija je jedina žica, učvršćena o cijev bambusa, u funkciji rezonatora. Zapadnojavanjsko glazbalo *sarawangsa* slično je *rebabu*, a na Sumatri se zove sedmožičana lutnja *gambus*. U glazbeno-praksi centralne Jave poznata je citra *celempung*, a na zapadu Jave citra *kacapi*.

Spomenuta se glazbala pojavljuju u sastavima od nekoliko do preko sedamdeset i pet glazbala. Zajednički naziv za različite vrste takvih orkestara, koji na otocima Javi, Ma-

5 Od grčke riječi 'kolona' (presjek, grana). Termin koji je Jaap Kunst (1891-1960) koristio u radovima o glazbi Java; Balija, kao bi objasnio strukturu fraze orkestralne skladbe tzv. *gendinga*. Udarci gonga označuju početak i kraj svakog značajnijeg dijela skladbe, a unutar toga postoje potpodjele, čiji su nosioci i glazbala tipa *gong-chimes*. U glazbenoj praksi su upotrebi je više od deset koloskih struktura s odgovarajućim bubnjarskim obrascima.

Glazba na otoku Baliu

duri i Baliu stvaraju i izvode tradicijsku glazbu, jest *gamelan*. Naziv je vjerojatno izveden od starojavanske riječi *gamel* (obradivati) i visokojavanske *ganga* (bronca).⁶ Na Baliu su u prošlosti češće koristili naziv *gong*, a danas je termin *gamelan* posvud prihvaćen.⁷ Na Baliu su *gamelani* organizirani kao klubovi, na razini gradske četvrti ili sela. Rijetka su sela bez *gamelana*. Glazbala su u zajedničkom vlasništvu, a nova djela koja nastaju metodom skupnog sklapanja odraz su kreativnosti glazbenika i jedan od bitnih razloga preživljavanja *gamelana*. Zajednička značajka ovih ansambala, a na Baliu – ovisno o kriterijima razlikovanja – postoji između 21 i 24 različitih *gamelana*, jesu: instrumentalne skupine sa specifičnim orkestralnim funkcijama i materijal od kojeg su glazbala izrađena, a to je u prvom redu bronca, ponegdje u selima namodještene željezo ili bambusom.

Činjenica da na svakih 350 stanovnika Baliu dolazi po 1 *gamelan* sjajno odražava društveni i religijski značaj orkestralne glazbe na otoku. Osim drevnog *gamelan munggang* iz repertoara kojeg je sačuvala samo jedna skladba temeljena na istoime-nom motivu od četiri tona, smatra se da su bučni *gamelan semar pegulingan* i *gamelan gambuh* koji je prepoznatljiv po njezinom zvuku, najstariji. U toku XIV i XV stoljeća nestali su iz glazbene prakse istočne Jave, što se poklapa s preseljenjem dinastije Majapahit na Bali. *Gamelan gong gede* transformirao se iz velikog dvorskog ansambla u seoski sastav dvadesetpetorice glazbenika. *Gamelan gong kebyar* njegova je novija varijanta i danas zadržalo najpopularniji tip *gamelana* na Baliu. Riječ *kebyar* odnosi se na glasan unison početak skladbi, na koji se nadovezuje uvod, metrički nedefiniran. Stil pod istim nazivom odlikuje se naglašenom virtuoznošću.

Zvuk *gamelana* najčešće prati određeno scensko zbivanje. Tako *gamelan pelegongan* najčešće prati ples *legong*, ansambl *gender wayang* čuje se uz *wayang kulit* (kazalište sjena), a spomenuti *gamelan gambuh* i *gamelan arja* prate istoimena kazališna zbivanja. *Gamelan gambang*, *gamelan caruk*, *gamelan luang* i *gamelan selendeng* pripadaju skupini posvećenih ansambala. Nastupaju u strogo određenim prilikama i neke među njima zabranjeno je i pogledati osim u vrijeme svirke.

Etnomuzikolozi koji su proučavali glazbu Indonezije izdvojili su glazbene tradicije centralne Jave, zapadne Jave i Baliu kao najvrjednije.⁸ Sličnosti u pogledu tonalne organizacije, princip podjele na instrumen-

talne skupine sa specifičnim ulogama⁹ i glazbala zastupljena u *gamelanu*, temeljne su značajke koje povezuju ove tradicije. Razlike su terminološke i slušne prirode s obzirom na različite stilove, te u veličini i brojčanoj zastupljenosti pojedinih glazbala u *gamelanu*. Glazbena terminologija na Javi osjetno je razrađena od one na Baliu. Centralnojavanski *gamelan* prepoznatljiv je po skladnom, »staloženom« zvuku, dok zvuk balijskog *gamelana*, donekle pod utjecajem stila *kebyar*, karakteriziraju izraziti kontrasti u tempu i dinamici. Svirka *gamelana* iz zapadne Jave na razmeđu je ova dva ekstrema. Glazba balijskih *gamelana* instrumentalna je, dok su na Javi pjevačka (*pesinden*) i mali muški zbor (*gerong*) kao jednokopravni činioci, često ukomponirani u sastav *gamelana*.

Vokalna glazba na Baliu iskazuje se u pjevanom izvođenju poezije, a sva su tri oblika javanskog podrijetla. *Kekawin* je javanska verzija indijskih epova *Ramayana* i *Mahabharata* (na Javi i Baliu pod nazivom *Bharatayuddha*), koja se na Baliu izvodi tako da nakon svakog retka obje pjevanog na starojavanskom jeziku kavi slijedi prijevod na balijski. *Kidung* je romantična pripovijest koju solist obično izvodi uz diskretnu pratnju *gamelan gambuha*. *Tembang* je najljepši od ova tri pjesnička oblika i često se smješta u dramski okvir kazališta arja.

⁹ Melodijska glazbala imaju različite uloge: ponavljanje glavne teme, improviziranje, vođenje melodije i isticanje nekih njezinih dijelova. Uloge ritmičkih glazbala ispunjavaju se u ritmičkom osnatinu, improvizaciji, pratnji plesa i određivanju tempa, a kolotomski glazbala označavaju fraze i akcentiraju ih.

Detalj sa javanskog gong agung-a



Zborno pjevanje oživotvoreno je jedino u plesu *kecak*, koji se izvodi uglavnom na jugu Baliu. Još na početku XX stoljeća ples u transu, *kecak* se transformirao u kvazikazališni oblik, sadržaj kojeg se temelji na zbivanjima iz *Ramayane*. Veća skupina muškaraca, obično između sedamdeset i dvije stotine pojedinaca, sjedi u krugu i onomatopojskim glasovima podražava različite instrumentalne skupine *gamelana*, odnosno armiju majmuna. Postižu to brzim ponavljanjem karakteristične riječi *cak*, odakle dolazi i naziv *kecak*.

Ovaj kratki pregled glazbe na Baliu ne bio potpun bez prikaza negamelanskih sastava koji izvode zabavnu glazbu, a popularni su i na drugim indonezijskim otocima. *Orkes melayu* tip je ansambla koji na svima razumljivom jeziku bahasa Indonesia uz instrumentalnu pratnju indijskih, indonezijskih i evropskih glazbala izvodi komercijalne napjeve malajskog podrijetla. Tu su skladno ukomponirani arapski ritmovi, melodije indijskog i arapskog ugođaja i osnovne akordičke progresije. Prije nego što su seljenici sa Sumatra nakon 1945. proširili ovaj oblik glazbenog izražavanja, vrlo popularni bili su sastavi pod nazivom *kroncong*. Njihova glazba ima podrijetlo u tromom muziciranju azijskih robova iz vremena portugalske kolonizacije Indonezije. Pod nazivom »Lagu Indonesia« podrazumijeva se glazba veoma nalik pop-glazbi Zapada, u kojoj su ritmovi i udaraljke jednaki onima u latinoameričkim plesnim sastavima. Lagu Indonesia ili pop-Indonesia posjeduju u krugovima mlade indonezijske elite značaj socijalne oznake statusa, i u tom je smislu naslijedila značaj *gamelana*.

Literatura

- MALM P. WILLIAM, MUSIC CULTURES OF THE PACIFIC, THE NEAR EAST AND ASIA, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1977. II izdanje, 2. poglavlje: THE PHILIPPINES, BORNEO AND INDONESIA (str. 28-51).
- THE NEW GROVE DICTIONARY OF MUSIC AND MUSICIANS, Vol. 9, INDONESIA, str. 167-220 (razni autori).
- LEEMANN ALBERT, BALI-INSEL DER GÖTTER, Penguin – Verlag Innsbruck & Umschau Verlag Frankfurt/Main, 1979.
- ORNSTEIN RUBI, The Five-Tone Gamelan Angklung of North Bali, ETHNOMUSICOLOGY, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut XV, 1. 1971, str. 71-80.
- INDONESIA, CALENDAR OF EVENTS 1984, Directorate General of Tourism, Jakarta, 1984.
- Recenzije knjiga i ploča u vezi s glazbom Indonezije u časopisu *Ethnomusicology*, Journal of the Society for Ethnomusicology, Ann Arbor, Michigan ili *Wesleyan University Press*, Middletown, Connecticut, Vol. X (Nr 2-3), XI (Nr 5), XII (Nr 2), XVIII (Nr 3) i XXIII (Nr 2).
- Komentari na omotnicama gramofonskih ploča s glazbom Indonezije, posebno: Bali: »Court Music and Banjar Musics«, Unesco Collection Musical Sources, 6586 008, Music of Bali, Pl 1613, Musique de Bali (II), Bam LD 018 (M), Java-Gamelan from the Sultan's Palace in Jogjakarta, Archiv Produktion, 2723 017.

⁶ Usp. *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, Vol. 9, str. 173.

⁷ U knjizi Alberta Leemanna *Bali – Insel der Götter*, Tilman Seebass, na str. 7, privodi kraju napis o glazbi tvrdnjom da općeniti naziv za orkestar na Baliu uopće ne postoji. Samo stranci na balijskim konzervatorijima, završava Seebass, koriste termin *gamelan*.

⁸ O glazbi u Indoneziji pisali su J. Kunat, C. McPhee, M. Hood, B. Ornstein, H. Susilo, J. M. Becker, E. Heins, E. Atmadibrata i drugi.

Prikazi knjiga



生結符

寅文天中瑞光
之炁黃地丹書

Ovaj dijagram (cinoher boje na žutoj pozadini) predstavlja 6i nebeskog središta, a kao talisman je služio za postizanje sjedinjenja.

Institut za orijentalistiku (Institut vosto-kovedenija) u okviru Akademije nauka SSSR u Moskvi mnogo je zadužio svjetsku lingvističku i filološku znanost izdavanjem serije priručnika o jezicima stare i suvremene Azije i Afrike. Serija se zove »Jezici naroda Azije i Afrike« i od god. 1959. do 1983. 1 objavljena su 122 izdanja, od kojih je 36 izašlo poslije i u engleskom prijevodu. Većina knjiga predstavlja znanstveno-praktične sintetičke priručne gramatike pojedinih živih ili mrtvih jezika, ali izdan je i niz knjiga što obraduju stanovit skupinu jezika (dravidske, iranske, semito-hamitske, itd.). Priručnici za mrtve jezike obično imaju izrazito filološki karakter, ali ne uvijek, a neke su knjige posve određeno strukturalistički usmjerene poput većine gramatika suvremenih jezika.

Do god. 1968. Institut se zvao »Institut naroda Azije«, a onda je promijenio naziv. U novome je imenu termin »orijentalistika« (engleski naziv ustanove: Institute of Oriental Studies) uzet u svom najširem i danas već pomalo zastarjelom značenju, no i to je bolje od staroga naziva, jer afkanistika igra ipak znatnu ulogu u radu samoga instituta. Nas će ovdje zanimati izdanja o malajo-polinezijским jezicima u seriji »Jezici naroda Azije i Afrike« 2 njihovo mjesto i značenje u seriji, karakter i kvaliteta tih izdanja, zastupljenost pojedinih jezičnih skupina malajo-polinezijske ili, modernijim i boljim nazivom, austronezijske jezične porodice, i sl.

Od 122 izdanja toj je porodici posvećeno 13 knjiga, ili 10,66%, što nije malo, jer je npr. za cio kompleks kineskih, tajskih i tibeto-burmanskih jezika izašlo samo jedno izdanje više (11,48%), za cijelu tzv. Crnu Afriku (tj. bez hamito-semitskih jezika) koji su dobro predstavljeni, i bez koj-sanskih, kojih u seriji nema) imamo samo 9 knjiga (7,38%).³ Zastupljenost austronezijskih jezika u seriji bila bi, prema tome, zadovoljavajuća u usporedbi s drugim jezičnim porodicama i zemljopisnim grupacijama jezika. S druge strane, udio austronezijskih jezika u prijevodima na engleski objektivno ne zadovoljava: od 36 knjiga samo su 2 posvećene austronezijskim jezicima,⁴ što iznosi samo 5,56% i očito nije razmjerno s relativnom

Malajsko-indonezijski jezici u izdanjima moskovskog instituta za orijentalistiku

Dalibor Brozović.

važnosti austronezijskih jezika u samoj seriji.

Slika ne bi bila potpuna ako ne bismo dodali da su se u seriji pojavila još dva priručnika što, doduše, ne obraduju austronezijske jezike, ali su za tu porodicu važni ne samo zbog geografskoga susjedstva. Radi se o sintetskom prikazu papuanskih jezika i o gramatici anglokreolskoga jezika tok-pisin, koji se obično naziva, posve neadekvatno, neomelanezijskim.⁵ O tim će dvjema knjigama ovdje također biti riječi.

Austronezijsku porodicu tradicionalno dijelimo na četiri grane, tj. na indonezijske, mikronezijske, melanezijske i polinezijejske jezike. Iako se toj podjeli upućuju mnogi prigovori, prije svega da ona predstavlja u prvom redu geografski raspored a ne neke stvarne genetske odnose unutar same porodice, ipak ta podjela nije bez realnih temelja. U svakom slučaju, indonezijska i polinezijejska zajednica predstavljaju genetske grupacije jasno određene i jasno razgraničene prema drugim dvjema, svaka sa svojom nesumnjivom fizionomijom. I za mikronezijske bi se jezike moglo govoriti o jedinstvu fizionomije, pitanje je samo možemo li tu skupinu smatrati samostalnom i ravnopravnom drugima, i ako ne možemo, treba li mikronezijske jezike pridružiti polinezijejskim ili melanezijskim. Što se pak tiče melanezijskih jezika, ili točnije, jezika na malenezijskim otocima, tu zaista nema dovoljnog broja zajedničkih i specifičnih crta za jednu općemelanezijsku fizionomiju, i npr. fidžijski je očito bliži polinezijejskim jezicima nego nekim melanezijskim, iako se obično ubra-

ja u melanezijske. Zato ga onda neki i uključuju u polinezijejske jezike,⁶ ali to nije sretno – tako se razbija zajedništvo same polinezijejske fizionomije, a sam se problem melanezijskoga kompleksa ipak ne rješava. stoga je, bar za sada, najbolje operirati s pojmom melanezijskih jezika, ali uvjetno, tj. da melanezijskim jezicima kumulativno smatramo austronezijske jezike u Melaneziji i susjedstvu, koji n i s u ni indonezijski ni polinezijejski ni mikronezijski.

Time bi ujedno bila izložena austronezijska unutarporodična genetskolingvistička problematika, čemu još valja dodati pitanje jesu li navedene četiri grane ravnopravni ogranci podrijetlom od jednoga zajedničkog »prajezika«, ili iz indonezijske valja izvoditi ostale tri. Svaka od mogućih kombinacija što su ovdje iznesene ima svoje pristaše i protivnike, za svaku ima i argumenata i prepreka. Osim toga, postoji i izvanjska genetska problematika, tj. pitanje o eventualnim vezama austronezijske porodice s drugim porodicama, o čem također ima veoma različitih mišljenja.

Moskovska serija ne daje, na žalost, mnogo za rješavanje svih tih problema. S jedne strane, od 13 izdanja 8 je posvećeno indonezijskim jezicima i 5 polinezijejskim, a ostale dvije grane nisu zastupane, i to u pravu one o kojima se i inače manje zna. S druge strane, između tih 13 izdanja nalaze se, uz 11 gramatika konkretnih jezika, i dvije sintetičke knjige što prikazuju indonezijske i polinezijejske jezike u cjelini, ali u njima je genetskolingvistička problematika ili zastopljena i samo sumarno izložena (Krupina monografija o polinezijejskim jezicima), ili iznesena ne samo prekratkog nego i nesustavno i bez dovoljno kritičnosti, protuslovnog i bez vlastitog stava (Arakina monografija o indonezijskoj grani).

Izvanjsku genetskolingvističku problematiku Krupa naprosto preskače, a Arakin se na njoj zadržava na nekoliko stranica (24–27), s time da se ne uspijeva ograditi od nekih zastarjelih hipoteza, koje se inače međusobno isključuju (P. W. Schmidt, A. Conrady, K. Wulfa). Međusobne odnose indonezijske, melanezijske, mikronezijske i polinezijejske skupine obraduju obojica, Krupa sažetije, jasnije, odlučnije i samostalnije, a Arakin se zadovoljava da iznese pregled postojećih koncepta. Sve u svemu, poznavanju austronezijske jezične porodice kao genetske zajednice serija nije bitno pridonijela, svakako ne koliko je to poučena prilika dopuštala. To ipak ne znači da ta izdanja neće unaprijediti austronezijske studije, prvenstveno u slavenskom svijetu i uopće u područjima koja se služe naučnom literaturom na ruskom jeziku. Treba imati u vidu dostupnost same serije, a i to da je ona dobrim dijelom usmjerena upravo na znan-

1 Do konca 1984. nije izašla nijedna knjiga datirana 1984.

2 Prvih godina serije se zvala *Raziki zagranichnogo vostoka i Afrike*. Serija izdaje nakladno poduzeće Akademije nauka SSSR »Nauka«, a uređuje je »Glavna redakcija istočne literature«.

3 Bolje od austronezijskih jezika zastupani su samo indoevropski i hamito-semitski (afrozijatski) jezici, no to su uopće najproširenije jezične porodice: indoevropski živi i mrtvi jezici 29,51% (od toga arindijanski 15,57, iranški 9,02, anatolski, tj. hititski, lidijski, i luvijtski 2,46), hamito-semitski jezici 18,85% (od toga semitski 14,75). Druge su porodice zastupane slabije: npr. dravidska 4,92%, altajska 9,84% (od toga tzv. turko-tatarski jezici 6,57), a teško bi bilo sumnjati u važnost altajskih ili dravidskih jezika.

4 Viktor K r u p a, *The Maori Language*, Moscow, »Nauka« Publishing House, 1968; – U. S i r k, *The Baginese Language*, Moscow, »Nauka« Publishing House, 1983. Sva ruska izdanja donose se na koncu ovoga priloga u posebnoj bibliografiji.

5 Vidi također bibliografiju.

6 Npr. u čuvenom zborniku *Les Langues du Monde*, red. Antoine Meillet, Marcel Cohen, 1952², str. 665. Od autora o kojima je ovdje riječ (v. poslije) i koji govore o sastavu pojedinih austronezijskih grana, Arakin naprosto preskače fidžijski problem, a Krupa svrstava fidžijske dijalekte u melanezijsku grupu.

stvenu informaciju i orijentaciju. Osim toga, osobitu vrijednost predstavljaju bibliografije, u ovom smislu bogatija u Arakina, samo razasuta po knjizi.

Oba su autora posvetila nešto veću pažnju genetskoj problematiki unutar grane koju prikazuju, prije svega klasifikaciji indonezijskih, odnosno polinezijskih jezika. Krupa se drži uobičajene klasifikacije polinezijskih jezika na zapadne i istočne podskupine samo u tipološkom smislu, a čisto genetski pristupa kritički postojećim klasifikacijama i, u stanovitu dozu opreza, daje svoju interpretaciju. To je vjerojatno danas najzrelije razmatranje o klasifikaciji polinezijskih jezika. Razvrstavanje indonezijskih jezika predstavlja složeniji i teži problem. Arakin bez osobitih ambicija daje prvo jednu svoju klasifikaciju po kombiniranom geografskim i jezičnim kriterijima, dijeleći indonezijske jezike prvo na zapadnu i istočnu skupinu (što je, zapravo, jedina sigurna genetska činjenica), a onda dijeli zapadnu skupinu na 10 podskupina i istočnu na 4 podskupine. Nakon toga prikazuje Arakin neke druge klasifikacije.

