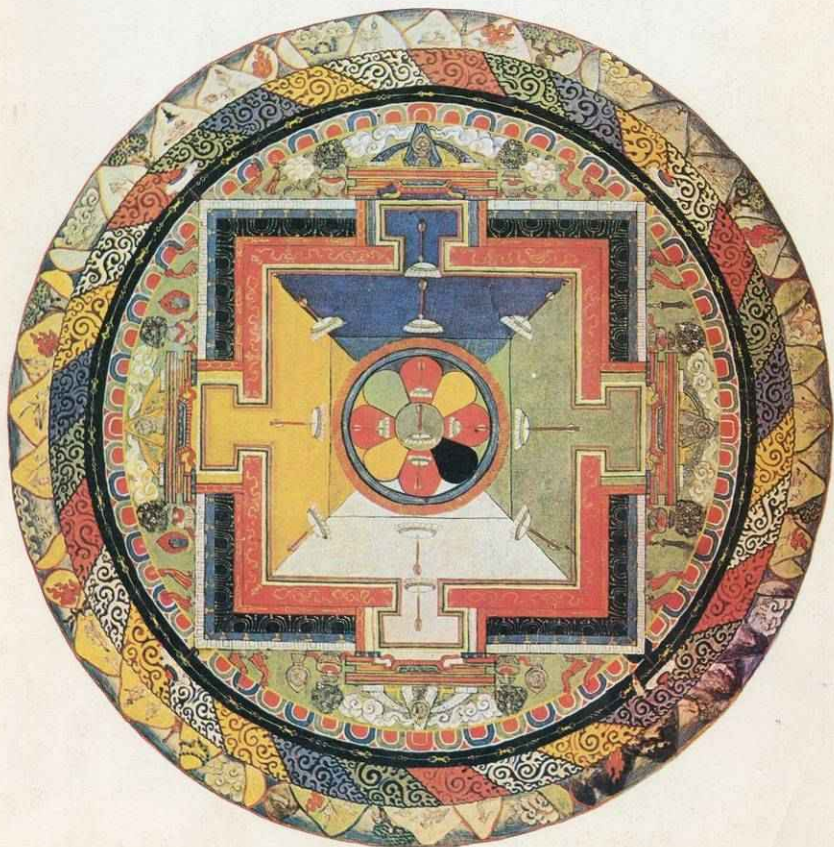


# KULTURE ISTOKA

Broj 5  
juli - septembar  
1985.

Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka





# KULTURE ISTOKA

Sadržaj

## 3 *Budizam i nacionalne kulture*

Maheš Tivari: Socijalno-ekonomske ideje u ranobuddhističkim spisima  
Lotsava Tencin Dordi: Povijest tibetske buddhističke filozofije i religije  
Valerij P. Androsov: Šantarakšita i prodiranje indijskog buddhizma u Tibet  
Ren Điju: Buddhizam i kineska kultura  
Hađime Nakamura: Buddhistički ekumenizam i nacionalne kulture  
Aleks Vejmen: Buddhistička meditacija

## 27 *Indijska književna dijaspora*

Rada Iveković: Kozmogonije Salmana Rushdiea i Salman Rushdie u kozmosu  
Svetozar Koljević: Hiljadu i jedna ponoć  
Salmana Ruždija  
Tvrtko Kulenović: Putopis iz dubine  
Karmen Bašić: Između zavičaja i svijeta – V.S. Naipaul, S. Rushdie, M. Kundera, G. G. Marques . . .  
Jagoda Splivalo-Rusan: R.K. Narayan – čovjek iz Malgudija  
V.S. Najpol: Kuća za gospodina Bisvasa  
Salman Rušdi: Alfa i Omega

## 53 *Ličnosti i događaji*

Ništa što nije neophodno: Razgovor sa Vladimirom Devidom; Mistika i istorija; Iz svijeta samuraja; Kineski deo Mimarine zbirke; »Put za Indiju« kao film; Zlatna knjiga svih jezika sveta; Izložba turske kaligrafije; Indija izvan Indije; Islamska umjetnost na Siciliji; Nova kineska poezija  
Pišu: Zorana Jeremić, Darko Tanasković, Vladimir Devide, Branko Merlin, Rada Iveković, Radoslav Mirosavljev, A. Andrejević, Dušan Pajin, Ljiljana Nikolić-Jamagiši.

69 *Prikazi knjiga*

Ljiljana Nikolić-Jamagiši: Tvorac nove pripovetke – Lu Xun

Zorana Jeremić: Književni žanrovi u Kini i Evropi

Andelka Mitrović: Memoari savremenika prvih krstaških ratova

Darinka Radivojević: Tihe terapije

Radmila Gikić: Putnik u snu

Ivan Šop: Orijent u Vukovom *Rječniku*

78 *Polemike*

Tvrtko Kulenović: Kako su se sami naslikali

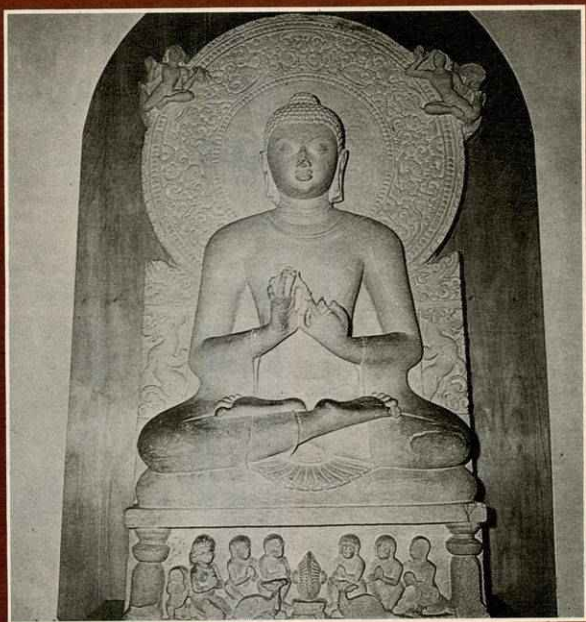
81 *Bibliografija*

Ljiljana Nikolić-Jamagiši: Lu Xun u Jugoslaviji (1950–1984)

# Budizam i nacionalne kulture

U ovom tematskom bloku sabran je jedan broj referata sa Prve međunarodne konferencije posvećenoj ovoj temi (o čemu smo pisali u broju 3). Tokom konferencije podnet je veliki broj referata preko stotinu u sklopu rada sekcija. Mi smo raspolagali sa jednim delom ovih referata i od raspoloživih napravili izbor rukovodeni najpre osnovnom temom konferencije i drugo, željom da predstavimo istraživače iz različitih zemalja. Ovaj uzorak je daleko od toga da bi mogao da pruži i približnu sliku različitih tematskih područja, pristupa i gledišta koja su prezentirana na tom velikom skupu, ali ni dvostruko veći prostor ne bi za to bio dovoljan. Upravo stoga, a rukovodeni načelom da domaćini treba da daju prednost gostima, odlučili smo da referat dole potpisanog učesnika iz Jugoslavije ostavimo za objavljivanje u nekom od narednih brojeva. Sve tekstove prevela je Rujana Kren.

D. Pajin



Buda poučava, Sarnath, 1. vek.

## Socijalne ideje

Buddha je imao na umu univerzalni socijalni poredak, pri čemu je pojam univerzalnog drugačiji od današnjeg. Naročito onda kada govori nešto općenito, on upotrebljava riječi kao – *loka* (svijet), *sabba* (sve) i *devamanussa* (bogovi i ljudi), koje se često javljaju u izrazima kao »*Buddha-cakkhunā lokam vilokesi*; »*Passāmi loke pariphandamānaṃ padānaṃ*; »*Itiāja sukhāja devamanussanaṃ*« itd. Tu sve tri riječi – *loka*, *sabba* i *devamanussa*, iako se čine različite, imaju isto značenje – ljudska bića. Oboje, i *loka* i *sabba*, odnosi se na čovjeka koji je podložan rođenju i umiranju – »*lunjanapanalunjdana-attihena loko, sabbe sankhārā aniccā ti*« itd. Riječi *deva* i *manussa* obuhvaćaju bića na dva deset i sedam razina postojanja, tj. jedan ljudski svijet i dvadeset i šest božanskih kraljevstava. Buddhin je nauk općenito namijenjen svima (*devamanussānaṃ*), ali pošto bića božanskih kraljevstava nisu podložna boli zbog svoje vedre prirode (*pitibhakkhā, sugatim gatā*), nauk se izravno tiče ljudskih bića u ovom ljudskom svijetu, koji obuhvaća Dambudīpu, Pubbavidehu, Uttarakuru i Aparagojānu. Tako Buddha usmjerava svoju svijest kada podučava općenito i prema bogovima i prema ljudima, ali se to ovih posljednjih posebno tiče, »*bahudānāhitāja, bahudānasukkhāja*«, i to sačinjava njegov univerzalni socijalni poredak.

U t kvom okviru buddhističkoga mišljenja sva su ljudska bića jednaka po tome što su ljudska bića. Nema nikakve diskriminacije zbog toga što su ljudi visoki ili niski, iz dobrih ili loših porodica, veliki ili mali, itd. Diskriminativni poredak *brāhmaṇa*, *kṣatrija*, *vaiśya* i *śūdra* – koji je postojao neposredno prije Buddha, i neznatno promijenjen poredak u njegovo vrijeme – *khattija*, *brāhmaṇa*, *vesa* i *sudda*, nemaju valjanog opravdanja u samoj prirodi ljudskih bića. »To je samo prazna riječ«, kaže Buddha, »da *brāhmaṇi* pripadaju višoj kasti dok drugi pripadaju nižim kastama.«<sup>1</sup> U stvari »ljudi su isti u sve četiri kaste (*čattāro vaṇṇā sama-samā*) i ne vidim razlike među njima.«<sup>2</sup> Razlike se mogu uočiti među različitim vrstama zbog njihovih uočljivih osobitosti: »Poznajete crve, moljce i razne vrste mrava, njihove vrste imaju svoja obilježja i njihove su vrste brojne. Poznajete i ptice koje se raduju s krilima i kreću se zrakom, njihove vrste imaju svoja obilježja i njihove su vrste brojne. Kod svih tih vrsta brojna su obilježja, ali kod ljudi nisu brojna obilježja koja bi ih izdvajala u pojedine vrste. Nema razlike u pogledu glave, ušiju, očiju, usta, nosa, jezika itd., može biti neke razlike u pogledu tijela, a i ta je također nominalna.«<sup>3</sup> Jednako je tako s profesionalnim nazivima: »Tko se izdržava raznim zanatima taj je zanatlija, a tako se od ljudi izdržava služenjem taj je sluga. Vojnik je onaj tko se izdržava streljastvom, trgovac je onaj tko se izdržava trgovinom, itd.«<sup>4</sup> Ime se dodjeljuje zbog dje-

## Socijalno-ekonomske ideje u ranobuddhističkim spisima

Maheš Tivari, Delhi

Atentat Devadate na Budu (Reljef iz Gandhara)



la. Stvarnost je ovakva: »*Brāhmaṇom* se ne postaje po rođenju, po djelima se postaje izopćenik, po djelima se postaje *brāhmaṇ*.«<sup>5</sup> *Brāhmaṇ*, koji se rodio u obitelji koja čuva vedska znanja, koji neprestano čini loša djela, biva optuživan u ovom svijetu, a nakon smrti odlazi u pakao; njegovo ga rođenje ne spašava ni od rođenja u paklu, niti od optužbi u ovom svijetu. S druge strane, »Sopaka je bio rođen u obitelji niske kaste, ali je činio krepesna djela i postao je svetac Mātāṅga, i postao je vrlo slavan, izuzetno slavan, tako da su mnogi *khattije* i *brāhmaṇi* pošli da mu služe. Osim toga, oslobodivši se prašine, napustivši čulne užitke nakon što mu je istekao ovaj život, pošao je u Brahmim svijet. Rođenje ga nije spriječilo da postigne slavu niti da nakon smrti uđe u božanski Brahmim svijet.«<sup>6</sup>

To da li će netko biti socijalno nisko ili visoko ovisi o nemoralnim i moralnim djelima. Moguće je biti *vasala* zbog nemoralnih djela i *brahmaṇ* zbog moralnih. Izrazi kao: *mahāsammata*, *khattija*, *brāhmaṇa*, *Dhaja-*

ka, *Adhājaka*, *Vessa*, *Sudda* itd., nastali su slučajno kroz konvencionalne komunikacije, a ne na temelju nekog osnovnog principa nasljednosti predaje ili rođenja u određenoj porodici. Nema čvrste podloge da bi ti izrazi prenosili istinu o superiornosti ili inferiornosti osoba na koje se odnose: »*Dhamma* ili ispravnost to je ono jedino što je superiorno na ovom svijetu i poslije njega.«<sup>7</sup> Što je *dhamma*? To je *viddā* i *čarana*. Onaj tko je time ovladao nadšao je i ljude i bogove – *viddācāraṇa-sampanno*, »*settho devamānuse*!«

Čaraṇa se u ovom kontekstu odnosi na *silu* i *samādhī*. Riječ *сила*, konvencionalno shvaćana kao moralni zavjeti, predstavlja temelj krepesnog života. Kao što zemlja služi kao podloga postojanja i razvoja za različite biljke, tako je *сила* baza svih moralnih stanja. Moralna stanja ne podliježu prodavanju ako su utemeljena u *silu*. *Sila*, funkcionirajući negativno, presijeca loše ponašanje tijelom i rječju; a funkcionirajući pozi-

<sup>1</sup> M.N.2, str. 310.<sup>2</sup> D. N. I, str. 80.<sup>3</sup> K. N. I, str. 362-63.<sup>4</sup> K. N. I, str. 289-90.<sup>5</sup> D. N. 3, str. 72-75.<sup>6</sup> D. N. I, str. 86-91.

tivno, izražava se u neograničenoj čistoći. *Sila* čini loše ponašanje tijelom i rječju čistim i priprema izvansvjetnu i unitarniju povoljniju atmosferu za ispravan napor spram mentalnog pročišćenja.<sup>7</sup> *Samādhi* je ime za jednostojnu moralnu svijest. *Sila* nadvladava pet prepreka (*nivaraṇa*), potpomaže jačanje pet sastojaka zadubljenja (*dhāna*), i usredsređuje vijest na objekte bilo s likom, bilo bez lika. Kroz silu um postaje čist, slobodan od zagađenosti, blag, podatljiv, smiren i usredsređen. Ona pomaže u presjecanju lošeg ponašanja mislju, te se ova iskazuje kao beskrajanje čista i mirna.<sup>8</sup> Ostvarivanje *sile* i *sa-mādhiya* neodvojivo je od *čarana*.

*Viddā* je pojam koji se odnosi na ispravno razumijevanje. To je drugo ime za *panjñu*. Da bi je se pravilno shvatilo potrebno je znati smisao triju osnovnih termina – *sanjñā*, *vinjñāna* i *panjñā*. *Sanjñā* označava samo objekt koji se javlja u dosegu bilo kojeg od izvansvjetnih osjetila, kao oblik, boja ili lik. To je predodžba uočnog lika kao crvenog, bijelog, crnog, plavog, zelenog ili kružnog, kvadratnog, trokutastog, itd. *Sanjñā* ne ide korak dalje do provjere prirode i sl. tog objekta. *Vinjñāna* je to što razumijeva objekt kako se pojavljuje i dalje utvrđuje njegove karakteristike kao nestalnog, podložnog bolu i lišenog supstance. *Panjñā* je ono što razumije vidljivi lik, njegove tri karakteristike kako su gore navedene i na toj podlozi prodiže u prirodu realnosti, razotkriva je i potiče na temelju toga na odvojenost. *Panjñā* uklanja tamu neznanja, stvara svjetlo mudrosti i čini četiri plemenite isušitavata posljednju razinu zagađenosti, okov vezan za osjetilnu ugodu, okov vezan za žudnju za postojanjem i okov vezan za neznanje, i tada čovjek postaje slobodan. Čovjek koji ima takvo razumijevanje naziva se znalцем.

Tako se onaj koji je ovladao *silom*, *sa-mādhijom* i *panjñom*, odlikuje *viddom* i *čaranom*. Takva osoba nadilazi ljude i božanstva i može se nazivati *brāhmaṇom*, *devom* ili *Brahmanom*.<sup>9</sup>

Dijalog između Buddhē i *brāhmaṇa* Šopandane može poslužiti kao primjer za stav o toj stvari. Šopandana navodi pet stvari kako bi potkrijeplju svoju tvrdnju o superiornosti *brāhmaṇa*: 1) *brāhmaṇa*, ima dobro porijeklo s obje strane, čistu krv sedam narastaja unatrag; 2) on ponavlja svete riječi, zna mističke stihove napamet, ovladao je trina vedama; 3) on je stasit, ugodan oku, uljeva povjerenje, dana mu je lijepa put; 4) krjepostan je; 5) učen je i mudar. Na to ga Buddha pita:

»Da li je, o brāhmaṇe, moguće izostaviti jednu od tih pet stvari a da se brāhmaṇ time ne umanjati?»

»Da, Gotamo, moguće je to učiniti. Izostavimo kastu. Jer, što kasta mijenja na stvari?»

»Da li je, o brāhmaṇe, moguće izostaviti jednu od preostale četiri stvari, a da brāh-

maṇ ostane pravi brāhmaṇ?»

»Da, Gotamo, moglo bi se to učiniti. Izostavimo stihove. Jer što stihovi mijenjaju na stvari?»

»Da li je, o brāhmaṇe, moguće izostaviti jednu od preostale tri stvari, i smatrati nekoga brāhmaṇom, a da se pri tome ne izneveri istina?»

»Da, Gotamo, moglo bi se to učiniti. Izostavimo stasitost. Jer, što ljepota puti znači? Ako on ima preostale dvije vrline i mudrost, brāhmaṇi bi ga ipak smatrali brāhmaṇom.«<sup>10</sup>

Dijalog jasno ukazuje na činjenicu da ni kasta, ni recitiranje ni stasitost ne znače mnogo. Samo to da mu je netko od predaka bio veliki mudrac, ne jamči nikome nikakvu superiornost ili veličinu bilo koje vrste. Buddha je kazao ovako: »Ambattoh, kako su nekada stari pjesnici *brāhmaṇa*, tvorci stihova, izgovarali čaropojki pojali, tako ih i današnji *brāhmaṇi* ponovo i ponovno poju, intoniraju ih ili recitiraju tačno onako kako su ih davno intonirali i recitali Athaka, Vāmaka i Bhagu, ali da bi netko bio *rī* poput njih ili da bi postao *rī* samo zato što bi kazao: 'Ja kao učenik znam na pamet njihove stihove' – takvo nešto nije moguće.«<sup>11</sup> Presudna je *dhamma*.<sup>12</sup> *Dhamma* (*viddā*, *čarana*) jedina je superiorna, i čovjek združen s n om je iznad svijta.

### Četverostruko društvo

Neposredno nakon što je Buddha pokrenuo točak *dhamme*, veliki je broj ljudi, i muškaraca i žena, napustio svoj porodični život, pridružilo se redu i počeo živjeti svetim životom kako je to odredio Buddha. Oni su, u svojoj redovničkoj zajednici, živjeli od milodara, koje su skupljali od vrata do vrata, ne praveći nikakvo probiranje i pazeci da ne budu ljudima na teret, upravo kao pčele u odnosu na cvijeće. Otuda im je nadjenut naziv prosjaci (*bhikkhu* – redovnik) i prosjakinje (*bhikkhuni* – redovnica). Njihov je broj rastao usporedo s brzim širenjem vjere i u kratkom je roku prilično velik dio stanovništva zemlje počeo lutati, odjeven u žute odore, sa djelom za milodare u rukama, potpuno predano i usmjereno na uzrok dobroti i koristi čovjeka koji pati. Na taj su način počeli tvoriti zajednice prosjaka (*bhikkhu-pariṣā*) i zajednice prosjakinja (*bhikkhuni-pariṣā*).

Bilo je i drugih, koji su živjeli kao domaćini u svojim domovima, slijedili Buddhin put usklađujući svoj život s načelima *dhamme*. Zanimanje svjetovnih slijedenika bilo je duboko i njihov broj nije nikada bio manji od broja zarednih. Porastom broja takvih štovatelja nastala je zajednica svjetovnih slijedenika (*upasaka pariṣā*) i zajednica svjetovnih slijedenika (*upasika-pariṣā*). Na taj je način, slijedeći Buddhinu *dhammu*, nastala nova struktura socijalnog poretka, op-

ćenito poznata kao četverostruko društvo ili *čatu-pariṣā*. To su, dakle, bile zajednica prosjaka (*bhikkhu-pariṣā*), zajednica prosjakinja (*bhikkhuni-pariṣā*), zajednica svjetovnih slijedenika (*upāsakā-pariṣā*) i zajednica svjetovnih slijedenika (*upāsikā-pariṣā*). Ponegde se mogu naći reference o drugoj četverostrukoj klasifikaciji: zajednica *khattija* (*khattija-pariṣā*), zajednica *brāhmaṇa* (*brāhmaṇa-pariṣā*), zajednica *gahapati* (*gahapati-pariṣā*) i zajednica isposnika (*sa-maṇa-pariṣā*), no čini se da je ona prva razdoba obuhvatnija i popularnija od ove druge.

Srž *dhamme* je uspostavljanje mira i sreće među ljudima i stoga je veći naglasak na prijateljskom supostojanju u potpunom skladu, poput mlijeka i vode, (*khīrodakibhāva*). To je rezultiralo formuliranjem brojnih socijalnih i moralnih normi, koje reguliraju skoro sve vidove života ljudi koji postoje u četverostrukom društvu.<sup>13</sup>

### Šesterodimenzionalna jedinka društva

Palijska *Tipiṭaka* oslikava Buddhu kao religijskog propovjednika, slobodnog i praktičnog mislioca, psiho-etičkog filozofa i učitelja meditacije, ali ga ponekad jako približava porodičnom životu propisujući do u njevojtae tančine društvene norme koje krasno reguliraju svakodnevni domaćinski život i istovremeno pospješuju harmoniju u *dhammom*. Jedan od takvih primjera je *Sigālovāda-sutta*, gdje Buddha govori Sigali, uglavnom općenito, o porodičnom životu. Tu se spominje šesterodimenzionalna jedinka društva koja ima relacije i zajedničke interese. To je, vjerojatno, čestica društva unutar porodice i nešto preko nje.<sup>14</sup>

Uputstvo je u tom govoru dano na simbolički način, uz usporedbu sa šest smjerova. Majka i otac su, tako, istočni smjer; južni smjer je učitelj. Supruga i djeca su zapad, dok su prijatelji i znanci sjever. Sluge i radnici su dolje, a isposnici i brāhmaṇi su gore.

Tu usporedbu društvenih činilaca sa šest smjerova preispitavao je Buddhaghosa komentirajući taj govor, i nastojao je opravdati svakog pojedinog. Roditelji obavljaju niz dužnosti od rođenja djeteta. Oni nad njim budu srećni prepunim suosjećanja, ljubavi i dobrohotnosti još i prije njegova postanka, pa zbog njihove pomoći od »prije« (*pubbakāritāya*), oni su istočni smjer (*pubbadiśā*). Učitelji su poštovani (*dakkhiṇeja*), jer imaju bitnu ulogu u životu djeteta, u koje usaduju uvijek bujajuće sjeme mudrosti. Zbog toga su oni južni smjer (*dakkiṇādiśā*). Supruga i sinovi dolaze tek nakon što postoji čovjek. Oni se pojavljuju kasnije (*pacchā*), kada se čovjek osjeća spreman i sposoban da na sebe primi jaram svoje obitelji. Njihova je uloga naglašena u kasnijem razdoblju njegova života, i stoga se oni nazivaju zapadni smjer (*pacchādiśā*). Kada čovjek zađe u život djelovanja, potrebna mu je pomoć prijatelja i

<sup>7</sup> D. N. 1, str. 56–63, V. M. str. 3–37.

<sup>8</sup> Ibid., str. 63–67, V. M. str. 37–303.

<sup>9</sup> Ibid., str. 67–74, V. M. str. 304–507.

<sup>10</sup> Ibid., str. 104–105.

<sup>11</sup> Ibid., str. 91.

<sup>12</sup> D. N. 3, str. 73.

<sup>13</sup> S. N. 2, str. 218.

<sup>14</sup> D. N. 3, str. 139–143.

vodstvo ili znanci. Prihvaćajući njihovu pomoć, on štiti sebe od raznih trenutaka iskušenja i pravilno se usmjerava. Zato što zbog njih napreduje (*avataṛaṅga*), oni se nazivaju sjeverni smjer (*uttarādiā*). Sluge i radnici su baza svih djelatnosti. Oni su simboli razuzjenja, ili baza raznih tipova društvenog razvika; naziv se nazivaju donji smjer (*hetthādisā*); Stoga *samaṅe* i *brāhmaṇa* simboliziraju vrline ili ljudske vrednote. Samo se po vrlni ljudi ističu. Čovjek nije čovjek, u pravom smislu riječi, ako nema vrline. Zbog toga se oni nazivaju gornji smjer (*uddhamādisā*).<sup>15</sup> Buddha je naveo dužnosti i odgovornosti osoba koje pripadaju svakoj pojedinoj od šest jedinici društva. To, u stvari, predstavlja kamen temeljac Buddhinog socijalnog porotka.

### Brahma-vihāra

Iz tekstova se čini da je Buddha imao preodžbu o idealnoj formi socijalnog porotka i želio ga uspostaviti na zemlji, prožetog religijskim fermentom i aroznim vrline. Tome služe *brahma-vihāra*. Tu riječ *brahma* znači superiorni, najviši, nad-svjetovni itd. *Vihāra* je način življenja. Tako *brahma-vihāra* znači superiornost i plemenit način življenja, prožet unutarnjim i izvanjskim blaženstvom, koje stvaraju mir i smirenost. Četiri ljudske vrednote služe kao četiri dobro učvršćena stupa socijalne strukture. To su prijateljstvo (*mettā*), suosjećanje (*karuṇā*), radost (*muṭṭi*) i ravnodušje (*upekkhā*). Svaki član društva treba u sebi razvijati te vrednote.

»Prijateljstvo« podrazumijeva uzajamno prijateljstvo ili *parahita-kāmatā*. Objekt su sva bića i stoga je ono po svojoj prirodi neograničeno. Ono se širi spram svih živih bića, slabih ili jakih, velikih ili malih, vidljivih ili nevidljivih, rođenih ili nerodenih, nepomičnih ili pomičnih, neka sva bića b du sretna, neugrožena, slobodna od hoolesti, i neka vode ugodan i smiren život. Kao što majka štiti svoje jedino dijete čak i po cijenu svojeg života, nema tako svatko gaji u sebi neomeđenu prijateljsku svijest, neomeđanu, bez mržnje i netrpeljivosti. Neka je svakome svijest tako nesputana, svakog trenutka života – dok stoji, hoda, sjedi ili leži, sve dok je budan. Neka boravi neograničeno ispunjavajući sve smjerove prijateljskog svijesćuća.<sup>16</sup>

»Suosjećanje« je druga ljudska vrednota koju treba razvijati. To nije naziv za puku verbalnu simpatiju, već prirodni tok uma kojim se ovaj sjeđinjuje s patnjom drugih i čini napore za njihovo otklanjanje. To je neomeđeno zračenje ljubavi i naklonosti u kojem nema ni natruhe mržnje.

»Radost« je neuvjetovana uroda zbog dobrobiti drugih. To je sveobuhvatno zračenje urode zbog zadovoljstva drugih, popraćeno svim mogućim odobravanjem, bez i najmanjeg traga ljubomore.

»Ravnodušje« je promatranje svijui bića

kao jednakih; ono otklanja osjećaj niskog ili visokog, niski rod ili plemeniti, itd. Ne uzima u obzir ni ludost nezalica već, izjednačavajući, prelazi preko svega.

### Sastojci socijalne harmonije

Buddha vjeruje u potpunu harmoniju čovjekovog života i, kao takav, uvijek je govorio o »radosti sada i nakon ovog ovdje, o »boravljenju u ugodi ovdje i tamo«, itd. Da bi to bilo moguće, neophodna je vrlna – *idhammačāri ubhajatta nandati*. Vrlna se iskazuje na puno načina pa su i njezini vidovi brojni. Sve to teži jednom cilju, a to je harmonija društvenog porotka. U ovom članku dan je, dalje, kratak opis pet sastojaka društvenoga sklada. To su *saddhā*, *sati*, *hiri*, *otappa* i *panjāna*.

Čovjeku su kao prirodan dar dane skoro sve ljudske vrednote. Dobiva ih u obliku sjemena, a kroz svoje napore on ih sadi i razvija. One u njemu postoje kao psihička stanja (*četasika*).

*Saddhā*, što se obično prevodi kao vjera, povjerenje, poštovanje itd. u stvari je »pročišćavajuće mentalno stanje – *sampasādana-lakkhaṇa*. Pomaže u otklanjanju zagađenosti svijesti upravo kao što voda ispire dragulj i čini ga čistim, prijemčivim i prilagodljivim. Čini um spremnim za klijanje i pojavu drugih ljudskih vrednota.

*Sati* je ime za pažnju. Ona djeluje poput nekog uvijek budnog vratara na vratima uma i bdije nad pojavom moralnih i nemoralnih stanja. Kada nepoželjne osobe vide vratara budnog na vratima ne usudujući se da uđu u kuću, slično tome nemoralna stanja prestaju navirati pred budnošću pažnje. Nadalje, *sati* čovjeka podsjeća na to da je čovjek, izuzetno stvorenje, i da mu je na raspolaganje dano blago vrijednih trenutaka, opominjući da ni trenutak ne smije proći uzaludno: *khaṇam mā apacāga*.

*Hiri* doslovno znači sram. Stvarno je to na jedan način osjećaj srama u trenutku kad se čini bilo što nemoralno, nedostojno čovjeka, racionalnog bića. S druge strane, on rađa u čovjeku osjećaj veličine čovjeka i odvlači ga od nemoralnih djela – *atāgaravane pāpam dahāti*. To stanje potpomaže razumijevanju da je čovjek dragocjeno biće – *kicchāṇa manussapaṭilābha*.

*otappa* je naziv stanja ili osjećaja socijalnog stida u trenutku kada se čini nešto asocijalno. Stvara osjećaj veličine i dostojanstva društva i potiče na djelovanje kojim se stvara društveni sklad. Kada je taj osjećaj prisutan, čovjek poštuje društvo i zemlju i počine misliti iznad razine sebičnih ograničenja.

*Panjāna* je naziv za ispravno razumijevanje. Funkcionirajući na razini uma, ono stvara svjetlost mudrosti i omogućava razumijevanje stvari onakvih kakve doista jesu. U tom svjetlu čovjek odustaje od onog što je društveno nemoralno i trudi se oko onoga što je moralno. Vidi stvari oko sebe, zna realnost, napušta vezanost i postupno postaje nezagrižen, nezaokupljen.

Tih pet sastojaka jesu pet mentalnih stanja koja treba ravnomjerno razvijati. Iako se radi o pet odvojenih vrednota, one ipak služe jednoj svrsi, a to je stvaranje socijalne harmonije.<sup>17</sup> Upravo kao što nekoliko sastojaka lijeka služi otklanjanju bolesti.

Etičke vrijednosti imaju vitalnu ulogu u svjetovnoj i u monaškoj zajednici. Život kojim rukovode te norme uvijek se hvati. Vrlom čovjeka vole podjednako i ljudi i božanstva. O čemu se, u stvari, radi? O neposrednoj vezi s moralnim i nemoralnim stajanjima. Ta su stanja, dalje, manifestacije sličnog htjenja (*četaṇā*). Ono što nazivamo djelima (*kamma*), to su manifestacije *četaṇe*. *Četaṇā* sama je *kamma* – *četaṇāham, bhikkhave, kammam vadāmi*.

Djelo se, prema buddhističkoj tradiciji, određuje kao moralno ili nemoralno na temelju njegova korijena, uzroka (*hetu*). Poleplea (*lobha*), mržnja (*dosa*) i neznanje (*moha*) tri su nemoralna korijena. Požrtvovnost (*alobha*), prijateljstvo (*adosa*) i ispravno razumijevanje (*amoha*) tri su moralna korijena. Svijest ukorijenjena u moralnim korijenima je moralna svijest, i fizička, govorna i mentalna djela nastala iz nje moralna su djela. Isto tako je svijest ukorijenjena u nemoralnim korijenima nemoralna i trovršno djelovanje koje iz nje proizlazi nemoralno je djelovanje e.<sup>18</sup> Nakon što su stvari tako određene, preporučuje se ne činiti ono što je nemoralno i činiti ono što je moralno. Druge etičke, kao i socijalne, norme određene su na toj istoj liniji.

Svjetovni sjeđbenici, i muški i ženski, obavezno poštuju zavjete, tehnički znane kao *pañcaśila*. To su uzdržavanje od ubijanja, krađe, seksualne raspuštenosti, laži i uživanja u opojnim pićima.<sup>19</sup> Na dan *uposathe* (uzdržanosti, tj. dan punog Mjeseca), oni se pridržavaju osam moralnih zavjeta, dodajući još tri uz onih et, tj. uzdržavanje od obroka u nepriremjeno doba, uživanje u plesu, muzici, i drugim predstavama, uživanje u nakitu, parfemima i drugim oblicima ukrašavanja.<sup>20</sup> Duhovno napredni svjetovni sjeđbenici poštuju tih osam zavjeta i inače. Devet *maṅgala*, kako je to navedeno u *Maṅgala-sutti*, i a brava uputstima danim u *Vasala-sutti*, *Parābhava-sutti* i *Siḅalovāda-sutti*, predstavljaju osnovne etičke norme za svjetovnjake. Prvi korak na putu moralnog življenja jest priklanjanje uočistu u strostrukom dragulju – Buddhi, *dhammi* i *saṅghi*.

Svjetovnjak može štovati i druge, naprednije etičke norme, prakricirati razne stupnjeve *samadhija*, razvijati *panjānu* i ne zapadajući ni u kakve kontroverzice, dostići stanje *anāgāmi-ja* (onoga tko se više neće vratiti).

Zivot izdvojenih, bilo redovnika bilo redovnica, počinje također priklanjanjem uočistu u strostrukom dragulju s nepokolebivim povjerenjem i ispravnim razumijevanjem. Oni kao novozaređeni obavezno slijede deset moralnih zavjeta poznatih pod na-

17. D. S. str. 229–283.

18. Ibid., str. 229–283.

19. K. N. I, str. 3.

20. A. N. I, str. 198–99.

15. S. F. 3, str. 284–285  
16. K. N. I, str. 11 (*Khuddakapota*).

živom *dasā sikkhapada* ili *dasā silā*. Treći zavjet se mijenja u uzdržavanje od bluda, i dodaju se još dva – odbijanje visokih i ras-košnih kreveta i neprikupljanje zlata i srebra. Nadalje, oni poštuju moralne zavjete u vezi sa bdijenjem nad osjetlima (*indrija-samvara-silā*) i u vezi sa zarađivanjem za život (*paṭṭajjasannisi-silā*). Redovnici također poštuju dvije stotine i dvadeset sedam pravila, kako su zabilježena u *Bhikkhu-pātimokkhi*, koja se općenito naziva *Pātimokkhasamvara-silā*.

Uredivši na taj način fizičke, vokalne i mentalne aktivnosti, oni napreduju u duhovnom pročišćavanju vježbajući se u raznim stupnjevima *samādhi*. Očišćenim i smirenim umom oni ostvaruju *panjnu*.

Blagotvorna svjetlost otkopava prirodu realnosti. On vizualizira neposredno prirodu svega u stanju neprekidnog toka koji raste i pada, poput valova. Postaje mu savršeno jasna priroda svih postalih stvari koje su nepostojane, podložne boli i nespusticalne. Time se poput praznih izraza rde iluzije o «ja jesam i moje jest» (*ahaṅkāra, mama-kāra*). On otvorenim i jasnim okom mudrosti osvladava ostacima vezanosti i presjeca ih zavjujke. Tada je slobodan u stanju bez želja, koje se tradicionalno naziva *nibbāna, sammam bonum* života – *nibbānam paramam vadanti Buddhā*.<sup>21</sup> To je vrhunac etičkog življenja.

### Država i društveni poredak

I kanonski i nekanonski tekstovi zvuju veći broj navoda koji dovoljno ukazuju na činjenicu da je u društvu bila jasno prisutna ideja o državi, naravno drugačija od one koju mi imamo danas. Bilo je opće prihvaćeno da je za mirno i straha oslobođeno življenje na različitim razinama života potreban netko tko će nadzirati mirno odvijanje normalnog funkcioniranja naroda. Da bi se ta istina sagledala, mogu se analizirati uloge Bimbisāre, Adātasattua, Pasenadija, *vaddianih* savjetnika, Aśoke i drugih. U tom kontekstu nije manje bitna psihoetička potreba. Kao što čovjek u svojoj biti po prirodi ima moralnih psihičkih stanja, tako su i nemoralna prisutna u njemu. U aktivnim i u uspavnim slojevima naše svijesti postoje pohlepa-mržnja, neznanje, zavist, ljubomora, škrtost, naglost itd. Postoje prirodne kao i povremene popratne okolnosti koje potiču pojavu tih stanja na površinu uma i ona počinju dominirati tako da izazivaju ubijanje, krađu, preljubu, remećenje socijalne harmonije itd. Narod je osjećao potrebu za zajamčenim oslobođenjem od takvih zbivanja i uspostavljanjem normalnog stanja, za što je bio nužan netko nadležni, i to je bilo temelj institucija vladara ili kralja. U doba *Pitaka* literaturu bilo je to sasvim etno i jasno shvaćanje: *Jannūna maṃaṃ etaṃ sattaṃ samannejjāma, jo no sammā khijitābbaṃ, khijēja sammā garahitābbaṃ garaheja 'pabbādeja'*.<sup>22</sup> Pojam *raṭṭha*, u smislu zem-

lje, spominje se također na mnogim mjestima.<sup>23</sup>

Pojam *rāde* javlja se već u najranijem tekstu *Sutta-nipāta*. U *Vāseṭṭha-sutti rāda* se definira kao «bilo tko među ljudima tko posjeduje sela i ž mlje – zna, o Vāseṭṭha, taj je kralj» – *gāmaṃ raṭṭhaṃ cābhūndati*.<sup>24</sup> «On je među ljudima nadmoćan» – *rāda mukhaṃ manussānaṃ*.<sup>25</sup> Drugi pojam *rāde* javlja se u *Agganjña-sutti*, u kojoj se kaže da je *rādā* onaj tko radije druge svojom pravednošću – *dhammena pare ranjetitī rādā*. U daljnjem pasusu dan je koncept kraljevske vladavine kao trećeg stupnja organizovanja naroda uz opću zglasnost – *mahāsammato mahāsammato*.<sup>26</sup>

Idealni kralj je onaj koji se naziva *čakkavatti*. *Čakkavatti* je samostalni vladar, pravedni kralj, koji vlada ispravno, gospodar četiri četvrtine zemlje, pobjednik, zaštitnik naroda, posjednik sedam dragocjenosti, tj. kotača, slona, konja, dragulja, žene, domaćina i savjetnika. Živi vladajući ovom zemljom sve do njenih međa s oceanom, osvojiši je, ne silom niti mačem već pravednošću.<sup>27</sup> Daljnje obavijesti o pet kvaliteta *čakkavattina* pruža *Paṭhamačakkānūvattana-sutta*: «Kralj, vrtiči kotač države, zna dobro (*attha*), zna *dhammu*, zna mjeru (*māta*), zna vrijeme (*kāla*) i zna društvo (*parisā*). Opremljen na pet načina, kralj, vrtiči kotač države, vrtili kotač *dhamme*, i taj kotač ne može okrenuti nazad ni jedan neprijateljski raspoložen sin čovjeka. On se oslanja samo na *dhammu*, slavi *dhammu*, poštuje *dhammu*, veliča *dhammu*, *dhamma* mu je mjerilo, *dhamma* mu je stijeg, *dhamma* mu je puno-moć, *dhammu* postavlja da bdije, štiti i vlada narodom u njegovom području». Zato što on pravedno vlada kraljevstvom, svi su zadovoljni i, pošto su svi zadovoljni, on ima vremena da čini ispravne stvari. U *Rādovāda-dātaka* priča se o djelima takvih kraljeva koji donose zadovoljstvo narodu i stiču obilne duhovne zasluge po kojima je život dobar i ovdje i kasnije. U *Kuṭadanta-sutti* se također govori o sličnom primjeru, tu kralj Maha-viḍitvī čini brojna djela za dobrobit naroda.<sup>28</sup>

U *Mahāparinibbāna-sutti* nalazimo referencu o jednom drugom obliku države, kaku su imali *vaddiani*. Njezina bi se struktura mogla nazvati republikanskom. Ideju o tome možemo steći iz sedam normi koje su *vaddiani* strogo shijedili kako bi očuvali solidarnost države. To su sedam *aparhiñña-dhamma*, osnovne karakteristike republikanskog tipa vlade u Buddhino doba. Kaže se ovako: 1. *vaddiani* se često i redovno okupljaju na sastanke svojeg klana; 2. oni se u slozi sastaju, kreću u slozi i sve što poduzimaju, poduzimaju u slozi; 3. ne uvode ništa što nije od prije ustanovljeno, ne odbacuju ništa što je od prije prihvaćeno, postupaju u skladu s drevnim pravilima među

*vaddianima*; 4. poštuju, uvažavaju i izdržavaju stare *vaddiane*, i smatraju svojom dužnošću da slijede njihov savjet; 5. ne odvode silom žene ili djevojke koje pripadaju njihovom klanu; 6. poštuju, slave i podržavaju *vaddiana* svetišta u gradovima ili u okolini, i ne dopuštaju da se zabiorave žrtve i obrede, kako su prije bili davani i vršeni; i 7. ispravno štite, pružaju gostoprimstvo i podršku *arahantima* koji žive među njima, tako da u njihovom zemlju mogu doći *arahanti* iz daljine i da *arahanti* koji su tu od prije vjele ugodno. Navodeći tih sedam normi solidarnosti države koje postoje među *vaddianima*, Buddha je naglasio: «Sve dok ta pravila ispravno poštuju, oni neće propasti, već će napredovati».<sup>30</sup>

Iz ovog se može vidjeti da u osnovnim crutama Buddhine koncepcije države naglasak leži na ispravnosti (*dhamma*). Oblik vlasti može biti bilo kakav, ali ako je u skladu s ispravnošću, u državi će vladati harmonija; stoga se može reći da ispravnost predstavlja izuzetnu osobitost buddhističkog ideala države.

Ispravnost kralja hvalila se i diljem buddhističkih sanskrtskih tekstova. *Suvarṇa-prabhāsa-sutra* pruža razređeni opis kralja koji ima puno vrlina i ukazuje na dobre plodove koji iz toga proizlaze. Dalje nastavlja: «... tako je govorio Plemeniti četvorici velikih kraljeva i stoga će četiri velika kralja sa svojim vojskama i pratnjama s velikim žarom štiti oni kraljeve ljudi koji slušaju, poštuju i dīve se odličnoj Suvarṇa-bhāsi, kralju sutri. I ti će veliki kraljevi izdržavati one redovnike, redovnice i svjetovnjake koji se pridržavaju glavnih sutri i djela Buddhinih. On će činiti djela poput Buddhinih u ovom svijetu božanstva, ljudi i asura. Oni će u tačnice izlagati ovu izvrsnu Suvarṇabhāsu, kralja sutri. Zasiurno, va četvorica velikih kraljeva trebale štiti, pružati okrilje, pomoć, mir i dobrobit redovnicima, redovnicama i svjetovnicima sljedbenicima kada će se pravedno djelovanje nastavljati, pa će ova Dambudvīpa cvjetati u obilju, sreći i brojnou ljudstvu. Zemlja će postati moćnija. Godišnja doba, mjeseci, polumjeseci i godine protjecati će u ugodnom klimom. Kiša će padati u pravi čas. Stanovnici Dambudvīpe postati će bogati i vladavce zadovoljstvo bez zavisti».<sup>31</sup>

Ali što je *dhamma* ili vrlina? U osnovi, to je sila. Očituje se u skladu s osobom o kojoj se radi. U slučaju redovnika i redovnica, tu je *ṭṭimokkhasamvarasi*, a u vezi s kraljem i osobama koje s njime dijele državnu odgovornost postoji *rādadhama*. Činjenica je da se o tome ne raspravlja na jednom mjestu već postoji niz uputstava u raznim Buddhinim govorima, koje treba proučiti. Na primjer, *Rādovāda-dātaka* predstavlja stav idealnog kralja os svrtvom na ljude koji su mu podvrgnuti:

*Akothena dīne kodhaṃ, asādhūṃ sādhu-nā dīne,*

23. K. N. I, str. 44, 48, 332.

24. Ibid., I, str. 365.

25. Ibid., I, str. 339.

26. D. N. 3, str. 72–73.

27. Ibid., 3, str. 46–61.

28. A. N. 2, str. 402–405.

29. D. N. I, str. 109–123.

30. Ibid., 2, str. 58–62.

31. *The Sutra of Golden Light*, trans. by R. E. Emmerick, S. O. A. S. London, 1970.

21. D. N. I, str. 41–45.

22. Ibid., 3, str. 72.

## Socijalno- ekonomske ideje u ranobuddhističkim spisima

*dine kadarijam dānena, sacchēnālikāvā-  
dinam.*

Kralj pobjeđuje ljutitoga bez ljutnje,  
zloga bez zla pobjeđuje,  
škrta pobjeđuje darežljivoću,  
lažljivoga istinom kralj pobjeđuje.

### Ekonomske ideje

Buddhizam kao psihoetička tradicija zalazi u analitičku potragu za polazištima, naročito onim vezanim za porodični život, u atmosferi fiziopsihičke harmonije i na principu duha ravnoteže. *Āmisa dhana* (materijalna dobra) i *dhamma dhana* (duhovno dobro) dva su tipa bogatstva koja u određenom životnom razdoblju treba stjecati i održavati u ravnoteži. Neosporna je potreba materijalne podloge, ali nigdje se ne hvali prevađa materijalnog. Smatra se da svetac koji ima duhovno blago uživa veće poštovanje od bogatoga kralja. Ipak, ravnovjesje objeoga može biti primjerena prilagodba koja poput muzike prožima porodični život. »Čovjek koji nije u pravo doba stekao bogatstvo kroz *dhammu*, i koji nije stekao imetak u mladosti, nestaje poput čaplje na jezeru u kojem nema ribe.« Ljudi koji nisu u pravo doba stekli bogatstvo kroz *dhammu*, i koji nisu stekli imetak u mladosti, slični su slomljenim lukovima što uzdišu nad prošlošću.<sup>32</sup>

Prikupljanje materijalnog bogatstva ne može donijeti sreću u životu. Ono je prije izvor bola. »Čovjek pati z og svoje djece, kravar pati zbog svoje stoke. Imovina je uzrok boli čovjekove. Ne pati onaj tko ništa ne posjeduje.«<sup>33</sup> Ukazujući na opasnosti što se kriju u materijalnom bogatstvu, Buddha kaže: »Onoga tko obilno gaji uživanje u poljima, stvarima, zlatu, kravama, konjima, slugama, ženama, rođacima itd., prevladati će zlo, zdrobiće ga opasnosti i bol će ga sljediti kao što se voda uvlači u probušeni brod.«<sup>34</sup> Obilje pomladuje želje, iz kojih se rađa nezadovoljstvo. »Ni velik pljusak zlatnika ne može zadovoljiti pohlepu. Ni u rajskim uživanjima ne može se utajiti. Svjetovni dobici kratkotrajno gode, a uzrok su boli. Znajući tu opasnost, učenik Buddhē uživa u presijecanju čežnje za svjetovnim dobrima.«<sup>35</sup>

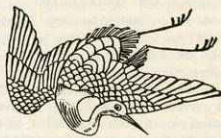
Buddha savjetuje da se čovjek sam izdržava, da izdržava ženu i djecu, da sudjeluje u

poljoprivredi, trgovini, stočarstvu, raznim vrstama zanatstva, da obavlja dužnosti za kralja i slične službe, ali uvijek naglašava ispravna sredstva. Struja čudoredne svijesti treba prožimati trgovinu kako bi iz toga nastala duhovna smirenost. Riječi zadovoljstva stočara Dhanije mogu izraziti smert te tradicije, kada ovaj, sjedeći pred svojom kolibicom, govori oblaku koji grmi: »Kuhao sam rižu, pomuzao krave, živim sa svojim prijateljima blizu rijeke Mahi, kolibica mi je slamnom pokrivena, vatra je zapaljena, pa ako hoćeš kiši, o nebesniče.«<sup>36</sup> Idealni oblik ekonomskog stava može se iščitati iz sljedećeg stiha, koji Buddha smatra za jednu od *maṅgala*:

*»Bahusačcaṃ ēa sippaṃ ēa, vinajo ēa su-  
sikkhito,  
kālena dhammasavanaṃ, etaṃ maṅga-  
lamuttamaṃ.«*

Dobro podučen i u istini i u zanatu i u ćudoredu, vremenom postaje sljedbenik *dhamme*, to je najviša *maṅgala*.

<sup>36</sup> Ibid., I. str. 271–274.



## Povijest tibetske buddhističke filozofije i religije

Lotsava Tencin Dordj,  
Dharamsala

Neki su pisci buddhizam koji se prakticira u snježnoj-zemlji Tibetu nazvali lamaizmom. To je velika pogreška zasnovana na krivim predodžbama, jer nema prave osnove da se dodijeli naziv koji tako navodi na krive zaključke. Ipak, izgleda sasvim jasno da je to bilo učinjeno iz površnog razmišljanja i zbog stavljanja naglaska na izgled ljudi koji su prakticirali buddhizam u Tibetu, iz nedovoljnog osvrta na učenje koje su oni oživotvoravali. Poznati tibetski pjesnik Tseten Zhadrung, koji živi u Tibetu, kaže u svojem članku: »Investigative Study on the Nomenclature of Buddhist Schools in Tibet: »Nema sumnje da je »Lamakyö« (lamaizam) termin koji je uveo neki nekompetentni (kineski) prevodilac koji je promatrao tibetske i mongolske redovnike odjevene u zan (jednu od gornjih odora) i sham thab (donju odjeću). Od toga doba sve do danas termin se očuvao, nitko mudar ga nije modificirao niti ispravio.«<sup>1</sup>

Jasno je da oni koji su upotrijebili termin »lamaizam« za tibetski buddhizam nisu razumjeli značenje riječi »lama«, na šta se ona odnosi općenito i pojedinačno. »Lama« doslovno znači »viši«; »la« znači vrh, superiorni, prednji, a »ma« je posesivni padežni završetak. »Lama« općenito označava duhovnog učitelja, i upotrebljava se kao ekvivalent za sanskrtsku riječ guru, i najčešće se tako nazivaju priznate reinkarnacije takvog učitelja. Njeđa tako nazivaju ne zato što nosi šafranovu i smeđu odoru, već zbog njegovih unutarnjih vrlina. Prakticirajući Buddhino učenje u svojim prijašnjim životima, ostvaruje se određeno stanje zbog kojeg se može reinkarnirati u bilo kojem obliku koji će biti od koristi za druge. Iz toga možemo shvatiti

<sup>1</sup> Investigative Study on the Nomenclature of the Buddhist Schools Spread in Tibet od Tseten Zhadrung, preveo Tencin Dordje i izdala Elizabeth Richards. Autor je napisao taj članak na zahtjev Chinese Peoples' Political Consultative Committee u dane mjesecbe mijene desetoga mjeseca kraljevske godine željezne ptice (1981). Na tibetskom je štampana u časopisu *Drang-Char* 1982.

<sup>32</sup> K. N. I, str. 32 (*Dhammapada*).

<sup>33</sup> Ibid., str. 274 (*Suttanipata*).

<sup>34</sup> K. N. I, str. 88–89.

<sup>35</sup> Ibid., I, str. 35.

da je status inkarniranog lame rezultat njegovog buddhističkog nastojanja i unutar-njegovog razvoja i da on nije nekako inherentno lama. Lama je i naziv koji se počasno dodjeljuje redovnicima, ali to ne znači da se svakom redovniku obraća na taj način.

Ljudi koji su tibetski budhizam nazivali lamaizmom iskazali su time svojevremeno manjkavo znanje o pisanoj povijesti Tibeta. Ova pokazuje da su stari tibetski kraljevi, plemeni ministri i prevodioci nesebično radili na širenju buddhinog učenja (Buddha-dharme) u Tibetu i da su zbog tog cilja žrtvovali svoje živote i najveće dragocjenosti kako bi pozvali mnoge indijske pandite u Tibet, kako bi podučavali i preveli Buddhino učenje na tibetski. Ako je, ipak, budhizam kakav se u Tibetu prakticira bio stvarno »lamaizam«, onda je ono nešto što su lame razotkrili novog, velike žrtve koje su podnijeli nekadašnji kraljevi, ministri, prevodioci, učitelji i drugi ljudi, kako bi se učenje donijelo i proširilo po Tibetu, sve je to onda bilo uzaludan napor. Njegova svetost XIV Dalai Lama kaže: »... ali je zadržao neizmjenjenu osnovu učenja plemenitog Buddhé. U svojoj biti nikada nije trpio od promjena ili dodavanja od strane tibetskih lama. Njihovi se komentari mogu jasno razaznati kao komentari, i svoj autoritet oni zasnivaju na glavnim učenjima Buddhé ili pak na djelima indijskih pandita. Zbog toga ne mislim da je ispravno gledati na tibetski budhizam kao na nešto odvojeno od izvornog budhizma koji je propovjedan u Indiji, ili ga nazivati lamaizmom, kao što su to činili neki...«<sup>2</sup> I u knjizi: *Buddhism of Tibet and Key to the Middle Way*, Njegova je svetost rekla: »Buddhistička učenja koja su se proširila po Tibetu jesu besprijeekorno, neizmjenjeno indijsko učenje i ništa drugo. Tibetski lame nisu ni mijenjali niti su ga miješali s drugom religijom... Kao jedan od krajnje jasnih dokaza za to mogu navesti da se – tijekom detaljnih diskusija koje sam vodio sa suvremenim indijskim poznavacima, koji su bili i buddhistički i ne-buddhistički filozofski orijentirani – uvijek utvrđivalo da čak i tamo gdje je vrlo teško razumjeti značenje dijelova doktrine, tibetski prijevodi učinjeni prije mnogo stoljeća pružaju pune značenje. I ne samo to, već neki indijski znanstvenici tvrde da se neki pasusi, koji su teško shvatljivi na sanskritu, lakše mogu razumjeti kroz konzultaciju s tibetskim prijevodicima.«<sup>3</sup>

Prevodioci su uveli sistem po kojem su dijelili tekst na »svežnjeve« (tib.: bampo) kako bi se osigurali da prevedena djela odgovaraju originalu ne samo po smislu već i po broju riječi i/ili stihova, kako bi se izbjegla ispuštanja ili dodavanja od strane kasnijih naraštaja. »Svežnjevi« su se mjerili na različite načine; u slučaju *Sutre sreća mudrosti*, (*Pradžajaparamitahrdya*), dva-

deset i pet stihova sačinjava jedan svežanj, dok je sistem primjenjen u prevodima Duge, Srednje i Kratke sutre o savršenstvu mudrosti potpuno drugačiji, jer tamo jedan svežanj obuhvaća tri stotine stihova. Danas podjeđujemo više od stotine svezaka sutri i preko dvije stotine svezaka šastri na tibet-skom. Ovi prvi su spisi koji sadrže Buddhino učenje, a ovi drugi su komentarske rasprave zasnovane na njegovom učenju, koje su napravili indijski autori. Prema sadržaju, sutre se mogu klasificirati u tri košare: 1) *Vinajapitaka*, *Košara discipline*, 2) *Sutrapitaka*, *Košara govora*, 3) *Abhidharmapitaka*, *Košara znanja*. *Vinajapitaka* se bavi etičkim disciplinama, *Sutrapitaka* se bavi meditacijskim koncentracijama i *Abhidharmapitaka* govori o višoj mudrosti. Osim toga, istaknuti tibetski znalci napisali su na temelju izvornog Buddhinog učenja i na temelju autoritativnih djela indijskih pandita, mnoge komentarske rasprave.

### Širenje i napredak budhizma na Tibetu

Prije no što je budhizam uveden i proširen po Tibetu, domirala je religija »bon«. Prema najranijim zapisima, zasnovao ju je učitelj Shenrab Miwo, porijeklom iz Shangsunga u zapadnom Tibetu. Njegovi šljedbenici se razilaze u tome tko je on bio i kada je živio. Neki kažu da je bio suvremenik Buddhé, drugi kažu da je bio emanacija Buddhé, dok treći kažu da je on bio inkarnacija jednog gorljivog buddhističkog znalca, koji se kasnije suprotstavio buddhistič-

koj doktrini.<sup>4</sup> Čak i danas ima među Tibetancima poštovatelja bona, iako je njihov broj malen. Izgleda da izvorno bon nije obuhvaćao velik broj pripadnika. Ipak, kada je kasnije donesen budhizam iz Indije i kada se jako proširio Tibetom, izgleda da je sistem bona – potvrđivan kroz zast, meditaciju i ponašanje – postao jači i dublji.<sup>5</sup>

Kaže se da je budhizam dospio u Tibet za vrijeme vladavine kralja Lha Tho Ri Nyantsan-a. Vjeruje se da je kralj, kada mu je bilo šezdeset godina, primio takve spise kao što su *Dho te Zamatog* (*Garandavyuhasutra*), *Pang Kong Chag-Gya* (*Sachipurna mudra*) i mani-mantru od šest slogova, i to u palači Yumbu Lakhara u Yarlung-u. Svi su spisi bili napisani na sanskritu, a kako nije bilo nikoga tko bi ih mogao prevesti na njegov maternji jezik, kralj ih nije mogao pročitati. Ipak, kralj ih je nazvao *Nyenpo Sangwa*<sup>6</sup> i pažljivo ih je pohranio, jer u snu je vidio da će nakon pet pokoljenja živjeti kralj koji će ih moći pročitati i razumjeti. Postoji niz različitih objašnjenja o tome kako je kralj dobio spise.

Songtsen Gampo je bio rođen u kraljevskoj obitelji i stupio je na prijesto kada mu je bilo trinaest godina. Po prirodi je bio vrlo religiozan i »zbog njegovog zalaganja u Lhasi je sagrađen niz hramova, Tra-Drug i na drugim mjestima.«<sup>7</sup> On je bio taj koji je poslao svojeg ministra Thonmi Sambhotu zajedno sa šesnaestoricom drugih ljudi u Indiju na studije. Thonmi Sambhotu učio je kod takvih učitelja kao što su Lipi Kara i Devavidasimha i postao je učen u gramatici i različitim indijskim pismima. Kada se vratio u Tibet, on je na temelju pisma brahmi i gupta stvorio tibetsko pismo.<sup>8</sup> Boraveći u palači Phabong Khamaru u Lhasi, sastavio je osam svezaka gramatike i ortografije prikladnih za tibetski jezik.<sup>9</sup> Bio je prevodilac indijskom ačari Kusari i brahmanu Šankari itd., i preveo je na tibetski *Nyenpo Sangwa*, koji je bio dobio kralj Lha Tho Ri Nyantsan. Između ostalih radova on je preveo i dvadeset i jednu sutru i *Avalokitešvarine tantré* na tibetski. Iako se prevedeni spisi nisu javno podučavali, kralj je osobno upućivao probane o mirnom i gnevnom vidu »Velikog Susojećatelja« (Avalokitešvara), te je i sam prakticirao u skladu s tim naukom. Priča se da su stotine štovatelja dugih kosa neprestano dolazile pred Nyangdran Phabongkhar prije no što je zaredeno prvih sedam Tibetanaca.<sup>10</sup> Kralj je pozvao veći broj mudrih i

Vajradhara (Tibet, XVII vek.)



<sup>4</sup> *Tibet: a Political History* od Tsepon W. D. Shakabpa, New Haven and London, Yale University Press (1967), str. 13.

<sup>5</sup> *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way* od Tenzin Gyatso-a XIV Dalai Lama. The Wisdom of Tibet Series I, str. 21.

<sup>6</sup> Nyenpo Sangwa (transliteracija: gNyenpo gSangwa)

<sup>7</sup> *The Opening of the Wisdom Eye*, Tenzin Gyatso-a, XIV Dalai Lama Tibet, USA Ed. 1971. The Theosophical Publishing House, Adyar, India.

<sup>8</sup> *Tibet: a Political History* od Tsepon W. D. Shakabpa, str. 25.

<sup>9</sup> *The Opening of the Wisdom Eye*, str. 2.

<sup>10</sup> Sedam prvih sretnih Tibetanaca koji su bili zaredeni: Pagor Berotsana, Chimshakya Deva, Ba Yeshe Wangpo, Nganlam-Gyalwa Chogyang, Ma Rinchen Chog, Khon Luyi Wangpo i Tsang – Legdup.

<sup>2</sup> *An Introduction to Buddhism* od XIV Dalai Lama, str. 6-7, objavljeno: Tibet House, 16 Jor Bagh, New Delhi.

<sup>3</sup> *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way* od Tenzin Gyatso-a XIV Dalai Lama. The Wisdom of Tibet Series – I, prevodi Jeffery Hopkins i Lati Rinpoche. Harper and Row Publishers, New York.

učenih buddhističkih znalaca iz Indije i Nepala, među kojima su ačarja Kumara, ačarja Brahmašankara i ačarja Šilamandru, nepalski učenjak. Ti su učitelji preveli učenja u sutrama i nekoliko tantri na tibetski. Tako je Buddhino učenje postalo po prvi put dostupno Tibe anima.

Nakon smrti svojeg oca Tride Tsugtana, koga obično nazivaju nadimkom Mos-Agtom, Trisong Deutsan je naslijedio prijestolje. I on je bio pokrovitelj buddhizma kao njegov djed i njegov otac. Jako je želio proširiti Buddhino učenje širom zemlje i zbog toga je pozvao velikog poglavara Šantarakšitu u Tibet. Ovaj je podučavao Dharmu kroz krijepono djelovanje,<sup>11</sup> osamnaest sastojaka<sup>12</sup> i dvanaest članaka<sup>13</sup> uvjetovanog nastajanja, i to uz pomoć kašmirkog prevodioca Anante. Domorođački su bogovi i zli duhovi bili zbog toga nezadovoljni, što se manifestiralo u nesrećama kao što su poplave i epidemije. Misleći da trenutak nije povoljan da bi on nastavio s podučavanjem, jer je narod pripisivao te katastrofe novoj religiji (buddhizmu), savjetovao je kralju da pozove ačarju Padmasambhavu u Tibet, dok se on sam privremeno vratio u Nepal. U skladu s tim savjetom, kralj je poslao svojeg ministra Basalngana u Indiju, u pratnji još šestorice,<sup>14</sup> kako bi pozvao ačarju Padmasambhavu, učitelja tantričke prakse. Na svojem putu u Indiju oni su ačarju sreli u Mangyul Gunthangu kako dolazi iz Nepala. Ministar mu je poklonio zlato koje mu je poslao kralj i objasnio mu što se zbiva. Ačarja je prihvatio pozivi i zatražio od ministra i pratice da krenu naprijed dok je on sam stigao kasnije, jer je putem savladavao domorođačke bogove i zle duhove te ih vezivao svetom zakletvom da će služiti i štitiiti Dharmu.

Kasnije je ponovno poglavar Šantarakšita bio pozvan u Tibet i bio je sagrađen slavni hram Samye, prema kraljevjoj želji i uz silne napore mnogih. Kada je hram završen, posvetili su ga i poglavaru i ačarja, te je tom prilikom poglavar zaredio prvih sedam sretnih Tibešana<sup>15</sup> i izložio učenje Vinaje, čime je začetna tradicija zaredivanja u Tibetu. Kralj je osnovao dvanaest velikih sjedišta učenja i centre za meditaciju. Inaugurirao je studij sanskrite u Samye-u, gdje se počelo s prevodenjem, a kasnije, kada je odškolvano određen broj vrhšnjih prevodilaca, prevedena je većina tekstova o tantri i logici.<sup>16</sup> Pred svoju

smrt poglavar Šantarakšita je predskazao da će se u budućnosti buddhizam rascjepiti na dvije škole i doći će do nesuglasica među njima, pa će tada kralj morati da pozove njegovog učenika Kamalašilu, koji će biti sposoban da izgladi nesuglasja i očuva učenje. Kao što je poglavar predskazao, pojavio se kineski redovnik zvan Hoshang Mahayana i počeo je širiti pogrešno tumačenje nauka. Kralj je na to pozvao pandita Kamalašilu iz Indije, pa su on i kineski redovnik vodili dilematičke debate dvije godine, od 792. do 794.<sup>17</sup> Hoshang je bio poražen u debati i vratio se u Kinu. Kralj je napravio veliku proslavu i izdao je proglas javnosti o tome da su članovi kraljevske porodice, ministri i vlastodršci u manjim pokrajinama preuzeli svetu obavezu da brane, slave i štiju čistu buddhinu dharmu, sve do kraja postojanja svjetskog razdoblja.

Trisung Detsen je popularno poznat pod imenom Trirarpa Chen. Kada je njegov otac Sednaleg umro u dobi od 54 godine, nakon šesnaestogodišnje vladavine, na tron ga je dovelo višeje ministara. Kao njegovi preci, i on je bio gorljivi buddhist. Utemeljio je dvije buddhističke škole, koje su se razlikovale po tome što su jednu pohađali sljedbenici koji su bili zaredani, a drugu oni koji nisu. Zavezao bi dva duga svilenka šala za smotuljak svoje kose na tjemenu i pustio ih da slobodno padaju sa svake strane i pozvao bi po jednog učenog bhikšu-a i jednog sljedbenika tantrne (svjetovnjaka), koji su predstavljali dvije škole, i oni bi sjedali na krajeve toga šala. Na taj je način kralj iskazivao jednako poštovanje spram obje škole Tijekom svoje vladavine pozvao je u Tibet mnoge učenjake, kao što su Šilandrabodhi, Današila i Dinamitra, i molio ih da revidiraju buddhistička djela koja su bila prevedena ranije, uz pomoć prevodilaca Kawa Paltseka, Chogro Luyi Gyaltsana, Bande Yashea i drugih. Zamoljeni su i da standardiziraju terminologiju i prevedu bilo koje buddhističke tekstove koji su ostali neprevedeni. Sastavljen je novi rječnik, nazvan Mahabhoyapatti,<sup>18</sup> sagrađeni su brojni samostani i svakom je bhikšu-u dodjeljeno po sedam porodica koje su se brinule o njegovom izdržavanju.

Lang Darma je po prirodi bio vrlo okrutan i nereligiozan, htio je pribagriti prijestolje za sebe pa je skovao zavjeru da ubije svojeg mlađeg brata Trirarpa Chena. Kada je to učinjeno, stupio je na tron uz pomoć ministara—istomišljenika koji su se suprotstavljali buddhističkom učenju. Orobio je mnoge samostane, ubio brojne redovnike, dok je drugima prisilno skinuo odoru. Nakon nekog vremena, vijesti o tom religijskom progona-nju stigle su do Lhalung Palgyi Dorje-a, koji je meditirao u pećini kod Yarpe. Odlučio je pokoriti zlog kralja i potpuno spreman krenuo je na svoju misiju. Ubio je kralja vješto ga pogodivši strijelom i pobjegao je na konju natrag u svoju samotnu pećinu.

Učenja koja su se bila proširila do tog

doba poznata su pod nazivom rano širenje dharme.

### Kasnije širenje dharme

Iako je Lang Darma učinio sve što je bilo u njegovoj moći kako bi iskorjenio učenje, njegova je vladavina bila više manje ograničena na Centralni Tibet i njegov je glavni cilj bio da redovnicima skinu odoru i da razori njihove samostane. Nije znao puno o tantričkom učenju koje su prakticirali svjetovnjaci tako da nije mogao u potpunosti uništiti Buddhino učenje. Prema prevodiocu Gosu: »Iako je bilo uspona i padova u vezi sa učenjem vinaje, tajno tantričko učenje mahajanskog vozila nije prolazilo ni kroz kaška lova razdoblja, sve do naših dana.«<sup>19</sup> Tri su bhikšu-a, koji su zajednički nazvani »Mar-Yoh-Tsang-Sum«, koji su pripadali tradiciji poglavara Šantarakšite, pobjegli pred Lang Darminom strahovladom u pokrajinu Domed u istočnom Tibetu. Tamo su sreli dječaka koji ih je molio da ga zaredi; Tsang je odigrao ulogu poglavara a njegov prijatelj Yos ačarju; dječaka su zaredili i dali mu ime »Geva Rabсал«. Bio je izuzetno inteligentan i kasnije je postao slavni »Lachen Gongpa Rabсал«. Kada je došlo vrijeme, Tsanala Yeshe Gyaltsan i njegov sin poslali su desetericu inteligentnih ljudi<sup>20</sup> u Domed Dantig da od njega prime predaju o individualnim zavjetima pročišćenja (pratimokša). Vrativši se u Samye, ustanovili su, na svoju želost, da je kralj Tsanala Yeshe Gyaltsan umro, ali ih je njegov sin i nasljednik primio pod svoje okrilje. Tako se učenje vinaje ponovno proširilo, pa se kaže da se zar učenja razgorio iz Donjeg Dokhama. To je poznato kao kasnije širenje dharme.

U Zapadnom je Tibetu lokalni kralj Lha Lama Yeshe O'd ulagao napore da obnovi buddhizam koji je tada bio u opadanju. Poslao je izvjestan broj mladih tibešana u Kašmir da uče sanskrit i buddhističku doktrinu, ali izgleda da ih je većina pomrla zbog vrućina i drugih opasnosti na putu. Dvojica od njih su se sretno vratili u Tibet i oni su poznati kao prevodilac Rinchen Zangpo i Lekpa' Sherab. Obojica su postali vrlo ućeni, posebno veliki prevodilac Rinchen Zangpo koji je ućio uz noge sedamdeset-petorice gurma. Primio je mnoga ućenja u vezi obaju puteva od velikog pandita Narope, Kamala Gupte, Dina Mitre i drugih. Tijekom ovog razdoblja kasnijeg širenja Dharme, on je postao najistaknutiji prevodilac. Prevodilac Gosu hvalio ga je ovim riječima: »Zahvaljujući jedino djaržljivosti ovoga prevodioca, tantričko se ućenje puno jače proširilo u kasnijem širenju Dharme nego u ranijem.«<sup>21</sup> Lha Lama Yeshe O'd pozvao je mnoge pandite, kao npr. Dharmapalu, iz In-

<sup>11</sup> Deset krijeponih ponašanja su: ne ubijanje, ne-krađa, odbijanje seksualne rasipštenosti, ne-laganje, ne-stvaranje razdora među ljudima, neizgvaranje grubih riječi, odbijanje ispraznog brbljanja, nezavidnost, namjera nepovrjeđivanja i odbijanje pogrešnih stavova.

<sup>12</sup> Osamnaest sastojaka su: šest objekata čula, šest moći čula i šest svijesti.

<sup>13</sup> Dvanaest udova uvjetovanog pojavljivanja su: neznanje, karmičko formiranje, svijet, time, lik, izvor, dodir, osjećaji, žudnja, shvaćanje, postojanje ili bivanje, rođenje, starenje ili smrt.

<sup>14</sup> Sagong Lhalung, Namam Dorje Duđom, Che Jaana Siddhi, Chim-Sakya Dawa, Drate Zaya Rakshita i Shudbu Palgyi Senge.

<sup>15</sup> Sedam prvih sretnih Tibešana koji su bili zaredeni - vidi bilješka 10.

<sup>16</sup> *Political History of Tibet* od W. D. Shakabpe, Vol. I, izdao T. Tsepal Taikhang (1976), str. 176. Prijevod s tibetskog.

<sup>17</sup> Ibid., str. 177

<sup>18</sup> Ibid., str. 203

<sup>19</sup> Ibid., str. 204

<sup>20</sup> Ibid., str. 236

<sup>21</sup> Lumes Tsultrim Sherab, Dring Yeshe Yonten, Ragshu Tsultrim Jungas, Ba Tsultrim Lodos, Sumpa Yeshe Lo, iz U-a i Tsang-a: Gurmova Dorje Wangchuk, Shabgo Tsongtsum Sherab Sangge, dva brata Ngari Ogyadpa, Bodongpa Aupa Dekar.

<sup>22</sup> Ibid., str. 240. rjevidov s tibetskog.

dije i obnovio je učenje vinaje u Zapadnom Tibetu, tako da se činilo da je žar učenja usplamtio u Donjem Dokhamu i zasjao u gornjem Zapadnom Tibetu.

Kralj nije bio zadovoljan time što je do tada postigao pa je u kasnijem razdoblju svojega života poslao Lotsawu Gyatsondu Senge-a u Indiju, zajedno s hrojom pratnjom, kako bi pozvali Atišu, najslavnijeg učitelja toga vremena, koji je tada živio pri velikom Vikramalašila redovničkom univerzitetu. Iako je kralj poslao mnogo zlata kao primjeren dar uz svoj poziv, čini se da misija nije imala uspjeha. Misleći da njegov dar nije bio dovoljan, kralj je nastojao prikupiti još blaga, i pri tome je pao u zarobljeničku ruku kralja od Garloga. Kada mu je ponudena sloboda uz uvjet da se odrekne svoje buddhističke vjere, odbio je. Na to je kralj Garloga postavio alternativni uvjet – da će osloboditi svojeg zarobljenika ako za uzvrat dobije zlata koliko je ovaj težak. Lha Lama Jangchub O'd, kraljev nećak, sakupio je skoro cijelu količinu zlata – manjkala je samo količina za težinu glave – te je pošao posjetiti ujaka u zatvor. Tu ga je Lha Lama Yeshe O'd molio da ne da ni trunku zlata zlom kralju Garloga, već da upotrebi zlato da bi ponovno pozvao Atišu u Tibet. Na taj je način on žrtvovao svoj život za buddhističku doktrinu. Lha Lama Jangchub O'd zatražio je tada poznatog prevodioca Ngatso-a da odnese zlato u Indiju i pozove Atišu. Ngatso je rekao: »To će poremetiti moje vlastite studije, ali ja ću to učiniti za tebe, jer si ti učinio tako puno za Dharmu da ja ne mogu odbiti tvoju molbu.«<sup>23</sup>

Prevodilac Ngatso i Gyatsondu Songge sreli su se u najvećoj tajnosti nasamo s Atišom, čije je prisustvo u Vikramalašili bilo vrlo dragocjeno, i poglavar Šila Akara (Ratna-Akara) nije bio sklon da mu dopusti da ode u Tibet. Oba su Tibetanca pričala o tibetskim kraljevima koji su žrtvovali svoje živote zbog Dharma i onima koji su to spremni učiniti. Atiša nije mogao ništa drugo do da prihvatiti poziv da posjeti Tibet, a na tu ga je odluku navelo i božanstvo o kojem je on običavao meditirati – Arja Tara. Gyatsondu Senge je, na žalost, umro u Nepalu na povratku u Tibet. Lha Lama Jangchub O'd srdačno je dočekao Atišu i njegovu pratnju kada su stigli do »Zlatnog hrama u Thodingu«, koji je bio dio Shangshunga. Velike su se svečanosti održavale dok je kralj izražavao svoju radost što se sreo s Atišom. Na njegovu je molbu Atiša sastavio sažeti tekst, koji je nazvao »Svjetlika puta do probudjenja« (Bodhiphadrupadija), u kojem je sazeo sve prikriveno značenje obaju puteva – sutri i tantra, u skladu s njegovim vlastitim iskustvom. Kada je kopija tog teksta bila poslana u Indiju, svi su znalci u Vikramalašila redovničkom sveučilištu bili oduševljeni Atišom govoreći da tako krasan tekst sigurno ne bi nastao da on nije pošao u Tibet. Tražili su da napiše vlastiti komentar, i on je to i učinio. Kada je Atiša posjetio katedralu Samye i vidio mnoge originalne spise

koje nije bio ni u Indiji sreo, kazao je: »Pitam se da li je Dharma ikada bilo tako proširena po Indiji kao što je u ono rano razdoblje bila prožela Tibet.«<sup>24</sup>

Atiša je imao puno velikih učenika koji su učenju dali snagu i širili ga. Najistaknutiji je bio upasaka Drom Tonpa, za koga je Arja Tara predkazala da će biti najučekalniji. On je zasnovao Kadampa tradiciju i postigao nirvanu u sedamdeset i drugoj godini.<sup>25</sup>

### Kratki prikaz četiriju glavnih buddhističkih škola koje su nastale u Tibetu

Buddhizam nije prozeo Tibet odjednom, trajalo je to više stoljeća da Dharma iz Indije pređe Himalaje i prosvjetli snježnu zemlju Tibeta. Tijekom vremena Tibet je u potpunosti prigrlilo buddhizam kroz studije, praksu i podučavanje, i na taj ga je način sačuvalo do danas. Širenje buddhizma u Tibetu dijelilo se na ranije i kasnije. Veliki kraljevi u prošlosti bili su jako zainteresirani za buddhizam i to je bio jedini razlog zbog kojeg su poslali mnoge mlade Tibetance da studiraju u Indiji i zbog kojeg su pozvali mnoge velike pandite u Tibet. To je omogućilo i velike prevodilačke poduhvate. Na taj se način Buddha dharma proširila po svim dijelovima Tibeta.

Širenje učenja do vremena kralja Lang Darne naziva se rano širenje Dharmae. Taj zli kralj zatro je učenje u Centralnom Tibetu ali je ono postupno oživjelo utjecajem iz Donjeg Dokhama i ponovno je usplamtjelo u Zapadnom Tibetu. Nakon toga su osnovani mnogi samostani i zaređeni su mnogi ljudi. Ponovno su mnogi indijski panditi pozvani u Tibet i tako je učenje opet oživjelo. To je poznato kao kasnije širenje dharmae.

Postupno je rastao broj škola u Tibetu. Neke su dobivale imena po učiteljima koji su ih zasnivali, druge su nazivane po posebnim instrukcijama, a treće po mjestu gdje se nalazio njihov glavni samostan. Četiri glavne škole su: nyingma (njingma), kagyud (kaidid), sakyas (sajka) i gedan (gelug). One se mogu klasificirati kao: starje i novije. Ta dva naziva odnose se na ranije i kasnije prijevode tantričkog učenja, a nema nikakve veze s prevodenjem sutri. Tu ima nekih nesuglasnosti, ali se općenito smatra da su tantras prevedene prije pandita Miti-ja stari prijevodi, a tantrije koje je preveo Lotsawa Rinchen Zangpo, i nakon njega, jesu novi ili kasniji prijevodi. Nyingma je starija škola, a kagyud, sakyas i gedan (gelug) su novije škole.

### Škola Nyingma:

Nyingma je nastala u vrijeme kada je ačarja Padmasambhava, tantrički učitelj, posjetio Tibet na molbu kralja Trisonga Deutsana. On je posvetio katedralu Samye i

prevedene su mnoge tantrije. Podučio je u tantričkim znanjima više od dvadeset i pet učenika, među kojima je bio i kralj Trisong Deutsan osobno. Smatra se ocem nyingma tradicije i oni koji joj pripadaju nazivaju se nyingmape.

### Škola kagyud:

Marpa, prevodilac, rođen 1012. n. e.,<sup>26</sup> posjetio je Indiju tri puta i primio je obilje poduka od tako poznatih učitelja kao što su Naropa i Maitripa. Znanja koja je primio od Narope i drugih prenio je svojem velikom učeniku Milarepi. Taj je preveo veći broj tantri na tibetski i škola koja je čuvala njegovo predanje ostala je poznata kao kagyud, a obuhvaća četiri velike i osam manjih podsekti.

### Škola sakyas:

Kon Khochog Gyalpo rođen je 1034. n. e.<sup>27</sup> Prema savjetu svojeg učitelja Chena, pošao je proučavati nove tantrije pod vodstvom Drogmi Lotsawe. Primio je i poduke o »Lam Drasi« (Putevi i plodovi). Osnovao je samostan na jednom brdu pepeljaste boje u regiji Tsang, koji je postao sjedište škole sakyas, čije ime je vezano za boju tla na tom mjestu. Tradiciju sakyas sačuvali su i prenosi petorica patrijarha škole sve do naših dana.

### Škola gaden:

Za vrijeme kasnijeg širenja Dharmae, 1039. n. e.,<sup>28</sup> u Tibet je bio pozvan mahapandit Dipankara Śrīdhanja, iz Vikramašila vihara u Indiji. On nije samo obilno podučavao u Dharmi nego je napisao tekst pod naslovom »Svjetlika puta do prosvjetljenja« i vlastiti komentar, i osnovao je školu Kadampa.

Kasnije, 1357. n. e.,<sup>29</sup> rodio se veliki lama je Tsongkhapa. On je bio učenik mnogih iskusnih učitelja i kroz učenje, kontemplaciju i meditaciju postao je i sam izuzetan učitelj. On je najpodrobnije studirao i sutre i tantrije, i to uz brojne komentare; uklonio je mnoge pogreške u raznim radovima putem analiza i uspoređivanjem referenci. Pripisuje mu se osamnaest besprijekornih rasprava, ali je njegovo najveće dostignuće to da je utvrdio kako sve aspekte učenja, u tantrama i u sutrama, može prakticirati jedna osoba a da ne zapada ni u kakve kontradikcije. On je osnovao samostan Gaden, na brežuljku Gaden, izvan Lhasa. Tako se njegova tradicija naziva gadenpa, ili »Nova škola Kadampa«. Mnogi pročišćeni znalci nakon njega čuvali su i širili njegova učenja pa je njihova škola živa do danas. Tri velika redovnička sveučilišta

<sup>23</sup> Tibet: a Political History od Tespon W. D. Shakabpa, str. 57.

<sup>24</sup> Ibid., str. 252.

<sup>25</sup> Ibid., str. 253.

<sup>26</sup> The Opening of the Wisdom Eye.

<sup>27</sup> Ibid., str. 7.

<sup>28</sup> Ibid., str. 7.

<sup>29</sup> Ibid., str. 7.

## Povijest tibetske buddhističke filozofije i religije

Tibeta – Sera, Drepung i Gaden – pripadaju toj školi, kao i velik broj samostana u Tibetu.

