

# KULTURE ISTOKA

Broj 8  
april – juni  
1986.

Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka



*Tema broja:*  
Orijentalni humor



# KULTURE ISTOKA

## Sadržaj

### 3 *Orijentalni humor*

Lamija Hadžiosmanović: Filozof ili luda  
Dušan Pajin: Smeh i sloboda  
Mirko Gaspari: Mudrost ludija  
Artur Dž. Dajkman: Poučne priče  
M. Konrad Hajers: U čemu je štos

### 23 *Osvetljenja*

Vladimir Devidé: Život i poezija zen majstora Ikkyûa  
Geri Snajder: »Divljina« u Kini  
Radoslav Lazić: O pekinškoj operi  
Aleksandar Bunardžić: Paradoks i prevazilaženje sistema u zenu  
Francisco Zuniga: Karma—marga u Bhagavadgiti

### 43 *Ličnosti i događaji*

Tumačenje i razumevanje tantričkog budizma: Razgovor sa Aleksom Vejmenom; Brukovo viđenje *Mahabharate*; In memoriam — Džidu Krišnamurti, Mirče Elijade  
Pišu: Dejan Tričković, Rada Iveković, Dušan Pajin

### 50 *Zanimljivosti Istoka*

Piter Gvin: Duša kerisa  
Miroslav Tanasijević: Uloga trgovine i tržnice u islamskoj tradiciji

### 55 *Leksikon*

Dravidska mitologija (A. M. Dubjanski)  
Đainska mitologija (O. F. Volkova)

### 61 *Prikazi knjiga*

Rada Iveković: Asangin budistički idealizam

Marko Živković: Hara – vitalno središte čoveka  
Anđelka Mitrović: Razmišljanja pred nemim  
sagovornikom  
Jasmina Boškovski: Džamije iz XVI veka na tlu Jugoslavije  
Miroslav Tanasijević: Hristos – pretendent na presto

## 71 *Bibliografija*

Bibliografija radova Aleksa Vejmena

# Orijentalni humor

U tradicionalnom humoru Istoka nalazimo većinu oblika koje možemo naći i u zapadnoj književnoj (usmenoj i pisanoj) tradiciji: počev od folklornog vica, smešne priče ili basne, preko dramskih i drugih književnih radova u kojima humor dolazi do izražaja.

Ali, jedna od osobenosti istočnog humora jeste posebna vrsta poučne priče koja preko smešnog, zasnovanog na paradoksu, upućuje ka nekoj višoj istini života, ka jednom osobenom uvidu, posebno negovanom u zenovskoj i sufijskoj tradiciji. Takav humor i odgovarajuću (pisanu ili usmenu) književnu formu ređe srećemo u zapadnoj tradiciji (ako izuzmemo hasidizam, čiji je lokus zapadni, a duh istočni).

Neke izuzetke možemo naći i u našoj folklornoj tradiciji – jedan od tih izuzetaka su i neke priče vezane uz Nasredin-hodžu, potekle sa našeg tla, ili neke narodne priče kao što je

»Tamni vilajete, koja predstavlja dobar primer za ono što se naziva prividom alternativa i dvostrukom (paradoksalnom) sputanošću.



Sengai: Zasmeljani Putai, Japan, XVIII vek

Već pri spomenu Nasrudin-hodže javlja se, kao primarno, asocijacija na šeretluk, prevaru, suptilnu ironiju, podsmijeh, smijeh; asocijacija na osobu koja to sve ostavlja za sobom kao usput i odlazi, uvijek, neoštećena i nepobijedena, da bi se nanovo javila kad zaželimo da se grohotom nasmijemo ili nekome narugamo. I uz tu prvu pomisao postavlja se pitanje: ko je zapravo Hodža?

Ovim problemom se bavi i nauka već više od jednog stoljeća. Pita se, prije svega, da li je taj junak koji traje vijekovima autentična ličnost ili folklorni lik. Mnogi istraživači zastupaju tezu da je Nasrudin-hodža stvarna osoba, te da je živio u seldžučko doba,<sup>1</sup> što se podudara s datumom smrti ispisanim na nadgrobnom spomeniku, sa 683. godinom po Hidžri, odnosno trinaestim stoljećem. Drugi, opet, više su skloni da poverjuju pretpostavci da je Hodža savremenik Timur Lenga (1336–1405), jer su mnoge anegdote vezane za to doba.

Epitaf s datumom smrti te neki, istina oskudni, pisani tragovi, bliže su hipotetički o trinaestom stoljeću kao vremenu Nasrudinova života. Ali, ni jedni ni drugi ne insistiraju na tvrdnjama nego ostavljaju mogućnost za nove podatke i nove zaključke.

Navedimo samo neke hipoteze o vremenu Hodžinog života. Sejit Kemal Karaalioglu, autor *Enciklopedijskog književnog rječnika*, pripada onim istraživačima koji vjeruju da je Nasrudin-hodža autentična ličnost, te da je živio u trinaestom stoljeću. Dosta je određen i u navođenju ostalih biografskih podataka: Hodža je, po njemu, rođen u selu Hor-te u Sivrihisaru. Otac mu je bio seoski imam i od njega je naučio arapski jezik. Kad je po-drastao, obrazovao se kod tada poznatih islamskih učenjaka: Sejjid hadži Ibrahima i Sejjid Mehmed Hajranije.<sup>2</sup>

Nedžati Behçetigil,<sup>3</sup> enciklopedista i kulturni historičar, iako daje istovjetne elemente o Nasrudin-hodžinom rođenju i obrazovanju kao i Karaalioglu, ipak ih prihvata s rezervom. On smatra da je Nasrudin-hodža eventualno rođen oko 1284–85, ali ne navodi iste šejhove pred kojima je učio Hodža.

Međutim, čuveni historičar i kulturni historičar Mehmed Fuad Köprülüzađe,<sup>4</sup> svim dotadašnjim pretpostavkama pristupa s pri-

## Filozof ili luda

*(Neka razmišljanja  
o popularnosti  
Nasrudin-hodže)*

Lamija Hadžiosmanović

Rumi (1207–1273), osnivač derviškog reda

ličnom rezervom, pa temeljeći svoje viđenje na pisanim dokumentima trinaestog stoljeća, koji bi eventualno mogli biti relevantni i za otkrivanje Nasrudin-hodžinog identiteta, prihvata seldžučko vrijeme kao traženi period Hodžinog života.

Mišljenja ima još dosta, različitih u bitnim ili manje važnim nijansama, a sve bi se, u jednom globalnom gledanju, mogle svesti na jedno: Nasrudin-hodža nije plod mašte, živio je u trinaestom stoljeću, i to na tlu današnje Turske.

Dilemama i tvrdnjama turskih istraživača Nasrudina pridružuju se, ili im oponiraju, istraživači šireg geografskog prostora i Istoka i Zapada – na kojem su živjele i još traju Nasrudinove mudrosti.

Tako neki arapski istraživači hoće da je ovaj popularni lik zapravo njihov, te da je živio u vrijeme čuvenog ljubitelja i mecena umjetnosti halife Harun ar-Rašida (786–809), da je došao u konflikt s ortodoksnim islamom, te da ga je od sigurne smrti spasila njegova dovrtljivost.



<sup>1</sup> To se odnosi na Seldžuke koji su zauzeli Malu Aziju 1077. i zasnovali državu čiji je centar bio u Koni. Spočetka XII st. oni su se odvojili od centralne vlasti u Perziji. Još prije nego što su stigli osmanski Turci, oni su islamizirali Malu Aziju.

<sup>2</sup> Seyit Kemal Karaalioglu: *Ansiklopedik Edebiyat Sözlüğü*, Istanbul, 1978, str. 498–499.

<sup>3</sup> Necati Behçetigil (Nedžati Behçetigil, 1916–1982), pjesnik, prozni pisac, enciklopedist, naučnik. Rođen je u Istanbulu. Nakon osnovnog školovanja završio je licej, a zatim u Njemačkoj, na Visokoj školi, Odejek za turski jezik i književnost.

<sup>4</sup> Necati Behçetigil: *Edebiyatımızda İsmirler Sözlüğü*, Istanbul, 1975, str. 199–200.

<sup>5</sup> Mehmet Fuat Köprülüzađe (1890–1966), turkolog, kulturni historičar i historičar. Završio je rudiču Aja Sofija i licej, a zatim pravo. Radio je kao profesor književnosti na Filozofskom fakultetu u Istanbulu. Slovi kao veliki poznavalac islamske civilizacije i dobar dio ovog radnog vijeka povetio je ovom pitanju.

Evropa Nasrudin-hodžu nije svjetovala u smislu njegove fizičke postojanosti, ali se mnogo bavila, i još se uvijek bavi njime. Možda najbolje o tome govori to što se i J. V. Gete zainteresirao za njega (*Zapadno-istočni divan*), kao i čuveni orijentalista Josef Hammer u svom kapitalnom djelu *Osmanlijsko carstvo, (Geschichte des osmanischen Reiches*, Pešta, 1827), u kojem je donio nekoliko zabilježaka o njemu. U Francuskoj, koja se još od početka osmanlijskog stoljeća živo interesira za Istok i njegovo duhovno nasljeđe,<sup>6</sup> orijentalista Rene Bas (René Basset) ide u svojim tragovima sasvim novim putem, on tvrdi da se mnoge šale o Nasrudin-hodži nalaze već kod arapskih pisaca IX, pa čak i X veka. Mnoge od tih anegdota pripisuju se kod Arapa nekom Džuhi (Džohi) iz plemena Fazare u Kufi (u Mesopotamiji).<sup>7</sup>

Što se tiče Jugoslavije, naučnike, istraživače i sakupljače anegdota o Nasrudin-hodži odavno je zainteresirao taj problem. Međutim, iako se na našem tlu pojavio veliki broj knjiga, relativno je mali broj originalnih istraživačkih radova. Kronološki, na tlu današnje Jugoslavije, ako izuzmemo Palikućino izdanje iz 1771. godine, što je, u stvari, prevod s talijanskog, prvo mjesto pripada Stevanu Sremcu. Srećak ističe značaj ovog junaka u svojoj uvodnoj riječi, pripisujući mu balkansko porijeklo, odnosno posmatrajući ga kao čovjeka našeg tla. U dvije knjige, uz dosta obiman i ozbiljan uvodni tekst, te je 313 priča, preuzetih iz Mehmed Tefvikovog izdanja (Istanbul, 1883) u prevodu s njemačkog jezika, iz bugarskog izdanja u prevodu Maksimovića, te iz niza tekstova i knjiga koje su sadržale Nasrudinove priče.<sup>8</sup>

Nasrudin-hodža se na jugoslavenskim prostorima češće i potpunije javljao svojom rječju (u preko 56 knjiga), u što stotinjak zbirki pripovjedača, antologija narodnih priča ili poezije, te po časopisima i novinama, a manje u cjelovitijim i studioznim istraživačko-naučnim radovima. Među tekstovima koji završuju posebnu pažnju na prvom mjestu je studija Fehima Bajraktarevića,<sup>9</sup> u kojoj je ovaj orijentalista okupio najbitnija mišljenja istočne i evropske nauke, te iznio svoje sudove o ovom temi.