Arakinaova podjela u glavnim crtama zadovoljava. Njegove su zapadne podskupine sumatranska (njoj pripada i indonezijski jezik), javanska, balijsko-sasačka, kalimantanska, celebeska, bima-sumbanska, filipinska i malgaška, a zapravo tu ubraja, kao devetu i desetu, još dvije podskupine, čamsku (u Indokini) i gaošansku (Tajvan), samo što to nije na prvi pogled jasno prikazano. Istočnoindonezijske su podskupine ambono-timorska, sula-bačanska, južnohalmahearska i zapadnorijanska. Ta klasifikacija nije osobito originalna, ali može dobro funkcionirati uz dvije tri napomene. Prvo, bima-sumbanska⁷ podskupina, iako ima više zapadnih crta nego druge istočnoindonezijske podskupine, ipak pripada istočnoj skupini. Smještanje na zapad mora nas čuditi kada Arakin inače pravilno pokazuje tzv. Brandesovu liniju, koja razgraničuje zapadne jezike od istočnih (str. 8)⁸ Daljnje bi se primjedbe odnosile na celebesku i zapadnorijansku podskupinu – naime, teško je sve jezike na otoku Sulawesi (Celebes) svrstati u jednu podskupinu (južni jezici, tj. bugijski, makasarski, itd., oštro se odvajaju od ostalih), a nasuprot tome, problematično je da li treba zapadnorijanske jezike odvajati od južnohalmahearskih (drugim riječima, vjerojatnije

je da uz bima-sumbansku imamo samo tri istočnoindonezijske podskupine).

Arakin u sumarnom obliku donosi i neke druge klasifikacije: G. Ferranda (1924) na 8 podskupina⁹ Nizozemca J. Gonde (1952) na 16 podskupina (tu su pak jezici na Sulawesiju previše rasejpani!)¹⁰ i J. A. Sölmova na 5 podskupina (samo zapadni jezici i samo na području Republike Indonezije). Očito je dakle da je jedna zadovoljavajuća genetska klasifikacija indonezijske grane za sada još stvar budućnosti.

Genetski aspekt nije jedini koji nije dovoljno obrađen, sociolingvistički je još zapostavljeniji. Problemi jezične politike i jezičnog planiranja, standardizacije, etnolingvistički problemi i sl. – sve je to ostalo izvan pažnje i Arakina i Krupe. U Krupe je to donekle razumljivo, njegov je interes usmjeren izrazito strukturalistički, a u samoj polinezijskoj sociolingvističkoj problematiki i nije osobito zaostrena izuzmemo li negativan stav Francuza u francuskim posjedima i osobito Amerikanaca u američkim (prije svega istočni samoanski otoci i na drugi način Havaji)¹¹ No na područjima indonezijskih jezika ima cio niz veoma zanimljivih sociolingvističkih pitanja. Prelazeći preko njih bilo je možda uvjetovano stanovitom oprezom prema osjetljivostima državnih interesa – Indonezija i Filipini izabrali su jezičnu politiku dijamelarno suprotnu od one u Indijskoj Uniji (ili one koja je u NR Kini samo proklamirana, a u praksi se provodi samo dekorativno). Istina jest da je glavnina suvremene sociolingvističke literature objavljena nakon Arakinaova pregleda indonezijskih jezika, tj. nakon 1965, ali i do tada je bilo relevantne općeteoretske sociolingvističke literature, osobito sovjetske, američke i češke, pa i njemačke i francuske, a postojele su i studije koje su obrađivale upravo konkretne sociolingvističke probleme u Indoneziji, Maleziji, Filipinima i malgaškoj Republici.¹²

Osjetno bolja slika dobiva se kada prijeđemo na razmatranje kako su prikazani in-

donezijski i polinezijski jezici s opisnoga i strukturalnog stanovišta. Dobro je i posebno obradeno rječničko blago, s raznih stanovišta, a Arakin je posvetio znatnu pozornost i pozajmljenom leksičkom fondu. Fonetika i fonologija obrađene su prilično iscrpno, i to i strukturalistički, osobito u Krupe, i poredbeno-historijski, s nekim nesigurnostima u Arakina, koji se na to problematiku i više za država. Gramatički stroj indonezijskih i polinezijskih jezika prikazan je na odgovarajući način, bez europscentričnih ustupaka, s inzistiranjem na autentičnim specifičnostima. Tu valja istaknuti razrađenu problematiku tzv. vrsta riječi s austronezijskoga stanovišta, problematiku gramatičkih kategorija, također s polaznoga austronezijskog stanovišta i, konačno, problematiku složnoga funkcioniranja afiksā, osobito u indonezijskim jezicima, koji su bolje očuvali originalni sustav, inventar i mehanizam austronezijskih afiksa (sufiksa, prefiksa, infiksa i, što je ovdje specifično, takozvanih konfiksa).¹³ Kod Krupe treba zabilježiti posebnu pažnju posvećenu sintaksi, što je možda najveći doprinos.

Kako mnogi indonezijski jezici posjeduju staru pismenost, a često i bogatu i vrijednu staru književnost, Arakin je prilično mjesto rezervirao za filološke teme, a na koncu knjige donosi kao prilog nekoliko indonezijskih alfabela: malajski (na arapskoj osnovi), latinične alfabe indonezijski (naravno, onaj prije reforme od 1972, jer je knjiga izašla 1965); javanski, tagaloški i malgaški, i, na koncu, tradicionalne indonezijske alfabe (slogovne) indijskoga podrijetla, i to javanski, tagaloški, visajski, bugijski i čamski. Šteta je što nije dodan i batakki alfabet, osebuju u usporedbi s drugima.

Prestalih jedanaest knjiga posvećeno je pojedinačnim austronezijskim jezicima, i to indonezijskim (suvremenom standardnom indonezijskom ili *Bahasa Indonesia*, javanskom, malgaškomu, starojavanskomu ili kavijskomu, sundanskomu, tagaloškomu i bugijskomu) i polinezijskim (maorijskomu, samoanskomu, havajskomu i tahitijskomu). Bit će zanimljivo da se prvo zadržimo malo na samome tom izboru.

Od indonezijskih jezika nema u tome popisu nijednoga istočnoindonezijskog jezika, koji su inače općenito manje poznati, ali znanstveno interesantni ne samo zbog toga nego i zbog svojih originalnosti i znatnih odstupanja od prosječnoga tipa. No ni od zapadnoindonezijskih jezika nema nijednoga koji bi bio samo lingvistički zanimljiv. Tu su prije svega državni jezici: *Bahasa Indonesia*, službeni jezik Republike Indonezije (a tko se s njime upozna, praktički se upoznao i s *Bahasa Melayu*,¹⁴ službe-

¹³ Trebalo je spomenuti tipološke paralele indonezijskim konfiksima u hamito-semitskim jezicima – iako je semantička i gramatička funkcija, naravno, posve drugačija, tehnika je potpuno analoga.

¹⁴ Po staroj (orto)grafiji u današnjoj Maleziji *Melayu*, u Indoneziji *Melaju*. – Danas vlada vrlo ne-

⁷ Tu se Arakinu potkrala neugodna pogreška koja može neupućene prilično zbuniti. Umjesto bima-sumbanske podskupine Arakin na str. 8, 15 i 16 govori o bima-sumbavskoj podskupini (ne radi se o obojici tiskarskoj pogreški, nema je u *errata*), u nju ubraja bimaški jezik (istok otoka Sumbava, što je točno) i sumbavski jezik (str. 15 također, što je netočno, jer se radi o sumbanskom jeziku na otoku Sumba). Nevjela je u tome što ipak postoji i sumbavski jezik (veći dio otoka Sumbava), koji Arakin također spominje i koji pripada posve drugoj, zapadnoindonezijskoj balijsko-sasačkoj podskupini, zajedno s balijskim na otoku Baliju i sasackim na otoku Lomboku.

⁸ Vidi liniju na karti. S druge strane, jest istina da je opozicija istok-zapad najblaža upravo između zapadne balijsko-sasačke i istočne bima-sumbanske podskupine.

⁹ Neobično je da Arakin navodi klasifikaciju Gabriela Ferranda iz prvoga izdanja već spominjanoga zbornika *Les Langues du Monde*, a luti o klasifikaciji J. Faubléa u 2. izdanju, 28 godina kasnije (v. nap. 6). Istina jest doduše da je Faubléova nepregledno izložena, ali to ne može biti opravdanje.

¹⁰ Čak u 7 podskupine!

¹¹ O polinezijskoj pismenosti Krupa govori samo koliko mu je potrebno za izlaganje fonetsko-fonološke problematike.

¹² Npr. Takdir Alisjahbana, *Indonesian Language and Literature: Two essays*, *Southeast Asia Studies*, New Haven, Conn., Yale University, 1962; – isti, *Dari perbandingan dan pertembuan Bahasa Indonesia* (otprilike: »O borbi i razvoju, rastu Bahasa Indonesia«) Jakarta 1957; – A. Teeuw, »The History of the Malay Language, *Bijdragen tot de Taal- en Land- en Oplevingkunde*, d. CXV, 1959; – Maximo Ramon, *Language Policy in Certain Newly Independent States*, Paesay City (Philippines), Philippine Center for Language Study, 1961; – Ernest J. Frei, »The Historical Development of the Philippine National Language, III«, *Philippine Social Science and Humanities Review*, Vol. XV, No. 2, 1950; – José Villa Pangasinan, *Language and Nationalism*, Comment, Manila, 2/4, 1960, itd.

nim jezikom Malezijske Federacije), malgaški, službeni jezik Malgaške Republike (Madagaskara), i tagaloški, službeni jezik Republike Filipini. Od preostala četiri jezika njih tri, to jest sundanski i stari i novi javanski, pripadaju javanskoj podskupini (neobraden je ostao dakle samo madurski), i sva su tri bar po nečem izuzetno važna: starojavanski je u literarnom i filološkom smislu nesumnjivo najvažniji jugoistočnoazijski klasični jezik, suvremeni javanski brojem govornika (oko 50 milijuna) i po kulturnoj važnosti svoje baštine daleko premašuje sve ostale indonezijske jezike u Republici Indoneziji i izvan nje, a sundanski je brojem govornika (oko 20 milijuna) drugi po veličini, s time da životnošću nadmašuje sve neslužbene Indonezijske jezike, uključujući i sam javanski, kojim se služi gotovo tri puta veći broj ljudi. Izbor nam dakle mnogo govori, no valja imati u vidu i objektivne okolnosti: razumljivo je da se lakše u početku obratiti jezicima koji su već bolje i svestranije obrađeni od drugih, pa se onda u budućnosti mogu očekivati i zanimljivije opcije. Bugijski jezik, posljednji na popisu, to još nije – on je relativno dobro poznat, pa i obrađen, a iako brojem govornika daleko zaostaje za sundanskim, da i ne govorimo o javanskom, ipak služi na priličnoj prostoru i za međuetničke kontakte.

Reptor polinezijskih jezika odabran je na specifičan način. Postavi li se, naime, pitanje koji su polinezijski jezici po ekstralingvističkim kriterijima najvažniji, i nespesijalizirani će nabrojiti upravo četiri što su predstavljene u moskovskoj seriji, dodajući im još eventualno tonganski i možda, iz posve specifičnih razloga, i jezik Uskrsnog otoka.

prikladna nomenklatura lingvistička zbrka što se tiče upotrebe pridjeva *indonezijski*. Ako tražimo rekordera vještacnosti za atribut uz imenicu *jezik/jezici*, onda je taj pridjev kandidat s mnogo šansa. Postoje sljedeće mogućnosti:

A. *Indonezijski jezik* = standardizirani malajski u Republici Indoneziji, tj. *Bahasa Indonesia* (razlike prema *Bahasa Melayu* razni dialektizmi u osnovici, a u nadgradnji u B. *Indon.* vidi sanskritizama i manje anglicizama, mnogo holandizama, javanski utjecaji).

B) *Indonezijski jezik* = jedan od jezika u Republici Indoneziji, i to ili samo onih genetski indonezijskih (v. D), dakle bez većega dijela Zapadnog Irijana i bez sjevernoga dijela otoka Halmahera (= B1), ili svih jezika u Republici (= B2, u tom smislu za indonezijski jezik značenje je identično kao sovjetski ili švicarski jezik, ili uvjetno i indijski jezik, jugoslavenski jezik).

C. *Indonezijski jezik* = jedan od jezika na Indonezijskom arhipelagu, u to ili samo genetski indonezijskih (= B1 plus područje Bruneja i otočnog dijela Malezije, minus numforsijski i srodni dijelovi na Zapadnom Irijanu), što bi bilo C1, ili svih jezika (= B2 plus Brunei i otočna Malezija, minus Zapadni Irijan), što bi bilo C2; osim toga, uz tako uze shvaćen Indonezijski arhipelag (C1, C2) možemo uzeti i šire značenje koje obuhvaća i Filipinsko otočje (C1a, C2a).

D. *Indonezijski jezik* = jedan od jezika indonezijske grane austronezijske jezične porodice (= C1a plus indonezijski jezik u kopnenoj Maleziji, Zapadnom Irijanu, Tajlandu, Kambodži, Vijetnamu i na Madagaskaru. Drugim riječima, kažemo li za koji idiom da je to jedan od indonezijskih jezika, mora nam biti jasno mislimo li na A, B1, B2, C1, C2, C1a, C2a ili D.

15. Mislim na pomalo jefitne razloge kao što su zagonetno pismo *rongo-rongo* (kao je u svjetskim novinama bar jednom godišnje "dešifrirano"), ili zagonetni divovski tipovi, i sl.

Malajsko-indonezijski jezici u izdanjima moskovskog instituta za orijentalistiku

Navedenih jedanaest knjiga razlikuju se međusobno u jednom smislu malo, u drugome osjetno. Za pisanje priručnika u seriji očito postoje neke opće propozicije, što je ustalost veoma korisno, jer omogućuje konfrontaciju velikoga broja vrlo različitih jezika. No kako su u samoj seriji predstavljeni zaista veoma različiti azijski i afrički jezici, i kako autori pojedinih priručnika pripadaju raznim školama, generacijama, gramatičkim tradicijama i sl., i konačno, kako serija izlazi već četvrt stoljeće, razumljivo je da se shema pisanja mogla održati samo u nekim rasplinutim i općenitim crtama.

Prvo što nam upada u oči jest relativno malen broj autora, tako da od istoga pisca imamo po nekoliko gramatika raznih jezika, indonezijskih ili polinezijskih, ili čak jednih i drugih od istoga pisca. Tu su u prvom redu dva već poznata autora kumulativnih sintetskih prikaza indonezijskih (Arakin) i polinezijskih jezika (Krupa). Arakin je objavio gramatiku malgaškoga (1963),¹⁶ samoanškoga (1973) i tahitićanskoga (1981), Krupa maorijskoga (1967) i havajskoga (1979). Plodan je bio i A. S. Teselkin, koji je objavio gramatiku indonezijskoga (1960, s Alijevom), javanskoga (1961) i kavijskoga (1963). Samo su tri autora obradila po jedan jezik: Pavlenko sundanski (1965), Lina Škarban tagaloški (1966, zajedno s filipinskim lingvistom Manuelom Krumom¹⁷) i estonski lingvist Ūlo Sirk bugijski (1975).

Podrobno razmatranje svake pojedine knjige zauzelo bi suviše mnogo prostora i zato ćemo se zadržati samo na općenitijim primjedbama. Prije svega, možda su najkorisniji kraći odlomci koji se, prema općoj shemi serije, donose na koncu u svakom priručniku, uz doslovan i redigiran ruski prijevod i nakon toga detaljnu lingvističku analizu, praktički od riječi do riječi. To je ono što nam u najvećoj mjeri omogućuje da uđemo u duh pojedinoga jezika. Što se pak tiče

pojedinačnih priručnika, najvišu razinu dosežu oba polinezijska priručnika slovačkoga lingvista Viktora Krupę, osobito maorijski, no valja imati u vidu da je za maorijski imao u mnogome dobar uzor u gramatici B. G. Biggsa,¹⁸ vjerojatno najmoderniji i najbolji dosadanj ogradbi jednog austronezijskog jezika. Od ostalih se knjiga originalnošću i lingvističkim smislom izdvaja Sirkova, ali i ne uvijek sretnim odstupanjima od sheme. Za druge priručnike možemo reći da su solidni, Pavlenkov nešto slabiji, rutinski, a usporedimo li Arakinov prikaz malgaškoga s oba njegova polinezijska priručnika, vidjet ćemo da polinezistika nije njegovo pravo područje.

Osim 13 dijela s austronezijskoga područja, u moskovskoj su lingvističkoj seriji izšla i dva priručnika koja mogu, bar posredno, također koristiti austronezistima. To je Leontjev sintetski prikaz papuanskih jezika (najveći dio Nove Gvineje) i gramatika tzv. tok-pisina (troje autora).

Poznavanje papuanskih jezika potrebno je ne samo lingvističkim u Indoneziji (jer zapadna polovica otoka Nova Gvineja pripada Republici Indoneziji), nego i samoj indonezijskoj lingvistici. Ne možda radi traženja kakvih genetskih veza – papuanski se jezici razlikuju od austronezijskih, pa prema tome i od indonezijskih, ne manje nego od npr. evropskih ili amerindijskih, kao što se i Papuanci razlikuju od Indonezijsaca i rasno i folklorno i civilizacijski u naletu koliko i od Evropljana. No za studij austronezijskih jezika poznavanje papuanskih jezikova je radi tipoloških istraživanja zbog eventualnih supstrata općenito i zbog nesumnjivih adstrata indonezijskim i melanezijskim jezicima na nekim novogvinejskim obalama. Nama Leontjevljeva knjiga ne donosi mnogo novoga, ali i veoma dragocjena time što akumulira na jednom mjestu dosadnje znanje i predstavlja ga u sustavnu i dostupnu obliku.

Jezik tok-pisin (od engl. *talk + business*)¹⁹ predstavlja melanezijski anglokreolski jezik s istočnog dijela Nove Gvineje, koji ima šansu da postane državnim jezikom Republike Papue – Nove Gvineje. Lingvistički je vrlo važan ne samo zbog te sociolingvističke činjenice nego prvenstveno zbog njegove izvanredne tipološke konstelacije. Radi se o kreoliziranom engleskom pidžinu po melanezijskom obrascu, ali danas ima papuanski adstrat i supstrat. Knjiga ima veoma sretno sastavljen autorski kolektiv: Torsjeva je nastupila kao fonolog, Leontjeva smo već upoznali kao poznavatelja papuanskih jezika, a Đačkov je specijalist za kreolistiku – god. 1981. objavio je veoma uspjelo u modernu gramatiku zapadnoafričkog (prvenstveno sjevernoskog) anglokreolskog jezika *krio* (u istoj seriji).

Na koncu, ne treba misliti da se austrone-

16. Arakin je objavio poslije i kratak gramatički pregled malgaškoga jezika kao pogovor malgaško-ruskom rečniku (Levi Aleksandrovič/K or n e e v, *Dikcionarij Malagasy-Rosiansk*, red. Frederik Rakič i o s o n, Moskva, Edisiona "Sovetskaja Enziklopedija", 1966).

17. Krus je i autor kratkoga gramatičkog pregleda tagaloškoga jezika u tagaloško-ruskom rečniku koji je zajedno sa S. P. Ignatievom izdao 1959.

18. Bruce Biggs, "The Structure of New Zealand Maori, *Anthropological Linguistics*, Vol. 3, No. 3, 1961. Rad je poslije objavljen i kao separat u obliku knjige, prilična formata.

19. Zapravo od *pidgin*, a to od *business*.

Ritualna dramaturgija

Snježana Zorić

Negara, The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Clifford Geertz, Princeton University Press, 1980, str. 295.