### Upraznjavanje Buddha dharme kod Tibetanaca

Istina je da su na tlu Tibeta nikle četiri glavne škole i mnoge manje, no svima im je zajedničko to da su izdanci Buddha dharme. Buddhina doktrina je onaj izvor iz kojeg su potekle sve njihove teorije i prakse. Površne razlike javljaju se između četiri glavne tradicije u vezi sa načinom angažiranja u praksi i u tehnikama koje su primjenjivali učitelji kako bi podučili svoje učenike, ali sve škole bez izuzetka prihvaćaju Buddhinu riječ i nema nikakvih neslaganja u vezi s izvornim učenjem. Krajnji cilj je za sve istovjetan, savršeno ostvareno stanje Budde za dobrobit drugih. Mjerodavni praktičar koji je studirao različite sisteme ove četiri glavne škole temeljito, i nepristrano, neće primijetiti nikakvu kontradikciju među ajima, već upravo da se one međusobno upotpunjuju. Sve škole prihvaćaju sisteme triju vozila – hinajane (theravade), mahajane i vadrajane – i uspješno se poduhvaćaju prakse.

Buddha je izrekao svoje učenje u 84 000 svežnjeva, ali je sve to bilo namijenjeno smirivanju svijesti i ostvarivanju raznih duhovnih ciljeva. Razlog zbog kojeg je Buddha na izgled dao različite poduke bio je u tome da budu prikladne različitim dispozicijama bića, jer sva bića očito ne posjeduju jednake zalihe zasluga i mudrosti. Individualnost ima važnu ulogu na polju buddhističke prakse. O pojedincu ovisi koje će stanje on željeti ostvariti – stanje dobrih, viših rođenja, oslobođenost ili potpuno, vrhunsko prosvjetljenje za dobrobit svih bića. Tibetanci vjeruju da sva vozila o kojima je Buddha podučavao služe za dvije svrhe: vremenitu i krajnju pa su to stoga stupnjavana sredstva koja vode sva bića do savršenog prosvjetljenja u skladu s njihovim mogućnostima i sklonostima. Iako se upotrebljavaju različita imena i konvencije, kao što su hinajana i mahajana, u stvari nema među njima oštre distinkcije u smislu da je jedno vozilo superiorno nad drugim u nekom krajnjem smislu, i spram obaju se iskazuje jednako poštovanje i divljenje. Neki bi mogli smatrati da su dva vozila – hinajana i mahajana – tako različita kao vrućina i hladnoća, ali bi to bilo

sasvim neispravno. U vezi s utvrđivanjem svjetovnih konvencija Buddha je jednom rekao (prema tekstu *Prenošenje triju skupina zavjeta*): »Svijet se prepire sa mnom, ne prepirem se ja sa svijetom, jer ja prihvaćam sve što se prihvaća da postoji u svijetu, a prihvaćam i da to ne postoji, bez obzira što to jest, ako se u svijetu prihvaća da to ne postoji.«<sup>30</sup> Pravi mahajanistički osjećaj spram hinajanista bio bi pravi bratski osjećaj, pa čak i kada bi neki od njih osporavao mahajanu, ipak se osjećaj mahajaniste ne bi trebao mijenjati, tj.: »Nema razloga za sukob među nama, jer ja prihvaćam ono što on prihvaća, iako se on može sporiti sa mnom zbog nekih svojih razloga.«

Individualna praksa razlikuje se od osobe do osobe, ali općenito se može reći da Tibetanci prakticiraju šest savršenstava i četiri načina pridonosa dobroti drugima, bez obzira na to kojoj od četiri glavne škole pripadaju. Ukratko, obuhvaćajući sve prakse unutar triju viših vježbi – vježba višeg čuđoređa, vježba više sabranosti, vježba više mudrosti – moguće je ostvariti unutarnju preobrazbu i napredak na duhovnim putevima i razinama i moguće je dosegnuti potpuno usavršeno stanje najviše prosvjetljenja za dobrobit drugih.



## Šantarakšita i prodiranje indijskog buddhizma u Tibet

Valerij P. Androsov, Moskva

Od ranog Srednjeg vijeka pa do naših dana tibetska je kultura pod znatnim utjecajem buddhizma. Kako je ta religija prešla granice planinske zemlje i kako je prodrla u kulturu te zemlje? Na žalost, puno toga u povijesti prodora buddhizma u Tibet još uvijek nije jasno. A razlog tome ne leži toliko u fragmentarnoj prirodi svjedočanstava koja su nam dostupna, koliko u nedovoljno proučenosti tih svjedočanstava. Dostupni materijali ukazuju na to da je indijski utjecaj bio od ključnog značaja u formiranju tibetskog etno-kulturnog kompleksa. Proučavanje tog pitanja relevantno je zbog tendencioznog preuveličavanja kineskog utjecaja na Tibet, u okvirima suvremene kineske historiografije. Za znanost nije od ništa manjeg značaja ni rješavanje problema vezanih za kulturnu ostavštinu indijske civilizacije.

Prva povijesna svjedočanstva o prodiranju buddhizma u planinsku zemlju vezana su za vrijeme kada je vladao tibetski kralj Strong-btsan-gam-po (630–650). On je pružio zaštitu putujućim buddhističkim redovnicima i sagradio za njih samostane i hramove. Prema povijesnim kronikama koje su napisali tibetski znanstvenici Bu-ston (XIII–XIV st.)<sup>1</sup> i Shonnubal (XV st.)<sup>2</sup>, Strong-btsan je poslao grupu mladih ljudi u Indiju na obrazovanje. Pod vodstvom indijskih učitelja, oni su učili sanskrit i upoznali mnoge tekstove buddhističke literature. Vrativši se u domovinu, Tibetanci su stvorili svoj pisani jezik, sastavili gramatiku i zajedno s buddhističkim zalcima pozvanim iz Indije počeli na tibetski prevoditi različita indijska djela. Prva tibetska literarna djela bila su prijevodi buddhističkih sutri.

Prodiranje buddhizma u unutrašnjost zemlje odvijalo se uporedno s uspostavljanjem

<sup>30</sup> Transliteracija tibetskog teksta: Lung gi sdom-pa gsum bstan pa las: hjič rtan nga dang lhan cig rtsod kyi nga ni hjič rtan dang mi rtsod de gang hjič rtan na yod par dopde a ni n gas kyang yod par behad do. Gang hjič rtan na med par dod pa da ni n gas yang med par behad do/zhas gsung pa ho.

<sup>1</sup> Bu-ston, *History of Buddhism in India and Tibet*, transl. E. Obermüller, Heidelberg, 1932, str. 183–184 (dalje – B).

<sup>2</sup> Za engleski prijevod djela toga autora vidi: G. N. Roerich, *The Blue Annals*, Pt. I – II, Calcutta, 1949–1953, str. 39–40 (dalje – BA).

njem tibetske države i formiranjem specifične tibetske kulture. To je naročito bilo izraženo za vrijeme vladavine Khri-sron-lde-btsan-a (755-797), u razdoblju procvata tibetske moći. Na istoku je u to doba imperija Tang prolazio kroz tešku krizu. Tibetanci su brzo iskoristili to stanje. Godine 763. osvojili su kineski glavni grad Ch'ang-an. Vojno neprijateljstvo s Kinom trajalo je uz prekidne sve do sredine 90-tih.<sup>3</sup> Na sjeveru je Tibet pokorio veći broj regije Sin-Kiang: Kucha, Beitin i Kohtan.

No, događaji koji su se odvijali na unutrašnjem planu nisu bili manje dramatični. Kraljeva politika, koja je težila objedinjavanju zemlje, naišla je na otpor plemenske aristokracije. Mimo vojnih uspjeha, bila je potrebna objedinjujuća sila da učvrsti zemlju. Centralizacija države zahtijevala je stvaranje jedinstvenog religijskog sistema. Svećenici bona (koji je bio plemenska religija Tibetanaca) suprotstavljali su se jakoj centralnoj sili i borili se za očuvanje starog klansko-plemenskog uređenja, podržavajući separatističke tendencije plemenske aristokracije.

Kao što je poznato, religijski nazori tvore najkonzervativniji element kulture. Iako su svećenici bona dopustili izvjesno osuvreme-

njenje mnogih arhajske ideje i prionuli za kompilaciju jedinstvenog kodeksa svojih šamanskih legendi, oni su kao i ranije slijedili drevne običaje predaka. Klanska struktura pružala je socijalnu bazu koja je podržavala autoritet svećenika, a ovi su sebe smatrali jedinim duhovnim mentorima, posrednicima između Tibetanaca i svijeta božanstava i zaštitnicima od zlih duhova. Religijski konflikt između centralne vlasti i plemenske aristokracije, između buddhizma i bon religije bio je neizbježna posljedica uspostavljanja novih političkih i socijalnih odnosa i prerastao je u društveni sukob. Jasno je da su štovatelji bona predstavljali ozbiljne protivnike novoj religiji, a plemenska aristokracija – centralnoj vlasti.

Tvrđenje između »starijeg« i »novog« zaostričilo se pod Khri-sron-lde-btsan-om, koji je stupio na tibetsko prijestolje u trinaestoj godini. Anti-buddhistička koalicija koristila se nezrelošću kralja, pa su državnici i svećenici bona prigrabili vodeća mjesta u vladi. Koaliciju je predvodio ministar Ma-Sh'ang, koji je vodio politiku iskorjenjivanja buddhizma. Tako je izdao naredbu o progonu buddhističkih redovnika iz zemlje i, ako se ne pristupi rušenju, o pretvaranju njihovih hramova u klaonice (B, 186-187; BA, 40-41). Iako je bio glava vlade, on nije uspio izolirati mladog monarha od dodira s novim idejama, niti ga odgojiti u duhu bona. Kralj

je brzo shvatio da je tutorstva moćnog regenta može riješiti jedino tako da stane na stranu buddhističke opozicije.

Po svemu izgleda da je Ma-Sh'ang, okoristivši se dugotrajnom anti-kineskom kampanjom i domaćim nesuglasjama, uspostavio vojnu diktaturu u zemlji. S jedne strane, to je spriječilo Khri-sron-lde-btsana i njegove buddhističke potpomagače da se otvoreno suprotstave koaliciji koju je predvodio regent (B, 187-188), dok je, s druge strane, to pridonijelo konsolidiranju snaga opozicije. Kraljevi pobornici osnovali su tajno vijeće na kojem su se svi članovi izjasnili u prilog buddhističkog učenja, koje je postalo »religijski stijeg« opozicije protiv dominacije bona i zbog zbacivanja diktatorstva. Na sastanku je napravljen plan za uklanjanje Ma-Sh'ang-a s položaja, koji je uskoro sproveden u život (BA, 42).

Novostvorena vlada Tibeta nije bila suočena samo s religijskom situacijom u zemlji, već i s činjenicom da je veći dio naroda koje su Tibetanci podjarmili ispovjedaob različite oblike buddhizma. Kinezi – glavni vanjski politički protivnici Tibeta – bili su također buddhisti. Položaj Khri-srona i njegovih pobornika, koji su se suprotstavljali bonu, bio je vrlo nesiguran. Činjenica je i to da su ideje, koje je u vezi sa buddhizmom imala nova vlada, bile vrlo nebulozne već i zato što bejahu posuđene od putujućih buddhističkih misionara iz različitih sekta. Tako amorfan kompleks ideja, koje inače tada nisu bile popularne među Tibetanacima, bilo je teško upotrijebiti da bi se prevelo mase na novu religiju, ali je to bio prioritetan zadatak onih koji su podržavali centralizaciju države. Razumljivo je i to da su za tu svrhu bile neprimjerene i one forme buddhističke religije koje su bile uvježbene u zemljama ovisnim o Tibetu, koje su se borile da zbace tibetsku vlast. Preuzimanje kineskog buddhizma i jezika nije dolazilo u obzir jer su se vlasti bojale kulturne ekspanzije svojeg glavnog političkog protivnika u Centralnoj Aziji.

Pod tim uvjetima treba promatrati okretanje Indiji, njezinoj religiji i kulturi, kao prirodnu potrebu Tibeta. Sirenje indijske religije među stanovništvom moglo je stvoriti podlogu ideološkog jedinstva vlade i naroda kao protutežu separatističkim težnjama pro-bonske plemenske aristokracije.

Historijska nužda uvijek je popraćena povoljnim prilikama. Tako se dogodilo i ovdje. Jedan od činovnika nove administracije, Sal-Nang, kojega je Ma-Sh'ang bio protjerao u južne predjele izvan tibetskih granica, upoznao se s klasičnim indijskim buddhizmom posjećujući mjesta vezana za buddhizam, kao i buddhističke samostane Indije. Boraveći tamo, naslušao se o istaknutoj religijskoj figuri i eminentnom filozofu Santarakšiti, pa se s njime i upoznao i bio njegov učenik izvjesno vrijeme. U skladu s preporukom Sal-Nanga, Khri-Sron-lde-btsan suglasio se da Santarakšita postane njegov religijski tutor (B, 188; BA, 42).

Santarakšita je rođen dvadesetih godina osmog stoljeća u kraljevskoj porodici u istočnom Bengalu. U tridesetoj je godini u po-

<sup>3</sup> Iakinf, *A History of Tibet and Huhonor Part I*, St. Petersburg, 1833, str. 176-206 (na ruskom).

Hajagriva (Skulptura iz Tibeta)



tpnosti završio sa sveučilišno-samostanskim obrazovanjem i postao veliki pandit.<sup>4</sup> Bio je pozvan da podučava buddhističke redovnike filozofiji madhjamike<sup>5</sup> (najranija filozofska škola mahajane, koja je zasnovao slavni Nagarđuna, II–III st.). Santarakšita je posvećivao puno pažnje epistemologiji i logici. Vjerojatno je veći dio njegovih djela, sačuvanih u tibetskom prijevodu, napisao upravo u tom periodu. Vrhunsko postignuće njegovih znanstvenih djelatnosti bilo je djelo *Tattvasamgraha* (*Zbirka bitnih problema*), koje je postalo enciklopedija indijske filozofije.<sup>6</sup>

Santarakšita se bavio i odgajanjem novozaredenih i pravih redovnika. Nesporno je imao velikih uspjeha i imenovan je za upadnjaju<sup>7</sup> Nalande, – najvećeg monastičkog kompleksa u Indiji, centra buddhističke nauke.<sup>8</sup>

Motivi koji su potakli Santarakšitu da napusti svoju domovinu kada je bio na vrhuncu slave i da ode u Nepal i Tibet ostaju nerazjašnjeni. O tome se može samo nagađati. Tu ne pomažu izvori u kojima nalazimo Santarakšitine riječi (recimo u mitološkom kontekstu) da je on dugo čekao pogodne uvjete kako bi pronio buddhizam zemljom svijeta BA, 38–39). Ta tvrdnja izgleda čudno, jer su njegovi prvi pokušaji da ustoliči buddhizam u Tibetu bili uglavnom neuspješni. Nakon što je sreo Sal-Nangu u Nepal, Santarakšita prihvata poziv od izvjesnog Tibetanca da posjeti Manjul – malo mjestište u Tibetu, nedaleko od Nepala. Tu počinje tibetski period Santarakšitovog života. Sagaden je samostan za lokalne pristalice buddhizma i, pod vodstvom Santarakšite, grupa novopristiglih redovnika i sam Sal-Nang unaprijedili su svoje znanje o buddhističkoj disciplini. Ipak, antibuddhistička politika Ma-Sh'ang postala je kruča, njezina se snaga počela osjećati i u najudaljenijim područjima, i Santarakšita je bio primoran da ode B, 187; BA, 40, 42).

Prvi boravak Santarakšite u Tibetu nije urodio afirmacijom buddhizma, ali on nije odustao od svojih planova. Nakon što je Ma-Sh'ang bio svrgnut, on je prihvatio ponudu Khri-sron-lde-btsana da post ne kraljevski tutor. Uz pomoć prevodioca, Santa-

rakšita je upoznao kralja s buddhizmom čitajući njemu i njegovim pobornicima buddhističke sutre. Potrebno je napomenuti da tibetsko plempstvo nije znalo puno o buddhizmu, i Santarakšiti nije mogao u potpunosti iznijeti bit svoje filozofske doktrine, koja je zahtijevala naročitu obuku kako bi bila shvatljiva. Tako je, prema predaji, Santarakšita počeo s objašnjavanjem glavnih buddhističkih zaslada, upravo kao što je to činio Gautama Buddha za svjetovne sljedbenike. Prema tibetskim kronikama, Santarakšita je četiri mjeseca podučavao u palači glavne buddhističke istine, deset vrhina (dašašila), osamnaest sastojaka (dhatu) svijesti, dvanaest karika uvjetovanog nastajanja itd. (B, 188). Tako su prve propovjedi indijskoga misionara sadržavale temelje buddhističke etike i praktične religije, a puno manje filozofske koncepcije.

Tibet je u osmom stoljeću bio – poput Magadhe šest ili pet stoljeća prije naše ere, gdje je Buddha po prvi puta progovorio o svojem nauku – pozornica oštrog sukoba između tradicionalnih vjerovanja i buddhizma. Etičkopshološka orijentacija nove religije suprotstavila se, kao i u Indiji, žestokoj opoziciji svećenika klanskoplemenske bon religije. Misionar se nije sukobio samo s određenim društvenim i političkim krugovima. Veća prepreka jačanju buddhizma bila je stabilnost lokalnih tradicionalnih ideja suprotnih buddhizmu, koji sadržaj izvanjskih aktivnosti individue prevodi na introverne razine mišljenja i ponašanja. Planinskom je narodu bio osobito stran asketizam indijskoga sveca (B, 188; BA, 43).

Poplave, oluje s munjama, epidemije, strašan pomor stoke, sve su te pojave spretno upotrijebile antibuddhistički krugovi kako bi izazvali neodumicu u narodu, tumačeći da su ti događaji posljedica širenja lažnih učenja. Nezadovoljstvo je među masama bilo toliko da su čak i ministri glasali za protjerivanje Santarakšite. Oštra promjena socijalno-političke situacije navela je indijskog misionara da se vrati u Nepal. Napuštajući zemlju, savjetovao je Khri-sron-lde-btsan-u da pozove slavnog Padma-sambhavu, Santarakšitovog rodaka, kako bi ovaj učvrstio buddhizam u zemlji (BA, 43). Padma-sambhava je bio jedan od najprominentnijih ideologa buddhističkoga tantrizma.

Buddhistički tantrizam ili vadrajana (mantrajana) treći je trend buddhizma, a javio se u Indiji između 500. i 600. godine naše ere.<sup>9</sup> tj. puno kasnije nego hinajana i mahajana. Ti se trendovi međusobno razlikuju po svojim kodeksima svetih tekstova, a i po kultu, soteriološkim i drugim atributima. Mantrajana je živo prožeta magijom, ezoterijskim ritualima i praksom joge. Karakteristika soteriologije je vjerovanje u trenutno, mnji slučaj (vadr) i probuđenje – što je različito naročito od mahajanskog koncepta postupnog prikupljanja savršenstva (paramita). U Indiji su sve tri struje postojale, unatoč znatnih razlika u teoriji i praksi,

čak i unutar jednog samostana. Tibetski povjesničari bilježe da su u Nalandi, središtu buddhističkog obrazovanja, tantrički znalci podučavali niz godina.<sup>10</sup>

To da je Santarakšita izabrao Padma-sambhava za svojeg zamjenika ne može se, naravno, objasniti samo time što su njih dvojica bili rođaci. Santarakšita je bio upoznao tibetske običaje i lokalnu religiju. To mu je znanje pomoglo da iz obilja indijskih učenja izabere onu varijantu koja je najbolje odgovarala planinskoj zemlji. Neki su proučavatelji zapazili da je tantrizam kako ga je podučavao Padma-sambhava (padmaizam) bio vrlo srodan bonu.<sup>11</sup> Padmaistički je panteon obuhvaćao božanstva–zaštitnike (58 dobrih i 42 zla) i božanstva koja izazivaju jezu. Defikacija učitelja, stvaranje atmosfere nabijene čudesima koja su pravili podučeni magovi, kao i napuštanje celibata – to su bile karakteristike kulta tog vjerovanja.

U razdoblju o kojem je riječ Padma-sambhava je boravio u Nepal. Vjerojatno su se on i Santarakšita tamo sreli. Prisjetimo se da u Santarakšitinoj ostavštini ima i nekoliko tantričkih himni i teoretskih radova o vadrajani. Razumno je pretpostaviti da su ta djela bila napisana u razdoblju kada su se autor i Padma-sambhava susreli.

Ozbiljni socijalni konflikti trajali su u Tibetu i dalje. Pro-buddhistička politika koja je vodio Khri-sron-lde-btsan nije uspijevala riješiti ogromne socijalno ekonomske teškoće. Religijski program za uspostavljanje odnosa između buddhista i svećenstva bona nije također donio ploda. U tim je okolnostima kralj opet molio savjet Santarakšite. Indijski je pandit otvoreno priznao da on sam nije u stanju suprotstaviti se šaman-skim svećenicima bona, koji su bili vrlo omiljeni među stanovništvom, te da je potrebno boriti se protiv njih njihovim vlastitim oružjem: demonstriranjem natprirodnih moći, primjenom magije, vradžbina i njoj sličnih sredstava, na koja su Tibetanci već bili navikli. Santarakšita je podsjeto kralja na svoj raniji savjet da pozove Padma-sambhava jer je ovaj ovladao svim tim sposobnostima i ima potrebno znanje. Khri-sron-lde-btsan suglasio se s mudracem iz Indije i poslao je svoje ljude da dovedu tantričkog učitelja (B, 189).

Nakon što je došao u Tibet sa svojom pratnjom, Padma-sambhava se manje bavio propovjedanjem novoga učenja a više interpretiranjem starih vjerovanja Tibetancima u duhu buddhizma. Tako je on podučavao da su tibetski kraljevi koji su bili pratnjo buddhizma bili inkarnacije nebeskih bodhisattva, dok su djela omiljenog epskog-heroja Gesera bila djela učinjena zbog širenja buddhističke vjere na zemlji.<sup>12</sup> Da bi osvojili simpatije masa, indijski su buddhisti sudjelovali u obnavljanju i izgradnji nakon onih prirodnih počasti koje su bile pripisane pr-

<sup>4</sup> Taranath *History of Buddhism in India*, prev. Lama Chimpa, Aflah Chattopadhyaya, Izd. Birlaprasad Chattopadhyaya, Simla, 1970, str. 269. U indijskoj je tradiciji pandit onaj znanstvenik ili učenik čovjek koji zna napamet nekoliko filozofsko-religijskih djela i koji je napisao nešto o religiji i filozofiji. U Santarakšitino doba od pandita se zahtijevalo da sudjeluju u javnim raspravama protiv svojih ideoloških oponenta *Ibid.*, str. 156, 196. Kao što je poznato, buddhistička su sveučilišta dodjeljivala svojim diplomcima naziv pandita (S. C. Vidya-bhusana, *History of Indian Logic*, Calcutta, 1921, str. 271).

<sup>5</sup> Taranath *History of Buddhism in India*, str. 217.

<sup>6</sup> Postoji sanskrijski original toga djela: *Tattvasamgraha* od Santarakšite, Baroda, 1926. Akademik F. I. Scherbatskij osvrće se na njega puno puta u svojoj knjizi *Buddhist Logic* Leningrad, 1930–1932.

<sup>7</sup> Upadnja (sanskrit – izvorno: učitelj, moralni tutor; kasnije – jedan od naziva za više samostansko svećenstvo).

<sup>8</sup> A. Chattopadhyaya, *Atin and Tibet*, Calcutta, 1967, str. 231.

<sup>9</sup> E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart, 1958, S. 508.

<sup>10</sup> Taranath *History of Buddhism in India*, str. 270–273.

<sup>11</sup> E. Conze, op. cit., S. 198; H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg–München, 1956, S. 39–56.

<sup>12</sup> S. Sh. Chagurov, *The Origins of Gesarinda*, Novosibirsk, 1980, str. 201, 221–222 (na ruskom).

voj posjeti Šantarakšite (BA, 43, 44).

Šantarakšita nije uveo samo taktičke novine u religijsku politiku, već je također na bitan način promijenio strategiju. Učinio je pomak od usredsređenja na ideologiju prema socijalno-ekonomskom usmjerenju. Dok je Padasambhava bio predan misionarskim djelatnostima i preobraćao Tibetancima na tantrizam, Šantarakšita je prionuo na gradnju samostana – najvažnijih ekonomskih i duhovno-političkih jedinica buddhizma.

Praveći plan za samostanski kompleks, Šantarakšita se poslužio indijskim samostanom Odantapuri kao uzorom. Šantarakšitina je namjera bila da tako locira hramove i pomoćne zgrade da one svojim rasporedom oslikavaju svemir u skladu s buddhističkom kozmografijom (B. 189). Arhitekti i graditelji toga zdanja bili su pozvani iz Indije. Tibetanci se nisu samo neposredno upoznali s Indijcima i njihovom religijom, već su stekli znanja o tehnologiji gradnje, tektonici, hidrologiji terena i druga znanja nepohodna pri gradnji mamutskih građevina, kao i o arhitekturi, skulpturi, slikarstvu itd.

Gradnja je počela jugoistočno od Lhase, na mjestu zvanom Sam-ya. Nesumnjivo je glavni rukovoditelj bio Šantarakšita, ali je na polaganju temelja centralnog hrama bio prisutan i Padasambhava, koji je kasnije trajno boravio u Sam-ya. Osnivanje samostana pouzdani izvornici datiraju u godinu Zeca, što odgovara 787 (BA, 44). Prvi je sagrađen hram Avalokitešvare, čije su skulpture otjelovile mnoge predodžbe iz buddhističke mitologije i potpomogle popularizaciju te religije. Gradnja samostana završena je 791.

Tijekom trinaest godina održavale su se dostojanstvene svečanosti povodom otvaranja hrama, i to ne bez razloga.<sup>13</sup> Jer, Sam-ya se s pravom može nazvati 'Tibetska Nalanda'. Kroz tisuću godina taj je samostan ostao najstarije i najveće obrazovno središte zemlje.<sup>14</sup> Šantarakšita je bio prvi upadljiva Sam-ya. Od njega je potekla i inicijativa da se obrazovni proces odvija po obrascu klasičnih buddhističkih univerzitetskih samostana Indije. Utjecaj Šantarakšite na vladu izrazio je i kroz činjenicu da je Sam-ya, kao razlika ustanova, imao garantirane feudalne privilegije, pa je tako samostan bio redovno snabdjevan za život potrebnim namirnicama.

No, Šantarakšita je shvatio da buddhističke ideje neće imati dublji korijena u svijesti Tibetanca sve dok i oni sami ne počnu propovjedati buddhizam. Stoga se on posvetio zaredivanju planinaca. Imajući to na umu, izabrao je među onima koji su stjecali obrazovanje i poznavali buddhističke tekstove, sedmoricu Tibetanca koji su pristupili u redovničku zajednicu. Redovnička

imena svih sedmorice završavala se na »rakšita« što je Bu-stona navelo na zaključak da su svi oni bili učeni Šantarakšite (B. 190). Možda on i nije bio njihov jedini učitelj, no on ih je zaredio.

Bio je to kompleksni eksperiment koji je sposoban i iskusnan učitelj pokrenuo kako bi dokazao da i pripadnici mladih nacija mogu slijediti buddhističke zavjete. Eksperiment se pokazao uspješnim, i Šantarakšita je odlučio da se ne zaustavi na onome što je do tada postigao, a također i da pokaže cijelom buddhističkom svijetu sposobnost tog planinskog naroda za spiritualne aktivnosti. Godine 791. on je pozvao dvanaest redovnika jedne od glavnih buddhističkih škola sarvasativadske sekte, koji su bili znalci Abhidharmae – najtežeg dijela drevnog buddhističkog kanona – kako bi ovi obavili ispit »sedmorice odabranih«. Šantarakšitini učenici položili su i ispite. Tibetska predaja s pravom veliča taj događaj nazivajući ga prekretnicom sudbine zemlje i slavi »sedmorice« kao da su sveci.

Prema nekim proračunima, Šantarakšita je proveo u Tibetu više od 13 godina.<sup>15</sup> Planiranje i gradnja Sam-ya, aktivnosti krajevskog savjetnika i poglavara samostana, poduka »odabranih«, sve to još ne predstavlja potpunu sliku Šantarakšitinih aktivnosti. Još iz indijskog razdoblja njegova života poznato je da je on bio izuzetan »protivnik u diskusijama. Tu vrst ideološkog »natjecanja« on je razvijao i u Tibetu. Glavni su mu sugovornici bili svećenički bona. Dvije raspave posvećene razjašnjavanju prioriteta jedne od dviju religija – buddhizma ili bona – nazvane su »velike«. U prvij raspravi uz Šantarakšitu bio Padasambhava, a u drugoj Ananta, i svaki puta bonski šamani nisu uspjeli nadmašiti erudiciju buddhističkih pandita.

Khri-sron-Idé-btsan je iskoristio poraz bonskog svećenstva, službeno proglasio da je religija bona hereza i zabranio je ispoštedavanje bona u bilo kojem obliku. Kralj je svećenima stare religije dao mogućnost izbora: ili da postanu redovnici ili da napuste zemlju. Počele su okrutne represije protiv onih koji se nisu pokorili: bacani su u tamnice ili pogubljeni. Njihova su svetišta ili uništavana ili pretvarana u buddhističke hramove.<sup>16</sup>

Priče o uspjesima buddhizma u Tibetu proširile su se po susjednim zemljama i potakle priliv buddhističkih redovnika u zemlju. Od vlasti se zahtijevalo da im osigura izdržavanje i smještaj. Za vladavine Khri-sron-Idé-btsana osnovano je 12 samostana i dvije buddhističke škole. Redovnici koji su tamo živjeli dobivali su sve što im je bilo potrebno za život (BA, 44). Oni su nastavili s radom na prevodenju sutra, tantra i drugih drevnih indijskih djela na tibetski.<sup>17</sup> Osim toga, bila je angažirana grupa in-

dijskih znanstvenika kako bi pružili obrazovanje Tibetancima. Svaki od buddhističkih tekstova, koji su uključeni kao dijelovi tibetskog kanona – Kandura i Tandura – prevodili su zajedničkim snagama po jedan Indijac i jedan Tibetanc. Vođstvo tih aktivnosti mogao je preuzeti jedino Šantarakšita. Ne bi bilo pretjerano reći da je on učinio to da je Tibet nasledio religijsku i kulturnu tradiciju Indije.

Konsolidiranje buddhizma u Tibetu stavilo je Šantarakšitu pred novi problem – problem i etoloških razlika između samih buddhista: sljedbenici Buddha koji su pristizali iz raznih zemalja nisu bili probrani. Dok je u Indiji tolerancija među buddhistima bila tradicionalno hvaljena i dok doktrinarne razlike među brojnim školama nisu predstavljale prepreku za njihovo suspostojanje u velikim samostanima, u Tibetu je nastala sasvim drugačija situacija. U početku su više-manje tri vodeće grupe – Šantarakšitina, Padasambhavin i grupa kineskih redovnika sekte čan, koji su se pojavili nakon što je zaključen mir s Kinom – bile međusobno solidarne u borbi protiv lokalne religije, ali kasnije, kada je uspjeh buddhizma u zemlji bio nesumnjiv, svaka je od tih grupa težila da zauzme dominantnu poziciju u ideološkom životu Tibeta. Tako je ogroman uspjeh Padasambhavinih tantrika izazvao izvjesnu opoziciju čak i samog Šantarakšite. Činjenica je da su probonski nastrojeni društveni krugovi pružali otpor širenju ideja vadrajane. Prema povjesničarima, Padasambhava je na kraju bio prognan iz zemlje. Teško je prosuditi kakvu je ulogu u tome imao Šantarakšita. Možda se on samo nije suprotstavio odluci vlade. Pozivanje sarvasativada da ispituju »sedmorice« također je izraz Šantarakšitine težnje da očuva buddhističko učenje u Tibetu. Od hinajanskih sekti, sarvasativada je bila najbližija mahajanskom trendu, koji je popularizirao Šantarakšita u zemlji planina. To je izvan svake sumnje. Baza Šantarakšitinoj suprotstavljanja tantričkoj magiji, koji je širio Padasambhava, bili su sveti tekstovi koje su čuvali sarvasativadini.

Iako je Padasambhava proveo u Tibetu relativno kratko vrijeme, stekao je dobar glas u narodu. Njime-ma-pa (na tibetskom »najstariji«) sektu osnovao je Padasambhava, i to je najranija tantrička škola u Tibetu. Unatoč netrpeljivosti između te škole i žutog buddhizma (službene religije u zemlji), »uspjela« je preživjeti do naših dana, apsorbirajući mnoge elemente učenja i prakse bona.<sup>18</sup> Izuzetna uloga u evoluciji lamaizma pripada padmaizmu. Kao što je to naznačio slavni budholog R. Robinson: »Razvoj tibetskoga buddhizma izraz je prožimanja između učenih redovnika koji su vodili konvencionalni celibatski život (kako je to zacrtao Šantarakšita) i onih jogina koji su činili čuda, lutajući slobodno uokolo, često ne noseći ni redovničku odoru, koji nisu bili ve-

<sup>13</sup> Prema mišljenju poznatoga talijanskoga tibetologa G. Tucciya, taj je kompleks simbolizirao ustoličenje buddhizma (G. Tucci, 'The Sacred Character of the Kings of Ancient Tibet', *Opera Minora*, Pt. II, Roma, 1974, str. 569).

<sup>14</sup> U današnje je vrijeme Sam-ya u zapuštenom stanju. (H. Hoffmann, op. cit., S. 375).

<sup>15</sup> V. A. Chattopadhyaya, op. cit., str. 242.

<sup>16</sup> V. A. Bogoslovsky, *The Essay on the History of the Tibetan People*, Moscow, 1962, str. 61-62 (na ruskom).

<sup>17</sup> T. M. Malanova, 'About the early periods of ancient Indian Nitiśāstras', - *The Peoples of Asia and Africa*, 1980, No. 3, 132-134 (na ruskom).

<sup>18</sup> N. L. Zhukovskaya, *Lamaism and Early Forms of Religion*, Moscow, 1977, str. 195 (na ruskom).

# Šantarakšita i prodiranje indijskog buddhizma u Tibet

zani celibatskim zavjetom (kako je to propovjedaio Padmasambhava). Spiritualni učitelji obeju grana zvani su lame.<sup>19</sup> Tibetanci su Padmasambhavu zvali »Drugi Buddha«.<sup>20</sup>

Što se tiče kineske grupe buddhista, Šantarakšita je predškazao da će postati jača neposredno nakon njegove smrti. Bu-ston piše da je Šantarakšita predviđao cijepanje buddhizma u dvije međusobno proturječne sekte. »Stoga«, rekao je on, »kada dođe vrijeme da ja podem odavde, vi pozovite mojeg učenika Kamalašilu. Tada će se okončati sva proturječja i pravi oblik nauka će se učvrstiti« (B, 191).

Prema tradiciji, Šantarakšita je umro u prvoj polovini devedesetih. Njegovo se predskazanje obistinilo: 794. su stvarno Kamalašila i jedan kineski redovnik iz sekte čan vodili oštru diskusiju. Nadmoć indijskog sljedbenika Šantarakšite konačno je odlučila u korist prevlasti indijske varijante buddhizma u spiritualnom životu tibetske države.

Godine 787. buddhizam se ustoličio kao državna religija Tibeta, kao rezultat aktivnosti Šantarakšite i njegovih suradnika. I unatoč činjenici da su se pojavili antibuddhistički osjećaji u narodu zbog djelovanja pristaša bona, oni nisu uspjeli bitno izmijeniti situaciju. Konfrontaciju buddhizma i bona pratilo je međusobno prožimanje u elementima kulturne prakse. U sjeveroistočnim predjelima Tibeta sačuvali su se hramovi bona u kojima se kulturni rituali neznatno razlikuju od lamaističkih. Buddhizam je iznio pobjedu iz sraza, ali je morao učiniti znatne ustupke autohtonim vjеровanjima i prihvatiti ih.<sup>21</sup> Dokaz o pobjedi nove religije možemo naći na ediktima Khri-sron-Ido-btsana, koji su objavljeni vjerojatno na Šantarakšitinu inicijativu. Ti su edikti zakonska potvrda prava buddhista na samostanski život. Ti dokumenti sadrže kratak opis buddhističkih dogmi i proklamiraju stabilnost buddhističke opredjeljenosti. Centralna vlast preuzela je na sebe obavezu da snabdjeva samostane svime što im je potrebno. Tibetksi je kralj proglašen za dharmadžana – kralja dharme (pravednog

zakona) na Zemlji.<sup>22</sup>

Tijesne veze između Tibeta i Indije, koje su se uspostavile u razdoblju Šantarakšite, nisu unaprijedile samo kulturni razvoj planinske države. Indijski je buddhizam našao u Tibetu pogodno tle za svoju kulturnu tradiciju, kao i cjelokupna indijska kultura. Utvrđeni način prevođenja indijskih tekstova omogućio je prenošenje znanja i metode njegove primjene na najprirodniji način. Što se tiče Tibeta, nakon što je prihvatio tu bogatu predaju nije se na tome zaustavio već je nastavio razvijati na sve moguće načine to što je primio, što je ostavilo pečat na kulturnu i historijsku sudbinu toga dijela globusa. U Tibet su sa buddhizmom prodrle i znanja s područja znanosti, književnosti, pisanja, umjetnosti, i djela ožtome su bila prevedena, i nastajali su komentari ne samo u vezi sa indijskim religijskim i filozofskim djelima, već i o gramatičkim i znanstvenim raspravama. Tibet je sačuvala i mnoga od onih indijskih djela koja su se u Indiji izgubila.

Cjelokupna slika dostupne građe o kulturnim sponama između Indije i Tibeta u VIII stoljeću ne svodi se, naravno, na ovdje iznesene činjenice, ali se te činjenice dovoljne da ukažu na to koliko je ogromnu ulogu igrala Indija u razvoju tibetske državnosti i kulture.



# Buddhizam i kineska kultura

Ren Điju, Peking

Buddhizam koji se začeo na indijskom potkontinentu dospio je do Kine »putem svile« i ubrzo se integrirao sa tradicionalnom kulturom postavši dio kineske tradicije. Još uvijek nisu usaglašena gledišta o vremenu uvođenja buddhizma u Kinu. Po mojem mišljenju, unesen je u Kinu u drugom stoljeću (prve godine vladavine cara Ai zapadne Han dinastije). Kineska verzija buddhističkog kanona pojavila se nakon 70. god. n. e. i privukla je pažnju viših klasa. Prvi buddhisti su bili malobrojni trgovci iz zapadnih pokrajina, hramovi su se počeli graditi u velikim gradovima u tom dijelu zemlje. Bili su namijenjeni isključivo kultu koji su stvali ti trgovci. Kinezima je zakonom bilo zabranjeno da budu buddhisti.<sup>1</sup>

Od prvog do trećeg stoljeća (od dinastije Han do dinastije Wei), buddhizam se širio među kraljevskim porodicama i aristokracijom najviše klase. Među masama teško da je moguće otkriti bilo kakav utjecaj. Buddhizam je u Kini postao popularan između trećeg i osmog stoljeća. U to su doba prevedeni indijski buddhistički spisi različitih sekti, i to na tibetski i na kineski. Sve do danas hanska i tibetska verzija buddhističkih spisa obimom i raznolikošću nadmašuje sve druge postojeće u svijetu. Nije pretjerano reći da Kina čuva najbogatije povijesne izvore o buddhističkoj kulturi.

Prema sadržaju se buddhistička kultura, koja je bila prenetu u Kinu, može klasificirati u sljedeće četiri kategorije:

- 1) knjige s osnovnim znanjima o buddhizmu, nešto kao priručnici općih buddhističkih znanja;
- 2) knjige o sistemu i normama samostanskog života buddhističkih redovnika;
- 3) biografije i priče o istaknutim buddhističkim ličnostima, kao što su Šakjamuni i njegovi sljedbenici;
- 4) knjige o religijskoj teoriji i praksi buddhizma.

Prve dvije vrste buddhističkih spisa bile su vrlo raširene među pripadnicima buddhističke sanghe, dok je utjecaj drugih dviju sezao daleko izvan izdvojenosti samostana; na njih su utjecala društvena kretanja i kulturne tradicije dotičnoga doba i vice versa.

Povijest kineskoga buddhizma ukazuje na činjenicu da šir njem i međurazmjernom različitim kultura vladaju određene zakonitosti. Potrebni su izvanjski i unutarnji uvjeti da bi neka strana kultura pustila korijena i razvijala se na tlu neke nove nacije. Buddhizam se proširio u unutrašnjost Kine u doba Han dinastije. U to je vrijeme kinesko društvo

<sup>1</sup> *Biographies of Eminent monks, Buddhochings* (Cho fotu-cheng), fasci. 10.

<sup>19</sup> T. H. Robinson, W. L. Johnson, *The Buddhist Religion: a Historical Introduction*, Encino (California), 1977, str. 188.

<sup>20</sup> D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya. Travels and Studies in Quest of the Origins and Nature of Tibetan Religion*, Oxford, 1957, str. 2, 151.

<sup>21</sup> Na primjer, u usvajanju važne političke odluke tražen je savjet šamanskog predskazivača (H. Hoffmann, op. cit., S. 15).

<sup>22</sup> V. A. Bogoslovsky, »The Penetration of Buddhism into Tibet« – the *Transactions of the Buryatian Complex Scientific Research Institute*, The Oriental Science Series, Issue 8, Ulan ude, 1962, str. 75 (na ruskom).

vo bilo u ozbiljnoj krizi. Narod je očajavao i trpio je siromaštvo i bijedu zbog gluposti cara i korumpiranosti vlade. Takvi izvansvjetski uvjeti pogodivali su širenju religioznosti. U međuvremenu, Kina je zasnovala svoju vlastitu religiju – taoizam. Budhizam je narodu prigribo otprilike istodobno kada i taoizam, i obje su religije imale veliki utjecaj na društvo. Pod stjecom taoizma, izvorne kineske religije, narod je započeo široki oružani pokret – dobro poznati Huangchin (Zuti turban) ustanak (182–204 n. e.). Iako se ustanak završio porazom, potresao je vladavinu dinastije Han sve do u temelje. Centralna je uprava izgubila svoju nadmoć i carstvo je duže vrijeme bilo rastrzano manjim vladodržicima. Budhizam se u početku razvijao uporedno s taoizmom. Oružana borba koju su poveli taoisti jako je zaplašila vlastodršce i oni su uskratili svoju podršku taoizmu. Stoga je budhizam dobio podršku visokog društva i njegov je utjecaj uskoro nadmašio taoizam. Od tada, dvije tisuće godina, traje nadmoć budhizma. Drugi razlog brzog razvoja budhizma bilo je njegovo integriciranje s kineskom tradicijom, zbog čega je postao bliskiji kineskom narodu. Kada se budhizam počeo širiti po unutrašnjosti Kine, kineske su carske porodice i aristokrati bili šljedbenici učenja Huang-Lao-a, (Huang-ti, Zuti Car, i Lao Tzu), a istovremeno su štivali i Buddha. Car je u svojoj palači dao sagraditi »hram Huang Lao-a i Buddha« (god. 166). Mnogi su se ministri tome oštro protivili. Kao razlog su navodili činjenicu da su i Huang-Lao i Buddha bili za ne-djelovanje (wu-wei), skloni životu, gnušaju se ubijanja, odbijaju strasti i raskoši, dok vladari dinastije Han uživaju u svim mogućim ugodama, ubijaju i bezdušno kažnjavaju, i smatrali su da vladare ne bi mogli blagosloviti ni Huangti, ni Lao Tzu ni Buddha.<sup>2</sup> Iz gore navedenog argumenta vidljivo je da su kineski budhisti smatrali Buddha bogom, upravo kao i Huangti-a ili Lao Tzu-a, te da su ih i jedno štivali. Prema kineskim povijesnim zapisima, Buddha je imao sposobnost da nauči ljude kako da postanu besmrtni, i ako bi pojedini u tome uspjeli, tijelo bi im odletjelo u raj.<sup>3</sup> Znal se da je osnivač budhizma od najranijeg početka propovijedao »čaturstaja« (četiri istine) i dvadesetna prattisamsupada (dvanaestočlani lanac uzročnog pojavljivanja) i da je držao da su »sve stvari nepostojane i da će sve prestati. Suprotstavljao se takvim legendama o duhovima kao što su besmrtnost i letenje ljudskog tijela u raj. Kineski poklonici budhizma, kao i izvjesni znanstvenici dinastije Han, smatrali su budhizam sektom magije. Govorili su da je Buddha bio visok jedan zhang i šest čhi-a (kineska mjera duljine), da je bio zlatan, s ogrlicom od sunca i mjeseca. Bio je sveprisutan i neprestano se mijenjao nemajuci lika. Mogao je svoje tijelo učiniti velikim ili malenim, ući u oganj a da se ne spali, hodati po oštrici mača a da se ne poreže. U svijesti Kineza Buddha je bio baš kao duh. Među intelektualcima se na budhističku doktrinu gledalo jednako kao i na filozofiju Huang-Lao-a.

Najranje prevedeni budhistički tekst na hanski jezik je *Sutra od četrdeset i dva dijela*, koji se ne može sarnviti s izvornikom.

Točnije rečeno, to nije prijevod već svojevrsan »prejev«. Ispravno je reći da je to djelo izraz učenja *Yi-ching-a* (*Knjige mjena*), Lao Tzu-a (*Tao Te Ching*) i Chuang Tzu-a. Ipak, Sutra nije patvorina iako reflektira budhizam kako ga se razumije u svjetlu *Yi-ching-a* Huang-Laovog učenja. Uz uvod u svjetlu Huang-Lao-vog učenja, *Sutra od četrdeset i dva dijela* pruža dovoljno dokaza o tome da nije patvorina. Utjecaj dotičnoga doba ostavio je trag taoističke magije i Huang-Laovog učenja u tom djelu, iz Indije je uvedena samo teorija retribucije, no ljudi iz razdoblja dinastije Han nisu razumjeli što sve ta teorija podrazumijeva. Prema budhizmu, retribucija je posljedica naše vlastite karme (djela), dok su u razdoblju dinastije Han Kinezi općenito vjerovali da »prinošenje žrtava donosi sreću, a inače se zbivaju nesreće.«<sup>4</sup> Vjerovali su da bogovi i duhovi mogu ljudima donijeti sreću i nesreću. Kineska religijska tradicija kaže da dobro ili loše djelovanje pojedina utječe na život njegovih potomaka. To poimanje nije u skladu s teorijom karme i suprotstavljalo se budhizmu.

Budhističko propovjedanje o paklu nije se uvrijedilo u svijesti Kineza u doba dinastije Han, ljudi su vjerovali da će njihova duša nakon smrti otići na planinu Tai. Tako je i u ranog hanskog verziji budhističkih tekstova pakao preveden kao »planina Tai.

Prilagođujući se interesu kineskog feudalnog društva, kineski prijevodi budhističkih spisa imali su dodatke, ili su pak izostavljali pojedine dijelove. Na primjer, u Sutri o bhikšu-u Nagaseni (*Milinda-Panha*) stoji: »Onaj tko postigne nirvanu, postaje ne-vječan; inače, (onaj tko) mora proći kroz beskonačne transmigracije, postaje vječan;

<sup>4</sup> Wang Ch'ung, *Lun Heng* (On Judgment), po glavije u prinošenju žrtve.

Kineska skulptura bodhisatve



»Tko je sklon davanju milodara i poslušnan svojim roditeljima, u ovom životu biti će nagrađen u sljedećem.«<sup>5</sup> Ta druga rečenica, koja postoji u hanskog verziji, ne postoji u palijskom tekstu. Pod utjecajem kineske feudalne etike i tradicije kineskog društva, u hanskog verziji budhističkog spisa česte su izmjene<sup>6</sup> i ispuštanja<sup>7</sup> pasusa koji se odnose na seksualne odnose.

U razdoblju Wei (220–265) i Din (Čin 265–424) dinastija, u Kini je dominirala filozofija hsuian hsuie (kineska metafizika), koja se razlikovala od magijskih umjeća iz doba dinastije Han po tome što je znatno spekulativnija. Istovremeno je budhističko učenje pradjanaparmita sticalo sve veću popularnost u Kini. Objašnjenje »praznosti« (šunja) u sistemu pradjanaparmita potaklo je nastanak brojnih škola, takozvanih »šest škola« i »sedam sekti.«<sup>8</sup> Važni budhistički tekstovi prevedeni su na hanski jezik za drugim i od nekadašnjih 369 broj se povećao na 1621 vrstu, a sadržavali su 4180 svečaka. Budhistički redovnici i učenjaci toga doba dno interpretirali su budhizam u svjetlu Lao-Chuang-ove (taoističke) doktrine, baš kao što su ljudi iz vremena dinastije Han tumačili budhizam u svjetlu magijskih umjeća. Doktrina pradjanaparmita, koju su u Indiji nazivali madhjamika, pokušavala je dokazati da je život na ovom svijetu iluzija (*maya*), i to pomoću spekulacija kojima se negirao realni svijet. Egzistencija materijalnih i duhovnih bića smatrala se iluzijom, mayom se je smatralo bivanje obojega. Doktrina te sekte bila je prevedena na hanski, ali nikada je intelektualni krugovi nisu stvarno shvatili niti prihvatili. Tao An (341–385), jedan od istaknutih budhističkih vođa toga doba, smatrao je da je suština pradjanaparmita doktrine istovjetna s principom izvorne ništosti u hsuian hsuie (kineskog metafizici) dinastije Wei i Din, koja kaže: »Ništost je postojala prije no što je išta nastalo, dok je praznost izvor svakog oblika.«<sup>9</sup> (Biografija Tan Chi-ave, navedeno iz *Extract from the Biographies of Eminent monks*). Po Tao An-u, učenje budhizma istovjetno je s učenjem Lao Tzu-a. Smatrao je da je u Lao Tzu-ovom učenju bitna ništost koja je primarni izvor svijeta, a suštinska doktrina pradjanaparmita te je upravo to isto. Hui Yuan (374–416), učenik Tao An-a, bio je budhistički prvak s većim utjecajem od Tao An-a. Vodio je rasprave s Kumaradživom (344–413), ali nije mogao razumjeti šifri indijske madhjamike. Kinezi nikada nisu imali pojam tathata (takvost, apsolutna realnost), pa su stoga tathata preveli sa ben-wu (izvorna ništost). Tathata i izvorna ništost nose u sebi različita značenja. Zato što je tathata shvaćena kao izvorna ništost, njezina bi suprotnost bila mo-yu (sve-postojanje). Otuda je bilo moguće da se sistemu učenja pradjanaparmita uklopi u ideologiju hsuian hsuie, koja se zasnivala na kategorijama ben-mo (temeljno i slučajno), yu-wu (postojeće i ne-postojeće, biće i nebiće), tsung-hen-su-mo (pridavanje važnosti

<sup>5</sup> Vidi: Nakamura Hajime, »Influence of Confucian Thought on the Chinese Translation of Buddhist Scriptures,« *Studies on World Religion*, No. 2, 1932.

<sup>6</sup> Vidi: Chin yin-ke, Series of Manuscripts from Chin Ming Kuan.

<sup>7</sup> »Šest škola« su ben-wu (inherentno ne-postojeće, ili prazno), hsin-wu (ništa ne postoji bez svijesti), ši-še (materija nije supstancijalna), yuen-hui (jedinstvo uzročnosti), huan-huan (manifestiranje iluzije), i chi-han (svijest unutar sebe). Dodavanjem još jedne škole, hen-wu-ji (ne-različnost), dobiva se sedam sekti.

<sup>2</sup> Vidi *Hou Han Shu* (Annals of the Late Han Dynasty), Fasci, zadnji dio.

<sup>3</sup> Kuang Hung Ming Chi, Fasci I, Mu Tzu on Ignorance.

## Buddhizam i kineska kultura

temeljom i neznanjavanju slučajnog).

Kako se prevođenje buddhističkih spisa razvijalo, tathata se nije više prevodila sa ben-wu, već se razvio sistem kineskih buddhističkih termina, čemu je puno pridonio sam Kumaradiva. Neki pogrešni termini su ispravljani i prevedeni su se približili izvorniku. To je samo po sebi bilo hvaljevredno ali nije moglo nadomjestiti ispravno razumijevanje buddhističke filozofije u našem društvu. Imati dobar prijevod jedna je stvar, ali shvatiti ideju prijevoda je druga stvar. Te dvije stvari nisu uvijek identične.

Kada se neka kultura jednom proširi na novo područje, potrebno je vrijeme da je lokalna kultura apsorpira i obliči iz toga novu kulturu. Proces i rezultat apsorpiranja strane kulture znatno se razlikuje u različitim narodima, jer neki narodi imaju superiornu kulturu i dugotrajnu tradiciju, dok neki imaju inferiornu. Ako je lokalna kultura inferiorna u odnosu na stranu, podobna je da je ova druga asimilira. Ako je lokalna kultura superiorna i starija, kao u slučaju Kine ili Indije, tada strana kultura teško prodiru u zajednicu i teško pušta korijenje u njoj. Buddhizam je uveden u Kinu prije skoro dvije tisuće godina i Kinezi su ga počeli smatrati dijelom svoje vlastite tradicije, a ne kao stranu kulturu. Njegov je utjecaj daleko nadmašio religioznu sferu i prozeo je kinesku filozofiju, umjetnost, književnost, jezik, ples, muziku, arhitekturu, medicinu pa čak i obiteljski i društveni život. Dvije kulture se međusobno apsorpiraju, prizimaju jedna drugu; svaka se pri tome obogaćuje a ipak zadržava svoje osobene crte. Činjenica dokazuje da će iz kulture međurazmjene proizaći briljantna postignuća i da dvije velike nacije, Kina i Indija, koegzistiraju u miru, tijekom duge povijesti.

Integriranje buddhizma u kinesku tradiciju odvijalo se kroz dugi razdoblje i donijelo je briljantne rezultate. Kao istraživači na tom polju, moramo pronaći obrazac njegovih uspona i padova tijekom povijesti. Od znanstvenika prijašnjih narastaja razlikujemo se po tome što pokušavamo objasniti tok mijena buddhizma promatranjem učinka socijalne historije na buddhizam, a ne isključivo unutar samog buddhizma. Filozofija i religija u izvjesnoj se mjeri reflektiraju u društvenom i ekonomskom životu nekog vremena, iako je reflex ponekad indirektna a ponekad cik-kak.

S razvojem kineskog društva završilo se proučavanje buddhizma putem prevođenja i kratkih uvoda i nastalo je razdoblje kreativnog pisanja. Od sedmog stoljeća, tj. od Sui i Tang dinastije, buddhizam je doživio veliki korak naprijed u Kini, i postao je jedna važna spona kulturne razmjene između Kine i Istočne Azije, čiji su se utjecaji protezali do Koreje, Japana i drugih zemalja. To prelazi opseg ovog članka, pa je bolje da se na tome zaustavimo.

## Buddhistički ekumenizam i nacionalne kulture

Hadime Nakamura, Tokio

### I. Aspekti izvornog buddhizma

Općenito je prihvaćeno da je rana buddhistička filozofija iznesena u palijskim nikajama i odgovarajućim sanskrtskim i kineskim tekstovima. Ali, same palijske nikaje sadrže različite ranije i kasnije slojeve, koji potječu iz različitih perioda.<sup>1</sup>

Theravadska Tripitaka, danas sačuvana na paliju, sigurno je najautentičnija, u smislu da pokušava sačuvati Buddhine govore od riječi do riječi, iako su vjerojatno bili priznati prije shizama.

Ali u buddhističkim tekstovima nema ni riječi koju bi se s nesumnjivom sigurnošću moglo pripisati Gotami... Šakjamuniju kao povijesnoj osobi, iako mora da su se sačuvala neke izreke ili rečenice koje su stvarno njegove. Odabirući starije dijelove iz obimnih tekstova ranog buddhizma, znanstvenici koji imaju kritički pristup nastoje dokučiti istinski sadržaj Buddhinih učenja. Prema kritičkim studijama teksta postalo je jasno da su neki dijelovi (*gāthā*) pjesama i neke rečenice iz ranijih slojeva. To su gaṭhe iz *Suttanipāte* (posebno *Ayhaṅka-vagga* i *Parayana-vagga*), zatim gaṭhe iz *Saḡāṭha-vagge* u *Samyutta-nikāji* u *Itivuttakama*, uz neke datake, udane iz teksta koji se naziva *Udana*, te neke gaṭhe i rečenice preinačene iz gaṭha u prozu. Mora da ih ima i više. Na tim dijelovima teksta moguće je rekonstruirati obilježja ranog buddhizma. Slika koju možemo tako steći znatno se razlikuje od one koju stičemo iz palijskih tekstova u cjelini.<sup>2</sup> Bitne odrednice buddhizma kakav se ukazuje iz najstarijih dijelova spisa, koji mnogi izučavatelji nazivaju raniji buddhizam ili primitivni buddhizam:

1) One riječi ili fraze koje izučavatelji smatraju specifično buddhističkima, ili ono što se naziva tehničkim terminima buddhizma, rijetko se susreće u najstarijim *gāthāma* i ponavljanim odsječcima u prozi;

1. A.K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, etc: Motilal Banarsidass, 1970, str. 296.

2. Kritičke studije tekstova ranobuddhističkih spisa Hadime Nakamura je obimno raspravio u svojem djelu *Genchi bukkyo no Shiso* (Miao ranog buddhizma), Vol. 2 (Tokyo: Shunjusha Press, 1971).

2) Naročite nijanse koje nas podsjećaju na kasniji buddhizam su rijetke; s druge strane, one faze i riječi koje nas podsjećaju na religiju adivika i dainizam upotrebljavaju se vrlo često. Vrlo su slične onima koje su upotrebljene na ediktima kralja Aśoke. To znači da su mnoge rečenice u proznim dijelovima palijskih tekstova fiksirane nakon vladavine kralja Aśoke;

3) Život buddhističkih asketa u tom početnom razdoblju bio je sasvim drugačiji od samostanskog života redovnika u kasnijem vremenu. Bio je vrlo blizan životu isposnika kakav se opisuje u velikim epovima kao što su *Mahabhārata* i *Rāmājana*. U tim se epovima isposnike spominje kao pustinjake (*rṣi*), kao i u gaṭhama ranijih tekstova ranoga buddhizma, gdje se o buddhističkim usamljenicima ili pustinjacima govori kao o rṣijima, kao u proznim dijelovima koji objašnjavaju gaṭhe ta riječ iščezava i na njezinom se mjestu upotrebljava riječ bhikkhu;

4) Buddhistički su samotnjaci živjeli pojedinačno, u osami, uglavnom u šumama, gajevima ili pećinama.<sup>3</sup> Mnogi su obojivali u kolibicama pokrivenim slamom (*kuṭi*, *kuṭi-kā*).<sup>4</sup> Kaže se da su u prošlosti pustinjaci (rṣi) živjeli u kolibicama (*paṅṅakuṭi*, *assama*),<sup>5</sup> s krovom od lišća. Obitavališta buddhističkih samotnjaka zvana su *assama*,<sup>6</sup> kao i obitavališta epških pustinjaka.

3 Činjenicu da su rani buddhistički samotnjaci živjeli u kolibicama moguće je potvrditi i kroz dainske izvore. Kaže se da je Śāriputta, kojeg su daini smatrali za uzorotog buddhističkog isposnika, živio u udobnom obitavalištu (*assama*) (*Āibhāṣiyāim* 38,13).

Onoliko koliko nam najraniji stihovi (*gāthā*) kazuju, gopresponovni način obitavanja je dominirao, no tokom vremena se među buddhističkim pustinjacima ojačao stav da nije potrebno živjeti tako neudobno. Jedna od osoba koja je to prva tvrdila bio je izgleda Śāriputta. Jedno dainsko dijelo navodi ovakvu njegovu izjavu:

«Kakva je svrha šuma i koliba (*assama*) za junaka koji je svladao svoja osjetila? Gdje god se netko osjeća, sretan, tu je njegova šuma. To mjesto je i pustinjački stan za njega.»

«Lijekovi su beskorisni onima koji su izlječeni.»  
«Za onoga tko je ispreгнуo samog sebe, bogatstva su isprazna. Cijeli svijet mu služi za meditaciju.»  
(*Āibhāṣiyāim* 38, vs. 13-15)

Śāriputta je tvrdio da asketi ne trebaju nužno živjeti u šumama ili pustinjačkim obitavalištima. Na temelju te tvrdnje, asketi su počeli dolaziti da žive u selima, a na kraju i u samostanima. Usamljenici su postali redovnici.

4 Redovnik je kazao: «Trebam ležati pod slanim krovom, udobno kao i drugi» (*Theragāthā*, 208). Drugi je buddhistički usamljenik rekao:

«Moja je koliba bila naćnena od tri palmina lista na obali Gange. Kao zdjela za hranu služila mi je pogrebna posuda, odnoli mi je bila od prnja sa smetlišta» (*Theragāthā*, 127).

5 Napravo sam malu kolibu u šumi, i sada sam budan, revan, razabran i pažljiv» (*Theragāthā*, 59). Redovnik zvan Sarabhangha je rekao:

«Slomivši trstiku svojim rukama, napravivši kolibu, boravim u njoj; od tuda su me složno prozvali Lomitelj trske» (*Sarabhangas*) (*Theragāthā*, 487).

6 Samjutta-nikaja, vol. 1, str. 226-227, promez.

7 Jedna od najstarijih pjesama podržava deriviranje kolibice samotnjacima i ocvrta život buddhista u najranijoj fazi.

8 Razbort čovjek, čak i ako je niskoga roda, treba utjelovljavati pomirljivost i umiljastost, postupati pravdom i štovati svete osobe. Treba praviti udobne i udodne kolibe (*karaya assame ramme*). Treba uredvati bunare i ivore na pustopoljancima, uz ceste i po str-

Neki su redovnici živjeli u zajednici s još jednim (*sabrahmačarin*;<sup>6</sup> *sādhivihārin*).<sup>6</sup> Ali život redovnika u samostanu (*vihāra*), kakav je upravo simboličan za kasnije razdoblje, teško da se uopće spominje;<sup>7</sup>

minama, davati hranu, pića, grickalice, odjeću; krevet-ninu ispravnim osobama u čijoj svijesti živjela vjera: (SN. I, str. 100 gāthā).

<sup>7</sup> Sabrahmačarin, DN, II str. 27; III, str. 241; MN. I, str. 101; AN. II, str. 97; SN 973; *Theragāthā* 387-392.

<sup>8</sup> *Sādhivihārin, Sānchi Inscriptions*, izd. Bhuler I, No. 209. To odgovara palijskom *sādhivihārin*.

<sup>9</sup> Termin *vihāra* spominje se u *Suttanipīṭi* samo jednom (stih 391), a u ovom izvatku *vihāra* znači obitavalište a ne samostan. U *Theragāthā* (477) i *Therīgāthā* (68, 115, 169 itd.) spominje se *vihāra* u smislu samostana.

Ranobuddhistički usamljenici živjeli su u šumama, pećinama i tamo su se bavili meditiranjem, čimili su to

5) U najranijoj fazi buddhizma ženska redovnička zajednica nije postojala;<sup>10</sup>

6) U doba kada su najranije gathe sačinjene, nije postojala potpuno oblikovana disciplina za redovnike (*patimokkha*), kakvu susrećemo u palijskoj i kineskoj varijanti *Knjige discipline (Vinaya-piṭaka)*, jer u

žak i na grobljima. (Oni su sebe smatrali *vānavasini*-ma, šumskim stanovnicima. Ta slika u potpunosti odgovara onoj koju je oslikao Megasthenes, grčki putnik po Indiji oko 300. p.n.e).

<sup>10</sup> Prema legendi, žene su dobile suglasnost da postaju redovnice zbog i Mahāpādapaṭi, Buddhine punice. S druge strane, vjerojatno je da su buddhističke redovnice postojale u doba kada je Megasthenes, grčki ambasador kojeg je u Indiji odaslao Seleucus, kralj Sirije, oko 300. p.n.e., i koji je došao na dvor Čandragupte – jer Megasthenes priča s čuđenjem da u Indiji postoje »žene-filozofe. (Skoro je sasvim sigurno da je datski ženski red osnovan kasnije nego buddhistički.)

gatha nije nigdje u cjelini spomenuta, a pātimokkha kakva se navodi u *Suttanipīṭi* je vrlo jednostavna;<sup>11</sup>

7) Gotamu Buddhu se smatralo izuzetno osobom, nije ga se deficiralo već je do deifikacije Gotame Buddhde došlo postupno.

Buddhizam je učenje koje postoji da bi čovjek postao buddha, a također i učenje koje je izložio Buddha (ili Buddhde). Ali »učenje koje je izložio Buddha ne znači nužno »učenje koje je izložio Śākjamuni. Osim Śākjamunija su, pretpostavljalo se, postojali mnogi drugi buddhe.<sup>12</sup> Postojali su neki

<sup>11</sup> Na pitanje: »Koji su zavjeti i načela (silabbatāni) odličnog bhikkhu-a?«, *Suttanipīṭa* (stih 961) iznosi pravila za način života, posebno u vezi sa ishranom i odjevanjem za bhikkhuse. Općenito se u buddhističkoj literaturi govorilo protiv *silabbatāni*, kao protiv nečega što pripada drugim religijama, no na tom su mjestu izneseni za buddhističke askete, iako to zvuči strano onima koji poznaju drugu buddhističku literaturu. To se može tumačiti samo na jedan način: rani buddhizam u procesu svojeg formiranja nije imao posebne tehničke termine, specifične za buddhizam, pa su se u buddhizmu izražavali terminima koji su bili živi među svim religijama i koji su bili zajednički drugim školama. Nakon opisa pravila o stanovanju, *Suttanipīṭa* daje upute:

*Neka ne počinu krađu,  
neka ne zbori laži,  
neka prijateljski dodiruje  
ono što je jako ili slabo.  
Ono što razazna kao  
uznemirenost svijesti,  
neka to razagna snagom  
Kanhinog (Kanha = Mara) borca. (Stih 967)*

To je u suštini  
blisko učenju  
*Chāndogya-upanišade*,  
III, 17, 4.

Tu su tri od pet buddhističkih zavjeta koji su spomenuti u *Chāndogya-upanišadi* i *Suttanipīṭi*. To znači da je buddhizam naslijedio te zavjete od starijih religija te da ih je kasnije sistematizirao u jedan fiksni oblik.

*Neka ne zapada pod vlast  
ljutnje i nadmenosti;  
iskopavši korijen toga,  
neka živi, a neka nadide  
i ono što je ugodno  
i ono što je neugodno.*

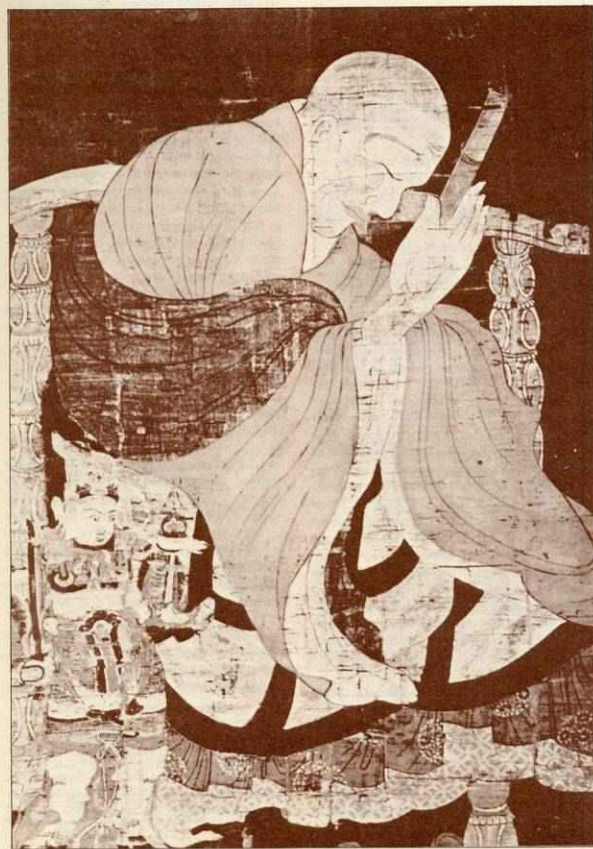
I dānizam naučava  
to isto. (Redovnik treba napustiti nadmenost i ljutnju  
(*thambham* sa koham ca cae, *Dasav*/IX, 3, 12).

<sup>12</sup> I u dāniskim se spisima oni koji su svoje religijsko nastojanje usavršili nazivaju »buddhas«.

Osoba koja je postigla prosvjetljenje naziva se »buddhas« u dāniskim spisima također. Buddhizam je to samo nasljedio. Prema *Riječima mudraca (Isibhāsiyūim)*, dāniskom tekstu, ne-dāniski su se sveci također nazivali »buddhas«, takvi kao Uddilaka i Jadnjavalkja, upanišadski filozofi, isto kao i neki sveci koji se javljaju u velikim epovima. Prije no što je počelo deficiranje Śākjamunija, svi izvrsni buddhistički askete bili su nazivani »buddhas«. Na primjer, termin »uddhas« u *Suttanipīṭi* (513; 517; 523; 622; 643; 646 itd.) znači jednostavno »izvrsni askete«, a ne slavljeni i deficirani Buddha.

Termin »buddhas« nije podrazumijevao jednu osobu. Teoretski, sve nas navodi na zaključak da su učenja koja nam omogućavaju da postanemo buddhe mogla postojati mimo Śākjamunijevog učenja. Ta učenja jedino nisu bila pod nazivom buddhizam prenošena na potomstvo. (*Buddhasana, Baudha*).

Monah Zennmu, osnivač sekte Tendai



buddhisti koji su odbijali da štiju Šakjamunja.<sup>13</sup>

## II. Ekumenski stav

### a) Temeljni stav

U najstarijoj fazi Izvornog buddhizma, kakva je očtana gore, moguće je zapaziti stav ekumenizma. U najstarijim slojevima ranih buddhističkih spisa moguće je uočiti ekumenski nazor.

Indijci su buddhizam smatrali filozofijom (*daršana*), a također i religijom (*dharma*). Iako nije bio racionalistička filozofija dokume isključivo razumom (*ānvīkīkī*), buddhizam je razvio cijeli spektar filozofskih sistema u različitim zemljama Azije. U buddhističkoj filozofiji je problem čovjeka igrao glavnu ulogu. Ono što bi se moglo nazvati »dogmatično« buddhizma rijetko se spominje u začetku buddhizma. Tu se odbacuju dogme (*dīghī*) bilo koje religijske ili filozofske škole. Izražava se vrlo skeptičan stav spram dogmi. U tom pogledu je izvorni buddhizam najbliži stavu skeptika Sanjdaje i teoriji najja (svjetonazora) ranoga dainizma.

U ranom buddhizmu nije pružana podrška metafizičkim spekulacijama vezanim za probleme koji se ne odnose na ljudsko djelovanje i postignuće probođenja, npr. »da li je svijet konačan ili beskonačan«, »da li su duša i tijelo istovjetni, ili su oni jedno od drugoga razlikuju«, »da li savršena osoba postoji nakon smrti ili ne«, itd.

Kako, prema tome, treba gledati na pogrešne metafizičke stavove koji su prevladavali u ono doba? Buddha je rekao:

»Takovih se mudrovanja drže brahmani i isposnici, lijepeći se za njih, oni oštro raspravljaju, jadni ljudi! Vide samo jednu stranu stvari.«<sup>14</sup>

Time se hoće reći da su svi metafizički stavovi samo parcijalno shvaćanje cijele istine koja leži preko shvaćanja, prako racionalne analize. U tekstovima nalazimo i slavnu parabolu o sljepcima i slonu.<sup>15</sup> Tu možemo nazreti radanje ekumenističkog stava.

<sup>13</sup> Skoro u svim buddhističkim spisima izražava se mrinja spram Devadatte, iako su učenja koja se njemu pripisuju međusobno kontradiktorna. No, ovoliko je zajedničko svim legendama koje govore o njemu, bio je opak, iako je i sam želio postati Buddha i iako je želio da i drugi postanu Buddha. I on je bio buddhist i zasnovao je jedan buddhistički red, koji je dugo postojao, a koji se razlikovao od buddhističkih redova koje je zasnovao Šakjamuni. Fa-hien (IV st. n. e.) buddhistički hodočašnik, našao je, putujući u Sravasti, buddhistički red koji je stovao tri buddhe iz prošlih vremena, ali ne i Šakjamunja.

<sup>14</sup> The Biography of Fa-hien the High priest, *Taisho Tripitaka*, vol. LI, str. 861a.

<sup>15</sup> Huan-tsang priča da redovnici Devadattinog buddhističkog reda, koji žive u tri samostana, nisu uzimali mlijeko ni maslac (*The Travel Records of Huan-tsang*, vol. X, *Taisho Tripitaka*, vol. LI, str. 861a). Kaže se da oni slijede postojano učenja Devadatte.

<sup>16</sup> *Uđāna* VI, 4. F.L. Woodward, prev. *Uđāna, Verse of Uplā and Itivuttaka*, as it was said. The Minor Anthologies of the Pali Canon, Pt. II. Sacred Books of the Buddhists, Vol. VIII (London: Oxford University Press, H. Milford, 1935, str. 81-83).

<sup>17</sup> *Uđāna*, VI, 4. Ibid., kineska verzija *Arhāvag-gyāsūtra* (*Taisho Tripitaka*, Vol. 4, str. 178 s-c). Ova

Prema buddhizmu, osobno ponašanje i aktivnosti treba dovesti u sklad s univerzalnim normama, univerzalnim zakonima koji se primjenjuju na sve postojeće, bez obzira na vrijeme i prostor. U teoriji se pretpostavlja da se oni ne primjenjuju samo na ljudske egzistencije, već i na sva ostala živa bića. Buddhizam pretendira da je jasno izrazio dharme, koje važe u različitim periodima i među različitim narodima, bez obzira na rasne razlike.

Riječ *dharma* često se koristi u značenju Buddha doktrina; u tom smislu *dharma* nije dogma, već prije put. Buddhizam pretendira da bude put koji se smatra univerzalnom normom čovječanstva, sklad s prirodnom univerzima. Buddha je jednostavno onaj tko je prošao put i može izvesti druge o tome što je otkrio. Osoba koja je razumjela istine i norme jeste buddha. Buddha znači osoba koja je primila istinu, osoba koja se probudila za istinu, osoba koja je razumjela apsolutnu normu i postala norma sama, učitelj i osoba koju treba postovati. Možemo interpretirati naziv *tahtagata* kao »onaj tko je tako prošao«, krčitelj puta. Njegov je stav bio praktičarski. Buddhizam teoretski dopušta postojanje mnogih buddha. Teorija koju podučava Buddha naziva se »Buddhino učenje«.

Buddhizam je težio reformi brahmanizma odbacujući autoritet uvriježenih religija koje su se pojavile prije Buddhe, i težio je podučavanju nezavisnog morala u etičkom smislu.

Autoritet brahmanizma, dainizma, adivika i drugih religija je opovrgnava, a osim toga, među buddhistima je oslanjanje na autoritete njihove vlastite religije bilo relativno slabo.

Trajno obilježje buddhizma bilo je prihvaćanje racionalne analize prirode ljudske egzistencije, ali treba zabilježiti da se metafizičko spekuliranje u vezi sa problemima koji nemaju veze s postizanjem prosvjetljenja nije smatralo pravim dijelom buddhističkog ekumenizma. Razmatrajući ta obilježja, trebamo reći da Buddha doktrina nije filozofski sistem u zapadnjačkom smislu tih riječi, već prije put. Buddha je podučavao o mnogim doktrinama, koje su znanstvenici kasnije razradili. Neke od njih su međusobno kontradiktorne. Bez obzira na to, svi su buddhisti, bili oni theravadini ili mahajaniisti, suglasni da je cilj tih doktrina da podođu o putu kojim se ostvaruje idealan život. Naglasak buddhizma je na načinu života, na protješavanju življenja, na uklanjanju poroka. Čisto teoretska tvrdnja, kao »ne postoji ego«, smatrala bi se za krajnje nepodudnu i nekorisnu.

Svi buddhisti slijede Buddhu želeći da budu podočeni kako da vode život neuresnredjen na njih same. Racionalna analiza nije ništa više od oruđe koje opravdavaju njegovi rezultati. To je razlog zbog kojeg postoje tako brojne podočke o istoj temi, kao što je to npr. »svjetovano nastajanje«, »četiri plemenite istine«, itd. Rečenice se mogu razlikovati, ali cilj im je isti.

Buddhino doktrinu nazivaju »voziloz, u

smislu da je ona poput splava. Čovjek uđe u buddhističko vozilo da bi prešao rijeku života s obale svjetovnog neprosvjetenog iskustva, obale duhovnog neznanja (*avidyā*), želje (*kāma*) i patnje na drugu obalu transcendentne mudrosti (*vidyā*), koja je oslobođenje (*mokṣa*) od spona i patnje. Pretpostavite da čovjek sagradi splav i pomoću njega uspije prijeći na drugu obalu. »Što bi mislio o tome čovjek«, pita Buddha, »da li je on pametan čovjek ako bi iz zahvalnosti spram splava koji ga je preveo preko bujice na sigurno, stigavši na drugu obalu, ostao vezan za nj, stavio ga na svoja leđa i šetao uokolo opterećen njime?« Redovnici su odgovorili: »Ne«. Buddha tada zaključuje: »Na isti način vozilo nauka treba odbaciti i napustiti, kada se jednom dosegne drugu obalu prosvjetljenja (*nirvāṇa*).«<sup>16</sup> Podočke se mogu uporediti sa splavovima. Kada se jednom ostvari cilj, oni postaju beskorisni, ne mogu biti ništa više nego neprimjerena opterećenja.

Koncepcije koje sačinjavaju podočke izrečene ljudima su, sa stanovišta Prosvjetljenja, bez korespondirajućih krajnjih realnosti. One su dio splava, korisne za prelazanje brzice neznanja i neprocjenjivo vrijedne za učenike na putu, ali su besmislene za usavršenoga koji je prešao preko.

Religijske dogme nisu ništa drugo do sredstva koja vode do idealnog stanja, na kraju je potrebno odbaciti religijske dogme. Taj je stav jasno izražen već u ranom buddhizmu i u indijskoj mahajani, ali je najjasnije naglasen u zen-buddhizmu.

Kao što razlika u obliku, težini i gradi između pojedinih splavova nije bitna, tako nije bitna ni različitost podočke. To je gledište izraženo i u Južnom i u Sjevernom buddhizmu. Buddhizam nije ništa do »put koji vodi oslobođenju (*nibbanagama-magga*), ili »put koji vodi do besmrtnosti (*amatagamagga*).«<sup>17</sup> Čak i kontradiktorne izjave, zbiljski i praktički, nisu kontradiktorne u njihovim očima jer sve teže istom cilju.

### b) Mahājānski ekumenizam

Iako takav stav spram učenja buddhizma izgleda sasvim kontradiktoran, taj je stav moguće opravdati. Ako netko nešto tvrdi, on to može opravdati samo onim što se naziva »spretnost u sredstvima«. Riječi kao prosvjetljenje, neznanje, sloboda i privrženost pomoć su i u odnosu se na apsolutnu stvarnost, puke naznake ili putokazi za putnike na putu, koji služe samo a bi ukazali na cilj.

U mahājāns se ta vrsta filozofskog znanja naziva »savršena mudrost« ili »transcendentna mudrost« (*pradnyāpāramitā*).

Mudrost kojoj se u buddhizmu teži nije

je parabola o sljepim ljudima i slonu (*andho-gaḍān-ṣṭhī*) vrlo popularna i kod hinduističkih i kod dainističkih filozofa (M. Winteritz, op. cit., Vol. II, str. 88a) <sup>16</sup> *Mādhyamīkīya*, Vol. II, str. 134-135; kineska *Mādymakāgama*, Vol. 54 (*Taisho* Vol. II, str. 764 b-c); *Angutarāgama*, Vol. 39 (*Taisho*, Vol. II, str. 759 c - 760 b); kineska *AbhidharmaKā*, vol. 28 (*Taisho*, vol. 29, str. 119 c), *Vadhrathedī*.

<sup>17</sup> *Samyutta-nikāya*, XLV, 7. Vol. 8.

mudrost suprotstavljanja metafizičkim sistemima, to je mudrost prosvjetljenja, koja istinske prirode ljudske egzistencije, koja nam treba ukazati na to kako da živimo. To je u mahajanskih tekstovima naročito naglašeno. Istinska mudrost nije doktrina. Učenik Subhuti je rekao: »Teško je kroz probuđenje dosegnuti savršeno transcendentno znanje, o Poštovanice! Buddha je odgovorio: »Zato ga, o Subhuti, nitko i ne postiže kroz probuđenje.«<sup>18</sup>

Svi buddhisti vjeruju da čak i najgora osoba može postići prosvjetljenje. U theravadi, postignuće mora doći po vlastitoj slobodnoj volji i naporima, u mahajani naporima mogu pripomoći buddhe ili bodhisattve. Pojam vječno prokletih ne postoji, iako to ne znači da buddhisti poriču postojanje mnogih ljudi koje je, u stvari, vrlo teško spasiti.

Mahājānski je budhizam razvio pojam ostvarivanja nirvāne kroz shvaćanje istinske prirode vlastite egzistencije. Po mahājāni, svatko je predodređen da na kraju postane buddha, iako mora proći kroz mnoga rođenja. U tom je pogledu *Lotos-sutra* (*Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*) najživlje izložila ekumensku ideju.

U toj sūtri Buddha daje onima koji mu vjeruju jedino »vozilo«. »Buddhino vozilo«, koje ih vodi do njihovog krajnjeg cilja. Svatko tko je barem čuo Buddhino propovjedaње i tko je učinio bilo koju vrstu vrijednih djela, može postati buddha. Samo zbog načela korisnosti postoji tri »vozila«, ono za učenike, ono za pratjakebuddhe i ono za bodhisattve, pomoću kojih je moguće dosegnuti nirvānu. U *Lotos-sūtri* jedno vozilo (*ekayāna*) znači Buddhino vozilo (*buddhayaṇa*), a bodhisattvayaṇa znači jedno od tri vozila.

Mahājānski je budhizam priznavao uglavnom tri različita stupnja razumijevanja među svojim pripadnicima. Ideja korisnosti (upāya ili upāya-kaṣāla) izuzetno je bila cijenjena.