Mada Nasrudin-hodža u Bosni i Hercegovini živi sigurno skoro pet vijekova, začuđuje da se ovašnja nauka ne obilježuje, ili bolje reći nikako bavila bosanskim Nasrudinom. Ni Bajraktarević, a ni istraživači koji su stasali poslije njega, ne posmatraju ovaj lik u bosanskohercegovačkim koordinatama. Istina, Bajraktarević se osvrće na neka izdanja iz Bosne i Hercegovine,<sup>10</sup> ali ne naglašava

misiju naroda ovih prostora u formiranju Nasrudinovog lika.

I pored hipoteza i tvrdnji koje više od jednog stoljeća iznose zaista brojni istraživači, i pored neusaglasnosti i njihovih pozicija i zaključaka objavljenih u obimnim tomovima, Nasrudin-hodža i dalje ostaje prihvaćen i zagonetan za nauku. Razumljivo je da se uz isticanje ovolikog truda nauke oko situiranja Nasrudin-hodže u vrijeme i prostor, postavlja logično pitanje: šta je to, bolje zbog čega to ovaj lik postavlja toliko pitanja i traži toliko odgovora? Prije svega, to interesovanje dolazi od činjenice da je Nasrudin-hodža ono što se naziva univerzalnim junakom, kao što su Til Ojlenšpigel u njemačkoj književnosti, Džuha ili Džoha kod Arapa, Džuhi kod Perzijanaca, Mullo Mušfiki u tadžičkoj literaturi, Bartoldo u Italijana, Džoh Miler kod Engleza, Ero, Čoso, Petrica Kerempuh u Jugoslaviji... Zatim, ili možda isto toliko što su njegove priče ili anegdote o njemu, rasprostranjene na veoma širokom prostoru.

Nasrettin, odnosno Nasraddin-hodža je nesumnjivo izvorno turski. On se zajedno s osmanskim Turcima, koji su osvojili goleme prostore Istoka i dijela Evrope naseljavao i ostajao iz svojih donosilaca pod svojim prvotnim imenom ili u brojnim varijacijama. »Na primjer, kinesko-turkistanski Nasrettin dobio je nešto izmijenjeno ime 'Nasrdin', a kao nadimak usvojen je 'Avanti' (efendi), a ne Hodža. «<sup>11</sup> Kao Nasrettin javlja se na Krimu, u Kazakistanu, Kazanu, Bugarskoj, Grčkoj, odnosno Balkanskom poluostrvu. U arapskom svijetu u nizu zbirki, kao i u narodnom predanju, živi Džuha ili Džoha, u čijim pričama, dosjetkama i anegdotama ima dosta sličnosti sa kazivanjem Nasrudin-hodže.

Na prostorima današnje Jugoslavije, ovaj lik se javlja po imenima: Nasradin, Nasrettin, Nasrudin, Nasrettin i Nasarajdin.

Odgovori na pitanje otkud je Hodža i gdje je sve bio, gotovo da je nemoguće. Pokušajmo barem saznati kakav je i šta je.

Plebejski jednostavan, on je tipičan lik narodne volje i mašte: mudar, inteligentan, dovijljiv, vidovit, dinamičan i prilagodljiv svakoj situaciji i svakom vremenu. On je zapravo ono što je potrebno u tom trenutku: ako treba da zasmije, da izvrgne ruglu, da se u lice nasmije kad se ništa drugo ne može ili ne smije, inkarnacija narodnog bunta i prigovora, koji, uvijen u Hodžinu priču, lakše prolazi.

Kadija, oličenje vlasti, česta je meta Nasredinovih žaoka.

*Dolazi Hodža kadiji i žali se da je kadijin vo ubo njegovu kravu, pa ga zamoli da, po šerijatu, presudi. Na to će kadija:*

*— Ma šta ti je, božiji čovče, de si vidio da se hajvanu sudi?*

*— Ma, kadi-efendija, smetoh se, reče Nasrudin. Nije tvoj vo ubo moju kravu, nego moju tovju.*

*Kadija posegnu za knjigom, a Nasrudin povika:*

*— Ma šta to radiš kadi-efendijo? Kad nema šarijata za tvoj vola, nema vala ni za mag.*

Socijalni momenat veoma je prisutan u Nasrudin-hodžinim kazivanjima. On je, razumljivo, uvijek na strani malog, siromašnog čovjeka, koji pobjeđuje i nadmudruje bogatog i silnog. U priči makar. I stoga nije čudo što se anegdote o Nasrudinu javljaju upravo u teškim, prelomnim vremenima, pri uspostavljanju vlasti novog osvajača. Tada se mašta čovjeka iz naroda budi i pomoću svog junaka Nasrudin-hodže, ili nekog sličnog njemu, on se laća smijha kao oružja koje ubija, koje se baca u lice, kojim se ostaje pobjednik. I tako je lakše živjeti tegobnu stvarnost.

Hodža je prvenstveno duhovit, blag, poučan.

*Nasrudina zamoli neki prosjak na kapiji da mu da komad hljeba. On otrči svojoj materi pa joj tako kaza.*

*Mati reče:*

*— Sinko, kaži mu: Moja mati nije kod kuće, pa ga otjeraj.*

*Nasrudin će na to:*

*— Pa neće on tebe, majko, već komad hljeba.*

Ponekad, iako dosta rijetko, šala mu ne nosi određenu poruku i ne dominira poenta socijalnog, psihološkog, filozofskog i sličnog, nego je namjera samo da zasmije.

*Neki čovjek obrati se Hodži i upita ga da li poznaje onog čovjeka što ide cestom. To je bio Nasrudin-hodžin otac. Hodža će:*

*— Poznajem ga!*

*— Ko je on, upita ga ovaj.*

*— On je muž sestre mog daidže!*

Ma gdje se Hodža javljao i ma sa kakvim imenom, on je svojina određenog tla i naroda. I svugdje, uz one bitne i nepromjenljive karakteristike, poprima nešto od lokalnog, po čemu se može prepoznati i pripisati jednom narodu kao dio njegove baštine. Zato nije nimalo čudno što su ga prisvojili mnogi narodi kao svog autentičnog junaka. Jer, on to zapravo svugdje i jeste.

Recimo, ako uporedimo priče iz turskih izdanja sa onima koje su kružile Bosnom i Hercegovinom, primjetićemo da se, što je i normalno, dijalozi mijenjaju jer su podložni improvizaciji i aktualnosti trenutka. Međutim, organizacija pričanja je uvijek ista, iako su mnoge turske izvorne verzije kraće i, često, svedene na dijaloge.

Ako i zanemarimo pitanje oko autentičnosti historijskog Nasrudin-hodže, ne možemo nikako negirati njegov dugovječni život na širokim prostranstvima. On je, kao uostalom i svaki narodni junak, nastao u određenim uslovima i iz određenih potreba i pobuda, te takav živio i razvijao se tokom stoljeća, dobijao nove crte, pojavljivao se u no-

<sup>6</sup> U Francuskoj je objavljen prvi, istina fragmentaran, prevod *Hiljadu i jedne noći* na jednom evropskom jeziku (1704).

<sup>7</sup> Cit. prema Fehim Bajraktarević: *Nasredin-hodžin problem*, Beograd, 1934, str. 17.

<sup>8</sup> Stevan Srećak: *Nasrudin-hodža, dosetke i budalaste njegove u pripovetkama*, Beograd, 1894.

<sup>9</sup> Fehim Bajraktarević: *Nas. djela*.

<sup>10</sup> Bajraktarević navodi — Edhem Mulabdić: *Rukovijet šale*, Sarajevo 1893; Mehmed-beg Kapetanović

Ljubuški: *Nasredin blago*, knj. I Sarajevo, 1896; i knj. II 1897; i još pokoji starije izdanje.

<sup>11</sup> Sükrü Kurgan: Nasrettin Hoca Hikâyelerinde Türk Halkı Haxatınin İzleri, Sesler, Üsküp, Eylül, 1985, XXI, 198, str. 74.

## Filozof ili luda

vim situacijama – sve više postajući narodni heroj – pobornik pravde i pravednosti, borac protiv ugnjetavanja i obmana, duhoviti deriš slobodoumnjak. »Slični historijski uslovi mogli su ga poroditi istovremeno u raznim mjestima – od Arabije do Srednje Azije. U procesu kulturnih uzajamnosti, takozvanog islamskog Istoka i razmjene kulturnih vrijednosti među njima, taj lik se obogaćivao, njemu su pričom davali svoj prilog svi narodi, među kojima se razvijao i usavršavao – Arapi i Turci, Iranci i narodi Kavkaza, Ujguri i narodi Srednje Azije, Albanci i drugi balkanski narodi.<sup>12</sup>

I u Bosnu je Nasrudin-hodža stigao s osmanskim Turcima, kao usmeno predanje, a vremenom ukloiven u zbirke, najprije rukopisne, koje su od devetnaestog stoljeća i štampane. Ovaj lik u početnom periodu bio je poznat samo obrazovanijima. Jer, turske verzije priča o Nasrudinu mogli su slušati ili čitati samo oni koji su znali turski jezik, a zna se da ga mase nikada nisu prihvaćale, a da je ostao, za cijelo vrijeme osmanske vladavine u Bosni i Hercegovini, daleko od naroda. Vremenom se Nasrudin-hodža popularizirao usmenom predajom domaćeg stanovništva i postaje uslovan.