U povijest Balija Geertz nas uvodi legendom o invaziji vojske istočnojavanjske dinastije *Mayapahit*, 1343. g. Ta je vojska zarobila «kralja Balija» i zavladała otokom, na čelo postavivši *Idu Dalam Ketut Kresna Kepakisan* 1352. g. Od tada Balijci računaju svoju povijest i smatraju se potomcima dinastije *Mayapahit*. *Kresna Kepakisan* uspostavlja prvu «državu-kazalište», *negaru*, u gradu *Sampranganu*, da bi se ona kasnije selila u *Gelgel* i napokon u *Klungkung*. Ono što karakterizira negaru jest težnja ka spektaklu, ceremoniji, javnoj dramaturgiji. Vodeća snaga dvorske politike bio je dvorski ceremonijalizam koji ne podupire državu nego upravo obratno, država je bila osnov ozakonjenju masovnih rituala. Ovakvu koncepciju Geertz naziva *доктрином egzemplarnog centra*, koja se sabira upravo u teoriji o tome da su dvor i glavni grad mikrokozmički prikaz jednog natprirodnog reda, *an image of... the universe on a smaller scale and the material embodiment of political order* (str. 13). Na taj način, negara nije samo centar moći nego upravo standard civilizacije. Natprirodni red koji se zrcali u negari inzistira na strogo determiniranim statusnim razlikama, pa tako u 19. st. nailazimo na niz različitih kraljevstava, različitog stupnja autonomije i efektivne moći, čija se struktura bazira na ceremoniji i prestižu. Takav sistem (*title group system*) daje nepromenljiv, propisan status u hijerarhiji za svakog pojedinca na Baliju. Položaj svake osobe refleks je mitske povijesti njegove očinske linije kako je ona proistekla od bogova sve do danas. Kraljevska linija počinje bogom, čija je titula *Batara*, i spušta se preko različitih polubežanskih figura, koje nose titulu *Mpu*, sve do oca prvog javanskog kralja na Baliju brahmans s titulom *Dangiang*. Kako je kralj *Kresna Kepakisan* zavladao Balijem, njegov se položaj od brahmanskog unizio na status *Satria*, a titula mu više nije *Dangiang* nego *Dalem*, koju će kasnije nasljeđivati svi kraljevi *Gelgela*. I dok je prvih šest *gelgel*skih kraljeva smrću doseglo *mekiu* i prešlo u obitavaliste bogova, posljednji od njih umro je zemaljskom smrću, tako da njegov nasljednik *Dewa Agung* utemeljuje *Klungkung*, i to je titulu koju dalje nasljeđuju *klungkung*ski kraljevi. I da ne pobrajamo dalje.

Cilj Balijaca je, pri tome, oživljavanje kulturne paradigme po kojoj su ljudi majapahitskog *Gelgela* vodili svoj život. Esteticiizam u oblikovanju negare ogleda se i u činjenici da ono što nosi političku moć na Baliju nije zemlja, teritorij, nego upravo hijerarhija stanovništva sa njihovim titulama (uzrok jednog od ratova postaje tako jedno neljubazno adresirano pismo). Politička anatomija i organizacija vladajuće klase u tom je smislu vrlo komplicirana. Najopćenitije, riječ je o podjeli na vlastelu *triwangsa*, koja se sastoji od triju kasti *brahmans*, *satria*, *wesia*, i seljaštvo kojeg čine *sudre*. Gornje tri označavaju se još i kao *Wong Jero* i one upravljaju Balijem, a *sudre* su *Wong Jaba* i njihova su služinčad.

Institucija na kojoj počiva državna organizacija temelji se na raznolikosti rodbinskog sistema, čije se objedinjavanje vrši unutar *dadie* – endogamne grupe srodnika po očevoj liniji. Snaga *dadia* – sistema vodi političkom partikularizmu, a njezina moć raste zajedno sa porastom njene unutrašnje strukturalne diferencijacije. U tom smislu *triwangsa dadia* jest država u sebi i po sebi samoj, zapravo kandidat za negaru. Suprotnost negari je *dese*, selo kao kozmološki utemeljena organska jedinica koja proističe iz prabalijških kultova. Interakcija *dese* sa negarom, i obratno, nužna je, i to naročito u tri sferi:

1. javni aspekti zajedničkog življenja,
2. regulacija irigacionog sistema,
3. organizacija popularnih rituala.

Za svake od ovih područja postoje posebne institucije, koje brinu za njihovo provođenje. O zajedničkom životu brine *banjar* – osnovna lokalna politička zajednica; *subak* je osnovna lokalna zajednica za navodnjavanje, a *pemaksan* je hramska kongregacija odgovorna za bogoslužja u hramovima. Kao negara, ni *dese* se ne svodi na jednostavan ograničen entitet nego je sastavljena iz različitih socijalnih grupa u različitim međusobnim odnosima, po obrascu koji bi se mogao nazvati pluralističkim kolektivismom. *Pemaksan* počiva na zbirci religiozno utemeljenih društvenih pravila i običaja. S obzirom da *banjar*, *subak* i *pemaksan* nisu koordinirani niti im članovi koincidiraju, Geertz se odlučio da ih označi pluralističkim kolektivismom.

Posredničku funkciju između *dese* i negare vrši *perbekel*-sistem. Taj sistem Geertz detaljno objašnjava na primjeru *Tabanana*, zapadno od sadašnjeg glavnog grada Den Pasara. Unutar tog sistema funkcionišu 4 vrste posrednika: *parekan* je čovjek koji sam ili s obitelji potpuno ovisi o gospodaru ili brahmanskom svećeniku, živi uz njegovu kuću na mjestu koje se zove *pekandelan*, hrani ga gospodar, i *parekan* mu mora uvijek biti na dispoziciji. *Kawule* su podanici koji sačinjavaju 90% balijskog stanovništva, imaju vlastitu zemlju ali stupaju u službu nekome od gospodara. *Perbekel* ima više ili manje *kawula*, o kojima brine da li izvršavaju svoje dužnosti kao podanici i, na kraju, *punggawa* je gospodar, i njemu je podređeno više ili manje *perbekela* sa njima pripa-

zijska lingvistička problematika u sovjetskoj znanosti i praktičnoj lingvističkoj djelatnosti iscrpljuje s trinaest knjiga u seriji «Jezici naroda Azije i Afrike». Upravo je suprotno – izašlo su i druge gramatike, niz rječnika raznih jezika, objavljene su mnoge pojedinačne studije o konkretnim problemima itd., ali ovdje ćemo se zadržati samo na toj seriji, uz jednu iznimku – potrebno je ipak bar upozoriti na jedno specijalno izdanje posvećeno austronezijskim, prije svega indonezijskoj.²⁰ Radi se o reprezentativnome kolektivnom djelu.

БИБЛИОГРАФИЈА

1. А. С. Теслакин, Н. Ф. Аанева, Индонезийский язык, Москва, «Наука», 1960.
2. А. С. Теслакин, Яванский язык, Москва, «Наука», 1961.
3. В. (Алимир) А. (Митрович) Аракин, Малайский язык, Москва, «Наука», 1963.
4. А. С. Теслакин, Древневосточный язык (кави), Москва, «Наука», 1963.
5. В. Д. Аракин, Индонезийские языки, Москва, «Наука», 1965.
6. А. (Ареф) П. (Петрович) Павленко, Сурабаийский язык, Москва, «Наука», 1965.
7. М. (Анулак) Крус, А. (Ина) И. (Вановна) Шкарбан, Тагальский язык, Москва, «Наука», 1966.
8. В. (Иктор) Крус, Язык маори, Москва, «Наука», 1967.
9. В. Д. Аракин, Самоанский язык, Москва, «Наука», 1973.
10. В. КРУПА, Полинезийские языки, Москва, «Наука», 1975.
11. Ю. (Ах) Е. (Евгеньевич) Сирк, Бугийский язык, Москва, «Наука», 1975.
12. В. КРУПА, Гавайский язык, Москва, «Наука», 1979.
13. В. Д. Аракин, Татянский язык, Москва, «Наука», 1981.

Неаустронезийски језици:

14. А. (Алексей) А. (Алексеевич) Леонтьев, Пануасские языки, Москва, «Наука», 1974.
15. М. (Арк) В. (Александрович) А. (Алексеевич) Леонтьев, Язык ток-писин (неомеланезийский), Москва, «Наука», 1981.

20. Малайско-индонезийские исследования. Сборник статей памяти академика А. А. Губера, Москва, «Наука», 1977

Ritualna dramaturgija

dajućim *kawulama*. Interesantno je, pri tome, spomenuti da je jedan od Geertzovih informanata bio *perbekel* za vrijeme *punggawe* Jero Subamia.

Subak je agrikulturalna jedinica koja brine o uzgoju riže. Kako je sve ceremonijalno, tako i na različitim terasama rižinih polja moraju da se vrše razne ritualne radnje: od ostavljanja cvjetova i hrane na uglovima terasa na odgovarajućem mjestu i odgovarajućeg dana unutar kultivacijskog ciklusa, do vršenja istih radnji – ali sada na malim kamenim oltarima zvanim *bedugul*. Na višim terasama postavlja se hram *pura*, a njemu je pripojen i hramski svećenik *pemangku*. Izraz za moralno jedinstvo *subaka* i simbol njegovog materijalnog prosperiteta je *Pura Uluu Carik*, koji simbolizira *subak* kao niz terasa. Na razini *subak*-organizacije važno je spomenuti još dva hrama, *Pura Uluu Suwi* – koji simbolizira *subak* kao dio šireg regionalnog ekološkog sistema, i *Pura Balai Agung* – koji ga simbolizira kao dio lokalnog socio-političko-juridičko-ekonomskog sistema, *daka* desu u ne-negarskom smislu.

Na primjeru ceremonijalnog spaljivanja lokalnog raje 1847. g. i *satija* njegovih triju udovica, Geertz govori o spektaklu i ceremoniji kao simbolgiji moći.

Ovosvjetski status ima svoj kozmički temelj, hijerarhija je vladajući princip univerzuma i uređenost ljudskog života samo je aproksimacija spram božanskog. Ono što je balijska negara učinila za balijsko društvo jest zapravo utjelovljenje (osjetljivo uobličavanje) onog koncepta koji su Balijsci imali o sebi samima i o svom svijetu. A taj je koncept, i to ne samo u stvarima dvorskog rituala nego u svim stvarima uopće, simboličan – sve se izražava posredstvom pokreta, plesa, pjesme, glazbe, ornamentike, rezbarija, arhitekture, hramova. Diskurzivnom ekspliciranju svojih uvjerenja Balijsci nisu skloni.

Poruka njihovih simbola tako je duboko ukorijenjena u medij da svaka njihova transformacija u egzgetski oblik može dovesti do toga da se ili vidi više nego što zaista jest, ili pak da se bogatstvo značenja svede na puke generalizacije. Ali s obzirom da se egzgetzi ipak pristupa ako se želi interpretirati neku kulturu, nužna je: deskripcija pojedinačnih simboličkih formi kao definiranih ekspresija, te kontekstualizacija tih formi unutar cijele strukture značenja, a to ne predstavlja drugo nego hermeneutički krug u kojem se dijalektički promatraju dijelovi koji sačinjavaju cjelinu i cjelina koja motivira dijelove.

Državne ceremonije klasičnog Balijsa zapravo su bile metafizičko kazalište – kazalište kojem je svrha izricanje biti svega što jest i istovremeno drugotvorenje te biti u postojećoj realitet. Kazalište je zapravo ontološki čin, u kojem se aktualizira ono što leži u temelju svakolikog pojavnog svijeta. Ritualna dramaturgija nošena je dvjema osnovnim idejama – *padmasana* – sjedište lo-poa, *lingga* – falus ili potencija, te *sekti* – moć ili energija. Druga ideja objedinjuje *Buwana Agung* – područje obitavanja bića,

sar, bibliografiju i indeks, knjiga predstavlja zaokruženu cjelinu. Staviše, valja reći da ona može poslužiti svakom znanstveniku kao paradigma o tome kako valja istraživati, odnosno na temelju toga znanstveno stvarati.

i *Buwana alit* – područje osjećaja, odnosno »veliki svijet« onoga što tu jest i »mali svijet« misli i osjećaja. U tako koncipiranoj simbolgiji nagrade i kralj se pojavljuje kao božansko utjelovljenje, a sama palača (*dalem*, *puri*, *jero*) izvedena je kao sveto mjesto na kojem se zbivaju misterije hijerarhija, ovdje se socijalno ozbiljuje doktrina egzemplarnog centra. Palača kralja iz Klungkunga prikazana je kao pozornica čije je središte *axis mundi* ujedno i sjedište kralja (*ukiran*).

Ovo je samo kratak prikaz problema o kojima je u knjizi riječ. Ono što je Geertz želio pokazati, to je mogućnost konstruiranja odgovarajućeg modela jednog sociokulturnog procesa koji bi bio konceptualno precizan a empirijski utemeljen. Sintetizirajući tri metode – komparativnu, metodu idealnih tipova (koja izolira osnovna obilježja relevantne klase fenomena) i antropološku metodu u njenom strukturalnom i funkcionalnom aspektu, Geertz konstruirao sliku državne organizacije na Balijsu u 19. st. i na temelju te slike nastoji stvoriti uvide o stanju u prekolonijalnoj Indoneziji. Relevantnost Balijsa za takav postupak davnio je uočena ali, kako kaže Geertz, često krivo interpretirana. Metodološke pogreške sastojale su se u tome što se Bali obično smatrao »muzejom« u kojem se kultura prekolonijalne Indonezije čuvala intaktnom. Ali nema razloga da se Bali zbog svoje izolacije od glavnih struja indonezijskog razvoja ne bi mijenjao zadnjih 350 godina. Upravo stoga što ga historija ne zanima kao slijed događaja, ratova, smjene dinastija, nego ga zanima historijska promjena kao relativno kontinuirani socijalni i kulturalni proces koji pokazuje vrlo malo naglih prekida, Geertz će se balijskom etnografijom poslužiti u svrhu interpretacije indonezijske civilizacije u svjetlu indijske. Kako je to moguće? Kako Bali nije bio pogođen niti islamizacijom a niti holandskom kolonizacijom, on u 19. st. predstavlja ne, doduše, repliku Balijsa iz 14. st., ali zato svakako njegov logičan nastavak. Analiza političke organizacije na Balijsu pretendira na razumijevanje karakterističnih oblika »indizirane« države u Indoneziji na temelju njene unutrašnje političke strukturalnosti. Stoga je na osnovu balijskog materijala moguće konstruirati model negare koji, iako u sebi apstraktan, izrasta na temelju empirijskog materijala. Njegova primjena u smislu interpretacije stoga je eksperimentalna a ne deduktivna, tj. dobiven model negare predstavlja jedan konceptualni a ne historijski entitet, i stoga je primjenjiv na sve klasične jugoistočnoazijske indizirane države u razdoblju od 5–15 st.

Geertzova *Negara* djelo je koje zadivljuje lucidnošću svojih teza i temeljitosti u opširnošću njihova izvođenja. Uz bilješke koje su po obimu jednake prvom dijelu knjige, glo-

Indonezija u djelu Clifforda Geertza

Olga Supek-Zupan

Ovaj je članak napisan potpuno se oslanjajući na radove suvremenog američkog antropologa Clifforda Geertza. Budući da nisam stručnjak za azijsku kulturu, ali dobro poznajem Geertzove radove i cijenim njihovu teorijsku relevantnost, ovdje ću u stvari rezimirati rezultate njegovih istraživanja na Javi i Baliju. Pri tome će izostati Geertzova teorijska konstrukcija koja je upravo najvažnija onim etnologima koji se ne bave Azijom – jer bi samo opterećivao ovaj kulturni pregled – a time će i sami podaci koje donosim morati u nekoj mjeri biti pojednostavljeni.

Clifford Geertz je bio jedan od suradnika znanstvenog projekta o ekonomskom razvoju indonezije kojeg je pedesetih godina bio organizirao Massachusetts Institute of Technology. Zbog općeg usmjerenja projekta bavio se tada najviše društvenim i kulturnim uvjetima, odnosno postojećim institucijama, običajima i odnosima u ruralnoj i malograđskoj sredini koji čine osnovu svakodnevnog ekonomskog života Jave i Balija. Istovremeno je, međutim sakupio i veliku količinu podataka o religiji, umjetnosti, mitovima i obrednom životu Indonežana koji su objavljeni u nekoliko knjiga tokom posljednje dvije decenije (vidi bibliografiju). U tim su knjigama podaci donekle dopunjavani i analize mijenjane u svjetlu novih događaja u kulturnom i političkom životu Indonezije, ali ipak možemo smatrati da se u ovom pregledu »ada« odnosi na pedesete godine, na burnu prvu deceniju indonezijske nezavisnosti.

U to je vrijeme, zapaua Geertz, Indonezija bila u stadiju koji neposredno prethodi razmahu industrijskog razvoja. U stvari, već negdje od 1920. godine započe su temeljite promjene u društvenim vrijednostima i institucijama u pravcu stvaranja obrazaca koje pripisujemo razvijenim, industrijaliziranim društvima, iako je stvaran ekonomski napredak bio spor i u najboljem slučaju sporadičan. No promjene u društvenoj stratifikaciji, u etosu i pogledu na svijet, u političkoj i ekonomskoj organizaciji, u obrazovanju, pa čak i u strukturi porodice, već su bile zahvatile široke segmente indonezijskog društva. Mogle su se zapaziti i ekonomske promjene koje su nam poznate iz zapadnoevropske historije neposredno prije industrijalizacije: komercijalizacija poljoprivrede, osnivanje neporodičnih poduzeća, porast prestiža tehničkih vještina u odnosu na religijske i umjetničke, te prihvaćanje industrijalizacije kao primarnog nacionalnog cilja.

Kao većina kulturnih antropologa, Geertz je svoju analizu indonezijske kulture temeljio u prvom redu na neposrednom iskustvu od nekoliko godina života na Baliju i Javi, ali se ni u kome slučaju nije ograničio niti na mjesta u kojima je boravio, niti na vrijeme koje je tamo proveo. Duboko je bio svjestan da se niti jedan »komadić« te velike zemlje ne može shvatiti ako se ne sagleda iz cjelovite perspektive njene kulturno-ekološke i povijesne heterogenosti. Tri knjige iz kojih su crpljeni podaci za ovaj prilog predstavljaju

ju napor da se kulturnoantropološki vrijeme, mjesto i predmet neprestano stavljaju u takvu perspektivu (*Agricultural Invention, 1963; Peddlers and Princes, 1963; i Interpretation of Cultures, 1973*). Budući da ima oblik arhipelaga, Indonezija već i geografski ima predispoziciju za kulturnu heterogenost, a njen položaj na »raskršću Orijenta« izložio ju je cijelom nizu religijskih, ekonomskih i političkih utjecaja: tuda su prošli Indijci, Arapi, Kinezi, Portugalci, Nizozemci i Englezi, svi sa svojim doktrinama, ambicijama i vještinama. Jedinственost indonezijske kulture sastoji u tome što je uspijevala praktično prilagoditi svoje sastavne kulture i etničke grupe i istovremeno absorbirati vanjske utjecaje, a da je ipak pri tom zadržala svoju ukupno specifični karakter. Budući da nije velika kontinentalna zemlja sa širokom jezgrom relativno ujednačene, klasično standardizirane kulture, kao Kina ili Indija, a niti homogena otočka nacija kao Japan, Indonezija je uvijek morala nanovo stvarati i samo djelomično ostvarivati sintezu različitih kulturnih tradicija, društvenih struktura i psiholoških tipova. Kao nacija, uvijek se sastojala od mješavine kulturnih elemenata. U njoj su stoljećima živjeli seljaci uzgajivači riže, stočari, lovci u tropskim džunglama, ribari na otvorenim morima, te uzgajivači vrtova *sago-a* i kokosova oraha; vjernici kršćani, muslimani, budhisti i hinduisti, zatim kanibali, lavec i glave i obožavaoci svinje i gonga u Melaneziji, institucije poput razvijenih tragova i pazara, komplicirane patri-monijalne birokracije, stalna seoska naselja, plantaže intenzivne poljoprivrede, kao i nomadski plemena koja krče i pale tropske šume radi kratkotrajne kulture. Indonezijska nacionalna tradicija nije jednostavna nego složena, nije jedinstvena nego mnogostruka, i nije sistematska nego oscilirajuća. Njeni najveći povijesni momenti nisu bili pojava neke klasične temeljne tradicije koja bi u čistom obliku dominirala cjelinom, nego – kao što je to bio slučaj sa dinastijom Madapahit – momenti kada je čitav kompleks raznorodnih kultura bio integriran na dovoljno fleksibilan način da je njihova varijabilnost mogla doći do neposrednog i potpunog izražaja.

Savijet o značaju kulturne raznolikosti zemlje, ali i odabiranje određenih zajedni-

kih simbola za temelj nacionalnog identiteta – napr. pjesme, plesovi, *rragyang*, literatura – izražena je u Osmogodišnjem Planu koji je bio na snazi krajem pedesetih godina. Tamo se ističe da se nacionalni identitet osniva na tradicijskoj kulturi, a da indonezijsko društvo mora na izvjesni način biti »familijsano«, odnosno na nacionalnom nivou replicirati duh seoske organizacije (1963-a: XIV–XV). Iz naše perspektive možemo konstatirati da je takvo ideologiziranje tradicijske kulture gotovo univerzalna pojava u fazi formiranja nacionalnih država. Međutim, pozitivne želje i proklamacije se, na žalost, teško ostvaruju. Poznato nam je iz najskorije indonezijske povijesti da ekološke, kulturno-historijske, ekonomske i političke razlike između najnapučenijeg indonezijskog otoka Jave i vanjskih otoka (Sumatra, Kalimantan, Sulawesi, Irian i arhipelag Malih Sunda i Moluka) često izazivaju ogromne teškoće.