Otuda – svaki čovjek ima pravo da bude nazvan bodhisattva kao što su Manjušri, Samatbhaddra, Bhaiśajyaguru, itd., koji igraju sponoredne uloge, dok su oni koji su tek stekli kvalifikaciju da postignu prosvjetljenje, i oni koji su se pojavili na zemlji čime se simbolično misli na Vječnog Buddhu), značajni kao bodhisattve i, kao takvi, od bitne vrijednosti.

U *Lotos-sūtri* sva su živa bića nazvana »djeca Buddhe«. Njegov se učenje usredsređuje na vjeru u buddhu Śākjamunija. Jako se veliča inteligencija i intuicija Buddhe.

Tragove misli o tri vozila moguće je naći u literaturi prije *Lotos-sūtre*, već u *Abhidharma-mahāvīhāsa-sūtra*. Tri se vozila nazivaju različitim imenima. Praksa pratjakebuddha u trima vozilima može se pratiti do ne-buddhističkog (dainskog) izvora. U nekim od mahājānskih stili toleriraju se i šriāvake. Misao o davanju proročanstva (predodređenja) da će netko postići savršeno prosvjetljenje u budućnosti (*vyākaraṇa*), koja se začela u ranom budhizmu, kulmi-

nira u *Lotos-sūtri*.<sup>19</sup> Karakter *Lotos-sūtre* dalje je razvijen i doveden do krajnjih granica u *Mahāsāyana-nirgrantha-pūtra-vyākāraṇa-sūtra*<sup>20</sup> i njezinom prototipu. Nastale su nakon Lopoč-sūtre. Bitan je duh tolerantnosti izražen kroz činjenicu da dainski asket propovjeda buddhistička učenja.<sup>21</sup>

U *Lankāvātara-sūtri*, koja je bila vrlo značajna za zen budhizam u Kini i Japanu, iznesena je teorija da su svi diskriminatorni entiteti svijest-sama. Prema toj sūtri, temeljni princip ili istina naziva se *siddhānta* ili *siddhāntanaya* (*tsong* na kineskom; *shū* u japanskom). Svatko je sam za sebe treba intuitivno dočuki. Mimo toga, različita religijska učenja (deśānā, śāsana ili deśānāyana; *kyōng* u kineskom; *kyō* u japanskom) danas su u različitim oblicima.<sup>22</sup> Priznaju se razli-

<sup>19</sup> Studije o ovom redu te sūtre spomenute su u *Indian Buddhism* od Hadime Nakamura. A Survey with Bibliographical Notes (Hirakata, Osaka Kansai University of Foreign Studies, 1980).

<sup>20</sup> Nanjio catalogue 178; 443 A. D. Wogihara: Index, str. 123, prevo na kineski Cūgāharā 435-38.

<sup>21</sup> Ibid., str. 192.

<sup>22</sup> Prema *Lankāvātara-sūtra* (izd. Bunjin Nanjo, Kyoto at the Ōtani University Press, 1956, str. 148 do 172), Shū i kyō su izloženi koordinirano (i) Shū je u samskrskom originalu *siddhānta* ili *siddhāntanaya*. Svatko sam intuitivno saznanje (str. 147). D.T. Suzuki prevodi to kao »realizaciju« (ostvarenje). Skraćeno se zove »tattva-pratyāsa« (self-attainment – samoostvarenje /D.T. Suzuki/, a može se prevesti i kao »inner intuition« – unutrašnja intuicija). U ovom slučaju buddhistički termin *siddhānta* ima sasvim drugačije značenje od hinduističkog pojma *siddhānta*. Kyō su različita učenja. Ta dva govora su u *Lankāvātara-sūtri* objašnjeni ovako (citiram iz – D.T. Suzuki, *The Lankāvātara-sūtra*, Prajna Press, 1978, str. 127 do 148):

Bodhisattva je pitao: »Čime je obilježeno ostvarenje po kojem bih ja i drugi bodhisattve-mahāsattve, kada ga u potpunosti postignemo, mogli brzo dostići najviše prosvjetljenje a da oslanjajući se o sebe, samo i bi zastranili povučeni bilo kakvim spekulacijama ili filozofijama (sāra-ārthika tīrthakāraṇam)?«

Blaženi je kazao: »Sluša! dobro i dobro sam razmisli, reči su ti.«

Dva su načina karakteriziranja ostvarenja (*dvidhāna*... *siddhāntanaya*) i učenje (o njemu – *deśānāyana*). »Pod samim ostvarenjem misli se da je to područje unutarnjeg postignuća, njegova su karakteristična obilježja to da ono nema ništa s rječima, razmatranjima i zapisima; to da ono vodi sve do područja gdje nema budje, da je to stanje unutarnjeg iskustva, da je potpuno slobodno od filozofskih spekulacija i djelovanja žlih bića, i da, uništivši filozofske spekulacije i djelovanje žlih bića, sjaji unutarnjim svjetlom ostvarenja.« (*Lankāvātara*, str. 148).

»Šta sad, što se misli po dušenju (o njemu)?« Dano je na različite načine u devet dijelova spisa o doktrini, ne upušta se u dualističke primjedbe o biću i nebiću, o jednosti i drugosti, koristeći se spretnim sredstvima i celohodnostima, navodi sva bića da steknu predobit u ostvarenju tako da svatko tko je sklon može biti podučan. To je obilježje učenja.

»Stih 15: Ostvarenje i učenje, samo-ostvarenje i poduka u 15. doktrini – oni koji imaju uvid u razliku neće zastraniti zbog filozofskih autoriteta.«

»Stih 16: Nema istine ni u jednom objektu koji zamijli neznanica; oslobodjenje je tamo gdje nema objektivnog svijeta; zašto tome ne teže oni koji se domišljaju.«

U ovom se slučaju povlađuje podukama u religiji, dok se osporavaju filozofske spekulacije na temelju domišljanja. U još jednom drugom fragmentu kaže se ovako:

»Nadajte, neznanice i obični ljudi nastavljaju plesati i skakati obično svojim krivim domišljanjima, lažima,

čiti načini podučavanja, koji su bazirani na korjenitom samo-ostvarenju. Zen je naslijeđio taj stav. U zen budhizmu često se navodi slavno usporedba s prstima koji pokazuju na Mjesec. Istina se uspoređuje s Mjesecom, dok se prsti različitih osoba koje pokazuju isti Mjesec uspoređuju s različitim Buddhinim doktrinama, ili povremeno s različitim religijama.

Ezoterijski budhizam (*vajrayana*) i neke od kineskih i japanskih sekti razvile su pojam velikog sopstva (*mahātman*), ideju koja je bila naročito naglašena u *Mahāpārīnirvānasūtri* u mahājāni, čiji se samskrtski izvornik sačuvao samo fragmentarno, a koja je postala vrlo značajna za kineski budhizam. Tu se ideju ne može naći u theravadskom budhizmu i kritiziraju je, kao neki buddhisti tako i ne-buddhisti, kao nešto blisko vedantskoj filozofiji.

#### c) Ekumensko opravdanje različitih učenja u Kini i Japanu

U drevnoj su se Kini ulagali naponi da se objasne i koordiniraju različita, a ponekad i kontradiktorna učenja obimnih buddhističkih spisa. Teorija o pet perioda i o osam vrsta učenja, kako ju je iznio učitelj Chih-i (VI st.), vrhunac je tih nastojanja u Kini. Osam Buddhinih učenja koja se opisuju pridjevima kao što su »iznenadno, postupno, tajno, nepredodređeno, sabrano, razvijeno, izuzet-

i samo-razačnavačenje, i nisu sposobni razumjeti istinu u samo-ostvarenju (*svasiddhāntanaya*) i izlaganje o toj istini riječima (*deśānā*), vezujući se za izvansviki svijet koji vide po svjesti, skloni su pružati ovaj govor koji su sredstvo a ne znanju zapravo kako da porvede istinu o samo-ostvarenju (*svasiddhāntanaya*) što je istina neteknavača četverstrukim pravilom. Bodhisattva je pitao Buddhu:

»Molim te, reci mi, Blaženi, o karakterističnim obilježjima istine o samo-ostvarenju i o govornima o tome (*deśānā-siddhāntanaya*), kako bih se ja i drugi bodhisattve-mahāsattve ubuđe, razumjevajući kako to jest, mogli držati po strani od pogrešnih logičara (*ku-tīrthika*) kakvi su filozofi (*tīrthakāra*) i oni koji pripadaju vojsci šriāvake i pratjakebuddha.«

Blaženi mu je odgovorio ovako: »Mahamati, na dva se načina može podučavati istinu koju su dočukali tathagata, arhat i potpuno-probuđeni u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. To su: podučavanje putem rasprava i podučavanje uspostavljanjem samo-ostvarenja. Što se misli pod proučavanjem putem rasprava. Mahamati? Ovo: postoje različiti materijali i kanonski tekstovi i rasprave pomoću kojih se podučavaju živa bića, u skladu s njihovim naravima i sklonostima.

Dovde je područje dogmatike ili teologije.

A područje intuicije je sasvim drugačije. Što je onda istina o samo-ostvarenju (*siddhāntanaya*), po kojoj se joga okreću od raznačavanja onog što je viđeno svijeću? Postoji jedno uzvišeno stanje unutarnjeg postignuća koje je napad u dualizam jednosti i drugosti, ili objeoga ili ne-objeoga, koje nadilazi žrtvu, manas i manoviđanja, koje nema ništa s logikom, razmišljanjem, teoriziranjem i prikazivanjem, koje nikada nisu preispitivali loši logičari, filozofi, šriāvake ni pratjakebuddhe, koji su se priklonili dualističkim gledistima (*antoddevi*) o biću i ne-biću – to ja nazivam samo-ostvarenje (*siddhānta*).

Dakle, da sumiramo: dva su aspekta religije: 1) samo-ostvarenje i 2) govorenje o njemu.

»To, Mahāmati, obilježava istinu samo-ostvarenja i govorenja o njemu, u i tome se ja i drugi bodhisattve trebale usavršavati. Ovako je rečeno:

Na dva načina podučavam o istini: samo-ostvarenjem i govorenjem o njemu. Govorim onima koji ne znaju, a samo-ostvarenje (razotkrivenje) joginusa.

no, potpuno», pripisuju se uz pet perioda Buddhinoga života u kojima je Buddha progresivno otkrivao svoju punu i zrelu filozofiju svojim sljedbenicima. Različite buddhističke škole pripisuju se svakom od stupnjeva, pri čemu doktrina tendira, kakva je ortodoksna interpretacijom *Lotos-sutre*, zauzima najviši stupanj savršenstva. Učitelj Kukai je bio prvi Japanac koji je objedinio sve znane filozofije svojeg vremena u obuhvatni sistem.

Njegova je sinteza bila i više nego obuhvatna, jer je on zauzeo izuzetno pomirljiv i tolerantan stav prema drugim vjerama: njegov je sistem uključio ne samo buddhističke doktrine već i učenja taoizma i konfucijanizma, koja je smatrao izrazima osnovnih načela Mahāvairočana Buddhe.

Ezoterijski buddhizam Japana zasnovan je na postavci o iskonskom Buddhi univerzuma, koji se naziva Mahāvairočana Buddha. Čak su i heretici i demoni plod Mahāvairočane.

Ezoterijski buddhizam smatra da je Mahāvairočana Buddha sve i da je sve Mahāvairočana. Ne postoji ništa mimo Mahāvairočane, i osim Mahāvairočane nema ničega. Učitelj Kukai zacrtao je deset razina duhovnog napretka, koji su obuhvaćali i predljudsko vozilo strasti i apetita, ljudsko vozilo konfucijanizma, nebeska vozila hinduizma, taoizma, hinajānu, mahājanu i škole jednog vozila, čime je pokušao opisati načine sagledavanja i pomicanja duhovnih horizontata. Japanski filozof Amane Nishi (1829–1897) napisao je raspravu pod naslovom *Hyakuichi Shinron*, i već je naslovom iskazao ideju obuhvaćanja stotinu učenja, među kojima su bili konfucijanizam, buddhizam i razni filozofski sistemi Zapada, a koji se svi slijevaju u jedno. Mislio je pri tome na svećni i univerzalni princip. Općenito govoreći, među Azijcima preovladuje jaka antipatija spram zapadnjačkog krštenja — izmome svake individualne religije, pa kažu: »Buddhizam nije jedan od —izama, niti je hinduizam jedan —izam, već dharma.«

Dharma bi moglo značiti »religija«, ali je dharma iznad razlika prihvaćenih religija. Dharma je nešto univerzalno, što važi za cijelo čovječanstvo, a ne nešto usko vezano za bilo koju od religija. Kada razmišljamo na taj način, možemo reći da je pojam dharma, kako ga shvaćaju južni Azijci, vrlo blizak pojmu »shū« (ili *siddhānta*), o kojem govore buddhisti Dalekog istoka.

### III. Značaj ekonomske religije za nacionalne kulture

Zato što je buddhizam univerzalna religija, njegov ga ekumenski karakter bitno obilježava, uspio se proširiti u mnoge nacije svijeta. S druge strane, kulturne forme ili aspekti kakve je pomirio buddhizam u različitim zemljama bili su izuzetno raznoliki. Oni se razlikuju u svakoj naciji.<sup>23</sup>

## Buddhistički ekumenizam i nacionalne kulture

Kada je buddhizam došao u Kinu, prošao je velike promjene. Buddhizam u Kini bio je u biti jednak kao onaj u Indiji, ali je njegov izgled bio sasvim drugačiji.

Bez obzira na to da li su Indijci težili veličanju apstraktnih ideja ili univerzalnih pojmova, Kinezi su bili skloni da naglase percepciju konkretnog, pojmovi su izražavani pomoću konkretnih izraza, a objašnjava buddhističkih pojmova pomoću predočenih simbola, u čemu su najzvrjedniji bili zenovski svećenici. Kineski intelektualci nisu bili skloni diskutirati o relaciji između roda, vrste i individue. Iako je indijska logika uvedena u Kinu, ona se nije razvijala i na kraju je nestala. To je razlog zašto se buddhistička logika nije razvila u zemljama oko Kine, kao što su Koreja, Japan i Vijetnam. Ne-logička priroda izreka kineskih učitelja zena dosta je upadljiva.

S druge strane, za Kineze je tipičan stav naglašavanja određenih motiva (pojedinačnih primjera), pa su objašnjenja buddhističkih apstraktnih ideja i etičkih vrednota ili načela davana putem citata pojedinačnih primjera. To je i razlog da su Kinezi autori mnogih povijesnih djela koja opisuju razvoj buddhizma i biografije visokih buddhističkih dostojnika, dok u Indiji i zemljama koje gravitiraju k njoj takvih djela skoro uopće nema.

Kinezi su ljudi koji se ne žele zaplittati u metafizičke spekulacije, dok je među indijskim buddhistima tendencija sasvim drugačija, pa su se oni usrdno sporili oko ideje transmigracije u samsāri. Kineski zenovski svećenici nisu raspravljali o problemu zagnobnosti ili transmigracije, iako su te ideje nekako mutno, nejasno prihvaćali. Taj tipično kineski stav nasljedili su narodi Dalekog istoka, tj. Koreanci, Japanci i Vijetnamci.

Buddhistička je etika uvedena u Kinu na takav način da nije došla u sukob s tradicionalnim etičkim vrednotama poštovanja od strane dece, štovanja starijih, pomirljivosti i drugih etičkih vrednota.

Među Kinezima prevladava poštovanje prirode, a među kineskim buddhistima bilo je jako učenje o skladu s prirodom. Među kineskim zenovskim misliocima uočljivo je prihvaćanje fenomenalizma, promatranja fenomenalnog svijeta kao apsolutnog, i ta je tendencija bila sve više naglašavana među japanskim i korejskim buddhistima.

Core navedena obilježja kineskog buddhizma sačuvali su korejski, japanski i vijetnamski buddhisti u manjoj ili većoj mjeri. Mimo toga, u japanskom su buddhizmu značajne i neke druge karakteristike. Najja-

ča je tendencija ograničeni socijalni nekusi. U Japanu postoji niz izdvojenih sekti koje su međusobno isključive, dok u korejskom buddhizmu preovladava sklonost sintetiziranju i pomirljivosti. U Kini i Koreji posljednjih nekoliko stoljeća vlasti daju podršku konfucijanskoj ideologiji i potiskuju buddhizam, dok u Vijetnamu buddhizam, konfucijanizam i taoizam imaju jednaku podršku, od intelektualaca se zahtjeva da ih sve upoznaju. U zemljama Južne Azije, tj. u Indiji, Sri Lanki, Burmi i Tajlandu buddhistički se redovnici nisu smjeli baviti tjelesnim radom. S druge strane, kineski zenovski redovnici su se angažirali fizičkim poslom, kao što je oranje, kopanje, itd. U Japanu su se, dapače, fizički rad i pružanje pomoći drugima jako veličali. To se podsticalo kao dio dhyane. Neki izučavatelji objašnjavaju da je to razlog zašto je Japan tako brzo napredovao u industrijalizaciji posljednjih jedanaest decada. Vrlo je teško sinoptički procijeniti obilježja tibetskog buddhizma, koji se razlikuju i od indijskog i od kineskog. Meni se čini da su takva obilježja kao: svijest individue, otkrivanje apsolutnog u čovjeku, apsolutna podvrnutost karizmatskoj individui, apsolutna privrženost lamaističkom socijalnom poretku, šamanističke tendencije, ono što ga ističe.

Nepalski buddhizam, nije istovjetan s tibetskim. To je u biti vadrjana. Vadrjana, koja je izrazito ovo-svjetska, propovjeda se i u Nepal u i Japanu. Samo je u Japanu i u Nepal u službeno priznato vječavanje buddhističkih svećenika, jer je njihov status nasljedan.

U Centralnoj je Aziji buddhizam cvjetao prije mahamedanske invazije. Vjerojatno je buddhizam tamo došao djelomično iz Južne Azije, djelomično iz Kine a djelomično iz Tibeta, pa tu koegzistiraju različita obilježja. Tijekom duge povijesti razvoja buddhizma izranjali su različiti kulturni aspekti i obilježja. Vrlo je teško sistematski sumirati to na jednostavan način. Takvo kulturno bogatstvo izraz je fundamentalnog ekumenskog stava buddhističke religije. To će eventualno i konačno prokričiti put svjetskom miru i ljepoti koegzistencije čovječanstva.



<sup>23</sup> O ovom problemu vidi: Hadime Nakamura, *Ways of Thinking of Eastern Peoples* (Honolulu, East-West Center Press, 1964).

1. Dva polazišta buddhističke meditacije

Širom svijeta snažan utjecaj buddhističke meditacijske prakse potekao je iz Indije prije nekih dvije i pol tisuće godina. Ta je praksa dio indijskog dubokog istraživanja ljudske psihe. Da bi se utvrdilo prirodu buddhističke meditacije korisno je najprije navesti njezina dva polazišta, doslovce na ne-dva i na dva. U dubokomnom članku koji se 1960. pojavio u *Maha Bodhi Magazine* D.C. Ahir kaže: »Zato što je buddhizam socijalan, sveobuhvatan, čovjek koji je sam ne treba prakticirati Dhammu, ali gdje god se nađu dvije osobe, Dhamma je nasušna potreba.«<sup>1</sup> Ta važna zamjedba zahtjeva izvjesno objašnjenje. Riječ »Dhamma« (Skr. Dharma) ovdje znači pravila o ispravnom i pogrešnom, koja se uspostavljaju u svijesti. Buddhiističko klasično djelo *Dhammapada*, svojim slavim prvim stihom naglašava: »Dhamma—ma prethodi svijest, rukovodi svijest, stvara ih svijest.« Ako je zaista Dhamma neophodna tamo gdje postoje dvije osobe, zašto nije potrebna ako je čovjek sam? Izgleda da buddhiistički komentator Buddhaguhya, VIII stoljeće, odgovara na to pitanje kada piše: »Pećina je mjesto gdje se tijelo povlači u osamu (*kaya-viveka*). Samostan, kao mjesto povlačenja misli u osamu (*citta-viveka*), ne znači povlačenje tijela u osamu, već mjesto povlačenja svijesti u osamu.«<sup>2</sup> Oba polazišta plodna su za buddhiističku meditaciju. Priznaje se povlačenje u osamu, i sugerira se da se izdvajanje primjeni na tijelo, ali ne i na svijest. No, posebno se vrednuje ograničavanje mentalne aktivnosti kako se to shvaća u kontekstu Dhamme, što redovnici rade u zajednici, uz pomoć duhovnih voditelja (*kalyana-mitra*). Zašto se to usmjeravanje svijesti u okviru socijalnih odnosa naziva »boljim« od povlačenja u pećinu? Razlog mora biti u tome što je ono primarno, bez obzira da li se osoba povlači ili ne povlači još i u pećinu. U Tibetu je slavan primjer za to priča o pjesniku-joginu Milarepi. On je bio prvi učenik prevodioca Marpe, i u početku se radilo o dvije osobe. Onda je meditirao u pećini, tako je ne-dvojestvo (*advaya*) nastupilo kasnije. Isto tako, onaj tko se tijelom povlači u osamu ne treba Dhammu, jer se u njoj prethodno usavršavao s drugim osobama, i dokazao da je ovladao Dhammom. Uvježbavši svoju svijest mogao je nastaviti s naprednom praksom u samoci. Tekstovi (*Akankheyya-sutta*, D, I, 33) ukazuju da meditator može dolaziti i odlaziti, odlaziti iz samostanskog polazišta u samotničko obitavalište i vraćati se u osobnu i društvenu vezu s drugim redovnicima:

*Redovnici, ako bi redovnik počeo: »Hajde da budem ugodan ljudima s kojima živim ovaj čisti život, hajde da me vole, poštu-*

# Buddhiistička meditacija

Aleks Vejmen, Nju Jork

Veliki Buda iz Kamakura



*ju i uvažavaju, on se treba pridržavati moralnih načela (sila), treba biti usredsređen na stišavanje svijesti (ceto-samatha), njegovo meditiranje ne smije biti ničim ometano, (dhana), mora razviti razaznavanje (vipassana) i posjećivati samotna boravišta (sun-nagara).*

Gornja distinkcija naglasna na »tijelu« u ne-dvojnopolazištu, i na »svijesti« u dvojnopolazištu ili višeclanom polazištu izgleda da je u skladu s palijskim abhidhammskim djelom *Puggala-pannatti*, prevedenog kao *Designation of Human Types (Opis tipova ljudi)*.<sup>3</sup> Prvo poglavlje predstavlja podjelu ljudskih tipova po ne-dvojnopolazištu. Tu se nalazi pedeset opisa osoba po principu njihovog

individualnog progressa na buddhiističkom putu i njihovog djelomičnog ili potpunog uspjeha u natprirodnom sposobnostima, oslobođenosti ili prosvjetljenosti. Drugo poglavlje donosi razdiobu ljudskih tipova po dvojnopolazištu, po dobrim i lošim nārvima, i to u dvadeset i sedam točaka, i započinje ovako: »Koja vrsta osobe je ljutita? Sto je ljutnja?« Asanga u svojoj *Śravakabhūmi* upotrebljava termin »utjelovljenjes (*at-mabhava*)«, kada kaže: »Samo kroz sebe samo utjelovljenje postiže...«<sup>4</sup>

Na tu distinkciju se pomalo mistično aludira u Candrakirtjevom djelu *Madhjamā-*

*khavara*: »Onaj tiji je um sputan treba djelovati neposredno tijelom.«<sup>5</sup> Kontekst u kojem je to navedeno jest uspostavljanje reda u ritualima buddhiističkih tantri; ali tu se sugerira i to da je ponekad potrebno napustiti društveni, samostanski okvir, superiorni konvencionalni život, zbog izdvojenog boravišta, tj. principa ne-dvojestva koji je, u filozofskom kontekstu, apsolut. Daljnja je sugestija da to priklanjanje tijelu – mistički rečeno »pećinic« – predstavlja početak onoga što je nakon više stoljeća bilo temelj tantričkog naglašavanja tijela.

<sup>4</sup> Alex Wayman, prijevod, *Calming the Mind and Discerning the Real* (Columbia University Press, New York, 1978), str. 13.

<sup>5</sup> Ferdinand D. Lessing i Alex Wayman, prijevod, *Mkhas grub rje s, Fundamentals of the Buddhist Tantras* (Mouton, The Hague, 1968), str. 239.

<sup>1</sup> Kao što je to bilo objavljeno u *Buddhist Digest, English Series 7* (Young Buddhist Association of Malaysia, May, 1984).

<sup>2</sup> Buddhaguhjin komentar na *Vairocanaśāmbodhitantra*, Japanese photo. edn. of Tibetan canons, Vol. 77, str. 162-5, red 4.

<sup>3</sup> Bimala Charan Law, *Designation of Human Types* (Pali Text Society, London, 1922).

## 2. Postavljanja pažnje u theravadi i drugdje

U raspravi o buddhističkoj meditaciji neizbježno su izvjesne tehničke pojedinosti, jer se inače lako zapada u neko emocionalno oduševljenje značajem te prakse. U *Dasutata Suttanti* (D. III, 273) kaže se da postoje dva svojstva (dhamma) koja puno pomažu, »pažnja« (P. sati; S. smrti) i »razabranost« (P. sampadana; S. sampradanya). Od ranog buddhizma to su bila dva važna termina u vezi sa meditacijom. Prema Asanginoj sjevernoindijskoj školi, »pažnja« znači neispustanje objekta meditacije koje se postiže neprestanim prizivanjem u svijest – taj meditacijski objekt je neki zavjetni entitet, mentalno recitiranje koje zadaje guru (učitelj). »Razabranost« u ovom čime se razabiru tanani propusti, naročito »bljedenje« (laya) ili energetsko »raspršivanje« (audhatya) meditacijskog objekta.<sup>6</sup>

»Postavljanje pažnje« (P. sati-pāthana; S. smṛtyupasthāna), prema Sati-pāthana Sutta (Maddhimanika-ya, 10),<sup>7</sup> jeste vrsta buddhističke meditacije koja je bila najpopularnija u theravadi južnih i jugoistočnih buddhističkih zemalja. Četiri su postavljana pažnje: 1. usmjerenje pažnje na tijelo; 2. na osjećaje, (vedana); 3. na misli ili stanja svijesti (citta); 4. na mentalne objekte (P. dhamma, S. dhama). Meditacija na ta četiri postavljana je tijekom stoljeća, od kada je Buddha prvi puta o tome prozborio, učinila od buddhističke literature veliki izvor poeka o ljudskoj svijesti. Navesti će dijelove tog izvornika protkane komentarima iz drugih tekstova ili studija.

Prema Sati-pāthana Sutta, redovnik koji se hoće baviti usmjeravanjem pažnje na tijelo (1) treba početi u šumu, ili podno stabla ili u neko samotno bitavalističko. (Iako) teorija o dvanaest ili trinaest asketskih praksi zvana (dhutani nije kanonska, u njoj se razlaže o tome koje su vrste drveća podnesive i tome slično).<sup>8</sup> Tu treba usmjeriti pažnju na »uzdah i izdah. Dok izdiše, doznaje cijelo tijelo i smiruje aktivnost tijela. (Prema Buddhaghoshi time se suprotstavlja zasljepljenosti, moha; prema Asangi, time se suprotstavlja pretpostavljanju, vitarka).<sup>9</sup> Time se bavi i govor *Anapanasati Sutta*, M. 118, a i suvremeni autori su puno govorili o tome.<sup>10</sup> Redovnik može promatrati razne vrste tijela, svoje ili bilo koje drugo. (U Asanginomu djelu *Śrāvakaḥmi* navodi se trideset i pet vrsta tijela, počevši od vlastitog ili tijela drugog, a

obuhvaća i tijela onih bića iz pakla i drugih svjetova.<sup>11</sup> Preporučuje se da bude pažljiv spram vojnih tjelesnih položaja, bez obzira da li seče, stoji, sjedi ili leži. (*Mahasunnata Sutta*, M. 122, upotpunjava ova četiri položaja s promatranjem praznosti, unutar sebe samog i izvanjski, i to uz termin *sampadanna*), pa kaže – kada seče, itd. redovnik razabire da ga ne obuzimaju zla, nevrijedna stanja). Ta se pažnja proteže i na njegove izlaske (iz samotnog bitavališta zbog hrane i sl.) i povratke, na nošenje ogrtača, prosjačke posude i odore; na jelo i na vršenje nužde. (U *Dhammapadi*, 299, kaže se: »Buddhini su učenici uvijek vrlo budni; njihova pažnja uvijek, danju i noću, bdiše nad njihovim tijelom.«) Osim toga, on može predočavati dijelove svojeg tijela od tabana pa do tjemena na vrhu glave, uviđajući da su svi ti dijelovi puni ničistoća. (U Kanopu se navodi trideset i dva dišuća tijela, počevši od »dlake glave, i to kao sredstvo suprotstavljanja strasti /raga).<sup>12</sup> On raščinja tijelo na četiri elementa: voda, zemlja, vatra i vjeter. (To mu omogućuje da ovlada /kaṣāya/ elementima; a po Asangi time se suprotstavlja umišljenosti /mana/.<sup>13</sup> Može pomatrati raspadañje leša na spaljivalištu. (Buddha-ghoša i Asanga su suglasni da se time svladava strast).<sup>14</sup> Prema slavnom mahajanskom buddhističkomu tekstu *Pradīnaparamita*, devet tradicionalnih načina promatranja leša u raspadanju svladava devet žudnji, npr. »predočidba nadute lešine koja svojim nadvladava »žudnju za oblicima.<sup>15</sup> (Osim toga, M. 119, *Kayaḡatasatisutta*, nakon što otkrilike istovjetno iznosi činjenice o pažnji prema tijelu, kao što je to gore navedeno, iznosi deset prednosti koje se stiču usmjeravanjem pažnje na tijelo: 1) nadvladavanje odhodnosti i privlačnosti; 2) nadvladavanje straha i strave; 3) sposobnost da se podnese hladnoća i vrućina, glad, žeđ, ubodi insekata, grube riječi i strašne boli; 4) lako postizanje četiri zadubljenja (P. dhana, S. dhyañā, tj. četiriju razina »područja s likom« /rupaloka/); 5) moć magičnog mijenjanja (S. rddhi); 6. božansko budo slaba; 7) znanje svijesti drugih; 8) znanje o vladavini proširivanja (pannavimutti); i oslobodenje prozrijevanja (pannavimutti).<sup>16</sup>

Zatim *Satipatthanasutta* govori (2) o usmjerenoj pažnje na osjećaje. Kada redovnik osjeća ugodan osjećaj, on zna: »Osjećaj ugodan ugodan osjećaj.« Isto je tako ako je osjećaj neugodan ili neutralan. Isto tako jasno zna za sve tri vrste osjećaja (*sukha, dukkha, adukkhasukha*): da li su izazvani materijal-

nim ili nematerijalnim, da li su unutarnji ili izvanjski, promatra redosljed izviranja osjećaja (*samudaya-dhamma*) ili redosljed rastvaranja (*vayadhamma*) ili redosljed izviranja-rastvaranja (*samudayavayadhamma*). Ili misli: »Postoji osjećaj, ne vezujući se ni za što u svijetu, već samo zbog znanja i uspostavljanja pažnje. (Redosljed izviranja odnosi se na drugu Plemenitu istinu, o izvoru bola; redosljed rastvaranja odnosi se na postizanje vrhuna područja bez lika zvanog »prestanak predodžbi i osjećaja« /*sannaveditanirodha*); redosljed izviranja-rastvaranja odnosi se na položaj osjećaja u buddhističkom »uvjetovanom nastajanju« /S. *prattiyasamutpada*/, lanac u kojem su osjećaji na sedmom mjestu, lanac predodređenosti, stoga su osjećaji pasivni užitak, bol ili neutralni – i osoba ne može ništa do osjećati ih, pa se neki puta naučava da se *nirvana* postiže nadilaženjem osjećaja.<sup>16</sup>

U *Satipatthanasutti* se dalje govori (3) o usmjeravanju pažnje na misli (ili na stanja svijesti). Kada je stanje svijesti redovnika »sa strauću« (saraga), on zna: »To je stanje svijesti sa strauću.« Zna da je svijest slobodna od strasti slobodna. I tako sa svim stajanjima svijesti – mržnjom, slobodom od mržnje, zasljepljenošću, slobodom od zasljepljenosti, usredsređenošću, rasjanošću, zahvaćanjem veličine, sitnošću, nadmašivom, ne-nadmašivom, uravnoteženom (*samahita*), neuravnoteženom (*asamahita*), oslobodenošću, neoslobodenošću. Ili redovnik boravi doznavañju stanje svijesti u svijesti unutarnje ili izvanjski, ili unutarnje i izvanjski. Ili boravi doznavañju redosljed izviranja, redosljed rastvaranja ili redosljed izviranja-rastvaranja u svijesti. Ili misli: »Postoji stanje svijesti: ne vezujući se ni za što u svijetu, već samo zbog znanja i uspostavljanja pažnje. (Primjedba u tekstovima o »unutarnje« i sl., može se lako odnositi na teoriju »oslobodjenja« – joginskih postignuća unutar »područja s likom.«<sup>17</sup> A, »redosljed izviranja-rastvaranja« može lako biti referenca na »nepostojanost« /*anityata*/.)

Na kraju se u tom govoru obrađuje (4) »pažnja na mentalne objekte« (*dhamma*). Redovnik promatra mentalne objekte znajući da jesu onda kada jesu. Najprije prepreka: 1) čula strast, 2) zluodnost, 3) ukročnost i ommamljenost, 4) neuredsređenost i žaljenje, 5) dvoumljenje. (U učenju stoji da je »neuredsređenost i žaljenje« prepreka smirivanju /svijesti/, a »ukročnost i ommamljenost« i »dvoumljenje« su prepreka »progledavanju« /svarnog/, dok su »čula strast« i »zluodnost« prepreka oboma.<sup>18</sup> Kao i prije, redovnik treba usmjeriti pažnju na »redosljed izviranja« (redosljed rastvaranja); i »redosljed izviranja-rastvaranja« među mentalnim objektima.

<sup>6</sup> Wayman, prijevod, *Calming the Mind*, str. 124.

<sup>7</sup> Usp. Nyanaponika Thera, *The Heart of Buddhist Meditation* (The Citadel Press, New York, 1969), str. 11–12.

<sup>8</sup> P.V. Bapat, *Vimuttimgga and Visudhimgga, a Comparative study* (Poona, 1937), pogl. III.

<sup>9</sup> Alex Wayman, »Aspects of Meditation in the Theravada i Mahāsāṅghika«, *Studia Missionaria*, Vol. 25, 1976, str. 45.

<sup>10</sup> Na primjer Njanamoli Thera, prijevod, *Mindfulness of Breathing, Anapanasati* (Buddhist Publication Society, Kandy, 3. izd. 1973); Buddhadasa Bhikkhu, prijevod od Bhikkhu Nagasene, *Anapanasati (Mindfulness of Breathing)* (Sublime Life Mission, Bangkok, 1971).

<sup>11</sup> Alex Wayman, *Analysis of the Śrāvakaḥmi Manuscript* (University of California Press, Berkeley, 1961), str. 97.

<sup>12</sup> Bhikkhu Khandipala, *Bag of Bones, a miscellany on the body* (Buddhist Publication Society, Kandy, 1980), str. 11–13.

<sup>13</sup> Wayman »Aspects of Meditation«, str. 4–5.

<sup>14</sup> Wayman, »Aspects«, str. 4–5.

<sup>15</sup> Wayman, pr. *Calming the Mind*, str. 444, bilješka 41.

<sup>16</sup> Usp. Njanaponika Thera, *Contemplation of Feeling* (Buddhist Publication Society, Kandy, 1983), bilješka, str. 37.

<sup>17</sup> Usp. Paravahera Vadirana Mahathera, *Buddhist Meditation in Theory and Practice* (M.D. Gunasena and Comp., Colombo, 1962), str. 62, ili Wayman, »Aspects«, str. 20.

<sup>18</sup> Wayman, pr. *Calming the Mind*, str. 451, bilješka 147.

(Kao *dharma-e* / *S. dharmā*/ smatra se da sve izviru u međusobnoj ovisnosti.) Redovnik treba promatrati mentalne veličine u pet pranjaćih žarišta (=pet osobnih žarišta, obilježenih pranjaćem jer za njih pranja); mentalne objekte u vezi sa šest osobnih i šest izvanjskih osjetljivih područja (ayatana); mentalne objekte u odnosu na sedam sastojaka probuđenja /*S. bodhyanga*/, prema Asaṅgi-nom djelu *Śrāvakaḥkhuṃi*, sastojci probuđenja, katarza /*praśrabdhī*/, duboka usredsređenost /*samadhi*/ i ravnodušje /*upekṣā*/ su obuhvaćeni kategorijom »smirivanja« svijesti; sastojci, analiza učenja /*dharma-praviśaya*/, napreznice /*vīrya*/ i radost /*prīti*/ obuhvaćeni su kategorijom »razlučivanja« /*stvarnog*/, dok je pažnja /*smṛti*/ obuhvaćena u obje kategorije.<sup>19</sup> Zatim promatra mentalne objekte s obzirom na četiri Plemenite istine. Tada redovnik zna baš kao što to stvarno jest: »Ovo je patnja, baš kao što je; »Ovo je izvor patnje, baš kao što je; »Ovo je prestanak patnje, baš kao što je; »Ovo je put koji vodi do prestanka patnje, baš kao što je. Pri svemu tome, kao i ranije, redovnik treba usredotočiti pažnju na »redosljed izviranja« itd. Ili misli: »Postoje mentalni objekti, ne vezujući se ni za što u svijetu, već samo zbog znanja i uspostavljanja pažnje. (Naravno, skraćto sam izvornik. U Asaṅginom djelu *Śrāvakaḥkhuṃi* tvrdi se da je Plemeniti govorio o četiri vrste uspostavljanja pažnje kako bi predušeg četiri protuslova /*viparyayaś*/, tj. zbog protuslova da je nešto čisto, govorio je o postavljanju pažnje spram tijela; zbog protuslova da je patnja sreća, govorio je o postavljanju pažnje spram osjećaja; zbog protuslova da je nepostojano postojano, govorio je o postavljanju pažnje spram stanja svijesti; zbog protuslova da je ne-sebe sebe, govorio je o postavljanju pažnje spram mentalnih objekata.<sup>20</sup>

Trinaesto poglavlje Śantidevinog djela *Śikṣasamuccaya* posvećeno je mahajanskoj buddhističkoj formulaciji četiri postavljanja pažnje. Navodi naglašavaju nečistoću i prirodnost starenja tijela, usput spominjući besprijekornost Tathagatinog tijela. Što se tiče osjećaja bodhisattva razvija veliku sućut (*mahakaruna*) spram bića koja su pomena svojim osjećanjima. Postavljanjem pažnje spram stanja svijesti, razotkriva se koliko su ova iluzorna. Prelazeći na mentalne objekte, suglašava se s Asaṅginom postavkom da se tim promatranjem uspostavlja ne-sebe, jer navod naglašava da u tim mentalnim objektima nema živućeg bića.<sup>21</sup>

Čak ni buddhističke tantrе nisu ispuštile iz vida postavljanje pažnje. Tako se u *Sarvārahasyatantri*, u poglavlju koje govori o predočivanju mandale (stih 123ab), napominje: »Četiri postavljanja pažnje shvaćaju se kao četiri dvorišta.« Zatim se u komentaru te iste tantrе (u 182. stihu) tvrdi da su u vanjskim dvorištima šesnaestorica bodhisattvi, četiri bijela na istoku, četiri žuta na jugu, četiri crvena na zapadu i četiri zelena

na sjeveru.<sup>22</sup> Tantrička imaginacija pretvara postavljanje pažnje u vrtove palača, u kojima obitava šesnaest bodhisattvi, a u slučajevima drugih *mandala* ršiji ili druga duhovno moćna bića pripadaju tim mjestima.

Tako četiri postavljanja pažnje predstavljaju izvrstan primjer nastavljanja ranog buddhizma u mahajanskom i tantričkom buddhizmu. Moguće je da je u ranom obliku buddhističke meditacije sa četiri postavljanja mjesto za postavljanje pažnje spram tijela bilo boravište u osami, a mjesto za postavljanje pažnje spram osjećaja, ili spram stanja svijesti ili spram mentalnih objekata – samostan, a taj bi zaključak bio u skladu s onim što je izneseno u prvom poglavlju u dvama polazištima buddhističke meditacije. Izgleda da Santideva u svojem djelu *Śikṣasamuccaya* govori o ranobuddhističkoj meditaciji na tijelo, a naglašava mahajanski stav spram ostale tri. U tantričkom pak izdanku, četiri postavljanja pažnje postaju simbolična.

### 3. Buddhistička meditacija i kult

Dobro je poznata činjenica da se buddhisti zavjetuju trima Draguljima (*Buddha, dharmā i saṃgha*). Nakon što je Buddha odtrao svoje vrijeme, dharmā je bila autoritet za redovnike. Stoga su od samog početka redovnici bili eksponenti dharmе, buddhističkog učenja; već smo rekli da su sami redovnici sačinjavali arš samghe, koja se starala o onima koji meditiraju na dva načina, kao što je već gore izneseno. No izgleda da su buddhistički svjetovnjaci štovali Dragulu Buddhe u obliku stupa, što su izražavali ophodima.<sup>23</sup> Stoga su na povjesnom početku buddhistička meditacija i buddhistički kult bili dvije razdvojene stvari. Čini se da je trebalo proteći nekoliko stoljeća prije no što su i redovnici počeli ophoditi stupe; a još više vremena prije no što su i svjetovnjaci mogli biti znalci dharmе i baviti se buddhističkom meditacijom. Ukratkо, nastalo je vrijeme kada se kult i buddhističkoj meditaciji kombinirali, ponekad od strane redovnika a ponekad od strane predanih svjetovnjaka.

Rana buddhistička umjetnost nije bila ikonička. Buddhu se je moglo štovati u raznim oblicima te umjetnosti, – stupa, otisak Buddhinog stopala itd. Negdje u prvom stoljeću naše ere pojavljuje se lik Buddhe, uz ideal bodhisattve, koji je mogao biti svjetovnjak ili redovnik. Kasnije, s razvojem buddhističkog tantrizma, bilo je moguće da i gurui i kandidati budu svjetovnjaci ili zaređeni. Tako su sada dva polazišta za meditaciju postali dom i samostan.

Nakon nastanka Buddhinog lika i nakon što je došlo do umnažanja Buddhe kao što su

Amitabha i drugi, pojavila se grupa nebeskih bodhisattva, kao što su to Mandušri i Avalokitešvara, a uz njih i strašna i blaga božanstva. Postalo je moguće da čovjek postane štovalatelj jednog ili više njih svakodnevnim službom božanstvu, ili u slučaju velikih bodhisattva recitiranjem 108 imena. To je kult, ali ne nužno i meditacija. Meditacija je nepreskočiva unutar takozvanog sedmeročlanog rituala »vrhunskog štovanja« (*anuttarapūṣa*) namijenjen bodhisattvi: 1. veličanje božanstva; 2. primonoje cvijeća i sl.; 3. ispovijedanje grijeha pred nekim zamišljenim nebeskim bodhisattvom ili (što je teže) pred trideset i petoricom vizualiziranih »Buddha od ispovjedi«; 4. divljenje za slugama buddha i bodhisattvi; 5. obraćanje Buddhi s molbom da nastavi podučavati svijet; 6. ritualno stvaranje svijesti o Prosvjetljenju; i 7. emaniranje dobra svim živim bićima.<sup>24</sup>

Meditacijska praksa je neophodna u nekim tantričkim kultovima. U obredima koji obuhvaćaju identifikaciju s božanstvom, ili imaginarno stvaranje božanstva pred samim sobom, ponekad uz njegovu (odnosno njezinu, ako se radi o nekoj otkrivenju) svitu – meditacija je nepreskočiva. To se obredi obavljaju na tri razine: tijelo i simboličke geste zvane *mudra* (»pečat«), govor i inkantacije (*mantra*) i svijest u dubokoj usredsređenosti (*samadhi*). Smatra se da to troje, kada je koordinirano, udružuje onoga tko to čini s trima misterijama Buddhe (njegovim Tijelom, Govorom i Svijescu).

*Samadhi* je ono vrhunsko kod tantričkih rituala općenito. Neophodna je »osvjedočenosti« (*adhimukti*) da bi bilo koji obred bio djelotvoran, da bi se postiglo obećane rezultate. Kad god uputstva kažu da nešto treba staviti u kutijicu ili sl., i to na primjer takve stvari kao što su dragulji, koje se ne može pribaviti, nije bitno da li je onaj tko izvodi ritual uvjeren da su traženi predmeti u kutijici, ali čini se da ako on nije uvjeren u takve stvari, njegova imaginacijska moć nije dovoljna za uspješno obavljanje rituala.<sup>25</sup>

Ovaj nam podatak sugerira da tantrički rituali sa svojom vrstom meditacije, koja ponekad obuhvaća predočivanje mnogorukog božanstva koje u svakoj ruci drži drugačije obilježje, postavljanje teške zadatke meditatoru. Naravno da je prije toga morao imati uspjeha u lakšoj meditaciji, kakva je ranije opisana sa četiri postavljanja pažnje. Govori se o tome da učenik, kada mu guru da meditativni objekt, treba raditi na tome sve dok ne postigne određen uspjeh u toj vrsti meditacije, što može potrajati šest mjeseci (vrlo često spominjano razdoblje).<sup>26</sup> Uspjeh u *samadhi*ju obilježen je, prema klasičnim izvještajima, osjećajem lakoće zvanim *karmanjā* i osjećajem da pročišćavajući vjetar zvan *praśrabdhī* prolazi kroz tijelo i svijest. To su znakovi da je onaj tko to izvodio nadišao »područje želja« (*kamad-*

<sup>19</sup> Wayman, *Analysis*, str. 101.

<sup>20</sup> Wayman, *Analysis*, str. 98.

<sup>21</sup> Usp. Cecil Bendall i W.H.O. Rouse, *Śikṣasamuccaya* (John Murray) London, 1922.

<sup>22</sup> Alex Wayman, »The Sarvārahasyatāntra (Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kobodai'shī's Nirvanam, *Acta Indologica*, Volume VI, 1984), str. 521–569.

<sup>23</sup> Akira Hirakawa, »The Rise of Mahayana Buddhism and its Relationship to the Worship of Stupa«, *Memoirs of the Research Department of The Toyo Bunko*, No. 22, 1963.

<sup>24</sup> Alex Wayman, »Buddhism: *Historia Religio-num* II (E. J. Brill, Leiden, 1971), str. 402.

<sup>25</sup> Lessing and Wayman, *Mkhas grub rje*», tvrdi to na mnogim mjestima, npr. str. 297.

<sup>26</sup> Wayman, *pr. Calming the Mind*, str. 115.

hatu) i da je došao na prag »područja lika« u kojem može razviti izvjesnu mjeru natprirodnih moći.<sup>27</sup> Objašnjava se da kad netko postigne uspjeh u jednoj vrsti meditacije, on se može usmjeriti na bilo koji drugi meditacijski objekt, čak i na tantrički kult, s vjerojatnošću da će u tome uspjeti. Nakon prvotnog postignuća buddhističkog *samadhi*ja moguće je poduhvatiti se tantričkog *samadhi*ja, u kojem se predočuje *mandala*, bilo u nastambi ili na osami, i predočivati njezine stanovnike ili božanstva, koja se pozivaju da zauzmu svoja mjesta u laticama lotosa itd.

Da bih ilustrirao tu tantričku vrstu buddhističke meditacije, prevodim kratki tekst br. 173 iz djela *Sadhanamala*, koji se nalazi među evokacijama (*sadhana*) božice Kurukulla.<sup>28</sup>

*Najprije mantrin (tj. tantrički pregalac) mora sjesti u udobno sjedište. Pomoću zraka iz sloga—sjemena u svojem vlastitom srcu, on dovodi pred sebe Božicu kao i buddhe i bodhisattve i štuje ih i treba izvesti ritual koji počinje priklanjanjem u okrilje Buddhé, Dharmé i Samghe. Osvjedočen u praznosti i osnažen mantram, treba predočiti (u praznosti) jedno »A« iz kojeg izlazi Mjesec, na kojem je »TAM« s niskom od zraka. Zatim vidi kako se to mijenja u božicu Kurukullu koja je crvena, sjedi u dijamantnom položaju na solarnom sjedištu koje se nalazi na crvenom lotosu s osam latica. Ima šest ruku. U prvoj desnoj i u prvoj lijevoj drži pečat (mudra) »Pobjeda nad trima svjetovima«. U drugoj desnoj i drugoj lijevoj ruci nosi koplje i crveni lotos. S preostale dvije ruke napinje luk i strijelu »do uha«. Nosi crvenu odoru. Ima pet tathagata (tj. buddha) na svojem ogjavlju. U srcu onoga tko to radi (sadhja), u latici crvenog lotosa, na mjesecovom srp, treba promatrati crveno obojen »TAM«, i to izdignut na vjetrovom disku. Ona svojim kopljem probada njegovo srce i privlači ga bliže k sebi. Nakon što mu je ušla u srce, probada ga ponovno i ponovno strijelama načinjenim od crvenih lotosovih pupoljaka. On treba recitirati ovu mantru: »Om Kurukulle Hrih Amukam Me Vašam Anaya Hoh, Svaha« (Om. Kurukulla, svedi mene, koji se zovem tako i tako, na svojoj podanika! Hoh Svaha.)*

*Kada vidi da on drhće, svladan, ničće pred njenim nogama, otpušta ga. Na taj način ona pokorava čak i Šakru (tj. Indru, poglavara božanstava).*

Time sam predstavio samo obrise buddhističke meditacije, koja obuhvaća tijekom stoljeća cijelu lepezu različitih *samadhi*ja. Tu, kao i u mnogim drugim biserima koje su sačuvali indijski guri, leže mnogo izuzetne poruke ovom svijetu što je zaglibio u moćvari materijalnih težnji. Za mene je bila povlastica da sam mogao baciti pogled na te duhovne prakse, koje su se tako davno začele u Indiji.

## Buddhistička meditacija

Šestoruki Mahakala, (otelovljenje razorne snage vremena), Tibet.



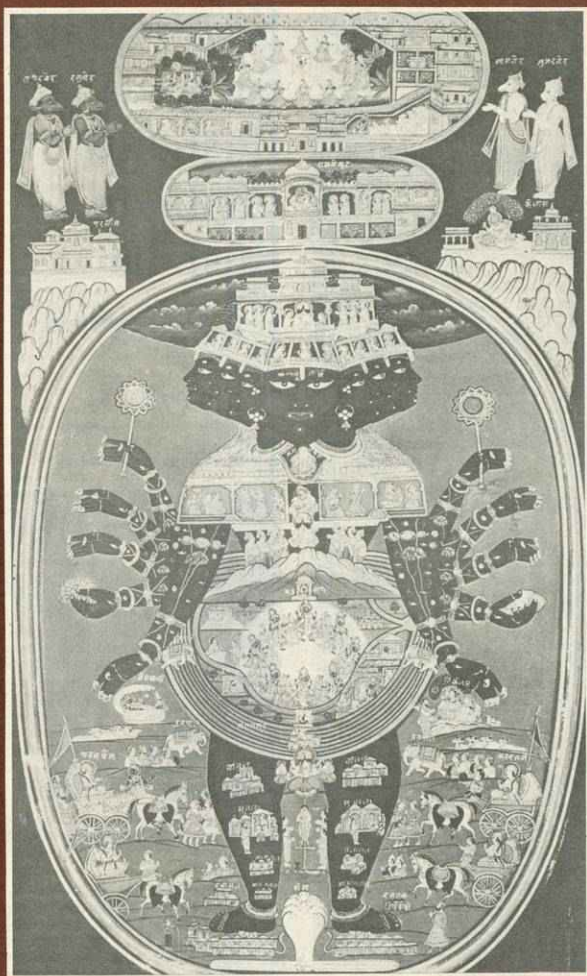
<sup>27</sup> Wayman, pr. *Calmng the Mind*, str. 148—153.

<sup>28</sup> Benoytosh Bhattacharya, izd., *Sadhanamala*, Vol. II (Oriental Institute, Baroda, 1968), tekst, str. 350—351.

# Indijska književna dijaspora

Književnost indijske književne dijaspore nastaje iz ukrštanja kultura na obalama udaljenih kontinenata, kamo su Indijci prenosili svoju matičnu tradiciju oplodenu engleskom, afričkom, karijskom ili kakvom drugom – u svojim lutanjima i raseljavanjima. Kao što priliči indijskoj kulturi u svim njenim preoblikama, ona se vraća svom ishodištu, referira se na vlastito porijeklo, sama sebe već pretpostavlja. Kada je taj povratak samo jedna kulturna odanost i nema više teritorije, kada pripadnost nije više geografska nego prvenstveno duhovno-kulturna, kada se identitet rasuo širom svijeta i prestao biti određen samo Bharatvaršom, kada povratak nije zaludno vraćanje plačljivom početku, kada je domovina samo mitska arhetipska referenca (Indija) – tada je taj kulturni identitet samosvojan, autoreferencijalan, sam iz sebe izlazi: jedna u-topija u doslovnom smislu. I zato – paralelni svijet i opstojnost po sebi, posebno stvaranje jednog autonomnog univerzuma.

Tlo je ove nove književnosti u jeziku. Tehnički i slučajno, kao eksportni jezik indijske kulture, desilo se da je to engleski (koji sa svoje strane pridonosi svoje matično nasljeđe). Time ova književnost možda spada i u englesku tradiciju, no to nas na ovome mjestu ne zanima. Ovdje engleski ima i jednu posve drugu funkciju, matricijelnu: on je tlo, jedini humus ovog transkontinentalnog ukrštanja kultura. Jezik je domovina ove *nomadske* kulture s indijskim reminiscencijama, jezik kao izraz njenog čistog bića-između: između više kultura. Jezik svjedoči o razlici među tradicijama i, upravo tim razlikama i sviješću o njima, on utjelovljuje taj novi identitet, to novo kulturno biće.

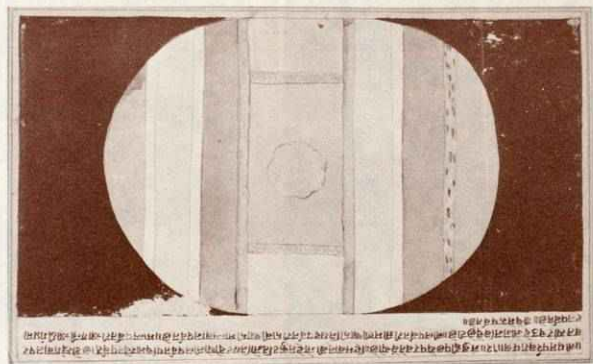


Krišna u kosmičkom obličju (Indija, XVIII vek)

# Kozmogonije Salmana Rushdiea i Salman Rushdie u kozmosu

Rada Iveković

Oplođeno kosmičko jaje (*Indija, XVIII vek*)



riče ono što je vazda bez značenja bilo: on kod Rushdiea povlači još jednu nit porijekla iz usmene pripovjedačke tradicije. Ona, kao i Rushdiejevi romani, ignorira linearno vrijeme i logiku konsekutivnosti.

Kroz tu se materinsku ulogu jezika prelama nekoliko dimenzija (u Rushdiejevom anagramatsko naučnofantastičnom romanu *Grimus, dimension* postaje *endemions*). Jezik je ono *ogledalo* kroz koje se mora proći da bi se stupilo u naopaki svijet, u Alisinu zemlju čuda. Čitamo li ga kao englesku prozu ili kao indijsku, ključ nam je jezik, naoko isti. Čitamo li ga (Rushdiejevu *Djecu ponoći* i *Sram!*) kao sudbinu pojedinca ili kao sud-

binu naroda, okretišta je opet u jeziku. U jeziku je i raz-središnja, nefokusirana nula, ništa, iznenadna crna rupa koja se ne da locirati, u kojoj se vrijeme obrće, koja služi za ukrštanje kozmološke-i-individualizirajuće dimenzije. U jeziku su i riječi, konačno, a prije svega (u *Djeci ponoći*) Maharani of Cooch Naheen, Kraljica od Baš Ničega: sporedan lik naoko, ali ime kojemu se nit pripovijesti okolo-naokolo ipak vraća, u kojemu nalazi šarke na jednoj iskošenoj osovini-perspektivi, koja doduše nije glavna, ali čija je važnost u tome da pokazuje kako nijedna to nije.

Rushdiejev je svijet, u skladu s tim, univerzum mnoštva ukrštenih pogleda, pluralizam vrijednosti. Kao indijski *grad*, i ne slučajno, on je sazdan kao mozaik, ili kao mreža u kojoj su sve tačke povezane sa svim ostalim na najneopčekivanije načine, ali u kojemu »nedostaju« središte i glavni pravac. Splet uličica, često čorokaka, zaustavlja pogled na okolnim zidovima. Nema vizije cjeline koja bi upravljala cjelokupnim naseljenjem i pogledom, koja bi nadgledala: ona i nije potrebna jer svaki segment slijedi rasu tu strukturu, unutarnju logiku koja sama sebe replicira, a u kojoj snažan osjećaj pri-

Salman Rushdie (Ruđi, rođen 1947) pripada prvoj generaciji nove indijske književne dijaspore. Ta književnost nastaje iz ukrštanja kultura na obalama udaljenih kontinenta, kamo su Indijci prenosili svoju matičnu tradiciju oplođenu engleskom, afričkom, karipskom ili kakvom drugom – u svojim lutanjima i raseljavanjima. To su »rasjeljena lica« književnosti svijeta. Kao što priliči indijskoj kulturi u svim njenim preoblikama, ona se vraća svom ishodištu, referira se na vlastito porijeklo, sama sebe već pretpostavlja. Kada je taj povratak samo jedina kulturna odanost i nema više teritorije, kada pripadnost nije više geografska nego prvenstveno duhovno-kulturna, kada se identitet rasu širom svijeta i prestao biti određen samo Bharatvaršom, kada povratak nije zaludno vraćanje plačljivom početku, kada je domovina samo mitska arhetipska referenca (Indija) – tada je taj kulturni identitet o kojemu govorimo samosvojan, autoreferencijalan, sam iz sebe izlazi: jedna u-topija u doslovnom smislu. I zato – paralelni svijet i opstojnost po sebi, posebno stvaranje jednog autonomnog univerzuma. U njemu sve kao da je slično ovome ovdje ali ništa doslovno ne prepoznajemo, krećemo se kroz druge, naopake dimenzije, u izvnutrojskoj perspektivi. To je ove nove književnosti u jeziku. Tehnički i slučajno, kao ekspozitivni jezik indijske kulture, desilo se da je to engleski (koji sa svoje strane pridonosi svoje matično nasljeđe). Time ova književnost možda spada i u englesku tradiciju, no ta nas činjenica na ovome mjestu ne zanima. Ovdje engleski ima i jednu posve drugu funkciju, matricijelnu: on je to, jedini humor ovog transkontinentalnog ukrštanja kultura. I sam je atopičan. Istovremeno, kao i uvijek – jezik, koji nikad nije nevin, igra i jednu posebnu ulogu, u tome što daje izraz onom neizrecivom ili ne-još-izrečenome jedne kulture koja sebe ne zna, koja trpi od pomanjkanja uporišta i baš ga u tome, putem jezika – stvara. Jezik je domovina ove *nomadske* kulture s indijskim reminiscencijama, jezik kao izraz njenog čistog bita – između više kultura. Jezik svjedoči o razlici među tradicijama i, upravo tim razlikama i sviješću o njima, on utjelovljuje taj novi identitet, to novo kulturno biće. Ova je materinska uloga jezika kao ležišta, mjesta susreta, nevidljiva i zaklonjena očinskom ulogom njegove filijacije po muškoj lozi, koja naprosto kaže: književnost indijske dijaspore »pada u englesku književnost. Na prvi je pogled tako, prezime jest očevo, a materinsko višestruko nasljeđe (engleskog) jezika kao *materine* ostaje nezapaženo. Što se tematike tiče, kod Rushdiea pretežno indijske, a kod Vidyadhar Surajprasad Nāipaula također često takve – ona, kažu teoretičari književnosti, nije odredujuća. To možemo prihvatiti utoliko prije ukoliko smo indijsku pripadnost ovoj književnosti osigurali na metonimijskoj proizvodnoj razini jezičke igre. Nije tematika ta koja Rushdiea čini i indijskim piscem. Nijemi, nemušti jezik ovog »između«, *sandhya-bhaša*, sumračni jezik (dana-i-noći) koji sriče i iz-

padnost ulici, četvrti, nije diktiran vanjskom formom, već unutarnjom djelatnošću svakoga u mjestu, u kastinskom društvu, u kulturi (u književnosti, dakle), u povijesti. Po tome što i sam pripada ovakvoj vrsti pojave, a ne po tematici, Rushdiejev je roman indijski – što, pored ostalog, i jeste. To je i roman našeg pokolenja, naratajaju vrnjaka vlastitih nacija i država: mi danas *znamo* da smo se obreli u socijalnom, političkom, jezičko-misaonom ambijentu koji je provizoran, što stari nisu stutili (ali su budisti npr. toga oduveć bili svjesni). Ovaj narataj, dakle, više ne mora davati gotova znanja i njihova tumačenja, ali mora, već prije toga, da se pita na kojim temeljima ova počivaju

<sup>1</sup> Navodimo redom izdanja Rushdiejeva tri romana, prema kojima i citiramo dalje u tekstu (postoje dakako i druga): *Grimus*, V. Collances Ltd, London 1975; *Midnight's Children* (*Djeca ponoći*), Avon

Books, New York 1981, *Shame* (*Sram*), Picador, London 1983. Prikaz *Djeca ponoći* objavila je Sonja Bičanić u Književnoj smotri, 50/1983, str. 137.

i te temelje dovoditi u pitanje – znajući da je svako utemeljenje samo epistemološko sjakor (tvrdvo) pomagalo, ali da se ono samo ne temelji ni na čemu osim na strahu da ne ostanemo bez temelja. Moramo, i u mišljenju, računati sa privremenošću: Salman Rushdie – u svojstvu filozofa<sup>2</sup> – to čini. Iz jednoga drugog historijskog kontakta, indijska je misao s time oduvijek računala: mislilac je onaj koji propituje svoje ishodište.

Kao dva zasad glavna pisca indijske književnosti dijasporo, V. S. Naipaul i S. Rushdie u principu dijele minimum opisanog odnosa prema jeziku, premda je on strukturalno u Rushdiejevo djelo utkan, čini nam se, i dublje. Njima se još pridružuje i Colin de Silva, porijeklom sa Sri Lanke, a ja bih im, iz ne posve opravdanih razloga i jedne intuicijom potkripljene licencije, dodala i englesko-indijsku spisateljicu poljskog porijekla Ruth Praver Jhabvala. I zatim bih povukla njihovo nasljeđe, da ne ostanu razbaštiniti, od Nirad Chaudhuryja<sup>3</sup> – zato što s njim počinje fenomen distanciranja unutar (i od) savremene indijske kulture, ili proces njenog rastezanja, tako da vlastitim izdancima omogućuje zanimljiv i neočekivan sudjelovanje u drugim pogledima unazad. No Chaudhury im je tek daleki srodnik, i svako bi njegovo postularanje kao rodonačelnika (a to bismo htjeli izbjeći) povuklo pitanje pripadnosti i drugih indijskih pisaca, kao što je u najmanju ruku – Khushwant Singh, a vjerojatno danas i mnogi drugi. Svi oni imaju kritički pogled na Indo-Pakistan. Pa ipak, ne čine se transkulturalni u onoj mjeri i na način kako su to Naipaul i Rushdie.

Pisac ovih redova upoznao je osobe koje pripadaju ovoj dijaspori. Te sudbine, kao u Naipaulovom romanu *A Bend in the River*, izgledaju kao životna priča Ch. P., našeg prijatelja. Ch. P. je rođen od indijskih (gudratskih) roditelja u Ugandi, gdje je išao u školu do mature, naučivši swahili, gudrati, engleski. U osamnaestoj je godini poslat na studije u Englesku, gdje se oženio sa S. P., koju je znao od ranije i koja je istog porijekla. U to je vrijeme u Ugandi nastala hajka na lokalne Indijce, omražene kao imućna srednja klasa i trgovci. Većina je u žurbi napustila zemlju i bila istjerana u emigraciju. Za većinu povratka u Indiju nije bilo. Roditelji Ch. P., međutim, uspjeli su se vratiti u Indiju i stekli su u indijsko državljanstvo. Dio porodice i

danas je u Pakistanu, a ostali kud koji. Roditelji S. P. uspjeli su (što je bila iznimka) sebi i svojoj djeci pribaviti trajno englesko državljanstvo, s kojim su se nastanili u Kanadi. Ch. P. i S. P. ostali su neko vrijeme u Engleskoj, ona kao britanski građanin, a on kao ničiji. Poslije izvjesnog vremena, otišli su na usavršavanje u SAD. Tamo su im se rodila djeca, s američkim državljanstvom. Danas žive u Evropi, a članovi uže i šire porodice posjeduju najrazličitije pasose i govore tečno pola tuceta jezika. Oni pripadaju svim kulturama a nijednom nisu ograničeni. Indijski su običaji u velikoj mjeri sačuvani, swahili nije još zaboravljen, stečeno obrazovanje je evropsko, ali je kućni odgoj indoafrčki. Oni se generacijama sele, u šali pripodobljuju tu situaciju transmigraciji, lišeni su emigrantskog žala i nostalgije, i vroma mobilni. To je realnost, takvih je slučajeva mnogo – nisu posebno ni istraženi kao fenomen našeg stoljeća. Ta je kultura, još sama sebi nepoznata i neokupljena, počela proizvoditi svoje pisce, misleći možda kako ih podaruje engleskoj književnosti, ali stvarajući zapravo nešto novo. Ne samo tematski. Ono što će biti zajedničko ovim piscima, osim tematike i osim funkcije jezika koju smo dijelom naznačili, bit će i njihova (istovremena) pripadnost trećem svijetu, novim zemljama i subjektima postkolonijalne ere, čiji su *vršnjaci, svjedoci, katkada i samo tkivo* (kao Rushdie). Oni su svjedoci i sudionici jednog bolnog ali za nerazvijeni svijet izgleda općeg procesa – procesa degradacije kvaliteta života i novosteheni demokratskih sloboda. Mlade su se demokracije u procesu dekolonizacije susrele s poaski korupcije, anomalije i, kao nečim izvan njihove kontrole – činjenicom da se jaz između bogatih i siromašnih (zemalja) produbljuje, što ove posljednje najviše pogađa. U toj kontradikciji novog, koje je poželjno i nužno ali ne obaveća ništa dobro, rada se i ova književnost.

Rushdiejevi romani (*Grimus, Djeca ponoći, Sram*) slijede (ili rekonstruiraju, iznova, nezavisno, stvaraju) strukturu indijskog svijeta uopće, strukturu koja se ponavlja kako u organizaciji društva (kaste; urbanizam; porodica) tako i u kulturi posvuda: ignorirajući razdoblja, kako ih Zapad poznaje, naslovljena kao *rezensansa*, ili romanizam, ili nadrealizam itd. Indijska se književnost, pa ni filozofija (kao ni ostale discipline), nikada nije prenila i zaokruženim stilsko-povijesnim epohama već uvijek samo rasulo, na mnoštvu silnica koje se ukrštaju ali se niti smjenjuju niti međusobno isključuju. Kontinuitet se prenosi drugačije, u prvom redu manje odrešito. To što Rushdie (kao i brojni indijski književnici) piše roman (čudan roman, ustalom: jer *Djeca ponoći* je, osim toga, i svojevrsna povijest i isповijest, i još kojesta) ne mijenja ništa na stvari, jer taj »roman« ponavlja ustrojstvo i mehanizam indijskog svijeta. Ponavljanje u Indiji nikada ne treba uzeti doslovno, kao repliciranje istoga). Kao da smo taj »model već negdje srećali? U tome kako škola Mimamsa tumači *Vede* kao paralelne svijetu... U tome kako

je u Indiji moguće da različita, suprotstavljena stanovišta paralelno opstaju, prenoseći se u okvirima koegzistirajućih škola, u tome kako se različita stanovišta, iako u polemici, ne isključuju (ne uništavaju) međusobno, nego se pretpostavljaju u komplementarnosti u kojoj uvijek ima mjesta za razliku, za neslaganje; u tome kako postoji pluralizam vrijednosti na djelu (koji *nije* isto što i predrasudom stereotipno pretpostavljena idejska pasivnost ili nekritička tolerancija). U tome što se radi o svijetu horizontalne razudnosti a ne pretežno vertikalne hijerarhije (dakako, jedno drugo nikad ne isključuje u potpunosti). U tome što takvo ustrojstvo u cjelini djeluje putem sabiranja, okupljanja (putem veznika »i«, dakle) a ne putem isključenja (koje se pojavljuje samo na mikro-razini unutarnje dimenzije među segmentima, ali *nekonkluzivno* i u *uzajamnosti*), i ne putem predikacije koja bi uspostavila selekciju i (jedno) linearnu logiku. Ovo ustrojstvo, ovačva konstrukcija indijskog svijeta, razlikuje se od zapadnog u tome što zapadni naglašava molarnu dimenziju a indijski molekularnu (Deleuze-Guattarijeva terminologija; ovdje napominjem da se one ne isključuju, naprotiv), u tome što indijski svijet funkciji metafora pretpostavlja funkciju metonimije. Fraserova se figura, kako to pokazuje Jacques Attali – koristeći ovo kao metaforu svijeta – ponaša različito, ovisno o tome da li je posmatramo *iznutra* ili *izvana*: iznutra je ona iritantan niz koncentričnih nepreskocih prstenova; izvana je ona – i dakle na prvi pogled – jedna jasna, prepoznatljiva spirala.<sup>4</sup>

Ali na stranu molekularne i nomadske aktivnosti i mikroskopska perspektiva mnoštvenih ali kratkih, odsječnih pogleda. Romani Salman Rushdieja posjeduju i drugu – onu teleskopsku, astronomsku – perspektivu. Oni sami imaju (dakle, ne tematski) ustrojstvo tradicionalne indijske kozmogonije. Univerzum se (knjige, ali i kozmosa) stvara razlažući se postepeno iz jedne prvobitne koncentrirane i nemanifestne nezicovitosti, ne-identiteta. Razlaže se u pojavni svijet sa svim njegovim ukrštenim i paralelnim dimenzijama. U naučnofantastičnom romanu s antropološkim tematskim primjesama – *Grimus* – to se odvija putem kozmičkog rastvaranja *Strongadance*<sup>5</sup> – sve do krajnje razloženosti i iskazanosti mnoštvenosti svijeta kada ovaj, uslijed poremećaja u oblasti »središnjeg šarke (čiji se položaj ili identitet ne može predviđjeti i koja topografski nije centrirana) ili u oblasti ravni zrcala, svijet prevrće oko svoje osovine u drugu dimenziju. Svijet Gorfova pokazuje se tada kao svijet žaba (anagram od *frog*, žaba, jest *gorf*), dak-

<sup>2</sup> Rushdiea mirne duše čitam kao filozofa pitajući se, zajedno sa Pier Aldom Rotavim (Narrare un soggetto. Nota su 'Palomar di Italo Calvino, *Aut-Aut*, no. 201, Milano 1984, p. 32 ff., »kavku naraciju tražiti filozof da bi opisao vlastito iskustvo? Filozofija danas ionak teže može da održi svoju nedodirljivost. Na drugom mjestu Pier Aldo Rovatti (*Le Monde Aujourd'hui*, 17–18. VI. 1984, p. IX), opet za istog književnika, kaže ono što se nama čini da je za sebe primjenjivo i na Rushdiea: »Mi tako moramo živjeti s idejom da su subjekt, identitet, danas nažeti. U *Palomaru*, Calvino nas otvara jednog istinskog naraciji jednog filozofskog iskustva.

<sup>3</sup> Spomenimo mu samo neke naslove: *A Passage to England*, 1959, *The Autobiography of an Unknown Indian*, 1969, *The Continent of Circ*, 1970, *To Live or not to Live*, 1970, *Hindstam: A Religion to Live by*, 1979.

<sup>4</sup> Jacques Attali, *La figure de Fraser, Fayard*, Paris 1984. Da iritacija posmatrača bude veća, očekivali bismo možda prije – ako je već percepcija u tolikoj mjeri određena našim prethodnim stanovištem – da spirala vidimo iznutra, a krugove izvana. Ali ništa od toga, upravo je obrnuto. Fraserova figura u prenesenom smislu Indiji poročno odvajka.

<sup>5</sup> Rushdie slijedi u svemu osnovnu koncepciju stare indijske kozmogonije u astronomiji, u školi Samkhya, a i u procesima kozmičkog stvaranja, individualne i disolucije kako kozmosa tako i pojedinaca –

## Kozmogonije Salmana Rushdiea i Salmana Rushdiea u kozmosu

le »naše svijet ali na drugoj razini svijesti i pogleda, identiteta, perspektive. Tu počinje obrnuti proces – Rushdie ga naziva *Weakdance*,<sup>5</sup> dezintegracije univerzuma ili njegovog vraćanja u prvotnu nemanifestnost neosvijetlene prirode. Već je u *Grimusu* upadljiva spiralna i autoreferencijalna struktura pisanja, koju će Rushdie u *Djeci ponoći* dalje razvijati, ali i obogatiti brojnim drugim elementima koji od štiva čine cijeli labirint, dok će u *Sramu* ovo prvotno ustrojstvo biti (još) bolje prikrieno. Svijet koji nam prikazuje Rushdie moguće je zahvatiti u različitim segmentima njegove premanjani-otvorenosti ili, opet, njegova sakupljanja u nultu tačku samoukidanja, koje će ukazati na nov početak. Roman *Grimus* prati kreaciju od prelaska sa individualizirajuće razine na kozmološku, kada Flapping Eagle (Klepavati Orao) iz »našeg« svijeta, u prekidu kontinuiteta vremena a dijelom i svijesti, prelazi u drugi Endimions, svijet *Grimusove* planine – gdje smo svjedoci njegova stvaranja, naseljavanja, ustrojavanja, do trenutka disolucije tog svijeta »koji će otplasati svoj slaboples (*weakdance*) do kraja«, do potpunog razrješenja. Roman *Djeca ponoći* završava nultom tačkom involucije i kozmološke razine u kojoj se obavlja ukidanje, razrješenje (*release*) za pojedina konačno slobodnog u svijetu, a ujedno i od svijeta (i možda tako i za svijet); implicirajući mogućnost slobode (svijeta), čije je stvaranje, povijest, čovjek (Saleem Aziz) ponio na svojim leđima, ili svijeta koji je on sam, inkarniran. Knjiga *Sram*, međutim, ne daje ovu perspektivu novog početka (iako se ona podrazumijeva). Roman završava (samo) uništenjem anti-junaka, onoga (Omar Khayyam Shakila) koji je nevoljno, nenamjerno, slučajno, ključ ovog univerzuma i koji će se naći pojeđen, uništen, od vlastitog stvorenja, od materijalizacije vlastite strasti i ideje, a to je žena-zvijer Sufija Zinobia, koja je čovjek-u-mogućnosti i koja iz svoje poizenosti i marginalnosti crpi snagu i moć da uništi stari poredak. Njegovim poništenjem završava se i knjiga – a autoreferencijalnost joj se potvrđuje i u tome što je svijest o vlastitom neminovnom uništenju u njoj prisutna i saučesnička.

Nulta tačka u kojoj se svaka dimenzija izvrće u svoju suprotnost, koja je nešto iskrošeno i sponredna u konstrukciji romana i koja se, ujedno i nužno, uvijek *promašuje* (da bude promašena, njena je funkcija) po tome što se njen mehanizam, svrha ili djelovanje pokazuju drukčijima nego što se očekivalo (i na neki način manje značajnima) – jesu u *Grimusu* »planina Galfi ili »qaf« (po arapskom slovu قاف), u skladu sa islamskim mitom, a u *Djeci ponoći* Maharani ili Maharaja of Cooch Naheen, od Baš Ničega, čime je i izričito naglašena funkcija raz-središtenog

kako ih zamišlja Yoga. Kao ni indijska tradicija, tako ni Rushdie nikad ne zaboravlja opći kozmički i za pojedina individualizirajući vid ovog procesa, koji se nikad ne pojavljuje u istoj ravni i perspektivi, već samo kao različite strane medalje. Dok Rushdiea, u *Grimusu*, *weakdance* (»slaboples«) predstavlja disoluciju (*laya*) univerzuma, a *strangdance* (»jakoples«) njegovu konstituciju, zgulinjavanje, uzlazni put.

ništa, *sunya*, onog nagardunovskog iz postupka filozofske redukcije, s kojim ostaje moć kad smo se našli bez ideja i ni na čemu. U *Sramu* je taj apsolutni referent koji se nikada ne gubi iz vida »Nishapur«, rodna kuća Shakilova i pupak (njegova) svijeta, koji je dobio ime po rodnom mjestu prvobitnog Omar Khayyama. Istovremeno, sudbina porotka stavlja se u ruke Sufiji Zinobiji, »Mističkom divljaku« ili »Plahom mudrici«, čije i slično ime vjerojatno predstavlja igru riječi koja računa s našim neznanjem, dvosmislenošću i nepreciznošću transkripcije.<sup>6</sup> O tome možemo samo nagađati, ali znamo da Rushdie računa s onim neretčnim, neizrecivim (*takaloff*), čemu traži izraz da bi izbjegao ludilo – ludilo koje nije moguće u potpunosti izbjeći – i koje predstavlja izazov i *raison d'être* ove nove književnosti. *Sram*, *šaram* (*Shame*) – kako glasi i naslov knjige – jeste ono što valja moći izreći, utjeloviti u tekstu, egzorcizirati u kulturi, ispoljiti. Odanosti, pripadnosti, uzročnosti i posljedici granaju se u svim pravcima, dolaze iz svih smjerova.

Sâm Saleem, siromašno hinduističko dijete, zamjenom novorođenčadi odraslo u imućnoj muslimanskoj porodici, neprestano izmiče dvojstvu koje (ga) ugrožava (jer dvojstvo svodi sve na jedno). Izmiče moć tako što ga ovaopljuje. Sudbina je Saleemova da (se) uklanja svim dvojstvima: oca-i-matere, time što ima tri majke i mnoštvo otaca; islama-i-hinduizma, time što prolazi kroz oboje; podjeli indijskog potkontinenta prvo na Indiju i Pakistan a potom i na Bangladeš – time što sudjeluje u stvaranju sve troje; Maharashtrana i Gudratijevaca, ironično se odnoseći prema svakoj prčevrstoj i ekskluzivnoj pripadnosti; roditelja-i-djece, prvo tako što će relativizirati svoju ulogu sina, a zatim tako što će biti, kako kaže, otac svog sina koji neće biti njegov sin, tj. *koji će biti njegov sin samo ukoliko to nije*, ukoliko je sin hinduiste Shive.<sup>7</sup> Sudbina je Saleemova da nadide – za sebe i svoj svijet – dvojstvo

pobjednika i žrtve, budući između, kako u jeziku tako i u životu: »djeca ponoći« rođena u času proglašenja nezavisnosti svoje zemlje jesu samo njeno tkivo, jesu generacija onih što istovremeno postaju i vlastita djeca i vlastiti roditelji (svako može postati svoj roditelj u tom ludom svijetu), istovremeno objekt i subjekt događanja, generacija jednog između koje je, neuhvatljivo, to nove kulture, novog univerzuma – zapravo, pluriverzuma. Saleem odbacuje binarnu logiku parova suprotnosti, kao što je to činio i budistički filozof Nagarduna. *Mora biti* da postoji treći »princip«, »principe samo uvjetno jer ne podliježe istoj strukturalizaciji, ne nameće autoritet, prvenstvo, mora da postoji treći princip koji omogućuje da se dvojstvo izbjegne, zaobide.<sup>8</sup>

»Ako postoji treći princip, njegov je ime djetinjstvo. Ali, ono umire; ili bolje, ono je ubijen« (*Mid. Chil.*, 308).

Taj treći princip, koji bi mogao otvoriti drukčiju perspektivu i koji predstavlja drugu dimenziju, novu mogućnost, ovdje nazvan djetinjstvom – biva ubijen. Taj treći princip, princip jedne posve druge vrste, ni u čemu pripadajući prvom doba, jeste djetinjstvo. Veličanstvena prizma srodna Alisinoj perspektivi: lucidna, nesmiljena, duhovita, razorna, a nadom. Neposrednost i distanca djetinjstva istovremeno, čarobna dimenzija, ona uvijek izmičuća i otklanjana, potisnuta od grube realnosti. Nada da je drukčije moguće, svijest da je jedino rješenje nešto drugo. Parodija ozbiljnosti, odbacivanje ponudeno. Djetinjstvo, taj jedini segment ljudskog roda koji ne može i neće svoju subjektivnost afirmirati u prvom liću: neće, jer i kad bi htio, uvida sve nevolje i *dozadu* vezanu uz afirmaciju, nametanje bilo koje subjektivne perspektive ostalima. Ne može, jer trpi od vjekovne i zadate, možda neizlječive ugnjetenosti od strane odraslog nemaštovitog svijeta. Ubijajući djetinjstvo – čak i doslovno u svakoj novoj generaciji djece ponoći u svakoj novoslobodnoj državi – čovječanstvo zatvara krug i bečasti vlastitu sudbinu u samorefleksivnoj gesti jednog zlosretnog prisjećanja, istrijebivši tako ne samo najbolje u sebi i iz sebe, već i vlastito porijeklo, pa i mogućnost tog porijekla. Djeca ponoći, kao i Marquezova »pleme osuđeno na stotinu godina samoće«, pokazat će se na kraju, nije imalo druge svrhe na zemlji do da sebe samo živi u svom prokletstvu, da bude svjedok vlastite historije u trenutku dok je stvara, ispisuje, kuha (u tursijama svojeto-zelelog mladog mangoa) i istijapa potezom i – dokida. Prokletstvo je te djece ponoći, tog nomadskog plemena koje mora da

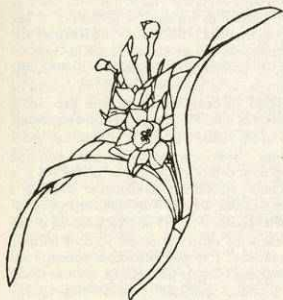
<sup>8</sup> Jednako kao i Nagardunog *advaya*, nedvojstvenosti u smislu odbijanja binarnog režima suprotnosti, Rushdie je ovdje nasljednik i vedantskog *advaita* u smislu »monizma«, nedvojstva. Ali dok Sankarito u osnovi brahmanističke *advaita* upućuje na realnost jednog višeg reda i na hijerarhijski vrijednosti, Nagardunino *advaya* upućuje na besmislennost svakog vrednovanja i relativizira ga. U tome se Rushdiejevo filozofsko uvjerenje čini bliže budisti, kao što bi se u jednom praktičnom i izvedenom smislu moglo pokazati da Rushdie baštini najbolje (i jedine zaboravljene) strane Gandhijevih političkih napora.