### Nasrudin-hodža i Sarajlije

Jednom je Nasrudin išao u Sarajevo. Bližu grada vide neku djecu gdje se igraju. Priđe im, a oni se iskupe oko njega i zapitaju ga:

– Kuda ideš, Hodža?

– Evo, hoću do čaršije – odgovori im Nasrudin. – Nego znate šta, djeco, kažite vi meni šta bih ja mogao kupiti na pazaru da se sit najedem, a da ipak sačuvam novce.

Jedno dijete mu odgovori:

– Otici češ, gospodaru, u kasapnicu, pa češ kupiti jednu govedu ikebm. Iz ikebme po jedi ono što je unutra, a ikebm operi i prodaj. Tako se možeš sit najesti, a nećeš morati pare potrošiti.

Razumljivo je što Hodža sa svojim osobinama nalazi puno simpatija u najširim slojevima i biva prigrljen kao svoj. On je, kad zatreba, otjelovljenje lakrdijasa, mudraca, filozofa, naučnice... Simbol je filozofije nemoćnih, ali, ipak, stoik, koji se usprkos svom siromaštvu i fizičkoj nemoći uspješno bori protiv svih negativnih pojava, čiji su nosioci, odnosno krivci, po mišljenju siromašnih i obespravljenih, vlastodršci i bogataši.

S obzirom da su bosnaskohercegovački prostori bili otvoreni duhovni prostor za prihvatanje književnosti i, u širem značenju, kulture koju su sa sobom donijeli osmanski Turci, i Nasrudin-hodža, kao što smo naglasili, u Bosni i Hercegovini je brzo usvojen.

Osim rukopisa, uvezenih s Istoka ili prepisanih na ovom tlu, čiji su autori poznate poete svoga vremena, kao Đželaluddin

Rumi, Mevlana (umro 1271), satiričar Ubajd Zakani (umro 1370–71), te pjesnik Lami (1427–1532), a koji su donosili spjeveve o Džuhi, Nasrudinovom prototipu, ili pod nekim drugim imenom, u međumaua (zbornicima) i danas se nalaze mnoge verzije Nasrudinovih priča.

Od 1837. godine, kada je u Istanbulu štampana prva knjiga priča o Nasrudinu, koja je doživjela nekoliko izdanja, počinje sistematsko sakupljanje i objavljivanje Nasrudinovih kazivanja.

Četrdeset bez godina kasnije, znači 1883. turski pisac i publicista Mehmed Tefvik Čajlak<sup>13</sup>, objavljuje zbirku anegdota o Nasrudin-hodži pod nazivom *Letaif-i Nasretin*, *Bu Adam*, čiji se naslovi u raznim izdanjima mijenjaju. Na koričonoj strani svih izdanja, kojih je bilo dosta, stoji: *Mütearif Hâce Nasrettin Letaif-i*. Te knjige čuvaju i prve ilustracije, istina dosta skromne i nejasne. Do sada je u Turskoj štampano 390 zbirki.<sup>14</sup>

Sva su ova izdanja stizala i u Bosnu i Hercegovinu, i na taj način bogaćen je fond Hodžinih dosjetki i umijeća.

Usmenom predajom, Hodža poprima mnogo od arome i boje ovoga tla. Tako je teško, ponekad, utvrditi gdje prestaje turski, a počinje bosanski Nasrudin.

Još je jedna Nasrudinova odlika, koja je, čini nam se, posebno u Bosni i Hercegovini potencirana. Naime, Hodža se javlja i kao izraziti sufija (islamski mistik), koji život posmatra samo kao proputovanje do konačnog staništa. Stoga se on miri sa svim tegobama, nevolje podnosi bez protesta, u smijehu, jer je »oslobađajući smijeh na izvjestan način predvorje jednog svijeta u kojem rđavi ljudi ne mogu da naškode, u kojem sila prelazi u slabost, u kojem se odnosi između ljudi odvijaju u znaku neke vrsti poetične i slobodne igre« (Sokrić). Njegova razmišljanja o prolaznosti ovoga svijeta su razmišljanja derviša određenog tarikata, kakav se upravo javlja u Bosni. Kao dokaz dovoljno je sjetiti se da se i danas recitira, pri derviškim obredima munadžat (oda Bogu), u kojem se derviš obraća Bogu s molbom da im radi Nasrudin-hodžina hurmeta (uvažavanja, poštovanja) oprosti grijeha. Takvo Nasrudin-hodžino poimanje života i svijeta nalazimo u mnogim pričama, koje nemaju očito sufijsko obilježje, ali po mnogim karakteristikama je

jasno da je to reakcija na životnu stvarnost, onih koji su izabrali da se odreknu ovozemaljskih uživanja.

### Čeka lupeža na groblju

Uzimao jednom Nasrudin-hodža obdest, a odnekud mu se prikrade lupež neki pa mu diže čulak i pobježe.

Kad vidje Hodža da mu nema čulaha, diže se odmah na groblje, pa sjede tamo kao da nekoga čeka. Nađe ga tu neki dečko koji je vidio kako je onaj lupež ukrao čulah i kuda je pobjegao, pa reče Hodži:

– Ama, onaj je lupež pobjegao na drugu stranu sa čulahom, nećeš ga tu dočekati!

– Nek biježi, vallahi, kud god hoće, reče Hodža, tek ovamo mora na poslijetku doći.

S obzirom da onaj Nasrudin-hodža, koji je dugovjekovan na bosnaskohercegovačkom tlu, nije istražen i da o tome do danas, takoreći, nije bilo ni riječi, bilo bi veoma korisno za duhovno naslijeđe ovih prostora ispitati udio Bosne u formiranju i popularisanju ovog lika i napraviti paralele između »bosnaskog« i turskog Nasrudina.

Nesumnjivo je da je Nasrudin-hodža živio, i živi, stoljećima na veoma razduženom geografskom prostoru, da su njegove priče, zavisne od lokaliteta, poznate u mnogim varijantama, oplodivane narodnim duhom i umijećem generacija. Njegova popularnost ne iscrpljuje se, međutim, samo na narodnom stvaralaštvu. Nasrudin-hodža je postao inspiracija i umjetničkog stvaranja, razumljivo u različitim modifikacijama.

U petnaestom stoljeću u Srednjoj Aziji, u uzbekoj i tadžičkoj literaturi Hodža se razvija u dva pravca: satiri i humoru. U istom vijeku počinju se razvijati satirični motivi u turskoj literaturi i djelu Lamije. »Općenito uzevši, od XVI–XVIII vijeka postaju popularni u literaturama Blizg Istoka različiti zbornici anegdota (latifa), zabavnih i satiričnih novela. Takav je dijelom i arapski zbornik egipatskog prozaiika Muhameda Diabala-Itlidija (XVII v.).<sup>15</sup>

Veliku umjetničku vještinu postigao je i poznati gruzijski basnopisac Sulhan-Sava Orbelini (1658–1725) u djelu *O mudrosti izmišljotina*. Među mnogim pričama nalazi se i jedna koja motivom podsjeća na anegdote o Nasrudin-hodži.

Živio je na svijetu siromah, koji ništa nije imao. Usmio je da ima šezdeset ovaca i da ih prodaje. Došao je neki čovjek i davao mu za svaku ovcu po pet srebrenjaka. Seljak je zatražio šest. Dok su tako trgovali, siromah se probudio i pokajao se. Ponovo je zatvorio oči i pružio ruku prema kupcu:

– Daj mi po dva srebrenjaka, ustupicu ti ovce.<sup>16</sup> Pored toga što je vijekovima živio kao narodni junak, kao njegov pomagač u najtežim vremenima, dakle bio u funkciji

<sup>13</sup> Mehmed Tefvik Čajlak (Istanbul 1843–1892), novinar i pisac. U Istanbulu je izdavao satirični list *Čajlak* (Čajstreb – jastreb) po čemu je i dobio nadimak. Bavio se problemom Nasrudin-hodje.

<sup>14</sup> A. East Bozuyigit: *Nasrettin Hoca Kitapları, Çağdaş Eleştirisi dergisi*, II, 1985, IV, str. 40.

<sup>15</sup> И. Брагинский: Предисловие..., стр. 18.

<sup>16</sup> Грузинская проза, Избранные романы, повести и рассказы в трех томах, Т. II. Москва, 1955, стр. 622.

<sup>12</sup> И. Брагинский: «Предисловие», в: *Анекдоты о ходже Насреддине*. Перевод с турецкого: В. А. Гордлевский, Москва, 1957, стр. 12.

svakodnevnog života, Nasrudin-hodža je mnogo zadužio i satiru na velikim prostranstvima Istoka. U narodnoj poeziji i priči svih naroda Istoka javlja se simpatičan lik smejlog dovijljivca, koji uvijek pobjeđuje svoje protivnike. Jer, narodni smijeh nalazi svekoliki odraz u vrijeme procvata satiričnog literarnog žanra, oploduje stvaralaštvo majstora pisane riječi u svim zemljama Istoka. Ukorenjenije se u prelomnim vremenima, da bi se ustalila i ostala sastavni dio kako narodne, tako i umjetničke književnosti. Nesumnjivu zaslugu za to ima i Nasrudin-hodža, koji nije uvijek bezazlen šeret, nego se njegov podsmjeh pretvara u oštru žaoku, u protest.

Nasrudin-hodža – stvaran ili izmišljen, filozof ili luda, šeret ili dovijljivac, blag ili ubojit... – jeste jedan od najpopularnijih humornih likova u svjetskoj literaturi. Po svojim brojnim osobinama postao je prijemčiv za svačiji ukus i životni nazor, i u tome upravo leži tajna njegove goleme popularnosti, na našim prostorima takođe. Nesumnjiv je i njegov doprinos razvoju našeg narodnog stvaralaštva, kao i stvaranja mnogih naroda. Zato i nije najbitnije pitanje da li je Hodža stvarno živio, i čiji je bio. On je živ i traje kao nerazdvojni dio duhovnog blaga mnogih naroda.