Kulturna ekologija Indonezije

Kulturna ekologija, prema Geertzu, istražuje odnos čovjeka, kao biološke jedinice i kao kulturnog činioca, i njegove fizičke i biološke okoline. Određene kulturne varijable (nikako ne sve) zajedno sa biološkim i fizičkim varijablama čine ljudski ekosistem. Kao što je već spomenuto, u ranijoj fazi svog znanstvenog rada Geertz se pretežno zanimao baš za te kulturne varijable (koje, grubo rečeno, odgovaraju ekonomiji), dok je kasnije počeo objavljivati analize »simboličke kulture« (religija, mit, ideologija, kazalište, obred) za koju smatra da ne ulazi u ljudski ekosistem. Njegova analiza indonezijskih ekosistema u stvari je društveno/ekonomska povijest Jave i njena usporedba sa vanjskim otocima.

Jedna od osnovnih činjenica koju treba znati o ekologiji Indonezije je ogromni kontrast u odnosu čovjek-obrađiva zemlja između Jave i vanjskih otoka. Dok Java ima samo oko 9% obradive zemlje indonezijskog teritorija, ali na njoj živi oko dvije trećine stanovništva Indonezije, na svim vanjskim otocima zajedno, sa više od 90% obradive zemlje, živi samo jedna trećina stanovnika. Gustoća stanovnika po kilometru bila je 1961. godine na Javi 480 (a ponedjele preko 1000), a na vanjskim otocima samo 24. Ovom kontrastu odgovara i stoljećima razvijen drugačiji sistem obrade zemlje: na Javi je to jedna od najintenzivnijih na svijetu kultura mokrih rižinih polja koja u velikom dijelu otoka daje dvije žetve godišnje, za koju je domaći naziv *sawah*; na vanjskim otocima se u dvadesetom vijeku razvio sistem velikih monokulturnih plantaža, ali je tradicijski i najrašireniji način kulture *suiden*, odnosno krčenje (paljenje) tropskih šuma i obrađivanje tako dobivenih polja kroz jednu ili dvije godine, nakon čega se pušta da ih opet zaraste džungla. Intenzivna obrada uz navodnjavanje polja na Javi davala je 1956. godine 63% indonezijske proiz-

vodnje riže, 74% proizvodnje kukuruza, 60% yama, 86% arašida i 90% proizvodnje soje. Ekstenzivna kultura na vanjskim otocima daje mnogo manje poljoprivrednih proizvoda nego što bi bilo proporcionalno, ali se zato tamo nalaze rudnici i naftna polja.

Sistem kulture *swidden* bliži je prirodnom ekološkom ciklusu jer samo privremeno zasijeva u tkivo tropske šume i dozvoljava njenu regeneraciju nakon izvesnog vremena. No, samo pod uvjetom da kultura ostaje vrlo ekstenzivna, odnosno da na velikoj površini *swidden* prakticira relativno mali broj ljudi. Ukoliko se sa paljenjem šume pretjera i ne dozvoli se dovoljno veliki interval za regeneraciju, neminovno dolazi do ekološkog propadanja, do nepovratnog uništavanja tropskog habitata. To se već zaisa i desilo u nekim dijelovima vanjskih otoka (Mala Sunda) iz klimatskih razloga, ali također i zbog porasta broja stanovnika.

Ne može se zamisliti veći kontrast između dva ekološka sistema nego što je onaj između kulture *swidden* i sawah. Dok prvi bio-fizički procesima imitira džunglu, drugi pruža sliku maksimalno umjetne, ljudski oblikovane sredine: terasasto izgrađena polja, naprave za navodnjavanje, specijalizirana i neprekidna obrada, intenzivan rad mnogih ljudskih ruku na relativno maloj površini, te visoki nivo agrotehničkog znanja i organizacije. Za ovaj je ekološki sistem tipično da se na porast broja stanovnika može odgovoriti intenzivnijom obradom postojećih rižinih polja, čini se, boljom fertilizacijom, uravnoteženijim režimom navodnjavanja itd. uvijek mogu dati više prinosa (dvije pa i više žetvi). Umjesto da rižine terase proširuju (što zahtijeva znatna tehnička ulaganja), ljudi radije intenziviraju kultivaciju postojećih polja dok je god to moguće. Zbog toga je i moguća tako gusta koncentracija stanovništva na Javi. *Adiwer* na napr., aluvijalna regija u središnjem dijelu Jave, imala je krajem pedesetih godina nevjerojatno gustoću stanovnika od gotovo 2000 po kvadratnom kilometru bez ikakvog znaka da se prinosi rižinih polja po kvadratnom kilometru smanjuju. Krajem riječima, kultura *sawah* može se intenzivirati bez opasnosti da će stradati ekosistem (kao što je to slučaj kod tropskih šuma), iako je, naravno, drugo pitanje do koje granice osiromašuje sve brojnije stanovništvo kojima je *sawah* životna osnova. Sve to, naravno, ne znači da se rižina polja ne proširuju: 1833. godine Indonezija je imala pod *sawah* kultivaciju 1,270,000 hektara, a 1957 god. tri puta više – oko tri i pol milijuna hektara. (Izvori su navedeni u Geertz 1963-a: 34).

Po svemu sudeći, kultura rižinih terasa sa navodnjavanjem započela je u središnjem i istočnom dijelu Jave, u krajevima bogatim vulkanskim sedimentom i vodenim tokovima, i to vjerojatno još prije prvotna carstva Mataram (8. st. naše ere). Odatle se proširila na porječje rijeke Brantas i krajeve Ponoro i Lumadang koji su doživjeli prvotni porast nakon 10. st. naše ere. Za neke irigacione naprave arheolozi su ustanovili da su stari oko tisuću i četiri stotine godina. Među-

tim, sve do polovine 19. stoljeća proširivanje *sawah* na krajeve izvan središnje Jave bilo je sporo, postepeno, oscilirajuće i djelimično.

Početak kolonijalnog perioda cjelokupni kulturni ekološki obrazac Indonezije bio je, dakle, već definiran: razvijena kultura rižinih terasa u središnjoj Javi i slabije razvijene obale, te ogromna površina tropskih šuma na vanjskim otocima koje su *swidden* tehnikom eksploatirala malobrojna plemena. Prvi cilj nizozemskih i portugalskih osvajača bili su slavni »otoci začina« – Molučko otočje. Uskoro su se, međutim, okrenuli Javi, gdje su u cijelom dugom periodu od 1619. do 1942. godine bili uglavnom zainteresirani za izvlačenje poljoprivrednih proizvoda koja su se mogla prodati na svjetskom tržištu, bez bitnog mijenjanja tradicijske javanske ekonomske organizacije. Što se tiče vanjskih otoka, njima su se kolonizatori opet okrenuli tek krajem prošlog stoljeća, radi eksploatacije nekih sirovina potrebnih svjetskom tržištu.

Osnovni činilac u formativnom kolonijalnom periodu bila je nizozemska istočnoindijska kompanija koja je osnovana 1602. godine radi uspješne konkurencije britanskim trgovcima i radi »isusavanja« iz Indonezije onih poljoprivrednih produkata koji su zanimali Evropu. Od usko trgovčkih interesa Kompanija je uskoro prešla i na kontrolu proizvodnje tih produkata: ostvarivši političku dominaciju nad lokalnim plemstvom obavezala ga je na različite takse, što u prirodi kava, šećerna trska, riža, pamuk, papar, klinčić, indijski oraščić, što u novcu, što u obaveznom radu na plantažama.

Razdoblje razvijenog kolonijalizma u 19. stoljeću na Javi označavao je *Cultuurstelsel*, tj. »kultivacijski sistem«. Seljaci su bili oslobođeni od takse na zemlju ako preuzmu uzgoj državnih monokultura (šećerna trska, kava, indigo, duhan) na jednoj petini svog posjeda ili ako rade 66 dana godišnje na državnim plantažama i objektima. Time je Java postala mamutska državna plantaža, dublje su prodrižani temelji prirodne ekonomije, a ljudski je rad eksploatiran efektivnije i preciznije. Zanimljiva je usporedba (koju Geertz ne povlači) sa zemljama centralne Evrope krajem 18. stoljeća gdje su feudalne rente u prirodi i novcu također reducirane, a povećana radna radna. Historičari tu pojavu nazivaju »drugim kmetstvom« iako se u stvari radi o monetarizaciji rada (rad postaje preciznije određen kao roba), odnosno o prodiranju novih principa kapitalističke proizvodnje u još uvijek postojeći sistem feudalnih pravno-ekonomskih odnosa. Za Javu je *Cultuurstelsel* značio pojačanu eksploataciju rada, povećanje kontrasta prema ostalim otocima, nedostatak ulaganja u privrednu bazu, te nagli porast stanovništva koji niti do danas nije savim objašnjen (od blizu 7 miliona stanovnika 1830. godine na 23,6 miliona 1890. godine). Potrebe tog stanovništva mogle su biti namirene samo sve intenzivijom kultivacijom *sawah*, pa dolazi do pojave koju Geertz naziva »agrikulturnom involucijom«: kulturni obrasci se, nakon što dosegnu određenu formu, ne uspije-

vaju niti stabilizirati niti transformirati u novi obrazac, nego se dalje razvijaju na taj način da postaju oblikom rigidni, ali unutar sebe sve kompliciraniji, sve više elaborirani u detaljima (Geertz 1963-a: 81-82). *Sawah* u drugoj polovici 19. stoljeća postaje način kultivacije koji je pretjeran u »ornamentaciji« tehnike i organizacije.

Konačno, nakon 1870. godine kolonijalizam se razvija na novi način: državni merkantilizam zamijenjen je sistemom privatnih poduzeća – plantaža (naravno su brojne bile šećerane), koje radi razvijene tehnologije manje trebaju rad Javancima, ali su još uvijek usko vezane za javansko selo. Šećerane su dugoročno iznajmljivale seosku zemlju radi uzgoja trske (obično jednu trećinu seoskih *sawah* na 21 i pol godinu) i sezonski upošljavale seljake za sjetu, žetvu i transport trske (čak 4 do 5 tisuća ljudi po jednoj tvornici!) što je sasvim sigurno znatno utjecalo na njihov način života. Javanski je seljak, kaže Geertz, jednom nogom bio u rižini terasama, a drugom u tvornici. Iako je još uvijek postojala seoska zajednica, ona se pretvorila u napućenu zajednicu marginalnih poljoprivrednika, sitnih trgovaca i nadničara. Zajedničko seosko vlasništvo, odnosno kontrola nad irigacionim sistemima je zadržana i čak ojačana u krajevima sa plantažama trske jer je i seljacima i tvorničarima trebala radi efikasnog organiziranja rotacije usjeva na seljačkim i unajmljenim poljima. Defenzivna »kulturna involucija« nije se desila samo u organizaciji ekonomskog života, smatra Geertz, nego i u drugim aspektima seoske svakodnevnice: elaborirana je društvena stratifikacija, sistem rangiranja i biranja seoskih starijeha, religijska praksa, vjrednosni sustav itd. Stvorio se »arabeski obrazac svakodnevnice« u okviru jednog u suštini zakodanog kulturnog razvoja (Geertz 1963a: 103).

U osnovi, kaže Geertz, sistem privatnih poduzeća bio je novi način da se komercijalna ekonomija nametne prirodnoj i to tako da se prva stimulira, a druga održi i smiri. Nekoliko velikih, povezanih kompanija (poduzeća, banke i plantaže) proširilo je kontrolu na čitavu Indoneziju, gradeći za svoje potrebe cest, željeznice i irigacione sisteme. Već 1938. godine bilo je 2400 posjeda, pola na Javi a pola na vanjskim otocima, koja su zauzimala 2 i pol milijuna hektara zemlje.

Vanjski otoci u svom razvoju ne pokazuju tendenciju kulturnoekološke involucije, nego je za njih specifičan vrlo lokalizirani razvoj plantaža izvoznih monokultura, uglavnom industrijskih sirovina (kaučuk, duhan, čaj, kava), te razvoj rudarstva (kositar, nafta). U te industrijske enklave »uvažani su tijekom prve polovine 20. stoljeća radnici iz Kine i sa Jave, pa se formirao pravi agrarni i industrijski proletarijat. Jedan dio tradicionalnih uzgajivača *swidden* tehnikom transformirao se u male posjednike, uzgajivače izvoznih komercijalnih proizvoda (naravno duhana, kaučuka, kave i kokosova oraha) na stalnim farmama. Njihova ekspanzija u nekim krajevima ugrožava autohtone *swidden*

Indonezija u djelu Clifforda Geertza

uzgajivače, napr. na istočnoj Sumatri ili u sjevernom Sulawesiju (Minahasa). Tamo je duhan ili kokosova palma istisnula uzgoj riže na tropskim krčevinama, pa je potrebno uvoziti rižu za prehranu. Uz ekonomske promjene dešavaju se i drugi društveno-kulturni procesi: slabljenje srodstvenih veza unutar proširene porodice koja je institucijska baza *swidden* uzgajivača, oštija klasna diferencijacija i konflikti, kulturno-vrijednosna opozicija starih i mladih, rastući individualizam i ekonomski mentalitet.

Rezimirajući sadašnje stanje indonezijske kulturne ekologije (tj. u pedesetim godinama), Geertz zaključuje da i nakon dvije prethodne dekade – u kojima se desila ekonomska kriza, svjetski rat, japanska okupacija i nacionalna revolucija – osnovni ekološki obrazac nije temeljito promijenjen. Kao naslijeđe iz prošlosti ostali su i dalje tehnološki dualizam, regionalna neuravnoteženost, te ekološka involucija na Javi. Gustoća stanovnika na ovom otoku i dalje raste (porast od 54% između 1920. i 1955. godine), proizvodnja riže po glavi stanovnika je opala za jednu petinu (u istom periodu), a posjedi *sawah* su zbog diobe sve usitnjeniji. S druge strane, udio Evropljana kao vlasnika kapitala je mnogo manji nego u kolonijalno doba (Nizozemci su razvlašteni nacionalizacijom iz 1957. god.), veliki posjedi na javanskim otocima djelomično su podijeljeni bezzemljašima, a izvoz gume, kositra i petroleja porastao je za 40% između 1940. i 1956. godine.

Geertz zaključuje svoj kulturnoekološki pregled konstatacijom da je javansko selo danas post-tradicionalno, ali još uvijek neindustrijalizirano. Neki drugi krajevi, napr. Bali, Lombok i jugozapadni Sulawesi, zadržali su tradicijsku seosku organizaciju sa kultivacijom mokrih rižinih polja, relativno visokom ali ne prijetjećom gustoćom stanovništva, i sa još snažnim rodbinskim, političkim i religijskim institucijama. Vanjsku Indoneziju karakteriziraju enklave plantaža i rudnika, razvijena tehnologija, proletarijat, komercijalizirani farmeri, te još uvijek tradicijski *swidden* uzgajivači, rastrčani na širokom području tropskih šuma na zapadnim otocima i monsunskih šuma na manjim, istočnim otocima.

Modokuto i Tabanan: kulturno-društveni razvoj dvaju naselja

Kao kulturni antropolog Geertz se ne zadovoljava na otcvajanju globalnog kulturno-ekonomsko-historijskog kretanja indonežanskog društva. Baš naprotiv, kulturnoantropološki pristup *par excellence* isto toliko zahtijeva detaljnu analizu posebnih, ograničenih toposa koliko i sagledavanje odnosa između posebnog i općeg, između lokalnog i nacionalnog, između kulturnog obrasca i njegove realizacije u varijantama. Vrijednost sistematskih istraživanja pojedinih naselja za razumijevanje općeg nacionalnog kulturnog i ekonomskog razvika sastoji se u otkrivanju posebne dinamike interakcije

različitih aspekata kulture – što je nemoguće integralno pokazati za veće ljudske zajednice – dinamike koja ipak ima i šire, opće značenje. Nadalje, takva istraživanja detaljno opisuju društveni i kulturni kontekst unutar kojeg se nužno zbiva ekonomski razvoj. Geertz je izabrao dva naselja, Modokuto na Javi i Tabanan na Baliju, da bi ilustrirao kako se u osumi isti proces ekonomske modernizacije različito ispoljava, ovisno o kulturnom kontekstu. U Modokutu u je živio između 1952. i 1954. godine, a u Tabananu od 1957. do 1958. godine.

Modokuto je gradić od 24 tisuće stanovnika u istočnoj centralnoj Javi, na istočnom kraju velike, gusto naseljene doline rijeke Brantas. Liči na stotine drugih malih javanskih trgovišta:

... na glavnom trgu drvo Baniua (*Ficus bengalensis*) za hindskom statuatom u podnožju; skupina državnih ureda oko Načelnikove kuće koja ima tradicionalnu otvorenu verandu i široko prednje dvorište; niz kineskih skladišta i dućana sa otvorenom prednjom stranom, zasjenjeni platnenim tendama; bijela džamija koja bolno bljisti na tropskom suncu; i stotine malih kuća od bambusa, sa zemljanim podovima, zgrune zbrda-zdola unutar mreže ulica. Postoji jedan kinematograf, dvije male bolnice, državna zalagaronica, dvadesetak osnovnih i srednjih škola, autobusna stanica, te uskotračna željeznica sa stanicom, radionicom i minijaturnim lokomotivama na drva koje izgledaju kao maštovite viktorijanske igračke. Smješten usred rižinih polja koja u ovoj nizini izgledaju kao divovska žahovska ploča, gradić se proteže na samo dva kvadranta kilometra i izgleda da zaista nije više nego što odaje njegovo (pravo) ime: *stancica*.

(Geertz 1963b: 8)

Iako po svojim fizičkim karakteristikama neupadljiv, Modokuto pulsira životom kojeg Geertz gotovo doživljava kao hiperaktivnost: trg *pasar* sa gotovo nevjerovatnom trgovinom svega i svačega, najčešće sitnarija, različiti državni službenici, lokalni ogranci političkih partija i sindikata, omladinske, ženske, i religiozne organizacije, oko dvije tisuće daka osnovnih i srednjih škola – sve je to odraz sličnih institucija i aktivnosti na nacionalnom nivou u Jakarti. Utemeljen tek pred stotinjak godina, gradić se naglo razvio početkom stoljeća budući da su Nizozemci u okolici podigli tvornice šećera, tapioke i kopona. Razvila se trgovina, osobito tekstilom, duhanom i slanom ribom, počeli su useljavati i kineski trgovci, a stanovništvo se ras-

lojilo na radnike-bezemljaše na plantažama i na nešto bogatije seljake, tvorničke tehničare i trgovce. Brza društveno-ekonomska ekspanzija naglo je prekinuta krizom tridesetih godina, ali se Modokuto više nije mogao vratiti na tradicionalnu poljoprivredu i seosko zanatstvo, nego je i poslije rata nastavljena orijentacija na sitnu, marginalnu trgovinu i manufakturu.

Do tridesetih godina ovog stoljeća Modokuto se, kao i većina javanskih gradova, sastojao od četiri društvene klase: plemstvo *prijaji* (državni službenici i viši službenici u tvornicama), trgovci *wong dagang*, *smali ljudi* *wang tjilik* (poljoprivredni radnici, sitni seljaci i zanatlije), te Kinezi *wang tjina* koji su, iako trgovci, u javanskom društvu uvijek ostajali neasimilirana etnička grupa (Geertz 1963b: 11). Brojna klasa trgovaca *wang dagang*, od kojih je većina muslimana porijeklom iz sjeverne Jave, svojom marljivošću, uzburašenošću i religioznošću daje gradiću gotovo atmosferu levantinskog bazara. Svojom vrlo razvijenom ekonomskom organizacijom uspješno su konkurirali Kinezi, a vjerojatno i od njih preuzeli posao nakon što su potonji navodno protjerani iz malih mjesta Indonezije početkom šezdesetih godina (Geertz 1963b: viii). Usprkos kulturnom prestižu, plemstva, muslimanski su trgovci pedesetih godina bili najdinamičnija klasa u Modokutu: obnovili su džamiju, inicirali lokalni pokret Islamske Reforme, organizirali prve srednje škole i prvi nacionalni politički savez *Sarekat islam*.