<sup>6</sup> Ne upisuje li autor u ime »Sufiyas« našu Sofiju, »mudrost«, i islamski sufizam, ali istovremeno – računajući na približnost transkripcije i *urdu* izraz *سوفیاء* (*sufiyyah*), »glupa«, »luda«, »neuka«? Dok Zinobias »ascira« istovremeno na divljinu, opasnost, plahost, strah i žalac »šaleem«, Sufija Zinobia u romanu inkarnira sve to.

<sup>7</sup> »Shiva i Saleem, pobjednik i žrtva, shvataće naše suparništvo i razumjet ćeće doba u kojem živimo« (*Mid. Chil.*, 515).

stvari svoj univerzum da bi ga nastanilo, »da budu i gospodari i žrtve svog vremena, da napuste vlastitost i da budu usisana u uništavajući vrtlog masa, i da budu nesposobna da žive i da umru u miru« (*Mid. Chil.*, 552). Taj prokletstvom praćen i vođen naraštaj – naš vlastiti – u genima nosi razudenost i mnoštvenost svog svijeta, utjelovljen u Saleemu: hindusu i muslimanu, bogatom i siromašnom, Indijcu, Pakistancu, Bangladešcu, komunistu, anarhistu, agnostiku, incestuoznom i libidinoznom, bogalju, propalici, nadarenom, nadrealnom, čarobnjaku, kuharu, piscu i historičaru, plodnom i neplodnom, androginu, vidljivom i nevidljivom, samonastalom, samoopstojećem i samouništavajućem, i sve to istovremeno, pravevremeno, prijevremeno i prekasno, djetetu, prekoseći svakoj pameti svojim posebnim senzibilitetom.

*Napomena o pisanju indijskih imena:* Indijska imena koja se pojavljuju u ovdje recenziranim knjigama prenosimo onako kako ih pise autor, a ne onako kako se to ubičajilo u indološkoj transkripciji.



# Hiljadu i jedna ponoć Salmana Rušdija

Svetozar Koljević

## 1. Životni put

Romani, zapravo, pišu život: otkrivaju, prvo, pripovedaču – bez obzira na njegove sveznalačke ili neznačajne pretenzije – osnovne šare vlastitog životnog čilima. Predočavaju, zatim, savremenicima ono što je svakom poznato a što još nikad niko nije vidio; čitaočevi snovi i frustracije, njegovi uzleti i postanja, oduševljenja i zgražanja oduvek su bili osnovna čar ove književne vrste. A naročito možda kada se stvarnost ukaže na horizontima magije, sećanja i halucinacije, kada sve ono što je u ljudskom srcu i umu postane u isti mah blisko i nedokučivo – kao, recimo, kod Sterna ili Prusta, Markesa ili Rušdija. U osnovi takvih dela obično leži sećanje – sa svojom halucinantnom preciznošću i proizvoljnošću, sa veličanstvenim prividom svog robovanja tzv. stvarnosti i igrom mašte koja preobražava život u stvar od koje se snovi tkaju.<sup>1</sup> Otuda i jedna zanimljiva zajednička crta Markesovih i Rušdijevih dela: »njegovaj dela, kao i moja«, kako reče sam Rušdi, »primljena su u inostranstvu kao fantastika, a u svojim matičnim zemljama kao potpuno realistička književnost.«<sup>2</sup>

U Rušdijevom slučaju moglo bi se reći da je ovo objašnjivo prirodom njegove imaginacije – ukoliko takvo objašnjenje išta objašnjava. Ali moglo bi se i znatno određenije i prizemnije pokazati da njegov magijski i često bizarni naturalizam zapravo proističe iz njegovog porekla i životnog puta. Rušdijev pradedo rođen je u zabit planinskog severa Indije, u muslimanskom ambijentu u Kašmiru, a deda mu je, obrazovan u Sijalkotu, trgovačkom i školskom gradiću u Zapadnom Pakistanu, diplomirao medicinu u Nemačkoj i živeo u Aligaru, tada značajnom centru muslimanskog univerzitetskog i kulturnog života u severoistočnoj Indiji (danas

u državi Utar Pradeš). A ako dodamo da mu je otac s odličnim uspehom diplomirao engleski, arapski i persijski u Kembriđu, te zatim živeo kao muslimanski biznismen u etnički slikovitom Bombaju, sve dok porodica nije, kao i toliko druge muslimanske porodice, preselila u Zapadni Pakistan (Karachi), onda smo već dobili porodični krug koji graniči koliko sa istorijom toliko i sa fantastikom.

No to je tek polazna tačka životnog puta Salmana Rušdija: rođen u Bombaju 1947. godine, on je poneo neizbrisive uspomene iz tog velikog, primorskog, kosmopolitskog grada, kada se u četrnaestoj godini obreo u Ragbiju, elitnoj engleskoj privatnoj školi (»public school« – u Engleskoj se privatne škole zovu »javnicama«). Razume se, nastava koju je tu imao, u razredima od po šest do sedam učenika, bila je izvanredna; po njegovom sećanju čak bolja i od kembriđijske. Ali ni životno obrazovanje nije bilo loše; Rušdi je bio stranac, uz to u kolu, a da nesreća bude potpuna, još i znatno pametniji i darovitiji od druge dece. Životno prosvetljenje, razume se, nije moglo izostati; ono se sastojalo od »sitnijih progona i rasističkih napada, kao i povremenih batina, koje sam tada osećao kao nešto krupno.«<sup>3</sup> Srećom, rastu deca, a Rušdi je rastao i nešto brže od druge dece, pa su se fizički napadi predelili i superiornost bogataških mediokriteta počela je da dobija oblike sitnih pakosti, upada u Rušdijevu sobu, cepanja njegovih sastava, šaranja parola po zidovima: »Stranci kući« i slično. Dakako, svega toga ne bi ni bilo da je Rušdi bio bolji sportista: »drugi Indijci i Pakistanci nisu imali problema u Ragbiju ako su bili dobri sportisti: sve im je opraštanoe.«<sup>4</sup>

Ragbi je, dakle, pružio Rušdiju ne samo intelektualne podsticaje nego mu je omogućio da na vreme raskrinka onu laž koja bi za imaginativno, intelektualno i etnički inferiornije dete iz bogate porodice iz bivših kolonija lako mogla ostati u znaku idile nekadašnjeg imperijalnog centra; otkrio mu je, ukoliko, ono što je još i E. M. Forstera prestravilo u jednoj sličnoj školi navodeći ga na pomisao da bi ona mogla biti »svet u ministari.«<sup>5</sup> Zato je valjda, po završetku školovanja u Ragbiju Rušdi smatrao da ne bi trebalo da se dalje bavi s naukom, ali otac je bio, kao što se pokazalo, ne samo uporniji nego i pametniji od sina. I eto, nemajući kud, mladi Salman Rušdi izabrao je studij istorije – jer istorija »ionako obuhvata sve drugoe,«<sup>6</sup> i tako se našao u Kembriđu do 1965. do 1968. godine. Izbor je bio srećan za budućeg velikog romansijera savremene istorije, ne toliko možda stoga što su u to vreme u Kembriđu predavali neki veliki britanski istoričari (mada ni to nije bilo na odmet), koliko stoga što su to bili za mnoge

<sup>3</sup> »Interview – John Hoffenden Talks to Salman Rushdie, *The Literary Review*, September, 1983, p. 26.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Videti P. N. Furbank, E. M. Forster: *A Life*, vol. 1, London, 1977, p. 48.

<sup>6</sup> A. Smith, »Salman Rushdie (interview), *Publisher's Weekly*, November 11, 1983, p. 49.

studente, ne samo u Kembridžu, uzbuđivši i naizgled veliki dani: »bilo je rata u Vijetnamu, pa smo imali protiv čega protestovati; bilo je otvoreno pitanje studentske moći, pa smo se imali za šta zalagati: bilo je droga, pa smo imali šta pušiti, sveća da se kitimo, dobre muzike da je slušamo«. Ukratko, »bilo je to dobro vreme za mladost, i vrlo mi je drago što sam proživio te godine: tada je bilo izvesne energije u studentskom životu!«<sup>7</sup>

Za sve vreme školovanja Rušdi nije prekidao veze sa porodicom koja je prvo vreme živea u Indiji, a zatim, od 1964. u Zapadnom Pakistanu. Pa ipak, kada je završio studije, nije se vratio kući: ostao je u Engleskoj, lutajući između glume, televizije, žurnalizma i literature. Brzo se opredelio za literaturu, i zrelost njegovog modernističkog pristupa tog profesiji ogleda se već i u tome što je počeo karijeru pisanjem komercijalnih reklama. Shvatio je rano, naime, da one ne nude samo široko polje rada ljudskoj mašti nego i područje na kome se maštarije najbolje prodaju i plaćaju: taj posao je »tako ljupki preplacan da sam mogao živeti radeći po dva dana nedeljno!«<sup>8</sup> No zahvaljujući toj gluposti Rušdi je bio u stanju da napiše svoja dva neobjavljena romana, kao i *Grajnusa* (1977), čudnoviti roman koji govori navodno o američkim Indijancima, iako utemeljen u persijskoj narativnoj poemi iz 12. veka u kojoj je reč o okupljanju trideset ptica koje traže boga. Najzad, 1981. godine, Rušdi je objavio i svoj najuspešniji roman *Decu ponoći* na kojem je radio još od 1975. skupljajući povremeno građu i u Indiji. Taj roman je dobio niz velikih priznanja: Buker–Makoneloovu nagradu (u iznosu od deset hiljada funti sterlinga), Džejmz–Tejt Blekvoju memorijalnu nagradu, Književnu nagradu udruženja za engleski jezik. Pored izvanrednog kritičkog prijema ovo delo je prodato u preko pedeset hiljada primeraka u Indiji (što je gotovo neverovatno s obzirom da je reč o ozbiljnom romanu), a preko dve stotine i pedeset hiljada primeraka u SAD, a prevedeno je i na dvanaest jezika.

Uporedo sa radom na komercijalnim reklamama i svojim književnim prvcima, reportažama, prikazima i pripretkama, Rušdi se sedamdesetih godina aktivno pozabavio i pitanjima rasne mržnje i diskriminacije u Engleskoj. Ragbi je svakako bio lep podsticaj, a pomogao je, dakako, i napad nekolicine dečaka – belaca na njegovu sestru u podzemnoj železnici u Londonu. No još je značajnije možda bilo što je pored ličnog steкао i profesionalno iskustvo radeći nekoliko godina u opštinskim odborima za rasne odnose u Kamdenu. U srcu njegovih saznanja u ovom području leži svest – tako značajna i za njegovo književno delo – da mržnja nije toliko problem žrtve koliko žrtva. U tom smislu on ističe u svom članku »Nova imperija u Engleskoj: da su se engleske vlasti, »pošto više nisu u stanju da izvoze vladu,«<sup>9</sup> posle drugog svetskog rata »oprede-

lele da uvezu jednu novu imperiju, novu zajednicu počinjenih naroda« – s kojima će postupati kao što su nekada postupali u kolonijama.<sup>9</sup> Stoga, kao što on kaže, pitanja trovanja života ne mogu se rešavati u nekakvoj »demokratskoj, »objektivnoj« i »bespristrasnoj« atmosferi; to su pitanja svih naraštaja i zvečarki, pojedinačnih i institucionalnih, koje truju ovaj svet, a ne problemi u vezi s kojima bi se moglo sestati za nekakav pregovarački sto. »Rasizam, naravno, nije naš problem, nego vaš. Mi prosto trpimo dejstvo vašeg problema.«<sup>10</sup> Ovako shvatanje mržnje, bez obzira čije i na kojoj ideološkoj, rasnoj ili nacionalnoj osnovi, bogato će se odslakivati na mnogim stranicama *Decu ponoći*, a izrašeće i u osnovnu temu Rušdijevog poslednjeg romana *Sramota* (1983), smeštenog u krvave obračune najviših političkih i vojnih krugova u savremenom Pakistanu.

### 2. Deca ponoći

Zašto su *Deca ponoći*, kraj tolikog preobilja istorije i političkih događaja u njima, ipak veoma daleko od bilo kakvog oblika istorijskog romana i još dalje od bilo kakvog političkog shvatanja istorije i smisla ljudskog života u njoj? Prvo zato što ni politika ni istorija, bez obzira koliko one moge imati sklonosti ka iracionalnom ili pak izražavati i najbezumnije porive ljudske prirode, nikada ne mogu ni gajiti ni posedovati smisao za humor. A suština romana je, još od Rablevih i Servantesovih dana, humor: dovođenje reči, događaja, ljudi, u situacije i obrete u kakvim oni, razume se, u stvarnosti nikada nisu bili, a koji nam ipak, svojom duhovnom iskrom, neočekivanim bleškom, munjevito objasavaju neki vid života ili ljudske mogućnosti njegovog poimanja. I kao što dobar vic objasava više od onog što i najostrotrumniji šaljivdžija može da sagleda, tako i pravi roman više vidi od pisca: »romansijeri koji su pametniji od svojih dela treba da menjaju posao!«<sup>11</sup> Zato osnovna obležaja *Decu ponoći*, jednog od nekoliko narkošnijih romana objavljenih na engleskom posle rata, ne prouičiti otuda što se ovo delo može čitati kao nekakav *Bildungsroman*, kao portret indijskog umetnika u mladosti, kao porodični roman iz savremenog političkog života koji počinje u vreme prvog svetskog rata i završava se Indirijem uvođenjem vanrednog stanja u Indiji, ili pak kao nekakav istorijski roman u širem smislu te reči, roman koji u svom asocijacionom i simboličkom tkivu obuhvata ogroman deo hinduskog i muslimanskog istorijskog, kulturnog i religioznog nasleđa u Indiji. Sve to nije, dakako, baš sasvim bezačajno, ali prirodna Rušdijeva umetničke reči ogleda se potpunije u humorističkom, iracionalnom stilskom tkanju koje otkriva bezumne korespondencije ličnog i javnog života oštro ukazujući na svakom koraku koliko je ljudska

stvarnost čudesnija od svake perverzije koju bi ljudski um mogao da smisli. A to je naznačeno već i u osnovnoj pripovedačkoj situaciji: Salem Sinaj, glavni junak, fizički i duhovno smodzen u svojoj trideset i trećoj godini, rođen je tačno u ponoć 15. avgusta 1947. u vatromete proglašenja indijske nezavisnosti, kao siromaško dete koje habica, beznažno zaljubljena u jednog revolucionara, podmeće bogatim roditeljima. On pripoveda u jednoj fabrici indijske turšije (čatnija) svoj životni put Padmi, sredovečnoj i temeljitoj ženi, koja ga u toku njegove priče stalno skida s njegovih imaginativnih nebesa i pokušava da ga postavi, svuđe (u više pogleda) na zemlju.

Kako, međutim, Salemu Sinaju, koji je uostalom, Sternovom Tristramu Sندیju – koji je ostao pojam iracionalno-humorističkog pripovedanja na koje se i sam Rušdi, kao što kaže, prvo nesvesno a zatim i svesno ugledao<sup>12</sup> – nikako ne polazi za rukom da se rodi na prvih stotinjak stranica svoje autobiografije, to smo i u Rušdijevom delu, odnosno u sećanjima njegovog junaka, suočeni sa šarama svesti koje se tkaju i po onim prostorima i vremenima do kojih ta svest, strogo realistički govoreći, nikako ne bi mogla da dopre. U znaku tog paradoksa sazdan je zapravo ceo roman: stvarnost nije ono što se dogodilo nego, kao i inače u životu, ono čega se sećamo ili što nam se pričinjava. A kao humoristička evokacija takvog sećanja i pričinjavanja roman otvara beskrayne mogućnosti poimanja i perspektive sagledavanja onoga što se zbiva jer srećom, za razliku od života, tu nema nikoga da nam kaže šta je zapravo bilo. Pored toga, svekoliko zbivanje u ovom romanu odvija se u neobično snažnom i slikovitom engleskom jeziku koji erpe velikim delom svoju snagu i otuda što je u njemu standardna semantika, sintaksa i idiomatika, a često – u dijalozima se to savsvo jasno oseća – i fonetika, izložena deformacijama i dejstvu drugih jezika i indijske upotrebe. I to pod pritiskom izuzetno inventivne i bogate imaginacije, tako da se već i u samom jezičkom tkivu ostvaruje snažno pomeranje jedne već znatno pomerene jezičke norme. Upravo na taj način nastaje Rušdijev veliki teatar apsurdna kulturne dijaspore, a pošto je to medijum u kome istorijske, kulturne i geografske reference u ovom romanu žive, vse su one, dakako, u temelju i iz temelja pomerene.

Tako se, recimo, Kašmir ne pojavljuje u Rušdijevom delu toliko kao jabuka razdora koliko kao metaforičko stecište brda i jezera, neba i sunca, zimskog sna i buđenja života, božanskog plavetnila koje daje svoju juhu i očima Adama Aziza, dede glavnog junaka. Pored toga, krajnje je neizvesno pitanje šta ovo sve skupa znači s obzirom da je glavni mitski nosilac tog sveta, stari ladar Taidi, sagledan u okviru jedne bogate humorističke zagonetke u kojoj se, uz hocu brendija, živo seća ne samo svojih susreta s mogulskim carevima, a posebno s delim Džehangrirom kome je trebalo trideset i je-

<sup>7</sup> Interview – John Hoffenden Talks to Salman Rushdie, p. 26.

<sup>8</sup> S. Faulk, »Educating Rushdie«, *Sunday Telegraph*, October 23, 1983, p. 18.

<sup>9</sup> S. Rushdie, »The New Empire Within Britain«, *New Society*, December 9, 1982, p. 417.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>11</sup> M. Kundera, »Man Thinks, God Laughs«, *New York Review of Books*, June 13, 1985, p. 11.

<sup>12</sup> Videti Interview – John Hoffenden Talks to Salman Rushdie, p. 29.

dan put obmotavati kožnom vrpcom nosiljku, nego i s čelavim, proždrljivim Hristom koji je, kao i sv drugi svet, došao u Kašmir »da uživa u životu, da ga okonča, ili iz strabazoga«. <sup>13</sup> Pored toga već na prvim obranicama romana ideja »progressa«, kao vera da sunce izlazi na horizontu zapadnih tehnologije, ovaploćena je u isto tako humoristički datom liku Adama Aziza koji se vratio u rodni, muslimanski kraj s verom da će napraviti veliku karijeru s doktorskom torbom, hajdelberškom torbom od svinjske, zapravo »krmeće« kože. A kao što romansijer, kao, ustalom, i svaki drugi čovek, može samo u fragmentima da otkriva svet oko sebe, tako je i mladom lekaru dozvoljeno da pregleda svoju pacijentkinju, buduću ženu, samo kroz probušeni čaršav koji otkriva jedino bolesno delo tela. Tako eto devojčin otac – slepi zemljoposjednik koji mladom lekaru objašnjava vizuelne tajne svoje evropske slike Dijane u lovu – u isti mah, pomoću čaršava, brani osveštane tradicije i lovi zeta, čija erotika, dakako, živi od onih kruga koje on pornografski i halucinantno sastavlja u jedinstveno žensko telo. Da li je sva naša erotika, pa i sve naše viđenje sveta, samo pornografski sastavljen fragmenta čiji nam međuprostori zauvek ostaju zagonejni i varljivi? Da li svaki progres neminovno mora da dođe baš u »krmećoj koži? Da li je sudbina čovečanstva da mu neminovno slepi objašnjavaju slikarske tajne? Da li je čovek, u svom religioznom, ideološkim ili etničkom postojanju u istoriji, neizbežno istovetan s onim Adamovim vernim psom koji će, kad ga gospodar izbaci iz automobila, ludo trčati za kolima, u unapred izgubljenj otci, sve dok mu se pluća ne prosnu po zemlji?

Ovo se može, i ne mora, zvati naturalističkim simbolizmom, iracionalnom metafizičkom magnetizacijom egzistencijalnih vinjeta, ali to potresno metafizičko cepanje raskošnog realističkog tkiva, taj egzistencijalno-istorijski somnambulizam u kome i obični ljudski porivi često lebde na granici ponora, predstavlja bitno obeležje Rušidjevog doživljaja sveta i njegovog umetničkog izraza. U ovom pogledu autobiografski, istorijski i neistorijski materijal se podjednako ponaša u Rušidjevom romanu; kada pripoveda otkriva, na primer, da je Gandi ubijen pogrešnog datuma u njegovoj priči, on nam se izvinjava uz objašnjenje da Gandi i dalje mora uvek umirati pogrešnog dana u njegovom romanu. Jer nije samo sveokliki ljudski život »maja« (iluzija), nego je i pojedinačna egzistencija još i individualna »maja« unutar sveopšte »maje«, te tako dobijamo u priči pogrešan broj žrtava prilikom Dajerovog pokolja u Amricaru, ili pak saznajemo da je Ali Muhamedov bratić (odnosno sestrić – »cousine«), iako mu je u stvari bio zet. <sup>14</sup>

No pored toga, Gandijeva smrt se dešava u romanu ne toliko kao nekakav istorijski događaj koliko da bi pokvarila jednu bioskopsku predstavu, te omogućila, s drugog

strane, da jadnim bombajskim Muslimanima kamen padne sa srca kad saznaju da ga je ipak jedan Hindusi ubio. Isto tako i Dajerov pokolj u Amricaru služi za višestruko iskakanje priče iz istorijskog koloseka. Tu je, prvo, slika drevnog, mitskog ladara Taidžija koji će se, prilikom indijsko-pakistanskog rata 1947, tako naljutiti da će stati između dve vojske i dreknuti: »Kašmir – Kašmircima«, ne setivši se, valjda, nikakve gore parole. Naravno, biće istog časa ubijen – što će dati povoda pripovedaču da se priseti jednog dedinog hajdelberškog znanca, nemačkog revolucionara Oskara Lubina, koji se na sličan način obratio nemačkim vojnicima za vreme prvog svetskog rata, te se, kako uz to još nije umeo ni da veže perle, sapleo pred oficirskim kolima koja su ga pregazila. Oskaru bi se, naime, verovatno sviedela Taidžija »retorička gesta«, dok bi, recimo, general Dajer »pohvalio streljaku većinu njegovih ubitca«. <sup>15</sup> Dajerov pokolj, ukratko, pomalo podseća i na nešto raniju nemačku, kao i na kasniju indijsku istoriju, dok, s druge strane, daje priliku i Adamu Azizu, koji je jednom ranije izbežumio Zenu pojavivši se sav popskan crvenom defezindefinom tečnošću, da dođe kući sav krvav, te da ga žena, s obzirom na ranija iskustva, dočeka tipičnim bračnim klišejem: »Vidim da si se opet posuo »merkurhromom«, baš si travap«. <sup>16</sup>

Rušidjeva sposobnost da humoristički otčoveči i relativizira istoriju otkriva se i kao velika mogućnost ljudske odbrane pred političkom mörorn jednoznačnog sveta – i ona se, recimo, isto tako izvanredno ogleda i u slici Adamovog sukoba sa ženom oko verskog odgoja dece, smeštenog negde u vreme između dva rata. Kad Adam objašnjava ženi zašto je izvukao za uši veroučitelja i isterao ga iz kuće: »Govori im da mrze Hinduse i Budiste, Džaine i Sike, i ko zna kakve sve još ne verujetejance. Hoćeš li da imaš decu koja mrze, ženo?«, ona ga pita: »A hoćeš li ti da imaš bezbožnu decu?« – zamišljajući legije arhandela Gabrijele koje se spuštaju s neba da bi odnele njihovu neznabožako potomstvo u pakao. <sup>17</sup> I zar taj razgovor – bezalzen kao svaka porodična svađa, nepogrešiv u normalnosti svog psihološkog akcenta – nije u isti mah i primer grotesknih alternativa koje se nude ljudskoj istorijskoj i metafizičkoj sudbini? I zar se to isto ne ogleda i u istorijskim evokacijama svega onoga što se zbiva s velikim mitskim simbolima indijske kulture, s Džehanginom i Tadž Mahalom, sa Šivom i Ravanom? Jer Tadž Mahal postaje erotski, podzemni hram za Mumtazu i njenog voljenog, impotentnog Nadira Kana; i dok se Mumtaza, buduća Amina Sinaj i majka glavnog junaka, zajedno sa svojim Nadrirom dani skriva pod čilimima, ispod glavne sobe u očevoj kući, i zabavlja sa svojim erotskim partnerom pljuvanjem u pljuču, dotle Šiva, bog razaranja i ponovnog rađanja, takođe vodi dvostruki, dnevni i noćni život. S jedne strane, on je nacionalni heroj-razaratelj, velika zverka u indijskoj ar-

miji; ali s druge strane; on je i oplodivač najotmenijih krugova nacije, i veliki laf i plejboj koji ni ne sluti da je i u tom svojstvu samo nečija igračka. Odnosno, kako mu to jedna od njegovih velikih, oplodjenih dama, kaže kad joj on okrene leđa, otmene žene su oduvek uživale da spavaju sa životinjama, seljacima i zverima: kao sa svojim domaćim majmunčićima, ali ipak nikad nisu bile ni slepe ni gluve za njihove manire, za podričivanje i pređeje. <sup>18</sup> Na sličan način, u slobodnom grotesknom tkaju, i Ravana, drevni davo hinduizma, postaje u modernoj Indiji ime bande koja pali magazine muslimanskim trgovcima ako na vreme ne plate ucene; ali, s druge strane, u učenjivačkoj korespondenciji Ravana navodi i reference svojih poslovnih partnera koji su pravovremenim uplatama ucena bili pošteđeni počasti. Pa i hrišćanski misionari dišu zdravljem te ironično, moderne poslovne etike – kad, recimo, onaj mladi sveštenik, po biskupovim instrukcijama, objašnjava Mariji Pereiri, razočarano ljubavnici jednog revolucionara, da je Isus Hristos zapravo imao kožu plave boje, dakle, iste one boje kojom se obično Kristina slika u indijskim hramovima.

Međutim, kad u tom teatru apsurdna, u kome glavne uloge igraju predrasude i običaji različitih kulturnih ishodišta, naiđemo na sasvim fantastično, potpuno naizgled proizvoljne izmišljotine – kad, recimo, jedna ruka padne s neba i osamari Ahmeda Sinaja kome je Ravanina banda upravo zapalila trgovačke magazine, kad se žena lorda Maunbatena, engleskog vicekralja Indije, zaključa u kupatilo da ždere pećnja prsa, ili kad jedan od najuglednijih političkih vda indijske nacije pije sopstvenu mokraću – onda je tu katkad reč tek o blago naturalistički pomenim dokumentarnim detaljima. Parsi doista sahranjuju svoje mrtve po kulama prepuštajući ih lešinarima, tako da padanje ljudskih kostiju ili udova sa neba i nije tako fantastično »a« nekim mestima kao što bi bilo na drugim. Ledi Edvina Maunbaten je, istina, živela u Indiji u domu u kome je znala da na prvi i po dvadeset i pet hiljada zvanica, ali zabeleženo je da je neposredno po dolasku iz poluizgledne posleratne Engleske u Indiju zatražila, pre svega, da joj sluge donesu malo hrane da bi psići imali šta da prezalogaše, te da je zatim, kad se pojavila prekrasna piletina na srebnim poslužavnicima u kineskim porculanskim tanjirima, doista pomislila da bi bila grehota dati tako nešto psima da jedu i otišla u kupatilo da se sama osladi. <sup>19</sup> Staviše, u jednom intervjuu Rušidi tvrdi da Morardži Desaj doista pije »sopstvenu vodicu«. Pa čak ni slike sveopšte tektotomije (odsecanja kojejkakvih, a naročito polnih organa) za vreme vrednog stanja u Indiji 1975–1977. godine, slike koje naznačuju žed vlasti za sveopštim uštrojavanjem sveta, nisu bez izvesne, ma kako posredne utemeljenosti u istorijskoj i politič-

<sup>13</sup> S. Rushdie, *Midnight's Children*, Pan Books, London, 1982, pp. 16–17.

<sup>14</sup> Videti *ibid.*, p. 61.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 409.

<sup>19</sup> L. Collins, D. Lapierre, *Freedom at Midnight*, London, 1975, pp. 70–71.

<sup>20</sup> Interview – John Hoffenden Talks to Salman Rushdie, p. 29.

koj stvarnosti. Indijska vlada je naime, doista tada pokušavala da striktno provede mere sterilizacije muškaraca s dvoje dece u prenaseljenim gradovima, te da tako reći najteži problem s kojim se Indija od sticanja nezavisnosti neprestano suočavala i koji je neprestano poništavala i najveće uspehe indijske privrede i poljoprivrede. Međutim, upravo ta mera, koja je izbežila seljake kao pretnja da će ostati bez osnovnih oružja i oruđa za život, bila je, i po objektivnim modernim istorijskim procenama, jedan od nekoliko osnovnih razloga što je Indira Gandhi izgubila izbore 1977. godine.

No i pored svih tih čudesnih, 'krivih' paralela sa stvarnošću, *Deca ponoci* se čitaju i mogu jedino čitati kao moderna fantastična književna autobiografija, kao slobodno pomena na svakom koraku, već na početku knjige nazvan »Balavko, Brljivko, Čelavko, Njuškalo, s malim bespomoćnim krastavcem u šalvarama, proklet, kao, ustalom, i svaki pisac, čitanjem tuđih misli, iako u ovom slučaju i bukvalno telepatiskim sposobnostima. Ali i pre nego što ta telepatija proradi, mi gledamo njegovim očima životnu povest njegovog dede, oca i vremena u kojima se on još nije ni rodio. A zar tim istim očima ne posmatramo i raskorak između sna i jave indijske nezavisnosti, onog trenutka u kome on dobija pismo od predsednika vlade koji mu čestita rođenje i kaže da će »posmatrati njegov život s najpomnijom pažnjom«,<sup>21</sup> trenutka u kome u *Indijskom tajmu* izlazi velika fotografija tog »srećnog čeda slavnog časa«<sup>22</sup> Ali zar čak i u toj javnoj, društvenoj komediji nije ponajupečatljivija dadjilina briga što će oči vrhovne vlasti biti uprte u njeno mezinje («Šta je on kriv? ... Šta oni znaju? Je li neko vidio?»<sup>23</sup> kao i, nešto kasnije, bakino upozorenje da fotografisanje krađe čoveku dušu i da se zato Amina toliko utanjila da se, eto, kroz njenu sliku u novinama providi i tekst na poledini stranice.

Na sličan način ni svete krave se ne pojavljuju u romanu kao stvarna počast savremene Indije (polovina njih, nekih stotinjak miliona, sasvim je sterilna i jede hranu kojom bi se moglo prehraniti desetak miliona ljudi), nego ili kao odsajj političkog života, izbornih parola koje ističu program osnivanja starih domova za majke krave, ili pak kao junaci istinskih vestera, filmova u kojima glavni laf spasava krave od kaubojja koji ih vode na klanje. Krave su, drugim rečima, ogranak jedne bogate životne i filmske stvarnosti, ideološki analogne onim političkim borbama koje su, u nekim od najslikovitijih delova romana, smeštene u fakirski ambijent kročenja kobri i madičičarskih trikova u kojima i ljudi mogu da iščekavaju. Takav je karakter, dalje, i onih pravnih, državnih smicalica pomoću koji će Ahmedu Sinaju, kao bogatom Muslimanu, biti zamrznuća sva sredstva, finansijska i seksualna (drugo je posledica užasa izastavan prvim). A ta obesna igra života i fantastike najboga-

tije se možda ogleda u Salemovej telepatiji koja mu omogućuje da popravlja ocene u školi, da posmatra kako otac »svakim duhovnim okom« svlači sekretarice, kao se majka seća svog nezaboravnog, impotentnog prvog muža iz podzemlja Tađ Mahala, te da, nadasev, uspostavi sveindijsku radio-vezu s pet stotina osamdeset i jednim detetom prođu, uključujući i one koji mogu da ponu krož ogledalo, da se povećavaju ili smanjuju po želji, ili pak da menjaju pol kupanjem u vodi. U tom beskraju šarenilu indijskog sveta, u slici oca biznismena koji sanja da hronološki sredi Kuran (s obzirom da su prorokove misli zapisivane na palminom lišću i bacane u kutiju, a oni koji su ih kasnije presložili nisu imali najbolje pamćenje), u prikazu kosmopolitske radnice kojoj će se koža prošarati pegama od silne zaokupljenosti pitanjima kulturne dijaspore, u naznakama čudesnih metamorfoza Salema Sinaj koji će, zahvaljujući svom izvanrednom nosu, biti ne samo sjajan pisac i majstor za pravljenje indijske turšije (čatnija), nego i bukvalno postati policijski pas – u svemu tome, kao i u nizu analognih pojedinosti u kojima lebdi šaroliki život savremene Indije, ogleda se beskrajan inventivnost jedne raskošne umetničke mašte. Ta alhemija umetničke reči ogleda se, dalje, u dočaravanju atmosfere onog modernog indijskog plejbojškog bara u kome će se glavni junak, okružen diskretnom fiziološkom muzikom i pipkanjem, oseliti kao da se našao u svetu parenja plišanih miševa. Ta već velike imaginacije da preobražava u uzbudljive doživljaje čak i najtrivijalnije situacije i motive isto tako lepo se vidi i u opisu Mustafe Aziza, Salemovog strica, koji je četrdeset i sedam puta preskočen u činovničkom unapređenju. Njegova žena, jandica, morala je četrdeset i sedam puta iznova da počinje da se udvara ženi muževog pretpostavljenog, dok se on težio batinanjem dece i tražio istorijsku ulogu u objašnjenju da je žrtva anti-muslimanskih predrasuda:

Da je Indira Gandhi zatražila da izvrši samoubistvo, Mustafa Aziz bi to pripisao anti-muslimanskom fanatizmu ali bi u isti mah branio i državnički vidovitost tog zahteva i, prirodno, izvršio zadatak i ne usdiviši se (i ne poželevisi) da se usprotivi.<sup>24</sup>

Evropa se, dakle, »ponavlja kao farsa u Indiji«,<sup>25</sup> ne samo u Salemovej intimnom ljubavnom životu nego i na krupnim putevima porodičnih odnosa i političke istorije. Na taj način Ruđi stvara jedne raskošno područje kosmopolitske metafrike na kome se brišu granice između jave i sna, geografskih regiona i istorijskih perioda.

Čoveku se, na kraju krajeva, ipak desilo samo ono što je i kako je upamtio, kao što se i u istoriji zbiljo jedino ono što ljudi misle da je u njog bilo. Otud, s jedne strane, brojna odstupanja od Ruđijeve biografije: Salman Ruđi se nije, kao Salem Sinaj, rodio baš u času proglašenja nezavisnosti, nego dva me-

seca ranije; nijedna njegova sestra nije bila ridokosa kao Ridokosa Majmunčica u romanu: deda mu nije, iako lekar obrazovan u Nemačkoj, nikada živio u Kašmiru, a i neke bombajske autobuske linije, kao što je kritički zapaženo, skreću na pogršnim mestima. Međutim, s druge strane, upravo zato što glavni putevi Salemovej života sadrže brojne, ma kako izmenjene elemente autobiografskog karaktera, zato što se u romanu javlja i veliki broj jako prepoznatljivih istorijskih imena i događaja, postavlja se pitanje zašto je Ruđi dao tako satiričnu sliku političkog i društvenog razvoja posleratne Indije pod Nehruovim i Indirininim rukovodstvom. Zar to nije bio period u kome se Indija otzlostala od nekih strašnih vidova svoje zgražalosti, u kome je postala osma industrijska sila sveta, u kome je nekoliko puta povećala svoju poljoprivrednu proizvodnju? Zar nije Nehru bio kosmopolita, aristokratski koliko i socijalistički intelektualac, zar se ne može verovati ni njegovoj poslednjoj volji da je bio ateista? I čemu onda njegove političke konsultacije s astrolozima u romanu? I zar radikalna socijalna politika Indira Gandhi nije više učinila za materijalno blagostanje Indije i najsiromašnijih njenih stanovništva nego što je bilo kad učinjeno u indijskoj istoriji? Ako je Indira Gandhi doista i bila kriva za dva primera kršenja zakona u predizbornoj kampanji (od pedeset i dva za koje je dignuta optužnica), ako je tačno i da je ona uvela vrednost stanje da bi se oslobodila predstojećeg presude, zar nije njena politika za vreme vrednog stanja ostvarila veće nacionalnu, poresku i radnu disciplinu nego što je ikada ranije u Indiji postojala? I ako su neki vidovi politike imali i svoje represivno dejstvo zbog koga je ona izgubila izbore 1977, zar ona nije ipak te izbore raspisala i povinovala se njihovom ishodu? I zar to nisu njena »stega«, napor da se bogatiji slojevi nateraju na plaćaju poreze i da se siromašnijima omogući da žive, kao i sve one državne mere koje takav napor neminovno podrazumeva, ipak imale i svoju veoma pozitivnu istorijsku funkciju? Zar se nije, naime, ubrzo posle Indirinoj poraza na izborima 1977, jasno pokazalo da bi ipak bilo bolje da Indijom vladaju neka vlada koja može da vlada umesto koalicije konzervativaca i maista? I zar nije upravo s tom parolom Indira izašla na sledeće izbore 1981, godine i dobila ih?

Razumljivo je, svakako, što se nekim indijskim kritičarima čini da je šteta što je Ruđi uveo toliko žurnalističko-političkih elemenata u najraskošniju sliku indijskog života kakva je ikada data u formi romana, što je »nakalemio ovu vrstu popularne žurnalističke istorije na istinski stvaralački poduhvat: jer je roman i bez nje mogao biti »isto tako vitalan i snažan«<sup>26</sup> No bitnije je možda uočiti da i s tog kritičkog stanovišta ostaje »nesporno da je Salman Ruđi stvorio oče jedan svete, u *Deci ponoci*, da »hogatstvo i obilje karaktera i događaja, inventiv-

<sup>21</sup> *Midnight's Children*, p. 122.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>26</sup> R. R. Iyer, »Area of Midnight« (prikaz objavljen u indijskim novinama u martu 1983, za vreme Ruđijevoj boravku u Indiji).

## Hiljadu i jedna ponoć Salmana Rušdija

nost u stvaranju situacija i anegdotskih obrta pokazuju izvanrednu stvaralačku moć zahvaljujući kojoj je Rušdi doista dobrodošao u društvo svetskih pisaca. Jer na kraju krajeva, možda ipak ne treba smetati s uma da još uvek, srećom ili nesrećom, nema velikih romana o pozitivnim ekonomskim i političkim dostignućima jednog mimodopskog društva, jer roman zapravo nikada ni ne može da postavlja pitanja neke jednoznačne, određene političke savremenosti, nego samo totalnog ljudskog opstanka u istoriji i svekolikoj budućnosti. Zato možda i nije uputno, kao što kad je reč o velikom romanu nikad nije uputno, pitati šta je pisac htio da kaže i da li je sve što je rekao zbilja baš tako bilo. Inače bi se čovek mogao vrlo brzo naći u književnoj situaciji onog engleskog biskupa koji je još u 18. veku zamierio Swiftu što ne može da veruje da je u *Guliverovim putovanjima* baš sve bilo onako kao što je opisano. Izvesno je, dakako, da su sve alegorije *Guliverovih putovanja* neposredne političke aluzije, kao što je izvesno da Swift nije postao klasik svetske i, naročito, dečije literature zato što sav svet, a posebno deca, uživaju u gonetanju torijevsko-vigovskih sukoba u Engleskoj Swiftovog vremena.

## Putopis iz dubine

Tvrtko Kulenović

U savremenoj indijskoj književnosti ona vrsta proze koja u sebi objedinjuje dnevnik, memoare, ispovest, esej, putopis, roman, pa i književnu i društvenu kritiku, odavno je prisutna i omljena. Po slobodnom, ali ne i proizvoljnom izboru, posebno relevantnom za ovaj kontekst, moguće joj je u temelje staviti dela Nirada Čaudhrija *Autobiografija jednog nepoznatog Indijca* i *Kontinent Kirke*. Ima, naime, pisaca ove vrste proze, ponekad i vrlo dobrih, kod kojih je ton lirska i Indija kao inspiracija bezmalo »bakovna«. Kod Čaudhrija, u *Autobiografiji jednog nepoznatog Indijca*, lirska dimenzija je izvanredno sprovedena, pogotovu kad su u pitanju sećanja na detinjstvo i na rodni Bengal (ona mu je, uostalom, i donela reputaciju koju uživa), ali odnos prema Indiji, a pogotovu prema svakoj indomaniji, dosledno je kritičan. U *Kontinentu Kirke* on se definitivno pretvara u mrzovoljnog kritičara koji čak pokušava da predmet svoje kritike »dokrajči: globalnom metaforom (Indijci su rasa koju je Kirka-vrućina pretvorila u svinje), ali je i ta knjiga pisana briljantno, sa izvanrednom sposobnošću opservacije, sa lucidnim prosedom zaključivanja.

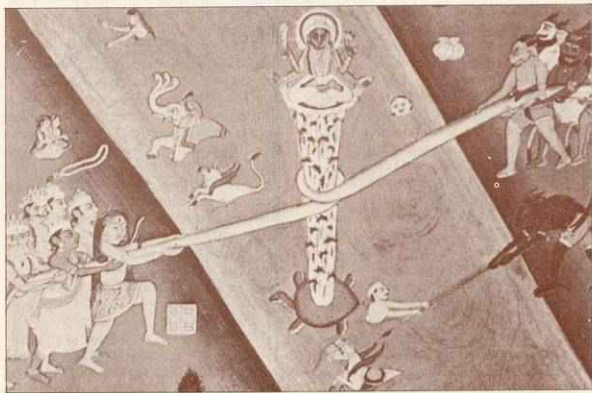
Sva ova svojstva poseduje i putopis-dnevnik-roman *Zona mraka* V. S. Najpola, koji je autor – Indijac sa Antila, u vreme kad je knjiga nastala već poznati engleski književnik – napisao posle svog prvog putovanja u Indiju. »Nežna, lirska, eksplozivna«, pisao je

o knjizi Džon Vejn, i sam autor jednog zapaznog putopisa o Indiji. Oštra, i u smislu kvaliteta viđenja, i u smislu odnosa prema svojoj temi, Indiji, možda na momente i mrzovoljna, s tim da njena mrzovolja nije nerazumljiva, ona nam čak pomaže da razumemo Čaudhrijevu mrzovolju iz *Kontinenta Kirke*. Polazeći iz različitih situacija, oni dolaze u slične posmatračke pozicije. Čaudhri je bezmalo ceo svoj vek proveo u Indiji, ali je imao tu neobičnu sposobnost da na Indiju, uprkos tome gleda i z v a n a: u tom smislu, a ne u smislu dodvoravanja bivšem kolonijalnom gospodaru, treba shvatiti onaj izazovni moto koji je stavio na jednu od svojih knjiga: *civis britannicus sum*. Najpol je ceo svoj život do ovog putovanja proveo izvan Indije, ali je Indija sve vreme bila u njemu: kao »nežna, lirska, eksplozivna« zona mraka.

Zona mraka, kao naslov i kao tema, ima psihološko i simboličko značenje. Psihološko, jer je to zona koja se formirala u detinjstvu, zaostala u sećanju kao niz jače ili slabije osvetljenih ostrva–dogadaja, likova, običaja, i već zamračenom moru svesti. Pšček ded je prvi napustio Utar Pradeš u Indiji da bi došao u Trinidad kao običan, nekvalfikovani radnik. Tokom vremena njegovi potomci su sve više postajali zapadnoindijski, ali su još uvek pripadali Indiji i po religiji i po običajima, po mnogim delovima nemeštaja i upotrebnih predmeta u domaćinstvu, i po svesti o sebi. Indija je stalno bila tu, ali dok je ovaj pripadnik treće generacije stigao u doba zrelosti, u kojem može sebi postaviti pitanje šta je Indija, ona je već bila postala zona mraka.

Tim svojim delom, ili tim svojim aspektom, jer knjiga nije na taj način podeljena na delove, *Zona mraka* je memoarsko-romaneska knjiga. Ona, međutim, počinje kao pravi putopis, kao putovanje na kojem se Indija dvostruko, i fizički i duhovno, lagano približava. Autor, naime, polazi teretnim brodom iz Londona, koji je u međuvremenu

Mačenje okeana



postao njegova druga (ili treća) domovina, mesto koje je on sebi kao zreo čovek i pisac odabrao kao pravo mesto za život. Već u Grčkoj je za njega počinjao drugi svet: Istok se pojavljuje u hrani, u naglasku na slatkisima, od kojih sam neke već poznavao iz moga detinjstva; u reklamama za indijske filmove sa glumicom Nagris koja je, kako mi je rečeno, bila miljenica grčke publike; u trenutnim poznanstvima, u pozivima kući i na obede.

U Aleksandriji je, međutim, shvatio »da je ovde, a ne u Grčkoj, počinjao istok: u tom haosu neekonomičnog kretanja... u deci, prljavštini, bolesti, pothranjenosti, traženju baš i ša... U voz u za Kajro čovek preko puta dva puta je hraknuo, stručno jezikom uvaljao pljuvačku u loptu, izvadilo loptu palcem i kažiprstom, razgledao je, i zatim rastrijao među dlanovima.«

Pa ipak je Indija bila nešto drugo, čak i posle ovih iskustava zapanjujuće drugo, svojstva istoka su u njoj rasla na kvadrat pa ipak nisu bila toliko »gora« koliko drukčija, na prvom mestu s v o j a. Ovde je u izvesnom smislu bilo i više reda, ali je to bio, za putnika iz Londona, totalno besmislen, apsurdan, sulud red, »neekonomično kretanje« se ovde pojavljivalo u paroksizmu, raslo je zajedno sa vrucinom kao da se doslovno upravljao po fizičkim zakonima. U jednom od bezbrojnih naleta na bedeme indijske administracije, a sve jedino u cilju da se, na potpuno regularan način, dobiju nazad dve boce alkoholnog pića koje su privremeno oduzete na carini, putnikova prijateljica se ovestila u jednoj kancelariji. Četiri puta je putnik, vičući od straha i od besa, tražio vode, činovnici su izlazili i ulazili sa blagom tolerancijom ne obraćajući pažnju na njegovo vikanje. Kad ga je strpljenje već izdavalo, pojavio se kurir sa čašom vode na poslužavniku.

Na ovom mestu, naravno, u viđenja putnika prodrla su ponovo sećanja deteta u čoveku. Ali to nisu bila samo sećanja deteta, sećanja detinjstva koja su tako sklona da stvarima daju prustovski oreol, da svet prevede u bajku. Indija je suviše uporna, suviše postojana da bi se čak i takvom impulsu predala: i vera, i običaji, pa čak i stvari su trajale sa neumoljivom indijskom upornošću. »Mnoge stvari u kućanstvu moje starmajke bile su jednostavno nezamenjive. Bile su voljene zato što su došle iz Indije, ali nisu bile posebno čuvane nego neprestano i dalje upotrebljavane, bez imalo žalosti zbog toga što ih to vodi u raspadanje. To je bio jedan indijski pristup, kako sam kasnije shvatio. Običaji se moraju čuvati zato što se oseća da su drejni. To je dovoljno za kontinuitet: nema potrebe da se on podržava kultivisanjem prošlosti, i sve staro, ma koliko obožavano, ima da bude upotrebljavano sve dotle dok ne dospe u stanje da se ne može više upotrebljavati. Ovakvom sećanju čoveka pridružuje se kasnije viđenje putnika, koje će istu stvar naglašavati u još drastičnijem vidu: sveta krava je životinja koja se ne sme ubiti. Ona je, međutim, zbog njene svetosti, ne može ni koristiti, pa joj niko i ne pomaže da živi: crna bivolica, koja daje mle-

ko, svesrdno se pazi, a krava se uglavnom »hrani« papirirom koji nade na ulicama gradova. Ako je smrtno rani neki kamion, svi će se okupiti da posmatraju (njene muke?), ali joj niko neće pomoći da umre. Tradicija, ni ovde kao ni drugde, ne predstavlja nikakva »bolja vremena« – koja mi sve bolje zapažamo što se više udaljavamo od nje – nego jednostavno, po definiciji, skup pravila koja se poštuju. Samo što se to ovde, u Indiji, gde su udaljanja mala ili nikakva, vidi mnogo bolje nego drugde.

Zahvaljujući ovom dvostrukom »ulasku u Indiju, preko viđenja i preko sećanja, Najpol je razvio dvostruku perceptivnost, kakvu drugi putopisci ne bi mogao da ima: literarno-mimetičku i intelektualno-filozofsku. S obzirom na to da njegova knjiga nije pravi roman – naracija, koja od knjige na prvom mestu zahteva da stalno »ide dalje« – ne može da smeta percepciji – i s obzirom na to da je autor u vreme njenog nastanka već imao za sobom nekoliko odličnih romana, on je umeo da »iznutra« sprovede naraciju i tekst učini živim i živopisnim, da percepciju prelama u likovima a ne u neposredovanim porukama, tezama. Naracija se ovde splicu u male čvorove što se najčešće stvaraju oko likova, ali i oko anegdota, pa katkada čak i oko pojmovna, koncepta. Izvanredni likovi su rasuti diljem čitavog teksta, od onih samo skiciranih u uvodnom poglavlju, koje govori o prvom piševom fizičkom dodiru sa Indijom (vodič, carinici, činovnici), preko onih koji dolaze iz sećanja (Gold Teeth Name, Bapu, Ramon), do onih koje će pisac upoznati kad bude dublje »zagazio« u Indiju i u čijem će se oblikovanju udruživati oba prethodna izvora (vlasnik hotela na jezeru Dal u Srinaguru M. S. Butt i njegov »flush system«, Aziz, Mr Madan, Mr Kak, i drugi). »Ja sam rdav Musliman«, rekao je student medicine pri našem prvom susretu. »Ja ne mogu da verujem da je svet natinjen za šest dana. Ja verujem u evoluciju. Moja mati bi poludela kad bih joj to priznao.« Ali on nije odbacivao nijednu od regula, nijedan koncept, čak Zakona; bio je veći religiozni fanatik od Aziza koji je, siguran u svoj sistem, posmatrao druge sisteme sa velikodušnom ljubopitljivošću.

Na ovaj način Najpol uspeva da iz svojih likova, iz njihovih međusobnih odnosa i dodira, brzo i sažeto izvlači tipove, tipске slike, a iz njih pojmove i koncepte. Još veće spisateljske veštine podrazumeva obrnut postupak: kad polazeći od pojmovna i koncepta dovodi, kao ilustraciju za njih, likove koji zbog toga nisu ništa manje književno ubedljivi i živi. To je moguće jer se naracija organizuje u malim čvorovima, jer ova odlična proza ipak nije ni pripovetka ni roman. S druge strane, to je maksimalno opravdano u odnosu na temu knjige, na Indiju. Jer Indija, mada je na prvom mestu svet ljudi kao i svaki drugi svet, isto tako je svet pojmovna i koncepta možda u većoj meri nego bilo koji drugi živi svet.

Z o n a m r a k a, rekli smo već, to je naslov koji ima i simboličko značenje, u onom smislu reči u kojem se, za srednji vek, na primer, kaže da je bio »mračni vek«. Možda

autor i nije htio da to tako bude, možda je prvenstveno ili čak isključivo mislio na psihološki sadržaj tog pojma, ali to u knjizi jest tako. Najpol je proputovao Indiju uzduž i popreko, od Madrasa na jugu, Kalkute na istoku, Bombaja na zapadu, do Kašmira na severu: peo se čak, sa hodočasniciima, i u četiri hiljade metara visoku svetu špiju na Himalajima. On je briljantan posmatrač koji rezultate svojih posmatranja daje u komično-ironičnom tonu i kontekstu i u svojim romanima. Ovde se tom i takvom njegovom s t i l u pružila beskrajno zahvalna osnova. U knjizi postoji bezbroj izvanrednih detalja koji pokazuju i jedno i drugo: i to da je Indija beskrajno zahvalna osnova za taj komično-ironični pristup, ali i to da autor na sličan način pristupa i drugim osnovama, i drugim svetovima: »U kafeima sede iskrene govore mladih koji govore o »teatru« i o potrebi da se teatar dovede »u narod«. Oni su isti kao i njihovi parnjaci u Engleskoj, kojima, poput armijskih oficira, uspevaju i fizički da nalikuju: i, kao i njihovi parnjaci u Engleskoj, oni pod teatom uglavnom podrazumevaju *Osvrni se u gnjevu*, koje profesionalno skrajuju u *Osvrni se*.«

U tom svom ljudskom i spisateljskom stavu i načinu Najpol je dosledan, i nemilodrdan. Na kraju njegovog puta nalazi se selo njegovog deda, u kojem će naći neke rodake još žive. Bila bi to prilika da se popusti, da se izvini, da se *Zona mraka* završi jednom svetlom mljmom. »Ali V. S. Najpol, uvek precizan i nikada sentimental, ne pravi koncesije. On završava disonancu neuporedivo više udruživom i uznemirujućom nego što bi ikakav nategnuti finale mogao ikada biti.«

Ima li u toj doslednosti pisca i čoveka malo i previse surovosti, ili čak i nepravde? Po svojoj prilici ima, a autoru ide u prilog to što ne okleva da to i prizna, da kaže da je on takav kakav je i da je svet o kojem govori takav kakav je, i da nesporazumi od kojih je knjiga sačinjena pomalo proizlaze, iz prirode tog odnosa. On uvida i situaciju posmatranog, ali i poziciju posmatrača: njegov pogled je zapadnjački, njegove navike su zapadnjačke, logika njegovog zaključivanja je zapadnjačka. S tim uvidom, mogao bi po katkad biti uvidavniji prema indijskim razlozima, na primer u onoj sceni sa čašom vode na početku knjige. Zna šta su kaste, zna da ih ima na stotine, zna da su samo ime za drugo odeljenje profesije, da pripadnici jedne kaste ne sme da vrši posao pripadnika druge, da prema tome činovnik ne može doneti čašu vode ako je to posao kurira. Takođe zna da za indijsku metafiziku, koja je tako presudno uticala na indijski stav prema životu, taj (pojedinačni) život ne predstavlja ništa naročito mnogo, pa šta onda može da predstavlja onesućivanje nenaviknute strankinje, na vrucini koja je i samim Indijcima nepodnošljiva.

Shvata on i to, i kaže za svoje ponašanje: »Bilo je to gore nego nestrpljivo. Bilo je nevaspitanje i nezahvalnost. Ali i tim svojim ponašanjem, tom ljutnjom i vikanjem, ukazuje na književnu prirodu svoga pristupstva u knjizi, na to da je on čovek, istovremeno pi-

sac i lik, neposredno uključen u zbivanja a ne filozof i antropolog koji na stvari gleda sa strane, sa distance . U situaciji u kojoj je čoveku, čak bliskom biću, neodložno potrebna čaša vode, ne može se uvoditi u igru nekakvo z n a n j e . Ili ipak može: čovek je trebalo da sam krene po svoju vodu. Time bi sa njegovog ponašanja spala svaka senka skolonijalizma. Tako se jedino u Indiji razrešavaju ovakve situacije. Ali, nije li ipak previše očekivati to od nekoga ko je prvi put zakoračio u Indiju?

U svakom slučaju, bez obzira na strogost opservacija, Najpol je kao putopisac u odnosu na Indiju istovremeno i »spolja« i »iznutra«, što sa drugim putopiscima nije bio slučaj. Drugi su bili ili stranci, kao Anri Mišo i Oldos Haksli, ili Indijci koji su u Indiji živeli, pa iz nje otišli, pa je eventualno ponovo vratili, kao Veđ Mehta i Dom Moraes. Specifičnost Najpolove situacije daje njegovim uvidima onu *dubinsku oštrinu* percepcije, koja nije svojstvo nijednog od pomenutih autora. Ko bi od njih mogao ovako da opiše i ovako da rezimirá svoj mali sukob sa saputnikom u spavaćim kolima ekspresa za Delhi: »... moju je rezervaciju obavio visoki željeznički činovnik i ja sam, razumljivo, dobio donji ležaj. Moj saputnik je imao oko četrdeset godina. Nosio je odelo; mogao je biti viši činovnik ili profesor univerziteta. Nije bio zadovoljan gornjim ležajem. Žalio se zbog toga prvo nosaču, a zatim, pošto je voz krenuo, samom sebi. Ponudio sam mu da zamienim mesta. Njegova oporost je iščezla. Ali je i dalje stajao ne preduzimajući ništa. Njegovu posteljину je nosač bio raspustro po gornjem ležaju, i on je čekao da stignemo u sledeću stanicu, kroz dva sata, da bi novi nosač mogao da dođe da je premešta za njega. Ja sam želeo da se smestim. Počeo sam da radim nosačev posao. On se osmehnulo, ali nije mi pružio nikakvu pomoć. Ja sam planuo. Njegovo lice je dobilo onu indijsku bezizraznost koja kazuje da je komunikacija prestala i da se Indijac povukao iz situacije koju ne može da shvati.«

Pošto se njegovo konkretno indijsko iskustvo produbilo i proširilo, Najpol je postao čovek koji je, zahvaljujući svojoj indijskoj »zoni mraka« iz detinjstva, mogao Indiju i Indijce bolje da opiše nego jedan drugi putopisac. Ali »nestrpljivost« iz scene sa časom se ponovila. Njihova komplikovanost je tolika da, bez obzira na sve znanje, probija svaku granicu mogućnosti tolerancije. A njegova situacija u odnosu na njih je tako komplikovana da se za nju može reći, uprkos svem komično-ironijskom tonu koji iz teksta izvire, da je to situacija »sa blagim ukusom tragedije«. Vrlo blage tragedije, sa vrlo malim »t«, ali tragedije po vrsti. Njegov odnos i njegov sukob sa Indijom je nerazrešiv: on nema nameru da dođe u Indiju, ali ni ona, očigledno, nema nameru da ode iz njega. On ne može da ode iz nje jer nije nikad u njoj ni bio. Ta komplikovana specifičnost odnosa između pisca i teme o kojoj piše daje njegovoj knjizi karakter krajnje ozbiljnog romana-ispovesti, mada je to dimenzija koja se na prvi pogled, u neposrednim susretima sa tekstom, najmanje zapaža.

## Između zavičaja i svijeta

– V. S. Naipaul,  
S. Rushdie,  
M. Kundera,  
G. G. Marquez ...

Karmen Bašić

Prije samog teksta svoje knjige *Among the Believers (Među vjernicima)* V. S. Naipaul navodi citat: »U prijašnje se doba historija svijeta sastojala, takorekuć, od niza nepovezanih događaja, čiji su uzroci i posljedice bili jednako tako nepovezani kao i mjesta njihova događanja no od sada histo-

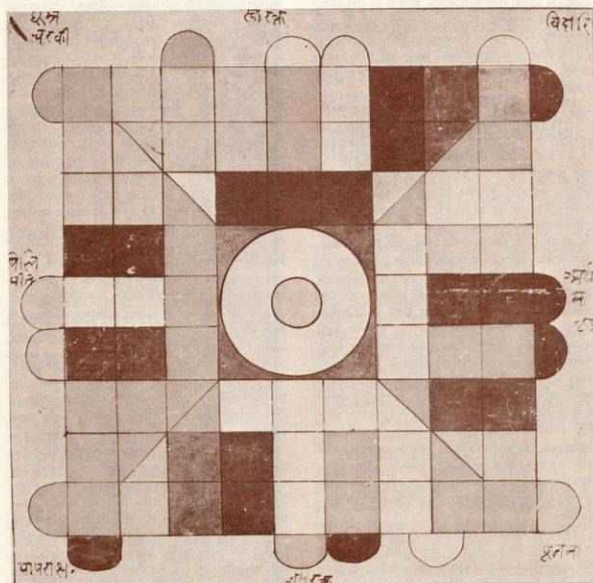
rija postaje organska cjelina: događaji u Italiji i Africi povezani su s onima u Aziji i Grčkoj, svi su oni isprepleteni u međusobnom odnosu i doprinose jedinstvenom cilju.

(Polibije /rimski historičar, umro 118. p. n. e., O zapisa Rimskog carstva – prema prijevodu Iana Scott-Kilverta.)

Svijet je s tehnološkim dostignućima i sveprisutnošću medija postao jedan i svim ljudima zajednički, neupitno osvojeni i kontinente, zaredište filozofskih, etičkih i estetičkih, socioloških i politoloških razmišljanja. Ako je svijet »čovjekova utopijska mogućnost«, onda to mora postati upravo ova nepregledna pojavnost sa svim svojim razlikama, koja je istovremeno ono pred nama i ono što nosimo u svijesti kao njezinu kritiku i mogućnost prevladavanja. Svjesno ili nesvjesno, uvijek pred sobom imamo mnogodimenzionalni globusni hologram koji je prostor našeg razmišljanja i čiji svi dijelovi stoje u međusobnom istovremenom odnosu. Teorijska misao, s težnjom da bude univerzalno referentna, više nije u stanju da svu razvedenu i proturječnu pojavnost svijeta podvede pod režim racionalne deskripcije. Projekti, koji žele iznaći put ka oslobođenju čovjeka, postaju provizorne ideologije jer se oglašuju o beskonačnu raznolikost na razini društvenog iskustva. U svijetu u kojemu su katastrofalna društvena zbivanja dovela u pitanje mogućnost da teorijski projekt spriče stihiju, političko, društveno i umjetničko

\* Milan Kangra: *Praksa, vrijeme, svijet* – Nolit, Beograd, 1984, str. 462.

Dijagram za proračunavanje astronomskih razdoblja (Indija, XVIII vek)



ko djelovanje mora nadici svoja posebna principijelna i funkcionalna ograničenja. Represija, koju stvara očuvanje reda i poretka, i diktatorski projekt revolucije i društvene promjene, onemogućuju čovjeku da svojom individualnom egzistencijom ostvaruje oslobodjenje i zajedništvo sa svog aspekta i preuzme odgovornost za svoj svijet. Kaos i besmisao instaliraju se upravo u postojeće pretpostavke reda i poretka.

Istovremeno smo, međutim, zahvaljujući medijskoj komunikaciji, sudionici kritike misli, umjetnika i pisaca cijelog svijeta, upravljene protiv ovakvog stanja. Njihova djela postaju internacionalna svojina u pravom smislu te riječi, ona govore o istoj nemogućnosti i traganju za smislom postojanja.

Autori o kojima je ovdje riječ svojom ličnom egzistencijom ostvaruju metaforu o životu van »zavičajac, životu otuđenom od prirodnih mogućnosti svoje apriorno zadate tradicije, koja svoje pripadnike štiti kontinuitetom društvenih normi. Oni pišu o svojim zemljama, u kojima ne žive, ali su vezani za njih sadržajima života, povijesću i svime što čini legitimaciju čovjeka. Neprihvaćeni, upućeni su na njih i od zemlje u kojoj su se nastanili, pa bivaju istovremeno odbačeni i od jedne i od druge sredine, tj. ni jedna ni druga sredina – jedna više ne a druga još ne – ne postaju njihovo prirodno egzistencijalno mjesto. U tom se rascjepu moraju odlučiti za svijet oslobođen tiranije uniformnosti, svijet koji bi trebalo postati prirodni ambijent čovjekova življenja, svijet različitosti, u uzajamnosti i zajedništvu. Egzistencije ljudi u svim dijasporama, kojih je prepuna historija svijeta, mogu se tumačiti ili kao nerazriješivo lažne ili možda baš kao nagovještaj druge mogućnosti, koja još nije stvorena, ali je već ozbiljena čovjekovom željom i nadom.

Ovaj se tekst piše s osnovnom težnjom da se osvijetli situacija indijske dijaspore sa stajališta Salmana Rushdiea i V. S. Naipaula, koji u svojim djelima pišu o svim vidovima problema raseljenosti, sa stajališta njihovog odnosa prema Indiji i Pakistanu, ili pišu o samoj Indiji ili Africi (Naipaul) kao o problemu suočenja sa vlastitom zemljom. No ne možemo a da, sasvim usputno, ne spomenemo Marquiza i Kunderu, čije posebne situacije bez sumnje sadrže sasvim drugačije specifične probleme. Svi oni pišu o problemima suvremenog čovjeka koji je izgubio svoju povijesnost, prostor svoga života, koji je ostao bez »domovine«, bez vremena koje sam proizvodi, ali i bez iluzija o okruženju koje je imao. Marquez, Kundera, Rushdie i Naipaul na istoj strani, svaki u svojoj »otuđenoj« egzistenciji, propituju čovjekovu svijest o nemogućnosti da ostvari svoju pripadnost. Indijska, čehoslovačka, latinoamerička i svaka druga dija pora, da židovsku i ne spominjemo, egzemplificira čovjekov onemogućen život u svijetu koji još nije postao njegov.

Tako se zemlje, koje su u evropsku – našu – povijest bile nasilno uvedene, svjesno i ravnopravno uključuju u opću bilansu putovanja. One su dio istog svijeta, a njihove

specifičnosti su njegova svojina. Stotinu godina samoće stanovnika Maconda, stvarnosti koja nametljivo podsjeća na san, u kojoj se ništa ne može objasniti praktičnom racionalnošću nego je naprosto moramo prihvatiti kao takvu, a njezinu estetičnost prepoznati kao aspekt života samog; događanje koje zaboravlja vrijeme jer mu ono nije ni za što upotrebljivo. Ono ne može biti ni kriterij prepoznavanja, razlikovanja, jer se ne razabire što je bilo prije a što poslije; kao da je to u snu uopće važno. U snu se ni jedan odnos ne dovodi u pitanje. No zbunjuje nas naša samoća. Mi smo doista negdje drugdje. Likovi u snu su likovi koje »vidimo« iza ogledala, koji žive privid a ne stvarnost. No uvoditi ovu dimenziju, nismo više sasvim sigurni da li su elementi sna u stvarnosti ono što je obezvređuje ili je dopunjuje, ili su oni možda dio neke moguće idealne realnosti.

V. S. Naipaul je odabrao položaj promatrača, detektiva, dijagnostičara. Voden unutrašnjom željom da odredi svoj identitet, kao Indijac iz Trinidata, on odlazi u London, indijsku metropolu, da otkrije svoju prošlost. U Uvodu svoje knjige *India A Wounded Civilization (Indija, ranjena civilizacija)* Naipaul piše: »U Indiji znam, da sam tamo stranac; no sve više shvaćam da su moja indijska sjećanja, sjećanja na onu Indiju koja je nastavila živjeti sve do moć djetinjstva u Trinidadu, kao skrivena vrata u prošlosti koja nema dna« (Uvod, XI). Odnos prema samima sebi i svom životu ne može se, izvan šireg zajedničkog kulturnog konteksta, graditi samo na onome što sami radimo i stvaramo. Salim u romanu *A Bend In The River (Na okuci rijeke)* pokušava izgraditi život iznova u gradu na okuci rijeke, u pazuhu povijesnog toka, u koje u u dubini Afrike ljudsku nastavbu čine razemljeni, iz svojih matice iseljeni afrički doseljenici, Arapi i Indijci, Evropljani, urođenici iz afričkih sela, kojima je zajedništvo zajamčeno samo egzistencijalnom nužnošću i prisilnim odricanjem od njihove prošlosti. Salim ne uspijeva, jer ni jedna situacija u kojoj se nada nema društvenu uvjerljivost, ni sa kim ne može podijeliti kritiku vlastitog života. Bagrćući preživjele slojeve nekog prošlog pripadništva, koji nisu dovoljni da osmisle Salimovu novu egzistenciju, upozorava Naipaul na besmislenost takvog lažnog života. Njegovi su likovi provizorni, bez punine; njihova pobuna je bez ideje, a nemoguć osnovna karakteristika njihovog nastojanja.

Kritičko pisanje se u suvremenoj nezavisnoj Indiji razvija u naslijeđu nacionalne publicistike u borbi protiv engleske vlasti. Nehruvo *Otkriće Indije* probija kroz proturječja indijske prošlosti, ali se piše s pozeranjem u vitalnu snagu indijske kulture, zanemarujući postojeće sukobe i propali integritet zemlje. Suvremena znanstvena publicistika, unutar političkih borbi među općenitnim političkim ideologijama, razotkriva razlijevanje i onemogućava političku strukturu i dezintegraciju tradicionalnih društvenih vrijednosti (R. Kothari, Romeš Thapar, Romila Thapar, Khuswant Singh), a književ-

nost uočava individualne tražne dileme i sukobe usred nastale kaotičnosti. Bengalski pisac koji živi u Londonu, Nirad Chaudhari, svoju kritiku oblikuje kao naturalistički oslikanu ironiju, ne identifikirajući se s predmetom svog podsmeha. Među sudionicima intelektualnog života stvari stvara taj korpus maticu kritičke svijesti u Indiji. Koliko se ova distinkcija čini samo po sebi razumljivom, to je ona za Indiju od posebne važnosti. Indija, naime, proživljava specifičnu zajedničku sudbinu azijskih zemalja Dalekog Istoka, Kine i Japana, u kojoj sjećanje na vlastite kulturne i civilizacijske vrednote i latentna nostalgija za prošlim »zlatnim vremenima« istovremeno i koči i podržava ponovno uspostavljanje njezine relevantnosti u svijetu. U toj proturječnosti se Indija tokom dvadesetog stoljeća nametala kao moderna zemlja, koja svjesno sledi suvremena zbivanja, a ujedno i kao ropotarnica prošlosti, statični muzej sačuvanih spomenika. V. S. Naipaul prodire – u taj dosluh nostalgije – izvanja, kao profesionalac koji dobro poznaje svoj predmet, ali mu njegova distanca i isklučenost, vanjsko motrište, omogućavaju da kritiku do kraja izvede bez nostalgije mušne. Njegova usmjerenost Indiji je objašnjenja, i emotivno i vrednosno obojena, ali cijeli njegov opus svjedoči o nastojanju da se rastereti nagomilane neraščlanjene slojevitosti te sadašnjosti i da nepristranim, preciznim skalpelom otkrije i pojavi u njezine razloge. Taj se isti problem očituje i u njegovim djelima koja se odnose na Afriku i Srednju Ameriku; što pokazuje da je Naipaul svjestan njegove rasprostranjenosti i njegovih univerzalnih implikacija.

Naipaulova se intervencija ti i zaustavlja. Njegovo stanovište ne pokazuje neki put koji bi trebao usmjeriti podređeni, onemogućeni život ljudi–podanika, koji gaje svoje iluzije i vjerovanja. On u njihovom podaništvu ne vidi samo ekonomsku i političku ovisnost, zaostalost, nego kulturološki sindrom, kojim se ne dovodi u pitanje samo individualni suverenitet pojedinca nego mogućnost stvaranja zajedništva s novim vrijednostima, jer te ljude vezuje samo sjećanje na ona prošla ili preživjela.

Naipaulova dijagnoza ruši mit o Indiji, kojega se ne odriče ni Zapad, naivno otplaćujući svoj dug indijskoj kulturi tako što je smatra naprosto drugačijom, neraščlanjenom agregacijom spektakularnih zbivanja, sve u svom traganju za istinskim modelima života, ali, koliko god iskreno to u pojedinih slučajevima bilo, pretvarajući je u svoj objekt. Naipaul, također ruši iluzije koje je ideologija nacionalne kulturne i političke renesanse gajila u Indiji nakon sticanja nezavisnosti od engleske vladavine. U kritici Gandhija u kontekstu indijske borbe za nezavisnost, koja je ujedno bila i borba za novi život, propituje njegovo djelovanje i konačni idejni učinak u odnosu na ideju o oslobodenju Indije od njene prošlosti. Moglo bi se reći da je Gandhi najbolje shvaćao Indiju, razumijevajući njezinu sentimentalnu nostalgiju za prošlim vremenom i pokušavajući da

s njezinim preostalim moralnim snagama Indijcima vrati samopouzdanje i dostojanstvo. Govorio je njihovim jezikom i pogodio njihovu osjetljivost, ali ih je uključio u borbu koja je trebala proizvesti drugačije odnose, a koje njegov projekt zapravo uopće nije uključivao. Gandhi i gandhizam su izrazit primjer indijske proturječnosti. Koliko je Naipaul pomalo nepravedan prema Gandhiju kao najvitalnijem vodi kojega je Indija ikada imala, toliko je Gandhi promašio time što nije uvidio da njegova borba mora proizvesti mogućnost drugačijeg života, što naime, nije uključio i vrijednosti koje nisu indijske, jer i Indija je trebala prihvatiti svijet drugačiji od svoga. Moralni poticaj je trebao imati cilj kojemu će moralna snaga moći služiti, a ne biti cilj samoj sebi. Sagledavajući Gandhija u takvoj historijskoj perspektivi, Naipaul potvrđuje nemogućnost Indije da razriješi svoju protuslovlja, i ukazuje na to da su ona postala njezin suvremeni identitet ili, kako to sam Naipaul kaže: »Gandhi je prošao Indijom, ali ju je ostavio bez ideologije. Prohudio je svetu zemlju; njegovo je mahatminstvo vratilo u arhaizam; njegovi su obožavatelji ostali jaloviti (*Indija, ranjena civilizacija*, 173).

Teme koje Naipaul otvara u svom kontroverznom hodu kroz svoju Indiju, u kojoj ne može živjeti, obuhvaćaju kulturne, političke i socijalne pojave. Indija će razriješiti svoju protuslovlja »kad probudi pojedina, omogućiti ljudima da budu samostalni unutar šireg identiteta, kad se uspostavi nova ideja ljudske vrline« (*Indija, ranjena civilizacija*, 190). Naipaul ne ide dalje, ne predlaže takvu novu mogućnost. Njegovo je djelo kritički opis stanja i njegovih uzroka. Oslobođajuća dimenzija teksta je autorov humor koji nastaje u demistificiranju proklamiranih ciljeva i uspostavljenih veličina u odnosu na stvarno stanje stvari. Humor je, ujedno, i regulativni rezignacije i prostor za nuda.

Tko god je doživio Indiju, poznaje ono sasvim neodređenu želju da se tamo ponovo vrati, da bi u drugom navratu pokušao objasniti što se to dogodilo prvi put i da bi po sve nesavladivu mnogostruku stvarnost Indije pretvorio u spoznajno dobro o njoj i o sebi samom. Tako i Salman Rushdie kaže u jednom intervjuu (*The Sunday Times*, 25. 10. 1981.). da se roman *Midnight's Children* u njemu fermentirao godinama, i da je uvijek bio svjestan da će pisati o Indiji. Na drugom mjestu istog intervjua on kaže, također, da sebe ne smatra indijskim piscem, da ne bi mogao živjeti u Indiji i da bi svoju književnu porodicu odabrao u evropskoj tradiciji satire (Cervantes, Sterne, Gogol, Joyce, Melville, Garcia Márquez, Grass, Beckett, Flan O'Brien i Dickens). S. Rushdie stupa na ono motrište indijske zbilje i indijske povijesti koje zapadnjaci, Evropljani i drugi, ispriljuju već nekoliko stotina otkrivajući različitost Indije, njenu posebnost i sve ono »drugačije« što nam u Indiji, i, šire, na Istoku izlazi sve moguće sumnje, začudnosti, podrođenja, oduševljenja, sumnje, odbijanja i skoro neopisivo zadubljivanja – sve u isti mah i nikad odlučno jedno.

Salman Rushdie je rođen u Indiji 1947, u Bombaju, u svojoj četrnaestogodišnjosti poslan u London iz Pakistana, gdje mu se preselila obitelj, na koledž, pa na studij u Cambridge. Godine 1975. vraća se u Indiju da bi počeo pisati svoju roman. Njegovo »vraćanje u Indiju, dug koji vraća svijetu koji predstavlja njegovo prvo okruženje, ekspedijca je u zemlju čuđesa koja, kako bi on rekao, postoji, ne postoji, koja će biti prije no što je bila i ne bi uopće mogla biti da je nema.

Indija kao suvremenost svih povijesnih mogućnosti koje su rodile njezine kulture; njezina vertikala u vremenu iskazuje se horizontalnom prisutnošću svih tradicija, njihovih derivacija ili simboličkih reprezentacija; i danas stoji između svoje prošlosti i tradicije, i suvremenosti i ideje o nekoj budućnosti. Povijesna agregacija koja se nije pretvorila u selekciju prema svrhovitosti određenog doba, njegovom načinu proizvodnje ili dominantnoj političkoj ideologiji, nego ostaje uvijek u istom neraščlanjenom vremenu, zaokružuje sve u simultanom postojanju. Ono je regulirano statičnim poretkom kastinskog zakona, internalizirane konvencije koja se beskonačno obnavlja od grupe do grupe u odnosu na vanegezičnjalni, apsolutni zahtjev religijske ritualne čistoće, koji se izražava dharmom, čvrstim čedom očekivanog ponašanja. Pojedinač postoji samo u odnosu na grupu, njegovo individualno postojanje je relativizirano, nepovezano s bilo kakvim drugim društvenim ciljem, koji nije obuhvaćen dharmom. Svaka se nova društvena grupa odmah pretvara u kastu (Rushdiejevi likovi su uglavnom muslimani), pa su mogućnosti neograničene. Ponebu koje su izazvale društvene promjene, muslimanske invazije, britanska vlast i, na kraju, borba za nacionalnu nezavisnost i nezavisnost sama, sastojale su se u labavljenju čvrste koherentnosti dharma i sve manjoj predvidivosti društvenih kombinacija. Povijest je duga, vremenu nema kraja. Na djelu je neobavezna, razvedena emanacija života, otuđenog subjektivnog djelovanja, ostvarena mogućnost »slobode«, slobode u borbi za svakodnevni opstanak, slobode bez zajedničkog cilja, bez povijesti, u apsolutnom prostoru i vremenu, ne u vlastitoj ostvarenoj vječnosti nego u vječnosti nekoga drugoga, možda onaj ovih ili onih bogova.

Zato su svi likovi Rushdiejeve zemlje čuđesa zapravo karikature, ljudi s manom koja nagrizi njihov život i razdire njihove želje, onemogućuje njihov nadnarvan talenat. Djeca ponoci su djeca nade, rođena u ponoć prvog dana Nezavisne Indije, najvitalnije svježe zajedništvo začeto u doslovnom historijskom trenutku, vizionarskoj prekretnici, kojoj je u samom početku abortivni čin maliciozne zamjene: dijete koje se rodilo točno u ponoć i koje treba dobiti nagradu, sin indijskog muslimanskog trgovca iz Hindustana i keeri liječnika iz Kašmira, koji se školovao u Heidelbergu, zamijenjeno je za sina siromašnog kramara, čiji je pravi otac engleski trgovac i rentijer, koji je već napustio oslobođenu Indiju – siromašno je dijete predano imućnim roditeljima, a bogato siro-

mašnom kramaru. »Bila su to dakle koljena e nos, nos i koljena. U stvari, u cijeloj su i novoj Indiji, zajedničkom snu svih nas, rađala djeca koja su samo djelomično bila potomci svojih roditelja – djeca ponoci bila su također i djeca vremena: koje je, shvaćate li, rodila povijest. To se može reći. Naročito u zemlji koja je sama neka vrsta nas (*Djeca ponoci*, 118). Ta je simbolična zamjena zapravo stvari stavila na svoje mjesto, ali je život dvojice dječaka stavila i u komplementarni i kontrapunktualni paralelizam.

Nepreglednost indijskih fenomena i njihovih tumačenja našla je svoju potpunu prezentaciju u Rushdiejevim beskonačnim metaforičkim igrama. Baš kao i u samoj Indiji, svaki je segment knjige samostojni polivalentni univerzum, koji s ostalim cjelinama stoji u ravnopravnom odnosu. Kronološki imperativ naracije, pričanje samo, koje bi moglo biti jedina linearna osovina događanja, rastvoreno je sadržajem koji je sveprisutan, obuhvaćen svakim dijelom priče, tako da se događaji ponavljaju, nestaju drugačije aspektirani ili s različitim podacima. Takav je postupak već otprije poznat, no on kod Rushdiea nema samo estetičku funkciju nego želi skoro materijalizirati vrijeme ili njegovu odsutnost, gdje je sve moguće.

Salim Sinai, glavno lice romane, čiji je život poistovjeđen sa životom njegove zemlje, prvo dijete ponoci, obdaren je posebnim darom: on može začeti u umove i osjećanja drugih ljudi, čuti i osjetiti njihove misli i želje, ostvariti sveprisutnost i sam postati središnja točka svake komunikacije. Njegova životna sudbina prati suvremenu povijest zemlje, a njegove transformacije su ujedno i markantne točke njezina propadanja. Rushdiejev humor se ne očituje kao stav autora, on je u samoj fizičkoj nakaradnosti i pretjeranosti događaja, koji se u samom tekstu doživljavaju kao normalne pojave:

»Tko što sam ja? Moj odgovor: ja sam sveukupnost svega što je bilo prije mene, svega što sam bio video–učinio, svega meninanesenog. Ja sam svatko sve, čije je bivanje – svijetu djelovalo na mene i bilo moje djelo. Ja sam sve što se događa kad budem otišao, što se ne bi dogodilo da nisam došao. Nisam ni posebno izuzetan po tome; svaki 'ja', svaki pojedini od nas sad–prvo–čest–stotina miliona sadrži sličnu mnoštvenost. Posljednji put ponavljam: da biste me razumjeli, morat ćete progutati svijet« (*Djeca ponoci*, 383).

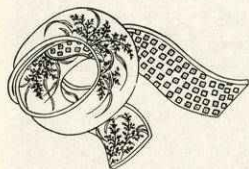
Jezik Salmana Rushdiea također izbjegava linearno iskazivanje značenja nagrađene cjeline iz segmenta u slijedu; njegovu sintaksu tvore neizrečena značenja, koja čitavo stalno vezuju u konspiraciju s glavnim likom, u subverzivni čin tajnog sporazuma protiv besmisli koje je na djelu.

Nemogućnost života u sadašnjosti, u kojoj ne postoji ni povijest jer se tek mora osmisлити iz te sadašnjosti, ni budućnost koja bi se mogla na njoj graditi, ne dozvoljava nam da živimo svoju mogućnost.