# Smeh i sloboda

Dušan Pajin

Zapaženo je da je čovek u stanju da se smeje u svim (ili skoro svim) situacijama: u slobodi, ili ropstvu, pred streličastim vodom, u kafani ili pozorištu, za svadbarskim stolom, pored samrtnog odra (ponekad i na njemu). Smeh može da izražava potpuno suprotna ili nesaglasna raspoloženja: može biti blagonaklon ili podrugljiv, zloban ili iz ljubavi, okrenut sebi ili drugom, sputavajući ili oslobađajući, očajan ili ushićen. Vidimo dakle, da se smeh ne poklapa sa smešnim nego ga nadmašuje. Smeh se proteže od neba do pakla.

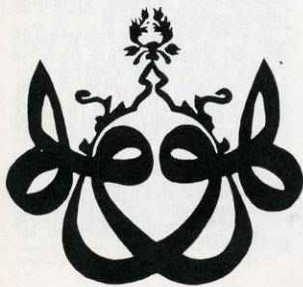
Smeh oslobađa kad čovek istovremeno sagleda svoju sputanost i paradoksalnost egzistencije, svoju uhaćenost i svoju slobodu, kad se vine iznad paradoksa i bezizlaznog doživlja sa osećanjem da se probudio i odjednom dosegaone neku višu ravan sa koje mu izgleda smešno ono što (do tada) nije uviđao, ono što mu (sada) izgleda tako očigledno. Najbolje primere ove vrste humora nalazimo u taoizmu, u čanu/zenu, kao i u tradiciji sufizma i hasidizma.<sup>1</sup>

1) Kad posmatramo primere tog humora uočava se mogućnost različitih ravni čitanja. Na prvo čitanje neki tekst može izgledati glup i stoga smešan. U drugoj ravni se vidi da tekst ima neko dublje značenje. U ravni trećeg čitanja može se javiti uvid o odnosu glupog, smešnog i mudrog, što je na drugučinu način smešno.

I Lao-ce je uočio različite ravni razumevanja kad je zapisao:

*„Kad čovek najviših mogućnosti čuje o taou  
Nastoji koliko može da ga upražnjava  
Kad čovek osrednjih sposobnosti čuje o taou*

Kaligrafija reči Huwa, koja izražava sufijski jedinstvo s bogom



*On ima nedoumice  
Kad čovek najmanjih mogućnosti čuje za tao*

*On se glasno nasmeje.  
Kad se ovaj ne bi nasmejao tao ne bi zasluživao imena.*

(Tao-te-ting, XLI)

Očito su i Lao-ceove ideje izazivale smeh prve ravni. Ima ovih tekstova koji na prvi pogled i nisu smešni – nemaju vica koji bi nosio drugi sloj. Smisao tu nije iza smešnog nego je smešno nagrada ili produžetak osnovnog smisla.

Po nekim shvatanjima, u jednom tipu priče primarno smešno je bilo kao neki zaštitni omotač, pakovanje koje je vezivalo pažnju običnog čoveka, omogućavalo priči da bude u optičkoj i bude šire prenetu kroz usmenu tradiciju, te tako sačuva i preda svoje važnije slojeve i značenja onima u kojima je tako šta mogla da ukrše. To je ponekad slučaj sa sufijskim i hasidskim pričama, dok je u taoističkim i čanovskim anegdotama humor neposredno povezan sa osnovnim mislim.

Ali, čini se da to svojstvo – da imaju zaštitni omot – nalazimo i kod drugih tekstova (filozofskih, književnih, religijskih), ili kod ljudi. Postoje štiva koja su nam davno poznata sa uverenjem da smo iscrpili njihovo značenje i smisao u potpunosti. Zatim, jednog dana odjednom izrone pred nas u novom svetlu i značenju koje nas zapanji: kako je moguće da nešto što nam je bilo toliko poznato otkriva sada neko sasvim novo lice, kako je moguće da je to značenje istovremeno oduvek (bilo) tu, a ipak nije (bilo) tu, kako je moguće da neko koga znamo dvadeset ili trideset godina sada odjednom ispolji neko svojstvo ili osobinu, da uradi nešto potpuno neočekivano? Sa time je kao sa budinstvom – prema shvatanju budizma – čovek je od početka (dakle, već) probuđen (u određenom smislu), a ipak ne može da aktualizuje tu budnost (aktom volje), nego valja da oko toga nešto preduzima (neaktivno, ali iz sve snage), da neguje otvorenu, netremičnu pažnju, kao kada se iščekuje neko drag za koga se ne zna kada će i iz kog pravca doći.

2) Moglo bi se pitati nisu li ove priče, zapravo, služile da neka metafizičku istinu ili ideju ne samo sačuvaju nego i prenesu posredstvom humora, ili paradoksa iz egzistencijalne ravni, da običnom čoveku, neviđenom filozofskim obrtima i potankostima, saopšte nešto do čega se inače dolazi filozofskim uvidom i promišljanjem. Kako izgleda, u nekim slučajevima doista je bilo tako: priče su bile anegdotska forma mudrosti. Ali, u svojoj osnovnoj vrsti one saopštavaju nešto osobito, nešto što se ne može izložiti u filozofskom tekstu. Ovdje zastupamo gledište da prodor i jačanje ovog originalnog pristupa u jednom delu čana nije bilo uslovljeno samo istorijskim, tj. zamorom i reakcijom na silnu mahajansku učestnost i vrtlogave dijalektičke paradokse Nagardune, kada je kineski duh istakao vlastita svojstva i sklonosti u sučeljavanju sa indijskom duhovnošću budizma. Taj istorijski aspekt dobro je

<sup>1</sup> Zanimljivo je da poznate studije o smešu – na primer, Bergsonova ili novija Propova (PROBLEMI KOMIKE I SMEHA, N. Sad 1984.) – uopšte ne poznaju ovu vrstu humora. Ispada da je sa humorom kao i sa religijom ili filozofijom. Ponavlja se ono što srećemo i u knjigama koje pretenduju da govore o budizmu i uopšteno o religiji ili filozofiji, a zapravo govore o hrišćanstvu i zapadnoevropskoj filozofiji. Takođe treba upozoriti da ovdje nikako ne ide socijalno-političko čitanje onoga što smo gore rekli (u osnovnom tekstu). Reč „sloboda“ ovdje nije upotrebljena u socijalno-političkom značenju – ovdje ne govorimo o slobodi-neslobodi nekog porobljenog naroda ili klase, niti da se ta sloboda može postići ovakvim uvidom i smešom. Istina, deo borbe za takvu slobodu može biti i humor koji se hrani smešom spram tlačitelja, ali o tome ovdje nije reč. Ovo napominjemo stoga što se iz ugla socijalno-političkog čitanja ove teme izmeštaju u njima nepriemeran kontekst, pa se veli da „nadilaženje“ o kojem ovdje govorimo znači dizanje ruku od socijalne akcije, fatalističko tonjenje u nirvanu itd.

prikazao Hajfer (1/59-80) ukazujući na nadilaženje suprotnosti svetog i profanog, isticanje jednostavnosti i svakodnevne, smisla za apsurdno i paradoksalno, što je sve došlo do izražaja najpre u čanu, a potom bilo preneto u (japanski) zen, sa originalnim doprinosima japanskih majstora. Ako se može reći da su to modifikacije budizma karakteristične za čan nastale iz susreta kineskog i indijskog duha u budizmu, takođe uviđamo da su one i plod »unutarnjeg« razvoja budizma, mudrosti koja nije izgubila »dostojanstvo« — prešavši iz strašne učenosti negovane na budističkim univerzitetima i u manastirima, na teren misionarskih zahteva pridobijanja ili nedovoljno obrazovanih siromašnijih slojeva kineskog stanovništva, ili onih odgajenih na duhovnim afinitetima taoizma — nego je postala dovoljno zrela da se ne mora držati podela na sveto i profano, ozbiljno i neozbiljno, mudro i glupo, izuzetno i svakodnevno, racionalno i paradoksalno. Beskrajne nizove negacija iz budističkih sutri, ili ubitačnu Nagarđuninu dijalektiku, nosioci čana zamenile paradoksima u kojima se reč neposredno prepliće sa činom, gde se poučava postupcima, a dela rečima, gde se postizanje probuđenja ne gradi kroz složenu lestvicu pročišćenja, nego uobličuje kao pripreman, ali nenadan sticaj kao kad se čovek trgne iz sna.

Ukratko, duh smeha koji je našao izraza u čanu nije bio samo u službi prilagođavanja teških budističkih učenja potrebama i duhu novog kulturnog kruga, nego je značio i dodavanje jedne nove dimenzije budizmu, obogaćenje senzibilitetom koji se do tada u njemu nije mogao naći, istinsko proširenje repertoara »prenosa dharma« (tj. budističkog učenja) i u pogledu načina i u pogledu sadržine.

3) Delikatnan nadilazeci osmeh Bude koji posmatra »pet gomila« sa »one obale«, sada je dobio pandan u smehu čanovskih ljudi, ljudi koji su »do kolena« u »pet gomila«, a smeju se nadišavši razliku između ove i one obale.

Budizmu je trebalo oko pet vekova da dođe do nasmešenog Bude, a oko deset vekova je prošao od Sakjamunijevog vremena do trenutka kad se javljaju »otkačeni« čanisti i stvara tradicija zenovskih ljudi. Hrišćanstvu je trebalo oko petnaest vekova da stigne do osmeha Sv. Ane (slika Leonarda da Vinčija »Sv. Ana, Marija i Isus«), a do zenovskog zacenjivanja nikad nije stiglo (istina, istorija hrišćanstva nije završena). Islamu je bilo potrebno oko pet vekova da stigne do sufijskog smeha (jedino nismo sigurni šta je još od toga smeha ostalo).

Ne pominjemo tu da bismo ustanovili neku prednost ili primat (ove ili one tradicije), nego kao upitnost u odnosu na Ničeovu opasku da su bogovi umrli od smeha. Niče i jeste i nije u pravu. Sa smehom doista umire dostojanstvena ukrućenost (i ona svetost božanstva koja se od ukrućenosti ne da odvojiti), umire svaki neljudski autoritet, bio on religijski, politički, ili akademski. U jednom delu žena doista je postojala tendencija odbacivanja svetog u institucionalizovanom vidu i vraćanja na ateizam ranog budiz-



Ši Te se smeje na mesec, jedan od čanovskih ljudi

ma (cepanje sutri, loženje drvenih kipova Bude itd.). Međutim, i jedan i drugi smeh (i dostojanstven i prašćeti smeh) otkrivaju nešto ljudsko, sasvim ljudsko, ali i božanstveno u čoveku — sposobnost samo-nadvisivanja. Možda stoga ovde dobro stoji da podsetimo da jedan drugi (turobni) filozof sa smislom za humor, vidi u smehu dar bogova.