Budući da ga naročito zanima mogućnost ekonomskog razvoja Indonezije, Geertz se detaljno bavi strukturom i svjetonazorom ove društvene grupe. Primjećuje da je intelektualna uloga reformista u islamu slična onoj protestantizma u kršćanstvu: zajednička im je ideja da sistematski i numerno ispunjavanje zemaljskih ciljeva može biti značajna religiozna vrlina. Islamski reformizam, koji je preplavio urbanu trgovačku klasu na Javi između 1912. i 1920. godine, otvorio je tako vrata stvaranju prave buržoaske etike. Umjesto klasičnog fatalizma, on vjernicima prenosi ideju samoodređenja orijentiranog prema progresu. Jedan od opipljivih rezultata u Modokutu je da je većina velikih novih trgovina i dvadesetak malih tvornica (koje su se razvile iz pazarskog rukovorstva) u vlasništvu pripadnika Islamske Reforme.

Međutim struktura pazarske ekonomije, a donekle i položaj muslimanskih trgovaca u javanskom vrijednosnom sistemu, predstavljala teškoću za razvoj suvremene ekonomije sa krupnim industrijskim, trgovačkim i bankovnim poduzetima, smatra Geertz. Siti trgovci na pazaru je krajnje specijaliziran, njegove trgovačke veze su krajnje difuzne i individualizirane, podjela rada je veoma usitnjena, a samo trgovanje nije za njega posao nego smisao života (kao što je to za seljaka njegova zemlja). Zbog toga je u pazarskog tipa tržišta teško razviti bazu za novu vrstu ekonomije i upravo kroz taj spor proces razvoja prolazi Modokuto pedesetih godina. Osim toga, položaj trgovačkog staleža

u javanskom etičkom sistemu nije sasvim određen iako su *wang dagang* naselili Javu još krajem 14. stoljeća i uspjeli u velikoj mjeri izmijeniti njenu klasnu feudalnu strukturu. Historijska tenzija između, s jedne strane, pazarske kulture lutanjkih trgovaca i s druge strane, sedentarnih maljivih seljaka i civiliziranog hinduističkog plemstva, još uvijek je prisutna.

Svaka od društvenih klasa u Modokutu bila je prije krize tridesetih godina jasno odvojena od drugih, kako u prostornom smislu – po dijelu grada u kojem je obitavala – tako i u smislu subkulture grupe koja je interakciju sa pripadnicima drugih klasa svodila na nužni minimum. Ekonomski krah, rat i japanska okupacija pridonijeli su raspadanju tradicionalne društvene strukture. U vrijeme Geertzova boravka u Modokutu još je situacija bila amorfnu, što on smatra glavnom karakteristikom društvenog života u tom mjestu. Međutim kao jezgro nove društvene strukture počele su se oblikovati političke partije i uz njih vezane posebne organizacije (ženske, omladinske, sindikalne, seljačke, religiozne, prosvjetne i sl.). Svaka od partija sa svojim posebnim organizacijama činila je *aliran* (struju, pokret). Pedeseti godina postojale su u Modokutu četiri partije odnosno *alirana*: *Partai Nasional Indonesia*, *Maajumi* (muslimanski reformisti), *Nahdatul Ulama* (ortodokсни muslimani) i *Partai komunis Indonesia* (komunisti). Važni gradski poslovi i odluke donošeni su usaglašavanjem vođa *alirana*, a provodio ih je načelnik koji, iako *prijaji*, nije više ništa mogao poduzimati ako se s time nije slagala nova politička elita.

Za Modokuto pedesetih godina bilo je tipično da «visi» između prošlosti i budućnosti, bez jasno profilirane sadašnjosti. Uspjeh kompletnog monetariziranja, orijentaciji na tržište i djelomičnoj integraciji u širi ekonomski sistem, nisu stvoreni novi oblici ekonomskih institucija. Iako post-tradicionalan, gradić još nije zadio značajke modernosti. Pomak u životnom stilu prema «urbanizaciji» već je, međutim, iniciran postojanjem političkih partija, posebnih organizacija, proširenog školstva i novih kriterija društvenog rangiranja.

Prelazimo sada u Tabanan, gradić od 12 tisuća stanovnika na jugozapadnom dijelu otoka Balija, tridesetak kilometara udaljen od glavnog grada Den Pasara. U predkolonijalno doba bilo je to sjedište jednog od najmoćnijih i najciviliziranijih kraljevskih dvoraca, a danas je, sa svojim nizom kineskih trgovina, tržnicom, državnim uređima, školom i bolnicom, jedan od gradića tipičnih za Bali.

Predaja, grad i njegovu kraljevsku lozu utemeljio je 1350. godine jedan od vojskovođa kraljevstva Madapahit, a prekinuli su je 1906. godine Nizozemci zaroblivši kralja (koji se zatim ubio) i politički zagospodarivši mjestom. Poslijeratni kraljevski nasljednik je dobrovoljno abdicirao 1955. godine, pa je u vrijeme Geertzova boravka na otoku, Tabanan bio jedino sjedište okruga (*swaprada*) na južnom Baliju koje formalno

nema kralja. Gradićem je vladalo vijecé kojeg je birao guverner Balija, ali je lokalno plemstvo i dalje imalo središnju ulogu. Pečat mjesta daje palača, a ne bazar, ne islamizirani trgovac nego hinduizirani aristokrat. To je vidljivo i iz fizičkih karakteristika naselja:

... dugačke, visokim zidom sakrivene plemićke kuće okupljene su na brežuljku, oko njegova središta sa malim trgovom na kojem je nekada stajala kraljevska palača, male kuće običnih ljudi sa ograđenim dvorištima stisnute su mrežom ulica na podnožju brežuljka, tamo gdje spust prema moru postaje pravilniji i blaži, tržnica, niz kineskih trgovina, dva kinematografa i autobusna stanica čine mali poslovni centar, utisnut poput uskog klina između gornje i donje rezidencijalne četvrti. Poslije Revolucije sagrađeno je nekoliko bungalova sa državnim uređima na brežuljku, a nekoliko novih, upadljivih trgovina otvorili su Balijci u njegovom podnožju; proširena je i tržnica; no oštra podjela na visoko-rođene koji žive visoko i na obične ljude na niskom tlu ostaje i dalje. Različiti hramovi slični pagodama rasuti su po mjestu, i gotovo se svakog dana mogu vidjeti elaborirane obredne povorke kao zvečeti prolaze uskim ulicama – što tipizira opći dojam tog tradicionalnog društva u kojem su se tek počele osjećati rastvarajuće snage tržišne ekonomije i nacionalističke politike.

(Geertz 1963b: 18-20)

Dok se u Modokutu 86% stanovništva bavi – široko definirano – «trgovinom», u Tabanau je to samo oko polovinu. Druga polovina stanovništva živi isključivo od obrade terasastih rižinih polja na okolnim brežuljcima. Većina se seljaka može prehraniti vlastitim proizvodima, što na Javi nije slučaj. Dok su na Javi seoski zanati gotovo nestali, na Baliju su još uvijek vrlo rašireni i po jedinica se sela specijaliziraju za pojedine zanate. Ovdje nema plantaža, nema šećerana, tvornica niti agrarnog proletarijata, i uopće je integracija u širi ekonomski sistem mnogo slabija nego u području Modokuta.

Dvije glavne političke partije na Baliju pedesetih godina, Nacionalisti i Socijalisti, nemaju sve one dodatne organizacije kao na Javi, niti su uopće tako sistematski organizirane. Ovdje postoji tendencija da se politički život odvija u okviru tradicionalnih institucija: protivničke rodbinske grupe, sela, kaste itd. nalaze se i u protivničkim političkim taborima, što je samo odraz njihove pozicije u lokalnoj društvenoj strukturi.

Tabanan, međutim, nije statična zajednica i posljednjih nekoliko godina opažaju se promjene: utemeljuju se prvi domaći industrijski pogoni (proizvodnja leda, cipela, tkanina, vulkanizacija guma itd.); jača izvoz kave, svinja i stoke; trgovine su sve brojnije, kao i nove autobusne linije; javlja se novi birokratski sloj na temelju obrazovanja, a ne pripadništva tradicionalnom plemstvu. Sve promjene koje se zbivaju u Tabanau treba

gledati u kontekstu promjena političke strukture, odnosno funkcije plemstva, a ne prvenstveno u kontekstu ekonomske historije kao na Javi.

Prije 1906. godine bilo je na brežuljku u Tabanau petnaest aristokratskih kuća u međusobnom patrilinarnom srodstvu, sve rodbinski povezane sa kraljevskom obitelji kojoj su bile podređene. Svaka od tih kuća imala je određeni broj kmetova po selima u okrugu Tabanana i po jednu vazalnu kuću (sitnijeg plemića) u svakom od tih sela. Političke su veze i obaveze bile, dakle, organizirane personalno, a ne teritorijalno, jer niti jedno selo nije kompletno pripadalo samo jednom aristokrata. Obitelji su po strukturi bile proširene (plemići su prakticirali i poligamiju), tj. sastojale su se od nekoliko nuklearnih porodica, slično južnoslovenskoj obiteljskoj zadruzi. Ono što je bitno razlikovalo feudalni sistem na Baliju od evropskog je da se agrarna i politička «piramida» odnosa moći nije poklapala: zemlju koja je pripadala jednoj aristokratskoj kući obrađivao je napoličar koji je bio politički podložan nekoj drugoj aristokratskoj kući (davao joj vojnu službu i slično); štoviše, taksu za zemlju plaćao je onom tko je kontrolirao irigacioni sistem na tom području, a to je mogla biti neka treća aristokratska kuća. Iako su se u mnogim slučajevima ovi odnosi poklapali, u principu se feudalni sistem ipak sastojao od međusobno ispresjecanih personalnih veza i obaveza i manje-više namjerno je onemogućavao stvaranje većih ekonomsko-političkih formacija. No zato se plemstvo na Baliju moralo održavati pomoću neprestanih intriga i sukoba, legitimiranjem svog statusa hinduističkom ideologijom po kojoj je njihova kasta direktni potomak bogova, priređivanjem ogromnih i skupih ritualnih manifestacija za veliki broj podanika, te potpomaganjem svjetski poznatih umjetnosti i vještina, posebno muzike, plesa i kazališta.

Kada su 1906. godine na otok stigli Nizozemci, udarili su pravo u jezgro tradicionalnog društvenog sistema: umjesto personalnih vazalnih odnosa između plemstva i običnih ljudi, uveli su teritorijalno birokratsko uređenje. Nakon Revolucije ukinuti su svi kmetovski odnosi i personalna ovisnost pripadnika nižih grupa o plemiću sada se u praksi događa samo ako je u nekom novom obliku (napr. lična naklonost ili ekonomska veza). Geertz otkriva da se upravo nekadašnje plemstvo koje je izgubilo svoju političku moć najviše prihvaća suvremenog ekonomskog poduzetništva. Ranije je trgovina (osim lokalnih seljačkih tržnica) bila u rukama malobrojnih Kineza i doseljenih muslimanskih Indonežana sa drugih otoka, koji su za razliku od trgovaca u Modokutu ostali marginalna, zatvorena grupa »stranaca«. Tek ulaskom balijskog plemstva nakon rata u domen trgovine i industrije, počinju promjene u ekonomskom životu utjecati na opći društveni život na otoku. Koristeći stoljetni kulturni i politički prestiž, plemići nastoje svoje brojne veze sa drugim plemićima i sa nižom klasom mobilizirati za nove svrhe. Tako se nove kooperativne i poduzetničke

Prikazi knjiga

često temelje na normama izvedenim iz agrarnog konteksta (lične obaveze, paternalizam poslodavca, selo ili porodica kao jezgro poduzeća itd.). Ovdje se dakle industrijalizacija i urbanizacija životnog stila razvija direktno iz strukturalnog odnosa plemstva – seljaštvo, bez umetnute kulture pazara i trgovačke klase.

U ovom procesu modernizacije jednu od najvažnijih uloga igra *seka*, središnja grupa ljudi u strukturi balijskog sela. Te su grupe Balijski uvijek formirali za obavljanje bilo kojeg zadatka i za stvaranje bučne, užurbane atmosfere kolektivnog rada (*rame*) kojoj se na Balijski pripisuje velika vrijenost. *Seke* mogu biti rezidencijalne (okupljaju suseljanje radi nekog zajedničkog seoskog posla), religiozne (za održavanje određenog hrama i pripremanje ritualnih manifestacija), srodstvene (patrilinarno povezane obitelji se često bave istim zanatom), irigacione (za koordiniranje sjetve, održavanje naprava i organiziranje agrikulturnih obreda u hramu boga vode i boginje plodnosti), te dobrovoljne (npr. za izvođenje plesova, drama, čitanje poezije i sl.). Svaki Balijski tijekom života djeluje u mnogim *sekama*, i to u prosjeku istovremeno u četiri do dvanaest takvih grupa. U nekim su selima srodstvene *seke* poznate kao majstori specijalisti za pojedine zanate: selo Thingan, npr., jedino je još preostalo mjesto na Balijski specijalizirano za izrađivanje gongova za *gamelan* i druge metalne muzičke instrumente. Danas *seke* osnivaju svoje kooperativne trgovine, uvoznizna poduzeća, autobusne linije i industrijske pogone.

Geertz ovu široko rasprostranjenu praksu formiranja radnih grupa naziva balijskim »pluralističkim kolektivismom« (1963b: 85). To je tendencija da se bilo koja grupa ljudi usmjeri na jedan jedini cilj, a ne da ista grupa ljudi ispunjava različite ciljeve, tj. ima različite svrhe. »Pluralistički kolektivism« stvara vrlo kompliciranu, ali ipak fleksibilnu mrežu veza i lojalnosti, stvarajući dobru institucionalnu bazu za ekonomski razvoj. Zato, smatra Geertz, Bali možda ima više šansi za postepeni prelazak u moderno društvo, u svakom slučaju za manje bolan i krizama ispunjen razvoj, nego što je to slučaj sa Javom. Problem je ipak u tome što plemstvo koje vodi u ekonomskoj modernizaciji nema u suštini reformatorsku društvenu ideologiju kao muslimanski trgovci na Javi, nego u stvari želi na novi način nastaviti i konzervirati svoju političku dominaciju.

SELEKTIVNA BIBLIOGRAFIJA INDOZEJSKE KULTURE, HISTORIJE I EKONOMIJE

Archer, R. L. (1937) »Muhammedan Mysticism in Sumatra«. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Asian Branch, CV, 2: 1–126.

Bateson, G. i M. Mead (1942) *Balinese Character*. New York, New York Academy of Science.

Belo, J. (1949) *Bali: Rangda and Barong*. New York, Belo, J. (1960) *Trance in Bali*. New York, Belo, J. (1970) *Traditional Balinese Culture* (uredio). New York.

Bernet Kempers, A. J. (1959) *Ancient Indonesian Art*. Cambridge, Harvard University Press.

Die Bie, H. C. H. (1902) *De Landbouw der Inlandsche Bevolking op Java*. Batavia, Kolff.

Boeke, J. H. (1947) *The Evolution of the Netherlands Indies Economy*. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink.

Covarrubias, M. (1937) *Island of Bali*. New York, Knopf.

Dau, C. (1904) *The Dutch in Java*. New York, Macmillan.

Dewey, A. (1962) *Peasant Marketing in Java*. New York, Free Press.

Geeddes, W. R. (1954) *The Land Dayaks of Sarawak*. London, Her Majesty's Stationery Office.

Geertz, C. (1956) »Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations. Economic Development and Cultural Change, 4: 134–158«.

(1959) Form and Variation in Balinese Village Structure. *American Anthropologist*, 61: 991–1012.

(1959) »The Javanese Villages«. U: Skinner (urednik): *Local, Ethnic and National Loyalties in Village Indonesia*. New Haven, Yale University Cultural Report Series, Southeast Asia Studies.

(1960) *The Religion of Java*. Glencoe, The Free Press.

(1963a) *Agribusiness and the Peasants of Java: A Study of Agricultural Change in Indonesia*. Berkeley, University of California Press.

(1963b) Peddlers and Princes, *Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago, The University of Chicago Press.

(1964) Thingan, »A Balinese Village. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde, 120: 1–33«.

(1973) *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books.

(1980) Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton, Princeton University Press.

Geertz, H. i C. (1964) »Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading, and Genealogical Amnesia«. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 94: 94–108.

Glamann, K. (1958) *Dutch Asiatic Trade, 1620–1740*. The Hague, Nijhoff, Copenhagen, Danish Science Press.

Goethals, P. R. (1961) *Aspects of Local Government in a Sumbawan Village*. Ithaca, Cornell University Press, Modern Indonesia Project Monograph Series.

Coris, R. (1929) *De Positie der Pande West*. Singarad: Mededeelingen v/d Kirtya Liefdrinc-van der Tuuk.

Hose, C. i W. MacDougal (1912) *The Pagan Tribes of Borneo*. London, Macmillan.

Indonesia (1956) *Human Relations Area Files*, Subcontractors Monograph, br. 57. New Haven.

Jay, R. (1956) Local Government in Rural Central Java. *Far Eastern Quarterly*, 15: 215–27.

Kahin, G. McT. (1952) Nationalism and Revolution in Indonesia. Ithaca, Cornell University Press.

Van Klaveren, J. J. (1955) *The Dutch Colonial System in Indonesia*. Rotterdam (?), bez. oznake izdavača.

Kloff, G. H. van der (1937) The Historical Development of Labor Relationships in a Remote Corner of Java as They Apply to the Cultivation of Rice. New York, bez. oznake izdavača.

(1953) An Economic Case Study: Sugar and Welfare in

Java. U: Ruopp (urednik): *Approaches to Community Development*. The Hague i Bandung, van Hoeve.

Kroef, J. M. van der (1958) On the Writing of Indonesian History. *Pacific Affairs*, XXXI, 4: 352–71.

(1960) Land Tenure and Social Structure in Rural Java. *Rural Sociology*, 25: 414–30.

Lekkerkerker, C. (1916) Land en Volk van Sumatra. Leiden, Brill.

(1938) Land en Volk van Java. Batavia, Wolters.

Mears, L. A., S. Affif i H. Wreksoatmodjo (1958) Rice Marketing in Indonesia, 1957–8. *Ekonomi dan Keuangan*, 11: 530–570.

Meulen, W. A. van der (1949–50) Irrigation in the Netherlands East Indies. *Bulletin of the Colonial Institute of Amsterdam*, 3: 142–159.

Mohr, E. (1945) The Relation Between Soil and Population Density in the Netherlands Indies. U: Hong i Verdoren (urednici): *Science and Scientists in the Netherlands Indies*. New York, Board for the Netherlands Indies, Surinam and Curaçao.

Pelzer, K. J. (1957) »The Agrarian Conflict in East Sumatra«. *Pacific Affairs*, 30: 151–59.

Raffles, T. S. (1830) *The History of Java*. London, John Murray.

Raka, I. Gusti Gde (1955) *Monografi Pulau Bali*. Dakarta, Pusat Dawatan Pertanian Rakjat.

Robeque, C. (1954) *Malaya, Indonesia, Borneo and the Philippines*. New York, Longmans Green.

Schellema, A. M. P. A. (1930) »De Sawahoccupatie op Java en Madoera in 1928 en 1888«. *Korte Mededeeling van het Centraal Kantoor voor de Statistiek*. Buitenzorg.

(1936) »The Food and Consumption of the Native Inhabitants of Java and Madura. Batavia, Institute of Pacific Relations.

Schrieke, B. (1955) *Indonesian Sociological Studies*, Part I. The Hague i Bandung, van Hoeve.

(1957) *Indonesian Sociological Studies*, Part II. The Hague i Bandung, van Hoeve.

Schwelegrabel, J. L. (1960) *Bali, Studies in Life, Thought and Ritual*. The Hague i Bandung, W. van Hoeve.

Selosomardjan (1962) *Social Change in Jogjakarta*. Ithaca, Cornell University Press.

Terra, G. J. A. (1958) »Farm Systems in South-East Asia«. *Netherlands Journal of Agricultural Science*, 6: 157–181.

The Siauw Giap (1959) »Urbanisation Problems in Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde*, 115: 249–276.

Van Leur, J. C. (1955) *Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History*. The Hague i Bandung.

Veth, P. J. (1912) *Java, Geographisch, Ethnologisch, Historisch*. Haarlem, Bohn.

Wertheim, W. F. (1956) *Indonesia in Transition*. The Hague, van Hoeve.

Wertheim, W. F. i The Siauw Giap (1962) »Social Change in Java, 1900–1930. *Pacific Affairs*, 35: 223–247.

Wittfogel, K. (1957) *Oriental Despotism*. New Haven, Yale University Press.

Viđenje Indije

Zoja Karanović

Radmila Gikić: *Namaste, Indijo*
Matica srpska, Novi Sad, 1984.