Sadržaj stvarnosti može biti metaforičan; to je ne čini manje stvarnom. Bilo je rođeno hiljadu i jedno dijete; bila je to hiljadu

## Između zavičaja i svijeta

i jedna mogućnost, koja se nije desila ni na jednom mjestu u jednom trenutku prije toga; bila je to hiljada i jedna promašena prilika. Djeca ponući mogu predstavljati mnoštvo stvari, prema tome s koje točke gledate: mogu se shvatiti kao zadnji izbojak svega zastarjelog i nazadnog u našoj naciji zasićenoj mitovima, čiji je poraz sasvim poželjan u kontekstu modernizirajuće ekonomije XX stoljeća; ili kao istinska nada u slobodu, koja je sada zauvijek ugušena; u ono ne mogu postati bizarna kreacija lutajućeg, oboljelog uma. Ne: bolest nije ni tu ni tamo (*Djeca ponući*, 200).



### Bibliografija:

- V. S. Naipaul:  
*The Mystic Masseur*, 1957.  
*The Saffrage of Elvira*, 1958.  
*Miguel Street*, 1959 (prevedeno: *Ulica Migel, Dječje vine*, Gorњи Milanovac, 1984.)  
*A House for Mr. Biswas*, 1961.  
*Mr. Stone and the Knight's Companion*, 1963.  
*The Mimic Men*, 1967.  
*A Flag on the Island*, 1967, zbirka pripovijedaka  
*The Loss of El Dorado*, 1969.  
*In a Free State*, 1971 (prevedeno: *U slobodnoj državi*, Rad, Beograd, 1982).  
*Guerrillas*, 1975 (prevedeno: *Gerilci*, Mladost, Zagreb, 1980).  
*A Bend in the River*, 1979.  
 Godine 1960. počinje putovati:  
*The Middle Passage*, 1962 (Srednja i Južna Amerika).  
*An Area of Darkness*, 1964 (Indija).  
*The Overcrowded Baracoon*, 1972, izbor esaja.  
*India, a Wounded Civilization* 1977.  
*The Return of Eva Perón*, 1980, zbirka esaja  
*The Killings in Trinidad*, 1980, zbirka esaja  
*Among the Believers*, 1981. [Iran].  
*Finding the Center*, 1983.  
 Salman Rushdie:  
*Grimus*, 1975.  
*Night's Children*, 1981.  
*Shame*, 1983.

## R. K. Narayan – čovjek iz Malgudija

Jagoda Splivalo-Rusan

Pisci koji pišu na jeziku koji im nije materinski nisu u književnosti nepoznata pojava. Znameniti Joseph Conrad, Poljak koji je u šesnaestoj godini naučio engleski, a do tada već izvrsno govorio francuski, rekao je da ne bi uopće mogao pisati kada ne bi pisao na engleskome.

Indijcima je engleski jezik došao već u XVII st., slijedeći kolonizatorske aspiracije Istočnoindijske kompanije, da bi zatim od 1835, kada postaje jezikom visokog školstva, ušao u sve pore indijskoga života i tako postupno ostvario jedinstven fenomen vrijeme-dan pažnje: književnost Indijaca na engleskome, koja je vrlo živa i produktivna i danas, gotovo četiri desetljeća nakon stjecanja nezavisnosti. Kao medij, engleski je pomogao da se Indija brže približi modernome svijetu Zapada, i to zahvaljujući ponajprije upravo onim književnicima koji su ga usvojili onako kako kaže Conrad: dakle, ne tako što su ga naslijedili, jer bi to umanjilo neopornu činjenicu da se jezik savladava učenjem, već tako što su ga naučili toliko da na njemu mogu pisati, tj. ostvarili su onu unutrašnju vezu s jezikom koju ostvaruju samo oni kojima jezik nije jednostavno dan nego istinski zadan; oni koji ga, bio im on materinski ili ne, svejedno, znaju toliko da njime ostvaruju umjetničko djelo.

Počevši od bengalskoga prosvjetitelja iz prošlog stoljeća Rammohan Roy, engleski je, uz materinski, ostao živim književnim izrazom mnogih (primjerice, J. Nehrua, ili Tagore), pa sve do predstavnika novije generacije poput S. Rama Raoa, K. Nagarajana, K. Markandeye, A. Desaija, ili, dakako S. Rushdiea.

Na putu od R. Roya do S. Rushdiea stoje tri nezabilježna imena sada već klasika indo-engleske književnosti, suvremenika i autora toliko različitih senzibiliteta. Mulk Raj Anand (rod. 1905) autor je velika opusa, djela snažnih socijalnih i humanističkih naboja; Rama Rao (rod. 1909) pisac je nevelika ali osobito važna opusa i autor možda najprovokativnijeg romana indo-engleske književnosti – *The Serpent and the Rope* (*Zmija i konopac*), 1960 – koji se bavi sofisticiranim preokupacijama indijskih, francuskih i cambridgskih intelektualaca u svjetlu interakcija dviju kultura; zanimljivo je da nje-

gov roman o indijskom selu *Kanthapura* nije doživio uspjeh kada je preveden na karnatački, Raov materinski jezik. Rao živi na Zapadu te ispituje relaciju Istok–Zapad kroz područje intelektualnoga: okončava je tako što je raskida, vizura je pesimistična, takve se veze ne mogu uspostaviti Narayan je autor drugačijega, bogata i raznovrsna opusa, te za razliku od dvojice svojih suvremenika već dugi niz godina živi na književnim scenama Engleske i Amerike zapaženje negoli u vlastitoj domovini. U njega nema snažna Anandova angažmana niti nadasve intelektualnoga Raova senzibiliteta. No njegov položaj među njima jedinstven je po još nečemu. Sve svoje obrazovanje stekao je u domovini. Englesku i Ameriku posjetio je prvi put tek 1955, kada je već bio napisao glavnuinu svojih djela.

Rasipuram Kršnasvami Narayan rođen je 1906. u Madrasu, a školovao se na Maharaja Collegeu u Mysoreu. Karijeru je započeo kao novinar, te neko vrijeme uređuje list *Indian Thought*. Svojim prvim literarnim djelom *Swami and Friends* (*Swami i prijatelji*) javlja se 1935, kada započinje i dugodišnje prijateljstvo s Grahamom Greenom. Slijede zatim romani *The Bachelor of Arts* (*Diplomac*, 1937); *The Dark Room* (*Tamna soba*, 1938); *The English Teacher* (*Učitelj engleskog jezika*, 1945, jedino u nas prevedeno djelo, u izdanju Dečjih novina, Gorњи Milanovac, 1982); *Mr. Sampath* (1949); *Waiting for the Mahatma* (*U očekivanju Mahatme*, 1955); *The Financial Expert* (*Novčarski stručnjak*, 1952); *The Guide* (*Vodič*, 1959); *The Man-Eater of Malgudi* (*Ljudožder iz Malgudija*, 1961); *The Vendor of Sweets* (*Prodavač slatkiša*, 1967); *Painter of Signs* (*Pismoslikar*, 1977), te najnoviji roman *A Tiger for Malgudi* (*Tigar za Malgudi*, 1982). Osim ovih romana, napisao je i mnoge kratke priče koje su tiskane u zbirkama *Malgudi Days* (*Dani u Malgudiju*, 1943); *An Astrologer's Day and Other Stories* (*Dan jednog astrologa i druge priče*, 1947); *Lawley Road* (*Ulica Lawley*, 1956) i *A Horse and Two Goats* (*Konj i dvije koze*, 1970); putopise *My Dateless Diary* (*Moj dnevnik bez datuma*, 1960), eseje *Next Saturday* (*Slijedeće subote*) i *Reluctant Guru* (*Kolebljivi guru*) te autobiografiju (*My Days: A Memoir* (*Moji dani*, memoari, 1976). Njegova viđenja indijske klasične baštine pojavljuju se u esejišćikom djelu *The Ramayana* (*Ramayana*). Roman *The Guide* (*Vodič*, 1959) donosi mu najviše indijsko priznanje za književnost – nacionalnu nagradu Indijske akademije za književnost. Godine 1980. dodjeljuje mu Royal Society of Literature Bensonovu medalju, a 1981. postaje počasnim članom Američke akademije za umjetnost i književnost.

Radnja njegovih romana i kratkih priča smještena je u imaginarnom gradiću južne Indije – Malgudiju – te se ponekad ciklus njegovih romana naziva i malgudskim romanima.

Poput W. Faulknera, koji je smjestio radnje svojih djela u fiktivnu pokrajinu Yoknapatawpha, i Narayan je kreirao imaginarni

južnoindijski gradić, Malgudi. To je mikrokozmos u kojemu se odražuju intelektualne, fizičke i duhovne odlike čitave jedne kulture. Radnja većine njegovih djela odvija se u tome malom gradiću koji živi neobičnom uvjerljivošću. Osobita svojstva Malgudija izrastaju iz sigurno i vješto iznesenih detalja koji ocrtajuvaju neku misterioznu orijentalnog i edvardovskog engleskog: vjenčanja se obavljaju uvijek i obavezno prema pretskavizacijama horoskopa, ali uz elegantno tiskane pozivnice, a u kasnijim djelima horoskop se može i podesiti; tu je nezaobilazno lišće betela za žvakanje, ali i engleski suhi kolačić; zemljani lonci i debeli tomovi Miltona i Carlylea (inače omiljene literature Narayana oca); snajčani obrjanih glava, ali i katalog sa štapovima za kriket. Ta dvostruko provedena je i u detaljima javnog života: tu su napućene uličice i elegantni rezidencijalni odvoji; popločane i prašnjave ulice; javna rasvjeta i otvorena kanalizacija: Nakon Narayanove posjete Zapadu i Malgudi se modernizira; kanalizacija se zatvara, pojavljuju se automobili, razni strojevi i, dakako, nove ideje. I nazivlje je dosljedno kombinirano: Nallappa Grove, Mill Street i Bombay Ananda Bhavan (restoran) te Lawley Extension. Tako je i željeznička stanica Malgudi Station mješavina stanice Euston u Londonu i autentičnoga Istoka, a bolnica Kršna Medical Hall popriliče je drevne i moderne medicine. No, iako je slika Malgudija iz svih Narayanovih djela doživljena i intimna, ona transcendiraju svoju regionalnost upravo duboko ljudskom i općehumanom kvalitetom svojih likova, koji su, opet, tipični Malgudijevci. Bave se najrazličitijim poslovima, filmom, novinstvom, školstvom, novčarstvom. No, u većini slučajeva Narayan usmjeruje svoj interes na srednju klasu koja, iako relativno malobrojan sloj pretežno agrikulturne civilizacije, predstavlja i najživlji dio stanovništva. To je i jasno: nisu prebogati, ali ne muči ih glad, manje su predani religiji od siromašnih budućih da nisu pod surovim egzistencijalnim pritiskom, psihološki su življi; takva je većina Narayanovih likova koje obilježuju skromnost i nedostatak svake samosvjesti. Ipak, u pripadnika ovog sloja postoji neki prostor u kojemu bi se mogla izraziti donekle nezavisna egzistencija. Ali opet, sva se zbivanja odvijaju u prostoru jedinka – obitelj, a vrlo rijetko na relaciji jedinka – društvo. I tako kroz taj tihi, prašnjavi, neuzbudljiv gradić bez političkih i socijalnih problema, bez strasti i bez skandala, kreće se galerija Malgudijevaca, naivnih i lukavih, smiješnih i ozbiljnih, »kao što je i Narayan same« (1, 124).

Zbirka priča *An Astrologer's Day and Other Stories* objavljena je u madraskom časopisu *The Hindu*, što izlazi na engleskome jeziku. To je časopis namijenjen Indijcima Južne Indije i strancima koji ondje žive. Za razliku od kratkih priča, Narayanovi romani objavljeni su u Engleskoj i Americi, a tek potom u Indiji. To donekle može razjasniti činjenicu da je u Indiji više popularan kao novinar i pisac priča a manje kao romanopisac, što je možda i odraz tradicionalne ori-

jentacije Indijaca u književnosti. No, ostaje činjenica da su njegove kratke priče bile namijenjene čitateljima najvećeg lista na engleskome jeziku u Indiji, te je to donekle determiniralo i recepciju njegovih djela.

Iako se ovdje osvrćemo na zbirku priča *Lawley Road*, koja je nastala daleke 1956, rekli bismo da upravo ona predstavlja Narayana na najosobitiji način. Razvidno je da su te priče, kao i kasniji romani, sazidani iz istog tkiva. *Lawley Road* briljantan je izbor skica, studija karaktera, anegdota, možda prije negoli kratkih priča u strogom smislu riječi. Po izboru tema i likova i po izraženoj senzibilitetu, to je autentični izraz Narayana književnika i njegove Indije. Zbirka je dobila ime po istoimenoj ulici u Malgudiju.

Priča »A Breach of Promise« (Neodržano obećanje) vrlo je karakteristična, a sam Narayan kaže da je autobiografska (1, 114). Šankar s dvojicom školskih drugova odlazi da se zahvali božici Chamundi na uspješno položenoj godini. U času kada se klanja pred njenim likom, sjeti se da joj se prošle godine zavjetovao kako će se ubiti ako ne položi godinu koju doista i nije položio. Svladan sjećanjem, penje se na vrh hrama s namjerom da se ubije, ali u jednom trenutku ga od te pomisli odvraća pogled na krvavu ogrebotinu na laktu koju je dobio penjući se. Vraća se i umjesto svog života, odluču žrtvovati boginji kokosove orahe. Osvrćući se na sličnu epizodu iz vlastita života, Narayan kaže: »Sve je to bila farsa, takav je život u našim hramovima i našim domovima« (1, 115). Sudrugi obrat izlaza irelevantan detalj koji odlučuje o zamjeni uzvišenoga običnim, a izražen je lakoćom koja svjedoči i o specifičnom Narayanovu motrištu. Prema djecaču se ne javlja prezir upravo zato što Narayan zadržava njegovu zbiljsku ljudsku dimenziju. I oduđa Narayanova dominantna tema: ljudi su u njega uvijek samo ljudi, ljudi nikada ne došuju bogove, život se potvrđuje pred apsurdom i uzvišenošću.

Prema s javnom, društvenom i političkom konotacijom riječke su u Narayana. Ovdje su to »Lawley Road« (Ulica Lawley), priča iz istoimene zbirke i »Another Community« (Druga zajednica). Gradski oči Malgudija u velikoj su neprilici zbog spomenika podignutog Englezu Sir Fredericku Lawleyu, istaknutom građaninu iz prošlosti Malgudija. Međutim, kada je uspostavljena nezavisnost, otkriva se da je F. Lawley bio »kombinacija Atila, straha i trepeta Evrope, i Nadir Šaha s lukavošću Machiavellija«. No, jedan građanin kupuje spomenik, uklanja ga s trga i sklanja u dvorište svoje kuće, ali spomenik je velik i izviriye na ulicu. Od centralne vlade stiže telegram sa zahtjevom da se spomenik ponovo postavi jer je riječ o nekom drugom F. Lawleyu a ne o despotu. Tako se dilema razrješuje politički, ali i ljudski: građanin prodaje spomenik načelniku grada, koji sebi tom kupovinom osigurava ishod na sljedećim izborima. Sama priča svjedoči o svojevrsnoj konfuziji u vrijeme nestanka Britijsk Raja i uspostavljanja nezavisne indijske države. Ona ironizira i time relativizira

zira političke vrijednosti uspostavljene i rušene smjenom vlasti.

Relativiziranje vrijednosti »snažnije je izraženo u priči »The Martyr's Corner« (Ugao mučenika). Rama, prodavač chapatija, godinama uspješno zarađuje smjestivši se na uglu jedne vrlo prometne ulice. Svoj položaj zadržava tako što podmićuje policijskog pozornika i sanitarnog inspektora. Međutim, nemiri potaknuti nepoznatim uzrokom dovede do ubojstva jednog čovjeka upravo na tom mjestu, koje se zatim određuje za podizanje spomenika neudžnoj žrtvi. Mjesto postaje sveto i Rama mora otići. Posao propada a Rama postaje nosač i jedva zarađuje za život. I ovdje se priča razvila do apsurdnog obrata te se s pravom pitamo tko je zapravo žrtvovao.

Slična je potka i u priči »Another Community« (Druga zajednica) koju Narayan zacijelo piše potaknut krvavim sukobima između muslimana i hinduista 1947. Prigube među mrljama spremna da svoga trenutka eruptira u nasilje prikazana je kroz lik obrazovana, racionalna čovjeka koji nije zahvaćen tim strastima, a sva ta zbivanja drži apsurdnim strastima. Pitajući se tko će zapravo zapaliti iskru, sam je nehotice izaziva, sudarivši se biciklom s neznancom u mračnoj ulici. Svada prerasta u tučnjavu. Saznanje da neznanac pripada drugoj zajednici dovoljno je za odmazdu koja slijedi.

Iako ove tri priče svaka na svoj način zadiru u javni i politički život, težište je u njima opet na likovima a ne na onome što ih izvana determinira. I u priči »The Martyr's Corner, iako je riječ o žestokom nasilju, u središtu je život malog prodavača, tu su njegovi komentari o mušterijama, održavanje kroz manipulaciju službenika koji bi ga mogli ugroziti, stav prema životu, svijest o njemu u društvu, o određenoj dignitetu koji njegovoj dosadnoj egzistenciji osigurava ljudsku važnost. U ovim elementima priča mnogi su kritičari uočavali sličnosti s ruskim klasicima Gogoljem i Dostojevskim, a osobito Čehovom (2, 51).

Znano je, također, da Indijci vole vidjeti sebe kao ljude koji dobro razumiju i osjećaju životinje. Moguće je da je taj osjećaj utemeljen u samom hinduizmu i njegovim postulatima, dakle obogaćen vjermom u reinkarnaciju. Narayan kao hinduist to potvrđuje. Vrlo često poseže za svijetom životinja, i to su priče u kojima je, uz karakterizaciju likova, ostvaren njegov najupečatljiviji književni izraz. U središte priče »The Mute Companions« (Nijemi drugovi) postavljeni su nijemi prosjak (također neizbježna figura s indijskih ulica) i majmun kojega je prosjak dresirao tako da zajedno s njim ponešto zadržuje. Oni izvode svoje predstave na ulici i u domovima bogatih ljudi sve dok jednoga dana majmun ne nestane. Ima nečega patećitoga u toj ovisnosti čovjeka o životinji usporok nepremostivoj razlici vrsta među njima. Taj nijemi pripadnik neke ljudske podvrste koji nastanjuju svi beskućnici, sakati i gladni svijeta, ponovno zadobiva svoj lik tek u tom druženju i tada postaje predmetom brige i sažaljenja. Karakterizacija

majmuna pravi je izraz Narayanova umijeća. »Chippy« jest diskurs o dvama psima: Chippy ne želi dijeliti naklonost svog gospodara ni s kim i lukavištom uspješno istiskuje malog pekinezera iz svog doma. »At the Portal« (Na ulazu) jest priča o dvjema jvevicarima: starija uči mladunčad da se penje i dođe do udubljenja na ulazu; prolaznik to promatra i izvješćuje nas o vremenu trajanja tog pokušaja. U priči »Flavour of Coconut« (Okus kokosa) protagonist je štakor, a u jednom od ranijih romana *The Man-eater of Malgudi* (*Ljudožder iz Malgudija*) to je slon-invalid; konačno, u posljednjem romanu *A Tiger for Malgudi* (*Tigar za Malgudi*) protagonist je tigar.

U nekim pričama, međutim, karakterističan je sukob što izrasta iz postupka likova koji se protive konvencijama, te neprimjereni reakcija konvencijom uobičajene mase. To je, uglavnom, uvijek razjarena gomila koja iskazuje potpuno nerazumijevanje za postupke likova s rubova društva, koji različitim postupcima otkrivaju bogatstvo svojih zapažanja i emocija; sve je to, međutim, zasjenjeno njihovim niskim socijalnim statusom i stoga neprepoznato od ljudi. Narayanu ne izmiču karakteristični detalji potrebni za uspješno psihološko nijansiranje i diferenciranje likova, te interakcije likova i mase. Likovi su sitni džepari, prosjaci, promućurni trgovci, prevaranti i dr. Ovdje ga s klasičnom tradicijom vezuje i to što većina priča nosi nekog pouku. Taj didaktični ton izraz je potrebe da se sve zaokruži, završi i razjasni. Takva je priča o džeparima »The Trail of the Green Blazers« (Trag zelene jakne), o kulijsu »Sweets for Angels« (Slatkiši za anđele), o šverceru rižom »Half-a-rupee worth« (Za pola rupije), o nepismenoj aji u »A Willing Slave« (Dobrovoljni rob), koja prvom rubuje obitelji u kojoj je zaposlena a potom svom mužu.

Mnogo je priča o djeci. Uz »A Breach of Promise« (Neodržno obećanje), to su »Dodu«, »A Shadow« (Sjena), »The Regal« (Regal), »Mother and Son« (Majka i sin), itd. Uz odnose starijih prema djeci i obratno, Narayan ovdje zahvaća i čitav niz odnosa u obitelji, što je također u njega ušestala tema.

U priče cijele ove zbirke uvodi nas »The Talkative Man« (Pričljivi čovjek). One započinju rečima: »The Talkative Man said« (Pričljivac je rekao). I nije to samo tehničko Narayanovo sredstvo, već izraz vjerovanja da je pripovijedanje umjetnost bogom darovana ljudima radi njihova uveseljavanja i obrazovanja. U Indiji je pripovijedanje to i danas, kao što je bilo u prošlosti, usmena umjetnost, i moguće da su i pripovjedač i njegova publika nepismeni. Kaže Narayan: »Ne volim ništa što je pisano s preudmišljajem. Takvog pisca ne mogu čitati... Najbolje pišem kada predmet preopširno ne planiram... Ako lik mog protagonista zaživi, ostalo mi je lak« (1, 119–121). Ove njegove riječi potvrđuje roman *The Vendor of Sweets* (*Prodavač slatkiša*), nastao 1967.

Taj je roman, nakon dug niza pripovijedaka i romana što su mu prethodili, donio lik koji predstavlja najzrelije Narayanovo ost-

varenje. To je Jagan, koji se oslobađa stega svoje patrijarhalne obitelji u potrazi za vlastitom slobodom i, kao sljedbenik Mahatme Gandhija, dospjeva u zatvor. Burno mu životno iskustvo ništa ne pomaže u odnosima s njegovim pokvarenim, razmaženim i neodgovornim sinom. U tom odnosu Jagan je bespomoćan, smiješan, oklijeva bilo što poduzeti i sve svoje muke i jad povjerava vječno prisutnom rođaku zaposlenom u njegovoj trgovini. Sin Mali odlazi u Ameriku, vraća se sa ženom poluamerikankom i, željlan brze zarade, želi početi proizvoditi strojeve za pisanje priča. Kada sin zapadne u ozbiljne nepravilke, Jagan uvida da se više ništa ne može učiniti. Napušta svoj dom i posao te se povlači u jedan skroviti vrt na meditaciju. Tako se oslobađa i veza s djetetom nakon što se već bio oslobodio svoje veze s roditeljima i svojim uzorom, Gandhijem. Nazli konačno svoj pravi identitet i ostvaruje onu smirenost kojoj teže sve Narayanove priče.

Često se u Narayana sva zivanja događaju u krugu obitelji. Gotovo samo tu se i problematiziraju odnosi, vrlo često baš na samsatiji otac–sin. Jaganovoj gandhijevskoj samozatajnosti i skromnosti suprotstavlja se sada napatnost i rasipnost vlastita sina. Od hrabrog butovnika iz mladosti, Jagan pred sinom postaje bespomoćna šeptrlja, hvali svaki njegov potez u nadi da će ga izvesti na pravi put, plaća sve njegove troškove i divi se njegovim obrazovanju. Udovni rođak tu je da potvrdi sve što Jagan želi. No, Jagan je zbuđen nakon Malijeve povratka iz Amerike. Sve novo što je sa ženom strankinom došlo u njegovu kuću previse je za Jaganu i on se povlači u sebe, šuti, i slučajan susret u trgovini pomaže mu da se susretne i sa samim sobom. Kada je sve novo i nepoznato počelo navješćivati rušenje Jaganova svijeta, susret s nepoznatim čovjekom otkriva mu put kojim treba krenuti. U vrtlogu novca, zarade, poslova i problema, pojavljuje se mir skrovnita vrta i slučajan posjetilac Jaganove trgovine odjednom postaje njegovim osvjetiteljem; slušaajući ga, Jagan počinje osjećati da je na pragu novog rođenja (jamne). Jaganova metamorfoza zbiva se postupno s razvojem razgovora o umjetniku kiparu, njegovu sljedbeniku i kipu božice što ga treba završiti i postaviti u vrtu. Kroz sve to Jagan dolazi do novih saznanja, da bi se na kraju osmog poglavlja situacija razriješila posve hinduistički:

»Znaš, prijatelju, u jednoj točki u životu moraš se iskorijeniti iz uobičajene okoline i nestati kako bi drugi mogli u miru nastaviti. To je postupak što ga potvrđuju naši sveti spisi. I muž i žena moraju nestati u šumi u nekom razdoblju svoga života, ostavljajući svoje poslove mladima.« I to je zapravo hinduistička *dharma* (zakon, red, dužnost), koja se ne može izbjeći i koja u konačnici određuje postupak svakog Narayanova lika koji se u krizi osvješćuje da bi došao do konačnog rješenja. Jagan je lik koji kroz cijeli hinduistički ciklus prolazi najpotpunije, i stoga je vjerojatno najzrelije piševo karakterno ostvarenje. No ovdje treba imati na

umu da je Narayan pisac potpuno predan duhovnim i religioznim vrijednostima i idejama što predstavljaju nasljeđe većine Indijaca. Njegovo je motrište, stoga, prije svega uvijek moralno, pa su problemi koje svojim djelima razrješuje gotovo bez izuzetaka etički. Ipak, to ne umanjuje vrijednost njegove vedre ironije što je iznad svega privlačna za kritičare sa Zapada (3); naprotiv, čini se da je to baš kvaliteta koja svojom vitalnošću najviše humanizira to motrište; rezultat je, dakle, jedna vrlo rijetka kombinacija komičnosti i religioznog senzibiliteta, ili »ozbiljan humor«. *Prodavač slatkiša* roman je koji to najbolje iskazuje. I njega određuje čvrsto tkivo pripovjetke; likovi pričaju, nema sloveja, priča se ne raslojuje; pokatkad se osjećamo, u najboljem duhu indijske tradicije, poput publike koja sluša a ne čita.

Zaokupljenost odnosima u obitelji, kao i etičkim i moralnim problemima, vjerojatno je potakla Narayana da prikaže roman Veda Mehte *Daddyji Mamaji* (*Otac i majka*) (4), ostvarivši i tim prikazom obiteljske kronike vrlo uspjelu skicu za portret V. Mehte. Tako su, ipak, lik i njegovo sazrijevanje najglavnije preokupacije Narayanove.

Razvoj likova ponešto je drugačiji u romanu *The Painter of Signs* (*Pismoslikar*), nastalo 1977. Konfliktna situacija u prethodnom romanu razrješuje se sazrijevanjem lika zapravo onako kako to jest u duhu hinduističke tradicije, tj. onako kako nalaze logika ponašanja jednog autohtonog Indijca. U ovom djelu postoji pomak, lik se tako ne razrješuje; gotovo da postoji kao komentar situaciji u kojoj se sučeljuje staro i novo.

Raman, pismoslikar iz Malgudija, provodi dane radeći, čitajući i raspravljajući o običnim malim stvarima u sastajalištu »The Boardless«. Njegovi dani teku sivo i bezlično i navode ga da sve napusti kada susreće Daisy u centra za planiranje obitelji. Ona otkriva praktično značenje parola koje bi Raman mogao ispisivati a poslužile bi njezinoj kampanji. Daisy se gorljivo zauzima za svoj posao i cilj, smanjenje nataliteta, dakle strastveno se bori protiv strasti. Raman je opčinjen, zaljubljuje se; međutim, Daisy se ne može podrediti tradicionalnoj situaciji i odlazi za svojim ciljem. Raman ostaje sam, napuštajući ja i Daisy i njegova tetka, koja se o njemu brinula sve dok se nije pojavila Daisy. Njezin strah pred tom krišankom (na tu pomisao navodi je strano ime), budi u njoj svijest da treba otići na hodočašće na sveta mjesta i u jednom od njih završiti svoj život. Ona je proživjela jedan svoj život i želi se stopiti s Gangesom, dakle želi se vratiti u svoje biće pred novim i stranim što ne sluti na dobro. Raman ostaje sam sa spoznajom o onome što je izgubio a i sa strastvenom opčinjenošću onim što ne poznaje. To je točka u kojoj se opredjeljuje Narayan, Indijac prije svega. Sve što je indijsko u ovoj se dilemi ne održivo osjeća. Narayan ne postavlja problem izbora, njega ne može biti, Narayanov stav je jasan: identitet postoji u vlastitoj tradiciji, te je zato Raman kao lik plastičan u svim svojim manifestacijama a Daisy pomalo jednodimenzionalna. Ona postoji kao

misteriozna i neuhvatljiva naznaka: o njoj i njezinu podrijetlu jedva da se nešto zna. Kao nosilac novoga, zamisljena je odviše radikalno: ponekad gotovo groteskno; svedena je na svoje mehaničke obrise, lišena emocija; oblikovana je svojim poslom, protivni se (tradicionalnom) braku, djeci, kujanju i posvećuje se propovjedačju ljudi kojima je jedino zlo potomstvo; da ih je manje, više bi jeli, bolje živjeli i cijela bi zemlja bila na putu ka blagostanju. Sve to shematiizira Daisy; ona postaje metaforom modernoga. Tipična naranayanska situacija nastaje kada Daisy, ne znajući, za svoje parole o kontroli rađanja odabire zid svetilišta što ga je svojim rukama sagradio yogi, a posvećen je božici plodnosti. Stari yogi napada Daisy da se miješa u božji posao i usuduje suprotstaviti starim svetim spisima. Raman prvi put doživljuje Daisy koja uzme, koja se brani i izbjegava odgovor. Prvi put je on taj koji ne promatra već stupa u obranu, izvlači Daisy iz neugodne situacije. Iskazuje yogiju osobitu čast nazvajući ga Rijkem (drevni mudrac, onaj koemu su objavljene svete himne vede, vidjelac), laska mu i gorljivo brani Daisy. Ta konfliktna situacija, temeljena na sukobu tradicionalnoga i novoga, puna je istančanog humora i oslobođena svake patetike.

U ovom su djelu Naranayanski likovi cjelovitije psihološki iznizansirani i slojevitije te svakako zbog toga uverljiviji: Daisy jest malo reducirana, naznačena, no Naranayu ne promiče da je njezina odlučnost jednaka odlučnosti yogija koji ustaje u obranu tradicije; dakle, simbolički se sukobljuju dvije sile, staro i novo, a ishod je neizvjestan, u konkretnoj epizodi tek privremeno riješen. Razvoj Ramanovih osjećaja prema Daisy vrlo je uspješno gradiran. On je uistinu komentator Daisynih postupaka i u početku misli da je ona samo još jedan suhi činovnik, zatim njezine postupke ne uzima ozbiljno, registrira ih, zatim ih pomalo podrugljivo ocrtava, a kada uvida da je to ozbiljno, podržava se posve njezinim željama. Međutim, on ostaje isti: jednostavno uzimlje, jer voli Daisy, ali ni u jednom trenutku ne usvaja njezine ideje; prati ih ali se ponaša suprotno od njezinih ciljeva: sve njezive reakcije vode k onome što Daisy svojim djelovanjem želi dokinuti. Raman je gotovo paradigma malgudijevca: čovjek sobičnoga zanimanja; važnost njegovih odluka ne ide dalje od boje, tipa i nagiba slova koja odabire za svoje naručioce i time tumači, čuva i prezentira dignitet njihovih profesija; prosječnih kvaliteta, uobičajenih interesa, dobroćudan i dobronamjeran. Razvoj je cijele situacije logično razrađen. Kohezija je djela jača, nijedna epizoda ne iskače i nije sama sebi svrhom (kao u *Prodavaču slatkisa*), nema karakterističnog flash-backa. Naranayu se ovdje potvrđuje kao pisac urbane proze – grad mu nije samo mjesto rođenja i stvaranja već i svjestan izbor: po njegovu mišljenju, selo je statično i ne može stvoriti priču, dobar roman rađa se na pola puta između statičnoga sela i dinamičnoga grada (1, 112). Opozicija u ritmu i dinamici između sela i grada prisutna je u opisu trojredne kampanje što je po

selima provode Daisy i Raman.

Dilema koja se postavlja u *Pimoslikaru* razrješuje se na očekivani način u sljedećem, najnovijem Naranayanu romanu *A Tiger for Malgudi* (*Tigar za Malgudi*), pisano 1982. a tiskano 1984.

Inspiriran pričom o isposniku, koji je došao na hinduistički svečanost Kumbh Mela što se održava svakih dvanaest godina na ušću velikih rijeka Gangesa, Yamune i Sarasvati, u pratnji tigra što se slobodno šetao među ljudima, Naranayu u uvodu svoga romana kaže: »Čini mi se da su, u neke iznimke tu i tamo, ljudi monopolizirali pažnju pisaca. Čovjek u svojoj samopoznanosti ma za trenutak ne pomisli da postoje i druga bića koja posjeduju ego, vrijednost i sposobnost komuniciranja, iako nemaju sposobnost govora koji se čuje. Čovjek pretpostavlja da je najvažniji i da sve ostalo što je stvoreno postoji njemu za igru, zabavu, udobnost ili ishranu. Valmiki, najveći od pjesnika, koji je napisao Ramayanu, uzviknuo je kada je spazio agoniju ptice kojoj je para ubio lovac: »Čovjek (je taj) rušitelj koji ne dopušta da se nedužna stvorenja pare u miru...« Želio sam ispitati kakav će rezultat biti ako tigar bude središnji lik u mojemu romanu. »Zašto tigar? Zašto ne miš?« upitao me neki pametan novinar, došavši da me intervjuira kada sam mu spomenuo predmet svog romana. Samo sam odgovorio: zato što se glavni lik ne može uhvatiti mišolovkom i izgubiti u kakvoj rupi.«

Tako nastaje priča o Raji, ostarjelomu tigu koji se u svom kavezu u zoološkom vrtu sjeća svoga života. Započinje život u džungli, hvataju ga i teškim treningom postaje cirkuskom zvijezdom, zatim ga prodaju ljudima s filma, gdje započinje svoju filmsku karijeru glumeci uz tusta Tarzana odjevena u leopardovu kožu. Uspijeva pobjeći iz tog brutalna i nesigurna svijeta ljudi i u bijegu susreće svog Gospodara (The Master), isposnika, sanyasina, koji ga odvodi u šumu. Isposnik ga razumije, s njim razgovara i tigar doživljuje preobrazbu i smiren dočekuje starost.

U ovom posljednjem Naranayanu romanu nahode se i neke osobitosti u organizaciji djela sadržane u upotrebi vremena, pripovjedača i fabule. Najupečatljivija je kreacija vremena. Roman započinje završetkom a čitava slika izranja iz niza retrospektivnih izlaganja, koja iznosi sam Raja ili neutralni pripovjedač. Ta tehnika flash-backa omogućuje mjestimično i dublje refleksivne prostore, kao i gotovo dokumentarne deskripcije situacije. U smjeni tih retrospekcija i neposredna pripovijedanja izrasta niz zaokruženi i briljantni epizoda. Odnosi se to na dresuru u cirkusu i postupke kojima je tigar izložen: npr. na opis treninga za skok kroz zapaljeni obruč; ubijanje koze koja nije mljeko pred njim i kazna koja mu za to sljedi; privikavanje na hranu koja se ne miješa i ne diše. Iznad svega to je bijeg tigra s filma i od ljudi, te panika koju taj bijeg izaziva. Cijela ta velika epizoda (str. 99–124) doživljuje se statično iako je temeljena na dinamičnom motivu (bijeg–hvatanje), ali se sama

akcija umrtvljuje kaotičnim razmišljanjima o tome kako tigre uhvatiti i malim skicama ljudi koji u tome sudjeluju. Tu je stvoren prostor za humorističnu naranayansku karakterizaciju likova, za isticanje komičnosti situacije u kojoj su ljudi, iako mnogobrojni, bespomoćni pred tigram koji u školskoj zgradi drži kao taoca zarobljenog direktora i na kraju mu pošteduje život. Nakon svega proživljenog, tigar je u položaju moralno kvalitetnijem od ljudskog i oni su bespomoćni. Sve te retrospektivne sekvence utježu pomalo i na strukturalnu koheziju djela te se može, možda, govoriti i o velikoj priči o tigu i pomalo labavoj romansijerskoj fabuli. Taj, rekli bismo, tehnički učinak cijele kompozicije ustupak je, čini se, Naranayu, briljantnu pripovjedaču kojemu ne promiče nijedan detalj vrijedan pažnje.

Osim što je roman priča o Raji i njegovim događajima, to je i jestodobno i velika tema koju pokreće pitanje »tko si ti«, a cijela priča pokušava tražiti odgovor koji jest trajno pitanje »to je ono što pokušavamo ustanoviti«; to uplašena gomila pita sanyasina a on odgovara u stilu metafizičke zagovetke. Naranayu je ovim djelom dublje u hinduističkom misticizmu nego li ijednim svojim djelom do sada. Najposlije, tigrova preobrazba i nastaje u trenutku kada ga iz školske zgrade spašava sanyasin, njegov Gospodar.

Sanyasin se pojavljuje vrlo često u Naranayanim djelima, no Naranayu je rekao o ovom sanyasinu i u uvodu nešto, izloživši tako svoje motrište u ovom romanu: »Kada nekoga obuzme strast za razumijevanjem samoga sebe, onda ostavlja za sobom normalan život i uobičajene načine razmišljanja. Postaje asket; termini sanyasin, sadhu, yogi ili svamin manje ili više ukazuju na to stanje. Sanyasin je naj koji se svega odriče i podvrgava se potpunju promjeni ličnosti. Na pitanje zašto netko postaje sanyasin nije lako odgovoriti – to može biti zbog neke osobne tragedije ili frustracije, zbog nekog dubokog filozofskog shvaćanja života ili neke bljeskove prsvjetljenja. Što god da je uzrok, kada se postane sanyasin, briše se prošlost. Sanyasin se mora uzeti onakvim kakvim jest u tom trenutku. Nikada ga ne pitajte o njegovu ranijem životu. On se na to nikada neće osvrnuti. On uzima novo ime koje ne nosi nikakav znak podrijetla ili klase već ukazuje na neko opće dobro. Oslobođen je svakog posjedovanja i ljudskih spona. U nekim sektama ovakav će čovjek ritualno obaviti svoj vlastiti pogreb prije nego li postane sanyasin. Sanyasin je litaluka koji živi od plodova, nikada se ne ukorjenjuje na ni jednom mjestu, osim kada traži samoku kave pećine ili šume da bi dublje meditirao« (*Tigar*, uvod, str. 8). Govoreći zatim o moćima koje sanyasin stječe prakticirajući yogu, Naranayu izlaže i svoj stav: »Tako u mojoj priči isposnik upotrebljuje svoju moć da spasi tigra i preobrazi ga iznutra – temeljeći to na uvjerenju da je, duboko unutra, bit ličnosti ista, usprkos različitim obličjima i vrstama i da se pravim pristupom može i od tigra očekivati isti odgovor kao i od normalnog ljudskog bića.«

## R. K. Narayan — čovjek iz Malgudija

stilom i jezikom vrsna pripovjedača. Medijem engleskog jezika, a ne odstupivši ni od čega što je indijsko, uspio je prenijeti svijet bogate senzibiliteta, galeriju najraznovrsnijih likova i svakodnevnih situacija i pričati o njima jezikom jednostavnim i neposrednim — a njemu, stranim. Zgrade su to sjetne, komične, često natopljene bujnom indijskom osjećajnošću. Likovi su zapleteni u stvarnosti svojih egzistencija a događaji ili sukobi izrastaju iz kakva ironičnog hira sudbine koja se njima 'poigrava'. U nje ga je temelj priča, a događaj, postupci, likovi strogo su u funkciji, ne iskaču, i nije im ništa određeno. Svako je, dakle, određen svojom *karmom* (činom, djelom), iz toga nema pomaka, pa prema tome ni posebnih neuklopljivih karaktera. I odatle ta smirenost, mirna vedrina i humor, uvijek situacijski izrastao iz interakcije suprotstavljenoga. Sam Narayan to pojašnjuje: »Da bi pisac bilo gdje bio dobar, mora imati korijene i u religiji i u obitelji. Ja imam te stvari. Ukorijenjen sam u pravom trouglu između Madrasa, Mysorea i Coimbatorea, od kojih je jedan udaljen od drugoga tek nešto više od dvjesto milja (1.118). To je ujedno i pravi odgovor na pitanje što ga Narayan sam sebi postavlja nešto ranije: »Pitao sam se pred neki dan kako to da ja ne mogu napisati nijedan roman a da se u njemu ne pojavi Kršna, Ganeša, Hanuman, astrolozi, panditi, hramovi itd.« (1,113).

Narayan, međutim, na Zapadu (a osobito od šezdesetih godina), nije pobudio pozornost zato što bi njegove teme bile suvremene, pomodne ili provokativne; spomenimo ovdje da je dramatičizacija njegova romana *The Guide* (Vodič) izdržala na Broadwayu tek tri dana u ožujku 1968. one su sve prije nego li ono što bi izazvalo pažnju kritičara željnih novoga, a i pozvanih da otkrivaju i ukazuju na ono novo i najnovije, zadnje. Uostalom, i Narayan sam bi im se potvrdio kao uzaludan posao svojim vjerovanjem da su moderni pisci na Zapadu i svi oni pod njihovim utjecajem iznevjerili svoju osnovnu ulogu: da ljudima pružaju zadovoljstvo i pouku, te ga zbunjuje sav taj akademski interes za njegovo djelo (1,78—79).

I njegov jezik je, s druge strane, često zbunjivao kritičare. Jednostavnost izraza bila je argumentom za odbacivanje svake literarnosti njegova djela: pripisivan mu je novinski način izražavanja te siromaštvo, oskudnost literarnih postupaka. Uopće, kada to govorimo, imamo na umu dio kritika sa Zapada, jer indijskim kritikama ne raspolažemo. Tu nedoumicu razrješuje W. Walsh tvrdnjom da je Narayanov jezik »izvrsno prilagođen da prenese drugačiji, indijski senzibilitet« (6). Zbog svega toga, Narayan će da-

nas pobuditi pažnju onih koji su više skloni tome da prepoznaju negoli da otkrivaju. Ono što ovu porcu čini privlačnom jest šarm i autentičnost indijskog podneblja, a ono što je čini bliskom jest njezina pripadnost sustavnoj ljudskoj prirodi. Narayanov dugogodišnji prijatelj i glavni promotor njegova djela na Zapadu, G. Green, pisao je nekolicu predgovora njegovim djelima. U predgovoru *Diplomcu*, govoreći o čudesnoj izmišljenosti humora, tuge i ljepote u Narayanovim djelima, Green kaže da je tu »patos toliko delikatan koliko i bijelost što jedva izbljedi stariocu... Narayanov lak, živ stil i osjećaj za prolaznost vremena i neostvarivu ljepotu ljudskih odnosa... često podsjećaju na Čehovsa (7).

Djelo je Narayanovo, stoga, čvrsto omeđeno uporišnim točkama njegova svjetonazora: hinduizmom, Valmikijem i njegovom *Ramayanom*, te M. Gandhijem i njegovom *satyagrahom*. *Karma* je u Narayana točno ono što jest: djelo izabire sudbinu i ona je određena i prihvaćena. U nje ga je život, dakle, potpuno prihvaćanje, bez upitanosti, gorčine i pobune. Unutar određenog, uredenog i prihvaćenog, unutar koordinata takva determinizma, Narayan gradi svoje djelo na diskrepancijama: smislom za komično oblikuje sve otklone od zadanih religijskih i društvenih normi. Svi ti otkloni samo potvrđuju ispravnost norme: ona je duboko u temeljima svemoćna i neizbježna. Moguće je da ta nepomoćnost vjerovanja onemogućuje prodorniji refleksivni je tako njegovo djelo ostaje na površini intelektualnog. I njegov je književni izraz stoga daleko uspješniji i domjiljiviji u priči nego u romanu. Romani su odvise plošni, jednostavni, slijede liniju priče (događaja) ili jednog lika, no opet putem, anegdota, epizoda; doživljuju se kao velike pripovjetke. Tako bismo se, na kraju, složili s njegovim čitateljima iz Indije iz pedesetih godina: Narayan je daleko zreliji pripovjedač kratkih priča nego li romanopisac. Vrlina njegovih priča pokazuje se kao mana njegovih romana.

### Bibliografija:

1. Mehta, Ved: *John is Easy to Please, Encounters with the Written and the Spoken Word*, Penguin Books, London, 1971 (Istak: The Train Had Just Arrived at Malgudi Station).
2. Westbrook, Perry D.: »The Short Stories of R.K. Narayan«, *The Journal of Commonwealth Literature*, 5 (July, 1968), str. 41.
3. Rao, V.P.: »The Art of R.K. Narayan«, *The Journal of Commonwealth Literature*, 5 (July, 1968), str. 29.
4. Narayan, R.K.: »Among Multitudinous Voices«, *The Times Literary Supplement*, 4240 (July 1984), str. 748.
5. Green, Graham: Uvod, str. VII. R.K. Narayan, *The Financial Expert*, Indian Thought Publications, 1958.
6. Walsh, William: »The Intricate Alliance: The Novels of R.K. Narayan«, *A Review of English Literature*, Vol. 11, No. 4.
7. Green, Graham: Uvod, str. VI, R.K. Narayan, *The Bachelor of Arts*, 1937.

Dakle, dokida se opozicija između svijeta ljudi i svijeta životinja. To je stav koji je Narayan iznio u mnogim svojim pričama o životinjama i prirodni je izraz njegova hinduističkog svjetonazora. Ovdje je u uvodu izložen gotovo manifestno i potvrđen u opisu rastanka tigra i sanyasina: »Ostali su se uspjeli na džip uz kojega je bio privezan kavez. Prije nego što ćemo krenuti, moj Gospodar gurne ruku kroz rešetke i šapne mi: "Objeca ćemo uskoro odbaciti svoja oblića i možda ćemo se opet sresti, tko zna? Zato do videnja, za sada« (*Tigar*, str. 152).

Najnovije Narayanovo djelo doista obiluje snažnim hinduističkim naznakama, koje su ovdje i samom formom romana potvrđene: početak je kraj, kraj je početak, sve se nalazi u beskrajnrom krugu samsare i istrnguća nema. Tigar može biti čovjek, čovjek može biti tigar, i jedan i drugi posjeduju stalnu nepromjenjivu bit koja ih zbližava, ali po kojoj se prepoznaju. Prostor za priču postoji u iluziji: to je svijet ljudi koji se pred očima tigra u beskrajnrom vrtlogu apsurdnosti bori za sitne prohibitke i trči u krugu. Za Narayana je krug smislen, a trčanje je smiješno. Upravo u domeni tog smiješnog, trčanja dakle, jest njegova književnost: prihvatljiva, vješta, ali neupitna. Čini se da baš njegovo vješto pripovijedanje i duboki humanizam transcendiraju sve ono što bi ovdje moglo biti tuđe čitaocu naše kulture, naviklom da prije svega pita, istražuje i ruši da bi ponovno gradilo. Takva su mjesta u Narayana vjerojatno naglala G. Greena da kaže: »Narayan potiče u meni veliku zaljubljenost jer mi je pomudio drugi dom. Bez njega ne bih znao što to znači biti Indijcem (5).

Kada bismo Narayana promatrali s književnog obzora Zapada, vjerojatno bismo se analizom podudarnosti u motivaciji, fabuli, stilu ili tehnici pripovijedanja približili kontekstu u kojemu bi se našli Ch. Dickens, G. Green i E. Waugh u ponekim aspektima njihova djela. Kao i spomenuti pisci, i Narayan je čvrsto ukorijenjen u fabuli i naraciji, te nikakvih znakova razbijanja jednog ili drugoga u njega nema, tu je on čvrst izdanak i nastavljač indijske pripovjedačke tradicije. Kada bismo u Greena ili Waugha govorili o određenom teološkom dogmatizmu, u Narayana bismo govorili o vjernoj interpretaciji hinduističkog naslijeđa koje prožima cjelokupno njegovo djelo.

Narayanu je engleski jezik tek sredstvo, oruđe tude kulture kojim se služi da bi njime izrazio i prenio duh kulture kojoj neosporno pripada. Taj strani instrument nije na sobom donio niti likove stranaca, niti nepozadnjene likove, pa se čak čini da ni njegovi Indijci ne govore engleski; ni jednog trena se otvara se mostom od modusa interakcije dviju kultura. Most je doista stvoren tek onda kada se djelo razumije ili, bolje, prepoznaje, unatoč tome što je sve u njemu indijsko. Vjerojatno, to ne bi moglo biti ostvareno kada bi se radilo o dominaciji izvanliterarnih okolnosti. Stvarni kontekst njegova djela treba tražiti u samom pojmu, mitu, atmosferi i temi što se sve poimlje Indijom. Narayan, dakle, pokazuje i tumači Indiju

U ogoljenoj, prostranoj, neofarbanoj drvenoj kući, koja je misrala na plavi sapun i mirise štapiće, podova bijelih i glatkih od neprestanog ribanja, čistoće i svetosti održavane propisima čudnim svakome izuzev njemu, Pandit Deram je osam mjeseci pođučavao G. Bisvasa hindiju, uvodio ga u značajnije svete spise i uvježbavao u izvođenju različitih ceremonija. Svakog jutra i večeri, pod budnim panditovim okom, G. Bisvas je vršio *puđu* za cijeli panditov dom.

Sva Deramova djeca su bila pooženjena i poukata i on je živio sam sa svojom ženom, jednom izmorenom, radinom ženom čija je jedina dužnost sada bila da se brine o Deramu i njegovoj kući. Ona se na to nije tužila. Među Indusima, Deram je bio poštovan zbog svoje učenosti. Imao je isto taku neka skandalozna shvatanja zbog kojih je, mada su bila odbačena kao sporna, ipak postao omiljen. Sam je strasno vjerovao u Boga, ali je tvrdio da za Indusa to nije neophodno. Napadao je običaj nekih porodica da istaknu zastavu pri kakvom vjerskom prazniku; ali njegova je bašta ispred kuće bila pravi bambusov grediš sa crvenim i bijelim zastavicama u različitim stadijima propadanja. Nije jeo meso, ali je ustajao protiv vegetarijanstva: tako je Rama išao u lov, zar misle da je to bilo samo zbog spora?

Radio je i na komentaru *Ramajane*, na hindiju, i dijelovi ovog komentara bili su diktirani g. Bisvasu kako bi bolje naučio jezik. Da bi g. Bisvas mogao da vidi stvari i uči, Deram ga je vodio sa sobom u svoje obilaski i kada je god išao sa panditom, g. Bisvas, već iniciran svetom vrpcom i ostalim znakovima pripadanja svojoj kasti, nalazio je da je on sam, kao u Tarinoj kući, predmet velike pažnje. Njegova je dužnost u ovim prilikama bila da obavija mehaničku stranu Deramove službe. On je pronosio unaokolo mesingani tanjir sa zapaljenim kamforom; vjermik je spuštao novčić na tanjir, oprljio prste na plamenu i pritiskao ih na čelo. Pronosio je od jednog do drugog i posvećeno zasladeno mlijeko na čijoj su površini plutali ispeckani listovi *Scirpus lacustris*, i davao svakome po jednu punu kašiku. Kada bi ohredili bili završeni i kada bi brahmini počeli da jedu, on bi bio posaden odmah do pandit -Derama; i kada bi Deram završio s jelom, kad bi podignuo, zatražio još i sve to opet pojeo, bio je to g. Bisvas koji bi za njega raspotopio sode bikarbonu. Nakon toga bi g. Bisvas otišao do svetilišta, uzdignute parcele zemljišta posute najfinim brašnom i zasade stablima patuljaste banane, i pokupio sav novac koji je darovan, pretražujući pažljivo svako mjesto, ne pokazujući nimalo poštovanja za pepeo žrtvovanih darova ili bilo šta drugo. Taj kovani novac, naprašen brašnom ili umrljan zemljom ili pepelom, nakvašen svetom vodicom ili zagrijan svetom vatom, on bi odnio pandit-Deramom, koji je tad mogao biti upleten u kakav filozofski spor. Deram bi odmahnuo g. Bisvasa i ne skrećući na njegova pogled. Čim bi stigli kući, međutim, Deram je tražio novac, prebrojao bi ga i pipajući pretražio g. Bisvasa da ovaj ne bi slučajno nešto zadržao za sebe. G.

## Kuća za gospodina Bisvasa

V. S. Najpol

Bisvas je morao isto tako da kući donese sve poklone koje je Deram primio, obično metre pamučnog vlna, ali ponekad i kabaste zavežljaje ploče i povrća.

Jedan izuzetno velik poklon jednom je bio grozdi banana. Bile su zelene kad ih je Deram dobio i zato obješene u kuhinji da sazriju. Vremenom, zelena boja je nestajala i počele su da se javljaju meke žute mrlje. Onda se žuta boja raširila i postala izraženija, a mrlje smeđe i brojne. Miris zrelih banana, potiskujući opori miris ljepiljivog sladora iz stabljike banane, ispunjavao je kuću, ostavljajući očito Derama i njegovu ženu ravnodušnim, ali izazivajući g. Bisvasa. On je mislio da će sve banane da sazriju u isto vrijeme, da Deram i njegova žena neće vjerovatno moći da pojedu sve i da će mnoge istrunuti. Isto tako mu se učinilo da nije strašno ako uzme jednu ili dvije. I jednog dana, kada je Deram bio odsutan a njegova žena nije bila u kuhinji, g. Bisvas je otkinuo dvije i pojeo ih. Zapanjila ga je praznina nastala u grozdu. Bila je više nego zamjetljiva; vrijedala je oko.

Tiranin Deram nije bio. Kada je bio bijesan, mogao je g. Bisvasu da udari zaušku; ali obično je bio taktičniji. Za loše izvedenu *puđu*, na primjer, on bi g. Bisvasu naredio da napamet nauči dvadesetak stihova iz *Ramajane*, zatvarajući ga u kuću dok ovaj to ne ispunji. Cijelog tog dana g. Bisvas se pitao kakvu će kaznu da donesu pojedine banane, prepisujući sanskrske stihove koje nije mogao da razumije, na kartonskim listovima, otkrivajući tako Deramu svoj kaligrafski dar.

Deram je te večeri stigao kasno i žena mu je dala da jede. Ona je, po svom običaju kao i svake večeri nakon što bi jeo i odmorio se, hodao itekako čujno po nezastrotj verandi, pričajući sam sa sobom, pretresajući prepričke koje je imao tog dana. Najprije bi naveo suprotno mišljenje. Onda bi probao svoje odgovore; glas bi mu postajao piskav na koncu krajnje verzije njegovog odgovora, koji bi nekoliko puta ponavljao, prekidajući ga da bi otpjevao dio iz kakve vjerske pjesme. G. Bisvas je, ležeći na krevetu od praznih vreća šećera i brašna, sve to slušao. Deramova žena je prala sude u kuhinji; voda je oticala kroz i niz bambusovu trsku do slihnika, a odatle, klokočući, u grmlje. Čekajući g. Bisvas je zaspa. Kada se probudio, bilo je jutro i na trenutak nije osjećao strah. Onda se prisjetio svog djela.

Okupao se u dvorištu, odrezao graničicu hibiskusa, zgnječio jedan njen kraj i njim očistio zube, raspolovio je i istrljao jezik s obje njene polovine. Onda je nabrao nevena, cinija i cvjetova olandra za jutarnju *puđu* i sjeo pred iskičeno svetilište, ali bez imalo vjerskog žara. Smetao mu je miris mjeđi i ustajale masti od sandalovine, bio je to miris koji će kasnije prepoznati u svim hramovima, džamijama i crkvama, i koji nikad neće moći da podnese. Mehanički je brisao prašinu sa slika, zacrnelih inskripcija na kojima su ležali slojevi stare sandalove masti, bilo mu je lakše očistiti male glatke oblutke, čije mu značenje još nije bilo objašnjeno. Obično bi pandit Deram dolazio u ovo vrijeme da sve provjeri kako on ne bi obrad obavio površno i na brzinu, ali ovog jutra se nije pojavio. G. Bisvas je otpjevao molitve iz propisanih svetih spisa, premazao sandalovom mašću slike i glatke oblutke, ukrao ih svježim cvijećem, oglasio sve zvonom i posvetio posudu sa zasladnim mlijekom. Sa još svježim travama sandalovine koji su ga gicalali po čelu, otišao je da potraži Derama i ponudi ga mlijekom.

Deram je, okupan, tek odjeven i svjež, sjedio zavaljen u jastuke u jednom uglu verande, naočala spuštenih nisko na nosu, u krilu držeći jednu knjigu štampanu na hindiju. Kada se veranda zatresla pod g. Bisvasovim bogim novcem, Deram je podigao i ponovo spustio pogled, i okrenuo stranicu svoje zamazane knjige. Naočale su ga činile starijim, odsutnim, dobroćudnim.

G. Bisvas mu prinese mesingani krčag s mlijekom. »Baba«

Deram se uspravi, premjesti jedan od jastuka, pruži skupljenu šaku dodirujući lakat pružene ruke prstima one slobodne. G. Bisvas nali. Deram prinese unutrašnjiju stranu svog zglavka čelu, blagoslovi g. Bisvasa, sali mlijeko u usta, prođe mokrim dlanom kroz svoju istanjenu sijeku kosu, popravi naočale na nosu i spusti pogled ponovo na knjigu.

G. Bisvas je otišao u svoju sobu, obukao svoju odjeću za svaki dan i vratio se na doručak. Jeli su čutke. Odjednom Deram gurnu svoj mesingani tanjir prema g. Bisvasu.

»Jedi odavde«

G. Bisvasovi prsti, zaronjeni u kupus na tanjiru, ostaše nepomični. »Naravno da nećeš. I ja ću ti reći zašto. Zato što sam ja već jeo iz ovog tanjira«.

G. Bisvasovi prsti, suhi i prijavni, skupiše se i ponovo ispravivše.

»Soeni!«

Deramova žena zabaulja iz kuhinje i stade između njih okrećući leđa g. Bisvasu. On je gledao u zadržavanja na rubu njenih stopala i vidio da su tabani okorjeli i prijavni. Začudio se ovdje, jer je Soeni uvijek prala pod i redovno se kupala.

»Idi i donesi one banane«

Ona preko čela navuče gornji kraj sarija. Ne čini ti se da bi najbolje bilo da to zaboraviš? To je baš sitnica«

»Sitnica! Čitave dvije banane!«

Ona ode u kuhinju i vrati se s bananama u naramku.

»Položi ih ovdje, Soeni. Mohan, sad niko

osim tebe ne može da dirne ove banane. Kada mi ljudi, zbog svog dobrog srca, daju poklone, to je za tebe. Je li? Onda mi glas prestade biti rezak i on ponovo postade dobroćudni, razložni pandit kakav je bio u društvu. »Ne smijemo tritati stvari, Mohan. Govorio sam ti to toliko puta. Ne smijemo pustiti da ove banane istrunu. Moraš da okončaš ono što si započeo. Odmah počni.«

G. Bisvas je bio uljudan Deramovim smirenim, staloženim riječima i iznenadna naredba ga je zapanjala. On pognu pogled u tanjir, začuvi prste na čijim su jagodicama hladili komadići kupusa.

»Ajde, počni.«

Soeni je stajala na vratima, zaklanjajući svjetlo. Iako je dan bio sunčan, soba, sa spavaćim sobama s jedne strane i niskim krovom verande s druge, bila je mračna.

»Pogledaj. Ogulio sam ti jednu.«

Pred g. Bisvasovim licem, u čistoj Deramovoj ruci, ljuljala se banana. On je dohvatio svojim prljavim prstima, zagrizie i stade žvakati. Začudo, bila je ukusna. Ali je ukus bio tako sveden na jedno mjesto da nije pružao nikakvog užika. Onda je otkrio da žvakanje ubija ukus, žvakao je namjerno, ne pokušavajući ništa da osjeti, tek slušajući glasan zvuk koji je ispunjavao glavu. Nikada dotada da nije bio čuo da se banane mogu da jedu tako glasno.

A sad je s prvom bananom bilo gotovo, izuzev što je ostao tvrdi konuličasti skriven pod vrhom bananinih kore, rastvorene kao neki ogromni, ružni šumski cvijet.

»Gle, Mohan. Ogulio sam ti još jednu.«

I dok je on jeo, Deram je polako gulio sljedeću. Pa još jednu, i još jednu.

Kada je pojeo sedam banana, g. Bisvasu je pozlilo, na šta ga Soeni, plačući a ne puštajući glasa od sebe, odvede na verandu. Nije plakao, ali ne zbog junaštva: osjećao je samo da mu je dodijalo, da mu je mučno. Deram odjednom ustade i odlučno ode u svoju sobu, raspamamljen.

G. Bisvas nikad više nije pojeo bananu. Ti je jutro obilježilo početak njegovih stomačnih teškoća; kasnije, kad god je bio uzdužen, neraspoložen ili ljut, njegov bi se stomak naduo, samo što ne pukne od bola.

Ali neposrednija posljedica bio je zatvor. Jutrom više nije mogao da se oлакša, svjestan da obeštavačuje bogove obavljajući *padu* punog stomaka. Obično bi mu u nepredvidljivo vrijeme došlo da ga isprazni i baš to je dovelo do rastanka sa Deramom, odvođeci ga u taj drugi svijet u koji je bio stupio u Pagotama, svijet obilježen Lalovom školom, izlizenim gumenim pečatima i prašnjavim knjigama F.Z. Ghanija.

Jedne je noći upaničen ustao iz kreveta. Klozet je bio daleko od kuće i plašio se da tamo ode po mraku. Plašio se isto tako da hoda unaokolo jer je drvena kuća škripala pod nogom, da otvara katanace, reze, i možda probudi Derama koji je osjetljiv kada se radi o njegovom snu, i koji bi se često razbjesnio čak i kada bi ga probudili u vrijeme koje je sam odredio. G. Bisvas je odlučio da se oлакša u sobi na jednu od svojih maramica. Imao ih je mnogo, sve načinjene od pamučnog

## Kuća za gospodina Bisvasa

platna darovanog mu na obredima kojima je prisustvovao skupa s Deramom. Kada je došlo vrijeme da se riješi maramice, napustio je sobu i na prstima, dok je pod škripao, izašao na zatvorenu verandu sa stražnje strane kuće. Pažljivo je otvorio prozor, privrćučen šarkama na gornjoj strani i, držeći ga tako otvorenim lijevom rukom, desnom zavitla maramicu što je dalje mogao. Ali ruke su mu bile kratke, prozor težak, malo prostora za manevrisanje i on ču kako maramica pade sasvim nedaleko.

Ne pokušavajući da zatvori prozor on požuri nazad u krevet gdje je zadugo ostao budan, neprestano umišljajući da ga neko ponovo zove. Tek što je zaspao, učinilo mu se da ga neko drmsa. Bila je to Soeni.

Deram je na vratima stajao mrko gledajući. »Ti nisi brahmin«, reče. »Primim te u svoju kuću i pokazać svaku pažnju. Ne tražim zahvalnost. Ali ti hoćeš da me uništiš. Idi i pogledaj šta si uradio.«

Maramica je pala na Deramovog ljubimca, oleandrovu drvo. Nikada se više njegovi cvjetovi ne mogu upotrijebiti za *padu*.

»Nikada od tebe panditi«, reče Deram. »Neki dan sam razgovarao sa Sitaramom, koji je čitao tvoj horoskop. Ti si ubio svog oca. A ja ti ne dam da mene uništiš. Sitaram me je posebno upozorio da te držim podalje od bilo kakvog drveta. Idi, spaku svoj zavještaj.«

Susjedji su ovo čuli i izadoše da vide g. Bisvasa kako, u svom dhotiju, zavežljaja zabaceno preko ramena, odmiče kroz selo.

S engleskog preveo:  
Mirza Fehimović

Bilješka o knjizi

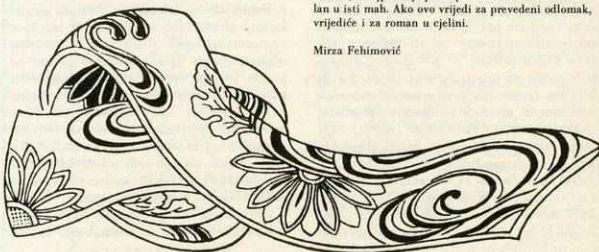
Za Najpola je Mohan Bisvas od djetinjstva *mister*. »Prolog romana *Kuća za gospodina Bisvasa* uvodi Mohana kao g. Bisvas, koji je već pred samu smrt, i po hronologiji događaja »Prolog govori o kraju, da bi se nastavio pripovijedanjem Bisvasovog djetinjstva. Ova titula *mister*, koliko god ti to jeziku kojim Najpol pise bio uobličjen način oslovljavanja, pripojena uz prezime značenja, u romanu postaje fokus značenja Bisvasovih dogovoditina od djetinjstva do svršetka: cijeli put sticanja samostalnosti i identiteta jeste osvajanje »titule«, prava na *mister*.

Roman je priča o Bisvasu, u velikim indijskim porodicama, indijskim dospeljenicima u Trinidad, i bogatstvo Najpolove naracije crpi se velikim dijelom iz tog patrijarhalnog svijeta, kuće u kojoj, kao i uvijek kad se radi o takvoj sredini, ima svakakvog života. Takve porodice gutaju sve što im se nađe u blizini, a Bisvasov trud da ostane ili postane svoj muzički je preduzeće koje na koncu postize cilj. Ostajući bez oca besmislenim, tragikomičnim spletom okolnosti, bijeći od strojne vlastite, već razbije porodice, rođacima i panditu koji bi ga da gripeme za isti posiv, Mohan Bisvas ženišom postaje član brojne porodice Tulsi, kojoj neće umati sve do pred sam kraj. Veliki raspon između Bisvasove snage i prepreke koje stane na putu do samostalnosti, kao raspon i nesklad između onoga *mister*, kojim je uveden u priču, i njegove dječake, prostor je gdje se pokazuje Najpolov komični dar. Ovdje je očito da je odnos Bisvasovog pothvata, borbe za identitet, i tradicionalne indijske kuće, kao situacije koja nosi neisprone mogućnosti humora, direktno suprotno situaciji u koju jedan drugi pisac, Rut Prouer Dhabvala, dovodi likove svoje proze: ona Evropljane smješta u Indiju, posmatrajući šta sve iz tog može da nastane – kod Najpola, Indija se stavlja pod upitnik jednog karakterističnog zapadnjačkog gestom – kariojerom, stvaranjem svoj posla, mjesta i kuće. (Primeri *Spiritualnog zova* i ovog odlomka iz *Kuće za g. Bisvasa* to jasno pokazuju. Dok je ono što se kaže za Dhabvalinu prozu očigledno, kratkim odlomkom ne može se govoriti o romanu od pet stotina stranica. Ipak, i tu je čitljivo: sukob života, okolišnog i religijskog kđ i etiku odraslih, po kojoj se dvije banane plaćaju kaznom, sa elementarnim ljudskim porivima, prirodni dječiji ponašanjem, koji traže humaniji odnos, tačka je u kojoj humor nastaje.)

Mohan Bisvas taj humaniji odnos, razumijevanje, nalazi tek kod Najpola, kao njegov junak, stičenik. Prethodna rečenica zalista mješta ono što bi se nazvalo književnošću, formom, sa biografijom pisca, neodređenim iskustvom koje romanom može dobiti oblik: tri godine je Najpol pisao povijest ožegov života i naslov romana, kao jedan sentimentalni gest, znači jedinu kuću koju je njegov otac, ma i nakon smrti, uspio da stekne.

Sticajem okolnosti, učeći engleski od djetinjstva, školujući se u Trinidadu u Oksfordu, privrhavajući engleski kao materjni jezik, poznavajući ga bolje od maternjeg, Najpol je, zahvativši život indijskih dospeljenika u Trinidadu, u doba njegovog djetinjstva još engleskog kolonijai, svojim prvim romanima (*The Mystic Masquer*, *Miguel Street*, *A House for Mr Bisvas*) pripao engleskoj tradiciji i ovdje, kada se radi o *Kući za ...*, poimanje Dikensa nije slučajno: odabrana epizoda unogone podsjeća na Dikensov svijet, dječji svijet pred nezamisljivim i okrutnim svijetom odraslih. Kao Dikensov, i Najpolov je pristup i humoran i sentimentaln u isti mah. Ako ovo vrijedi za prevedeni odlomak, vrijediće i za roman u cjelini.

Mirza Fehimović



# Alfa i omega

Salman Rušidi

Izbili su nemiri u Bombaju posle izbora; izbijaju nemiri i u mojim mislima dok se sećam tih dana. Moja pogreška me teško pogodila i sada ću da bih ponovo ustavio ravnotežu, stati sa obe noge na poznato tle Metvoldovih vila ostavljajući, s jedne strane, istorijat Društva dece ponoći, a s druge, muku kafane »Pionirs»; pričauću vam o prospati Evi Bernz.

Dao sam pomalo čudnovat naslov ovoj epizodi. Te reči – »alfa i omega» – bulje u mene sa hartije i traže da objasnim njihov smisao: neobičan naslov za poglavlje na polovini priče, poglavlje koje usmeruje na tolike početke i krajeve, iako biste mogli reći da bi trebalo više da se bavi sredinama; ali ne kajem se i nije mi ni na kraj pameti da ga menjam, iako imam mnogo alternativnih naslova, kao što su, na primer, »Od Majmunčice do rezusa», ili »Prst prezdravljenja» ili – u nešto aluzivnijem stilu – »Gusak», koji bi označavao, očigledno, mitsku pticu, hamza ili parahamza, simbol sposobnosti da se živi u dva sveta, fizičkom i duhovnom, u svetu kopna i vode, kao i u svetu vazduha, letenja. Ali moj naslov je »Alfa i omega i otače »Alfa i omega». Jer ovdje ima početaka, kao i kojekakvih krajeva; ali uskoro ćete videti šta hoću da kažem.

Padma ogorčeno cokće jezikom. »Opet nešto fantaziraš, kritikuje me ona, »hoćeš li nam reći šta ti bilo s Evi ili nećeš?»

... Posle opštih izbora centralna vlada se i dalje predomislija u pogledu budućnosti Bombaja. Država će se podeliti; država se neće podeliti; i ona je podela opet digla glavu. A što se tiče samoga grada – on će postati prestonica Maharastre; ili i Maharastre i Gudžarata; ili nezavisna država. ... dok je vlada smišljala šta će pod milim bogom da uradi, žitelji su odlučili da je podstaknu da brzo deluje. Pobune su učestale (Još uvek se mogla čuti stara borbeno pesma Mahratasa – *Kako si? Ja sam dobro! Ća ću te izdevetati, moj pobro!* – koja se razlegala iznad okrišaja); a, kako davo ne spava, vremenske prilike su se pridružile sveopštoj zbrci. Nastupila je teška suša; ceste su pucale; po selima su seljaci morali da kolju krave; a na Božić (čijeg značaja nije mogao a da ne bude svesnan nijedan dečak koji je pohađao misionarsku školu i koga je negovala dadilja katolkinja) došlo je do niza eksplozija u rezervaru »Valkešvar»; te su glavne cevi sa slatkom vodom, žile kucavice grada, počele da izbacuju vodoskoke kao neki ogromni čelični kitovi. Novine su bile pune priča o saboterima; na gađanja o identitetu kriminalca i njihovoj političkoj pripadnosti gurala se me među izveštaje o neprekidnom talasu zablistava prostitutici. (Bilo mi je posebno zanimljivo saznanje da je ubica imao svojeručni, neobični »potpis». Leševi su pokazivali da su sve noćne dame bile zadavljene; imale su modrice po vratu, suviše velike modrice da bi to mogli biti otisci palčeva, nego upravo onakve kakve bi ostavio par divovskih, natprirodno snažnih kolena.)

Ali odoh u digresije. Šta je, pita me Padmino namršteno čelo, kakve veze ima sve to skupa s Evi Bernz? Smeta joj, kao da odjed-

nom pokorno zauziman stav »mirus», nudim odgovor: u vreme kad su uništene gradske zalihе slatke vode, bombajske mačke lutale počele su da se okupljaju u onim četvrtima grada gde je bilo još uvek relativno dosta vode, to jest u imućnijim četvrtima u kojima je svaka kuća posedovala rezervoar na tavanu ili ispod zemlje. I tako je žedna vojska mačjeg roda izvršila invaziju na Metvoldove vile; mačadija se tiskala po trgu, mačadija se penjala po buganvilijama i usakala u salone, mačadija je prevrtala vaze da bi se napila ustajale vode od cveća, mačadija je logorovala po kupatilima lapući tečnost iz klozeta, mačadija se propinjala na stražnje noge po kuhinjama u palatama Viljama Metvolda. Napori slugu da odbiju veliku invaziju mačaka bili su uzaludni i damama po vilama nije preostalo ništa drugo do da bespomoćno vrište od užasa. Tvrde, suve gliste mačjeg vršeta ležale su na sve strane; bašte su bile upropašćene pukom snagom mačjih brojeva, a noću se nije moglo spavati jer bi ta vojska digla glas i pevala mesecu o svojoj žedi. (Baronesa Simki fon der Hajden je odbila da se bori protiv mačaka; već je pokazivala znake bolesti koja će je uskoro dokrajčiti.)

Nasi Ibrahim je nazvala majku da joj saopšti: »Sestro Amina, ovo je smak sveta.»

Nije imala pravo, jer trećeg dana posle velike invazije mačaka Evolin Lilit Bernz je krenula u posete svim domaćinstvima u vilama, nehajno noseći vazdušnu pušku »Dejze u jednoj ruci, i ponudila da u određenu nagradu stane u kraj toj mačjoj epidemiji po skraćenom postupku.

Celog tog dana po Metvoldovim vilama prolamala se pucnjava Evine vazdušne puške i agonalno zavijanje mačaka, dok je Evi tamanila celu vojsku, jedno po jedno, i bogatila se. Ali (kao što istorija često pokazuje) trenutak najvećeg trijumfa nosi u sebi i klicu konačne propasti; a tako se i zbiljo, jer je Evin progon mačaka bio, bar u očima Ridokse Majmunčice, poslednja kap koja je prevršila čašu.

»Brate», rekla mi je Majmunčica, »kazala sam ti da ću udesiti tu devojku; kucnuo je čas.»

Pitanja na koja nema odgovora: da li je istina da je moja sestra ovladala jezikom mačaka kao i ptica? Da li joj je iz ljubavi prema mačkama pukao film? ... U vreme velike mačje invazije Majmunčicina kosa je već izbleдела i postala smeđa; odvikla se i od pa-

ljenja cipela, ali još uvek, bez obzira iz kojeg razloga, bilo je kod nje neke pomame kakva nikoga od nas nikada nije hvatala i sišla je na trg i proderala se iz sveg glasa: »Evi! Evi Bernz! Dolazi ovamo, smesta, gde si da si!»

Okručena mačkama koje su bežale na sve strane, Majmunčica je sačekala Evelinu Bernz. Ja sam izišao na verandu u prizemlju da vidim šta će biti: Sani, Coravko, Uljokosi i Sajrus takođe su posmatrali sa svojih verandi. Ugledali smo Evi Bernz koja se pojavila iz pravca u kojem su se nalazile kuhinje Vile Versaj; duvala je i rasterivala dim sa cevi svoje puške.

»Slušajte, Indjci, treba da zahvalite srećnoj zvezdi što sam ja kod vas», izjavila je Evi, »inače bi vas ove mačke pojеле!»

Videli smo kako je Evi umukla kad je primetila naprignutost u Majmunčicinim očima, a onda se Majmunčica, kao tane, ustrmila na Evi, i otpočela je borba koja je trajala, reklo bi se, nekoliko časova (iako je to moglo biti svega nekoliko minuta). Obavijene oblakom prašine sa trga, one su se valjale ritale grebale grizle, mali pramenovi kose leteli su po prašini, a laktovi i noge u uprljanim belim soknama, i kolena, i komadi haljina, freali su iz oblaka: odrasli su dotrčali, sluge ih nisu mogle razdvojiti, i na kraju je baštovan Homija Kretreka uperio na njih svoje crevo da bi ih rastavio ... Ridoksa Majmunčica je stajala malo iskrivljena i otrešala nakvašeni rub haljine, ne osvrćući se na prekorne uzvike koji su dolazili iz usta Amine Sinaj i Marije Pereire: jer tu, na trgu, u prizemlju koja je raskvasilo crevo, ležala je Evi Bernz, s polomljenim aparatičom za zube, s kosom splejenom prašinom i pljuvačkom, slomljena duha i dokrajčene vlasti nad nama vo vjeki vjekov.

Posle nekoliko nedelja otac je zauvek poslao Evelinu kući. »Da bih joj dao pristojno obrazovanje i sklonio je od ovih divljaka, čulo se kako kaže.

Svega jednom mi je pisala, posle šest meseci, kada me iznebuha izvestila da je izbola nožem neku stranicu koja joj se usprotivila prilikom napada na jednu mačku. »Pokazala sam njoj, pisala je Evi, »kaži sestri da je baš imala sreće.« Pozdravljam nepoznatu stariću: ona je platila Majmunčicin račun.

Zanimljivija od Evine poslednje poruke je misao koja mi upravo ovoga časa pada na pamet, dok se osvrćem po ovom tuelu vremena. Pred očima mi je slika Majmunčice i Evi koje se valjaju u prašini, i kao da nazirem onu snagu koja ih je podstakala na borbu na život i smrt, podsticaj; neuporedivo dublji od pukog progona mačaka: tukle su se zbog mene. Evi i moja sestra (koje u mnogim pogledima nisu baš ni tako različite) ritale su se i grebale navodno zbog sudbine nekoliko žednih mačaka–lutačica; ali možda je Evino ritanje bilo meni namenjeno, možda je ono bilo izraz silnog gneva što sam joj prodro u svest; a onda, možda je Majmunčica crpla snagu iz krvine vernosti, a njen ratoborni čin bio u stvari čin ljubavi.

Krv je, dakle, pala na trgu. Još jedan odbačeni naslov za ove stranice – zašto da vam i to ne kažem – bio je »Krv nije voda». U to

vreme nestašice vode, nešto gušće od vode teklo je niz lice Evi Bernz; krvna vernost bila je pokretačka snaga Ridokose Majmunčice; a i po gradskim ulicama buntovnici su prolivali krv jedni drugima. Bilo je krvavih umorstava, i možda nije baš najprikladnije da zaključim ovaj svoj krvavi katalog ponovnim pominjanjem krvi koja je svojim rumenilom obilila majčine obraze. Dvanaest miliona glasova bili su crveni, a crveno je boja krvi. Još će krvi uskoro da potekne: krvne grupe, A i O, Alfa i Omega, kao ni ona treća mogućnost, ne smeju se gubiti iz vida. Kao ni drugi faktori: zigozitet, Kelova antitela, kao ni najzagonetniji atribut krvi poznat kao rezus, što je u isti mah i jedna vrsta majmuna.\*

Sve ima svoju formu, ako je tražite. Ne može se pobeći od forme.

Ali pre nego što krv trijumfuje, malo će da odletim (kao paramza, gusak koji može da preleće iz jednog elementa u drugi) i da se pozabavim, nakratko, zbivanjima u svom unutrašnjem svetu; jer iako je pad Evi Bernz označio kraj moje izopštenosti među dečom na našem bregu, ipak mi je praštanje teško padalo; i neke vreme, držeći se osamljenički i nepristupačno, predao sam se onom što se zivalo u mojoj svesti, ranoj istoriji Društva dece ponoći.

Pravo da kažem: Šiva\*\* mi se nije dopadao. Odhijala me grubost njegovog jezika, sirovost njegovih ideja, i počeo sam da ga sumnjičavo za nra strážnih zločina – iako mi je bilo nemoguće da otkrijem bilo kakve dokaze u njegovim mislima, jer je jedini on, od sve dece ponoći, bio u stanju da mi onemogućava pristup bilo kojem delu svojih misli koji je htio da zadržai za sebe – što je, već samo po sebi, pokušavalo moje sve veću nepreljivost i sumnjičavost prema tom momku s pacovskim licem. Međutim, ja sam uvek igrao fer, a ne bi bilo fer da ga razdvajam od drugih članova Društva.

Treba da vam ovo objasnim pošto su mi se umne sposobnosti razvile. Ustanovio sam da mi je moguće ne samo da hvatam emisije dece ponoći, ne samo da emitujem svoje poruke, nego isto tako da delujem, da tako kažem (kad sam već zaglavio u radiofonijsku metaforiku), kao neka vrsta nacionalne radio-mreže, te da, otvarajući dveri svog preobraženog uma svoj deci ponoći, postanem neka vrsta foruma na kojem će, mojim predstvom, ona moći međusobno da razgovaraju. Tako se, početkom 1958. pet stotina i osamdeset jedno dete skupljalo, na jedan sat, između ponoći i jednog časa, u lok sabhi iliti parlamentu mog mozga.

Bili smo šareno, bučno i razuloreno društvo – kao što bi to bio i svaki drugi čop koji se sastoji od pet stotina osamdeset i jednog desetogodišnjaka; a površ naše prirodne

raspojisanosti bilo je i uzbuđenja što smo otkrili jedno drugo. Posle jednog sata vikana brbljanja prepiranja cerekanja do daske, zaspaoh bih od izurenosti snom predubokim za more, a ipak bih se budio s glavoboljom; ali nije mi to smetalo. U budnom stanju morao sam da se suočavam u višestrukim jadima materinskog neverstva i očinskog rasula, nestalnosti prijateljstva, kao i s različitim oblicima školskog ugnetavanja: dok sam spavao, nalazio sam se u središtu najzubudljivijeg sveta koji je ikad jedno dete izmislio. Uprkos Šivi, lepše je bilo spavati.