»Čudesna stvar mi se dogodila. Bio sam oduševljen, u sedmom nebu. Tu su svi bogovi bili okupljeni. Kao posebna milost bilo mi je dato da izrazim jednu želju. 'Hoćeš li', rekao je Merkur, 'hoćeš li mladost, ili lepotu, ili moć, ili dug život, ili najlepšu devojku, ili neki drugi divan dar...?' Za trenutak sam bio zbunjen, a onda sam se obratio bogovima sledećim rečima: 'Poštovani savremenici, izabraću samo jednu stvar, da uvek imam smeh kao pomoćnika« (7/42).

U kontekstu rasprave o igri i smehu kao fenomenima ljudskog opstanka, Fink (4/326-327) primećuje da »bog metafizike stoji daleko od smeha u svojoj dostojanstvenosti nepromenljivosti. I u hrišćanskoj slici boga takođe nedostaje smeh, nedostaje humor, samoironija: savršeno biće ne poznaje smeh, nikakvo igrajuće-vedro samo-nadvisivanje. Stroga je misaona konsekvencija da prvi istinski bezbožni čovek, Ničeov Zaratustra, ceni smeh: 'Tu krunu onog ko se smeje, taj venac-krunu: ja sam ostavljajući sebi tu krunu, ja sam govorio sam blaženo moji smeh. Nikog drugog ne nadoh danas do-

voljno jakog za to.« Finkovo klasično obrazovanje je očito bilo nedovoljno za poduhvatanje ove teme, jer mu je bilo nepoznato šta se o tome moglo naći u taoizmu i čanu. Jer u taoizmu i čanu mera (ili ispoljavanje) savršenosti upravo jeste igrajuće-vedro ispoljavanje ili samo-nadvisivanje.

Slično ograničenje (na poznavanje samo evropske tradicije) može se zapaziti i kad je reč o Finkovom (ili drugih autora) tumačenju igre (kod Ničea, IX vek) u egzistencijalnom ili metafizičkom smislu. Spontanost, odsustvo svrhe i samodovoljnost karakteristični za igru bili su vrhunske vrednosti u taoizmu i čanu. Metafora igre razvijana je u šaivismu (svet kao šivina igra), posebno kod kašmirskih estetičara. Tako jedan od njih (Bhatajaka, IX vek) veli: »Odajem pošt u Sivi, pesniku svevidećem, koji je stvorio sva tri sveta i zahvaljujući kome ljudi mogu postići estetičko blaženstvo posmatrajući prizor igre koja je naš život u ovom svetu« (*Sa-hrdyadarpana*, cit. po 5/25). Doista, čovek može vlastiti život (ili život upšte) sagledati kao dramu, tragediju, komediju, igru, far-su, privid, ili apsurd (u vezi s tim skrećemo čitaocu pažnju na pojam preuramljivanja u daljem tekstu). Ako pristupamo životu ozbiljno onda on ostavlja na nas utisak drame, često i tragedije (super-ozbiljno: tragično osećanje života), ako sagledamo smešne strane života onda ga vidimo kao komediju, ako izdvojimo ironične strane eto farse, ako tražimo čvrsto uporište u životu onda se izgleda kao privid i ispraznost, ako spram života istaknemo zahteve razuma onda sve izgleda apsurdno.

4) Govoreći o tzv. pragmatičkom paradoksu<sup>2</sup> psiholozi Palo Alto škole koriste termin (sintagmu) »iluzija alternativa« u dvostrukom značenju: da bi objasnili čoršokak u kome se nalazi shizofreničar (ili bilo koji čovek) spetljan dvostrukom sponom (eng. *double bind*), jer je »proklet ako učini i proklet ako ne učini« i drugo, da bi objasnili kako izlaz iz toga jeste jedino odbacivanje same situacije izbora između prividnih alternativa (2/232-233). Pragmatički paradoks, iluzija alternativa i dvostruka sputanost jesu zapravo različiti opisi jedne iste situacije sa kojom se ljudi (u društvenom životu, odnosima s drugim ljudima i nastojanju da sagledaju vlastiti život) suočavaju i koja ih (manje ili više) izluduje. Ta situacija se javlja i u jednom broju zen priča i koana kao prototip-situacija preko koje treba da budu sagledani i prevladani i svi drugi životni/pragmatični paradoksi.

Dvostruka sputanost se u psihologiji definiše kao situacija u kojoj su dve ili više osoba u bliskom odnosu (porodičnom, radnom, ljubavnom, prijateljskom, nadređenom, podređenom). U takvom odnosu daje se poruka koja (a) nešto tvrdi, (b) tvrdi nešto o vlastitoj tvrdnji, a (c) te dve tvrdnje se is-

<sup>2</sup> Da bi bilo jasnije o čemu je reč, dodajmo da ovi autori razlikuju tri vrste paradoksa:

a) logičko-matematički paradoks (antinomije),  
b) paradoksalne definicije (samanitičke antinomije),  
c) pragmatički paradoks (paradoksalni nalozi i paradoksalna predviđanja) — 2/190.

ključuju. Na primer, ako je u pitanju neki nalog on se mora prekriti da bi se izvršio. Za dvostruku sputanost je bitno to da je primalac poruke sprečen da izađe izvan okvira postavljenih porukom (tako što će se suprotstaviti apsurdnosti situacije ili se povući iz nje). On ne može da postupi po poruci (je li je paradoksalna) niti može da je prenebregne (ovo je tipično i za rad sa koanom). Autori navedene studije o ljudskoj komunikaciji napominju da treba imati u vidu i razliku između protivrečnog i paradoksalnog (tj. dvostruko sputavajućeg) naloga – u prvom slučaju izbor je moguć, iako vodi gubitku, a u drugom slučaju sam izbor je onemogućen (2/213).<sup>3</sup> Međutim, u književnosti nalazimo primere (situacije) koji nadilaze ovu jasnu podelu na protivrečno i paradoksalno. Naime, tu nalazimo situacije u kojima je izbor moguć ali u alternativne iluzorne jer vode istom ishodu, a onda je razlika između ove protivrečnosti i paradoksalnosti dvostruke sputanosti (kad je izbor onemogućen) beznačajna. Navešćemo tu za dva primera iz zapadne književne tradicije pre nego pređemo na primere iz tradicije čana.

Tamni vilajet  
(narodna priča)

Bio jedan car, pa došavši s vojskom na kraj svijeta, pođe u tamni vilajet, gdje se nikad ništa ne vidi. Ne znajući kako će se na-  
trag vrtiti, ostave ondje ždrebad od kobila  
da bi ih kobile iz one pomrčine izvele. Kad  
su ušli u tamni vilajet i išli po njemu, sve su  
pod nogama osjećali nekako positano kame-  
nje, a iz mraka nešto poviče:

— Ko ovoga kamenja ponese kajaće se, a ko ne ponese kajaće se!

Gdjekoji pomisli: »Kad ću se kajati, zašto da ga nosim?« a gdjekoji: »Daj barem jedan da poneseš!«

*Kad se vrate iz tame na svijet, a to ono  
bilo sve drago kamenje; onda oni koji nijesu  
ponijeli stanu se kajati što nijesu, a oni što  
su ponijeli, što nijesu više.*

Ili – ili  
Ekstatično predavanje  
(S. Kirkegard)

*Ako se oženiš, kajaćeš se; ako se ne oženiš, isto ćeš se kajati; ako se oženiš ili ne oženiš, kajaćeš se i zbog jednog i zbog drugog; ili ćeš se oženiti ili se nećeš oženiti, kajaćeš se zbog ove stvari. Ako se smeješ ludosti sveta, kajaćeš se; ako plačeš zbog njega, isto ćeš se kajati; ako se smeješ ili plačeš zbog ludosti sveta, kajaćeš se zbog ove stvari; ili ćeš se smejati ludosti sveta ili zbog toga plakati, kajaćeš se zbog jednog i zbog drugog. Ako poveruješ devojci, kajaćeš se; ako joj ne poveruješ, kajaćeš se.*



Bodhidarma, japanski prikaz, XVIII vek

*veruješ, isto ćeš se kajati; ako poveruješ ili ne poveruješ devojci, kajaćeš se zbog obe stvari. Ako se obesiš, kajaćeš se; ako se ne obesiš, takođe ćeš se kajati; ako se obesiš ili se ne obesiš, kajaćeš se i zbog jednog i zbog drugog. U tome se, gospodo, sadrži sva životna mudrost» (7/32).*

U ovim primerima se ističe da su (egzistencijalne) alternative iluzorne (svode se na isto) i to se uzima kao konačna činjenica života. Za razliku od običnog života u kome iluzorne alternative vode nernovom slomu i za razliku od narodne i filozofske mudrosti za koje su ove alternative konačne činjenice života, u čanu se preko njih otvara jedna nadilazeća ravan.

»Ako kažeš da je ovaj štap stvaran udariću te. Ako kažeš da nije stvaran udariću te. Ako ništa ne kažeš udriću te.«

Ili:  
 „Čuzan ispruži svoj kratki štap i reče:  
 'Ako to nazoveš kratkim štapom poričeš nje-  
 govu suštinu. Ako ga ne nazoveš kratkim  
 prenebegaš činjenicu. Kako bi ga onda  
 nazvao?'

Ili:  
»Bašo reče učeniku: 'Ako imaš štap daću ti ga. Ako ga nemaš oduzeću ti ga.'

Poredeći ono što se ove zbiva sa procesom psihoterapije, Heli to komentariše na sledeći način.