Radmila Gikić je u Indiji boravila u dva navrata (provodi u njoj jednu za drugom dve školske godine), treći put ona se "Ognjenoj zemlji" vraća u mislima, pokušavajući da barem delić doživljenog univerzuma zaustavi u sećanju. Tako je, čini se, u nastojanju za lepoto otkrivanja, nastao njen drugi po zdrav "Izabranoj zemlji", sjenio *Namaste, Indijo*.

"Velikom zemljom" su i pre Gikićeve bili zaokupljeni mnogi – i naučnici i filozofi i pesnici... Ona im se uvek otkrivala koliko je htela, zapravo po meri osećanja i uma koje su bili spremni da joj daruju.

Autorka ove knjige kao da je to od samog početka znala. Zato je njen pristup "Ognjenoj zemlji" na prvim stranicama knjige do bojažljivosti oprezan, kao što to i u stvarnosti, pred nepoznatim, biva. Ona prema njoj namerno "skorača sporim hodom" i upoznavanje je oprežno. Gikićeva ima puno poštovanje za njene drugačije zakone življenja i neodgonjetljive zagonetke. Ona je strpljiva dok gleda, a ne vidi; dok razmišlja o onom na šta nailazi, a ne shvata; dok putuje prema nepostojećim redovima vožnje i njoj nepoznatim pravilima. Kroz iscrpljujući napor udisanja "smolastog vazduha" i "lepljive mirise", kroz "strašnu žegu", koja uništava svaku misao i želju za govorenjem, Indija joj se kao svetlost otvorila. Kada se sve to završilo, nastupio je prozirni mir saznanja.

Sve je u ovim pričama sa putovanja intimo proživljeni faktografski detalj prošet istorijom i legendom. Za svakim od njih Gikićeva nezasićeno traži, gleda, sluša, čita. Zato se mašta i zbija, priča i stvarnost, u njenom putopisu stalno dodiruju i prepliću.

Obred i običaj, religija i verovanje, ne samo kao etnološki i folkloristički zapis, nego i kao živa svakodnevica u kojima autorka svojim nemim prisustvom učestvuje, zaista su impresivno opisani.

U tom svakodnevnom životu posebno mesto pripada obredima prelaza – rođenju, sklapanju braka, načinima sahranjivanja – u kojima svaki pojedinac određene zajednice ima uдела. Sve je u tim opisima drugačije od onog nama znano, kao izmaštano.

Gikićeva pojavu koju opisuje nikad ne posmatra sasvim neutralno. U svemu što vidi ona aktivno učestvuje i emocijom i mišlju. Tako ona razgrađuje i spaja svetove.

Posebno su živopisni i zanimljivi opisi bračnih zakona i običaja vezanih za samo venčanje, kao deskripcija, kao neposredni doživljaj ili kao meditacija. Oni se neprestano nadovezuju i prepliću jedan sa drugim:

"A Manu Bahuguna, oficir, brahman, čiji su roditelji profesori na fakultetu, jedini je u prisustvu roditelja govorio o slobodi, o tome da njegova porodica neće imati ništa protiv njegovog izbora, na šta su oni blago klimali glavom u znak poštovanja.

Ali, provodadžika još nisam bila. Vina Dua Kumar čitao mi je pesme, donosio jabuke, umoran, ulazio bi u kupatilo i odavde dovikivao da se mora istuširati, a potom, dok mi se još voda slivala niza kosu, pozvao me da zajedno sa njegovim roditeljima idem la vidim jednu od njegovih izabranica. Možda

ću mu doneti sreću: možda će se najzad odlučiti on i njegova porodica za izbor devojke koju već dva puta obilaze. Znači, provodadžika! Otac, majka, brat, sestra i ja razgovarali smo s njenom porodicom, dok je nesuđenom mladoženji ponovo dato pravo da vidi devojku. Deset minuta! Ništa, verovatno da ništa nismo uradili. Miraz je bio sporan" (29–30).

Tako je u knjizi neprestano prisutna i pobuna protiv surovosti starijih nad mladim, muškarca nad ženom.

Za nas su, opet, izuzetno egzotični i duboko proživljeni obredi sahranjivanja. "Nebeska sahrana", koja se samo prema pričanjima zamišlja, tajnovita je i nedokučiva ne samo oku, nego i našem evrocentričnom poimanju sveta. Zato su plameni nad Džamunom i oni na obali Gange u Varanasiju, čiji je autorka neposredni svedok, potresna priča ne samo o prolaznosti svega što je ljudsko, nego i česte njegove nedoličnosti u bedi:

"Svaki novo dolazak ublažavao je prvotnu sliku. Kada sam dolazila sama, mogla sam hodati okružena vatrom, dimom. Na mestima gde se stišavao oganj, ostajale su kosti. Razaznavale su se karlične kosti žena, zglobovi, kolena muškaraca. Pepeo bi neko od najbližih rođaka sakupio u belu krpu ili manji sud i odnosio na Džamunu. Otisnuo bi se čamcem i sporo jedreći rasipao bi pepeo po reči. Obala na kojoj se odvijao obred bila je sva zasuta pepelom, na pojedinim delovima moglo se preći sa jedne na drugu stranu reke.

U prohladnim danima zaticala sam isposnike, prosjake, uboge i sirotinju kako čuče blizu vatre, i greju se. Mnogi od njih prali su svoju odeću i sušili je na zatratnom delu. Čekajući da se osuši, nagi bi sedeli ili hodali naokolo" (39–40).

Gikićeva zaista ima razumevanja za ljudsku patnju, bedu i bol. Ono je u njenom stilu pred gladnim, ubogim, klijastim, kojima treba pomoći, ali se ne može ili nedovoljno hoće. Radmila Gikić otvoreno prijaše svoju nemoć, i iskrenost je jedna od vrhuna njenog pisanja:

"Pored njega se stajala devojčica s gubavim psom koji joj je dodirivao noge, lizao, cvileo, penja se uz butine, a ona je netremice gledala u nas s ispuštenim rukama. Znam, ako budemo dali isposniku, moraćemo dati i njoj, a tada će ih biti već mnoštvo. Brzo im guram kroz rešetke rupije i navlačim okna. I uistinu, samo tren kasnije, isp-

red našeg prozora stoji nekoliko ubogih. Njihova upornost nas je ponižavala, stajali su tako sve dok voz ne bi nanovo krenuo. Posmatramo se netremice, ubijaju nas njihovi pogledi" (114–5).

Gledano u celini, ovo je knjiga u kojoj nema ni nerazumevanja ni prezira zbog svega onog-što čoveka ponižava – samo stid i bol, ponekad strah. I ovo je plemenitost njenog kazivanja.

Kroz izvanredni smisao zapažanja i beskrainu strpljivost za različitosti Indije Radmila Gikić pokazuje koliko našoj civilizaciji nedostaju upravo ti pogledi na svet sa druge strane.

Gikićeva nezasićeno putuje, razmišlja, čita... pa svoja zapažanja daruje peru. Iz svega nastaje priča – iskrena, topla, ljudska. Svet o kome ona govori i divan je i strašan. Njegova duhovna snaga je neuništiva. Užasi socijalnih razlika i nezamislive bede, ostaje nada, moraju jednom nestati. Pa i ako bi se, ipak, dogodilo razaranje svega što je u tom svetu ljudsko, prema onom što je u knjizi, čini se da bi ga nadvladala lepota prirode koja je ovde svuda; i onda kada je u bujanju, isto kao što je i u umiranju:

"Kada smo se popeli na vrh prolaza Sočila, gde je sećao vetar, pred nama u dolini prostiralo se proleće: da, proleće, mada je sve bilo žuto, ali iz one zime i smetova osećao se miris snežnoga koji se tope, pred nama je bilo pitomine. Okrenula sam se nekoliko puta da još jednom obgrlim lepotu. Na vrhovima se kovitlao snežni prah, a u odsjaju sunca, ponegde je izgledalo kao da bela lava izlazi iz provalija. Moj konj je rzao na platinu, na vrh prolaza Sočila, vranac belog trupa i belih sapi. Kada sam ga poslednji put pogledom obgrlila, još mu se nazirala glava kako propada u bele smetove" (173).

Ali, "Ognjena zemlja", ma koliko joj se približili, jednim pogledom ljudskim nikako se ne da sagledati. Zato, i to nikako nije slučajno, i preko o njoj u ovoj knjizi počinje praznikom otvaranja u metafizičkim svetlosti. Završava se odjednom. Onaj kome su njeni bogovi darovali radost viđenja iznenada je oselepe:

"Ulećem u prvi skuter i tražim da kružim gradom, još jednom, samo još jednom da prođem znanim ulicama. Ali, odjednom, oko mi je natrnuteno, ništa ne vidim, samo suze klize, boli, peče. Širim zenice, uzalud, i govorim vozaču mesto povratka. Zatvaram oči i osećam blagi vazduh koji ne uspeva da osuši moje lice" (245).

I ovo je, međutim, radost. Indija je zemlja takva da je nikada niko sasvim nije mogao sagledati.

Ličnosti i događaji



血符

Ovaj dijagram predstavlja sklopčanu zmiju
a pripisivala mu se moć osnaženja krvi.

Posle Biblije i Komunističkog manifesta, Pañcatantra je najviše prevedena knjiga na svetu. Koliko je Pañcatantra doprla na Zapad, kakav je njen razvojni put bio?

Gotovo i nema evropskog jezika na koji nije prevedena neka verzija *Pañcatantre*. Dva su osnovna toka kojima je *Pañcatantra* oplođivala evropske prijevodne književnosti, iz njih uranjala i folklornu građu, a iz te, kao i iz prijevodnih književnosti, nalazila put do umjetnički oblikovane riječi pojedinih evropskih autora. Od 11. stoljeća pa sve do naših dana u Evropi se javljaju prijevodi Muqaffinog arapskog prijevoda i obrade pehlevijskog prijevoda sanskrtskog teksta. Muqaffina obrada osim *Pañcatantre* sadrži i nekoliko umetnih poglavlja, kao i prijevod ulomaka iz nekih drugih indijskih djela, koje je već sadržavao pehlevijski prijevod. Pod naslovom *Kalila i Dimna*, Muqaffin se tekst javlja na početku oblikovanja arapskog proznog izraza i zauzima mjesto mješovitog arapskog teksta. Njega je u 12. stoljeću Nasru'llah preveo na perzijski. Anvari Suhaili, Wa'izova perzijska obrada Nasru'llahova teksta, sačinjena između 1501–1503, zauzela je mjesto klasičnog djela perzijske lipe književnosti i prevedena je na mnoge jezike, kako evropske tako i azijske, pa i novindijske. Uz perzijski tekst, na evropske je jezike često preveden i njegov turski prijevod. Evropa je do kraja 18. stoljeća poznavala *Pañcatantru* samo preko prijevoda i prijevoda Muqaffina arapske i Wa'izove perzijske obrade, u kojima se javlja nova okvirna priča s brahmanom Bejdedom, Bidpajem ili Pilpajem. U predgovoru drugom izdanju svojih basana 1678. La Fontaine navodi da najveći dio u to izdanje uključenih basana zahvaljuje indijskom mudracu Pilpaju. Do koje su mjere obrade i prijevodi *Pañcatantre* posredstvom Muqaffina teksta sudjelovali u kulturnom životu Evrope u raznim periodima, vidi se po brojnosti i učestalosti njihove pojave.¹

Na izvoru bajke

Razgovor sa Zdravkom Matićić

Vaš magistarski rad prevod je i obrada Pañcatantre, koja se zasniva na dobro znanoj priči o kralju koji se vraća i, videvši njušku psa krvavu, ubija ga, misleći da mu je zadavio dete, da bi samo čas kasnije ugledao zdravo dete i mrtvog vuka pored. U kakvoj je vezi Pañcatantra sa ovom legendom?

Čini se da je priča iz *Pañcatantre* poslužila kao model konačnom oblikovanju legende o velškom vladaru Llewellynu i njegovom psu Gelertu, kako ju je objeovio pjesnik William R. Spencer u baladi »Beth Gelert« (F. Edgerton: *The Pañcatantra*, London, 1965, str. 16–19). U staroj predaji o Llewellynu, bez dvojbe historijskoj ličnosti, spominje se da je njegov pas umro nakon jednog dugog i iscrpljujućeg lova. U Walesu je istovremeno bilo veoma raširena i popularna priča o čovjeku, djetetu, vuku i psu, ali se ona sve do kraja 18. stoljeća nije vezivala ni uz jednu konkretnu osobu. Istraživanja su pokazala da je ta velška priča najvjerojatnije preoblikla indijske priče u kojoj se javlja nešto drugačija lica: brahman, dijete, mungos i zmija. Sva lica su skladno povezana, mungos je u Indiji poznat kao vrstan tamanitelj zmija i, zbog toga, životinja rado držana u kućama. U arapskom prijevodu iz 8. stoljeća na mjestu mungosa, Arapina nepoznate životinje, javlja se lasica. U nekim kasnijim arapskim obradama, a i prijevodima na evropske jezike, lasicu je zamijenio pas, simbol vjernosti u tim sredinama. Iz arapskih obrada, u kojima se kao lica javljaju službenik ili vitez, pas i zmija, indijska je priča ušla u zbornik priča o Sindbadu. Velška verzija priča o Sindbadu može se pratiti od 14. stoljeća. U njoj se najprije javlja zmija, koju kasnije zamjenjuje vuk. Zna se da je tu verziju priča o čovjeku, psu i vuku, jedan velški gostioničar pobrkao s legendom o Llewellynu i njegovu psu, spojio ih u jedno kazivanje, i tako se od 1793. ili 1794. priča da je Llewellyn, uvidevši svoju grešku, pod-

igao spomenik odanom psu, pa je i jedno mjesto u Sjevernom Walesu dobilo ime Beddgelert. Utvrđeno je i da se pjesnik Spencer, autor balade u kojoj Llewellyn ubija vjernog psa, sastao s velškim gostioničarem prije objavljivanja svojih stihova 1800. godine. Time bi krug putovanja indijske priče bio zatvoren.

Benfey smatra da je Indija domovina svih bajki i pripovedaka. Njegova tvrdnja je neozdrživa, pa ipak ...

... čovjek bi rado da se u zemlji satkanoj od bajkovitih priča zarodila bajka.

Ezop i Pañcatantra – to je pitanje takođe je unosilo dvojbe među kritičare; jedni smatraju da je prvi uticao na drugu, i obratno. Šta bi se moglo uzeti kao objektivna istina?

Za zastupnike mišljenja da je Indija domovina basne, kao što su Wagener, Keller i Hertel, bilo je nedvojbeno da su ezopovske basne, u kojima se javljaju isti motivi kao i u indijskim (ima ih svega nekoliko, a ne na desetke – kako se ranije smatralo), indijskog podrijetla. Isti, samo obrnuti, slučaj je s Benfeyom i Weberom, po čijem je sudu Grčka domovina svih basana. Zastupnici grčkog podrijetla basne smatrali su da »prirodniji«, »naivniji«, »jednostavniji«, »manje savršeni« oblik basne upućuje na njenu izvornost, dok su drugi, opet, isticali da veća dosljednost i bolja usklađenost s prirodom životinje svjedoči o prvotnosti podrijetla. I jedni i drugi kriteriji podložni su subjektivnim prosudbama. Počeci grčke basne mogu se naći kod Hesioda, dok se najstariji indijski primjeri s dosta nesigurnosti naziru u 4. ili 5. stoljeću pre nove ere. Pojavu basne susrećemo nešto ranije u Grčkoj, ali je ona u Indiji književno dorađena i javlja se kao sredstvo političkog poučavanja. Kellerova i Hertelova argumentacija u prilog indijskom podrijetlu basne kao književne vrste, kad bi se i prihvatila, vrijedila bi samo za određeni tip basne. Keller je, naime, pokazao da se u Evropi na mjestu šakala javlja lasica. Šakal u prirodi živi od onoga što lav ubije, i prati ga u stopu. U indijskoj se književnosti javlja kao pratilac lava, najčešće kao njegov ministar. Ministri su, prema indijskoj predaji, oličanje spremnosti i lukavosti i odaleče skaluje te karakteristike. Prihvati li se da je basna prevela u Evropu iz Indije, lako bi bilo objasniti odakle lasici osobine koje joj pripisuju evropska basna. Hertel je ukazao da je primjena basne u svrhu političkih naputka tipično indijskog podrijetla pa mu je to i čvrst dokaz za indijsko podrijetlo basne. Uzme li se, međutim, da su priče o životinjama predoblike basne, onda se može pretpostaviti da se grčke basne javljaju kao sekundarizirani egipatski mitovi. Pitanje podrijetla basne kao književne vrste moramo ostaviti otvorenim, kao što će otvoreni ostati i smjer utjecaja između Indije i Grčke. Kronološka pitanja i pojedinih ezopovskih i pojedinih indijskih basana su neriješena. Zna razmjena kulturnih dobara između Indije i Grčke po-

¹ Grčki prijevodi iz 11. stoljeća sačuvani su npr. u preko 40 rukopisa, od kojih njih 17 potječe iz 11–14. stoljeća. Starija novogrčka parafraza tog prijevoda, izrađena u 16. stoljeću, poznata je iz 21 rukopisa, a mlađa, ona iz 1721. iz 4 rukopisa. Grčki je prijevod četiri puta preveden na latinski (15, 17, 18. stoljeće), zatim na talijanski, njemački i staroslovenski (*Stefani i Ithilias*, 13. stoljeće). Još nije proučeno mjesto staroslovenskog prijevoda u formiranju književnog izraza pojedinih slavenskih književnosti. Uz nekoliko sačuvanih rukopisa u srpskoj i bugarskoj redakciji, njih preko 40 u ruskoj rukopisnoj tradiciji upućuje da bi takva istraživanja mogla biti plodna. Koliko je intenzivno bilo prisustvo indijskih priča posredstvom Pilpajama, pokazuje po desetak njemačkih i francuskih prijevoda i obrada sačinjenih na osnovi ranijih prijevoda na grčki, hebrejski, latinski i perzijski, koji su, kao i oni njemački i francuski, dale obrađivani i prevedeni na druge evropske jezike. Pojedini su prijevodi izdavani više puta: Pforov njemački, sačinjen 1480, izdaje se na primjer do kraja 16. stoljeća 16 puta. Više od broja prijevoda i njihovih izdanja zanima nas da li je, kako i gdje indijska građa prisutna u oblikovanju jezične i književne trizionomije pojedinih naroda. Za sada je samo utvrđeno da je junački prijevodi *Kalila i Dimna* sačinjen 13. stoljeća kričio put izgradnji rečeničnog perioda u tom jeziku, i da su pojedine indijske basne i priče ule u mnogobrojne evropske zbornike. Da li je postojale i ako jest, koliko i kakovo je bilo prenošenje indijskog načina razvijanja priče na stvaralačke postupke u po-

činje u 3. stoljeću pre nove ere. Ona je najvjerovatnije uključivala i razmjenu basana, bajki i pripovijedaka. Zbog toga je i ispitivanje geneze basne u nekim svojim aspektima vezano uz basnu kao pojedinačan slučaj, i u najpovoljnijim se slučajevima može za poneku od njih s dosta sigurnosti utvrditi da li je indijskog, grčkog ili nekog trećeg podrijetla. Tako se npr. pomišlja da je ezopovska priča o magarcu u lavljjoj koži (poznata iz nekoliko grčkih i latinskih varijanti) indijskog podrijetla. U indijskoj priči (*Pancatantra* III, 1) perać rublja šalje iznemogla magarca zaognutog panterinom kožom u žitno polje da se okrijepi. Prestrašeni ratar pokriven vlačnim ogrtačem bježi pred tobožnjim panterom. Misleći da u strahu od pantera pred njim bježi magarica, magarac iz pohote zanježe, ratar uvida zabunu i odapne smrtonosnu strijelu. Varijanta ove priče poznata je i iz palisijske književnosti (Jataka, 189), gdje se magarac javlja u lavljjoj koži, nježe iz straha a ne iz pohote. U ezopovskoj varijanti nema objašnjenja zbog čega magarac nosi lavlju kožu. Samo u jednoj kasnijoj grčkoj varijanti prepoznaje ga se po njakanju, a motiv pohote ne javlja se ni u jednoj varijanti, kao ni u palisijskoj, pa se pretpostavlja da su palisijska varijanta ili njen izvor poslužili kao vrela grčke varijante.

Višnušarman je, može se uslovno reći autor Pañcatante. Kako se zna o njemu i samom nastanku djela?