Šivino uverenje da je on (odnosno on-sa-mnom) prirodni vođa naše zajednice stoga što se on (kao i ja) rodio kad je otkucavala ponoć, temeljilo se, moram priznati, na jednom valjanom argumentu. Činilo mi se tada – kao što mi se čini i danas – da su se čuda te ponoći doista odigravala u jednom izvanredno hijerarhijskom sistemu, da su sposobnosti dece dramatično opadale u srazmeri s udaljenošću časa njihovog rođenja od ponoći, ali čak i ovo stanovište bilo je žestoko osporavano... »Štatipandapametakosamomozetšakoneštodažakažeš«, protestovali su u horu iz Girske šume – čije je lice bilo potpuno prazno i bezizrazno (izuzev očiju, rupa za nozdre i otvora za usta), ali koje je moglo da poprmi svaki izraz, i Harilali–koji je mogao da trči brzinom vetra, i bogzna koliko još drugih – »Ko kaže da je bolje magi ovo nego ono? I: »Možeš li leteti, ja mogu leteti! I: »Piš a ja, možeš li ti od jedne ribe napraviti pedeset? I: »Danas sam posetio stupa. Možeš li ti to? Pa šta onda... « – suočen s takvom burom protesta, čak je i Šiva zapevao drugu pesmu; ali nešto kasnije će tako da proveđa da će to postati mnogo opasnije, opasnije po Decu i po mene.

Jer, ustanovio sam da ni ja nisam imun prema čarima vlasti. Ko je, pravo recite, utemeljitelj Dece ponoći? Ko je osnovao njegovo društvo? Ko im je obezbedio prostorije? Zar ja ne delim titulu najstarijeg sa Šivom, i zar ne bi trebalo da mi se ukaže poštovanje i pokornost dostojna moga položaja? I zar onaj koji obezbedi društvene prostorije ne vodi društvo? Na šta će Šiva: »Izbij ti to sebi iz glave, čoveče. Mani se tog društva-muštva – to su štošovi za bogatašku derlade! Ali – tom prilikom – bio je nadglasan. Parvati-veštica, kćerka onog mađioničara iz Delhija, bila je na mojoj strani (kao što će mi, posle mnogo godina, spasti i život) i izjavila je: »Nećemo tako, slušajte me dobro: bez Salema nigde nismo prispeli, ne bismo mogli ni pričati, ni ništa drugo, ima on pravo. Neka on bude šef!« A ja: »Nemojte, molim vas, nije meni do šefovanja, samo mislite o meni kao... o... o... o starijem bratu, možda, ja, mi smo kao neka porodica. Ja sam samo najstariji, baš ja. Na šta je Šiva odgovorio prezrivo, »O-ke, starija mogla ništa da dovede u pitanje: »A ne, stariji brate: deder nam sad reci šta da radimo?«

U tom trenutku upoznao sam Društvo s pitanjima koja su me sve to vreme mučila: s problemima svrhe i smisla. »Moramo se zapitati«, rekao sam, »zašto mi živimo?«

Beležim, verno, stanovišta tipične selek-

cije članova Društva (s izuzetkom cirkuzera i onih koji su, kao ona devojčica, prošnjakinja iz Sundarija, unakažena ožilcima od uboda nožem, izgubili natprirodne moći, i pokazivali sklonost ka čutanju u našim raspravama, kao siromašni rođaci na gozbi; među filozofijama života i ciljevima koji su predlagani nalazili su se: kolektivizam (»Treba svi da se pokupimo i da negde zajedno živimo, zar ne? Sta nam treba iko drugi?«), individualizam (»Kažeš mi, ali mi kao zajednica nismo važni, važno je da svako od nas poseduje dar koji može koristiti za svoje sopstveno dobro«), dužnost prema roditeljima (»Na koji god način možemo da pomognemo majci ili ocu, to treba da učinimo«), dečje revolucionarstvo (»Najzad moramo pokazati svoj deci da je moguće osloboditi se roditelja!«, kapitalizam (»Samo pomislite kakve bismo poslove mogli da svidamo! Boležni dragi, kako bismo mogli biti bogati!«, altruizam (»Našoj domovini su potrebni daroviti ljudi; moramo se obratiti vladi da vidimo kako želi da koristi našu umećac«, nauka (»Svi moramo dozvoliti da nas proučavaju«, religija (»Treba da se objavimo svetu, tako bi svi mogli da slave Boga«, hrabrost (»Treba izvršiti invaziju na Pakistan«, kuvavičluk (»Za boga miloga, moramo sve ovo držati u tajnosti, samo pomislite šta bi nam napravili, kamenovali bi nas kao veštrice i ko zna šta još!«; bilo je i deklaracija ženskih prava i pleodjea da se poboljša položaj nedodirljivosti; deca bezmlejša su sanjala zemlju, a pripadnici plemenâ sa brda – džepove; a bilo je, takođe, i fantaziranja o vlasti: »Sta nam mogu, čoveče! Mi možemo da čarimo, i da letimo, i da čitamo misli, i da ih pretvaramo u žabe, da pravimo zlato i ribe, i zavoleće nas, i možemo da iščekavamo u ogledalima i da menjamo pol... kako bi oni mogli s nama izići na kraj?«

Neću da poričem da sam se razočarao. A nije trebalo: ni po čemu ta deca nisu bila neobična – izuzev što su bila darovita; glave su im bile pune svega onoga što se sreće na svakom koraku, kao što su očevi majke novac hrana zemlja imovina slava vlast Boga. Nigde u razmišljanjima Društva nisam mogao da otkrijem nešto toliko novo koliko smo bili mi sami... ali i ja sam, dabome, bio na pogrešnom tragu; ni ja nisam mogao da vidim ništa jasnije nego bilo ko drugi; pa čak i kad nam je Sumitra, ovaj vremeplov, rekao; »Kažem vam – sve je ovo besmisleno – srediće nas pre nego što i prstom mrdnemo«, niko se od nas nije ni obazirao na njegove reči; s mladačakim optimizmom – koji je još prilicpivija forma iste one bolesti koja je u svoje vreme zarazila dedu Adama Aziza – odbijali smo da se suočimo s naličjem života, i niko živ među nama nije ni pomislio da bi svrha Dece ponoći mogla biti njihovo uništenje, da nećemo imati nikakvog smisla dok nas ne potamane.

Da ih ne bih odavao, neću da pojedinačno razlikujem te glasove jedan od drugoga; a za to ima i drugih razloga. Pre svega, moja priča ne bi mogla da izide na kraj sa pet stotina osamdeset i jednim potpuno zaokruženim likom; a pored toga, ta deca su, uprkos ču-

\*Rheusu (engl.) – mali, dugorepi, sivkastomrki majmun severne Indije. (Prim. prev.)

\*\*Šiva – jedno od vrhunskih hinduskih božanstava, koje predstavlja načelo razaranja i obnove. Ovde je reč o »suparniku Salema Sinaja, koji je takođe rođen u ponoć, kada je Indija dobila nezavisnost. Njih dvoje, u, kao bogataško i siromaško dete, habica namerno zamenila, i dosad to niko osim nje ne zna. (Prim. prev.)

desno nenametljivo i raznoliko darovitosti, ostala, po mom mišljenju, neka vrsta jedinstvenog višeglavog čudovišta koje govori bezbrojnim vavilonskim jezicima; ona su oličavala samu suštinu mnogostrukoj sve-ta, i ne vidim zašto bih ih sada individuali-zovao. (Ali bilo je izuzetaka. Pre svega – Šiva; a zatim i Parvati-veštica.)

... Sudbina, istorijska uloga, promisao: to su bili prekrupni zalozagi za jednake de-setogodišnjaka. Možda čak i za moj; uprkos neprestanim opomenama ribarevog kažipr-sta i pisca Predsednika vlade, stalno je ne-što odvlačilo moju pažnju od nanušenih ču-desa – bilo sitne dogodovštine svakodnevnog života, bilo osećaj gladi ili pospanosti, šegačene sa Majmunicom, ili pak odlasci u bioskop gde bi se gledala *Zena-kobra* ili *Vera Kruz*, ili sve veća žudnja za dugim pantalonama i neobjašnjiva vrelina ispod pasa kao posledica približavanja školske zabave na kojoj će nama, dečacima iz Katedralne Džon-Kononove muške škole, biti dozvolje-no da igramo boks-step i meksički ples s de-vojkama kao što su Maša Miovik, prykinja u prsnom plivanju »Hi-hi-hi«, reče Žlezdan Kit Kolako), Elizabeta Perkis i Džejni Dže-kson – Evropljanke, Gospodo Bože, sa širo-kiim suknjama i određenim tehnikama lju-bljenja! – ukratko, moju pažnju su neprekid-no odvlačili i zaukupljali bol i muka odras-tanja.

Čak i simbolični gusak se mora, na kraju, spustiti na zemlju pa mi sada nije ni izdale-ka dovoljno (kao što nije bilo ni onda) da o-gраниčim svoju priču na njene čudesne vido-ve; moram se vratiti (kao što sam se i nekad vraćao) svakodnevnom životu, moram do-pustiti da padne krv.

Prvo kasapljenje Salema Sinaja, posle koga je ubrzo došlo i drugo, odigralo se jed-ne srede početkom 1958 – baš one srede kada se održavala dugo očekivana zabava, pod pokroviteljstvom Angolo-škotskog pe-dagoškog društva. To znači da se odigralo u školi.

Salemov napadač: lepuškast, fanatičan, s varvarski čupavim brkovima. Predstavljam vam skakutavog g. Emila Zagala, koji nas je čupao za kosu i predavao nam geografiju i gimnastiku, i koji je tog prepodnevna, nena-merno, ubrzo izbijanje kriize u mom životu. Zagalo je tvrdio da je Peruanaac, i voleo je da nas naziva »indijskim prašumnjacima«, ob-žavaocima dinduva; obsesio je sliku jednog strogog, znojavog vojnika u šiljatoj limesnoj kapi i metalnim pantalonama iznad table, i često bi upirao prstom u nju u teškim trenucima i vikao: »Vidite li *njega*, divljaci? To vam je civilizacijal! Ukažite mu dužno pošto-vanje: on ima mač! I mahao bi štapom po vazduhu između kamenih zidova. Zvali smo ga Pagal-Zagal, ludi Zagalo, jer i pored svih njegovih priča o lamama, konkvistadorima i Pacifičkom okeanu, znali smo, s apsolutnom pouzdanošću glasine, da je rođen u nekoj kečercini s mnogo partaja u Mazagaonu i da je njegovog goašku\* \* \* majku napustio od-

begli bordski senzal tako da on nije bio samo »Anglo« nego uz to još i kopilan. Pošto smo to znali, bilo nam je jasno zašto se Za-galo toliko upinje da govori s romanskim akcentom, zašto je uvek besan, zašto udara pesnicama po kamenim zidovima u razradu, ali to saznanje nije umanjivalo naš strah. A te srede dopodne znali smo da nam se nešto sprema, jer je zajednički dobrovoljni odlaz-ak u katedralnu crkvu otkazan.

Sredom dopodne Zagalo je imao dvočas geografije, ali prisustvovali su mu samo idioti i deca fanatičnih roditelja, jer je to bilo vreme kada smo mogli, po slobodnom izboru, zajednički da krenemo, dvoje po dvoje, u katedralnu crkvu svetoga Tome, kao duga povorka dečaka svih mogućih veroispovesti koji beže od škole u okrilje hrišćanskog Boga, koji im se oprezno nudi kao dobrovoljni izbor. Zagalo je besneo, ali je bio ne-moćan; danas je, međutim, njegovo oko za-blistalo mračnim sjajem, jer je naš Krestala-ca (a to će reći g. Kruso, direktor škole) ob-javio na jutarnjem skupu da je odlazak u ka-tedralnu crkvu otkazan. Suplejim, kreketavim glasom, s licem anestetizirane žabe, on nas je osudio na dvočas geografije i Pagala-Zagala i tako nas sve iznenadio, jer nikome od nas nije ni na pamet palo da bi i Bogu mogli biti dozvoljeno da slobodno bira. Na-mrgodeni, uputili smo se u Zagalovu jazbi-nu; jedan od onih jadnika, onih idiota koji-ma roditelji nikada nisu dozvoljavali da idu u katedralnu crkvu, zlobno mi je šapnuo na uho: »Čekaj samo: svima će vam on danas pokazati.«

Padma: pokazao nam je.

Smrknuto smo sedeli u razredu Žlezdan Kit Kolako, Buca Pers Fišvala, Džimi Kapad-ija, stipendista čiji je otac bio taksiista, Uljokosi Sabarmati, Sani Ibrahim, Sajrus Veliki i – ja. Bilo nas je još, ali sada nemam vremena, jer je škiljeći od dragosti ludi Za-galo zahtevao tišinu.

»Antropogeografija«, najavljuje Zagalo.

»To je – šta? Kapadija?«

»Izvinite, gospodine; ne znam, gospodine.«

Ruke lete u vazduh – pet ih pripada idiotima kojima je crkva zabranjena, a šesta nemi-no Sajrusu Velikom. Ali Zagalo je danas krvozeđan: bogogodnici će platiti. »Dubre prašumsko«, on šamara Džimija Kapadiju, a onda počinje nehajno da mu uvreče uho, »stani ponekad na času pa ćeš saznanje!«

»Auuu, auuu, auuu, da, gospodine, žao mi je, gospodine...« Šest ruku se diže i maše, ali Džimijevom uhu preti opasnost da otkra-či. Junaštvo prevladava u meni... »Gospo-dine, molim vas, prestanite, on ima slabo sree, gospodine! Što je istina; ali istina opasna, jer se sad Zagalo ustremljeju na mene: »Dakle, jedan mali diskutant, je li? Vodi me za kosu i postavlja ispred celog raz-rede. U očima mojih drugova se vidi da im je kameni pa sa srca – *hvala bogu da je on a ne mi* – a ja se previjam u ropcu ispod za-toženih čuperaka vlastite kose.

»De, odgovori na pitanje. Ti znaš šta je an-tropogeografija?«

Bol mi ispunjava glavu i briše i svaku po-misao na telepatsko varanje: »Auuu, gospo-

dine, ne gospodine, jao!«

... I sada se vidi kako nekakav vice silazi na Zagala i razvlači mu lice u imitaciju os-meha; vidi se kako mu ruka munjevitno po-leće napred, s ispruženim palcem i kažipr-stom; može se i zapaziti kako mu se palac i kažipr-st otkoče oko vrha mog nosa i vuku ga nadole... kuda nos vodi, glava mora da ide, i konačno mi nos visi i vlažne oči moraju da gledaju Zagalove noge u sandalama, s pri-livim palčevima, dok Zagalo puđa na mene svoj smisao za humor.

»Vidite, deco – vidite li šta je ovo pred-vam? Pogledajte dobro, molim vas, gadno lice ovog primitivnog stvora. Na šta vas ono podseća?«

I revnosni odgovori: »Gospodine, na davo-la na Zagala i razvlači mu lice u imitaciju os-meha; vidi se kako mu ruka munjevitno po-leće napred, s ispruženim palcem i kažipr-stom; može se i zapaziti kako mu se palac i kažipr-st otkoče oko vrha mog nosa i vuku ga nadole... kuda nos vodi, glava mora da ide, i konačno mi nos visi i vlažne oči moraju da gledaju Zagalove noge u sandalama, s pri-livim palčevima, dok Zagalo puđa na mene svoj smisao za humor.

»Kako, gospodine; gde, gospodine; šta, gospodine?«

Zagalo prsne u smeh. »Zar ne vidite? Tre-se se od smeha. »Zar ne vidite na licu ovog ružnog majmuna kartu cele Indije?«

»Da, gospodine; ne, gospodine; pokažite nam, gospodine!«

»Pogledajte ovo – poluostrvo Dekan se ot-romboljilo! Opet jaomomno.«

»Gospodine, gospodine, ako je to karta In-dije, šta predstavljaju one pege, gospodine? To se Žlezdan Kit Kolako razgoropodio. Prigu-šeno cerokanje, kliberanje mojih drugova. Zagalo hvata gitanje u zraku i spremno od-govara: »Ove pege su, dere se on, »Pakistani! Ova belega na desnom uhu je Istočni Pakis-tan, a ovaj grozni, pegavi levi obraz – Zapad-ni! Upamtite, glupaci, Pakistan je pega na licu Indije!«

»Ha-ha-ha,« smeje se razred, »vic godine, gospodine!«

Ali sad je mom nosu prevrlo; režirajući svoj sopstveni spontani reval protiv klešta palca i kažiprsta, on poseže za nožnim oruž-jem... velike sjajne bala pojavljuju se iz leve nozdrve kao pihitje koje se spremaju da bućnu na dlan g. Zagala. Buca Pers Fišvala vrišti: »Pogledajte, gospodine! Ono što mu curi iz nosa, gospodine! Da to možda nije Cejlon?«

Dlan je ubalavljen, i Zagalo više nije oran za šalu. »Životinjo,« grdi me, »vidiš li šta si učinio?« Zagalova ruka pušta moj nos vraća se kosi. Otpaci iz nosa se brišu o kovrdže oko mog urednog razdeljaka. A onda me opet šćepao za kosu; opet me njegova ruka vuče... ali sad nagore, glava mi se trza i uspravlja, noge mi se miču, propinjem na prste, a Zagalo: »Šta si ti? Reci mi šta si?«

»Gospodine, životinja, gospodine!«

Ruka i dalje vuče, jače, više... »Ponovi.« Propinjem se na noke nožnih palčeva, i kevcem: »Daa, gospodine, životinja, životinja, molim, gospodine, auuuu!«

I još jače i još više... »Još jednom!« Ali iznenada – kraj; stojim ponovo na celim stopalima, a u razredu vlada smrtni tajac.

\* \* \*Goa – nekadašnja portugalska teritorija u Indiji. (Prim. prev.)

«Gospodine», kaže Sani Ibrahim, «istrgli ste mu kosu, gospodine.»

A onda kakofonija: »Pogledajte, gospodine, krv.« »Krvari, gospodine.« Molim, gospodine, da ga odvedem bolničarki?!

G. Zagalo stoji kao kip s mojom kosom u ruci. Dok ja – svište šokiran da bih osećao ikakav bol – pipam ono mesto na glavi gde je g. Zagalo napravio fratarsku tonzuru, krug u kojem kosa nikada više neće rasti, i uvidam da je prokletstvo mog rođenja, koje me je vezalo za domovinu, uspeo da još jednom neotekivano dođe do izražaja.

Posle dva dana Kreštalica Kruso je objavio da, na žalost, g. Emil Zagalo napušta školu iz ličnih razloga, ali meni su ti razlozi bili poznati. Moja iščupana kosa mu se zapelila za ruke, poput krvavih mrlji koje se ne mogu saprati, a niko neće nastaviti s kosom na dlanovima. »Prvi znak ludila«, kao što je Žlezdan Kit voleo da kaže, »a drugi je kad se počne tražiti.«

Zagalovo zaveštanje: fratarska tonzura; i, što je još gore, ceo niz novih poruga koje su mi drugovi iz razreda dobacivali dok smo čekali školski autobus da nas poveže kući da se obuče za zabavu: »Balavko je čelavko!« i: »Njuškalo!« Indija je pravala! Kada je došao Sajrus i stao u red za autobus, pokušao sam da napudam ružu na njega, nastojeći da povedem pesmu: »O, Sajrus – zdravo, zdravo! Dična naša sveta kralo!«, ali niko nije prihvatio.

Tako, eto, stizemo do događaja koji su se odigrali na zabavi Katedralne škole. U njoj su siledžije postali instrumenti sudbine, prsti se preobrazili u vodokose, a Maša Miovik, legendarna prsna plivačica, obeznanila se... Pojavio sam se na zabavi sa zavojem na glavi. Zakasnio sam jer nije bilo lake ubediti majku da mi dozvoli da dođem tako da su, kad sam stupio u veliku salu, ispod lepršavih traka i balona i profesionalno podozrivog pogleda košatih ženskih gardedama, sve najbolje devojke već igrale boks-step i meksički ples s apсурно ozadovoljnim partnerima. Prirodno, stariji daci – prefekti izabrali glavne dame; posmatrao sam ih s strastvenom zavišću. Guzdera i Jošija i Stivenzona i Rušdija i Taljarkana i Tajabalija i Džasavalu Vaglea i Kinga; pokušao sam da im se upetljam u posao na »pardon« (kada su se mogli preuzimati partneri), ali kada bi ugledali zavoj i moj nos – kraslavac, i pege na licu, samo bi mi se nasmejali i okrenuli mi leđa... dok mi je mržnja razdirala grudi, jeo sam čips, ispijao »Babl-ape« i »Vimto«, i govorio sebi: »Ti besnati; da samo znaju ko sam ja, smesta bi mi se uklonili s puta, davno da ih nosi!« Ali kod mene je još uvek bio jači strah da ne otkrijem svoju pravu prirodu od ponešto apstraktno žudnije za uskovitlanim Evropljanima.

»Ej, Saleme, ama nije valjda? Ej, čoveče, šta ti se desilo?« Trgao sam se iz gorkog, samotnog snatrenja (čak je i Sani našao partnera; ali šta se može, on ima ono udubljenje od klešta na glavi još otkakao se rodio, i ne nosi gaće – ima i nekih razloga što je tako privlačan), trgao me nekakav glas iz levog ramena, tih, dubok, pun obećanja – ali i pre-

tnje. Devojački glas. Gotovo sam poskočio, okrenuo sam se i neočekivano obreo pred jednom vizijom, blenuo sam u njenu kosu i isturena, slavna prsa... o-h, bože, četrnaest joj je godina, kako to da se ona meni obraća? ... »Ja sam Maša Miovik«, kazala je vizija. »Poznajem tvoju sestru.«

Naravno! Majmunčicine heroine, plivačice iz Volsingemske škole, zacelo poznaju školsku prvakinja u prsnom plivanju! ... »Znam...« promucuo sam, »znam kako se zove.«

»I ja znam kako se ti zoveš, popravila mi je kravatu, »baš lepo«. Iza njenog ramena ugledao sam Žlezdana Kita i Buca Persa kako nas posmatraju, s nastupima balave zavisti. Ispravio sam se i izbacio ramena. Maša Miovik me ponovo pripitala o zavoj. »Nije to ništa, rekao sam, nadam se dubokim glasom, »sportska povreda«. A zatim, s grozničavim naporom da mi glas zvuči mirno. »Hoćeš li da... da... igramo?«

»O-ke«, reče Maša Miovik, »samo bez pipkanja.«

Salem počinje da igra s Mašom Miovik, pošto se zakleo da neće biti pipkanja. Maša i Maša – igraju meksički ples; Maša i Salem – igraju boks-step među najboljim parovima! Dozvoljavam licu superioran izraz; vidite, ne morate biti glavni čak da biste došli do devojke! ... Igra se završava a ja, još uvek nošen talasom ušišćenja, kažem: »Da malo potražimo, znaš, po dvorištu?«

Maša Miovik se zagonetno smeška. »Dobro, hajdemo, tren-dva; ali ruke sebi, o-ke?«

Ruke sebi, zaklinje se Salem. Salem i Maša izlaze na vazduh... čoveče, ovo je sjajno. To je život. Čao, Evi – zdravo, prsna plivačice... Žlezdan Kit Kolako i Buca Persi Fišvala pojavljuju se iz mraka u dvorištu. Kikću se: »Hi-hi. Maša Miovik je zburnjena kad nam oni prepreče put. »O-ho-ho, kaže Buca Pers, »o-ho-ho, Mašo. Ala si ti našla dasu.« A ja: »Zaveži!« Na šta će Žlezdan Kit: »Hoćeš li da ti kažem kako je zadobio čisne rane, Mašice?« I Buca Pers: »Hi-hi, o-ho, hah-ha. Maša kaže: »Ne budite bezobrazni; u pitanju je sportska povreda!« Buca Pers i Žlezdan Kit se valjaju od smeha; Hi-hi, hah-ha! A Kit: »Balavko je čelavko-ko!« I obojica zajedno: »Njuškalo!« Indija je pravala! Čuđenje se ogleda na licu Maše Miovik. I još nešto više, kao neki pupoljak seksualnog zaikavanja... »Saleme, kako možeš da trpiš taj bezobrazluk!«

»Pusti ih, kažem ja, »ne obaziri se na njih.« Pokušavam da promenim temu razgovora. Ali ona nastavlja: »Nećeš valjda pustiti da ovo tek tako prođe?« Kao da joj je ušišćenje orosilo gornju usnu; jezik joj seagne do uglu usta; oči Maše Miovik ugnezdu. »Šta si ti? Muško ili miš?« ... i, opčinjen tako prvakinjom u prsnom plivanju, sećam se nečeg drugog, kroz glavu mi seva slika dva neodoljiva kolena; kao ustremljujem se na Ko-laku i Fišvalu: dok se oni tako raspanećono klibere, zabijam koleno Žlezdanu u prepona, a još pre nego što se on prostre, slično savijanje kolena – i Buca Pers pada kao proštač. Okrećem se svojoj dragoj; ona pljšeć, i onda, tiho: »Ej, čoveče, nije loše!«

Ali već sam propustio taj trenutak: Buca Pers se već pribrao, a Žlezdan Kit već kreće na mene... napušta me svaka želja da budem muško, okrećem se i bežim. Dvojica kličući su mi za petama, a iz njih ide Maša Miovik i dobacuje mi: »Kuda bežiš, junačino!« Ali više nemam vremena za nju, ne smem dozvoliti da me ulove, najbolje u najbliži razred, pa zatvoriti vrata, ali noga Buca Persa se isprečila, i eto ih obojica u razredu – šta ću, stuštim se ka vratima, šćepam ih desnom rukom, pokušavam na silu da ih otvorim, izidi ako ikako možeš: oni pritrvaraju vrata, ja ih većum svom snagom svoga straha, otvaram ih desetak santimetara, obuhvatam ih šakom, ali u tom trenutku Buca Pers navajuje svom snagom svoje težine i tako zalupi vrata da ja ne stižem da izvučem ruku i, eto, vrata su se zatvorila. Bup. A s druge strane stiže Maša Miovik, gleda u pod i vidi gornju trećinu mog srednjeg prsta koja tu leži kao komad dobro prežvakane žvak-eće gume. U tom trenutku se obeznanjuje.

Ništa ne boli. Sve je vrlo daleko. Buca Pers i Žlezdan Kit beže, da vedu pomoć ili da se sakriju. Posmatram svoju ruku s čistom radoznalošću. Prst mi je postao vodokok: crvena krv šiklja u ritmu mojih damara. Nikada nisam ni pomislio da u prstu ima toliko krvi. Baš lepo. A eto i bolničarka: ne brinite, sestro, samo jedna mala posekotine. Telefoniraju svojim roditeljima: g. Kruso je otišao po ključeve od kola. Bolničarka stavlja veliki tampon na patrljak. On se puni kao crvena šćerčna vata. A eto i Krusa. Ulazi u kola, Saleme, majka će ti doći pravo u bolnicu. Da, gospodine. A ono parće, ima li iko ono parće? Da, direktore, evo ga. Hvala, sestro. Verovatno se neće moći upotrebiti, ali ko zna. Drži ovo dok vozim, Saleme... i ja držim otkinuti vrh svog prsta u zdravoj levoj ruci čed me voze u bolnicu Brić Kendi kroz bućne noćne ulice.

U bolnici: beli zidovi, nosila, svi govore u glas. Reči prskaju oko mene kao vodokosci. »O, bože, smiluj nam se, taš-taš-mesec-naš, šta su ti to učinili?« Na šta će stari Kruso: »Eh, eh, gospodo Sinaj, Nezdode su neizbežne. Deca ko... Ali majka je besna: »Kakva je to škola?« Gospodine Karuzo? Ja gledam otkifareni prvog sina, a vi mi tu nešto trditelje. Nije tu u redu. Ne, gospodine.« A tada, dok Kruso: »U stvari, im me ju – nešto kao Robinson, znate, eh, čs, doktor prilazi i postavlja pitanje koje zahteva odgovor – odgovor koji će promeniti svet.

»Gospodo Sinaj, molim vas, koja je vaša krvna grupa? Dečak je izgubio krvi. Možda će biti neopodna transfuzijama. A Amina: »Moja je 'A'; ali krvna grupa moga muža je 'O':« I sada ona plače, na ivici je nervnog sloma, a doktor još uvek: »Ah, u tom slučaju da li znate koja je vašeg sina...« Ali ona, lekar-ska kći, mora da prizna da ne ume da odgovori na to pitanje: Alfa ili Omega? »No, dobro, u tom slučaju moramo veoma brzo napraviti test; a šta je s rezus faktorom?« No majka će kroz suze: »I ja i muž smo rezus pozitivni.« A doktor: »Pa, lepo, bar to...«

Ali kad sam se našao na operacionom stolu – i »Samo tako, sedaj, bato, daću ti lokalnu

## Alfa i omega

anesteziju, ne, gospodo, u šoku je, totalna anestezija ne dolazi u obzir, u redu, bato, samo podigni prst i drži ga mirno, pomozite mu, sestro, i za tren oka sve će biti gotovo. «Dok hirurg prišiva patrljak i stvara čudo presadujući korene nokta, odjednom dolazi do nekakve pometnje u pozadini, milion milja daleko, i: »Da nije tu i neka druga gospođa Sinaj, i ne mogu više jasno da čujem ... reči plove kroz beskrajne daljine ... Gospođo Sinaj, jeste li sigurni? O i A? A i O? I oboje rezus pozitivni? Heterozigot ili homozigot? Ne, po sredi je sigurno neka greška, kako bi on mogao biti ... Žao mi je, potpuno je jasno, negativan ... a ni A ni ... izvinite, gospodo, ali da li je on vaš ... da nije usvojen ili ... Bolnička sestra se ubacuje između mene i tog dalekog, dalekog razgovora, ali ništa joj to ne vredi, jer sad majka vrišti: »Ali naravno da mi morate verovati, doktore; zaboga, naravno da je on naš sin!«

Ni A ni O. A rezus faktor: negativan – šta je nemoguće! A zigotizam ne daje nikakvog odgovora. Trenutno u krvi retka Kelova antitela. A majka plače-li-plače, plače-li-plače ... »Ne razumem. Lekarska sam kći, ali ne razumem.«

Jesu li me Alfa i Omega raskrinkali? Da li rezus upire svojim neporecivim kažiprstom? I da li će se Marija Pereira morati da ... Budim se u prohladnoj, beloj sobi s venecijanskim roletnama i Sveindijskim radiom koji mi pravi društvo. Toni Brent peva: »Crvene se jedra na zalasku sunca.«

Ahmed Sinaj, s licem opustošenim od viskija a sada izloženim još i nečem gore, stoji pored venecijanskih roletni. Amina govori šapatom. Opet odlomci razgovora koji se vodi milion milja daleko. Džanum, molim te. Molim te. Ne, šta govoriš? Naravno da jeste. Naravno da jesti. Kako si mogao i pomisliti da bih ja. Pa zaboga, s kim bih ja to. Oh, bože dragi, nemoj samo da tako stojiš i bleneš. Kunem se, kunem se tako mi majke žive. Sad psst, on ...

Nova pesma Tonija Brenta, čiji je reper-toar danas sablasno sličan Vili Vinkijevoj: »U izlogu kuca sedi – koliko para ona vredi?«, to pitanje lebdi u zraku, širi se radio-talasi-ma. Otac prilazi mom krevetu, nadnosi se nada mnom, nikad ga još nisam video da tako gleda. »Mališa ... « A zatim će: »Kako mi samo nije bilo jasno. Pogledaj, molim te, gde sam ja na tom licu. Taj nos, trebalo je da ... « Okreće se na peti i napušta sobu; majka ga prati, toliko raspamećena da više i ne šapće: »Ne, džanum, ne mogu podneti da tako misliš o meni! Ubiću se. Ja ću, i vrata se zatvaraju iza njih. Nešto se čuje napolju: kao neki udarac. Kao samar. Ono što je najvažnije u životu događa nam se u našem odustvu.«

Toni Brent cvrčke svoj poslednji hit u moje zdravo uho i uverava me, blagovučno, da »ni oblaci nisu vežni.«

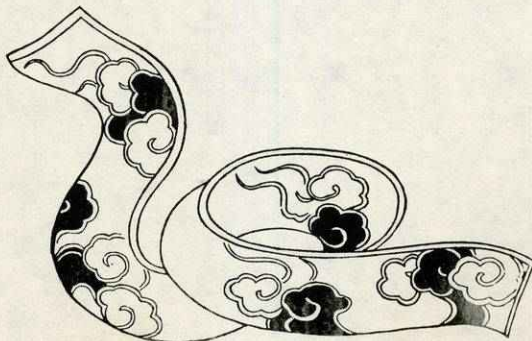
... I sada ja, Saleh Sinaj, nameravam uskoro da podarim sebi ondašnje prednosti kasnijih uvida: razarajući jedinstva i konvencije lepog pisanja, prizivam mu u svest ono što će tek doći, isključivo zato da bih mu omogućio da misli sledeće misli: »O već-

na suprotnosti između unutrašnjeg i spoljašnjeg! Zato što je ljudsko biće, u svojoj unutrašnjosti, sve pre nego celovito, sve pre nego homogeno, svakakoje svakakoještarije darmaraju u njemu, i ono je jedna osoba jednog trenu, a druga drugog. Telo je, međutim, homogeno – kao što to samo može biti. Nedeljivo, odeća iz jednog komada, svetlište, ako hoćete. Važno je sačuvati tu celovitost. Ali gubitak prsta koji je, moguće, pretskazao upereni kažiprst Balijevoj ribara), da i ne pominjemo odstranjenje izvesnih dlaka s glave, rasturio je sve to skupa. Tako ulazimo u ono stanje stvari koje je bukvalno revolucionarno, a to je neminovno pravi davolski prepad na istoriju. Otčepite bocu tela, i bog sveti zna kakve ćete sve čupavce puštiti iz kutije. Odjednom ste zauvek nešto drugo no što ste bili; i svet postaje takav da roditelji prestaju da budu roditelji, a ljubav može da se pretvori u mržnju. A to su, ne zaboravite, tek posledice u ličnom životu. A posledice u sferi javnog života, kao što će se pokazati, jesu – bile su – biće ništa manje duboke.«

Najzad, povlačim svoj dar pretskazivanja, ostavljam vas sa slikom desetogodišnjaka sa zavijenim prstom, koji sedi u bolničkoj postelji, zaokupljen krvlju i šumovima koji podsećaju na udarce, zaokupljen izrazom očeva lica; kamera se polako udaljuje i prelazi u dug kadar izdaleka, dok ja prepustam priprotnoj filmskoj muzici da priguši moje reči, jer Toni Brent se približuje kraju svoj mešovitoj programu, a i njegov finale je istovetan sa Vinkijevoj: »Laku noć, dame, laku noć naziv je njegove pesme. Ona veselo teče, teče, teče ... «

(Slika se polako gubi.)

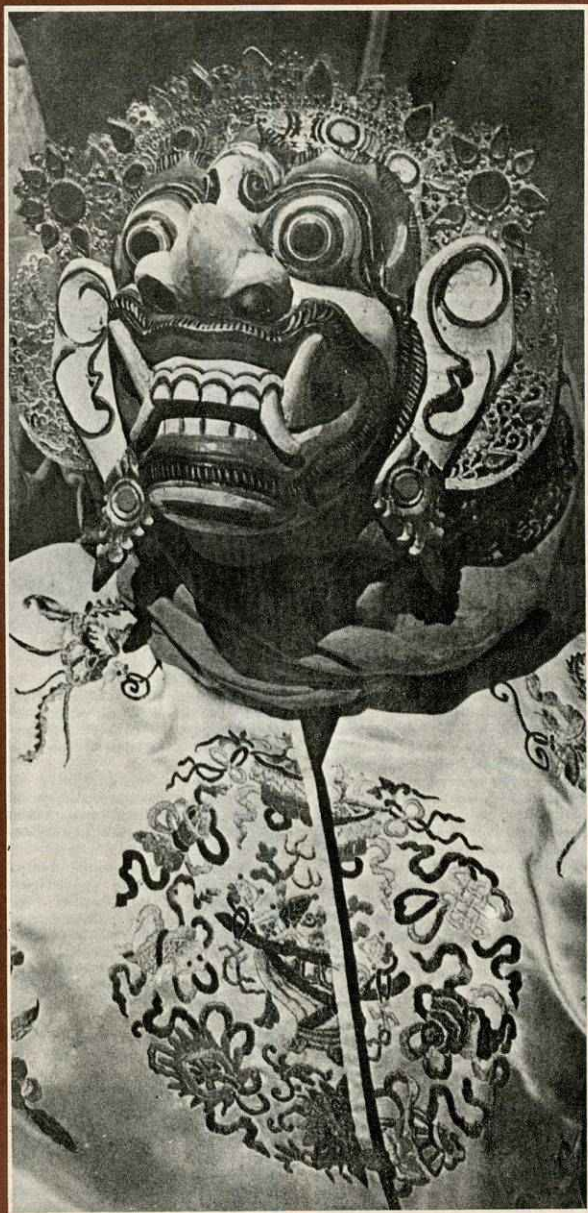
S engleskog previo  
Svetozar Koljević





# Ličnosti i događaji

Tibetanska ritualna maska



# Ništa što nije neophodno

Razgovor sa  
Vladimirom Devidom

Vladimir Devid



sam: »Ni govora! On je valjda pomislio da sam se u njima možda razočarao i upitao što bih, onda, odabrao. Odgovorio sam: »Japanologiju kao struku a matematiku kao hobi.« Ne vjerujem da bi u nečem trećem našao više – a sve se, na žalost (*ars longa vita brevis*), ne može.

Nego, bojim se da o ovime možda nisam odgovorio na Vaše pitanje u smislu kako je ono bilo mišljeno. Trebao sam objasniti zašto osim matematike još japanologija, a ne zašto samo to dvoje i ništa više.

Mislim da nije dobro zanimati se za čitava života samo jednom stvari – tu postoji opasnost da čovjek postane »fahdivost«, izvrstan u svojoj uskoj struci, ali koji ničeg drugog ne razumije i ne osjeća. Složio mi se s time da bi se osim strukom trebalo baviti još nečim, onda se nadam da sam ipak donekle objasnio zašto je to »još nešto« za mene bila japanologija.

Da li biste ikada tražili vezu između matematike (matematičke logike) i zena?

Jedan od najboljih zapadnih poznavalaca zena, prerano preminuli Reginald Horace Blyth – koji je, bar djelomično upravo stoga, sigurno bio i najbolji zapadni poznavalac haiku poezije – uključio je u petu knjigu svoje serije *Zen and Zen Classics*, među ostalim, i poglavljia s naslovima: *Zen i kultura; Zen i humor; Zen i razum; Zen i društvo;*

*Zen, seks i ljubav; Zen i poezija; Zen i gramatika; Zen i zene; Zen i glazbu; Zen i zen; Zen i svrha života; Zen i stvarnost.*

Tako onda, eto, ne bi trebalo prigovoriti pokušaju da se kaže i nešto na temu *Zen i matematika*.

Površni bi promatrač, možda, u prvi mah mogao pomisliti da se o takvoj temi ne može reći ništa do li da matematika i zen nemaju ničeg zajedničkog – da u zenu nema matematike i da u matematički nema zena. No to ne stoji – ili, da se izrazim odgovornije, smatram da to ne stoji.

Da su istinske okolnosti takve moglo bi se naslutiti već po činjenici da je bilo i ima ljudi koji su se zanimali za oboje. Postoji, na primjer, studija *Zen in der japanischen Dichtung*, Zen u japanskom pjesništvu (Otto Wilhelm Barth Verlag, Weilheim 1961) autora Hasumi Toshimitsua, gdje iz bilješke o piscu saznajemo da ... od 1953. Hasumi živi u Evropi baveći se istraživanjem i studijem matematičke logike i filozofije. Također, ima djelo *Noh, The Classical Theatre*, Nô, klasično kazalište (Weatherhill, Tokyo 1971) autora Nakamura Yasua, gdje iz bilješke na preklapu ovitka knjige saznajemo da autor ... slijedi dvostruku ... karijeru nastavnika matematike i znanstvenika nô drame – a jedva da je potrebno spomenuti da nô bez zena uopće ne postoji. Nadalje, na francuskom je tiskana knjiga *Mono no aware, Le Sentiment des choses*, Tuga stvari (Gallimard, 1970) autora Jacquesa Roubauda, koji je – kako čujem – također matematičar.

Dakako, *slutnja* da među matematikom i zenom ima nečeg zajedničkog još nije nikakav dokaz da je tome zaista tako – moglo bi biti da je puki slučaj što ima ljudi koji se zanimaju i za jedno i za drugo. No mislim da nije riječ o slučaju:

Vrlo se često govori o »santiintelektualnosti zena i naročito njegovi površinski i površni poznavaoци vole isticati kako zen »odbacuje intelekt«. Međutim, zen – majstori i redovnici od formata bili su redovno i intelektualci *par excellence*. (Poslovitnu Hui Nengovu »nepismenost« ne treba shvatiti previše bukvalno.) Nije da zen *načelno* odbacuje intelekt, on ga jedino stavlja na mjesto koje mu – po zenu – pripada i ističe da intelekt nije jedino pa ni prvenstveno sredstvo spoznaje i doživljavanja. Zen ne tvrdi kako intelektu u spoznavanju i doživljavanju uopće ne bi bilo mjesta.

Ako smo time učinili korak od zena ka matematičarima, preostaje do njihova susreta još korak od matematikarima ka zenu:

Još i danas, ne samo nematematičari već i poneki matematičari vjeruju da su sve matematičke istine apolutne – definitivne, vječne i indisputabilne. Neki su čak mislili da bi, ukoliko na kojem drugom svemirskom tijelu postoje razumna živa stića, najsigurniji način kako bismo s njima stupili u kontakt bio taj da im dokazemo da smo i mi razumni time što bismo u Sahari ili na kakvoj drugoj velikoj površini Zemlje nactali figuru kojom dokazujemo da – recimo – vrijedi Pitagorin poučak. Naime, mnogi smat-

Otkuda to da se čovek Vaše struke bavi japanologijom?

Sjećam se jednog članka o haiku poeziji iz nekih tlojskih novina, pod naslovom: *Haiku, umjetnost oduzimanja*. Zaista, u haiku ne smije biti prisutna nijedna riječ koja nije neophodna, kao što u *ikebani*, japanskom aranžmanu cvjetća, ne smije biti nijednog lista, cvijeta ni pupoljka koji nisu neophodni, kao što u nô drami ne smije biti nijednog pokreta koji nije neophodan, kao što u kaligrafiji ili *sumi-e* slici ne smije biti nijednog poteza kista koji nije neophodan, kao što u japanskom čajnom obredu *cha-no-ya* ne smije biti nijedne geste koja nije neophodna, kao što u *judu* ne smije biti nijednog zahvata koji nije neophodan, a u *karateu* nijednog udarača koji nije neophodan.

Tako sam se uz matematiku počeo baviti japanologijom jer je to preostalo kad sam, sa žaljenjem, ostavio još mnogo toga drugog što me je također zanimalo, ali sam osjećao da nije neophodno:

Kao srednjokolac sam se, na primjer, interesirao za staroegipatske hijeroglifne – marljivo sam ih učio iz debelih Bruggschovich, Ermannovih i Breastedovih knjiga što sam ih nakupovao u antikvarijatima za novac koji sam bio dobio pišući i crtajući viceve i karikature za predratni zagrebački humoristički list *Koprive*. Zanimala me i arheologija – i u vezi s hijeroglifima i obrnutu, oni u vezi s njome, i o tome također još sada u biblioteci imam mnogo djela što sam ih tada opetovano čitao. Činilo mi se da je dobro baviti se i nekom manuelnim radom, pa sam kao srednjokolac izučio i bravrarski obrt – turpijao, zakivao, kovao, zavarivao itd. – i čuvao još radničku knjižicu gdje piše da mi je glavno zanimanje bravrarski pomoćnik. Prilično sam se bavio i fotografijom, pa sam – među ostalim – bio i pomalo ponosan kako sam, zahvaljujući malo i matematičarima, od starih odbačenih načala mojih triju tetki koje su s nama stanovale konstruirao niz predleđa kojima sam mogao fotografirati kukce, leptire i njihove glave i noge itd. – jer i skupljanjem insekata sam se isto bavio.

Bilo je još dosta toga drugog čime sam se bavio i nikad nisam požalio što sam se bio zanimao za tako različite stvari – naprotiv, žao mi je što se nisam bavio ili nisam dospio baviti još i drugim – na primjer, daleko premla vremena posvetio sam glazbi i ništa nikogem sportu.

Ipak, sve to nije bilo, to jest osjećao sam da sve to za mene nije bilo neophodno. Ali matematika i japansko slikarstvo bili su neophodni. Možda tada, kao srednjokolac, baš i nisam tako mnogo razmišljao zašto mi se upravo to dvoje toliko sviđa, zašto baš u tom dvojem vidim toliko ljepote ili (ne i, jer mislim da je to ista stvar) istine. Tako su mi, oduzimanjem svega što nije neophodno, ostali matematika i japansko slikarstvo (za haiku tada još nisam znao da uopće postoji).

Jedanput me je neki novinar u jednom intervjuu upitao da li bih – da se ponovo rodim – još jednom odabrao matematiku za struku a japanologiju za hobi. Odgovorio

raju a priori evidentnim da sva razumna bića, svagdje u svemiru, za sva vremena, moraju imati istu matematiku – naravno, ne u smislu da bi je bili razvili od iste razine, ali svakako u smislu da je isključeno da bi na isto matematičko pitanje dali suprotan odgovor. Dva puta dva je četiri, uvijek i svagdje.

O takvoj indiskutabilnosti, vječnosti i apsolutnosti matematike, međutim, nema govora. Nije potrebno putovati do drugih galaksija u potrazi za matematikom koja se razlikuje od naše. Dovoljno je otići na neki matematički kongres ili simpozij tu, na Zemlji, koji u teme o kojima se raspravlja uključuje i matematičku logiku, ili, šire, osnove matematike, pa ćemo se ubrzo uvjeriti da o načelnim pitanjima matematičke istine, matematičke egzistencije i sličnom, među prvorazrednim matematičarima postoje isto tako duboka i, čini se, nepremostiva neslaganja i razilaženja kao što smo to već navikli kod drugih znanosti. Naravno, to ne znači da ima (razumnih) matematičara koji sumnjaju u to je li dva puta dva jednako četiri (u uobičajenom značenju te izreke); razilaženja nastupaju pri ocjenama o tome kakve su metode zaključivanja u matematičkoj legitimizaciji, za kakve je matematičke objekte dopušteno tvrditi da postoje, i tako dalje. (Sve to, rekao bih, nimalo ne umanjuje značenje, vrijednost i ljepotu matematike – ako je «kraljica znanosti» sišla s prijestolja i došla među nas, nećemo je zato manje štovati i voliti.) A kad smo se jednom uvjerali da u matematičkoj logičkoj analizi i dedukciji nisu sve, da u njoj – u itekako znatnoj mjeri – ima mjesta i za maštu i intuiciju, shvatit ćemo da je ona ne samo znanost nego i umjetnost, u najkreativnijem mogućem smislu te riječi. Koga zanimaju detalji, može, na primjer, pročitati izvrsno djelo *The Psychology of Invention in the Mathematical Field*, Psihologija izumalaženja na području matematike (Princeton University Press, 1945, ili Dover Publications, New York, 1954) velikog francuskog matematičara Jacquesa Hadamarda.

Pokušajmo sada u susret znanosti i matematičke zaroniti malo dublje. Ideja koju ću nastojati razviti je moja, bar je nigdje nisam našao (što ipak ne mora značiti da ne postoji i negdje drugdje), i za slučaj da je neispravna, moram za to ponijeti odgovornost:

Prije kojih pola stoljeća dokazano je da u određenim sustavima matematike postoje takozvane neodlučive tvrdnje, tj. matematičke izreke za koje unutar tog sustava nije moguće riješiti pitanje jesu li istinite ili nisu. Takva neodlučivost može postojati na različitim razinama i u različitim smislu, no ovdje – naravno – o tome nije moguće govoriti s punom matematičkom preciznošću, jer bi tako nešto zahtijevalo barem jednogodišnji kolegij a ne dio odgovora na jedno pitanje ovog našeg razgovora. Vjerujem da će ipak jednostavni primjer pomoći da se nasluti o čemu je riječ:

Podimo od nekog proizvoljno odabranog prirodnog broja. Ako je taj *paran*, neki ćemo gov. »sljedbenik« – dakle broj koji nije u

nizu brojeva napisati iza njega – bude njegova *polovina*: na primjer *sljedbenik* broja 6 je broj 3. Ako je pak broj *neparan*, neka mu *sljedbenik* bude *za jedan veći od trostrukog polaznog broja*: na primjer *sljedbenik* od 9 je 28 (jer je  $1 + 3 \times 9 = 28$ ). Taj se postupak može ponoviti i opetovano nastaviti izračunavanjem *sljedbenik*ovog *sljedbenika* i tako dalje. Na primjer, ako počnemo s brojem 7, dobit ćemo ovaj niz: 7, 22, 11, 34, 17, 52, 26, 13, 40, 20, 10, 5, 16, 8, 4, 2, 1, ... (Jer je  $1 + 3 \times 7 = 22$ ,  $22:2 = 11$  itd.) Ako bismo niz htjeli i dalje nastaviti, stalno bi se ponavljalo ... 4, 2, 1, ... jer je  $1 + 3 \times 1 = 4$ ,  $4:2 = 2$ ,  $2:2 = 1$ . Bitno je da smo u gornjem nizu, nakon izvjesnog broja koraka, došli do *jednici* - ce.

Nadam se da vas ovim računom za djecu nisam previše zamorio. No sada slijedi pitanje koje nije za djecu: Hoćemo li, ako podedmo od *bilo kojeg* broja, u njegovu nizu *sljedbenika* uvijek kad-tad doći do jedinice – ili pak, naprotiv, ima brojeva sa svojstvom da računajući *sljedbenike* *nikad* nećemo doći do jedinice? Elektronskim je računskim strojevima provjerenom da za prvih nekoliko desetaka tisuća prirodnih brojeva u njihovom nizu *sljedbenika* uvijek kad-tad dolazi jedinica – ali to nisu *svi* prirodni brojevi. Teoretskim pak istraživanjem – bar koliko mi je poznato – do danas to pitanje nije riješeno, iako su se njime podosta namučili i mnogi prvorazredni matematičari. I tako smo došli do točke gdje stvar počinje postajati ozbiljnom:

Ako je navedeni problem *načelno neodlučiv* – a po našem današnjem znanju, opet bar koliko je meni poznato, to nije isključeno – onda postoji ova alternativa: ili se ta odlučivost može dokazati, ili se ona ne može dokazati. Ako nastupa drugi slučaj, onda bi opisani problem (o tome postoji li prirodni broj među čijim *sljedbenicima* nema jedinice) bio nerješiv, ali to nikad ne bismo mogli saznati. Naravno, možda taj problem jednom bude riješen – tada tu čak ni neodlučivosti nema. No neće biti teško konstruirati neki novi problem iste vrste – koji je možda neodlučiv a čija se neodlučivost možda ne može dokazati. To znači da u matematičkoj možda postoje pitanja na koja nikad nećemo saznati odgovor (iako je on, «klasično» gledajući, jednoznačno određen) ali o kojima nikad nećemo saznati da na njih odgovor tražimo uzaludno. Nije li ta situacija vrlo dobar zen koan? Koan, koji je «pitanje života i smrti»?

Jedan od najvećih matematičara svijeta vremena, David Hilbert, rekao je da je matematika znanost o beskonačnom. Umjesto prijašnje zaobilazne matematičke argumen-

tacije u prilog stava da i u matematici ima zena, mogli bismo ga prihvatiti i «zen-pu-tem» po jednoj Goetheovoj pjesmi:

*Willst du ins Endliche schreiten?  
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten!  
Willst du dich am Ganzen erguicken,  
So musst du das Ganze im Kleinsten er-  
blicken.*

(Želiš li se osvjježiti u beskonačno?  
Samo pođi u konačnom prema svim strana-  
nama!  
Želiš li se osvjježiti cjelinom,  
Moraš spaziti cjelinu u najmanjemu.)

*Mislite li da je prevodenje za japanskog na naš jezik uopće moguće u pravom smislu te reči i da li je našem čitaocu, čovjeku evropske, hrišćanske kulture moguće doživjeti delo japanske književnosti, posebno poezije, ili filozofije?*

Poznata je mudra talijanska izreka *Traduttore traditore*, (Svaki je prevodilac izdajnik). Dapače, i mnogi će izvorni tekst razni ljudi shvatiti i tumačiti vrlo različito. *Ibisi redibus nunquam peribis in bello* ništa nije jedina rečenica koja dopušta čak i dijametralno oprečne interpretacije. A pri prevodenju s jezika koji je – u svakom pogledu – toliko dalek od našeg kao što je to japanski, poteškoće u prevodenju svakako su daleko veće negoli, na primjer, pri prevodenju s nekog slavenskog, romanskog ili germanskog jezika.

Usprkos tome, uvjeren sam da se mnogo toga iz japanske poezije i poezije na naš jezik može prevesti na zadovoljavajući način, nerijetko mnogo bolje negoli na velike zapadne jezike. Mislim tu, naravno, prvenstveno na haiku poeziju. Kod prevodenja na engleski prilično je iluzorno nastojanje da se zadržati slogovni metar 5, 7, 5. Odličan je Hendersonov primjer: *Some haze, vast white stones*, Nekoliko velikih, prostiranih bijelih kamenova – ima pet slogova kao i *a little pebble*, malen kamačak. Slučajno je naš (ako i, recimo, talijanski) jezik takav da se slogovni metar 5, 7, 5 izvornika u prijevodu u mnogim slučajevima vrlo prirodno može zadržati i održati – bez nasilja nad sadržajem ili oblikom pjesme.

Mnogo su veće teškoće u prevodenju japanskog haiku drugdje. Zbog dubokih razlika između japanske i naše kulture povijesti, mnoge riječi u Japanu nose sa sobom sekundarne frekvencije nagovještajaj i asocijacij koje su posve drukčije negoli kod odgovarajućih naših riječi. Nekoliko primjera za ilustraciju:

*Kiku* na japanskom jeziku znači *križantema*. Kad mi čujemo ili pročitamo riječ *križantema*, gotovo je neizbježna makar samo i podsvesna asocijacija na Dan mrtvih i na groblje. U Japanu je *kiku*, križantema, emblema carske kuće i ta će riječ asociirati na dinastiju, naciju i povijest.

*Karasa* na japanskom znači *gavran*. Razlika u našem doživljaju kad čujemo ili pročitamo tu riječ i onome što uz *karasu* osjeti Japanac nije tako radikalna kao u prethod-

\* Napomena za matematičara: Razumije se da sapsolutno neodlučivost u smislu gornje skice nije isto što i neodlučivost unutar nekog striktno opisanog formalnog sistema, i stoga o gornjem rasuđivanju može biti i diskusije. Ovdje tome nije mjesto i nema mjesta za to. Svakako, poznata je Hilbertova izreka *Wir müssen wissen. Wir werden wissen* (Moramo znati. Znat ćemo). Ona je vrlo lijepa, snažna, poletna i prodorna. Na žalost (?), čini se da ipak nije imao pravo kad je vjerovao da u matematici ne postoji *ignorabimus*, da u njoj nema načelno nerješivih problema.

nom primjeru. Ipak, naš je *gavran* »kršćanski, E. A. Poeov *gavran*; *gavran karasu* je »budistički«, na primjer *Bashōov gavran* – i upravo stoga što je tu razlika *manja, veća* je opasnost da dođe do nesporazuma o atmosferi koju osjećamo uz *Bashōov haiku* o *gavranu*, šćućurenom na suhoj grani u jesenskom sutonu.

*Hototogisu* je japanska ptica koja ima neke – ali nipošto sve – značajke naše kukavice. *Hototogisu* lijepo pjeva, a gotovo je nemoguće da je u slobodnoj prirodi uočimo. Kako onda prevesti *hototogisu* iz nekog japanskog haiku na naš jezik? Bismo li ostavili japansku riječ s napomenom u fusnoti? Sigurno nećemo upotrijebiti latinski naziv japanske ptice. Ili je, bar u nekim slučajevima, još uvijek najbolje rješenje *kukavica*?

A što učiniti s *wabi, sabi, aware, yugen, shibui* i riječima koje su odatle izvedene? U njemačkom jeziku ne postoji riječ za *ponornica*, jer u njih takvih rijeka nema (»unterirdischer Fluss« nije dobro; podzemna rijeka nije *ponornica* koja može opetovano izvirati i ponirati). Iz istih razloga u zapadnim jezicima *nema* adekvatnih riječi za *wabi, sabi, aware, yugen shibui* itd. jednostavno stoga jer se u povijesti emotivnog života ovdje takvi doživljaji i osjećaji nisu razvijali onako kao u Japanu.

Nabrajanje poteškoća prevodenja s japanskog na naš jezik moglo bi se nastaviti i popisi bi bio dug. Međutim, ja ipak vjerujem da u većini slučajeva one ne samo da nisu nepremostive već su često »elegantno« premostive. Mislim da u nama nekih jednostavnih općih »recepta« kako treba postupiti, već način treba odabrati i prilagoditi od slučaja do slučaja. Vjerujem da je najbolji put u nastojanju da prijevod bude takav da ga naš čitalac doživi što je moguće bliže onom što Japanac doživljava čitanjem izvornika. To će u jednom slučaju zahtijevati gotovo bukalvan prijevod »riječ po riječ«, a u drugom slobodniji prijevod ili čak »prejev«. Odluka o tome, međutim, nije samo – a često nije ni prvenstveno – jezični problem, već je i *kulturološki* problem. Prevodeći, recimo neki haiku o čajnom obredu, potrebno je o tome obredu znati mnogo više toga nego li eksplisitno prisutno u pjesmi koja se prevodi.

S druge strane, rekao bih da je potpuno besmisleno nastojanje da se, na primjer, neki haiku prevede na koji zapadni jezik »u duhu tradicije poezije tog jezika«. Mislim da ne valja prevoditi haiku dvostihom ili četverostihom; iako je on – strogo uzevši – na japanskom zapravo (trodijelni) monostih, mislim da je daleko najbolje rješenje prevoditi ga na evropske jezike trostihom kao što to velika većina prevodilaca i čini. Također, rekao bih da je upravo neoprostivo u prijevodu japanskog haiku uvoditi srok kojeg u japanskoj poeziji uopće nema. (Kad god pročitam neki prijevod japanskog haiku na koji zapadni jezik sa srokom, ne mogu se spasiti a da se ne sjetim onog »Ide vrijeme dođe rok, eto vraga skok na skok.«)

Ali ima i goreg; evo jedan (rekao bih zatrašujajući) primjer kako se haiku nikad i nigdje ne bi smio prevoditi:

Moritakeov haiku

*Rakka eda ni  
kaeru to mireba  
kochō kana*

Otpali cvijet  
vratilo se na granu?  
– Ne, to je leptir!

preveden je u K. Florenzovoj *Dichtergrüsse aus dem Osten*, Pozdravi pjesnika s istoka (Amelang, Leipzig 1893.) ovako:

AUGENTÄUSCHUNG

*Wie? schwebt die Blüte, die eben fiel,  
Schon wieder zum Zweig am Baum zurück?  
Das wäre fürwahr ein seltsam Ding!  
Ich näherte mich und schärfte den Blick –  
Da fand ich – es war nur ein Schmetterling.*

– ili, u »prijevodu« prijevoda:

VARKA OČIJU

Kako? lebditi u cvijet što upravo pada  
već opet natrag ka grani na stablu?  
Zaista, čudna bi to bila stvar!  
Približih se i izoštrih pogled –  
Tada ustanovih – bio je samo leptir.

Postoji li, po Vašem mišljenju, kakva veza između kulturne istorije Japana i njegove privredne ekspanzije opse drugog svetskog rata?

Vrlo se mnogo pisalo – i još se piše – o takozvanom »japanskom privrednom čudu«. Sociolozi, ekonomisti i drugi davali su na takvo pitanje kadšto vrlo različite odgovore. Trebali bismo, međutim – mi, Zapadnjaci – kad govorimo o tome, biti oprezni ako se pritom služimo samo našim kategorijama. Kao prvo, treba zaboraviti krilaticu da Japanci imaju toliki bruto-nacionalni dohodak zato što su »slabo plaćeni«. Niske su nadnice u Japanu pluskvamperfekt: danas je japanski radnik, općenito uzevši, plaćen kao švicarski ili zapadnonjemački, bolje od engleskog ili francuskog.

Stvarnih razloga za zaista gotovo čudesna postignuća japanske privrede i industrije ima više, no rekao bih da su među njima posebno značajni psihološki i kulturološki:

Odnos je Japanaca prema radu takav da se rad volu i poštuje; njima nije Biblija rekla da će za kaznu što su sagriješili u znojju lika svoga jesti kruh svoj. Rad se ne smatra »nužnim zlom«; od njega se ne bježi – rad je radost stvaranja. Imam nekoliko prijatelja Japanaca koji i subotom i nedjeljom odlaze u svoj institut ili laboratorij iako to od njih nitko ne traži niti će im taj prekovremeni rad biti plaćen.

Konfucijanizam je u staroj Kini učio obaveze unutar obitelji – između muža i žene, roditelja i djece, starijih i mlađih među braćom i sestrama. U Japanu se to transformiralo u obaveze između feudalaca i njihovih

podanika, a danas između poduzeća ili tvornice i njihovih radnika i službenika:

Japanska je automobilska industrija dovela u tešku situaciju britansku i američku najviše zbog toga jer proizvođači znatno jeftinije i često kvalitetnije zahvaljujući prvenstveno robotizaciji u Japanu u automobilskoj industriji (a i uopće) danas ima više robota nego čitav preostali svijet, Zapad i Istok zajedno. Ali time traženje uzroka snage njihove automobilske industrije nije došlo do kraja. Zašto Japanci imaju najviše robota? Najvećim dijelom, što im se sindikati ne protive robotizaciji – za razliku od zapadnih koji dobro znaju da uvođenje robota može značiti otpuštanje radnika s posla. A japanski joj se sindikati ne protive zato što ona u Japanu ne dovodi do povećanja nezaposlenosti jer su odnosi obaveza između poslodavaca i posloprimaca, polako izgrađivani tijekom čitava Tokugava razdoblja (od sredine XVII do pred kraj XIX stoljeća), takvi da se to danas ne može dogoditi. Isto ono razdoblje Tokugava u kojem se do savršenstva razvio niz grana umjetnosti, stvorilo je i jednu od bitnih pretpostavki današnje ekonomske ekspanzije Japana. Dakako, ne želim time sugerirati kako u Japanu ne bi bilo klasičnih sponzornosti – daleko od toga! Ali postoje specifičnosti koje su bitne i bez kojih se ne može razumjeti zašto »japansko« privredno čudo zapravo i nije nikakvo čudo.

Što je tema Vašeg sadašnjeg rada?

Upravo radim na dva poduža esaja, o dvojici Japanaca koji su, za mene, među najzanimljivijim osobama u japanskoj kulturnoj povijesti: o zen redovniku Ryōkanu (1758–1831) i o zen majstoru Ikkyūu (1394–1481). Obojica su bili izrazito radikalni nekonformisti, ali međusobno toliko različiti da se u tome gotovo komplementarno nadopunjuju:

Ryōkan je bio blag, mekan i nerijetko tu galjiv; Ikkyū je bio žestok, napadao je, često upravo ekstremno divljim u svojim postupcima. Obojica su bili kaligrafiji prvog reda.

Ryōkan je bio najsrjetniji kad je, pošavši na prosjačenje hrane, negdje zastao da bi brao cvijeće ili da se poigra s djecom – tada bi na sve zaboravio i uveče se vratio kući, tj. u svoj pustinjačku kolibu Gogō-an, prazne zdjele:

*U zdjeli kojom prosjačim  
pomješani su  
maslači i ljubice  
Neka to bude moj poklon  
Buddhama triju svjetova.*

*Na planini Yahiko  
mogu se vidjeti  
kako cvjetaju:  
– I cvijeće,  
i djeca.*

No između takvih trenutaka sreće, Ryōkan je za gotovo čitava svog života doživljavao i trenutke boli:

## Ništa što nije neophodno

*Staro je deblo procvjetalo, stara su se občanja obnovila.  
Mori – ako bih ikada zaboravio koliko ti dugujem,  
Neka postanem divlja zvijer za sva vremena!*

Medu Ikkyūovim budističkim wakama (dōkama) ima ih koje sigurno spadaju među najvrednije u tom načinu:

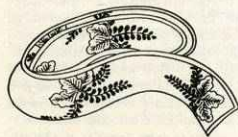
*Odmor na povratku  
s promoćene ceste  
ka cesti koja nikad nije promoćena –  
Ako kiši, neka kiši.  
Puše li vjeter, neka puše vjeter.*

*Naš duh –  
kako da ga nazovemo?  
To je šum povjetarca  
što piri među borovima  
na slici naslikanoj tušem.*

U svom govoru prilikom primanja Nobelove nagrade u Stockholmu, Kawabata Yasunari se približe osvrnuo i na Ikkyūa.

Možda bi se moglo reći da je Ryōkanov zen bio andeoski zen, a Ikkyūov zen pakla. Predviđam da će to biti esej od po trideset do četrdeset kartica. Još ne znam gdje ću ih (pokušati) objaviti. Uostalom, za članke i eseje još se nekako nade časopis koji će ih publicirati; pravi problemi nastupaju s rukopisom za knjigu. Vjerujem da će mnogi autori potvrditi moje dugogodišnje iskustvo da je redovno mnogo teže – i zahtijeva znatno više vremena – naći izdavača knjiga nego li za nju napisati rukopis. U novije sam vrijeme imao četiri dovršena rukopisa za knjige od kojih je do sada objavljena tek jedna: *Iz japanske književnosti*. Preostala tri će još tako zna dokle čekati i skupljati prašinu po redakcijama dok ih urednik (koji ih nije ni prolistao a kamoli pročitao) ne vrati uz napomenu: »Vrlo mi se sviđa, ali na žalost, zbog finansijskih teškoća, ne možemo publicirati; znate, stabilizacija...« I tako se onda štampa podosta toga što gotovo nitko gotovo nikad neće čitati, ali je uredniku iz kakvih drugih razloga (recimo one: ti meni, ja tebi) bilo oportuno objaviti.

Razgovor priredila  
Zorana Jeremić



## BIOGRAFSKA BELEŠKA

Vladimir Devidić rođen je u Zagrebu 3. svibnja 1925. Diplomirao na b. Tehničkoj fakultetu u Zagrebu 1951, a doktorsku disertaciju iz područja matematičkih nauka odbranio na PMF-u u Zagrebu 1956. Redovni profesor na FSB Sveučilišta u Zagrebu od 1965. Izvanredni član JAZU od 1973. i član Odbora za orijentalistiku IZU od 1975. Član Društva matematičara i fizičara SRH, Društva književnika Hrvatske od 1970. i Hrvatskog centra P.E.N. – kluba od 1981.

Za zasluge na polju nauka, kulture i nastave odlikovan 1965. jugoslavenskim Ordenom za slatnim vijencem. Za naučni rad na području matematike primio 1969. republiku nagradu »Ruđer Bošković«. Za matematički i literarni rad primio 1982. Nagradu grada Zagreba. Za tekst TV filma »Matematika i umjetnost« primio 1977. međunarodnu nagradu »Le prix C.I.D.A.L.C.« za unapređivanje prijateljskih odnosa između SFRJ i Japana odlikovan 1983. od japanske vlade ordenom Kunsantō Zuihōshō (Svetoga Iku). Nadalje, za zalaganje i uspehe u radu primio deset medalja, plaketa i priznanja.

U Japanu boravio u pet navrata, ukupno 3 godine; 1961–1963. kao stipendist japanske vlade za naučnoistraživački rad iz područja matematičke logike, 1974. dve sedmice na osnovi nagrade Japanske fondacije Kokusai Kōryū Kikin, a 1981. šest meseci kao Fellow iste ustanove.

Iz japanologije, esejistike i poezije objavio tri knjige: *Japanska haiku poezija i njen kulturnopovijesni okvir* (1970, –76, –77, –85), *Japan – tradicija i svremenost* (1978) i *Iz japanske književnosti* (1985). Nadalje, oko 140 eseja, članaka i priloga u časopisima u nas (Forum, 15 Dana, Oko, Encyclopaedia moderna, Most/Mostar/, Delo /Beograd/, Gledišta, Književna smotra, Svijet /Zagreb/, Zbornik III programa Radio Zagreba itd.), u Japanu (Mado, Nihon Keizai, Kokusai Kōryū, Nihon Bunka, PHP International i Kanadi (Cicada Times itd.), u SAD (Studia Mystica) i Kanadi (Cicada Times itd.), 200 javnih predavanja i napisao tekstone i uviditelj 8 TV filmova o kulturnoj istoriji i umetnosti Japana (1977/8).

Iz područja matematike objavio više od 40 znanstvenih radova u 3 naša časopisa te u časopisima u Australiji, Holandiji, DR Njemačkoj, SR Njemačkoj, Švicarskoj, ČSSR, Mađarskoj, Poljskoj, Portugalu i SAD; nadalje 10 knjiga, 7 skriptata i oko 200 stručnih i popularnih članaka, te održao blizu 100 naučnih i stručnih predavanja u nas i na univerzitetima i akademijama nauka drugih zemalja. Sudjelovao referatima i saopštenjima na 20 kongresa i simpozija u SFRJ, te u Beču, Tokiju, Grazu, Kijevu, Miskolcu, Moskvi, Bukureštu, Amsterdamu, Brisbaneu (Australija), Canberrai, Storsu (SAD), Columbusu, Nici i Varšavi. Godine 1968. gostujući profesor na Monash University, Melbourne, Australija, a 1971. na Ohio State University, Columbus, SAD. Takođe, napisao tekstone i delom bio voditelj 16 obrazovnih TV filmova iz područja matematike.

Obavljao ni dužnosti u organima upravljanja FSB, IMSa, Savaznog savjeta za koordinaciju znanstvenih djelatnosti itd.

## Značenje kratica:

PMF – Prirodoslovno-matematički fakultet  
FSB – Fakultet starijstva i brodogradnje  
JAZU – Jugoslovenska akademija znanosti i umjetnosti  
C.I.D.A.L.C. – Comité International pour la Diffusion des Arts et des Lettres par Cinéma  
IMS – Institut za matematiku Sveučilišta

*Iako mislim  
da o tome više ne mislim,  
ipak mislim o tome  
i moćim rukave suzama  
misliti o tome.*

Medu Ryōkanovim pjesmama ima ih koje su vrijedne prisustva u svjetskim antologijama:

*Što li će ostati  
kao moja baština?  
– Proletjno cvijeće,  
pijev ptica ljeti,  
rumeno jesensko lišće...*

Najveći je broj Ryōkanovih pjesama u kineskom načinu; među njima ima bisera zen poezije:

## U POHVALU BIJELE LEPEZE

*Kakva li je duboka ljepota u neosliskanoj  
lepezi!  
Staviš li tek mrljicu boje, postat će drugo-  
razrednom.  
Dok još nema ničega, sve je prisutno:  
Tu je cvijeće, tu je Mjesec, tu je vidikovac.*

– i još Ryōkanova pjesma u pohvalu Bashoa:

*Prije toga starog majstora nema toga  
starog majstora.  
Poslije toga starog majstora nema toga  
starog majstora.  
O, stari majstoru Bashō; o stari majstoru  
Bashō!  
Nakon više od tisuću godina ljudi će gledati  
gore prema tom starom majstoru.*

Ikkyū je bio čovjek koji je, ne birajući riječi, gestā ni činā, šibao po omeopotuljelosti i samozadovoljstvu predstavnika zena njegova vremena. Ponekad je i s i sam nad time zgrožio:

*Koliko li sam ljudi ubio kopljima riječi!  
Grdio sam drugove u svim oblicima pjesama.*

*Zbog grijeha mogeg jezika rastrgat će me  
u paklu na komade;  
U svijetu mrtvih neću izmaći plamenoj  
kočiji.*

*U mojem srcu raste pakao:  
Spone duha i osjećaja iz prošlih vjekova.  
To ne mogu spaliti požari postupojina –  
S proletnim vjetrovima trava ponovno  
raste.*

Ikkyū je kršio sve budističke propise: jeo je ribu, pio alkohol i općio sa ženama – imao je nekoliko djece. U dva je navrata – bez uspjeha – pokušao samoubojstvo. Pisao je i ljubavne pjesme; u starosti se zaljubio u slipepu Mori:

*Kad se stablo osušilo i spali mu lišće,  
vratilo se proljeće.*

## Mistika i istorija

Međunarodni okrugli sto o islamskom mističkom redu nakšibendija (Pariz, 2. - 4. maj 1985)

Derviši - igra Mevlevija



skih, doktrinarnih, kulturnih i socio-političkih aspekata fenomena mističkih (derviških) redova u islamu, i to na globalnom planu, s težištem na savremenom stanju i razvojnim tendencijama. Zanimljivo je da se ideja za ovako široko postavljeno plansko i timsko naučno zhatvanje problematike derviških redova iskristalivala u krugu orijentalista koji se primarno bave tzv. «perifernim islamom» (*le monde musulman périphérique*), što će reći Kinom, Indijskim potkontinentom, Jugoistočnom Azijom, Sovjetskim Savezom, Jugoistočnom Evropom i Istočnom i Zapadnom Afrikom. Zapaženo je, naime, da u svim ovim, samo uslovno «perifernim», oblastima prostranja islama sufizam, društveno otelovljen u derviškim redovima, ne samo da nije periferan, već je u određenim uslovima i vremenima bivao, i ostajao, središnji vid islamskog samopotrdivanja i organizaciono uporište za uključiv-

vanje u mahom konfliktnu igru verskih i političkih snaga.

Prvi međunarodni naučni sastanak u sklopu ovoga projekta, kojim je on, zapravo, i inaugurisan, održan je pre tri godine (12 - 14. maja 1982) u Parizu, a zamišljen je i uspešno ostvaren kao opšti pogled na istorijat i savremeni trenutak derviških redova u čitavom islamskom svetu (*Les ordres mystiques dans l'Islam, cheminements et situation actuelle*), od Kine do Gane i Togo, da bi se potom moglo osnivanje preći na obradu pojedinih redova. Saopštenja podneta prilikom tog, koliko nam je poznato, prvog okupljanja «dervišologa» iz čitavog sveta oko zajedničkog okruglog stola nalaze se u štampi, biće uskoro objavljena i, kao jedinstveni zbornik, stavljena na uvid naučnoj i široj kulturnoj javnosti. Na završetku pro-

Nošeni heterogenim talasom opšteg prodora raznih oblika «orijentalne duhovnosti» tokom poslednjih desetaka godina, u krug pažnje i zanimanja javnosti na Zapadu ušli su i neki, prvenstveno spiritualni i teozofski, aspekti islamske mistike, sufizma (ar. *tasawwuf*). Jugoslovenska sredina nije u ovom pogledu predstavljala izuzetak, tim više što je islam, uključujući i njegovu mističku dimenziju, jedna od važnih komponenti našeg složenog duhovnog podneblja i svakodnevnog društvenog i kulturnog života. Šire interesovanje za sufizam i u Jugoslaviji je, međutim, ostalo usredsređeno na njegovu doktrinarnu, uslovno rečeno teorijsku i ritualno-tehničku stranu, na spekulativnu razradu i literarnu transpoziciju mističkog učenja, dok su oblici svetovne institucionalizacije i ovozemaljskog delovanja mističkih, derviških redova u najboljem slučaju tek povremeno bili predmet umetničke literature ili, češće, mahom površnih, a katkada i sračunato senzacionalističkih novinskih izveštaja i reportaža. Ovako neravnomerno raspoređeno zanimanje za dva osnovna i, idealno posmatrano, nerazlučiva vida sufizma, kojima on prožima duhovno-ideološku i društveno-istorijsku sferu islama, u određenoj je meri i odsjaj prilika u naučnoj orijentalistici i islamistici, mada se, naravno, ne može samo tim prilikama objašnjavati. Udeo ozbiljne orijentalistike u posredovanju obaveštenja i saznanja o istočnim kulturama na opštem planu još uvek je, naime, neznatan.

Premda se, dakle, i nauka do danas neporedivo više bavila doktrinarnom osnovicom sufizma, njenom teološko-filozofskom razradom u okviru sistema raznih škola i spiritualnih inicijacijskih «puteva», kao i mistički nadahnutom pesničkom rečju, njoj svakako nije mogla promaći ni konstanta sasvim specifičnog istorijskog i savremenog značaja derviških redova u središnjim i perifernim područjima islamskog sveta. U novije vreme posvećuje se sve naglašenija, a odskora i organizovana istraživačka pažnja raznolikom ispoljavanju aktivnosti ovih bratstava koja nisu bez sličnosti s monaškim redovima u hrišćanstvu, što je mnoge manje pažljive posmatrače često navodilo da, prenebregavajući stvarnost i činjenice, obim i kvalitet pojedinih otegljenih analogija protegnu do punog poklapanja i suštinske istovetnosti.

Grupa francuskih istraživača različitih užih stručnih profila (islamisti, istoričari, osmanisti, indolozi, sociolozi, afrikanisti, antropolozi i sl.), ali objedinjena sveuču o potrebi interdisciplinarnog i što obuhvatnijeg naučnog pristupa kompleksnim pojavama i problemima koji se tek jednostrano mogu osvetliti unutar disciplinarnih parcela, kruto omeđenih u tradicionalnom akademskom katastru, našla je u pariskoj Viskojoj školi za društvene nauke (EHESS) izuzetno pogodan institucionalni okvir za pokretanje različitih originalnih projekata otvorenih međunarodnoj saradnji. Jedan od takvih projekata odnosi se i na sistematsko i dugoročno izučavanje geografskih, istorijskih,

šlog sastanka odlučeno je da se svake dve ili tri godine održavaju slični skupovi, od kojih bi svaki bio u celini posvećen jednom derviškom redu, s tim što bi se krenulo od onih najrasprostranjenijih i najznačajnijih. Dogovoreno je, takođe, da se počne s nakšibendijskim redom, osnovanim u XIV veku u oblasti Buhare, a naročito raširenim u Srednjoj Aziji, Indiji, na Bliskom istoku (do Egipta) i na Balkanu. Nedavno održan okrugli sto o ovom uticajnom, pravovernom (sunitskom) bratstvu u potpunosti je potvrdio naučnu opravdanost, kako pokretanja čitavog projekta tako i opredeljivanja za temu ovogodišnjeg razgovora. S pravom je uvaženi orijentalist Luj Bazen (Louis Bazin), direktor Instituta za turkologiju u Parizu, otvarajući skup, sažeto odredio nakšibendijski derviški red kao širok, istovremeno verski i politički narodni pokret, s originalnim učenjem i šarenilom lokalno objejenih manifestacija.

Tokom trodnevnog, neuobičajeno intenzivnog rada okruglog stola, kroz više od trideset naučnih saopštenja i živu, na momente i polemičku diskusiju, postavljena su brojna važna pitanja vezana za nakšibendjsku i širu problematiku, mnoge pojave sa gledane su iz novog, savremenijeg ugla, potvrđene su tvrdokornosti nekih zabuda i nepomerljiva stalnost izvesnih naučno (delom i naučno) ukorenjenih stavova i sklonosti, ali ne manje i neposredna plodovitost otvorene i tolerantne razmene mišljenja i argumenata, tog nezamjenjivog uslova za svaki iole značajniji zajednički korak dalje u nauci i u spoznavanju sveta i čoveka. Imajući pred očima raznovrsnost i sadržajnost podnetih referata, kao i bogatstvo diskusije, svesni smo opasnosti kojoj se izlaže svaki individualni pokušaj kritičkog svodenja bilansa i uopštavanja postignuća jednog po svemu prvorazrednog kokektivnog naučnog pregnuća. Čini nam se ipak da bi, uza sve rezerve, trebalo izneti utisak da se u tokom rada skupa prilično jasno ocrtale dve tendencije i dijahroničnom tumačenju duhovne i svetovne strane čitavog nakšibendjskog fenomena, kao i u predočavanju konkretnih modaliteta njegovog ispoljavanja na planu određenog sinhronijskog preseka. Prva tendencija, spiritualna i idealistička, s izrazitim nedostatkom istoričnosti, ispoljila se u shvatanju da je nakšibendizam tokom čitave svoje burne istorije, u svim područjima na koja se proširio, očuvao netaknute osnovne principe ezoteričkog učenja saobraženog islamskom verozakonu, da je praktično u biti bio nedodirni istorijom, usamljen usred gomile, vazda poveravan i stoga, svuda rado prihvaćen kao luka duševne okrepce, posebno u teškim vremenima. Nasuprot opisanom, pred svih eventualnih privida, zapravo fundamentalistički nedijalektično gledanju, značajno se afirmisala teza da je teško uošte i govoriti o nakšibendizmu (i bilo kojem drugom derviškom učenju i redu) kao o neizmenjenoj i neizmenljivoj duhovnoj i društvenoj konstanti s jednim zauev kadatim spiritualnim jezgrom, već da su, zapravo, mnogoobličnost, promjenljivost i fleksibilnost one osobine koje su omogućile da u najrazličitijim lokalnim prilikama i pri nestalnom odnosu snaga i pozicija datih zajednica nakšibendjski red i njegove ćelije budu prihvatljivi organizacioni okvir zadovoljavanja određenih duhovnih i svetovnih potreba svojih privrženika. Da je ovakvo teorijsko-metodološko polazište heuristički neuporedivo izglednije, jer uvažava pouke istorije i savremenosti, pokazao je na konkretnim primerima čitav niz učesnika okruglog stola. Većina provereni poznavaoći određenih užih geografskih regiona ili istorijskih perioda, oni su pripremljeni saopštenjima i raspravom osvetlili brojne značajne pojave vezane za stariju i noviju prošlost nakšibendizma, prateći ga od Kine i Indonezije do Balkana i Sudana. Sem dveju uvodnih, radne sednice su organizovane prema geografskom principu, tako da su tematski nužno bile heterogene.