Majstor je postavio paradoks koji će uče-

nika naterati da se oslobodi ranijih načina poimanja i rešavanja situacija. Učenik jedno vreme nastavlja da se služi svojim premissama u opoziciji ili/ili: stvarno/nestvarno, potvrda/odricanje, dobatak/gubitak, ali sa time dolazi u neizdrživ čvoršok te je primoran da istupi iz okvira svojih klasifikacija (vidi 8/181). Korišćenje ovog modela u psihoterapiji Heli naziva terapeutskim paradoksom, a Vaclavik terapeutskom dvostrukom sputanošću (2/240–241). U jednom i u drugom slučaju osnovno je da učenik/pacijent ne može da ne reaguje, ali ne može da reaguje na uobičajen način, tj. prisiljen je da istupi izvan okvira postavljenog dilemom: potvrditi/odreći, nazvati/ne-nazvati, dobiti/izgubiti, čutati/govoriti, izludeti/ozdraviti, živeti/mreti. Ovo poređenje terapeutskog paradoksa sa koanom ne znači da je rad sa koanom vrsta psihoterapije, niti da je terapeutska promena isto što i probuđenje u čanu (termin „probuđenje“ je bliži značenju izvornog termina *wu*, nego češće upotrebljavano „prosvetljenje“). Otuda ni preobraćenje do koga dolazi u jednom i u drugom slučaju nije isto iako ga možemo izraziti u okviru istog modela čije su komponente istupanje iz okvira i preuramljivanje. U čanu istupanje iz okvira znači istupanje iz karme, a u psihoterapiji iz sheme koje je vodila poremećaju. Preuramljivanje znači promenu tačke gledišta sa koje se (pojmovno i emocionalno) sagledava neka situacija, tako da ista/ne-ista situacija biva sagledana na nov način i dobija novo značenje (vidi 9/97).<sup>5</sup> Vaclavik i dr. ističu da preuramljivanje deluje u ravni stvarnosti, tj. promena se događa čak i kad objektivne okolnosti ostanu nepromenjene, odnosno čak i ako su one izvan čovekovog uticaja (9/97).<sup>6</sup> Možda se najbolji primer za ovo može naći u izjednačavanju nirvane i sansara (nirvana je preuramljena sansara, ili sansara sagledana nadizlazeći izvan okvira). H. i dr. ističu: „Bog nije

*Čarobna magija žudevna delatnost*

Nosim kodu cenam drva:

Sjajan primer za istupanje iz okvira i pre-  
uramljivanje nalazimo kod Čing-ijana:

»Pre nego sam upražnjavao čan tokom trideset godina planine su bile planine, a vode vode. Uputivši se nešto više došao sam

4 Pogledajmo primere preuramljivanja koje pru-  
ža sledeći zapis: - Pet naista godina sam postao po-  
stupu svestan da postojim i smejao sam se. Pet pet  
godina sam postao potpuno svestan da jednog dana neću  
postojati i plakao sam. Pet naista dana shvatio sam  
da nikad neću postojati i smejao sam se. Pet dana  
sam shvatio da neću nikad prestati da postojim jer na-  
ikad i nisam postojao i plakao sam. Danas sam se svega  
toga setio i smejao sam se - kakva drama: postojanje-  
nepostojanje, uvek-nikad, sad-nekad.

5 To je istovremeno i glavna meta kritike psihoterapije od strane socijalno (ili antipsihijatrijski) orijentisanih kritičara koji, otprilike, kažu: "Sve što takva terapija hoće jeste da čoveka ubedi ili prevapisa da bude srećan tamo gde bi trebao (i onda kada je normalno) da bude nesrećan, da se smeje onda kada bi trebao da plače, da trpi one koje bi trebao da zbaci, da bude poslušan spram onih kojima bi trebao da pokaže zube. Slična kritika sa iste strane se upućuje i budističkim i drugim istočnim utjecajima na Zapad. Za ovu priliku neka bude rečeno da se ta kritika značajnim delom zasniva na brkanju egzistencijalne i socijalno-političke ravni.

3 O dvostrukoj sputanosti je pisano mnogo i ostro-  
umno (prvi put pre 30 godina, vidi 3 u pregledu bibli-  
ografije), a pokazalo se da je ovaj model pogoj po-  
dan za objašnjenje i razumevanje situacija iz različitih  
područja: socijalne patologije (religijskog ili političkog  
tipa), institucionalne patologije, ili paradoksalne komu-  
nikacije unutar manjih grupa (porodica), kulturne  
istorije, psihiatrije, međunarodnih odnosa itd.

do toga da planine nisam video kao planine, niti vode kao vode. Dosegavi suštinu sada sam miran. Sada opet planine vidim kao planine, a vode kao vode.

Istupanje iz okvira može se razumeti i kao uspostavljanje distance. Distanca može biti filozofska, emocionalna, etička, ili estetička (govori se i o istorijskoj distanci, ali ova nije ovde za nas od interesa). Do određene mere sve su one povezane. U budizmu (do čana) bile su poznate prve tri. Filozofska distanca (*prajna*) je postizana kroz nadilažući spoznaj (vipsyana), etička distanca (*upekša*) kroz moralno kultivisanje (*šila*), emocionalna kroz blagonaklonost (*metta-bhavana*) i neprijanje. Meditacija je bila sredstvo za sve ovo. Estetička distanca (kao put, ili sredstvo – *upaya*) je ušla u budizam kroz čan. Ona je postizana oneobičavanjem, parabolama, paradoksima, humorom i unošenjem elementa igre u odnos majstor-ucenika.<sup>6</sup>

5) Većini ljubitelja (i komentatora) poznate su smešne zen priče, dijaloz i koani. Međutim, humor u čanu možemo naći i u ranim, pre-koanovskim razdobljima. To istovremeno znači da humor nije bio samo privilegija sekte Lin-čija (jap. Rinza). Jedan od primera za to nalazimo i u anegdotskom dijalogu legendarnog prvog patrijarha čana Budhidharme i njegovog naslednika Huej-koa

Huej-ko stupa pred Budhidharmu preključujući:

- Smiri moj duh.
- Daj, smiriću ga, veli Budhidharma.
- Ali, kad segnem ne dohvatam ga, kaže Huej-ko.

– Tako, duh ti je sad smiren, uzvraća Budhidharma.

Ovaj dijalog sasvim odgovara jednoj klasičnoj (osporavanoj) Kantovoj definiciji smešnog: »Smešno je afekat (koji proističe iz iznenadnog pretvaranja napetog iščekivanja u ništa.

Seng-čanova duhovitost (u tekstu *Zapis o uzdanju u duh*, Hsin hsin ming) iskazuje se kroz prvi vatromet paradoksa (meta-šala je što se on ne šalji nego je »mrtav ozbiljan«). Veli Seng-čan:

- »Savršen put nije težak
- Samo uključuje odabiranje i izdvajanje
- Sve će se razjasniti
- Prestaneš li voleti i mrzeti
- (...)
- Ne tragaj za istinitim
- Samo se uzdrži od gledanja
- (...)
- Kad duh utihne
- Sve su stvari nedužne
- (...)
- Jedan pristup svemu
- Svemu jedan pristup
- Ako tako možeš biti
- Ne brini kako će završiti

## Smeh i sloboda

U prvoj ravni čitanja smešno je kad neko kaže da nije teško upravo ono što je ljudima najteže, ili kad veli da se neko sagledavanje dešava upravo kad se odustane od gledašta. U drugoj ravni smešno je kad se vidi da se pisac, zapravo, ne šalji nego je sasvim ozbiljan i izriče nešto koliko to odnos reči uopšte dopušta. Ono što je najviše šaljivo ovde je u funkciji nečeg ozbiljnog da ozbiljnije ne može biti – komične tragike tamnog vilajeta, ili tražihe komike u duhu koje se odvijaju igrig ljudski život.

Razloga budističke visoke filozofije (koje je imalo svoj vrhunac oko II veka u ličnosti Nagardune) ostavilo je u nasleđe ideju ispraznosti i učenje o dve istine koji su davali dogovor na neke inherentne paradokse budizma. Ti paradoksi su: (a) nirvana i sanarsa jesu i nisu jedno, (b) bodhista teži da postigne probuđenost a zna da od početka sva bića nose u sebi budnost, (c) on teži nirvani i oslobođenju od karme a zna da je u suštini već slobodan i da se nirvana ne može postići (jer je bezuslovna – izvan zakona uzroka i posledice). Da bi izrazio (a) majstor čana može se poslužiti starom kineskom pesmom:

»U magli kiše planina Lu, nabujala reka Če;

Dok nisam tamo stigao nisam imao mira. Otišao sam i vratio se... ništa naročito: Planina Lu u magli kiše, reka Če nabujala.

Da bi izrazio (b) poslužio bi se metaforom »čoveka koji jaše na magarcu u potrazi za magarcem« da bi na kraju sagledao da je on sam magarac. Da bi izrazio (c) mogao se poslužiti sledećim zapisom:

»Pijem čaj, jedem pirinač  
Provodim vreme kako naiđe  
Gledam dole potok  
Gledam gore planine.

Učenik čana morao je da se suoči sa ovakvim nedoumicama:

– ako težiš da postigneš nirvanu nećeš je postići (jer je ona neuslovljena), a ako ne težiš takođe je nećeš postići;

– da bi se probudio ne smeš žudeti za budnošću, a ako ne žudiš takođe je nećeš postići; – ako ti je stalo do slobode nećeš je postići, a ako ti nije stalo zašto bi je postizao?

Spontanost, nesvrhovitost i nenamernost (*tsu-zan*, *wu-wei*) smatrale su u taoizmu važnim uslovom (postizanja) usaglašenosti sa taomom, a humor i smeh su bili put i izraz takve nastrojenosti. Pošto je nirvana neuslovljena, a probuđenost se ne može postići voljnim naporom (kao što se ne može ni zaspati), slična svojstva uzeta su kao duhovni ideal i u čanu. Otuda će u čanu spontanost i intuicija (*i-p'in*), ne-mnjenje (*wu-nien*), prirodnost (*wu-shih*), ne-nastojanje (*wu-č'in*) i ne-promišljenost (*wu-hsin*) biti tako važni činioci. A humor i smeh bili su jedan od osnovnih izraza i sredstava kultiva-

cije takve nastrojenosti. Onaj ko se smeje je oslobođen, jer ne može se smejati onaj ko nije slobodan, a slobodu može postići samo kad sagleda u čemu je i u nadi paradoksa prividnih alternativa: tada mu je doista teško da se ne zaceni od smeha.