U uvodnom poglavlju, koje je okvirna priča cijelom djelu, Višnušarman se u okviru te priče spominje kao autor djela i kao takvog ga je prihvatila indijska tradicija. O njemu ne znamo ništa više osim što iz teksta možemo zaključiti da je *Pañcatantra* nastala u okviru brahmanizma i da je njen autor najvjerovatnije bio brahman. Kako se na nekoliko mjesta podsmjehnulo brahmanima sljedbenicima Šive, možemo pretpostaviti da je autor *Pañcatante* bio poklonik Višnuja, na što upućuje i ime Višnušarman. Neki podaci u tekstu upućuju na sjever Indije kao domovinu *Pañcatante*, a drugi opet na jug. Sigurno je napisana prije 6. st. n. e., kada je već dobro poznata i izvan Indije, a relativna kronologija unutar klasične sanskrtke književnosti upućuje da je *Pañcatantra*, kao njen stariji predstavnik, vjerovatno nastala u 3. st. n. e.

Da li se sada nalazimo u zlom dobu boginje Kali?

Nije li čovjek najčešće sklon vjerovanju da živi u nekom zlom dobu, da je nekom dobro bilo prije nego iz njega? Prema indijskoj tradicionalnoj podjeli vremena, čovječanstvo se sada nalazi tek na početku šestog milenija zvog doba boginje Kali, i pred njim je još preko 420 milenija u kojima će carevati požuda, srdžba, mržnja, strast, ponos, neshvatanje, razdor, pokvarenost, bolesti itd. Lijepa perspektiva, zar ne?

Sati, zbog uvrede koju je njen otac nanio

njenom mužu Šivi, odlazi u oganj, po čemu je taj obred i dobio ime sati. Kako se dalje razvio običaj i koliko je on danas prisutan u Indiji?

Romantika i simbolika legende rijetko se javljaju u faktografskoj povijesti. Najčešće se žene birale smrt u vatru kao manje okrutno rješenje no što bi to bio život u rukama neprijatelja, ili ih je na to prisiljavao običaj, koji vremenom postaje zakon u određenim kastama. Spaljivanje udovica poznato je i iz nekih drugih starih civilizacija, a pomišlja se da su njegovo ustaljenje provodjenje u Indiji od 6. st. n. e. pospješile invazije određenih plemena iz Srednje Azije, među kojima je ono bilo veoma rašireno. Pojedini primjeri sati su prvi put se u tekstovima spominju u *Mahabharati*, a na povijesno datirane slučajeve nailazimo u grčkim izvješćima o Aleksandrovoj invaziji. Stariji pripisodavni tekstovi samo spominju običaj. U početku su sati izvodile žene kraljeva i ratnika, a kasnije se proširilo i na druge udovice. Od početka 6. st. počelo se postavljati i komemorativne ploče i stupove na kojima se veličaju djela preminulog i odanost supruge, koja ga sledi u smrt. Zagovaranje i isticanje sati javlja se u puranskoj književnosti, a u *Padmapurani* se do u potankosti opisuju izvođenje obreda. U vrijeme prvih muslimanskih prodora sati je bio dosta raširen, ali ne i općeprihvaćen običaj. Sanskrtski pjesnik Bana (7. st.) osudio ga je, a isto su činili i tantrički pisci ističući da žena tim činom ne da ne stječe nikakve zasluge, već odlazi ravno u pakao. Tužne i herojske, kao i okrutne priče o sati bilježe indijska predaja i mnogi putopisci iz gotovo svih vremena. Kašmirski pisac Kalhana (12. st.) spominje pokušaje kraljica da potkupe brahmane kako bi ih oni javno nagovarali da ne počine sati i tako ukolone s njih ljagu i opći prezir. Teoretski, sati je bio dobrovoljan čin, ali društveni i porodični pritisak doveli su do toga da je on postao obavezan, osobito za pripadnice nekih viših kšatrijskih kasta. Poznati su slučajevi prisiljavanja udovica kada ih se vezivalo za stup, kopala jama da ne mogu pobjeći i slično. Muslimanska je uprava tražila izjavu udovice da dobrovoljno pristupa tom činu, a Portugalci su strogim kažnjavanjem rodaka i promatrača uspjeli iskorijeniti sati i teritorija koji su bili pod njihovom upravom. Običaj se proširio u velikim razmjerama među Rađputima i drugim ratničkim plemenima sjeverne Indije. Da spasi čast, u vrijeme rata znalo se spaliti zajedno na stotine žena, majki, kćeri, dok bi muškarci zatim pohrliili u sigurnu smrt u boju. U južnoj se Indiji sati proširio kasnije, ali je u nekim tamošnjim kraljevstvima poprimio stravičnije razmjere. Nicolo Conti, putnik i pisac iz 15. st., bilježi da su uz smrt kralja od Vijayanagara na sati bile odvezene tri tisuće žena. Pod pritiskom izvještaja misionara i činovnika (samo u okolici Calcutte zabilježeno je 1817. godine 706 izvršenih sati), engleska je kolonijalna uprava u 19. st. počela borbu protiv sati. Toj su se borbi priključili indijski reformatorski pokreti, dok su zagovornici ortodoksa

nog hinduizma pružili jak otpor. Službena zabrana sati pomogla je uglavnom udovicama koje su bile prisiljavane na taj način. Kada je 1861. umro vladar Udaipura, ni jedna od njegovih zakonitih žena nije bila spremna da se spali. Tradicija je tada još bila jaka i, da se spasi časte, s vladarom je spala jedna jedina ropkinja. S druge strane, pojedine su žene doista po vlastitom izboru, naravno uvjetovanom potpunom predašću tradiciji, izabirale smrt u plamenu, i to čak i sredinom našeg stoljeća. Današnji izuzetno rijetki slučajevi su iznimke, i može se reći da je sati gotovo iščezao iz Indije.

Većina stranaca smatra da je za boravak u Indiji dovoljno poznavanje engleskog: je li to tako i dokle se može s engleskim?

Za svaki turistički boravak vezan uz obilazak najpoznatijih kulturno-povijesnih spomenika, poznavanje engleskog je dovoljno. Zaputimo li se, međutim, i kao turisti do kojeg rjeđe obilaženog lokaliteta, osjetit ćemo nemogućnost i elementarne komunikacije. Poslovni će ljudi lako i na prvi pogled ispravno tvrditi da im za obavljanje njihovih poslova u Indiji nije potrebno poznavanje kojeg indijskog jezika. Doista, Indijci s kojima oni službeno komuniciraju znaju engleski, ali se u određenim komunikacijskim situacijama služe samo indijskim jezikom. Stranac koji zna samo engleski zakinut je tako za pristup u određene komunikacijske sfere preko kojih bi mogao uspostaviti i prisniji i potpuniji kontakt, što bi zasigurno imalo i nemalog utjecaja za uspješnije obavljanje poslova. Za život u velikim gradovima, kao što su npr. Bombay, Delhi, Calcutta, čini se da je poznavanje engleskog dovoljno, no pri tom se zaboravlja da su poznavaoči engleskog u tim urbanim cjelinama osuđeni da kroz nizove četvrti prolaze kao gledaoci nijemog filma. S druge strane, postoje područja, osobito ona vezana uz viša tehnička znanja, u kojima i sami Indijci međusobno komuniciraju samo na engleskom. No svaki pokušaj kompleksnijeg i produbljijeg bivanja kulturnim, socijalnim, a i ekonomskim i političkim zbivanjima u Indiji, ostatak će krnj, u određenim kontekstima i nemoguć bez poznavanja indijskih jezika. Ne smijemo zaboraviti da engleski zna tek oko 2% indijskog stanovništva.

Indijskim je ustavom službeno priznato 14 savremenih indijskih jezika i klasični sanskrit. Sve su to, uglavnom, jezici bogate i ugledne višeevkeovne pismenosti. Kakav je njihov položaj danas, kakva je književna produkcija na njima?

Svaki od 14 savremenih indijskih jezika, osim sindhskog (jezik hinduističkih izbjeglica iz pakistanske pokrajine Sindh), proglašen je službenim jezikom u po jednoj indijskoj saveznoj državi, s time da je hindski službeni jezik u 6 saveznih država, a urduksi i kašmirski su priznati kao dva službena jezika u jednoj državi. Međutim, pojedini jezici nisu osnovna sredstva javne komunikacije

Na izvoru bajke

Još 5 indijskih idioma kao književne jezike (dogri, konkanski, maithilski, manipurski radasthanski). Osobito velik ugled kao književni jezici uživaju bengalski i tamilski; prvi zbog svoje suvremene književnosti koja je i najprevođenija na druge indijske jezike, a drugi zbog klasičnog naslijeđa. Književna produkcija varira i po kvantitetu i po kvalitetu od jezika, i od godine do godine. Gledano u cjelini, ona je veoma zahvalna i trebalo bi je pažljivo pratiti. Kad se uzme u obzir da se npr. 1980. godine na maratnaskom pojavilo 240 novih romana, a na karnatačkom 150, to je činjenica koja upozorava da će se jednoga dana javiti djela vrijedna i zanimljiva i izvan indijskog čitačkog kruga.

Kako se sapostojanje tradicije i savremeno prelamanje u jezičkoj problematici, koju mnogi smatraju drugim izazovom indijskom državištvu, rangirajuči ga odmah iza ekonomskog kompleksa?

Višemilenijska naviknutost da je jezik sporazumijevanja u javnim sferama (najprije je to bio sanskrit, zatim perzijski, pa engleski) različit od maternjeg, i da je on dostupan tek izabranom manjini, pomogla je stvaranju povoljne klime za duže zadržavanje engleskog. Njegovu je važnost zadržavanja doprineo i karakter izgrađenosti novoindividijalnih jezika. Premda jezici bogate i stare književne tradicije, oni su se upotrebljavali samo u određenim situacijama, a od početka 19. st. ni u jednom se od njih nije kontinuirano njegovao prozni izraz. Kako indijski tradicionalni društveni ustroj nije ostavljao prostora za revolucionarne promjene, tako i kada u 19. st. dolazi do svjesnog osposobljavanja domaćih jezika, ono ostaje u granicama samo donekle osuštvene tradicije. Za suvremeni obrazovni sistem, na razinama višim od opismenjavanja, usvaja se engleski. To je omogućilo ne samo politika kolonijalne uprave, već i veći dio Indijaca koji, željni novih znanja, vjeruju da će im njih brže doći posredstvom engleskog. Imajući za uzor zapadni koncept nacije, a i potrebu izgradnje samosvojnog identiteta u kontinuitetu vlastite tradicije, oni se ne odriču svojih jezika, ali ih ni ne promiču u svim vidovima komunikacije. Time su indijski jezici, deficitarni u leksici suvremenih znanja, koji su se velikom brzinom množili u 19. i prvom dekadama 20. stoljeća, ostajali u tome još deficitarniji. S druge se strane osjećala potreba da se omogući obrazovanje što većem broju ljudi, što je u indijskom slučaju značilo nužnost okretanja vlastitim jezicima. U sukobu naslijeđenih nazora i potreba novog vremena, osposobljavanje indijskih jezika za preuzimanje različitih funkcija teklo je polagano. Uza sve ostalo,

postojanjem položaju engleskog doprinosila je, a i danas ga u određenoj mjeri podržava, indijska višeziježnost. Stvarnim, a ne samo, kao što je do sada slučaj, deklarativnim prihvaćanjem jednog jezika za komunikaciju na sveindijskoj razini, doveli bi se govorioći tog jezika u privilegiran položaj. U tom kontekstu obrazovani Indijci osjećaju engleskog kao neutralno rješenje.

Pisali ste o Mahabharati, delu koje je osam puta duže od Ilijade i Odiseje zajedno, a autori su različiti. Kakav je raskorak između ovih dela i koliko je Mahabharata prodrla u Evropu?

Raskorak između grčkih epova i indijskog otprilike je onakav kakav je raskorak između nazora na svijet kakvi su se oblikovali unutar kulturnih krugova kojima pripadaju. Različiti odnos prema vremenu, mjeri i skladu uvjeta su da se u Evropi Mahabharati često pristupalo kao neskladnoj umjetničkoj tvorbi – nazivana je i književnim čudovištem – koja sadrži i prave pjesničke dragulje. Premda je njena jezgra nedvojbeno stara epska predaja, C. M. Bowra uopće je nije uključio u svoju monografiju (1951) posvećenu poređenom istraživanju junačke poezije svih naroda i vremena. Prateći stanjanje indijske civilizacije kroz stoljeća, tekst Mahabharate postaje u Indiji svojevrsnom svetom knjigom u kojoj se, uz estetski doživljaj utemeljen na vrijednostima literarno oblikovane legendarne povijesti, trebaju potražiti odgovori na relevantna pitanja etike, pravde, vjere, političkog i društvenog života. Raznovrsnošću, i po evropskim mjerilima rijetkoj, i kontradiktornosti svojih sadržaja i stanovišta, djelo paradigmatično predstavlja hinduizam. I u Indiji gdje se Mahabharati pristupa kao jedinstvenom tekstu, pojedini su dijelovi prenošeni zajedno, i kao takvi zauzeli su izuzetno važno mjesto u duhovnom, osobito vjerskom životu. Zanimljivo je da je u Evropi, uz nekoliko epizoda, među kojima se osobito ističe ona o Nalu i Damayanti (Maretičev prijevod iz 1924. kod nas se ponovo izdaje u 60-tim godinama), najprevođenija i najkometiranija Bhagavadgita. Tu religiozno-filozofsko poemu, oblikovanu upečatljivim pjesničkim jezikom, osobito su prigrili sljedbenici evropskog misticizma s orijentalnom primjesom. Njihove interpretacije, kao i popularnost samog teksta, doveli su do toga da su obrazovani Evropljani, izvan užeg kruga stručnjaka, počeli Bhagavadgitu doživljavati kao najprepoznatljivije djelo indijske filozofske misli, što je doprinosilo stvaranju uvjerenja da u Indiji prave filozofije u evropskom smislu riječi i nema.

Studirali ste u Puni pre desetak godina, zatim ste ponovo otisli u Indiju. Da li se sećate svog prvog susreta s Indijom, i šta se dogodilo u Vama nakon deset godina?

Otkrivanje, otkrivanje, otkrivanje lijepo, neugodno, frustrirajuće, zapanjujuće, čudes-

na svim razinama u državama u kojima su prihvaćeni kao službeni. Jezična politika svake indijske države ima svoje specifičnosti, ali se, gledano u cjelini, može reći da je ona u svakoj od njih usmjerena, barem deklarativno, prijelazu na indijski jezik. Prijelaz na indijske jezike teče polagano, jer ne ometa ga samo slaba opremljenost jezika za pojedina područja, osobito tehnička i prirodnoznatstvena, već zbog toga što postoji veliki otpor unutar društvenih struktura koje svoj položaj zahvaljuju upravo poznavanju engleskog. Kada je npr. 60-ih godina u Tamilnadu tamošnja vlada pokušala uvesti tamilski kao nastavni jezik višeg školstva, tome su pružili otpor i studenti i roditelji i nastavnici. Sedamdesete su godine bile prvekolme utoliko što su se na koledže i sveučilišta počeli upisivati studenti s tako slabim znanjem engleskog da je nekolicina profesora počela pripremati udžbenike na indijskim jezicima, potaknuta upravom tom činjenicom. Početak 80-tih godina pokazuje polagani prodor većine indijskih jezika kao nastavnih sredstava u kombinaciji s engleskim, i to uglavnom u društvenim i humanističkim disciplinama, ekonomiji, pedagogiji i nastavnim usmjerjenjima prirodnih znanosti. U školskoj godini 1981/82. samo su hindski na desetak, guđaratski na dva i maratnaski na jednom sveučilištu bili jedini nastavni jezici, ali ne u svim strukturama. U toj se istoj školskoj godini ni kao nastavni jezici, u kombinaciji s engleskim, ni u jednoj struci nisu javili kašmirski, sindhski, orijski i malajalamski. Na nekoliko tradicionalnih učilišta, u tradicionalnim se disciplinama kao nastavni jezik javlja sanskrit. U periodici je odnos upotrebe engleskog i indijskih jezika veoma različit od područja do područja, i od jezika do jezika. Engleska je periodika iznosila npr. 1973. godine između 75 i 94% cjelokupne indijske naklade periodike na područjima financija i ekonomije, trgovine i industrije, prava i javne uprave, znanosti, te inženjerstva i tehnologije. Međutim, na područjima dječje periodike, periodike posvećene književnosti i kulturi, radiju i muzici, obrazovanju, religiji i filozofiji, te socijalnoj skrbi, naklada engleske periodike iznosila je samo 6–20%. Prodor u periodiku razni indijski jezici ostvaruju različito; najdalje je otišao hindski, a najslabije se probio kašmirski, na kojem izlazi jedan jedini časopis posvećen književnosti i kulturi. Hindski se dobro probio i kao jezik administracije u nekim državama u kojima je službeni jezik. U Biharu je, tako, već 1965. godine 75% upravnih poslova države vođeno na hindskom. U Maharastri se vrše obimne pripreme da tamošnja državna uprava pređe na maratnaski 1984. godine. Premda polagan, prodor indijskih jezika je postojan. Oni su, u odnosu na engleski, uvijek dominirali na području lijepe književnosti. Osim nekoliko iznimaka i malobrojnih Indijaca koji engleski smatraju svojim materijem jezikom, indijski književnici pišu na svojim indijskim jezicima, i to i oni koji inače izvrsno vladaju engleskim. Uz 15 ustavom prihvaćenih jezika, kao i engleski, Akademija za književnost priznaje

no, bio je to prvi susret. Nakon deset godina desila se radost prepoznavanja i uočavanja sitnih pomaka.

Razgovor vodila
Radmila Gikić

Dr Zdravka Matić (Travnik, 1944) diplomirala je 1967. godine, na Filozofskom fakultetu u Zagrebu, indologija kao prvi i njemački kao drugi glavni predmet. Godinu dana je studirala u Puni, a dve godine radila kao lektor u Delhiju. od 1971. radi kao asistent na Katedri za indologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu, gde je 1975. magistrirala (*Pañcatantra*) i 1983. doktorirala (*Novindijski standardni jezici, s posebnim obzirom na hindski*). Do sada je objavila: »*Pañcatantra*«, *Književna smotra* VII, 1975; »Bilješke uz konstituiranje i standardiziranje hindske književne redakcije«, II kolokvij jugoslovenskih indologa, Zagreb, 1975; *Pañcatantra*, magistarski rad, Zagreb, 1975; »Über die Sanskritstudien an der Universität Zagreb«, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, G. Sp. R. XXV (1976); 3; »Mahabharata u predaji i kritici«, *Književna smotra*, VIII (1976); »The Title Tantrakhayika as Opposed to the Title *Pañcatantra*«, *Indologica Taurinensis*, Vol. III-IV (1975-76), Torino, 1977; »Indologija u Jugoslaviji«, *Orijentalistika I*, Slovensko orijentalistično društvo, Ljubljana, 1977; »Funkcija participa sadašnjeg i prologa, projekt »Prilozi opisu jezika hindi«, Institut za lingvistiku Fil. fak. u Zagrebu, 1975; »Participi kao prvi dio glagolskog sklopa«, isti projekt iste godine; »Hindski standardi«, isti projekt, 1976; »O proturječijima u Mahabharati, III kolokvij jugoslovenskih indologa, Zagreb, 1977; »Two Possible Categories of Contradictions in *Mahabharata*«, Third World Sanskrit Conference, Paris, 1977; *Pañcatantra u najstarijoj sačuvanoj recenziji Tantrakhayiki*, Naprijed, Zagreb, 1980; »Pali na Ceylonu, IV kolokvij jugoslovenskih indologa, Zagreb 1981; »Hindu Culture as an Active Element in the Cultural History of Sri Lanka«, World Hindu Conference, Colombo, 1982; »Indijske jezične problematike«, *Našete* XXVII (1983); *Indijski standardni jezici, s posebnim obzirom na hindski*, doktorska disertacija, Zagreb, 1983.

Na putu sa D. T. Suzukijem

Geri Snajder

D.T. Suzuki (1870-1966)



Dobro se sećam kada sam prvi put čitao jednu knjigu D. T. Suzukija – to je bilo u septembru 1951. Stajao sam kraj drumu u ogromnoj pustinji istočne Nevade kao autotoper na starom putu br. 40. Knjigu sam pronašao nekoliko dana ranije u knjižari »metafizičke literature« u San Francisku. Krenuo sam na fakultet u Indijanu, i tu pored autoputa, u dugom čekanju na sledeću vožnju, otvorio sam novu knjigu. Veliko prostranstvo i mali broj automobila ostavili su mi puno vremena da čitam *Eseje o zenu*, prvi tom. To me je izbacilo u još veće prostranstvo; i mada toga nisam bio svestan,

bio je to kraj moje karijere antropologa. Bio mi je potreban još jedan semestar pa da završim sve što sam imao sa Indijanom. Po povratku na zapadnu obalu, u proleće, susreo sam još nekoliko ljudi na koje je uticao Suzuki, uključujući i Alena Votsa, a svoje otkriće smo saopštili još nekolicini.