Delatnost najglednijih i najuticajnijih

nakšibendjskih šejhova i prvaka, ključnih beočuga u duhovnoj genealogiji i ovozemaljskoj istoriji ovog razgranatog reda, razmotrena je sa stanovišta novih podataka i u duhu modernih istraživačkih pristupa. Ličnosti, učenja i delovanje prethodnika osniavača nakšibendizma bratstva Behaudina Nakšibenda (1318-1389), a zatim njegovih bližih i daljih nastavljača, Jakuba Čarhija (? - 1944?), Ubedulaha al-Ahrara (1404-1490), Ahmeda Farukija Sirhindija (1563-1625), Mevlane Halida (1776-1827) i drugih, nalazili su se u središtu pažnje većeg broja podnetih saopštenja (npr. Džo A. Gros / J. A. Gross/ iz SAD, R. Farhadija i H. Hakima iz Pariza, J. Ter Hara / J. Ter Haar/ iz Holandije, S. A. A. Rizvija iz Australije, D. Habibisa iz Londona, B. Abu Maneha iz Izraela, S. Digbija / S. Digby/ iz Oksforda i dr.), od kojih neka nisu bila lišena blagog prizvuca hagiografskog tona. Po opštoj oceni naročito su inspirativni bili priloci okupljeni pod zajedničkim zaglavljem »Nakšibendije i politička vlast«. Suvereni znalci svoje teme, francuski naučnici A. Benigsen (A. Bennigsen) i Š. Lemersije-Kelkeže (Ch. Lemercier-Quelquejey), u širokim potezima su prikazali nadzemne izdanke i podzemne tokove politizovanog nakšibendizma u Sovjetskom Savezu posle drugog svetskog rata, dok je O. Roa (O. Roy), autor nedavno objavljene zapažene knjige o savremenoj situaciji u Avganistanu (*L'Afghanistan. Islam et modernité politique*, Paris, 1985), izneo pregršt dragocenih podataka »iz prve ruke« o mestu i ulozi nakšibendjskog bratstva u redovima avganistanske gerile. Nekoliko vrednih studija bilo je posvećeno presudnom uticaju nakšibendjskih šejhova i njihovih klanova u starijoj i, osobito, novijoj nemirnoj istoriji Kurdistanu.

Doprinos francuske naučnice F. Oben (F. Aubin), izraelskog islamiste R. Israelija i japanskog turkologa M. Hamade o nakšibendjskom redu u Kini i u Istočnom Turkestanu bio je ravan podizanju zavese na svetskoj naučnoj premijeri osvajanja prostiranja koja su za islamiste još uvek prava *terra incognita*.

Prostor nam ne dozvoljava da na ovom mestu pomenuemo sva zanimljiva izlaganja i često neočekivane uvide u razne aspekte nakšibendjske problematike, kakvih je tokom trodnevnog sastanka u gostoljubivom zdanju Medunarodnog centra za pedagoške studije u francuskoj prestionici keramike, Sevru, bilo gotovo u svakom trenutku tokom svih sedam zgusnutih radnih sesija. Utoliko pre, sa zadovoljstvom možemo izvestiti o nameri organizatora da se, kao i nakon prethodnog skupa, bez oklevanja pristupi pripremanju za štampu i objavljivanju celokupnog materijala u vidu zbornika radova, koji će svakako biti najreprezentativnija kolektivna monografija o nakšibendjskom redu što se u ovom trenutku može sačiniti. Jedan od verovatno najboljih poznavalaca ovoga reda, inače i sam aktivni učesnik pariskog okruglog stola, Hamid Algar (Berkeley Un.) zamoljen je da za planiranu ediciju napiše sintetički predgovor, svojevrsni »bi-

lans nakšibendoloških studija«, što će samo doprineti budućim priručničkoj nezaobilaznosti zbornika.

Iz jugoslovenske perspektive posmatrano, posebno zanimljive bile su šesta i sedma sednica skupa, posvećene nakšibendijama u Turskoj i na Bliskom istoku (VI), i na Balkanu (VII). Od Ataturkovog vremena, kao što je poznato, tekiye su u Turskoj zvanično zatvorene, a svaki oblik derviške aktivnosti zvanično proskribovan, što nikako ne znači da sufizam (pa i nakšibendizam) u raznim kriptovarijantama nije nastavio da živi sve do naših dana, često poprimajući lik i organizaciju pravih ekstranih sekti i tajnih društava (npr. tzv. »nurdžuluk«, o kojem je govorio francuski turkolog P. Dimon / P. Dumont/), koja s izvornim nakšibendjskim učenjem nemaju mnogo suštinske veze. Možda najkarakterističniji i najaktuelniji primer ovakvog sadržajnog i idejnog pomeranja predstavlja reakcionarni pokret »ulejmandžija«, naročito raširen među turskom emigracijom na Zapadu, o kojem je uverljivo i dokumentovano govorio A. Gekalp (A. Gökalp) iz Pariza. Zahvaljujući probranom vizuelnom materijalu i nemametljivo ali sigurnom tumačenju uglednog nemačkog osmaniste. K. Krajzera (K. Kreiser, Bamberg), učesnici skupa provedeni su kroz najglasovitije nakšibendijske tekiye Istanbula, od kojih su neke bile matične za filijale u našim krajevima, u koje se nakšibendizam proširio za vreme osmanske vlasti (od XV v.), trajno se ukorenivši u Bosni i, u manjem opsegu, na Kosovu i u Makedoniji.

Izuzimajući A. Popovića, jednog od neposrednih organizatora pariskog skupa, inače orijentaliste i istoričara koji se već godinama bavi izučavanjem islama u Jugoistočnoj Evropi u postosmanskom periodu, a čije se prevashodno metodološki usmereno izlaganje odnosilo na ovo područje u celini, preostala tri saopštenja na poslednjoj sednici govorila su o nakšibendijama u jugoslovenskim zemljama. Džemal Čehajić (Sarajevo), autor opsežne monografije o derviškim redovima u našim krajevima, čije se objavljivanje u stručnim krugovima očekuje s razumljivim nestrpljenjem, osvrnuo se na neke istorijske i socio-političke aspekte prisustva nakšibendjskog reda u osmansko doba, dok je Jasna Samić (Sarajevo) živo i plastično prikazala sadašnju situaciju i delovanje nakšibendija u Bosni i Hercegovini, posebno u poznatoj tekiji u Visokom, o kojoj je pripremila i prikazala i autentičan amaterski dokumentarni filmski zapis. Potpisnik ovih redova ukratko je izvestio o srazmerno slabo poznatom stanju nakšibendjskog reda na Kosovu i u Makedoniji.

Trodnevni skup zaključen je, i istovremeno otvoreni prema narednim istraživačkim zadacima, opštem plenarnom diskusijom iz koje se kao dominantna ocena i utisak može izvući jednoznačno u pogledu neophodnosti uspostavljanja stalnih oblika međunarodne naučne saradnje radi što svestranijeg izučavanja kompleksnih i slojevitih fenomena kao što je islamska mistika – važan, a često zanemaran duhovni tok i društvena prak-

## Mistika i istorija

sa islamskog sveta.

Naredni sastanak u okviru ovoga projekta trebalo bi da se održi već iduće godine u Strasburu i da bude posvećen osobenom heterodoksnom bektashijskom bratstvu, istorijski izuzetno aktivnom i značajnom u osmanskoj sferi i u dodirnim područjima.

Darko Tanasković

# Iz svijeta samuraja

Muzejski prostor  
Jezuitski trg,  
Zagreb,  
6. IV–16. VI 1985.

Iako izložba dijela japanske zbirke Ante Topića Mimare sadrži tek petnaestak djela – i po tome se broju, dakako, ne može mjeriti s njegovom kineskom zbirkom, od koje je u Muzejskom prostoru na Jezuitskom trgu u Zagrebu izloženo oko dvije stotine i pedeset eksponata – ona je po svojem značenju, po kvaliteti izložaka, vrlo vrijedna ne samo kao kolekcija umjetnina već i kao kulturnopovijesno svjedočanstvo o velikoj kulturi Japana, udaljenoj od nas tisuće kilometara i s tradicijom od mnogo stoljeća.

Lik budističkog prosjaka od lakiranog drva visok je 88 cm i širok 68 cm. Na dijelovima lica sačuvali su se ostaci pozlate. Redovnik sjedi tako da su mu glava s poluotvorenim očima, vertikalno uspravljena leđa i prekržene noge u pozi kontemplacije u lo-poču, no ruke nisu u položaju koji je za to tipičan – niti u nekoj od uobičajenih mudri – već među koljenima drže redovničku zdjelu za prosjačenje. U tom se detalju ova skulptura znatno razlikuje od niza kipova što potječu iz bliskih razdoblja u Kyōtu i Nari: Od Miroku Bosatsu (Buddhe Maitreye) u Kōryūjiju, Boddhisattve u Horinjiju, statua u Hōryūjiju, Toshodajijiju, Murojiju itd. U ovom kipu iz Mimarine zbirke – uz realistički oblikovane crte lica i nabore haljine koji nisu stilizirani – taj položaj ruku s prosjačkom zdjelom ne samo da potcrtava realističko djelovanje čitave figure, već joj daje i snažnu notu kakva izvire iz životnog puta budističkog redovnika-prosjaka:

*Dah je proljeća sve blaži i blaži;  
uz klepet kolutova na štapu hitam ka  
Istočnom naselju.*

*Zelene se, zelene vrbe u vrtovima;  
biba se, biba zabokrečina na močvari.  
Zdjela za prosjačenje slatko miriše rižom  
iz tisuću domova.*

*Srce je ravnodušno prema slavi deset  
tisuća kočija.*

*Kročim tragovima Buddhâ starine;  
prosjačim hranu, idem svojim putem.*

*Na prvi dan osmog mjeseca  
s prosjačkom zdjelom zalazim među ulice  
naselja.*

*Tisuću dveri otkračunatih u zoru;*

*tisuću domova gdje se iz kuhinje uspinje  
dim.*

*Sinoć je kiša oprala cestu;  
jesenski vjetar tresе kolutovima mogea  
štapa.*

*Vrijeme mi protječe u prosjačenju hrane –  
kako je širok, kako je beskrajan svijet  
učenja Buddhê!*

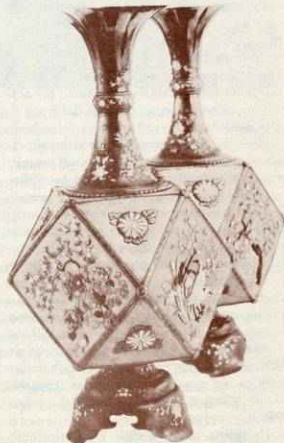
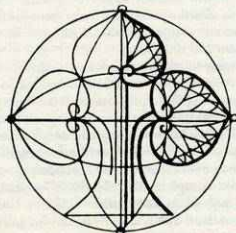
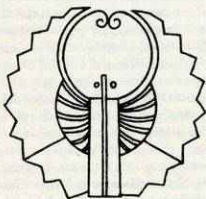
Ryōkan (1758–1831)

Pustimo li da nam pogled polako klizi i spušta se naborima haljine ovog kipa prosjaka, neće nam biti preteško otploviti mislima u Japan kakav je bio prije jednog tisućljeća dok građanskog staleža još nije bilo a ratnici su se tek pripremali da izbore udio u vlasti i dominaciju nad plemstvom i svećenstvom. Tada se Japan naizmjenično otvarao utjecajima iz Kine – neposredno i posredno, preko Koreje – i opet pred njima zatvarao, kao reakcija na ranije otvaranje. Tako je onda kroz stoljeća razvijao svoju posebnu individualnost koja je uvijek znala asimilirati ostvarenja drugih i pretočiti ih u vlastitu kulturnu baštinu. No takvo prihvaćanje nikad nije bilo tek preuzimanje i ropsko kopiranje, već je uvijek bilo istinski stvaralačko, što – uostalom – pokazuje i snaga suvremene japanske industrije i tehnologije, koje su u mnogom pogledu već znatno nadmašile svoje zapadne učiteljice od prije samo jednog stoljeća.

Svi ostali izlošci Mimarine japanske zbirke nalaze se u prostoru okrugle 'skule' Muzeja, lijevo od mjesta gdje je smješten kip budističkog redovnika-prosjaka.

Kutija od slonovače visine 13 cm i dubine 18 cm zaista je prekrasan primjerak visoke umjetnosti razdoblja Tokugawa. To remek

Par vaza, XIX vek, srebro, delimično poslateno, s dekoracijom u emaju, sedefu i različitim poludragim kamenju, v. 34,5 cm, O otvora 10 cm



-djelo umjetničkog obrta (kao što bismo to mi, možda, klasificirali – Japancima samim takva su umjetnička djela u svakom pogledu ravna drugim oblicima likovne umjetnosti) u bjelokosti upravo je jedinstveno i teško čemo mu iz njegova vremena naći više sličnih takve vrijednosti. Kutija je dekorirana zlatnim prahom, sedefom i raznolikim poludragim kamenjem. Na vratascima kutije, povezanim s njezinim tijelom s dvije srebrne petlje i srebrom kopčom ukrašenim crtežom u plitkom rezu, izrađena su dva ljudska lika – dijete i žena, borovo stablo i cvjetovi krizanteme te ograda od bambusa i trava. Na bočnim su stranama kutije ornamentalni ukrasi i ukrasi u obliku cvijetja i lepeža. Kutija sadrži dvije horizontalne ladice kojima su prednje strane ukrašene insektima izrađenim od poludragulja, po deset njih na svakoj leptirima, libelama, skakavcima, zrikavcima, muhamama, paucima . . .

Tokugawa je razdoblje u povijesti Japana bilo označeno njegovom gotovo potpunom izolacijom od preostalog svijeta. Tijekom dva i pol stoljeća Japan je unutrašnjepolitički uživao stabilnost i prosperitet, a nova građanska klasa – trgovci, obrtnici, liječnici itd. – financijski je toliko ojačala da joj je politički utjecaj znatno nadmašio službeni status po kojem je bila ne samo ispod staleža plemića, svećenika i ratnika već, nominalno, i ispod seljačkog staleža. Zahvaljujući tome razvio se u Japanu toga vremena čitav spektar novih oblika umjetnosti, u prvom redu građanskog staleža: Kabuki drama prema ranijem *nô* kao drami elite; umjesto herojsko-povijesne i mitološke tematike građanski kabuki tretira događaje iz života toga staleža, posebno aktualna zbivanja. Haiku poezija prema ranijoj pretežno elitnijoj waki upotrebljava vokabular svakodnevnog govora a ne aristokratsku frazeologiju. Ukiyo-e drvorezi u boji mogu se otiskivati u pedesetak, stotinjak i više otisaka i time su pristupačni građanskim slojevima društva, a ne samo eliti koja je sebi mogla dozvoliti posjed unikatna *yamato-e* slikarstva. Opisana

kutija od slonovače lijep je primjer umjetnične izrađene za imućnog naručioca Tokugawa razdoblja. Ona nam može pomoći da mislima i osjećajima uronimo u svijet u kojem je njezina negdašnja vlasnica u njoj čuvala svoj kozmetički pribor ili mirise ili igle s šivaćim priborom, ili pak njezin negdašnji vlasnik pišači pribor ili kocke i žetone za kakovu igru . . .

Još jedan izuzetno lijepi primjerak primjenjene umjetnosti razdoblja Tokugawa što ga možemo vidjeti u Mimarinoj zbirci je par srebrnih veza, djelomično pozlaćenih, s dekoracijom u caklini, sedefu i poludragom kamenju. Vaze su 34,5 cm visoke a otvor grla pri vrhu im je 10 cm. Vrlo je zanimljiv oblik trbuha vaza: zamislimo na kocki označena raspolovišta njezinih dvanaest bridova, pa kroz svih osam trojki takvih raspolovišta na bridovima koji prolaze istim vrhom kocke položimo po jednu ravninu i njome od kocke odredimo po jednu tetraedar. Preostalo geometrijsko tijelo bit će omeđeno sa šest kvadrata (koji su preostali od šest kvadrat-

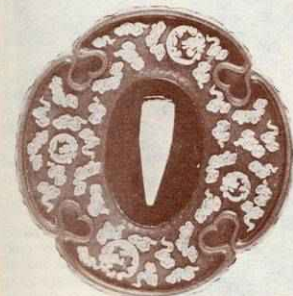
nih pobočaka ishodišne kocke) i s osam istostranih trokuta (koji su nastali kao rezovi ishodišne kocke sa spomenutih osam ravnina kroz raspolovišta bridova). Trokutne pobočke tako nastalog tijela ukrašene su rozetama u obliku krizanteme s tri lista, a kvadratne su pobočke dekorirane motivima cvijetja i ptica izrađenim od sedefa i poludragog kamenja. Motivima cvijetja dekorirani su i grlići vaza oblika osmorolatičnog slaka kao i njihova tronožna postolja.

Iz razdoblja Tokugawa potječu još i ovi izlošci: zdjela od pocakljene keramike, promjera 28 cm i visine 12 cm; brončani, djelomično pozlaćen i lakiran pladanj, dužine 59 cm i visine 7 cm; drvena lakirana kutija ukrašena zlatnim prahom, dužine 48 cm i visine 15 cm; porcelanski tanjur s kobaltnom dekoracijom, promjera 32 cm i visine 5 cm; porcelanski bazen za ribe s kobaltnim ukrasom ispod cakline i drugim bojama na njoj, promjera 23 cm i visine 22 cm; lakirana porcelanska vaza s ukrasima od sedefa u prahu, promjera otvora 20 cm i visine 40 cm; porcelanska figura orla, visine 70 cm i širine 21 cm.

»Najjapanskiji« od svih izložaka, međutim, jeste vrlo dobro sačuvani samurajski

Kutija, XVIII–XIX vek,  
slonova kost s dekoracijom u zlatnom prahu, sedefu i različitim poludragom kamenju, v. 13 cm, d. 18 cm

Tsuba, štitnik balčaka  
sa samurajskog mača (XVI–XVII vek)

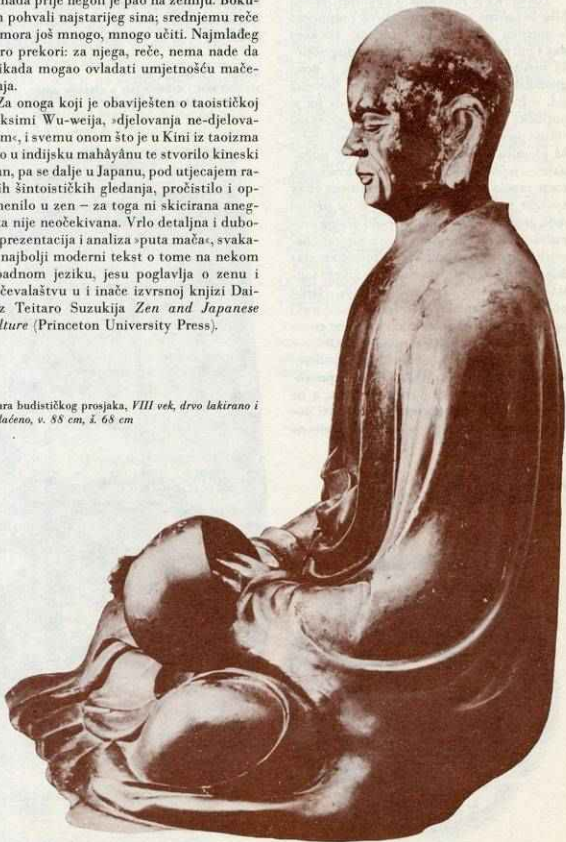


## Iz svijeta samuraja

Da bi provjerio koliko su u mačevanju napredovali njegovi sinovi, majstor mača Mokuden stavi na zavjesu nad ulazom u svoju sobu drveni jastučić, i to tako da bi taj pao na onoga koji makar samo i takne zavjesu. Zatim pozove najstarijeg sina. Ovaj primijeti jastučić, skine ga, i kad se vraćao stavi ga natrag na njegovo mjesto. Drugi sin nije primijetio jastučić, ali ga je još dospio uhvatiti rukama dok je padao. Najmlađem je sinu jastučić pao na leđa, no ovaj munjevitom brzinom izvuce mač i rascijepi jastučić na dva komada prije nego li pao na zemlju. Bokuđen pohvali najstarijeg sina; srednjemu reče da mora još mnogo, mnogo učiti. Najmlađeg oštro prekori: za njega, reče, nema nade da bi ikada mogao ovladati umjetnošću mačevanja.

Za onoga koji je obaviješten o taoističkoj maksimi Wu-weija, »djelovanja ne-djelovanjem«, i svemu onom što je u Kini iz taoizma ušlo u indijsku mahāyānu te stvorilo kineski chan, pa se dalje u Japanu, pod utjecajem ranijih šintoističkih gledanja, pročistilo i oplemenilo u zen – za toga ni skicirana anegdota nije neočekivana. Vrlo detaljna i duboka prezentacija i analiza »puta mača«, svakako najbolji moderni tekst o tome na nekom zapadnom jeziku, jesu poglavlja o zenu i mačevalaštvu u i inače izvrsnoj knjizi Daisetz Teitaro Suzukija *Zen and Japanese Culture* (Princeton University Press).

Figura budističkog prosjaka, VIII vek, drvo lakirano i pozlaćeno, v. 85 cm, l. 68 cm



mač, dug nešto preko jednog metra i širok 3 cm. Tijelo je mača od poznatog japanskog posebno visokovrijednog čelika, a korice su lakirane drvene, s dekoracijama izvedenim u zlatnom prahu, sa svilenim črpama, na balčaku kožom od raže i brončanim, djelomično pozlaćenim metalnim ukrasima. Tsuba, štitnik balčaka mača, odlično je sačuvana i izvanredno lijepo ukrašena s 34 pozlaćena oblaka i četiri pozlaćena zmaja. (Trebalo znati da na Dalekom istoku zmaj nije bio simbol zla, nego snage i moći. U jednom se starokineskom tekstu uspoređuje Konfucijevo i Lao Tzuovo učenje, pa se u pohvalu potonjeg zaključuje: »Znam kako ptice lete, kako ribe plivaju i kako životinje bježe. No onaj koji trči može biti uhvaćen u zamku, onaj što pliva uhvaćen udicom a onaj koji leti, streljicom. Ali postoji zmaj. Ne znam vam reći kako jaše na vjetru kroz oblake i kako se uzdiže u nebo. Danas sam vidio Lao Tzua i mogu ga jedino usporediti sa zmajem«.)

Na Zapadu je općepoznato da su trešnjev cvijet i samurajski mač – uz brdo Fuji – glavni simboli Japana. Međutim, o tome u kojem je to smislu i zašto je tako, postoji još uvijek dosta nesporazuma i nerazumijevanja, čemu, na žalost, doprinose i neke popularne knjige, filmovi i TV serije. Mislim, stoga, da na ovome mjestu nije na odmet da se o tome nešto kaže – jer kad gledamo Mimirin mač, trebalo bi da znamo što u njemu valja vidjeti i doživjeti.

Jedna od najpoznatijih japanskih pjesama je Motoori Norinagina (1730–1801) waka

*Shikishima no  
yamato-gokoro wo  
hito towaba*

*asahi ni niou  
yatamazakura-bana*

Upita li netko  
što je duša Yamata,  
našeg Japana:

»Blistavi na jutarnjem suncu  
cvjetovi planinske trešnje.

(Budući da ime oblasti Shikishima starog Japana, gdje je po tradiciji bio dvor cara Kimmeija (540–571), zapadnjaku koji nije japanolog ne govori mnogo, stavio sam u prijevodu umjesto toga »našeg Japana«.)

No trešnjin cvijet nije simbol Japana stoga što bi bio posebno lijep, već zato što mu se latice počinju osipati dok je još mlad: trešnjin se cvijet ne opire i ne plaši smrti dok je na svom vrhuncu, kao što se i samuraj ne boji umrijeti ni dok je još mlad i u napunu snage. U tom je smislu sakura, trešnjev cvijet, bio simbol bushidoa, životnog puta samuraja i time Japana samog.

Drugo je pogrešno ili bar površno shvaćanje simbolike japanskog mača. Moglo bi se reći da je, zapravo, vrhunska svrha mača da ne bude upotrijebljen. (Sjetimo se i izreke iz Biblije: »Ne spomeni imena gospodina Boga svojega uzalud!«) To se, dakako, može učiniti paradoksalnim, pa će biti korisno navesti jednu anegdotu:

Završio bih ovaj prikaz Mimirine japanske izložbe zaključkom teksta što sam ga bio napisao za deplijan uz tu izložbu:

Sve to čovjeku Zapada ne treba biti nepristupačnim, ako samo odbaci predrasude o »načelnjoj nadmoći svoje kulturne baštine nad dalekoistočnom. Upravo bi činjenica da se Istok i Zapad mogu razumjeti mogla biti jednim od stupova nade da postoji izlaz iz globalnih bespuća i mora današnjice.

Izloženi primjerci Mimirine japanske zbirke mogu nam pomoći da vidimo i osjetimo i tračak takve nade: u njima još uvijek živi i radost stvaranja onih koji su učinili te umjetnine te njihova estetika i etika mača i trešnje.

Vladimir Devide

# Kineski deo Mimarine zbirke

U zagrebačkom Muzejskom prostoru 21. marta o. g. svečano je otvorena izložba kineskih umjetnina iz zbirke Ante Topića Mimare, kojom se – nakon velike izložbe *Drevna kineska kultura* i njoj popratne izložbe kineskih predmeta iz privatnih zbirki naših građana – posjetiteljima (do 16. juna o. g.) pruža još jedna prilika da se upoznaju s nizom predmeta stare kineske umjetnosti, te da se istovremeno detaljnije upoznaju s onim dijelom Mimarine zbirke koji sadrži predmete kineskog umjetničkog obrta. Uglavnom iz velike donacije koju je 1972. godine Ante Topić Mimara poklonio svome narodu (za čije je potrebe svojevremeno bila preuređena zgrada bivšeg jezuitskog samostana u današnji Muzejski prostor) dio kineske zbirke bio je ranije (1983/84. g.) izložen u Vili 'Zagorje' u Zagrebu, u okviru prve prezentacije Mimarining izbora iz velike donacije koju javnost još ne poznaje u cjelini.

Potcijac za današnju izložbu bio je dvojak: Ante Topić Mimara odlučio je da prikaže zbirku od 160 predmeta kineskog umjetničkog obrta ponukan velikim i dokazanim zanimanjem publike za kinesku umjetnost, a Muzejski je prostor, prema koncepciji Bernarda Bernardija, Karoline Franc i Lade Ratković organizirao izložbu čiji je sav prihod namijenjen adaptaciji zgrade nekadašnje gimnazije na Rooseveltovom trgu u Zagrebu, tako da ova može prihvatiti cjelokupnu Mimarinu donaciju, koja bi time postala konačno dostupna publici i stručnjacima. Tako je u atmosferi podgrijanoj nadom da će Zagreb dobiti svoj 'mali Louvre' publika dočekala Mimarinu kinesku zbirku sastavljenu od predmeta od bronce, željeza, srebra, bakra ukrašenog emajlom (cloisonné), drveta, žada i drugog poludragog kamenja (ametista, ahata, karnecola, steatita, topaza, turkiza, lapis lazulija), bjelokosti, roga nosoroga, školjke, stakla, laka, keramike i porculana. Izložena je i jedna svilena vezena tkanina, fragment svilene tkanine i fragment tepiha, te jedna slika – svitak na svilu.

Izloženi predmeti pokrivaju, prema atribucijama donatora, razdoblje od dinastije Shang (XVI–XI st. pr. n. e.) do dinastije Qing (1644–1911), dakle razdoblje duže od onoga koje je obuhvaćala izložba *Drevna kineska kultura*. Već je i po spomenutoj vremenskoj odrednici jasno da izložba nudi niz oblika, materijala i tehnika tipičnih za ki-

neski umjetnički obrt, upućujući istovremeno na moguće zaključke o donatorovim sklonostima prema pojedinim materijalima. S obzirom da je zbirka nastala u Evropi, kao rezultat dugogodišnjeg sakupljačkog rada jedne iznimne ličnosti, odrazila je na određeni način evropsko shvaćanje »tipičnog« u kineskoj umjetnosti, prije svega kroz solidnu zastupljenost predmeta od žada i poludragog kamenja, te keramike i porculana. U likovnom postavu Bernarda Bernardija ova izložba plijeni prije svega lepotom izložaka, dajući im – na neki način – vanvremensku dimenziju, to jest ne vezujući ih čvršće unutar koncepcije izložbe za razdoblja u kojima predmeti nastaju. Tu je i bitna razlika ove izložbe s izložbom *Drevna kineska kultura*, koja je, paralelno ističući povjesnu i estetsku vrijednost predmeta, upućivala na barem minimalni napor da se posredstvom predmeta osmisli jedna historijska epoha. Mimarina raskošna kineska zbirka, upotpunjena fotografijama Nedjeljka Čaće i Nenada Ilijića s uvećanim detaljima izložaka, ne izaziva podsjećanjem na probleme nesnalazjenja u kulturno-povijesnim okvirima kineske umjetnosti; dozvoljava posjetiocu da mirno uživa u obliku i boji, majstorstvu i profinjenoj predmeta koji će, kada Zagreb jednom dobiye stalni postav velike Mimarine donacije, za najveći dio naše publike nesumnjivo značiti mogućnost prvih susreta s kineskim umjetničkim obrtom, mogućnost prvih koraka u upoznavanju jedne iznimno bogate klasične kulture.

Kao pomoć u razumijevanju same izložbe, i ovdga je puta Muzejski prostor ponudio opsežan, slikovno bogati katalog (urednik Tugomir Lukšić, design Ivan Picealj), te Vođić kroz izložbu.

Branko Merlić

# »Put za Indiju« kao film

David Lean:

*A Passage to India*  
(*Put za Indiju*), 1985.,  
film prema istoimenom romanu  
E. M. Forstera.

David Lean pripada generaciji starih i potvrdjenih filmskih režisera. Znan je odavno ispekao na širom svijeta-poznatim filmovima kao što su *Most na rijeci Kwai*, *Doktor Živago*, *Lawrence od Arabije*. Gledajući unazad, čini nam se logičnim da se baš on poduhvatio teškog zadatka da ekranizira knjigu koja je amblem jednog od mogućih pogleda na specifično vrijeme – i prostor britanskog kolonijalizma u Indiji. Knjiga (pisana 1924) je decenijama u fokusu polemike zato što je događaje koje ona opisuje, kao i nju samu, moguće interpretirati sa Indiji sklonog ili sa Engleskoj sklonog motrišta, i što je njene teze moguće više ili manje politički zaotriti, a i tumačenje unijeti više ili manje metaforične i simboličke. Film neće raspršiti ove nedoumice čak ni zahvaljujući neočekivanom pomirujućem happy-endu kojim, za razliku od knjige, završava.

Ukratko, dvije dobronamjerne Engleskinje žele se upoznati sa Indijcima u njihovoj zemlji, gdje u kolonijalnim krugovima druženje sa domaćim stanovništvom nije ni dobro videno ni uobičajeno: dva tabora žive odvojeno. Na zajedničkom izletu jednog malog dobronamjernog društva događa se incident: Miss Quested u jednoj spilji doživljava vjerojatno imaginarno silovanje od indijskog doktora Aziza. Ako knjiga možda ostavlja otvorenom mogućnošću da se događaj tumači na ovaj ili na onaj način, u filmu je još manje sumnje: gospođica nije silovana, ali je doživjela nervni šok i strah u specifičnim uvjetima spijle, a vezu sa dr Azizom je možda nesvjesno priželjkivala. Dr Aziz je neđužan optužen za silovanje, i engleska zajednica to iskorištava za suđenje-farsu. Tu, usred nesvodive nesporazuma, nerasprišljivog razmimoilaženja (*le différent*, kako bi rekao Jean-François Lyotard), završava knjiga, pošto je Miss Quested bila dovoljno prisibna da povuče optužbu. Ali film se nastavlja: događaj dobiva političku dimenziju, a dr Aziz, koji se politikom nikad nije bavio, i koji je, istini za volju, prikazan kao dobronamjerni, prigup i sentimentalni ljepotnik, preko noći postaje nacionalni junak i sudionik pokreta otpora. Na kraju filma vidimo ga kako prosperira u svojoj ordinaciji u Srinagaru, kamo se zbog skandala preselio, i



## »Put za Indiju« kao film

kako je spreman da oprosti, na insistiranje svog iz onog vremena gotovo jedinog engleskog prijatelja. On tada piše pismo Miss Quested u Englesku, pokazujući tako kako su stare uvrede zaboravljene u ime opće ljubavi i prijateljstva među narodima. Ne možemo se oteći utisku izvjesne sladanjivosti koje u knjizi nema, ali koju film, s druge strane, donekle kompenzira time što britansko kolonijalno društvo opisuje nemilosrdno i sarkastično (iako je, ovisno o mjestu s kojeg gledamo, malo vjerojatno da će takva kritičnost biti uočljiva indijskom gledaocu). Neuralgične su tačke – silovanje, lik jedinog indijskog protagonista dr Aziza i, u filmu, završetak »sve se može izglediti, s porukom da je moguće zajednički imenitelj za dva viđenja, za dvije kulturne pozicije.

Salman Rushdie se, kao i dobro dio indijske kritike Forsterovog romana od samog početka, pjeni nad impostacijom silovanja: prikazuje je kao da su mlade engleske djevice u stalnoj opasnosti pred krvoločnim domorocima, a jasno je da je metafora izvratna: da je Indija ta koja je bila silovana od Velike Britanije, a ne obrnuto. Generacije kritičara Forsterovog romana kao kolonijalnog drže ovo za svoj glavni argument, a tome se još dodaje i naivnost i bespomoćnost dr Aziza. Ovakva kritika, međutim, zanemaruje drugi mogući način interpretacije scene silovanja (koja se, uostalom, ne vidi): silovanje je nesvjesno priželjkivano, a time Engleskinja pokazuje svoju priveničnost jednom Indijcu ili, u metafori, Engleska priznaje svoju fascinaciju Drugim (Indijom), kojeg uostalom ne razumije. Na nesporazumu i ostaje; no, to se ne bi moralo nužno tumačiti kao prema Indiji neprijateljski stav, bilo bi moguće nerazrješivo vidjeti kao priznavanje razlika i kao priznavanje činjenice da različiti stavovi nužno opstaju, jer svako gleda na stvar iz svoje perspektive. David Lean, izgleda, nije mogao na tome ostati, iz njegove mu se (zapadne) perspektive čini da priznavanje razlika naprosto govori u korist zapadnoj poziciji, a protiv indijske i antikolonijalne. Iz prijateljskih je razloga, dakle, pokušao iznaći još jednu meta-razinu. Principijelno, mislim da njome nije riješio svoj problem (koji ostaje isti), a izvrnuo se opasnosti da opet bude pristran, iako u pristranosti dobronamjeran. Tu će se pokazati da je Forsterova intuicija o nesporazumu među kulturama kao bitnom, o nepostojanju neutralne pozicije, o nemogućnosti simetrije ili dvosmjerne uzvratnosti među kulturama – bila zrelija nego Leanova.

Istovremeno, vjerojatno tome dugujemo Forsterovo doživotno odbijanje da dozvoli ekranizaciju svog romana. Dozvolio je, iako jedva, samo kazališni komad, što ga je režirala Shanta Rama Rao. Shanta Rama Rao je, sa svoje strane, sudjelovala u pisanju scenarija za Leanov film, ali ga se navodno odrekla zbog prevelikih odstupanja od romana (odstupanja kojih u njevoj verziji nije bilo). Svjest o trajnosti i nerješivosti nesporazuma možda je bila i razlog što Forster nije više objavio nijedan roman? Pričalo se da mu slava raste sa svakim sljedećim roma-

nom što ga nije napisao. Lean, opet, misli da je film *A Passage to India* mogao snimiti samo stranac. U neku ruku možda ima pravo, jer stranac ima distancu, slobodu i bezobzirnost koju Indijac nema. Ali, možda nije slučajno što se ni najbolji indijski režiseri nisu poduhvatili snimanja ovog filma? Možda je on nužno zapadni, uzimajući u obzir čak i sve najdobronamjernije meta-meta-razine interpretacije? O tome vrijedi razmisliti. To bi značilo da nema izravnog uzvratnog pogleda među kulturama, da je moguće, osim onog obuhvatno-totalizirajućeg, još samo iskošeni pogled, mnogi iskošeni pogledi. Kako još, npr. objasniti temu silovanja? Ako možda i nije uvredljiva za indijsku kulturu, tj. ako benevolentno pristanemo da je vidimo kao izvratnu metaforu – još je uvijek uvredljiva za žene. Ne mislim da bi to bila posve slučajna koincidencija. A činjenica da dr Aziz postaje junak nacionalnog osvješćivanja i oslobođenja? Nije li to bagateliziranje i omalovažavanje pokreta otpora kada se revolucionarni nabor pripisuje ličnoj uvredi, i to tako »beznačajnoj« da ju je mogla izazvati jedna žena? Lopticu možemo beskonačno mnogo puta vratiti. Namjere i ideološke implikacije ne moraju se poklapati, i za svakoga su različite.

Sjećamo se filma *Gandhi* Richarda Attenborougha: to je bio veliki spektakl, a takvi su bili i prethodni filmovi samoga Davida Leana (koji je, uostalom, od ranije sklon snimanju zapadnih sinteza istočnih kultura). Film *A Passage to India* ima elemente spektakla, a da to ipak nije u prvom redu. Ima velike mase naroda koje se kreću (ekspedicija sa slonom i demonstracije protiv insceniranog procesa, a također i neke scene na ulicama i tržnicama), a ima i široke sinemaskopske pejzaže: kamenjar i brda koji su mjesto izleta, i kašmirske planine sa Šrinagarskim jezerom. Ali, sva rasloš slike i koje služi autoru samo kao pozadina za intimističku dramu, a time i film čini istinitijim i ličnijim (iako ne u smislu implikacije samog režisera: to je starinski film sa ekspresionističkom glumom). Njegova je riječ – vodilja, kako je rekao jedan kritičar, riječ »možda«. Time, ujedno, sama fabula i predložak romana nameću svoj mehanizam autoru, Leanu, i subvertiraju i samu ideju jednog subjekta, režisera, koji vlada situacijom. Lean nije Chabrol, Godard ili Fassbinder, nije stvaralac koji će sebe i svoje djelo u svom radu do kraja staviti u pitanje: on čuva rastojanje, on polazi od klasične impostacije kazališta sjenki ili kazališta lutaka, u kojem režiser drži sve konce u rukama i upravlja marionetama. Ali uzalud. Negdje mu, da li u samoj priči, ili u oprezu što mu dolazi od zaklanjanja iza višeslojnih meta – i

meta-meta-razina, stvar izmiče, i marionete se poigravaju njime. Iz svoje sigurnosti (oholosti?) da taj film može snimati samo stranac, i vjerojatno on sâm, iz pretenzije da je situacija jasna, on nenamjerno, a možda samom snagom i zahtjevnosti umjetničkog čina, pristaje na onaj »višak, ono između, ono možda koje opstaje nakon što su se dvije kulture srele (*the Raj*), nakon što su se razišle (stjecanje indijske nezavisnosti), i nakon što su se »izmirile« u euforičnom idiličnom i nepotrebno happy-endu. Lean nije prikazao jedini uvjerljiv odnos između dvije kulture – a to je da ne mogu jedna bez druge, te da izmirenje nije lakirovka zbog simetrije, već trajni, ali kreativni, proizvodni, pasionatni nesporazum. Nesporazum koji je ishodište onog »možda«, pa i Leanovog filma samog. I tako se i on, ipak, ne hotjeći to, posredno doveo u pitanje. Iako je vjerojatno tačno da njegov film još ne pripada onim tu fantastične uzajamne kulturne oplodnje kakvo susrećemo npr. u indijskoj književnoj dijaspori (no nećemo li ga možda, uprkos sadašnjem sljepilu, uskoro tako ipak gledati? Taj će film svakako mijenjati značenja kao što je to bilo i sa knjigom), on pouzdano ne spada ni među ekstremne proizvode jednostranog *Raj-revival* pokreta koji je proizveo čitavu literaturiju i filmsku i TV produkciju u Velikoj Britaniji. On stoji, zajedno sa filmom *Gandhi*, negdje po sredini. Ima predstavlja pokušaj približavanja Indiji od strane engleskih autora. Čini se da nema sumnje da taj, zapadni, pokušaj približavanja mora izgledati posve drugačije (i ovo je možda njegov još neprepoznati lik) nego pokušaj približavanja kod indijskih, azijskih umjetnika. Ovi posljednji su u većoj mjeri beneficalni od susreta kultura, što je vjerojatno logično ako se uzme u obzir da ih je on mnogo radikalnije pogodio i da za njih nije bio periferan.

Kontroverze ostaju, na na njih bi valjalo pristati. One u svojoj nesigurnoj ravnoteži omogućuju toleriranje razlika. U ovom su filmu svi istovremeno pomalo u pravu i u krivu, a tome nije izmakao ni režiser.

Rada Iveković



# Zlatna knjiga svih jezika sveta

Povodom godišnjice Šandora Čome Kerešija



*Na stolu beše obilje jela u zlatnim zdelama i obilje pića u zlatnim peharima. Čoma se nauživu jela i pića do mile volje, a pri tome mudrim razgovorom zadobi toliko kraljevo prijateljstvo da mu ovaj ponudi pet zlatnih kesa sa četiri stotine zlatnika. Čoma se u početku ustezao, ali kralj mu reče: »Ako odbiješ ovaj dar, odbićeš ujedno i moje prijateljstvo, a znaj, stranče, ko ne prihvata moje prijateljstvo, tome je u ovoj zemlji život u opasnosti. Na ovo Čoma primi zlato, a kako njemu nije bilo potrebno, posla ga kući siromašnim roditeljima i rođacima.*

*Odatle onda pođe prvi Azije, da pronade ono mesto gde se rodio prvi Madar. Srećno prošavši kroz mnoge zemlje, noću putujući kroz zemlje psglavih i ukoglavih ljudi, stiže u zemlju gmizavaca, po kojoj vrvi sva sila zmija, žaba i guštera. Tuda čovek može proći samo ako telo obloži staklom. I Čoma se oklopi staklom, i putovaše tako čitavih sedam nedelja, sve zaobilazeći onu otrovnu žgadiju, dok ne stiže do kraja te strane zemlje. Sam Bog zna koliko je miliona milja odatle putovao, dok najzad ne stiže ne na ono mesto gde se rodio prvi Madar već baš na sam kraj sveta. Na kraju sveta prestaje kopno i počinje more, iznad koga što dalje to sve gušća tama caruje. Četrdeset dana i četrdeset noći morao bi čovek putovati preko toga mračnog mora da bi stigao tamo odakle se može živ na nebo uspeti. Krenu Šandor Čoma, i prede dobar komad, ali morski put bio je tako strašan da se morao vratiti. Iskrčavši se na morskou obalu, sreće se sa sedim starcem, koji ga primi kao otac i reče mu: »Siroti putniče, šta ćeš ovdje gde čovek još*

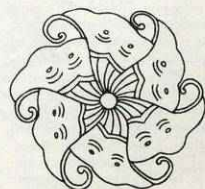
*nije boravio otkad Bog stvori zemlju i nebo? Znam da si gladan, evi ti ribe, jedi ako hoćeš. Čoma sede na morskou obalu, uze da jede ribu i klati nogama niz kraj sveta. Onda spusti glavu u krilo sedome starcu te zaspao, i nikad se više ne probudi. Moralo je tako biti jer je Bog zapovedio da čovek koji stigne na kraj sveta ujedno stigne i na kraj svog života. Sedi starac Čoma lepo sahrani i ožali, a morski talasi i danas ga oplakuju.*

U bajci se, očito, prepliću tipični folklorni motivi i značajni momenti iz stvarnog života Šandora Čome: njegova sposobnost za brzo učenje jezika, put preko Egipta u Aziju, nezainteresovanost za materijalno blagostanje, potraga za madarskom pratomovinom i neuspeli te potrage, smrt daleko od domovine, »na kraju sveta«. Na najlepši način je u bajci transponovano Čomino vrhunsko dostignuće: prodor u »tajna« znanja zabeležena u knjigama po tibetskim manastirima ovdje je simbolično prikazan sticajem zlatne knjige svih jezika sveta. Knjigu je Čoma dobio kao dar, ali je i u bajci jasno da je dar trebalo zaslužiti znanjem. Osim toga, »svi jezici sveta« i ovdje su samo mogućnost kojoj je potreban Šandor Čoma da bi se realizovala. Posle sticajanja zlatne knjige kao osnova za upoznavanje celog sveta, Čoma je mogao juriti još samo na jedno: na nebo! No, on je čovek i nebo mu nije dosuđeno.

Pažnju, međutim, privlači i uočljiv uticaj tradicije koja se teško može nazvati usmenom: drugi deo bajke sadrži vrlo zanimljiv primer kontaminacije sa motivima srednjovekovnih legendi o Aleksandru Velikom (psoglavci, gmizavci, dolazak na kraj sveta i smrt), pri čemu ne mora biti puka slučajnost što je, osim stvarnih sličnosti sudbine, na ovaj postupak tvorca bajke mogla navesti i istoimenost junaka! (U madarskom jeziku veliki Makedonac zove se Nagy Sándor, u Aziji su i jednoga i drugoga zvali Sikandar, Skander i slično, što su razni ekvivalenti Aleksandrovom imenu).

Bila ova bajka doista proizvod usmene kulture sačinjen oko jezgra vesti što su stizale u zavičaj Šandora Čome ili mistifikacija pesnika i novinara Ištvana Raba, veliki »Kolumbo nauke«, kako ga je dostojljivo nazvao priredivač Kovežičić Ferenc Siladi, njemu je svakako lepo počastvovan.

Radoslav Miroslavljević



Posle izdanja koja je u broju 1-2 ovog časopisa, u članku »Čovek koji je otkrio Tibet«, pobrojao Dušan Pajin, Madarska se svome velikom sinu odužila još jednom lepom knjigom: u zanimljivoj seriji *Madarski varieteti* pojavio se *Kovežičić za pisma Šandora Čome Kerešija (Körösi Csoma Sándor levelelédája, Szépirodalmi könyvkiadó, Budapest, 1984)*. Izborom, kompozicijom i komentari-ma, Ferenc Siladi (Szilágyi) sačinio je svojevrsnu biografiju Šandora Čome sastavljenu od autentičnih dokumenata. Niz tih dokumenata dovršava tekst objavljen u listu *Madarska pošta (Magyar Posta)* 1857. godine – samo petnaest godina po smrti velikog putnika i naučnika – efektno poentirajući čitavu knjigu: gotovo doslovno, Šandor Čoma je, kako se inače često uprazno frazira, iz života prešao u legendu, tačnije – u bajku! Jer, tekst o kojem je reč, po tvrdnji zapisivača, prava je pravcata narodna bajka.

Evo šta on sam, Ištván Rab (István), pod pseudonimom Zajzoni (po mestu porekla, kao što je i Čoma po rodnom kraju uzeo još i ime Kerešij), o tome kaže: »Ovo priča narod u Haromseku o Šandoru Čomi. Ja sam priču prvi put čuo od nekog radnika na vršidbi, koji je duže vreme nadničio u Zajzonu zajedno sa mojom majkom. Tada sam bio dete, i bajka mi se toliko dopala da sam bezbroj puta tražio da mi je ponove, što onaj pomenuti, što drugi sikuljski nadničari. Mnogi su pojedine delove bajke pričali drukčije, ali to da je Šandor Čoma i najteži jezik mogao da nauči za dvadeset četiri sata niko nije propustio. Ja haš onda odlazio u baštu, da me niko ne primeti, i gorko plakao videći da sam nisam u stanju čak ni rumunski da naučim za dvadeset četiri sata.«

Evo sada i bajke u našem prevodu:

Šandora Čomu blagoslovi Bog takvim umom da je mogao i najteži jezik da nauči za dvadeset četiri sata. Kad mu je bilo trinaest godina, krenu na put. Nanesa ga put u dvor nekog dobrog kralja, i prvog dana ne mogao da razgovara ni sa kim jer na dvoru toga kralja niko nije znao madarski. A Čoma još iste noći nauči od kraljeve posluge jezik te zemlje, pa se narednog dana lepo napriča s kraljem, i ovaj se toliko obradova da podari Čomu jednu zlatnu knjigu. U toj zlatnoj knjizi bili su zapisani svi jezici sveta. Nije Čoma mogao dobiti dragoceniji dar, jer je sada mogao slobodno da putuje po celom svetu, uči za dvadeset četiri sata jezik koji bi mu ustrebao. Posle hiljadu zapleta, stiže on u Egipt. Najpre se uputi prema brdu Sinaju. Hteo je da vidi mesto na kojem je Bog govorio Mojsiju, ali nije mogao da se uspe ne jer je Bog zabranio da to sveto mesto gazi ljudska noga. A egipatski kralj, pogledavši kroz prozor, vid uzeludni trud nepoznatog mladića i posla k njemu slugu s porukom: »Ne trudi se uzalud! Posle Mojsija čovek tamo gore više nikad nije mogao dospeti jer je Bog zabranio da to sveto mesto gazi ljudska noga; nego, stranče putniče, dođi kralju i odmori se od zamornog putovanja.« Čoma pođe za slugom i ode kralju, koji ga posadi kraj sebe na zlatnu stolicu.

# Izložba turske kaligrafije

Sarajevske tugre  
u Konaku kneginje  
Ljubice

Sultanska tugra na beratu upućena Dubrovačkoj  
republiku u XVIII veku



Saradnja dva gradska muzeja naše zemlje, Sarajeva i Beograda, koja se u kontinuitetu odvija već preko jedne decenije, posle niza uspeših izložbi – kao što su u Beogradu bile one koje se odnose na lik starog grada na Miljacki ili portrete njegovih istaknutih građana, a u Sarajevu predstave Beograda na starijim gravirama, odnosno Beogradana kako ih karikaturisti viđe – ovoga puta nam je donela jednu neobičnu i u isti mah atraktivnu izložbu minuciozno satkane orijentalne umetnosti. (Izložba »Tugre i penče iz sarajevskih zbirki« otvorena je 30. aprila u Konaku Kneginje Ljubice.)

Izložba »Tugre i penče iz sarajevskih zbirki« donosi nam na svoj fascinantant način dah davno prohujalog turskog perioda. To pominjemo zato što za modernog čoveka, donekle razmaženog i naviknutog na izrazite ličnosti koje su u prošlosti stvarale evropsku arhitekturu, skulpturu i slikarstvo, ova izložba minucioznog tkanja i neobičnog spoja arapskih pismena i polihromnih sara, može na prvi pogled izgledati marginalnim i ne naročito važnim umetničkim vidom. Tek obavešteniji posetilac suočiće se ovde sa činjenicom da taj spreg pisma i ornamenta stoji u žiži starog islamskog likovnog stvaralaštva uopšte. Naravno, to je važno ne zbog toga što ovi dokumenti sa tigramu potiču iz ruku sultana, najmoćnijeg čoveka tada najmoćnije mediteranske imperije, već zato što je lepo, osobito negovano i brižljivo razvijano kaligrafsko pismo u celom islamskom svetu oduvek smatrano najplemenitijom vizuelnom umetnošću. KALIGRAFIJA, dakle slovo i njegovo oblikovanje, predstavljala je najpoštovaniji vid umetničkog stvaralaštva i njena funkcija se u svetu uslovno poredila sa funkcijom ikona u hrišćanskoj umetnosti, predstavljajući vidljiv izraz božanske reči. Ona je identifikovana sa dekorativnošću samog alfabeta, a umetničko je kod nje izjednačavano sa duhovnim savršenstvom. Jedan od takvih spojeva činila je i turska tugra.

Tugra se izvodila na sultanskim pismima, fermanima – carskim zapovestima, beratima – diplomama, kao i ahdnamama – poveljama. Njome kao simbolom volje sa najvišeg mesta počinjala su ova dokumenta rečima koje su se, opet, na nju kao simbol pozivale: »Kada dođe visoki sultanski znak i neka se zna...«. Znak, koji se u raznim delovima Carstva dočekivao sa neizmernom radošću, jer je jednom, ako je bila reč o darovnici ili ukazu o postavljenju, donosio položaj, vlast, imanje, ali drugi put i sa pogibelnim strahom, jer je mogao doneti rešenje sa – svilenim gajtanom. Bilo kako bilo, tugra je – jednostavna, zvanična i pisana kao u jednom potezu – načinom izvođenja i izgledom davala pečat celom vladarskom dokumentu. Nju su izvodili najveštiji iluminatori dvorskog ateljea – hatati i nišandžije, tako da je mogla savremenici da posluži kao siguran znak autentičnosti i neopozivosti saopštenog teksta, a kasnije, u naše vreme, kao putokaz za hronološko određivanje vremena kada je sporni dokument nastao. Otuda tugra, kao zvanični vladarski monog-

ram i likovno oblikovan amblem, koji stoji istovremeno i kao potpis i kao pečat na dokumentu carske kancelarije, nije privukla pažnju samo istoričara (setimo se ovom prilikom samo apela iz 1912. godine pokojnog Vladislava Skarića za prikupljanje i čuvanje ovako označenih turskih dokumenata) već, nešto kasnije, kao delo kaligrafske i dekorativne veštine, i istoričara umetnosti. Tako danas imamo već nekoliko rasprava o njenim umetničkim osobnostima.

Toj, istorijsko-umetničkoj struji priključio se i orijentalista Nenad Filipović, mladi, vredni i ambiciozni kustos Muzeja grada Sarajeva, koji je autor ove izložbe. On je tigramu pridodao penče – ambleme vladarskih sinova, velikih vezira, oblasnih namessnika i šejhulislama – kao i damge, monogramske majstorske znake, kod nas poznatije kao punce, koje je pratio na metalnim predmetima – oružju, posudu, kaligrafskom priboru, koži, drvetu i drugim objektima. Tako je pasioniranim radom na ovom polju ustanovljeno da se ovi oblici izrazito turske amblematike od XVIII veka na našem tu javljaju u drugostepenoj funkciji i koriste i kao čisto dekorativni motivi. Srećemo ih tako na deriškim kopljima, kutijama za čuvanje nakita, tekstilnim bošćama i jastucima, kao delo ruku mnogobrojnih znanih i nezanih majstora, koji se ponekad njima potpisuju ili samo tako označuju budućeg vlasnika predmeta. Raznovrsne tehnike rada, od iluminacije perom i kičicom, preko pozlaćivanja srebra, tuširanja, graviranja, granulacije, iskucavanja i cizeliranja, pa sve do umetanja jednog materijala u drugi i veza srmom, u stilskim varijantama starog klasičnog stila osmanske umetnosti ili levantijskog baroka – čine bogatstvo ove izložbe.

Od ovih primera moglo bi se u nabranju zanimljivosti poći i dalje i detaljnije. Ali, u ovoj prilici, prepuštajući to zadovoljstvo otkrivanja j doživljavanja posetiocima i čitaocima zanimljivog kataloga, čini nam se umesnim samo još da podsetimo da su se nekada likovne umetnosti i u Evropi i na Orijentu smatrale zanatom, onako kako se još i danas u Turskoj baš tom rečju nazivaju – dakle, pre svega, veštinom i umećem ruku. To valja istaći zato što se ta vrednost i nekadašnja jednakost veštine i umetnosti izgubila u modernom poimanju umetnosti. A predmeti okupljeni na ovoj izložbi Muzeja grada Sarajeva svi do jednog nose to starinsko obeležje i kao da u skladnom sazvučju prenose na naše vreme tu arhaičnu, delima iskazanu pohvalu ljudskoj ruci.

A. Andrejević

# Indija izvan Indije

## Obnova interesa za Indiju u Engleskoj

Indijske su teme u engleskoj literaturi i kinematografiji ponovo tražene, a dijelom se (iako, naravno, ne isključivo) uklapaju u nostalglično prisjećanje na *Rad*, na vrijeme velikog Britanskog carstva. U tom smislu valja spomenuti prije svega Paul Scotta, čija je tetralogija *The Raj Quartet* 1984. bila od strane jednog žirija čitalaca proglašena jednom od 12 najboljih knjiga napisanih na engleskom. Prvi je tom iz ove sage, objavljen još pre 20 godina, *Jewel in the Crown*, godine 1977. dobio najugledniju književnu nagradu Booker.

U ovaj se red pisaca uvrštava i Ruth Praver Jhabvala, književnica poljsko-engleskog porijekla koja sada živi u SAD, sa svojim romanima o Indiji. *Dust and Heat* doživio je uspjeh i prenesen na film. (U vezi s njom, vidi prilog i prevod Jagode Splivalo Rusan u *Književnoj smotri*, 53/1984).

Mary Margaret Kaye i sama je potomak nekadašnjih britanskih vojnih lica u Indiji – gdje je i rođena. Ona je autor nostalglične bestseller knjige *The Far Pavilions*, 1978, koja je zatim ekranizirana za TV. Knjiga pod naslovom *Mjesječeva sjena* izlazi ponovo 1979 (25 godina ranije nije doživjela uspjeh), a ambijentirana je u vrijeme vojne pobune u Indiji 1857. Ova autorica sa više benevolentnosti i manje političkog senzibiliteta nego Paul Scott, kako se čini, opisuje ličke Engleza u Indiji.

Nakon Attenboroughovog u najmanju ruku ambicioznog filma *Gandhi*, pojavljuju se niz filmova i TV – filmova s indijskim temama (*Octopussy*, *The Far Pavilions*, *Heat and Dust*, *Jewel in the Crown*, *War of the Springing Tiger*, po Forsteru, i dr.). U svojoj kritici ove pojave, Salman Rushdie (*Outside the Whales*, *Granta*, 11/1984, tekst iz kojeg su, kao i iz ostale strane štampe, uzete ove informacije) kaže: »U odbranu Mahatzenborougha može se bar reći da je dozvolio da bar neke Indijce igraju Indijci. (Postajemo zahvalni za najmanju milost). Oni odgovorni za snimanje *Dalekih paviliona* nisu se htjeli s time zafrkavati. Indijcima su povjeren samo epizodne i/ili negativne uloge. Nadalje, u svojoj kritici S. Rushdie pokazuje kako se i Paul Scott, kao bolji, i M. N. Kaye, kao slabiji pisac, oslanjaju na Forsterov mo-

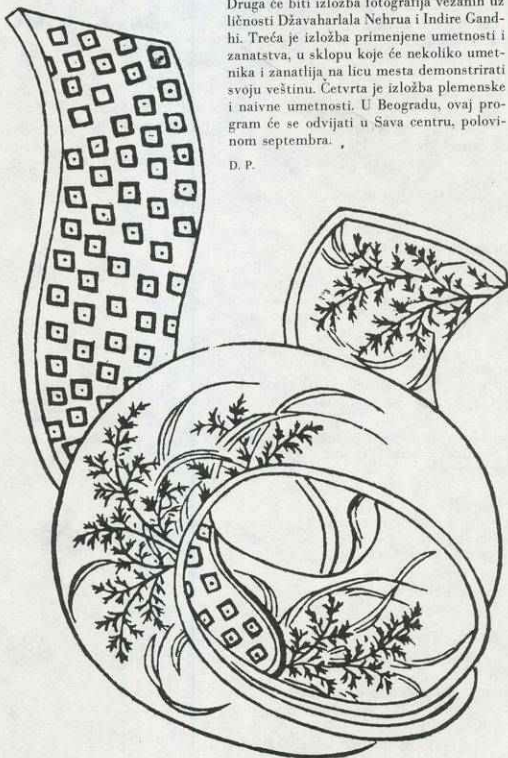
del *A Passage to India*, ne mijenjajući stereotipnu kolonijalnu sliku. Rushdie smatra da ovaj na filmu i u literaturi očitovani kolonijalni revizionizam odgovara i pothranjuje porast konzervativnih ideologija u savremenoj Engleskoj.

R. L.

# Nedelja Indije u Jugoslaviji

Tokom septembra u Titogradu, Ljubljani, Zagrebu i Beogradu sukcesivno će biti prezentiran kulturno-umetnički program »Nedelja Indijes, pod pokroviteljstvom Indijskog saveta za kulturne odnose. Program obuhvata sledeće jedinice: klasičan indijski ples bharat natjam predstavice Vidajantimala Bali, koja je inače ranije bila filmska glumica, a sada je član Indijskog parlamenta; Debu Coudhuri, poznati svirač na sitaru, izveće muzički recital (oba ova programa su celovečernji). Naporedo sa ovim, odvijace se četiri postavke izložbi. Prva postavka obuhvataće savremeno indijsko slikarstvo. Druga će biti izložba fotografija vezanih uz ličnosti Džavaharlala Nehrua i Indire Gandhi. Treća je izložba primenjene umetnosti i zanatstva, u sklopu koje će nekoliko umetnika i zanatlija na licu mesta demonstrirati svoju veštinu. Četvrta je izložba plemenske i naivne umetnosti. U Beogradu, ovaj program će se odvijati u Sava centru, polovinom septembra.

D. P.



# Islamska umjetnost na Siciliji

Početak 1985. godine, u sklopu predavanja o umjetnosti i kulturi Islama, profesor *Oleg Grabar* sa Harvarda održao je na Univerzitetu u Ženevi predavanje o temi *Islamska umjetnost na Siciliji*. Teza je profesora Grabara da se na Siciliji radi o umjetnosti na granici kultura, gdje se miješaju teme raznih podneblja, u vrijeme (XII st.) kada se etničke granice još ne osjećaju kao prepreke.

Arhitektura Palerma obiluje kupolama i drugim detaljima koji nisu ni zapadni ni bizantski već islamski. Zanimljiv je trojezični natpis na kršćanskom normanskom dvoru u Palermu, za Rudjera II, iz XII st. Tekst se, naime, ne ponavlja triput na raznim jezicima, iako se ponavlja isti podatak, a upisan je prilikom postavljanja velikog sata (na grčkom, latinskom i arapskom). Svaka lingvistička kulturna sfera ima drukčiji stil na Siciliji – ideološka poruka nije u tri slučaja ista: kulturo koegzistiraju, a tekstovi se obraćaju različitim publikama. Osim toga, islamsko se tada ne pokazuje samo kao islamsko, jer se kulturno pojavljuje u vrijeme *na kon* islamske političke dominacije (900-1070. god.). U vrijeme političke dominacije Islama, radi se o *krajini*, i na Siciliji nema islamskog stila. Ovaj se pojavljuje kasnije XII st., sa Normanima). Arapski putnici iz Bagdada u X i XI st., svjedoče o primitivizmu, ali već krajem XII st. oni Palermu opisuju kao vrhunac islamske kulture. Drugim riječima, *islamska umjetnost Sicilije jest normanska činjenica*. Islam je tamo na kulturnom vrhuncu kada nije na vlasti. O tome i danas svjedoče brojni spomenici s kraja XII st., npr. *Aziza*, tvrđava-dvorac (prozori su kasniji, iz XVI-XVII st.). Ona posjeduje islamski plafon (pored cijele vanjske trospratne konstrukcije) sa stalaktitima, najveći te vrste. Ispod plafona teku natpisi kao u arapskoj tradiciji, i u njima se kaže kako dvorac simbolizira svijet, raj, vrt.

*Cuba*, četvrtasta građevina na umjetnom jezeretu, iz istog vremena, također simbolizira svijet-raj. Modeli mu se kasnije pojavljuju u sjevernoj Africi, a u ovo je vrijeme poznat tek iz orijentalne literature.

Posebno je zanimljiv slučaj tzv. plašta sa krunisanja Rudera II sa Sicilije, koji se čuva u Beču (od XIV st. postao je plašt Habsburgovaca), iz 1132-34. god. Ima postavu sa vezanim prizorima zapadnog stila. Tradicionalno se kaže da prizor na glavnoj strani predstavlja to kako *normanski lav* napada muslimansku kamilu, ali nakon analize ova hipoteza pada u vodu kao proizvodnja zajedno sa još nekima. Iz arapskog se natpisa

(koji potječe iz ženskih odaja dvora) vidi da se radi o dobrim željama upućenim nosiocu plašta, ali se Ruder II ne spominje. Iako je natpis arapski, kao i dekoracije i crteži lava (mi ne i kamile), oblik je plašta zapadni. Radi se o predmetu bez nacionalnosti, koji pripada bogatima. Teza je profesora Grabara da se radi o ličnom normanskom predmetu, a ne o predmetu izrazito kulturno obilježeno: to je bio rođendanski poklon.

Ključna je činjenica da prije normanskih osvajanja Sicilije, pa ni u vrijeme islamske vladavine, nije bilo islamskih spomenika.

U Palermu postoji najveća (20 x 8 m) islamska stalaktitska tavanica uopće, u Palatinskoj kapeli. Ta klasična bazilika sa tri lađe ima tri nivoa: pod je zapadni, zidovi su bizantski, a plafon je islamski. Taj je plafon takav da se ni iz jednog položaja ne vidi u cjelini. Znanstvenici rade sa slikama detalja. Tavanica se razumije samo kada smo u pokretu: potrebno je hodati, tako se ona razvija pred nama. A to je karakteristika umjetnosti i tkanini, što znači da je tavanica uzor *zator*. Ona je dvorska po općem utisku. To je vrijeme krstaških ratova, vlada ideologija osvajanja Jeruzalema. Iznad Krista svuda je lik Salomona kao jednako važan. To je pokušaj da se potvrdi i izrazi ambicija Rudera II – njegovo napola mističko kraljevstvo. Tu ideju najbolje je u to vrijeme izražavao Islam, i on se zato Islamom i služi. U to vrijeme se etnije još ne razlikuju. Ruder II ne izražava tri stvari na tri jezika, nego on na Siciliji ima na raspolaganju ideje iz sve tri kulture. Njegov je Islam dakle normanski.

R. I.

Moderna arapska kaligrafija



# Nova kineska poezija

Kao gosti Saveza pisaca Jugoslavije, nedavno je boravila delegacija Udruženja književnika NR Kine: Ji Fang, Li Ziyun, Chen Shilian i Mo Yingfeng. Tim povodom u knjizi *Magaza* 22. maja 1985. održano je više poezije i promocija knjige *Nova kineska poezija*. Izbor i predgovor za ovu antologiju sačinilo je Udruženje književnika NR Kine. Pesme su preveli s engleskog jezika (Omer Hadžiselimović, Zvonimir Radeljković, Mario Suško). Knjigu je izdala Međunarodna književna manifestacija – sarajevski dani poezije, 1985. Najzapaženija pesma večeri je ova iz perioda kulturne revolucije:

»Ne smijem te zadržati,  
niti sakriti.  
Večeras te predajem plamenu,  
Zbogom  
Čehove  
S tvojim cvikerom i kozjom bradicom  
Smiješ se dok ja plačem  
Dim je nestao i plamen se ugasio  
Zbogom  
Čehove.

Lj. Nikolić-Yamagishi

# Prikazi knjiga

*Hram zore / Bangkok, Tajland*



# Tvorac nove pripovetke – Lu Xun

Lu Sin: Kovanje mača i druge pripovijetke.  
Prevod s kineskog  
Kemal Muftić.  
– Veselin Masleša,  
Sarajevo 1985.

Ni o jednom kineskom piscu nije više pisano i govoreno u nas kao o Lu Xunu, velikom misliocu i revolucionaru. Rođen je 1881. godine u Shaoxingu, provincija Zhejiang. Odlazi u Japan 1902. da studira medicinu, ali je ubrzo ostavlja i postaje pisac. Vraća se u Kinu (1909) i predaje prirodne nauke u Hangzhou i rodnom Shaoxingu. Posle revolucije, 1911., radi u Ministarstvu Prosvete, da bi zatim prešao na Pekinški univerzitet gde predaje istoriju kineske proze.

Kao mladi i rezignirani intelektualac, Lu Xun je godinama provodio slobodno vreme prepisujući nadgrobnice natpise, proučavajući dela klasične književnosti i budističke sutre. Počeo je da piše pod nagovorom svog bliskog prijatelja, jednog od osnivača časopisa »Nova mladost«:

»... uprkos mom sopstvenom uverenju, nisam mogao reći da nema baš nikakve nade, jer nada je u budućnosti i onim što je za mene bila istina nisam mogao pobiti tu njegovu mogućnost. Zato sam i rekao da ću nešto napisati, a rezultat je prva pripovijetka »Dnevnik jednog ludaka«. Poslije se više nisam mogao zaustviti. S vremena na vrijeme bih napisao po neku pripovijetku i da udovoljim prijateljima i tako ih se nakupilo više od deset komada. Što se mene tiče, ja mislim da nisam čovjek koji ima nešto što svakako mora reći, ali možda zato što još ne mogu zaboraviti bol koji mi je stvarala moja usamljenost, a ponekad viknem da bih obrabio bore koji jurisaju usamljeni i pomogao im da ne posustanu. Mene ne brine jesu li to kriči hrabrosti ili tuge, jesu li užasavajući ili pak smiješni. Ali, budući da su to borbeni pokliči, ja naravno moram slušati svoga komandanta...« (Lu Sinov predgovor prvoj zbirci pripovijedaka »Kriči«, prevod Kemal Muftić).

Tako Lu Xun krajem 1918. godine piše svoju prvu pripovetku, i to upotrebljavajući govorni jezik, što je bilo preduslov za početak opštenja sa širokim narodnim masama.

Od 1918. do 1936. godine Lu Xun je napisao 33 pripovetke, mnoštvo esaja (zawen)

i 70 pesama. Pripovetke su sabrane u tri zbirke: »Kriči« (Na han), »Lutanja« (Pang-huang) i »Ponovo ispričane priče« (Gushi xin bian).

Pripovetka »Kovanje mača«, po kojoj i ova zbirka nosi naziv, inspirisana je legendom koja datira od pre više od hiljadu godina. Napisana je u vreme kad je na jugu Kine jačao revolucionarni pokret paralelno s terorom koje su kuomintške vlasti činile da bi ga osujetile.

U svojim pripovetkama Lu Xun najčešće govori o teškom položaju kineskog seljaka okruženog bedom, neznanjem... Pripovetka »Leki« govori o tragičnom završetku mladog revolucionara, o neznanju i zaglupljenosti seljaka koji veruju u lečenje komadom hleba natopljenom ljudskom krvlju.

Jedan od najučetljivijih likova je lik propalog intelektualca, Kon Ičia, u istoimenoj pripovetci. Carski ispiti ukinuti su u Kini tek početkom XX veka. Na njima se ocenjivalo klasično znanje, uglavnom citati naučni napamet. Mladi intelektualci su bezuspešno pokušavali da ih polože ne bi li stekli titulu činovnika. Kon Iči je bio jedan od njih.

»... Na sebi je nosio dugi kaftan, prljav i poderan, kao da ga deset godina nije ni prao ni krpio. U svom govoru je imao toliko zastarjelih fraza, da su oni kojima se obraćao mogli tek napola razumjeti ono što bi od njega čuli...«

Pored već navedenih, Kemal Muftić je u zbirku uvrstio i sledeće pripovetke: »Istinita priča o Akju-u«, »Jedan mali događaj«, »Bura«, »Zavičaj«, »Novogodišnja žrtva« – sve uzete iz zbirke »Kriči« (Na han), kao i pripovetku »Kripljenje neba« uzete iz zbirke »Ponovo ispričane priče« (Gushi xin bian). Prevod Kemala Muftića ne samo da je jedan od retkih prevoda Lu Xuna sa originala u nas, već i jedan od najlepših. Ovaj očigledno vrni sn poznavalac kineskog jezika, dočarao nam je atmosferu Lu Xunovih pripovedaka koju oseća i čitalac čitajući delo na originalu.

Pored iscrpnih, ne i suvišnih komentara, knjiga sadrži umetnički napisan predgovor o stvaralaštvu Lu Xuna i vremenu u kome je živio; pogovor koji sadrži osnovne podatke o piscu; kratak izbor iz kritike iz pera kineskih i domaćih autora, poznavalaca i prevodilaca Lu Xuna, kao i bibliografije prvih prevoda. Šteta što izdavač, »Veselin Masleša«, nije ovu knjigu bolje najavio, no sigurni smo da će delo svojom pravom vrednošću naći put do čitalaca.

Ljiljana Nikolić-Jamagiš



# Književni žanrovi u Kini i Evropi

Zorana Jeremić

Lu Hsin:  
Kratka istorija kineske proze  
Prev. s engleskog  
Jelena Stakić  
– Rad, Beograd, 1985.

Lu Xun u Sangaju 1930.



O najvećem kineskom piscu XX veka Lu Xunu kod nas je bilo reči u nekoliko navrata, između ostalog pre četiri godine povodom stogodišnjice njegova rođenja i par puta prilikom objavljivanja doista nemogućih prevoda njegovih dela odabranih iz veoma bogatog opusa. Veliki pripovedač, esejista i prevodilac, »otac moderne kineske književnosti«, kako ga često s pravom nazivaju, bio je istovremeno i izvanredni poznavalac stare kineske književnosti. Iz predavanja koja je od 1920. do 1924. godine držao na Pekinškom univerzitetu nastala je obimna studija koja prvi put sistematski prikazuje nastanak i razvoj književnosti xiaoshuo od drevnih mitova i legendi, pa do velikih romana dinastija Ming i Čing. Objavljujavanjem *Kratke istorije kineske proze* (ZHONGGUO XIAOSHUO SHILUE) izdavačka kuća »Rad«

je s proleća ove godine još jednom podsetila naše čitaoce na ovo značajno ime.

Vredan je pokušaj izdavača da se Lu Xun, dosad najčešće jednostrano prikazivan najop publici kao »kineski Gorki« i prevashodni revolucionar novog doba, predstavi i kao tvorca ovakvog dela, nezaobilaznog u izučavanju istorije književnosti *xiaoshuo*. S obzirom na naše veoma oskudno poznavanje stare kineske književnosti uopšte i na nepotpunu predstavu o njenim žanrovima, moramo još zahvaliti izdavaču i što je publici posebnijeg interesovanja ponudio oblik bogato štivo. No, uza svu hvalu i preporuku čitaocima da se sa mnogo strpljenja pozabave ovom knjigom, moramo izustiti i nekoliko primedbi što su se nametnule prilikom iščitavanja njenih stranica.

Veliki borac za upotrebu narodnog jezika u književnosti, Lu Xun napisao je *ZHONGGUO XIAOSHUO SHILÜE* na klasičnom, književnom jeziku, teško razumljivom čak i za današnjeg prosečnog kineskog čitaoca. Možda je to bio glavni razlog zašto se izdavač odlučio da objavi prevod engleskog izdanja i ne muči naše poznavaoce kineskog originala. Uostalom, ne dešava se to kod nas prvi put, bilo je i dosad posrednih, često veoma uspešnih prevoda. Ipak, kada se radi o studiji, o stručnom tekstu sa mnogo specifičnih pojmova, kada se radi o nameri da se studentima i predavačima budućih sinoloških katedara ponudi važan nastavni materijal, prevod preko trećeg jezika morao bi biti mnogo ambiciozniji ukoliko se teži za potpunom smislenošću ovakvog rada. Poznavajući vrlo kruti engleski prevod dela o kojem je reč, naglašavamo da se većina primedbi na naše izdanje nikako ne odnosi na prevodilački rad Jelene Stakić, već na nedovoljne intervencije stručnog korektora, koje su bile neophodne da bi se izbegli jednom učinjeni propusti.

Podimo od samog naslova dela. U savremenom kineskom jeziku *xiaoshuo* znači »roman«, »novela« ili »pripovetka«, zavismo od toga da li ispred reči stoji *changpian*, *zhongpian* ili *duanpian* (»dugic«, »srednje« ili »kratke«). Pojedini kineski teoretičari, međutim, smatraju da, ukoliko želimo da budemo sasvim precizni, *xiaoshuo* možemo nazivati imenima evropskih žanrova samo kada se radi o delima nastalim pod uticajem stranih književnosti, tj. od dinastije Ming, ili, još strože, tek nakon velikog preobražaja književnog stvaralaštva, obeleženog »Pokretom 4. maja 1919. godine. Sve pre toga može se samo porediti i u nekim crtama povezivati sa romanom ili pripovetkom u evropskom smislu reči, ali je drukčije po mnogim svojim književnim obeležjima, razvoju, društvenom određenju i uticaju u književnosti. Otuda je razumljiva očigledna obazrivost u prevodu pojava *xiaoshuo* na naš jezik. Ipak se ne možemo složiti da je proširenje njegovih okvira do uopštenog »proza« najbolje rešenje. Istina je da se radi o proznom žanru, ali ne i o prozi uopšte, jer filozofska proza, istoriografska proza, rimovana proza (*fu*), paralelna proza (*pianwen*), esejistička proza *zawen* ili *sanwen* na primer i *xiaoshuo*

## Književni žanrovi u Kini i Evropi

u istoriji kineske književnosti hode često paralelno, ali posve zasebnim putevima. Ukoliko postoji bilo koji razlog da se odbaci najjednostavnije i najpreciznije rešenje – transkripcija uz objašnjenje, čini nam se da je »pripovedna književnost« jedino što se može nazvati ekvivalentom predmetu Lu Xunovog interesovanja u ovoj studiji. I u daljem tekstu nalazimo dosta na diugi način kompromisnih rešenja, jednostavno preuzetih iz engleskog izdanja: *chuangji* se bez podrobne napomene prevodi sa »romansa u prozi«, *shihua* sa »chantefables«, *yanzi* sa »romans« itd. Bez obzira što se moglo pronaći dosta zajedničkih elemenata koji kineski i evropski žanr čine manje ili više sličnima, između njih ne stoji bezrezervni znak jednakosti, te je zadatak stručnog redaktora bio da u najmanju ruku čitaocu objasni na osnovu kojih podudarnosti, a uprkos kojim razlikama je prevodilac na engleski birao svaki od ovih, još jednom podvlačimo kompromisnih analogona. Bez toga nas ovakav, za čitaoca možda »uodbojni« tekst podseća na prve prevode stranih romana na kineski, koji su se pojavili koncem dinastije Ming, a u kojima je, čak bez napomene da se uopšte radi o prevodu, svaki praznik ili običaj bio zamenjen analognim kineskim, likovi prekršteni i preodeveni u kinesku nošnju i ništa nije izgledalo neobično što se junak sa sasvim drugim »raja sveta pojavljuje u dugom halatu, a druga se stidno skriva širokim rukavom ili lepezom.

Na mnogim stranicama ove knjige zaiskrila je davnasnija, sve očiglednija potreba da se konačno i jugoslovenskim sinolozima, i svima koji se na bilo koji način bave Kinom ili ih za nju veže samo interesovanje, da standardizovana transkripcija, jedinstvena, pa makar i nesavršena. Bez toga su, kako i *Kratka istorija kineske proze* pokazuje, neizbežne nedoslednosti koje mogu zbuditi pedantnog čitaoca. Na primer, zašto je na jednom mestu »daoistički«, a na drugom »taoistički«, zašto jedanput *džuan*, a onda više puta pogrešno *čuan* (radi se, istina, o znaku sa dva čitanja, ali kako se samo prva verzija odnosi na žanr o kojem je u tekstu reč, nepreciznost u transkripciji čini materijalnu grešku)? Zašto se isti glas »u« u slučaju imena Lu Xun transkribuje sa »ie«, a u slučaju imena Xun Xua sa »ue« (Hsun Hsu)? Nijedan postojeći sistem transkripcije kineskih znakova ne može biti savršen pod uslovom velikih fonetskih udaljenosti između

kineskog i bilo kojeg evropskog jezika. Ne možemo ni mi očekivati ništa idealno, no zašto jednom ne učinimo ono što možemo učiniti: do kraja iskoristimo mnogobrojne glasovne podudarnosti ili sličnosti između kineskog i našeg jezika, a u preostalom, dogovorenim rešenjima budemo dosledni? Pa ako nam ni to ne uspe, opet nam ostaje »pin-yin«, što je još veće bolje nego postojeća zbrka.

Promocija *Kratke istorije kineske proze* održana je u prostorijama Rada 19. marta ove godine. U prisustvu mnogih visokih zvaničnika i nekolicine ljubitelja Kine ocenjeno je objavljivanje ovog dela kao izuzetno značajan događaj, bitan momenat u upotpunjavanju našeg znanja o književnoj baštini drevne Kine i dalji podstrek izučavaocima za nove studije, a radoznalim čitaocima za nova interesovanja. Ne kvarićemo nimalo ovakav entuzijastički ton čestitki upućenih izdavaču, ukazujući samo i na razmišljanje o stvaranju i negovanju publike kineske književnosti uopšte, a posebno dela ove vrste, što je moguće jedino mnogo sistematičnijim i ozbiljnijim prevodilačkim i izdavačkim radom. Da bi stotine naslova i imena starih kineskih pisaca mogle biti zanimljive našem današnjem čitaocu, nisu dovoljne samo lucidne primedbe i diskretne analize Lu Xuna što se sa njima prepluću na više stotina stranica. Samo je nizom prevoda dela što se jednim imenom nazivaju *xiaoshuo* moguće izazvati pravo interesovanje i za nastanak i za razvoj ovog žanra. Ako već nije prethodila, bilo bi dobro da *Kratkoj istoriji* usledi bogata biblioteka, što će, uostalom, pravi, pažljivi čitaoci ove knjige sigurno i očekivati.

Na kraju, pomenimo i malenu nepravdu učinjenu prilikom promocije *Kratke istorije kineske proze*. U velikom, sasvim shvatljivo uzbuđenju gotovo da nije ni pomenuto ime prevodioca knjige Jelene Stakić, koja je dostojno i veoma uspešno ponela najveći deo ovog, kako je više puta rečeno, »izuzetno izdavačkog podviga«.



Usama ibn Munkiz:

*Knjiga pouke,*

Srpska književna zadruga,

Beograd, 1984.

Prevod, predgovor i objašnjenja:

Darko Tanasković

*Knjiga pouke*, najpoznatija autobiografija u arapskoj književnosti, dospela je i do ruku našeg čitaoca. Uz ime njenog autora, Usame ibn Munkiza (1095–1188), obično stoji da je bio sirijski emir, arapski vitez, ratnik, diplomata, lovac, a tek negde na kraju ovog niza i pripovedač i pisac. Usama je zaista bio hrabar i srčan ratnik, učesnik mnogih manjih i većih ratnih pohoda i sukoba, vešt i spretan lovac, dobar i snalažljiv diplomata, plemić rado viđen i srdačno pozdravljan na mnogim dvorovima. Ali mi ga danas ne bismo pominjali po svim tim osobinama da nije bio naklonjen i književnosti, da nije rado drugovao i sa perom, ostavivši tako za sobom veoma obimno i raznovrsno književno delo, u čijem okviru posebno mesto zauzima *Knjiga pouke*, delo u kojem jednostavnim stilom i neusiljenim pričanjem rekonstruisao svoj životni put i događaje svoga vremena i dao živu i upečatljivu sliku svoje burne epohe.