6) Neki naši poznanici katkad nam (dobronamerno) zameraju što se bavimo kulturom Istoka, a ne našom tradicijom (kao Čajkanović, na primer) – opet prividne alternative: Ali, istoričar kulture – kao oni putnici-istraživači – zna da čovek nikad ne zna gde će sebe sresti: neko sebe nađe u Veneciji, a neko u Kini. Stoga sa posebnim ponosom možemo reći da smo ovom prilikom otkrili korene (a) jedne naše poslovice i (b) jedne uzrečice u jednoj priči i jednom koanu iz tradicije čana. Tako smo pribavili nove dokaze o dubini i kontinuitetu naše kulturne baštine (uz to zasnovane na strukturalnoj analizi).

a) Poslovice: Ko se poslednji smeje najslabše se smeje.

ad a) Zen priča –

Niko nije video Mokugenu da se nasmeja do poslednjeg dana njegovog života na zemlji. Kad mu dođe vreme da mre on se obrati vernim učenicima: »Poučavao sam vas više od deset godina. Pokažite mi sada vaše razumevanje zena. Ko to najbolje izrazi biće moj naslednik i primiće moj čanak i halju. Svi su posmatrali Mokugenovo strogo lice, ali niko ne odgovori. Enčo, koji je već dugo bio sa Mokugenom, primače se ležajući. Uze šolju sa lekom i malo je primače Mokugenu. To je bio njegov odgovor. Učiteljevo lice postade još strože: Iše lo to sve što znaš? upita. Enčo se mašti i vrati šolju nazad. Divan osmeh razli se Mokugenovim licem. »Ti bitan-gov, reče Mokugen, »radio si samnom deset godina i još me nisi video celog. Uzmi halju i čanak, oni ti pripadaju.

b) Uzrečica: Smeje se kao lud na brašno.

ad b) Koan – Dok je Tozan merio brašno, jedan kaluđer ga upita: »Šta je Buda?« »Ovde ima tri litre brašna,« reče Tozan.

ad ad b) Komentar. Kaluđer je posle toga nekoliko dana išao oko kao lud, smejući se i ponavljajući: »Buda... brašno... tri litre.« Tako je nastala uzrečica »smeje se kao lud na brašno.« U Kini se kasnije izgubila – ostala je samo anegdota koja je postala jedan od koana iz zbirke *Wu-men-kuan* (10). Smatra se da je u naše krajeve uzrečicu preneo Marko Polo (vidi, M. Polo: *Milion*, Novi Sad 1947).

Poznato je da je budizam tokom svoje istorije stvorio razna »vozila« (skr. *yano*): malo vozilo (*hinayana*), veliko vozilo (*mahayana*), dijamantsko vozilo (*vajrayana*) itd. Mi se danas uglavnom koristimo vozilima gradskog saobraćaja i normalno je da tu najpre dođe do izražaja nešto od onog duha koji bi da sjedini sveto i profano. Evo jednog primera. U vozilima ima raznih natpisa i upozorenja, a jedno od njih glasi: »Zbog iznenadnog kočenja, drži se za rukodržače.« Koristeći mogućnost brisanja nekih slova (ili delova ćirilskih slova) duh se poigrao preobrazivši ovaj natpis u sledeći bezobrazn: »Zbog iznenadnog kenja, drži se za ruko-

<sup>6</sup> Ta igra je nekad bila grupa ili čak ubitačna. Ekido je nehotice ubio jednog učenika, a Gutej je jedinom učeniku osekao prst.

drkače. Možda će neko biti ovime razočaran, ali i tu važi: kakvo vreme, takav zen, kakvo vozilo, takvo buđenje.

Na kraju neka tim vozilima, koja svakog jutra pružaju priliku ljudima da se probude, bude posećen ovaj pesmulkaj.

### Dijamantsko vozilo

Svako jutro u autobusu  
Mantra velikog buđenja  
Ne razgovaraj sa vozačem  
Ne naslanjaj se na vrata

Mandala dijamantskog vozila  
Sistem zona gradskog saobraćaja  
Inicirani poništavaju kartu  
Za Zeleni venac i nirvanu

Dok sansara promiče  
U nizu oronulih fasada  
U ispraznosti prozora  
Vidim svoje lice pre rođenja

Podbuo od kasnih počinaka  
Stejnjen među budućim budama  
Grcam od saosećanja  
I lošeg vonja

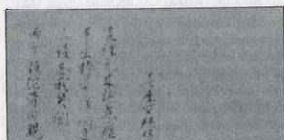
Posle ponoći  
Nema dolaska, nema odlaska  
Gde su stigli putnici  
Za devedeset godina gradskog saobraćaja

## Mudrost ludija

Mirko Gaspari

Jedan sasvim poseban vid orijentalnog humora odslikava se u tzv. »tradiciji lude mudrosti« ili mudrosti ludija. Njeni su nosioci uvek bili izraziti i nekonvencionalni pojedinci različitih duhovnih uvida, pa se u strogom smislu i ne može govoriti o jednoj »tradiciji« kao apsolutno povezanoj celini. Ipak, obrisi takve tradicije mogu se nazreti (možda kao svojevrsna »kontrakultura iluminata«, kako bi rekao Geri Snajder) diljem Istoka – od Turske do Japana (tj. od Nasrudina Hodže do Ikjua) i čine je pojedinci koji su ponikli iz veoma različitih filozofskih i

Šubun: Han Šan i Ši Te, Japan XF vek



religijskih orijentacija.

O kakvoj je mudrosti reč i kakvo ishodište ona nudi u pogledu humora i stava ludija? Po pravilu, sama mudrost se poklapa sa onim što bi smo ovde nepošteno okarakterisali kao neposredan uvid u transcendentnalnu ravan bivstvovanja. Sam uvid u takvu transcendentnalnu ravan, međutim, »posredovan« je prethodnim paradoksalnim nadilaženjem nemogućih ili nerešivih dilema-paradoksa koji su utkani u samu srž (pojavno) date ljudske egzistencije. Oni većinom poprimaju oblik *nužnog izbora* između dve alternative od kojih je svaka po sebi pogrešna. Baš kao u čuvenom zen koanu: »Ako kažeš da je ovo štap, dobićeš trideset udaraca. Ako kažeš da ovo nije štap, isto ćeš dobiti trideset udaraca. Govori brzo!«

Ovaj koan je samo sažeti proto-model opštih dilema-paradoksa s kojima se pojavna ljudska egzistencija neprestano susreće – od čulnog, preko konativnog i afektivnog, do etičkog plana. Na primer, da li neposredno čulno opažanje daje realnu/istinitu sliku o svetu, ili je pak istinit onaj opis jednog nevidljivog sveta koji daje fizika elementarnih čestica? Ako možemo nešto da odlučimo, da li su nam same odluke svesne tj. da li prethodno odlučujemo da odlučimo ili nam se odluke *dešavaju spontano*? Da li je skromnost posebna taktika ponosa, a altruizam specifičan vid sebičnosti? Da li stvarno, u apsolutnom smislu, postoji izbor između dobra i zla ili je do krajnjih granica razvijena dobrota isto što i podne (tj. zenit dana) s kojim počinje sumrak (tj. opadanje njegovog zenita)?

Same ove dileme su paradoksalne (i česti su predmet svetske filozofske i druge literature), ali je njihovo nadilaženje (tj. ono što ovde nazivamo transcendentnalnim uvidom) isto toliko paradoksalno, s tom razlikom što ono u sebi nosi oslobađajuću vizuru humora i spontaniteta iz kojih, u krajnjem slučaju, proističe stav ludija. Taj stav se onda izražava u specifičnim »poučnim pričama«, paradoksalnom razrešenju nerešivih koana, »nadilazećoj poeziji« i nekonvencionalnom, pa i sablažnjivom ponašanju ludija.

Budući da su mudraci ludije na ovaj ili onaj način bili povezani sa različitim filozofskim ili religijskim pravcima, školama ili sektama (istovremeno nadilazeći formalne okvire istih), njihov transcendentnalni uvid bio je zasnovan na različitim teorijskim i praktičnim načelima.

U mahajanskom budizmu on je zasnovan na opštem, paradoksalnom, filozofsko-egzistencijalnom načelu identiteta između samsare i nirvane tj. pojavnog točka bivanja i nadilazećeg realiteta. U zen budizmu ova paradoksalnost poprima još radikalnije oblike: ispraznost je oblićje, neznanje se ne razlikuje od probuđenja, svakodnevi duh je budinstvo, ovde-sada je područje apsolutne istine, najviše postignuće se ne može postići itd.

Slično zen budizmu, i filozofski taoizam (naročito kod Čuang Cea) obiluje paradoksima čija je srž humor ili svojevrsna »ludost«. Sjedinjenje sa taom upravo naglašava parti-

### Bibliografija

- 1) M. Conrad Hyers: ZEN AND THE COMIC SPIRIT, London 1974.
- 2) P. Watzlawick, J.B. Bavelas, D.D. Jackson: PRAGMATICS OF HUMAN COMMUNICATION, New York 1967.
- 3) G. Bateson, D.D. Jackson, J. Haley and J. Weakland: »Toward a Theory of Schizophrenia«, BEHAVIORAL SCIENCE, No.1, 1956.
- 4) E. Fink: OSNOVNI FENOMENI LJUDSKOG POSTOJANJA, Beograd 1984.
- 5) J.M. Masson: M.V. Pathwardan: ŠANTARASA AND ABHINAVAGUPTA'S PHILOSOPHY OF AESTHETICS, Poona 1969.
- 6) NARODNE PRIPOVETKE, Beograd 1984.
- 7) S. Kirkegard: ILI – ILI, Sarajevo 1982.
- 8) J. Haley: STRATEGIES OF PSYCHOTHERAPY, New York 1963.
- 9) P. Watzlawick, J.H. Weakland, R. Fisch: CHANGE: PRINCIPLES OF PROBLEM FORMATION AND PROBLEM RESOLUTION, New York 1974.
- 10) Zbirka WU-MEN-KUAN objavljena je kod nas pod japanskim naslovom MUMON-KAN, Beograd 1982., a ZEN PRICE je u više izdanja objavio prevodilac V. Bajac.



kulturnost pojedinačnih događaja u prirodi (Guo Hsijang); obitavanje u nebičku zahteva delatnost neprijačajućeg karaktera (*wu wei*), a ne odustajanje od svake delatnosti; sjedinjen sa tom, mudrac je za života s onu stranu života i smrti; najveća korist dolazi od beskorisnih stvari (npr. praznine); najviše dostignuće tvojim je spontanost, ali se do nje dolazi *upražnjavanjem* spontanosti (što je po sebi nemoguće paradoksalan zahtev) itd.