Tle je već bilo spremno. Kretao sam se u krugovima koji su zapravo bili kritički nastrojeni prema pravcu kojim su se uputile američka politika i privreda, ali su s tugom napuštali i ideju o idealnom socijalističkom društvu. Živeli smo u post-staljinističkom dobu i našli smo barem malo inspiracije u starim sindikalno-anarhističkim tradicijama udruženja finskih i italijanskih radnika u San Francisku, i u učenju i primeru Gan-

dija. Kao aktivne pesnike i umetnike odbijao nas je neokonzervativizam koji je tada bio u modi među intelektualcima. Napajali smo se na izvorima Vilijema Karlosa Viliijamsa, Ezre Paunda, D. H. Lorensa, Gertrude Stein, Valasa Stevensa, Vilijema Blejka i Folkloru. Većina nas je čitala kinesku poeziju u prevodima Artura Vejlja, Viter Bajnera, Floransa Ajzkofa i, naravno, Paunda. Izučavali smo haiku i, kasnije, zen – kroz knjige R. H. Blajta. Bili smo ljudi dalekog zapada, voleli smo svoj kontinent zbog njegove veličanstveno divlje prirode, nismo osećali nikakvu vezu sa Evropom. Politika i estetika bili su

jedno. Dr Suzukijev prikaz zena dočarao nam je jednu religiju i sveobuhvatni pogled na prirodu, koji je dopunjavao stav naučne ekologije, pod čijim smo uticajem već bili.

Prihvatili smo dr Suzukija kao jednog od nas, ne shvatajući u to vreme kako je jedinstven: Japanac, koji je potpuno ovladao engleskim i pisao sa potpuno kosmopolitskim poznavanjem zapadne intelektualne tradicije, pružajući neodoljivu, kreativnu sliku o jednoj školi budizma, i koji nije ni bio svestan čega se poduhvatio. I to o školi koju su mnogi Japanci smatrali odumrlom, i koji su energično odbijali neki vodeći japanski intelektualci! Sve je to došlo kasnije.

Za nas, sa energijom pedesetih, rani budizam, Laoce, Gandhi, Toro, Kropotkin i zen bili su jedno učenje. Zalagali smo se za pravu ljudsku prirodu i spontani stvaralački duh. Prezentacija zena koju je pružio dr Suzuki, kao »izvorne životne snage«, »životnog impulsa«, »životnog duha Bude« – naglašavajući neposredno lično iskustvo, sve to kao da je vodilo u istom pravcu. Neki od mojih tadašnjih kolega shvatili su ovo kao potpuno odsustvo obuzdavanja, čak i u pitanjima forme i ophođenja. Moji drugari pesnici Lu Velč, Filip Vejen i ja našli smo u zenu poziv na predanost i disciplinu, bar u izvesnoj meri. Neki od nas, posredstvom studijske grupe Šinšu crkve u Berkliju, koju je predvodio prijatan i mudar par prečasnih Kanmo i Džein Imamura, prvi put su okusili živu budističku tradiciju. To, i dalje čitanje D. T. Suzukija, navelo me je da se ponovo upišem na fakultet za jezike Dalekog istoka i pohađam predavanja iz kineskog i japanskog, kako bih otputovao u Japan i započeo tradicionalnu praksu zazena.

Svakodnevica rinzai zen sodo-a (manastira, bila je pravi šok, ali preživio sam i našao načina da ostanem sa učiteljem. Bilo je komično kako me je dr Suzuki doveo do ovoga, ali se ni najmanje nisam kajao. Najviše me je pogadalo nerazumevanje koje su pokazali japanski pesnici moje generacije, sa kojima sam mogao satima prijateljski da razgovaram, sve dok ne bismo došli do teme o zenu, i onda sam ih gubio. Najzad sam shvatio da mnogi Japanci poistovećuju zen sa autoritarnošću, feudalizmom i militarizmom, a shvatio sam i zašto. Takođe sam uvideo da je dr Suzukijev prikaz zena u mnogo čemu stvaralački skok iz srednjovekovnog mentaliteta, koji je zen i doveo do ove tačke, lični način usmeravanja zena u novom, slobodnom pravcu, a da to nije čak ni naglasio. D. T. Suzuki mi je dao podsticaj u životu, i nikada ne mogu da mu budem dovoljno zahvalan za to. Sada, kad ponovo živim u Americi, vidim dokaz njegovog snažnog i istančanog uticaja u mnogim umetnostima i oblastima, kao i zajednicama koje ovde u Americi upražnjavaju zen.

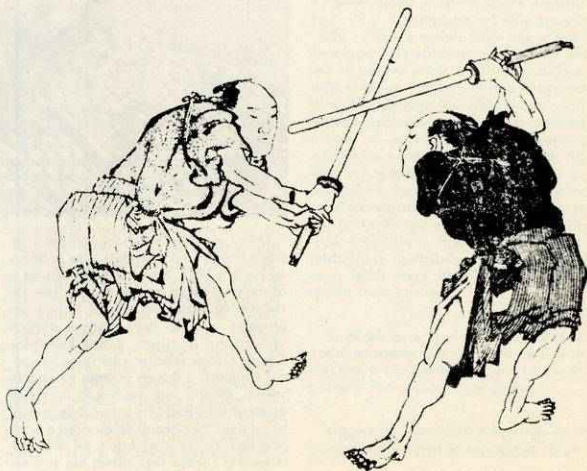
Napokon sam dočekao i da ga upoznam: jedne kišne sezone 1963, na maloj sedelji kod Rioko-ina, u hramu Kobori rošija, u Daitoku-di manastiru. Pošao sam kao jedan od istraživača sa gospodom Rut Sasaki, Barton Votson, Filip Jampolski, Seizan Janagida i dr Jošitaka Irija, vodeći poznavaoци

Na putu sa D. T. Suzukijem

zena, takode su bili prisutni. Iskoristio sam priliku da pitam dr Iriju još jednom o pešačkoj maršruti kroz planine od Kjotoa do Japanskog mora, koja traje četiri dana. On ih je obišao kao mladić, kada je odlučio da svoj život posveti kineskoj književnosti. Dr Irija mi je skicirao neka skretanja i prolaze. Tada sam se zatekao kako se klanjam dr Suzukiju i brbljam zbunjeno neke reči, skoro plačno. A morao sam da odem dosta rano, jer sam pre zore polazio na pešačenje do Japanskog mora. To upečatljivo lice (i te obrve!) nosio sam sa sobom tokom čitavog puta.

20. juli 1983. godine

*S engleskog prevela
Zlata Kijurina*



Nove knjige

Novo izdanje sarajevske hagade

Šandor Šajber

Nauka poznaje dva tipa ilustriranih pas-halnih Hagada: španske i nemačke. Španska Hagada donosi ilustracije na početku rukopisa, uopšteno uzev – prikazuje događaje od stvaranja sveta do Josifove smrti. Nemačke ilustracije su u tekstu i prikazuju pojedine scene pripovedanja.

Među nemačkim Hagadama najlepša je Darmštadska, koja je objavljena čak u dva faksimil izdanja. Španska Hagada je u svim bibliotekama sveta zastupljena brojnim i divno iluminisanim primercima. I u Budimpešti postoji jedna iz XIV veka, u Kaufmanovoj zbirci Mađarske akademije nauka, koju je ista Akademija izdala 1957. godine.

Posebno mesto među španskim Hagadama zauzima Sarajevska hagada, ako ni zbog čega drugog, onda zato što se ona pojavila prva u faksimil-izdanju 1898. godine.¹ Tim izdanjem je počeo istraživački rad u jevrejskoj istoriji umetnosti, jer je u toj knjizi ugledala svetlost dana ona studija Davida Kaufmana koja je prva opisala ilustracije srednjovekovnih hebrejskih rukopisnih knjiga.² Ovo izdanje je donelo još jednobojne slike, ali je zato izdanje S. Rota 1959. i 1962. godine ilustracije prikazalo već u originalnim bojama.³

E. Verber i izdavači »Prosveta« (Beograd) i »Svetlost« (Sarajevo) obradovali su jevrejsku nauku velikim darom, četvrtim, i u isti mah prvim kompletnim izdanjem Sarajevske hagade, štampane u Ljubljani 1983. godine.

Hartija na kojoj je štampana mnogo je bolja od svih dosadašnjih, kvalitet ilustracija se neuporedivo razlikuje od ranijih. Što je od svega mnogo važnije, prvi put dobijamo one tekstove koji se u kodeksu nalaze izvan pas-halne hagade, a koji su u pogledu istraživanja srednjovekovnog hebrejskog pesništva veoma važni.

Studija na engleskom jeziku, od skoro 50 stranica, koja se nalazi uz faksimil-izdanje, slavi stručnost i produbljenost profesora E. Verbera. U ovoj se svesci nalazi ogromno poznavanje i veliko naučno saznanje, te ona iscrpno obaveštava o tekstu i ilustracijama ovog kodeksa.

¹ Müller, D. H., und Schlosser, von J., *Die Hagadah von Sarajevo*, Wien, 1898.

² Kaufmann, D., *Zur Geschichte der Jüdischen Handschriften-Illustration*, pp. 254-311.

³ *Sarajevska hagada*. Tekst napisao Sesil Rot (Cecil Roth), Publicističko-izdavački zavod »Jugoslavija«, Beograd.

Istorija jevrejske umetnosti i judaistika duguje hvalu prof. E. Verberu i izdavačima za ovo uzorno izdanje i studiju koja ga prati.

S mađarskog preveo
M. Z. Bamaz

Konfucije: *Feliko učenje*. Preveo dr Svetozar Brkić. – Beograd, BICZ, 1984. 196 str. (lat.)
(Biblioteka »Filozofija«)
Al-Ma'arri: *Obezivanje neobaveznim*. Izbor, prevod i predgovor Daniel Bučan. – Banja Luka, Glas, 1984. 131 str. (lat.)
(Biblioteka »Prevodi«)
Mahamudra. Prevela Marina Popović. – Beograd, Grafos, 1985. 195 str. (lat.)
(Biblioteka »Horizont«)
Milarepa. Preveo Zoran Pavlović. – Beograd, Grafos, 1985. 258 str. (lat.)
(Biblioteka »Horizont«)
Mijamoto Musashi: *Knjiga pet prstenova*. Prevela Marija Papović. – Beograd, Grafos, 1985. 95 str. (lat.)
(Biblioteka »Horizont«)
Mirko Ostojić: *Kina – gradovi, krajevi, ljudi*. Sarajevo, Oslobođenje, 1984. 242 str. (lat.)
(Biblioteka »Svetla i sjenke«)
Svami Satjananda: *Joganidra*. Prevela Dušica Letić. – Beograd, Partizan, 1984. 190 str. (lat.)
Tako je govorio Buda. Prevela Sbrislava Elezović Lazić. – Beograd, Grafos, 1985. 83 str. (lat.)
(Biblioteka »Horizont«)
Hodočasnik oblaka. Prevela Nina Živančević. – Beograd, Grafos, 1985. 90 str. (lat.)
(Biblioteka »Horizont«)
Lu Hsin: *Kratka istorija kineske proze*. Prevela Jelena Stakić. – Beograd, Rad, 1985. 382 str. (lat.)

U svom dosadašnjem radu redakcija *Kultura Istoka* često se suočavala s problemom neujednačenosti i nepripremljenosti saradničkih rukopisa za štampu. U želji da olakšamo naš rad, kao i rad lektora, tehničke redakcije i slovoslagrača, donosimo uputstva o pripremanju rukopisa za štampu. Molimo saradnike da ih se pridržavaju ubuduće; rukopise koji ne budu odgovarali navedenim tehničkim uslovima, moraćemo da vraćamo autorima, ili da ih dajemo na prekucavanje – naravno, na njihov trošak.

Osnovne napomene

Rukopis mora biti otkucan na punijoj hartiji za mašinu uobičajenog formata, ne na tanjem ili prozračnom papiru (peliru). Autor mora predati prvi primerak (original) svog rada, ne kopiju.

Rukopis treba kucati s marginom na levoj strani, širine 2–3 santimetra (60 znakova u jednom redu, računajući i beline), i s velikim proredom (najviše 28 redova na stranici).

Tekst

Ukoliko autor želi da se neka reč u njegovom tekstu složi kurzivom, treba da je podvuče crnom linijom (na primer: *Igra o limunu*).

Naslove pojedinih delova teksta, poglavlja treba kucati malim slovima (pogotovo ako u naslovu ima reči koje se pišu početnim velikim slovom), a na margini treba olovkom naznačiti 'podnaslove'.

Svaki novi pasus u tekstu treba kucati s uvučenim prvim redom.

Naslove samih pogleda, pripovedaka, pesama.

Reč ili rečenicu koja se naknadno ubacuje u tekst treba čitko ispisati između redova, iznad mesta gde treba da bude ubačena, i označiti mesto na koje treba da se ubaci. Na isti način treba ispravljati greške koje su nastale u prekucavanju teksta. Kucani rukopis ne sme se ispravljati na korektorski način, tj. s korektorskim znacima u tekstu i ispravkama na margini, jer to otežava i usporava rad slovoslagrača.

Na jednoj stranici teksta ne sme da bude više od pet autorskih intervencija (ispravka, dodavanje i sl.).

Naslovi i navodi u tekstu

Naslovi knjiga (studije, romani, zbirke ogleda, zbirke pripovedaka, zbirke pesama, drame) kao i nazive časopisa i listova slažu se kurzivom, što znači da ih prilikom kucanja teksta treba podvući crnom linijom, bez znakova navoda. Nazive izdavača i štamparija treba kucati bez navoda i ne treba ih podvlačiti.

Naslove pojedinih poglavlja, priča, pesama ili ogleda u jednoj knjizi treba stavljati između navoda, kako bi se odvojili od naslova same knjige (na primer: 'Razvoj sekte u

Tehničke norme za predaju rukopisa

knjizi *Duh islama*).

Ukoliko autor želi da izdvoji neke duže navode, treba ih kucati u posebnom pasusu:

- a) prvi red uvučen, kao početak pasusa;
- b) bez znakova navoda na početku i na kraju (ukoliko nije reč o upravnom govoru);
- c) s većim razmakom između poslednjeg reda teksta i prvog reda navoda, odnosno, poslednjeg reda novoda i prvog reda nastavka teksta;
- d) s istim proredom kao i glavni tekst.

Navode stihova treba takođe odvojiti od glavnog teksta (jednim redom razmaka), i kucati na sredini stranice, s istim proredom između stihova kao i glavni tekst. Stihove podvući.

Izvor navoda treba otkucati u posebnom redu, pomenom udesno na kucanoj stranici u zagradi.

OBAVEŠTENJE SARADNICIMA

Uprkos svim nastojanjima, redakcija 'Kultura Istoka' nije uspešla da obezbedi tehničke mogućnosti za nesmetano štampanje diakritičkih oznaka. Molimo saradnike da to uvažavaju i da prema tome prilagode transkripciju stranih reči u svojim tekstovima.

Napomene

Bibliografske naznake u napomenama i inače treba da sadrže podatke o autoru, delu, izdavaču, listu i godini izdanja, stranicu, a ako se radi o prevedenom delu i ime prevodioca (na primer: Konfucije, *Feliko učenje* prev. S. Brkić, BIGZ, Beograd, 1984, str. 77, ili kad je reč o časopisu/listu: Tvrtko Kuleno već, 'Pozorište Azije', Kulture Istoka, I, br. 1–2, str.).

Napomene (fusnote) treba numerisati samo razlomčakom cifrom, bez zagrada. Na primer: kako to kaže Putinceva.

U slučaju kada cifra za fusnote stoji uz znakove navoda, onda razlomčaka cifra dolazi posle znaka navoda i posle znaka interpunkcije. Na primer: ... nikad ne može da se ponovi.⁵

Napomene treba numerisati brojevima od 1 do *n*, i treba izbegavati sve druge oznake. Ukoliko napomene daje prevodilac, one moraju biti označene sa 'Prim. prev.', ili samo 'Prev.', u zagradi na kraju teksta: (Prim. prev.).

Napomene se kucaju na *posebnim* stranicama i prilažu na kraju teksta. Napomene se kucaju sa istim proredom kao i glavni tekst, a svaka napomena se kuca sa uvučenim prvim redom (kao novi pasus u tekstu). Broj napomene ispred teksta napomene kuca se u istom redu. Na primer: 4. 0 još nekim gestovima ...

Ilustracije i crteži u tekstu

Svi crteži i fotografije moraju se na poleđini vidno numerisati. Autor takođe treba da priloži spisak ilustracija, s legendama koje su numerisane. Legende se kucaju mašinom.

CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Body Culture*

- Dušan Pajin: Body Culture and Eastern Cultures
Dušan Pajin: Body Culture in India
Tibetan Body Culture
Tarthang Tulku: Kum Nye
Mirko Gaspari: Alchemy of the Body – Taoist Yoga
Chinese Boxing
Jou Tsung Hwa: Ch'i Kung
The Book of T'ai Chi Ch'uan
Trevor Leggett: The Culture of the Body and the Mind in Japan
Martial Arts in Japan
Jovica Stanojević: The Principles of Aikido
Dragiša Jocić: Uke-tori in Aikido
D. T. Suzuki: Swordsmanship
Liam O'Brien: Kyudo
D. F. Draeger and R. W. Smith: Pentjak-silat

37 *The Path of Meditative Absorption*

- Snježana Veljačić-Akpınar: Sufism
Čedomil Veljačić: The Path of Meditative Absorption in Jainism and Buddhism

43 *Aspects of Indonesian Culture*

- Dunja Brozović: Pre-Islamic Indonesia and Indian Influences in Indonesian Civilization
Daniel Bučan: Islam in Indonesia
Snježana Zorić: The Buddhist Stupa as Mirror of the Cosmos
Dunja and Dalibor Brozović: Indian Elements in Indonesian Languages
Snježana Zorić: Bali Dance
Svanibor Petan: Bali Music

71 *Book Reviews*

- Dalibor Brozović: Studies in Malayan–Polynesian

Languages by the Moscow Institute for Oriental Studies
Snježana Zorić: Ritual Drama
Olga Supek-Zupan: Indonesia in the Works of Clifford
Geertz
Zoja Karanović: Impressions from India

83 *Interviews and Events*

Interview with Zdravka Matišić; Reminiscence on D. T.
Suzuki; New Edition of the Sarajevo Haggadah
Articles by Radmila Gikić, Gary Snyder and Sándor
Scheiber



KULTURE ISTOKA

Časopis za filozofiju, književnost i umetnost
Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«, 32300 Gornji
Milanovac, Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«, Beograd,
Kolarčeva 9/II, (011) 321-476

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika), Bogdan Bogdanović, Ljiljana
Bojanić, Jovan Ćirilov, Ašer Deleon,
Desanka Gačić, Mirko Gaspari, Rada
Iveković, Srećko Jovanović, Tvrtko
Kulenović (predsednik), Ljiljana
Nikolić-Yamagishi, Dušan Pajin, Ivan Šop,
Darko Tanasković, Vinko Trček, Veljko
Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik: Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,
Mirko Gaspari, Vesna Grubić, Zorana
Jeremić, Radoslav Mirosavljev, Ljiljana
Nikolić-Yamagishi, Dušan Pajin, Dejan
Razić, Mitja Saje, Nenad Fišer, Ivan Šop

Lektor: Jovan Pejčić

Likovno-grafička oprema: Veljko
Trojančević

Cena jednog primerka 600 dinara.
Godišnja pretplata iznosi 2.400 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
za »KULTURE ISTOKA«.

Cena jednog primerka za inostranstvo 6.00
US\$. Godišnja pretplata 24.00 US\$. Uplata
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: GRO »Kultura«, Beograd

Ilustracija na naslovnoj strani: Musaši Miyamoto, ja-
panski mačevalac iz XVII veka

Ilustracija na drugoj strani korica: jedan od klasičnih
prikaza Laocea

Ilustracija na trećoj strani korica: Šesti patrijarh zena
postiže prosvetljenje sekući bambus – slika Lijang
Kaja, kineskog slikara iz XIII veka

Ilustracija na četvrtoj strani korica: figura balijskog
plesaa





KULTURE ISTOKA