Usama ibn Munkiz je rođen u severnoj Siriji, u Šejzeru, srednjevekovnom arapskom utvrđenju koji je predstavljao značajnu stratezijsku tačku, na čije su zidine jurišali razni osvajači, a koje je u predvečerje krstaških ratova pripadalo plemićkom rodu Munkizida. Kao i većina plemićkih sinova, Usama je bio vaspitavan u viteškom duhu svog vremena, a pod rukovodstvom poznatih profesora učio je i verske nauke, gramatiku, književne discipline i drugo, tako da je postao jedan od najučenijih i najobrazovanijih ljudi toga doba. Iako se u mladosti radije opredeljavao za lov i rasonodu, za bezbrižan i lagodan život na dvorovima i za ratne pohode, uvek je nalazio vremena i za pisanje, koje se u poznijim godinama svog inače veoma dugog života uglavnom savim i posvetio. Njegov književni opus veoma je raznovrstan i bogat i obuhvata pesnički *Divan* i više proznih dela s književnom tematikom, kao i učene i etičke traktate. Deo Usamine književne zaostavštine je uspešno otrgnut od zaborava i kritički obrađen i izdat, a neki naslovi su nam poznati samo posredno, iz različitih izvora. Iz tog obimnog zamašnog dela, koje je u savremenoj naučnoj orijentalistici ocenjeno kao eklektičko, tradicionalističko i neoriginalno (Predgovor, str. XLVI), po svemu se izdvaja *Knjiga pouke*. Rukopis ovog dela, koji se nalazi u madridskoj Eskorijalskoj biblioteci, svetlost dana ugledao je 1866. godine, zaslugom francuskog orijentaliste Derenbura, koji je priredio prvo kritičko izdanje teksta, istina nepotpuno jer je rukopisu nedostajalo prvih dvadesetak stranica, i ukazao na njegov značaj. Da Derenburove prve ocene o izuzetnoj vrednosti *Knjige pouke* nisu bile preterane, potvrdili su kasnije kako veliko interesovanje

# Memoari savremenika prvih krstaških ratova

Anđelka Mitrović

orijentalista, tako i dalji rad na proučavanju i analizi raznih aspekata knjige, prevodi dela na više evropskih jezika i drugo kritičko izdanje Filipa Hitija, znatno savršenije i naučnije priredeno. Osobnost Usaminog književnog postupka navela je i velikog nemačkog orijentalistu Karla Brokelmana da u svojoj *Istoriji arapske književnosti* čak ustvrdi da je Usama ibn Munkiz tvorac »novog žanra« u arapskoj književnosti.

Usama je najveći deo svoga života proživio u Siriji, koja je u XII veku bila potpuno rasepkana i u kojoj su vladale manje lokalne dinastije. Zemlja je tada bila odvojena od »jeretičkog« fatimidskog Egipta i podložna uticajima sunitskog buđenja s Istoka; doživela je i preživela najezdu krstaša, Saladinovu protivofanzivu i konačnu pobedu nad »oslobodiocima« Hristovog groba. Duga borba protiv krstaša tokom toga veka inicirala je nastanak više lokalnih istorija i hronika, ali književno i umetnički najupečatljivije delo tada nastalo svakako je Usamina *Auto-*



**biografija.** U Usaminim memoarima mnogo je stranica posvećeno vijeovanju, ratnim pohodima i načinu vođenja borbe. Tu nalazimo obilje podataka o vojnoj opremi, tehnici i taktici, organizaciji, komandovanju, oružju, jahanju i svetom ratu. Za nas su svakako najinteresantnija njegova zapažanja i opisi krstaša, koje naziva »Frankima«, koji su za njega pre svega neprijatelj na bojnopolju, čiji mu primitivizam i sirovost posebno smetaju, ali o kojima ne govori s mržnjom i kojima odaje i dužno priznanje za hrabrost i srčanost u borbi. »Usamin životni put nije se samo hronološki poklopio s (...) dva istaknuta datuma u odmeravanju snaga hrišćanstva i islama – prvog, koji označava početak uspješne krstaške ofanzive, i drugog, simboličkog kraha krstaških iluzija da se mogu trajnije održati na mačem osvojenj »svetoj zemlji«. Sejzarski emir bio je do te mere aktivan učesnik mnogih političkih i vojnih zbivanja tokom bezmalno celog XII veka da se i u delatnom smislu odista može smatrati čovekom svog vremena« (Predgovor, str. VII–VIII).

Međutim, ono što Usamino delo izdvaja iz niza suvoparnih istorijskih dela o tome nemirnom vremenu, jeste živopisna i celovita slika svakodnevnog života, pre svega onog društvenog sloja kojem je pisac pripadao, ali i onih nižih koji su dolazili u dodir s dvorovima, vladarima i plemićima, i čije se »bezlično prisustvo u *Knjizi pouke* ipak stalno oseća, kao svojevrsna pokretna i pulsirajuća pozadina zbivanja izrečenih u prvom planu« (Predgovor, str. LXI). Time je *Autobiografija* nezaobilazan izvor ne samo za istoriju, već i za sva sociološka i antropološka istraživanja toga perioda.

Treba posebno istaći i značaj *Knjige pouke* s lingvističkog stanovišta. Danas u nauci prevladava mišljenje da je Usama ibn Munkiz pišući, tačnije diktirajući svoja sećanja, svesno napustio kanone neprikosnovenog klasičnog arapskog jezika i u dijalozi se opredelio za njegovu govornu varijantu, stvorivši tako autentično delo, od neprocenjivog značaja za lingvističku obradu i analizu jezičke situacije XII veka.

*Knjiga pouke* poznata je i najčešće se pominje u Evropi kao Usamina *Autobiografija*. Međutim, sa stanovišta naše predstave o autobiografskom i memoarskom kazivanju, način pripovedanja o ljudima i događajima koji su uvek određeni Alahovom voljom, i u kojem su pojedinac i individualno u drugom planu u odnosu na zajednicu, teško je uklopiti u evropske definicije književnih žanrova. Delo, takođe, izlazi i iz strukturalnih i izražajnih okvira starije arapske književnosti, svojim jednostavnim stilom, neuslilenim i spontanim kazivanjem događaja, bez nekog reda i čvršćih kriterijuma; u njemu dominira subjektivan ton. »Kazivačeva reč, naime, skokovito, ne vodeći računa o vremenskom sledu zbivanja, prati tok prisećanja, koja se, prizivana spontanim tematskim ili simboličkim asociacijama, očigledno bez prethodnog plana okupljaju u svojevrsne »gрозdove« ili tematske krugove« (Predgovor, str. XXVII). Tako je arapski emir Usama ibn

Munkiz uobličio galeriju blistavih i obaveštenjima bogatih vjneto a svojoj epohi.

Zasluga što je ovaj izuzetni dragulj iznet iz oblasti riznice arapske književne baštine i što je dospelo i do nas, pripada orijentalisti Darku Tanaskoviću. Pred prevodiocem je bio veoma složen i težak zadatak, pošto je pred sobom imao delo klasične arapske književnosti iz XII veka, specifično i po stilu i po jeziku. Prva zamka bio je sam teško prevodiv naslov, *Kitab al-ib*, za koji je izabran sasvim odgovarajući ekvivalent, koji u potpunosti pokriva svu širinu značenja arapskog masdara (glagolske imenice) »ʿtibar«. Vodeći računa, između ostalog, i o receptiviji ovakvog dela u našoj sredini, D. Tanasković je veoma uspešno pretočio na srpskohrvatski jezik Usamino pravolinijsko kazivanje, svojstveno arapskoj pripovedačkoj tradiciji, izvršivši uz to sopstvenu zanimljivu podelu na poglavlja: »Širijom i Egiptom – ratovanja i putovanja«, »Sve biva kad je i kada sudeno«, »O konjima i drugim životinjama«, »Igra sudbine u vihorima rata«, »Žene junaci«, »Osobine i narav Franka«, »Iskustva i zapažanja«, »Ratni prizorci«, »Čovek i njegov sud«, »Čudesne i poučne anegdote« i »Priče iz lova«. Time je ostvario čitljivo i zanimljivo štivo, interesantno i za širu čitalačku publiku.

Uz *Knjigu pouke* prevodilac je iza teksta dao i sve neophodne napomene i objašnjenja, grupisane po poglavljima.

U Usamine uspomene i sećanja Darko Tanasković nas uvodi svojom studijom *Usama ibn Munkiz – čovek svoga vremena* (str. VII–LXXI), koja sadrži nekoliko poglavlja: »Usamino doba«, »Usamin život«, »Usamino književno delo«, »*Knjiga pouke*«, »Rukopisi, izdanja i prevodi *Knjige pouke*« i »Nekoliko reči o ovoj knjizi«, kroz koja je autor analizirao celokupno Usamino književno nasleđe i epohu i dao objektivnu ocenu o njegovom pravom mestu u arapskoj književnosti. Na temeljima istraživanja naučne orijentalistike, i naučnom metodologijom, zahvativši i neka pitanja od šireg značaja (kulturene veze Istoka i Zapada, odnos dveju književnih tradicija, i slično), Tanasković je prezentirao sve informacije potrebne za upoznavanje i razumevanje dela, zaustavivši se u svom kazivanju tačno na onom mestu gde počinje Usamina priča.

## Tihe terapije

Darinka Radivojević

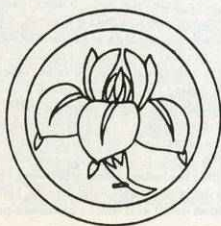
David K. Reynolds:  
*The Quiet Therapies,  
Japanese Pathways  
to Personal Growth.*  
– The University Press of  
Hawai, 1980, p. 132.

Utihnuti Buda



Knjiga Dejvida Rejnoldsa\* *Tihe terapije, japanski putevi razvoja ličnosti* rezultat je desetogodišnjih proučavanja koja su, pored posmatranja terapijske prakse i diskusija sa terapeutima i klijentima, uključivala i lično učeće autora i kao klijenta i kao terapeuta. Autor naglašava da njegov cilj nije da ovom knjigom evaluiira prikazane terapije, već samo da ih približi čitaocu sa Zapada i da ih učini razumljivijim. On procenjuje da je većina izveštaja o istočnim terapijama, koji su se pojavili na Zapadu (SAD), predstavljala skoro karikature u kojima se gubila kako filozofska osnova, tako i sam metod tretmana. Svoj pristup, koji uključuje i direktno lično iskustvo, autor smatra značajnim i

\*David K. Reynolds, Ph.D., je kao Fulbrjotov stipendista dva puta boravio u Japanu: predaje na Odeljenju za čovekovo ponašanje i Odeljenju za psihijatriju Univerziteta za medicinu Južne Kalifornije, 1976. objavio je knjige: *Moria Psychotherapy and Suicide. Inside and Out*, a 1980. knjigu *The Heart of the Japanese people*.



zato što su japanski terapeuti, koji svoje tehnike ne vide kao umističke i smatraju ih sredstvima za pomoć u suočavanju sa tipično ljudskim problemima življenja, nepoverljivi prema izveštajima zapadnjaka koji se nisu oslanjali na lična iskustva i doživljaje. Japanski terapeuti uopšte smatraju da je *taiken*, fundamentalno iskustvo bazirano na telu, važnije od čisto intelektualnih načina saznavanja i da mora ovima da prethodi. Isto kao što su skeptični prema lično nedoživljenom, tako i terapijski rad ne zasnivaju na analitičko-klasifikatorskim postupcima i svrstavanju pojava u međusobno isključujuće kategorije, već terapiji pristupaju s alternativne pozicije praktičara koji pojave definiše putem načina na koji se do njih dolazi. Funkcionalni operacionalizame, kao praktični vodič da se dođe do određenih iskustava, ne daje kauzalna već samo funkcionalna rešenja, ali ga Reynolds ne smatra naučno inferiornim jer kompleksnost i sama priroda psiholoških pojava prevladava mogućnosti formalno-logičkog mišljenja, kategorijalnih definicija i linearno-kauzalne predikcije.

Prikazano je pet vrsta terapija koje se praktikuju u Japanu: *morita*, *naikan*, *seiza*, *šadan* i *zen*. Reynolds ih naziva *tihim terapijama* jer im je zajedničko da na jedan ili na drugi način čine da klijent provodi vreme izolovan, zatvoren u sopstvene misli. Taj tih kvalitete se, izuzev u slučaju *morita* terapije, koja je tako nazvana po tvorcu metode, odražava u i imenima ovih terapija. Tako, *naikan* je ime nastalo kombinacijom japanskih reči *nai*, što znači unutrašnji, i *kan*, što znači opservacija, što stavljeno zajedno znači introspekcija; *seiza* nastaje od reči *sei*, što znači miran, *tih*, i reči za, *sedenje* – kao *seiza*, *mirno sedenje*, koncizno opisuje primarni terapijski element ove metode; *šadan* znači izolacija, a *zen* je japanski izgovor kineskog *č'an*, koje opet dolazi do sanskritskog *dhyana*, značeći meditacija.

Kao terapijska metoda, najveći ugled u Japanu uživa *morita* terapija, koju je početkom ovog veka koncipirao psihijatar i filozof Morita Soma, spojivši neke elemente budističke misli sa objašnjenjima koja su davali njegovi neurotični pacijenti i dodavši sopstvena iskustva i neke ideje zapadne psihoterapije. *Morita* terapija je i najpopularnija i ne predstavlja samo terapijsku metodu već i jedan opšti pogled na čoveka, jedno shvatanje života, jedan predlog vrednosti i jedan režim življenja kao usaglašeno delatno i etičko opredeljenje, i ima mnogo širi uticaj, slično uticaju psihoanalitičke misli na celu zapadnu psihoterapiju i zapadni pogled na čoveka.

Iako ovom metodom kao pomoćnom mogu da se tretiraju različiti psihološki poremećaji, moritisti smatraju da je tehnika najefikasnija sa klasom *šinkeišiti* neuroza. Kao rezultat urođenih faktora i situacionih, stečenih iskustava, neki ljudi razvijaju vintroverzivnu nervoznost, šabaci hipohondrijski ton, kao karakterističnu podlogu koja bolji njihov pogled i na sebe i na svet. U biografiji *šinkeišiti* neurotičara, okidaju

ći faktor koji inicira neurozu obično je neki sasvim mali stres kakav inače svi ljudi ponekad dožive u svakodnevnom životu, ali ovde taj nezatni događaj obično aktivira mnoštvo simptoma jer postoji predispozicija da se na takve stimulse odgovori na ekstremen način, a antagonistička akcija duha čini da simptomi postanu manifestni, jer osoba pokušava da problem prevaziđe voljom i ulazi u začarani krug povećanog obraćanja anksiozno pažnje i povećanja osetljivosti za problem, sa fokusiranjem onoga što bi trebalo da bude, a ne onoga što jeste. Pažnja postaje fiksirana a osoba je obuzeta problemom sve do onemogućavanja svih drugih aktivnosti. U subjektivnoj perspektivi, simptomi su prevelični i u doživljaju i u deskripciji, posebno problemi somatske prirode i problemi odnosa sa drugim ljudima. *Šinkeišiti* neurotičar ima jaku volju i želju da ozdravi, da drugima ne prouzrokuje nepravilne, da živi uspešno i da bude koristan društvu; ima izražene ambicije i potrebu da bude bolji od drugih, ali pateći od preosetljivosti, stidljivosti i osećanja inferiornosti, stalno razmišlja o sebi i, poredići ambicije sa postignućima, stalno je nezadovoljan sobom. Simptomatski, *šinkeišiti* neurotičari se mogu žaliti na bilo šta, od nesanicke i impotencije do opšte slabosti, od teškoće koncentracije do generalizovane anksioznosti, uz prisustvo različitih strahova, uključivši kao tipične strah od pravljenja grešaka, od napuštanja kuće, od boravka u društvu, crvenjenja i gledanja drugih u oči.

Pošto za moritiste ne postoji neurotična osoba kao takva, već samo duh koji je više ili manje blokiran u svom prirodnom toku, u nekoj vremenskoj tački, obično povezano sa samosvešću i sebičnošću, kao cilj terapije postavljeno je potapanje simptoma u potrebe trenutna i utapanje pažnje u tok svesnosti, tako da se izgubi svest o simptomu. U srži moritističke misli su ideje da je čovek odgovoran za svoju delatnost, da je aktivnost direktno podložna čovekovoj kontroli, da se preko aktivnosti mogu kontrolisati inače nestalna i po prirodi promenljiva i nestabilna osećanja i da se osećanje lične vrednosti zasniva na konstruktivnoj delatnosti, posebno delatnosti za druge. Terapija pokazuje najbolje efekte dve godine nakon okončanja formalnog tretmana, koliko izgleda da je potrebno da se usvoji moritistički program života i da se inkorporiraju u njemu sadržani psihološki stavovi i etičke poruke. Formalni tretman traje od četrdeset do šezdeset dana i sastoji se od četiri faze, od kojih prvu, koja traje nedelju dana, pacijent provodi potpuno mirujuć u krevetu, u potpunosti izolaciji, učeći da se suočava sa sobom i da prihvata sve svoje misli i osećanja, kroz iskustvo i doživljaj učeći da talasi osećanja i misli dolaze i odlaze bez svesne kontrole, izjavljujući ni iz čega i tonući u ništa, i u iskustvu doživljaja da je povlačenje iz socijalnih interakcija i odsustvo komunikacije, koje mu je pr početka tretmana izgledalo poželjno i bezbedno, jedan neprirordan i neugodan doživljaj. U narednim fazama, kada se postupno uvodi aktivnost i planirano pove-

ćava neposredna i indirektna socijalna komunikacija, pacijent kroz delatnost i direktivno podučavan u dnevničkoj razmeni sa terapeutom, uči o prirodi emocija, nevrsis-hodnosti i nemogućnosti baziranja života i samopoštovanja na promenljivim osećanjima, mogućnosti i neophodnosti obavljanja zadataka i ostvarenja ciljeva bez obzira na kolebljivost osećanja, i kroz iskustvo direktno doživljavajući uči da upravo najprirodnija osećanja bivaju izazvana, a tako posredno kontrolisana ostvarenjem postavljenih ciljeva i doprinosom drugima. Na kraju formalnog tretmana, kada simptomi obično bivaju samo delimično otklonjeni, pacijent je naučio da ih sagledava kao deo sebe i naučio je da bude aktivan sa ili preko njih.

Za razliku od psihoterapije na Zapadu, koju Reynolds karakteriše kao verbalnu razmenu u svrhe eliminacije simptoma, japanske terapije su markirane značajnim, dugim periodima tišine, usmerenim na prihvatanje, priključivanje i prevazilaženje simptoma, a simptom se ne shvata kao izolovan, već kao integralan deo osobe – moji simptomi su ja. Ove terapije ne tretiraju neki jednostavan i fiksiran entitet, one su usmerene direktno na svest te komplikovane i stalne promenljivosti koja je ja, i tretiraju direktno fluks – pošto je tok svesti ono jedino što doživljavamo. Cilj tihih terapija se formulise kao regulacija i fokusiranje toka svesti. Regulisanje ritma svesti, bilo da je tok svesti ubrzan ili zaprečen, tih terapije postizu redukcijom priliva stimulusa – izolacijom i fizičkom imobilizacijom klijenta. Veruje se da je rezultat usporavanje i produbljivanje mišljenja. Pogrešnim fokusiranjem se smatra upravljenost na sebe, sebičnost, i ove terapije ili teže da preplave svest sobom, kao što je slučaj kod *zena*, *morita* terapije i *seize*, čime se indukuje prezasićenje ili probijanje *dublje ja*, ili se, kao što je slučaj sa *naikanom*, svest preplavljuje negativnom samosvešću, što rezultuje potrebom da se usmeri na druge ili, kao što je slučaj u *šadanu* i *morita* terapiji, da se refokusira centriranjem na spoljašnje zadatke. Sve tih terapije oshesbrauju upotrebu govora i, ako je on uopšte dozvoljen, ima samo funkciju neposredne situacione komunikacije i nije sredstvo koje posreduje između klijenta i njegovog sopstvenog doživljaja. Traži se uronjavanje u doživljaj, a ne odvijanje doživljaja u reč. Nasuprot vezi doživljaj-svest-reč, favorizovana je veza telo-doživljaj-svest, u nekim tihim terapijama postavljena idealno, kao veza telo-svest.

Reynolds naglašava da tih terapije imaju u osnovi zajedničko premissu budističkog porekla da je čovek u osnovi dobar i da je potrebna samo neka edukacija da bi se postiglo bolje stanje duha. Tih izolacija, uz odgovarajuće vođenje, daje priliku čovekovoj unutrašnjoj snazi da ga vodi prema prosvetljavajućem samorazumevanju. Sve tih terapije naglašavaju i princip prihvatanja neizbežne realnosti, a patnja je shvaćena kao integralni deo života, i svaki pokušaj da se negira ili pomeri unutrašnji bol samo ga pojačava. Tokom terapije klijent je upućivan da se suo-

# Putnik u snu

Stevan Pešić: »Svetlo ostrvo«, Matica srpska, Novi Sad, 1984. i »Sarat i Vipuli«, Prosveta – Delta press, Beograd, 1984.

Stevan Pešić je knjigom *Katmandu* (»Prosveta«, Beograd, 1982) ušao u literaturu kao putopisac koji je pronašao svoj put, pa ka Istoku, kuda će odlaziti često – tek ponekad će biti u zavičaju, da zapisane reči sažme u knjigu, a onda hitro nazad. Istok je predeo gde je Pešić našao sebe, mesto gde je pronašao motive za neke svoje dosadašnje a verovatno i buduće knjige. Sa putovanja po Sri Lanki doneo je delo *Svetlo ostrvo*, kao nastavak *Katmandua*, i *Sarat i Vipuli* knjiga, uslovno rečeno, za decu. Inače, Pešić je poznat i kao pisac izvrsnih dramskih tekstova za decu, posebno za lutkarsko pozorište. Napisao je dramsku hroniku *Darinka iz Rajhlova*, zatim, *Grad sa začim ušima* i *Smrt Omere i Merime*, zajedno sa Miroslavom Belovićem. A javio se u literaturi pozimom, zbirkom pesama *Mesečeva Enciklopedija*, i ta sklonost ka poeziji uočljiva je upravo u knjizi *Sarat i Vipuli* koja je izukrštana pesmama.

U dosadašnjim knjigama Pešić još uvek zaobilazi Indiju, boravi u Nepal, a potom, samo nekoliko dana, na jugu Indije gde očekuje brod koji će ga odvesti na Sri Lanku. Možda su sve dosadašnje Pešićeve objavljene knjige samo njegova velika priprema za susret sa Indijom, koju tako često ali samo ovašće dodiruje. On govori da se nalazi na tlu Indije, da prolazi kroz nju, ali, za sada, ne govori o njoj u onoj meri u kojoj nagoveštava njenu prisutnost. Međutim, Pešić i sada boravi na Istoku.

Ono što može da poveže dve knjige o kojima je ovde reč jeste Sarat, stalni vodič i Pešićev saputnik u *Svetlom ostrvu*, i zaljubljeni ponujnik u *Saratu i Vipuli*. Da li je Sarat jedan lik u ove dve različite knjige, u *Saratu i Vipuli*. Da li je Sarat jedan lik u ove dve različite knjige, ne može se sa sigurnošću znati, ali, ako pratimo misao i rečenicu Pešićevu, ako sebi dovoljno razigrano mašte, onda Sarat dobija mnoštvo likova: svuda ga ima, svemoguć je, slab i neustrašiv, zaljubljen i pustolov. Sarat u *Svetlom ostrvu* mladić je bez leve šake, koju je izgubio kada je sa drugovima bio na izletu; dok je mahao prolaznicima iz autobusa, čelini stub mu je razmrskao šaku. Sada, sa plastičnom ali ružnom zamenom šake, postao je vodič. Sve dogovodštine Pešić je, uglavnom, doživio sa Saratom: od toga kako su kupili kišobran i kako su im ga ukrali, do putovanja, tumaranja, lenstvovanja.

Vipuli u *Svetlom ostrvu* pojavljuje kao

prodavačica čaja i kraljica mora. Od jedanaeste godine ona »susrećuje druge«, dočekuje brodove koje prepoznaje po mirisu, ali ne zaboravlja da usluži i svote Cejlonce. Time nije izneverila ni Sarat i Pešić, jer ljubavi je ostalo i za njih. Obožavana je najstarijim zanatom, znana joj je čitava Skola umeća ljubavi. Pešić ima naklonost ka Vipuli, prilazi joj sa blagošću i razumevanjem za njen poziv. Posle tuče koja je izbila zbog preotetih mušterija on je uzima u zaštitu, smiruje je. A za sve to vreme Sarat je crtao, sa kupljenim blokom tumarao je gradom i pokušavao da na papir prenese sliku doživljenog. A onda druga Vipuli, iz *Sarata i Vipuli* živeća je, takođe, kraj mora, dok je čekala svog Sarata koji je nestao u talasima. I jedna i druga Vipuli u Pešićevom vedenju nevine su, i obe stradaju kraj mora: jedna je sagorela u žudnji za izgubljenim drugim, u čežnji i čekanju, dok druga Vipuli, u *Svetlom ostrvu*, mada je sva u suprotnostima, krajnostima, u obrnutom sledu događaja, živeća je u svom svetu ljubavi, u očekivanju Velike ljubavi. A obe su zagledane u talase, obe očekuju svoju ljubav, jedna da joj se vrati, druga da je nađe. Pešić u *Svetlom ostrvu*, u trojstvu između Sarata i Vipuli, zaključuje: »Svet je bio uređen po našim željama, i ništa nije postojalo da se ispravi u njemu, a u *Saratu i Vipuli*: »Što se mene tiče, ja sam često, pišući ovu povest, zaželeo da budem Sarat ili bar Vipuli, pa da mene neko tako voli kao što su se voleli ovo dvoje.«

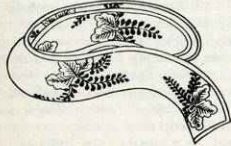
U *Svetlom ostrvu* saznajemo da Sarat ima svoju ljubav, svoju devojku Kusumu sa kojom je se uskoro oženiti, jer su zaručeni i obećani jednom drugom još od rođenja. Tajno se sastaje sa njom, dok ona sa izvora zahvata vodu, a njen svet je sav u bilju koju donosi iz žume i uzgaja u svom vrtu.

Poseta zemlji Veda takođe je zajedničko mestu ove dve knjige, ujedno to je i najzanimljiviji deo u *Svetlom ostrvu*. U doba monsunu, Pešić i Sarat odlaze u džunglu: u selo Mahijangonu, gde se čuva pramen Budine kose. Vedama, koje se sklanjaju od turista i verovatno su već u nebo otišle, pristup otvara samo me, i njih dvojica kreću u potragu za slatkom tečnošću, putem zapadajući u razne dogovodštine. Susreću devet Veda i svaka od njih pričala im je jednu priču.

Sklonost Pešića ka bajkolikosti pripovedanja, ovde je izrazitija: cveće pada sa neba, sva prirodna čudesa događaju se van moći ljudi. I u *Saratu i Vipuli* pojavljuje se zemlja Veda: »Tu su ljudi tolikog rasta da kuće moraju da prave u kromohim drveća kao im se sela ne bi izgubila u travi, a deca su im tako mala da piju rosu iz krunica kamelija i jašu na psima kao na konjima.« U zemlji Veda Sarat i Vipuli su bili najsrčasniji i najbezbrži-niji.

Takođe, u obe knjige pojavljuje se kao mesto događaja Nuvara Elija. Nurelija, za koju Pešić piše u *Svetlom ostrvu* da je najlepši kraj Lanke, zanimljiv je i po susretu sa Čedomilom Veljačićem. U Nuvara Eliji, u Gradu Svetlosti razgovarao je – sa Bihku Nanadivakom. »Pitao sam Veljačića kako iz-

čava sa negativno konotiranom unutrašnjom realnošću i to terapijsko prihvatanje života kakav je u tom trenutku jeste paradigma prihvatanja, do kojeg mora da dolazi tokom čitavog života. U ovom smislu, ključni su četvrti i peti dan tretmana u svim tihim terapijama, koliko izgleda da je potrebno da se svest emancipuje od vlasti koju nad njom imaju prema spolja upravljena čula i procesi mišljenja, da ujednači ritam i da se refokusira. Reinoldus interpretira da ovakvo prihvatanje neizbežne realnosti nije pasivna rezignacija već sloboda od prljanjanja za ono što bi »moglo-da-bude-ali-nije« ili od onog što bi »moralo-da-bude-ali-nije« i sloboda da se voli ono što jeste, život kakav jeste. »Tuga, strah, radost, nada, usamljenost i očaj, svakog trenutka su prihvatljivi naslovi konstantno promjenljive monografije moga života« i nema iskustva koje bi »trebalo-da-nije«: ono što sada jeste, jeste. U tihim terapijama ovo prihvatanje i, posebno, zamena unutrašnjeg fokusa spoljašnjim, orijentacija na sebe orijentacijom na druge i zamena sebičnosti davanjem, odigrava se u situaciji kada je klijent fizičkom imobilnošću, fizičkom i mentalnom zatvorennošću i izolacijom, pa i socijalnom odojvennošću i zavisnošću, zatvoren u svoje telo i unutrašnje sadržaje, sličniji malom detetu nego odraslom čoveku. Terapeut, sensei, vodič ili roši, traži od njega mnoge sposobnosti odrasle osobe, ali klijentova pozicija je pozicija regresije uz trećeg roditelja. Zaklonjen iz introspektivne fenomenološke datosti o toku svesti i natriklijen budističkom inspiracijom, vodič podučava klijenta o neizvesnosti patnje, prolaznosti svega postojećeg i metafizičkoj ništavnosti bića, »nezdravosti svega što je od ovoga sveta«, a u čovekovoj ravni prenosi konfucijansku poruku o društvenoj hijerarhiji, ukupljanju u dato, orijentaciji na pozitivne delatnosti i zdrav razum na poukama istorijskog iskustva. Vodič ili terapeut je konfucijanski inspirisan i kada klijenta orijentira na žrtvovanje i humanost; ali to nije humanost revolucionarnog tipa, već humanost adaptivno-konzervativne vrste. Terapeut tih terapija prenosi filozofske stavove ili metafizičke istine, i fenomenološki potvrđene i intuitivno spoznate psihološke činjenice, ali i transmutuje prihvaćene i tradicionalno duboko ukorenjene vrednosti i na etičkom planu, poručujući da je društvo u redu, aktivno privodi svoju terapijsku bebuz vrednostima toga društva. Verovatno zato, tih terapije, strane i intrigirajuće, i razumljive i kontradiktorne, imaju naj »posebni japanski ukus« – ukus jednog drugog sistema vrednosti i jednog drugačijeg življenja.



Putnik  
u snu

država u toj pustoši. On kao da se čudi mom pitanju, ali je strpljiv; pominje meditaciju, pisanje. Za košmare, snove i samoću kaže: to je stvar filozofije, najčešće rdavog rada buhrega. Pitam ga, zatim, ko ga posećuje. Njegova kći, službenici naše ambasade u Kolumbu, a dođe i poneki student iz naših krajeva. Posetio ga je, kaže, i Vasa Čarapić, ali ne onaj poznat iz prvog srpskog ustanka, nego neko drugi koji nosi isto ime.

U *Saratu* i *Vipuli* Nuvara Elija se spominje kao mesto gde odbačeni zaljubljenici traže sklonište od svojih progonitelja i od ratova koji vladaju u njihovim nekadašnjim prebivalištima.

U obe knjige data je slika monsunskih kiša: u jednoj im je efekat tragičan, jer fudvajaju dvoje zaljubljenih, Sarata i Vipuli, u drugoj još uvek dramatičan, ali tu Pešić zapravo parodira tragičan ton pripovedanja: »Ali više od dece bujica je nosila pijanca. Poneki od njih je čak imao bocu u ruci. Za njima su bili nošeni kelneri, koji su hteli da naplate račun, a za kelnerima su plovili kafanski stolovi. Našu najveću pažnju behu privukli oni što su sa potocima i rekama, dolazili sa planina. Bili su to stanovnici sela iznad Bandarvele, u vrlo živopisnim nošnjama. Zbog brzine kojom su jurili, nisam, na žalost, uspevao pažljivo da razgledam tu nošnju, slika je iz *Svetlog ostrva*. Da li je to rablevski potop?

\* \* \*

*Sarat i Vipuli*, knjiga je u pet ola, poglavlja. »Njegove junake nazvao sam imenima onih sa kojima sam bio srećan«, piše Pešić u uvodnom delu knjige. Radnja se događa u selu Talgama, sa stotinak kuća i jednim hramom, a deca: Sarat, Džajant i Vipuli glavni su junaci ove priče. Džajant je obećana Vipuli još dok su bili deca, a Sarat je nerazdvojni Džajantov drug zaljubljen u Vipuli. Sarat je imao samo majku, i bili su manje imućni od njegovog druga. Kada Džajant saznaje da njegova zaručnica voli njegovog druga, daje im blagoslov i sve čini da to shvati i sve odraslih, njihovi roditelji. A onda je došao rat, i dvoje zaljubljenih beže. Posle dve godine njima se rodio sin, kome su dali ime Džajant, u znak zahvalnosti zajedničkom im prijatelju za njegovu velikodušnost. Ali, ubrzo nakon toga, Sarat je usnio čudan san; sutradan, kada je isplavio, njegov čamac talasi su odbacili daleko od obale na kojoj je ostala Vipuli. Sedam godina će lutati iz zemlje u zemlju: dospće na ostrvo majmuna, more će ga potom odbaciti do afričke kraljice i njenih dvanaest kćeri, boraviće kod Persijanaca, u gradu srećnih, kod ljudi bez lica, kod devojke iz čije ruke raste hrizantema, kod cara koji ne može da umre, u Tibetu, na Himalajima, u Nepalu, u Indiji gde odoleva lepoj Indijki. A za sve to vreme verna Vipuli ga je čekala, odbijajući prosioc. Umire u času kada se Sarat, bogat i moćan vraća ali u istom trenutku ponovo u buri sve gubi. Sarat ne shvata njenu smrt, odlazi u džunglu; od ljubavi je poremetio pameću. Unezverenog i očajnog pronašao ga je Dža-

jant, prijatelj iz detinjstva, sa kojim odlazi Saratov sin, a Sarat ostaje da luta džunglom, jer njegov svet je tamo gde može slobodno doživeti Vipuli.

*Sarat i Vipuli* je knjiga puna pesama. Bajka za odrasle.

*Svetlo ostrvo* se ne može nazvati samo putopisom. Nije ni roman, kao što ni *Katmandu* nije samo roman, mada je tako naslovljen u knjizi. Pun je dečjih priča u sent-egzipe-rijevskom stilu kazivanja. Sri Lanka, na sinhalskom Svetlo ostrvo, puna je maštovitosti: »Plovili smo sa grupom turista, malim brodom. Taj brod ima zastakleno dno i mi smo, glava nagnutih dole, posmatrali strašno carstvo pod vodom.« *Svetlo ostrvo* često je preopterećeno detaljima, pojedinostima, kao hodom kroz džunglu čitalac se kreće od priče o *Ramajani*, o jeziku Singaleza, koji ne znaju za glagol »misleti i osećati«, do rasprava o rečima kao »možda«, »akor«, »sumnjati«, »nemogućne« i sličnim, koje ne postoje u njihovom jeziku. Kratke rečenice podsećaju na Crnjanskog.

I tek na kraju *Svetlog ostrva* oseća se Pešićeva nostalgija za zavičajem, za kućom: zvuk manastirskog zvonka, dobra žetva i sećanje na dane kada su želi žito. »Moja putovanja Azijom bila su prolazak iz jednog sna u drugi, i saznanje da buđenje nema. U snu koje se zove Lanka bilo mi je dobro, i više nego dobro. Nešto je samo u njemu bilo strašno. Dogadalo se da se danima ne setim kuće, zavičaja, prijatelja; moj svet je ovde tonuo u dubine, nestajao. Počeo sam da zaboravljam i lica najbližih. Onda bi stoglo pismo od kuće i ja bih se setio sebe, i svega. Sa time bi me obuzimao strah i panika da ako nikad više neću videti.« Pa ako se nakon ovoga i dogodio histeričan plač, Pešiću je činio olakšanje.

A onda je krenuo na put ka Indiji.

Radmila Gikić

Orijent  
u Vukovom  
Riječniku

Miodrag Popović: *Pamтивеk*,  
Zavod za udžbenike i  
nastavna sredstva,  
Beograd 1983.

Studija Miodraga Popovića najlakše bi se, a čini se i najtačnije, mogla definisati uz pomoć naslova edicije u kojoj se pojavila — »Portret književnog delatca. Pred čitaocem je zaista *portret* Vukovog *Rječnika*, slikovita analiza knjige koja stoji u samom početku nove srpske književnosti. Kao specifično delo, ne samo leksikografsko već i etnografsko, istoriografsko, folklorističko i orijentalističko, a velikim delom i književno, *Rječnik* je iziskivao upravo jedan analitički postupak zasnovan na interdisciplinarnom pristupu, pošto se njegova vrednost može otkriti jedino ako ga posmatramo kao jedinstvenu celinu, kao skup informacija ne samo o jeziku već i o tradiciji u okviru koje se taj jezik razvijao, kao i o klimi vremena u kome je kao jezički standard zabeležen.

Osvrnuvši se najpre na postanak *Rječnika* i njegovu istoriju, na otvore i nerazumevanja koji su pratili Vukov rad, Miodrag Popović prelazi na analizu rečnikove materijala, sistematizujući izuzetno bogatstvo primera, ilustracija, zapisa, istorijske, etnografske, orijentalističke i mitološke građe. A sistematizacija takvih primera vodila je neminovnom i dragocenom upoštanju.

Popović posmatra Vukov *Rječnik* iz sinhronijskog i dijahronijskog aspekta. Nastala u jednom prelomnom vremenu, Vukova »zbirka reči« nosila je i tragove ranijih vremena i epoha. Nemirno balkansko to bilo je popršte sučeljavanja različitih kultura, nacionalnih i civilizacijskih tradicija, pri čemu je dolazilo i do zaokreta i preobražaja koji su se snažno reflektovali upravo na jezičkom planu. S druge strane, pak, baš u jeziku su šifrovane poruke i skriveni odgovori na mnoga pitanja koja se mogu postaviti u vezi s prošlošću srpskog naroda. To potvrđuju ne samo brojni zapisi u kojima traje sećanje na minula vremena, već i jedinstven, da tako kažemo, leksičko-mitološki sloj *Rječnika*, koji Popović raščlanjuje i tumači sa autoritetom znalca i britkim sluhom za otkrivanje arhetipskih slojeva u jeziku. »Sve što je bilo u prošlosti, čak i kad je reč o pamtećevima, ne može biti da nije bilo. Ono živi nevidljivo i pritaženo u donjim slojevima svesti. Može vremenom, dejstvom novih kultura, i nestati iz ponašanja, ali i tada obično, kao u *Rječniku* nastavlja život u jeziku i poeziji, što ne znači da u poremećenim prilikama,

## Orijent u Vukovom Rječniku

pod udarom spoljnih sila, neće ponovo izbiti u i svakodnevno ponašanje,« ističe Miodrag Popović, dajući time i obrise mitoloških dimenzija jezika sadržanog u *Rječniku*.

Postavljajući pitanje jezičke dinamike, podmlađivanja i kretanja jezika u predrukovsko i Vukovo vreme, Popović prihvata stav Jovana Cvijića o obnovi srpskog patrijarhalnog društva pod turskom vlašću, da bi zatim, govoreći o obnovi i podmlađivanju jezika u patrijarhalnim okvirima, postavio pitanje inverzivnog jezičkog kretanja i njegovih posledica. I tu, čini se, ukazuje na osnovni problem, naslućujući i ključ rešenja: »Šta znači ovo inverzivno jezičko kretanje: etničko podmlađivanje ili kulturno osiromašenje? Ili, možda, i jedno i drugo? Zaokupljen afirmacijom i karakterologijom srpskog etnosa, Cvijić neće staviti ovo pitanje u centar svojih izučavanja. Možda će nam odgovor na njega dati analiza troslojne kulture srpskog patrijarhalnog društva. Istovremeno paganske, hrišćanske i orijentalne, na šta upućuju same reči i njihovi sanskritski, praslovensko-vizantijski i tursko-arapsko-persijski izvori.

Nas ovdje, razumljivo, zanima pre svega ovaj treći, islamsko-orijentalni sloj, tim pre što mu autor posećuje, s razlogom, dovoljno prostora, srazmerno značaju teme, osećajući nekoliko zanimljive novine u analizu orijentalnih elemenata u kulturnoj tradiciji Srba. Orijentalno nasleđe Popović posmatra u tri poglavlja svoje knjige: »Vukova zbirka reči, »Staro društvo u novom rečniku« i »Orijent«, mada su i u drugim poglavljima, kroz čitavu knjigu, rasuti odlomci u kojima se dodiruje prisustvo istočnih kultura na našem tlu.

Širokom analizom turcizama u Vukovom *Rječniku* Popović uvodi čitaoca u problematiku na leksikografskom i leksikološkom, pa i šire, na lingvističkom polju. Valjano proćivši građu, on se ne zadovoljava terminom *turcizmi*, kojim se obično obuhvataju reči orijentalnog porekla primljene preko turskog jezika, nego ih, težeći preciznosti, radija naziva »posrbljenim orijentalnim rečima«, odnosno »orijentalnim posrbljenicama«. Dodati bismo, potpunosti radi, da je već bilo pokušaja da se prevlada nedovoljnost termina »turcizmi« u stručnoj literaturi upotrebljava se termin »osmanizmi«, pošto je reč o leksici koja je preuzeta u osmanskom periodu, u doba osmanskog jezika. A taj jezik, zasnovan na širokoj upotrebi i dominaciji arapske i persijske leksike, sa specifičnom morfologijom i odgovarajućim implikacijama na području sintakse, značio je, u našem slučaju, intenzivno na leksičkom planu, dajući poseban kolorit rečničkom fondu, a utičući i na govorni jezik, naročito u pojedinim krajevima.

Miodrag Popović je sačinio i statistički obradio popis turcizama/orijentalnih posrbljenica u *Rječniku*, svrstavajući tu, pored izvornih turskih, reči arapskog i persijskog porekla, ali i reči iz drugih jezika primljene preko Turaka, dakle posredstvom osmanskog, ukazujući i na »izvedene reči, koje su nastale iz srpskih korena i turskih sufiksa i prefikasa.

Posebno je zanimljiva Popovićeva analiza upotrebe turcizma iz *Rječnika* u savremenom jeziku: koristeći se (kako sam kaže »u nedostatku pouzdanijih izvora«) rezultatima improvizovane ankete u kojoj posmatra upotrebu turcizama u govoru deset beogradskih intelektualaca različitih godina i stručnih profila, autor pokazuje da je prisustvo turcizama u kvantitativnom pogledu još veoma značajno, čineći i do 10% govornog fonda pojedinih ispitanika. Podaci koje nam pruža Popović mogu poslužiti kao osnova za dalja izučavanja, a još više kao putokaz u pogledu postavljanja problema (na u nas nov, savremen i lingvistički dobro situiran način) i metodologije istraživanja.

U poglavlju (a mogli bismo reći i u eseju) »Staro društvo u novom rečniku« autor dublje zalazi u područje istorije, posmatrajući *Rječnik* kao živi izvor građe za istoriju srpskog naroda pod turskom vlašću. Bez predrasuda prema »turskom vaktus« (a takvih predrasuda, kao pisac i kao leksikograf, nije imao ni Vuk Karadžić) Popović naglašava da je *Rječnik* i u tom pogledu još nedovoljno istražen. »Prema *Rječniku* ispada da je društvo pod Turcima bilo razudnije nego što se obično misli, a »slika srpskog društva pod Turcima biće potpuna tek ka se prouči pravo svojine nad zemljom u turskom carstvu, odnosno prikažu društveni odnosi koji iz njega proizlaze«, zaključuje on, pokazujući još jednom efikasnost i metodološku upotrebljivost svog interdisciplinarnog pristupa.

Poglavljem »Orijent« Popović je nastojao da sintetično osvetli orijentalnu komponentu *Rječnika* i da rezultate do kojih je došao podvrgne uopštavanju. Zapaža se, takođe, autorova težnja da istakne doprinos Turaka ne samo na polju materijalne, već i duhovne kulture srpskog naroda, odnosno da orijentalnu komponentu u srpskoj kulturnoj baštini prikaže iz aspekta našeg vremena i da je objektivno vrednuje. Prevladavajući neke nedostatne sheme, široko zainteresovan za raznovrsne kulturne fenomene i tokove različitih tradicija koji su se ukršitali na balkanskim prostorima, kao bitni činioци kulturnog identiteta srpskog naroda, Miodrag Popović je u *Rječniku* našao bogato vrelo, a u Vuku Karadžiću pravog sabesednika, mudrog i obaveštenog.

U istoriji orijentalistike razlikuju se dva razvojna stepena: period pribiranja izvora i period naučne orijentalistike. Doprinos Vuka Karadžića orijentalistici izuzetak je u tom pogledu. Vuk jeste sakupljao orijentalističku građu, pre svega kao leksikograf i etnograf, folklorist i autor istorijskih spisa. Njegovi radovi, međutim, često izlaze iz tih okvira i pokazuju tendenciju ka sistematizovanju i poređenju podataka i promišljanju veoma jasno postavljenih naučnih problema – što Popovićeva analiza *Rječnika* dokumentovano potvrđuje. Ne bismo se, još uvek usudili da Vuka nazovemo prvim srpskim orijentalistom, ali ni da brzopleto odbacimo hipotezu da je on bio i to.

Čitura iz Kutahije, (XVIII vek)



# Kako su se sami naslikali

Tvrtko Kulenović

Povodom teksta Snježane Zorić  
»Metodska neujednačenost«  
(Kulture Istoka, 1985, 3, str. 84–86)

Ne smatram da autori treba da reaguju na negativne prikaze svojih knjiga ma kako intonirani oni bili, i ne bih reagovao na tekst Snježane Zorić da u njemu, pred kraj, ne postoji jedan detalj koji se više ne tiče knjige nego ličnosti autora, detalj koji mogu da okvalifikujem jedino kao prestup i da na ovaj način tražim zadovoljenje.

»No podimo redom!«, kako kaže Snježana Zorić. Kod nje ova kratka rečenica, osim što se završava usklikom, još zauzima i čitav pasus, što verovatno treba da izrazi autoritet takvog opredeljenja, da ukaže na doslednost i ispravnost kritičkog postupka u kome se neće proizvoljno »napadati« čas ovaj čas onaj deo knjige, nego će se slediti isti onaj kontinuitet po kome se i ona odvija, pa kako se kome zalomi.

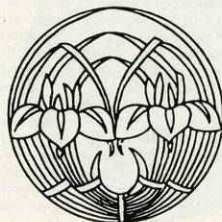
Na žalost, ta se načelna orijentacija već od samog početka konkretno ostvaruje u vidu jednog specifičnog »zanosa osporavanja« koji ne dozvoljava nijednu pozitivnu naticu i koji se dosta logično, a po principu povratnog dejstva, pretvara u svedočanstvo o nepismenosti i nesposobnosti vladanja tekstom kod autora prikaza. Oko 60% prikaza Snježane Zorić sastoji se od mog teksta, iskidanog, unakaženog, prenesenog u delovima rečenica prekinutih na početku, na kraju ili u sredini, ponekad u celim rečenicama, nijedan jedini put u celom originalnom pasusu. Nije to neki hvalevredan postupak, ali bi bio dopustiv u kritičkom prikazu kad bi Snježana Zorić umela njime da se služi, kad ne bi u rečenom zanosu osporavanja prenebregavala sve zakone logike i time dovodila samu sebe u smešne situacije već od početka. Njen prikaz, naime, počinje pregledom sadržaja moje knjige, opisom očekivanja koje je on u njoj izdavao, da bi odmah zatim usledio veliki citat koji glasi: »Bogatstvu oblika, boja, zvukova azijskog pozorišta... više bi odgovarao jedan slobodniji esejistički tretman nego stroga naučna interpretacija... Stoga, ovaj pregled pristupom temi nije istorijski, nego opet, kao i u ranijoj knjizi, teorijski i estetički, ali je po načinu na koji se ostvaruje slobodnije esejistički, a po odnosu prema gradi više subjektivan.«

Koja sad pa ranija knjiga? Ni o kakvoj knjizi nije bilo reči. Osim ako nije reč o knjizi Cedomila Veljačića (Bhikkhu Nanajavako: *Studies in Comparative Philosophy*, Vol. 1.) o kojoj je Snježana Zorić pisala »ranije« u istom broju časopisa? Drugim rečima, Snježana Zorić ne zna da kada upotrebljava tekst iz tuđe knjige u tekstu svoga prikaza, taj tekst postaje njen tekst, učestvuje u ostvarivanju smisla – i besmisla – njenog teksta. A ne zna zato što neće da zna ni za šta drugo osim za taj svoj zanos osporavanja, koji ne želi da dopusti mojoj knjizi ni najmanji »alibi«, nijedan razlog da bude onakva kakva je, i u tom zanosu previda sve pretpostavke smisla i pismenosti, što liči na onu narodnu: ko drugom jamu kopa, sam u nju pada!

Ni najmanje mi nije namera da vadim Snježanu Zorić iz njene jame, ali, u interesu moje knjige, želim da objasnim u čemu je stvar. U mome tekstu, naime, stoji da sam, radeći na svojoj doktorskoj disertaciji, kasnije objavljenoj u obliku knjige, »ranije knjige« (*Teorijske osnove modernog evropskog i klasičnog azijskog pozorišta*, Svetlost, Sarajevo, 1975), poželeo da napišem ovakvu knjigu koja bi se više zasnivala na slobodnijem esejističkom tretmanu nego na strogoj naučnoj interpretaciji.

Da li takvo opredeljenje neizbežno znači i »metodsku neujednačenost«, koju Snježana Zorić pripisuje kao karakteristiku mojoj knjizi već i u samom naslovu, a zatim i na više mesta u tekstu? Da idemo i dalje redom, bar dotle dok se ne ukažu još neka svojstva kritičkog i interpretativnog postupka Snježane Zorić. Ona kaže ovako: »Poglavlje »Duh Azije« počinje podnaslovom »Srce i mozak«, kojim se želi ukazati na već svima dobro poznati antagonizam između Istoka i Zapada, u kojem se zapadni čovjek, utemeljen u novovjekovnom Ego cogite, bitno razlikuje od čovjeka Istoka još neizdiferenciranom svojom sviješću iz kozmičkog prajedinstva. Da ova primjedba nije već toliko eksploativna, možda na početku knjige ne bi toliko niti smetala.«

U mojoj knjizi poglavlje »Duh Azije«, sa podnaslovom »Srce i mozak«, počinje, međutim, ovako: »Za novoveku zapadnu civilizaciju najvažniji deo ljudskog organizma jeste mozak koji proizvodi mišljenje i na kojem počiva intelekt, dok je za klasičnu azijsku civilizaciju takav deo srca, to jest onaj deo na kojem počiva ritam rada organizma i bića. To je činjenica koja se mora odmah naglasiti da bi čitava komparacija imala smisla: nije reč o srcu kao »centru emocija« koji bi kao takav bio analogan i ravnopravan mozgu kao »sedištu intelekta«, to nije srce probodeno strelom, ne sadrži nikakve emotivističke i sentimentalne konotacije koje smo navikli u vezi s tim pojmom da podrazumevamo, nego je srce ovde nosilac ritma u biološkom organizmu, a ritam je za azijsku civilizaciju najvažniji zakon svekolikog života i postojanja kojem se svi ostali zakoni potčinjavaju, gotovo jedan dinamički »raster« po kojemu se sva kretanja, svi događaji, sistemi u koje se oni povezuju i posledice koje iz toga proizlaze, raspoređuju.«



Ne pada mi na pamet da 'iči redom' u kritičkoj interpretaciji jednog teksta mora da znači pretresati svaki njegov pasus jedan po jedan, ali u ovom, *prvom po redu pasusu*, nalazi se, esejističkim načinom iskazano, suštinsko metodološko određenje cele knjige, koje se nastavlja direktno na prethodno, već citirano (i koje je i Snježana Zorić citirala), da je pristup temi u knjizi, naime, *teorijski i estetički*. Ako se potpuno odbace one estetičke teorije koje u ritmu vide osnovni zakon svake i svekolike umetnosti, biće blizu pameti svakome onome ko je u životu video jednu pozorišnu predstavu da to je zakon koji se sa znatnom sigurnošću može primeniti na umetnost pozorišta – koju je Lessing, tražeći njenu specifičnu diferenciju prema umetnostima slikarstva i poezije, definisao kao pokret. A svakome ko je u životu video jednu predstavu bilo kojeg oblika azijskog pozorišta biće jasno da se taj zakon na njega odnosi još u znatno većoj meri. Snježana Zorić, međutim, čita ono što hoće, ubacuje moj tekst u one kontekste koje je u stanju da prepozna, i pošto joj se čini da prepoznaje filozofske kontekste (neizdiferenciranost iz kosmičkog prajedinstva prema Ego cogite), saglašava se da bi 'ova primjedba' mogla da dođe na početak knjige kad ne bi bila 'već toliko eksplotirana'.

Tako stoji sa poglavljem pod naslovom 'Uvod: Duh Azije'. Važnije je, međutim, i za mene i za Snježanu Zorić, ustanoviti kako se primjedba o 'metodskoj nejednačivosti odnosi na 'Prvi deo: Pregledi' (azijskog pozorišta). Kaže Snježana Zorić: 'Kada je riječ o indijskom kazalištu, onda autorova teza glasi: "Kathakali je nesumnjivo najreprezentativniji živi oblik klasičnog indijskog pozorišta..." (str. 96). Oznajući ga kao živi oblik, autor se ogradio od moguće primjedbe o reprezentativnosti Kathakalija. Ipak, ova je teza upitna ako se uzme u obzir nastanak Kathakalija u XVII str. i njegova 'klasičnost' ako se uzme u obzir da je *Natyasastra* zapisana negdje u VI st...'

Naredni pasus, međutim, glasi: 'Odsustvo maske u Kathakaliju jedan je od najnepobitnijih dokaza njegovog klasičnog karaktera;... klasična teorija naravasa, devet osnovnih izraza lica i brojnih njihovih varijacija i kombinacija svoj deo estetike pozorišta uprao na odsustvu maske' (str. 106). A način šminkanja u Kathakaliju upravo čuva i poštuje, po mišljenju autora, taj implicirani zahtjev *Natyasastra*. Slijedi opis šminkanja kojim nastaje 'živa maska' koja će nas 'podsetiti na pravu prirodu i funkciju maske uopšte' (str. 106). Ne bi li 'živa maska' prije bila dokazom laganog iščezavanja prvobitno prisutne maske...'

Neka mi bude dozvoljeno da i ja napola prekinem rečenicu iz teksta Snježane Zorić jer, ako sam je dobro razumeo, njeno osnovno pitanje je ovim završeno, a moj odgovor na njega glasi da 'bi', da je Snježana Zorić u pravu. Kod mene, naime, stoji 'odsustvo', a kod ne 'lagano iščezavanje', a pošto sam se od početka 'metodski' opredelio za *teorijski i estetički* diskurs u kome se postavlja pitanje kakvo je nešto, a ne kada je i kako po-

stalo, za mene je to dvoje isto.

Ne bih, međutim, rekao ni da je Snježana Zorić baš stalo do onog vremena koje je sadržano u 'laganom iščezavanju', nego mi se pre čini da je kod nje u pitanju zbrka u upotrebi pojmova i termina, zbog čega sam u navođenju i suprotstavio jedan drugom dva njena uzastopna pasusa. U prvom se naime pojam *klasičan* upotrebljava u istorijskom značenju pa se u argumentaciju uvode stoljeća (VI i XVII), a u drugom u estetičkom i teorijskom značenju, pa se govori o umetničkim svojstvima Kathakalija.

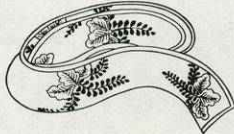
No to je još najmanje zlo. Problem je u onome: 'Oznajući ga kao živi oblik, autor se ogradio od moguće primjedbe o reprezentativnosti Kathakalija.' Ja sam stalno upotrebljavao pridev 'živi' želeći da držim 'na oprezu' duh prosečnog čitaoca, ali neko će se usuduje da piše prikaz o jednoj pozorišnoj knjizi morao bi da zna da ne postoje 'neživi' oblici pozorišta. Nego se u toj primjedbi, koja se svodi na to da sam ja ono što postoji pretpostavio onome što ne postoji, krije jedno neznanje karakteristično i za druge neke obrazovne filologe, elementarno nerazlikovanje planova realnosti, nevidanje činjenice da je drama književni rod koji postoji i kao pisani tekst, dok je pozorište scenski događaj ili čin koji osim ovoga nema drugog načina postojanja. Ne može samskritska drama biti 'bolja' od Kathakalija zato što se ne mogu sabirati ni oduzimati babe i žabe, kruške i jabuke, kako se to već u prvom razredu osnovne škole uči.

Da je takva vrsta 'obrazovnosti' karakteristična i za Snježanu Zorić, pokazuje onaj deo njenog prikaza u kojem se pokušava 'ukratko prepričati' moj tekst o japanskoj No-drami i pozorištu. Tu, naime, stoji rečenica koju citiram u celini, i koja glasi ovako: 'Tematika no-drame je budistička, raspoređena u pet manjih drama po principu *jo-ha-ka* (uvod, razvoj, finale)'. To bi imalo da znači da u No-u postoje manje i veće drame, i da se manje spajaju u veće u vidu nekakvih kolonija (po pet). Ne zameram Snježanu Zorić što ne poznaje No i japansku kulturu jer je reč o 'srapsuncu' (njen termin sa početka prikaza) u kome niko ne može sve znati, ali ponavljam da onaj ko hoće da piše o pozorišnoj literaturi mora *poznavati* pozorište. Da je takav slučaj u pitanju, Snježana Zorić bi se, kad već ne čita ono što u mojoj knjizi piše, mogla sama dosetiti da se tu zapravo radi o pet drama obuhvaćenih jednom *predstavom*, da je takvih primera bilo sasvim nedavno i kod nas, čak u Beogradu i Zagrebu paralelno, kad su zajedno postavljene *Audijencija* i *Izložba Vernisaž* Vlastava Havelke. U takvom slučaju ne bi došla u situaciju da ispisuje besmislice.

Posle toga, ovakvim oštrim sudom završava Snježana Zorić ocenu moje knjige: 'U tom smislu ona nije interesantna zalcima jer su podatke na koje ovdje mogu naići uglavnom već pročitali, a niti 'ne-znalcima' – jer njima ne pruža sistematičan uvid u svijet azijskog kazališta.' Gotovo da sam spreman da prihvatim takvu ocenu, s tim da bih joj dodao dopunsko objašnjenje u vidu citata iz

prikaza Josipa Lešića ('Princip srca' i 'princip razuma'), *Delo*, Beograd, oktobar 1984. str. 143-149) koji, pošto je ukratko rezimirao svoje gledalačke dodire sa azijskim teatrom, kaže: 'Iz iste 'civilizacijske ograničenosti horizonta', odlagao sam, vjerovatno, i čitanje knjige *Pozorište Azije* Tvrtka Kule-novića. Naime, opterećen negativnim iskustvom u recepciji, bio sam uvjeren da je u pitanju manje ili više uspjeli (iako bizarni) *istorijski pregled* razvoja azijskog pozorišta, koji se uglavnom bavi prezentiranjem faktografije (činjeničnog materijala), pozivajući se pri tom obilato na mnogobrojna teško pamtljiva imena i nazive. Jednostavno rečeno: koristan kompendijum o jednom 'egzotičnom' teatru.' Lešiću je drago što to nije takva knjiga. I meni je.

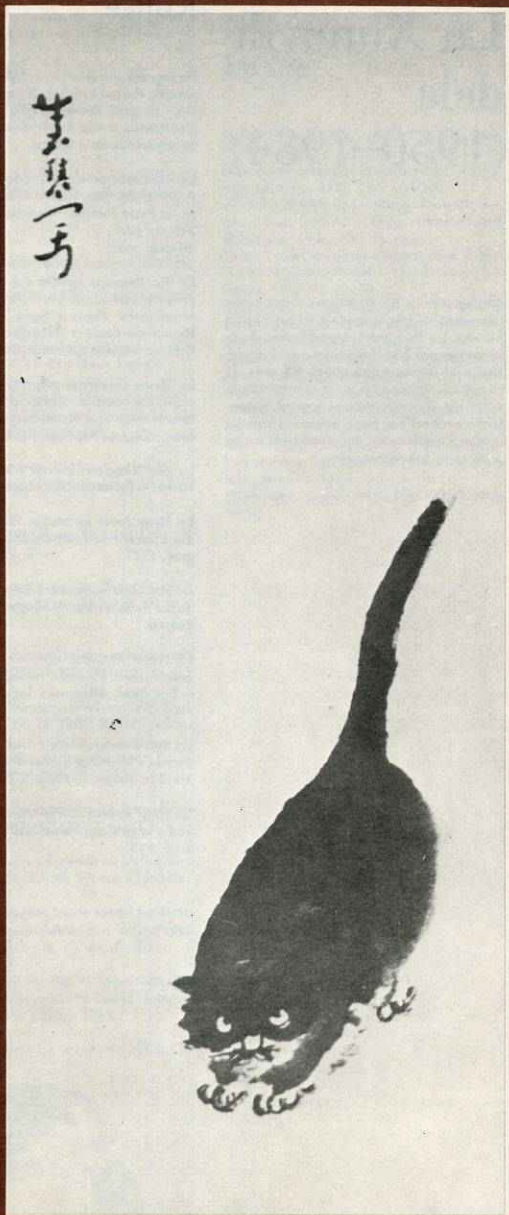
Već i po nekim drugim momentima, po onoj nesposobnosti da se vlada vlastitim tekstom, stekao sam utisak da Snježana Zorić nije u životu gubila mnogo vremena na ono što se zove 'lepila književnosti', da je uglavnom čitala udžbenike. Na to ima pravo, kao što ima pravo i na to da sa tog udžbeničkog stanovišta sudi o mojoj knjizi. Ali na kraju dolazi ono zbog čega sam i pisao ovaj komentar a na šta nema pravo niko, pogotovu ne onaj ko sudi sa tog stanovišta, sa stanovišta nauke, sa stanovišta 'metodske nejednačivosti'. Jer tu se više ne radi o nauci, o ovakvom ili onakvom stavu, ne radi se uopšte o knjizi nego o ličnosti, o meni, o onome što predstavlja moj maternji jezik, jezik kojim govorim i pišem, i o mome pravu da zahtevam od svakoga ko želi na bilo koji način uspostaviti vezu sa mojim govornim ili pisanim tekstom da taj jezik poštuje. Evo, naime, kako izgleda odlomak iz poslednjeg po redu citata iz moje knjige u prikazu Snježane Zorić: '... izložene jakom indijskom utjecaju, nisu kao zasebne kulture nikad bile ni dovoljno snažne ni dovoljno samosvesne da bi razvile...'. Sta je sad ovo što Snježana Zorić citira? Je li to neka nova knjiga koja je pisana jekavicom i zapadnom varijantom, dok je 'ranija knjiga' bila pisana evkarionom i istočnom varijantom? Možda Snježana Zorić uopšte nije čitala moju knjigu nego nečiju svesku u koju je vlasnik za vlastite potrebe prepisavao odlomke iz nje onako kako mu je najlakše, što bi u tom slučaju bilo sasvim opravdano. No to su pitanja za Snježanu Zorić. Meni je to bio razlog da napišem ovaj komentar, da bih pokazao da se tako ne može raditi. Čitaocu ostaje autportret Snježane Zorić otisnut u tekstu, jedina načina koja pokazuje ko je to ko povišenim tonom govori o 'metodskoj nejednačivosti', a kad citira tuđi tekst ne citira ga onako kako je napisan.





# Bibliografija

Hju Sibui: Mačka  
*Kina, dinastija Čing*



# Bibliografija prevoda Lu Xunovih dela (1950–1984)

Kulture istoka

## Knjige

Lu Sin: *Istinita istorija A-keja i druge pripovetke*. Prevod s ruskog Desanka Maksimovič. – Beograd, Prosveta, 1950. 130 str. (ćir.) (Savremena strana književnosti)  
Sa napomenama u tekstu.

Lu Sin: *Kovanje mača i druge pripovetke*. Pogovor »Lu Sina. Prevod s engleskog i pogovor Petar Čurčija. – Beograd, Nolit 1957. 246 str. (ćir.) (Svetski pisci)

Lu Sin: *Resnična zgodba o A. Kjuju*. Po angleškom in ruskem prev. poslovenila Mira Mihelčičeva. Pogovor Egon Tomc: »V Lu Hsimovem domu v Šangaju«. – Ljubljana, Državna založba Slovenije, 1957. 128 str.

Lu Hsun: *Odabrane pripovijetke*. Prevod s engleskog Marija Akrap. Pogovor Feng Hsueh-feng: »Lu Hsun, njegov život i misao«. – Zagreb, Naprijed, 1958. 208 str. (lat.)

Lu Sin: *Tregime*. Prevod s kineskog Pirro Misha. – Prishtine, Rilindja, 1976. 155 str.

Lu Hsin: *Poziv na oružje*. Prevod s engleskog i predgovor Petar Čurčija. – Nolit, Beograd, 1977.

Lu Sin: *Odrabri raskazi*. Prevod s kineskog Verka Jovanovska. – Skopje, Misa, 1979. 243 str.

Lu Hsun: *Resnična zgodba o Ah Oju: izabrane novele*. Prevod s ruskog Janez Stanič. – Ljubljana, Mladinska knjiga, 1980. 160 str.

Lu Sin: *Kovanje mača i druge pripovijetke*. Prevod s kineskog Kemal Muftić. – Veselin Masleša, Sarajevo, 1982. 178 str.

Lu Hsin: *Kratka istorija kineske proze*. Prevod s engleskog Jelena Stakić. – Rad, Beograd, 1985.

## Dnevna štampa i periodika

Lu Hsin: Majd holnap. – Ifjúság, 2. IV 1955, XI, 494.

Lu Hsin Papírsárkány: – Dolgozók, 19. IV. 1955, IX, 16 (Odlomci iz dela »Vadfüvek«).

Lu Hsin: Pripetljaj. – Slovenski Poročevalec, 22. VII 1955, XVI, 169.

Lu Sin: Droben pripetljaj. Prev. D.Ž. – Slovenski pročevalac, 28. VIII 1955, XVI, 200.

Lu Hsin: Kun I Ci ladro di libri. – La voce del popolo, 4. XII 1955, 285.

Lu Hsin: Srećna porodica. – Politika, 14. XII 1955, LII, 15314.

Lu Hsin: Dnevnik jednog ludaka. – 7 dana, 22. XII 1955, III, 135.

Lu Sin: Sjaj. – Jedinstvo, 16. I 1956, XII, 3 (sa beleškom o piscu).

Lu Hsin: Mindennapi baleset. – A Magyar szo néperaptára, 1956, old. 236–238.

Lu Hsun: Proza. – TT, 5. IV 1956, IV, 14 (iz esperanta).

Lu Hsun: Kung i Či. – Politika 25. IV 1956, LIII, 15431.

Lu Hsin: Kung i Či. – TT, 28. IV 1956, IV, 17.

Lu Sin: O kineskoj književnosti, odlomak. – Književne novine, 8. VII 1956, VII, 19.

Lu Hszin: Az írástudó. – 7 nap., 14. X 1956, XI, 42.

Lu Hszin: A baleset. – Magyar szó, 14. X 1956, XIII, 281 (3842).

Lu Hszin: Kung I Či. – NIN, 21. X 1956, VI, 303 (sa beleškom o piscu).

Lu Sun: Kung i Ši. – Borba, 9. XII 1956, XXI, 327 (sa beleškom o piscu).

Lu Hsin: Dnevnik na ludiot. – Sovremenost, 1956, VI, 11–12, str. 817–856.

Lu Hsin: Sutra. Prev. Mira Lalić. – Žena danas, 1956, 148, str. 12–13.

Lu Hsin: – Utre. – Večer reporter, 2. II 1957, 83.

Lu Hsin: Zmajevi. Prev. I. P. – NIN, 7. IV 1957, XVII, 3785.

Bibliografija Lu Xunovih dela na naše jezike i osvrta na njegovo stvaralaštvo broji oko 60 jedinica. Lu Xun, jedini kineski pisac ikada kandidovan za Nobelovu nagradu (1926), jedan je od najpoznatijih pisaca XX veka. Iz navedenih bibliografija može se primetiti da je i u nas sve veće interesovanje za stvaralaštvo ovog velikog pisca, pokretača kineske moderne književnosti čiji stvaralački uspon prati njene tokove razvoja.

Lu Hsin: Kung I Či. – Svetlost, 22. XI 1957, XXIII, 47.

Lu Hsin: A fény. Papírsárkány – Mazyar sz6, 16. II 1958, XV, 45 (sa beleškom o piscu).

Lu Hsun: Zmaj. – Obzornik 58, 1958, 5, str. 388–389.

Lu Hsin: Divlje trave, prev. Marjan Krušelj, Mlada Pota, 1958–59, VII, 5, str. 270–75 (Jesenska noć; Slovo sence; Berači; Pes opominja) sa predgovorom pisca.

Lu Hsin: Kung I Či. – Petnaest dana, 1960, III, 12, str. 20–21 (sa beleškom o piscu od s.p.).

Lu Hsin: Dogodek. – Mladina, 27. X 1960, XVIII, 43.

Lu Hsin: Panírsárkány. – Dolgozók, 25. V 1962, XVI, 21.

Lu Hsin: Kao tanár ur. Prev. Calla Endre. – Dolgozok, 14. XII 1962, 50.

Lu Hsin: Kung i Či. – Delo, 19. I 1974, XVI, 15.

Lu Hsun: Nesrećni slučaj, prev. s engleskog Milan D. Stanković. – Politika, 13. VI 1975, LXXII, 22157.

Lu Hsun: Aksidenti. – Pèrk V/ehap/sh/ita/, Rilindja, 2. X 1975, XXXI, 5933.

Lu Hsun: Zmaj, prevod Milan D. Stanković. – Politika, 12. XII 1976, LXXIII, 22696.

Lu Hsin: Zgodba o Kitah. – Prev. Janez Stanič. Delo, 23. IV 1977, XIX, 95.

Lu Hsin: Divlje trave. Prev. Dušana Mišćević. – Polja, 1977, XXIII, 224, str. 16–18.

Lu Hsun: Posle smrti, prev. Milan D. Stanković. – Politika, 1. IV 1979, LXXVI, 23522.

Lu Hsin Hua: Plagë. Pèrk. Esad Mekuli. – Rilindja, 16. VIII 1979, XXXV, 7323.

Lu Sin: Dnevnikot na Ludiot, odlomka, prev. Verka Jovanovska. – Nova Makedonija, 1. VI 1980, XXXVI, 11981.

Lu Sin: Monolozi, prev. Dejan Razić. – Književna reč, 10. VI 1981, X/68.

Lu Hsin: Prosjak, prev. Nada Saratlić. – Politika, 26. IX 1981.

Lu Xuna: Novoletna žrtv, prev. Jana Rošker. – Delo in 20. XI 1981, XXIII, 264 in 270.

Lu Sin: Kon Iči, prev. Kemal Muftić. – Oslobođenje, 14. V 1983, XL, 12530.

## Prikazi i tekstovi o Lu Xunu

Bandić, Miloš; O jednoj zbirci kineskih pripovedaka, (Lu Sin: Istinita istorija A–keja i dr. pripovetke) Polet, 1950, 9, str. 37–43.

Duranović, Veselin; Muzej Lu Šina u Šangaju, Pobjeda, 21. X 1956, XIII, 43 (utisci sa puta po Kini).

Lu Hsin: Kovanje mača – Rukovet, 1957, III, 11–12, str. 711–714 (Sava Pejić).

Lu Hsin: Kovanje mača – Letopis Matice Srpske, 1957, LXXXIII, knj. CCCLXXX, 8, str. 608–609 (Predrag Protić).

Matvejević, Predrag; Lu Sin – ogledalo kineske revolucije. – Oslobođenje, 7. XI 1957, II 22.

Stanić, Janez; Kaj Prinaša Lu Hsin, Delo, 13. XI 1976, XVIII, 266.

Lu Hsun: poziv na oružje, Beograd 1979, Sintezna 1979, X, 5, str. 127–130 (Milutin Rogić).

Šuštar, Miran; Pisatelj, mislec, revolucionar, Delo, 24. IX 1980, XXIII, 221.

Ivanji Ivan; Skromnost revolucionara, Književne novine, 17. IX 1981, XXXIII, 632.

Saratlić, Nada; Pesnik, revolucionar, Politika, 26. IX 1981, LXXVIII, 24417.

Resulović, Mustafa; književnik i revolucionar, Odjek, 1981, XXXIV, 8, str. 13.

Anastasov, Vasko; a Spomen na Lu Sin, Sovremenost, 1981, XXXI, 10, str. 130–135.

Lukić, Sveta; Lu Sin kao moderni predstavnik filozofsko-intelektualne književnosti, Gradina, 1982, XVII, 12, str. 46–53.

Mekuli, Hasan; Lu Sin – Themelues Dhe Prijatar i letërsise moderne kineze, Jete e re, 1982, XXXII, 6, 1013 – 1043.

Sekulić, Vladimir; Lu Sin, Ovdje, 1982, XIV, 153, str. 32.

## Nove knjige

Hišam Džait, *Evropa i islam*. Prevela Sabina Berberović. – Starješinstvo islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo, 1985. 186. str. (lat.).

Al–Bešir Hrajeff, *Crna munja*. Prevod i pogovor Rade Božović. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1984. 155 str. (lat.).

Dejan Lukić, *Islamski ekstremizam*. Pogovor dr. Nijaz Duraković. – Oslobođenje, Sarajevo, 1985. 90 str. (lat.).

(Biblioteka »Objektive«)

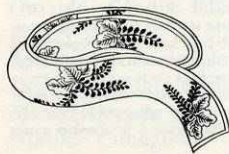
Dejan Razić, *Zen*. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1985. 327 str. (lat.).

Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom-hrvatskosrpskom jeziku* (peto izdanje). – Svetlost, Sarajevo, 1985. 662 str. (lat.).

(Biblioteka »Kulturno nasljeđe Bosne i Hercegovine«)

Ibn Tufayl, *Živi sin budnoga*. Prevod, beleške i pogovor Tarik Haverić. – Veselin Masleša, Sarajevo, 1985. 165 str. (lat.).

(Biblioteka »Logos – mala filozofska biblioteka«)



# Tehničke norme za predaju rukopisa

U svom dosadašnjem radu redakcija *Kultura Istoka* često se suočavala s problemom neujednačenosti i nepripremljenosti saradničkih rukopisa za štampu. U želji da olakšamo rad, kao i rad lektora, tehničke redakcije i slovoslagata, donosimo uputstva o pripremanju rukopisa za štampu. Molimo saradnike da ih se ubuduće pridržavaju; rukopise koji ne budu odgovarali navedenim tehničkim uslovima, moraćemo da vraćamo autorima, ili da ih dajemo na prekućavanje – 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 limun).

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.

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 prekućavanju teksta. Kucani rukopis ne sme se ispravljati na korektorski način, tj. korektorskim znacima u tekstu i ispravkama na margini, jer to otežava i usporava rad slovoslagata.

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 nazivi 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 knjizi *Duh islama*«).

## 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.

U samom tekstu autor vidljivo izdvojenim i zaokruženim brojem mora da obeleži mesto gde treba staviti ilustraciju.

Crno-bele fotografije moraju biti krajnje kontrastne. Crteži moraju biti izrađeni tušem.

## Rezime

Veći tekstovi (preko 10 str.) treba da budu snabdeveni rezimeom (do 1 str.) na jednom od svetskih jezika.

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 navoda 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, pomenen uredno na kucanoj stranici u zagradi.

## Napomene

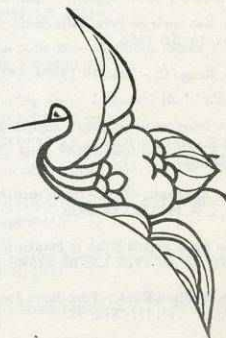
Bibliografske naznake u napomenama treba da sadrže podatke o autoru, delu, izdavaču, listu i godini izdanja, stranicu, a ako se radi o prevedenom delu i ime prevodioca. Na primer: Konfucije, *Veliko učenje*, prev. S. Brkić, BIGZ, Beograd, 1984, str. 77, ili kad je reč o časopisu/listu: Tvrtko Kulenović, »Pozorište Azije«, *Kulture Istoka*, 1984, I, br. 1–2, str. 27.

Napomene (fusnote) treba numerisati samo razlomakom cifrom, bez zgrade. Na primer: kako to kaže Putinceva<sup>1</sup>.

U slučaju kada cifra za fusnote stoji uz znakove navoda, razlomakom cifra dolazi posle znaka navoda i posle znaka interpunkcije. Na primer: »... nikad ne može da se ponovi.«<sup>5</sup>

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; svaka napomena kuca se 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 ...



# CULTURES OF THE EAST

## Contents

### 3 *Buddhism and National Cultures*

Mahesh Tiwari: Social-Economic Ideas in Early Buddhist Scriptures

Lotsava Tenzin Dorjee: History of Tibetan Buddhist Philosophy and Religion

Valery P. Androsov: Shantarakshita and the Penetration of Indian Buddhism into Tibet

Ren Jiu: Buddhism and Chinese Culture

Hajime Nakamura: Buddhist Oecumenism and National Cultures

Alex Wayman: Buddhist Meditation

### 27 *Indian Literary Diaspora*

Rada Iveković: The Cosmogonies of Salman Rushdie and Salman Rushdie in the Cosmos

Svetozar Koljević: Salman Rushdie's Thousand and One Midnights

Tvrtko Kulenović: Travelogue from the Deep

Karmen Bašić: Between the Homeland and the World – V.

S. Naipaul, S. Rushdie, M. Kundera, G. G. Marques . . .

Jagoda Splivalo-Rusan: R. K. Narayan – The Man from Malgudi

V. S. Naipaul: A House for Mr. Biswas

Salman Rushdie: Alpha and Omega

### 53 *Interviews and Events*

Nothing that is not Essential: Interview with Vladimir Devide; Mysticism and History; From the World of the Samurai; Mimara's Chinese Collection; »A Passage to India« as a film; The Golden Book of all the World's Languages; Exhibition of Turkish Calligraphy; India Outside of India; Islamic Art of Sicily; New Chinese Poetry

Articles by: Zorana Jeremić, Darko Tanasković, Vladimir Devide, Branko Merlin, Rada Iveković, Radoslav Miroslavljev, A. Andrejević, Dušan Pajin, Ljiljana Nikolić-Yamagishi

69 *Book Reviews*

- Ljiljana Nikolić-Yamagishi: Lu Xun – Founder of the  
New Short Story  
Zorana Jeremić: Literary Genres in China and Europe  
Anđelka Mitrović: The Memoires of a Contemporary of  
the First Crusades  
Darinka Radivojević: Quiet Therapies  
Radmila Gikić: A Traveller in Dreams  
Ivan Šop: The Orient in Vuk's *Dictionary*

78 *Polemics*

- Tvrtko Kulenović: In Their Own Image

81 *Bibliography*

- Ljiljana Nikolić-Yamagishi: Lu Xun in Yugoslavia  
(1950–1984)



## KULTURE ISTOKA

Časopis za filozofiju, književnost i umetnost  
Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«, 32300 Gornji  
Milanovac, Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«, Beograd  
11000, Generala Zdanova 28/VL, tel. (011)  
343-945. Rukopisi se ne vraćaju.

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-Yamagiši, 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-Jamagiši, 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 1. str. korice:*  
Tibetska Tantrička mandala, početak XIX veka

*Ilustracija na 4. str. korice:*  
Boginja Kali, Kalkata XIX vek

*Ilustracija na 2. i 3. strani korice:*  
Nebeski stražari u pećinama Lojana





# KULTURE ISTOKA

površnog (pseudo) interesa za orijentalno, koji je prisutan (a izraz kojega ovaj časopis ni u kom slučaju nije), već radi ozbiljnosti i digniteta naše kulture, koje pokretanje ovog časopisa dokazuje, i u svojoj aktualnosti otvara prema svijetu.

Igor Bošnjak  
»Kulturni radnik« 2, 1984.

Časopis »Kulture Istoka« je vredan odgovor na vrlo izraženu potrebu za jednom posebnom publikacijom koja bi svojim tematskim opsegom pokrivala prvenstveno istraživanje kultura istočnih naroda od Bliskog istoka do Japana.

Bojan Jovanović  
»Borba«

U trenutku kada veliki broj, pre svega mladih, čitalaca odgovore na mnogobrojne paradokse koje »sijava« savremena civilizacija nastoji da potrazi izvan granica shematizovane evrocentrične duhovnosti građane na viševekovnom, u biti racionalističkom razvoju filozofije, književnosti i umjetnosti; kada se u toj potrazi nekritički prihvataju modusi mišljenja i ponašanja koji se navodno inspirišu dometima istočnjačkih tradicija; u takvom trenutku poduhvat nekolicine entuzijasta (...) zaslužuje ne samo naše interesovanje već i iskrenu dobrodošlicu.

»Vidici«, 1-2, 1984.

Ako je pojava drugog broja »Kulture Istoka« (...) znak da je ovaj časopis sada »krenuo«, da je u svakom pogledu stao na svoje noge, onda imario mnogo razloga da budemo zadovoljni, jer je reč o publikaciji u kojoj su se sastale mnogostruke vrednosti. Ne treba ni govoriti da je to kod nas prvi i jedini časopis koji se bavi ovom tematikom u ovako širokom zahvatu, ili, drukčije, prvi i jedini časopis koji je u poseban vidokrug svoje pažnje uvrstio kulture Indije i Dalekog Istoka koje, očigledno, u ovom trenutku, predstavljaju najzanimljiviji i »najtraženiji« deo Istoka uopšte.

Tvrtko Kulenović  
»Izraz« 1-2, 1985.

Ideja da se pokrene jedno ovakvo glasilo seže duboko u potrebe da se ono što znatan broj istraživača radi već decenijama okupi na jednom mestu i da pomogne daljem unapređenju naših veza s narodima Istoka i boljem upoznavanju njihovih kultura. Časopis je koncipiran vrlo široko i posvećen je najznačajnijim dimenzijama kultura Istoka – filozofiji, književnosti i umjetnosti, ali je izvjesno da u ovaj okvir ulaze i nauka i druga područja istočne duhovnosti.

Hasan Sušić  
»Odjek« 13-14, Sarajevo 1984.

Zadatak čitave naše kulturne javnosti trebao bi biti da podrži i pomogne »radanju« ovog časopisa, ne zbog pomodnog »indocentrizma« i uopće