Sjedinjenje polariteta i spontanost isto su ciljevi i hinduističkog i budističkog tantrizma. Paradoksalni odnos jednosti i mnoštva ovdje je izražen načelima da je univerzum partikulara jedinstveni sakralni događaj i da je čovekovo telo hram krajnjeg realiteta (što direktno protivreči doživljaju da ljudske egzistencije). Budući da priroda ili univerzum i realitet (definisan generalno kao jedinstvo šiva/šakti u hinduističkom tantrizmu) u krajnjem ishodištu koincidiraju, ne postoji ništa u prirodi što nije sakralno – uključujući dakle i ljudsku seksualnost i gratifikaciju svih čulnih poriva. Ovakv životno afirmativni stav (neisključiv) uvid u transcendentalni ravan) naročito karakteriše tantrizam i često se ispoljava u upražnjavanju seksualnog čina kao sredstva (kao vid tantričke prakse koja još nije dovedena do savršenstva), a posebno kao savršeni izraz najvišeg sjedinjenja suprotnosti (ili, preciznije, polariteta). Odatle je ponašanje tantričkih ljudi često izraženo u naizgled »masnim« pričama o njihovoj seksualnoj praksi.

Ipak, iako je sam uvid u transcendentalnu ravan bivstvovanja u načelu paradoksalan, pa stoga nužno povlači za sobom i oslobađajuću vizuru humora i spontanosti, on još uvek sam po sebi ne mora da implicira stajalište o ponašanju ljudi. Mnogi pojedinci različitih duhovnih tradicija koji su pronikli u samu bit transcendentalne ravni ponašali su se sasvim u skladu sa postojećim etičkim i drugim normama date filozofsko-religijske tradicije. Dakle, transcendentalna mudrost sadrži elemente paradoksa, spontanosti – a humor se nužno odlikuje paradoksalnošću i spontanitetom – i apsolutne slobode spram rdave beskonačnosti i sputanosti pojavnog bivstvovanja, ali ona svoj izraz može naći i u sasvim konvencionalnim formama filozofskog i duhovnog podučavanja.

*Differentia specifica* mudraca ljudija sa stoji se u tome što oni, iz svoje transcendentalne vizure, dometn pojavne egzistencije koriste kao svojevrsnu igru (*lila*) ili transparentno neobavezujuću modifikaciju transcendentalne ravni, u posebne svrhe podučavanja (mada je bilo i onih koji su se ponašali na način ljudi ali nisu podučavali – jednostavno su živeli kao ljudije pustinjaši). Da njihovo podučavanje ne bi bilo pogrešno shvaćeno, nužno je naglasiti da u samom mudracu ljudiji ne postoji ništa što bi ograničavalo ili eksploitalisalo tok pojavnog iskustva. Stoga, kod njih se javlja *spontana*, potpuno slobodna i neobavezujuća želja da i kod drugih (koje, paradoksalno, doživljavaju kao već oslobodene modifikacije transcendentalne ravni) »isprovociraju« dispoiciju

transcendentalne mudrosti, pribegavajući pritom nekonvencionalnim, pa i bizarnim, primerenim sredstvima (*upaya*) podučavanja. U načelu, mudraci ljudije su jednostavno slobodna bića najvišeg reda prabudnosti (da se poslužimo budističkim pojmom) koja uočljivo nadilaze ne samo opšte paradokse ljudske egzistencije, već i sve konvencije i ustaljene načine podučavanja etabliranih duhovnih tradicija i »puteva oslobađenja«. Njihovi postupci ponekad deluju suлудо, samo-povodljivo, pa i šokantno svojom nekonvencionalnošću, a oni sami deluju kao svojevrsne »ludce«.

Svaki mudrac ljudija bio je izraziti individualista. Na primer, neki su bili privrženi celibatu, dok su drugi bili seksualno aktivni. Tibetki jogin Marpa imao je jednu zakonitu suprugu i osam tantričkih partnerki, dok je njegov učenik Milarepa upražnjavao celibat. A uvid im je, u krajnjem ishodu, bio isti. Objašnjenja spadaju u tradiciju mudraca ljudija.

Istorijski i geografski posmatrano, mudrace ljudije možemo razvrstati u nekoliko grupa.

1) Korene tradicije lude mudrosti možemo naći u drevnim šamanističkim kulturama svih kontinenata. Lik ugursusa, vragolana ili podvaladžije predstavljaju neku vrstu prototipa mudraca ljudije, s tim što je njegovo ponašanje bilo saobrazno specifičnim ciljevima šamanističke prakse koji se razlikuju od najvišeg uvida u transcendentalnu ravan bivstvovanja. I pored toga, humor, paradoksalnost, spontanost, sloboda i nadilazeće društveno-plemenski normi ponašanja karakteristični su i za predanja vezana za lik ugursusa. Možda se tu najviše ističu »šumski« divljaci drevne Irske, poznati kao *geilti*, čija je »ludost« bila shvaćena kao ekstremni oblik asketizma ili posebno opštenje sa »drugim svetom«. Predanja sa varijacijama na lik ugursusa nalazimo kod starih Crka, Japanaca, američkih Indijanaca, među plemenima Zapadne Afrike i na našem tlu.

2) U okviru judejsko-hrišćanske i islamske tradicije nailazimo na više likova koji podsećaju na mudrace ljudije, iako njihovo ponašanje, po mom mišljenju, nije uvek bilo motivisano najvišim dometima transcendentalne mudrosti. U jevrejskoj tradiciji imamo primer proroka Isajje koji je, u svrhe podučavanja svog naroda (prevashodno na društveno-etičkom planu), tri godine šetao naokolo bez odeće. Pravoslavno hrišćanstvo obiluje primerima »božijih ljudi« ili »ludija u ime Hrista«. Simeon Emksi iz VI veka n.e. javno je vršio nuždu, šetao se bez odeće, bacao kamenje na prolaznike i družio se sa prostitutkama – sve u ime svoje »opijenosti Hristom«. U islamskoj ili, uze, u sufističkoj tradiciji, najslavniji je primer Nasrudina Hodže (vidi poseban tekst).

3) U hinduističkoj tradiciji uočljivo je nekoliko grupa mudraca ljudija različitih stepena duhovnog uvida. To su *bhakte* ili »bogom opijeni ljubavnici, zatim *pagala babe* ili »svete ljudije i *avadhutike* ili »oni koji su oslobodeni prijanjanja. *Mahasidhe* ili »veliki savršeni jogini« spadaju pre u budističku tradiciju, mada je tu bilo preklapanja i sa

hinduističkom tradicijom.

U većini slučajeva uvid bhakta je teističkog a ne transcendentalno-paradoksalnog karaktera, ali nešto od ponašanja mudraca ljudija može se nazreti u primeru »božanskih ljubavnih igara« (*lila*) i potpune opijenosti bogom (u ovom slučaju Kršnom) kravarica (*gopi*) Brindavana, čija ljubavna predanost *božanstva* nadilazi konvencionalno i zdravorazumsko ponašanje. U toj potpunoj ljubavnoj predanosti bogu nalazimo obrise etičkog transcendentalizma, pa stoga bhakte, poput Čaitanea (1486–1553), koji je postigao stanje divjanmade ili »božanskog ludila«, možemo uslovno svrstati u tradiciju lude mudrosti.

Pagala babama i avadhutikama nazivaju se oni koji su postigli najvišu mudrost i koji su oslobodeni od svih svetovnih – pa i sakralnih – prijanjanja. Ovi pojmovi se upotrebljavaju i u širem smislu – naročito u tradicijama datatreja i nath jogina, zatim kod sanjasija i hindu tantrika – da bi se označilo koji duhovno usavršeni pojedinci koji je nadilazili društvene i etičke norme svog vremena. Ovakav status pagala baba i avadhutika bio je čak i društveno sankcionisan, tako da se njihovo spontano ponašanje, često nalik na »ludilo«, većinom nije smatralo šokantnim. Od savremenih avadhutika ističe se Zipruana iz Nairabada u zapadnoj Indiji. Naopako je šetao nag, sedeo po dubrištima, a ponekad se čak i mazao izmetom. Svami Muktananda, nedavno preminuli jogin kašmirske šaivism, priča o svom sudretu sa Zipruanom: »Kada sam ga sreo, upitao sam ga: Anal! Zašto uvek sediš po dubrištima? On je odgovorio, Muktananda, naša unutrašnja nečistoća je mnogo odvratnija od ovog dubrišta. Zar ne znaš da je ljudsko telo posuda puna izmeta? Taj odgovor je prekinuo sva moja dalja pitanja.«<sup>1</sup>

Iako je ovo prevashodno didaktična anegdota koja ne odlikava najviše domete mudrosti ljudija, ipak daje primerenu ilustraciju potpuno nekonvencionalnog ponašanja i podučavanja avadhutika.

4) Mahasidhe su predstavljale sponu između mudraca ljudija Indije i Tibeta tj. hinduističkog i budističkog tantrizma, iako prvenstveno spadaju u budističku tradiciju. Uglavnom su bili indijski porekla i kao »pokrete« (mada ne u strogom smislu, jer su pripadali različitim strujama i školama, kao što su bengalski bauli, mahešvara sidhe južne i nath sidhe severne Indije, sahadžajane itd.) se javljaju izumedu VIII i XII veka u Orisi, Bengalu, Asamu, Kašmiru i na Tibetu. Po predanju, bilo je osamdeset i četiri mahasidhe.<sup>2</sup> Poticali su iz svih društvenih slojeva, ponekad se bavili svetovnim zanimanjima i u većini slučajeva se nisu bazirali na norme ili pravila ponašanja sekte ili škole kojoj su pripadali (npr. nisu se pridržavali pravila budističkog reda). Od onih koji su se bavili

<sup>1</sup> Swami Muktananda Paramahansa, *Chitshakti Vela: The Play of Consciousness*, Ganeshpuri: Shree Gurudev Ashram, 1972, str. 97.

<sup>2</sup> Vidi npr. James Burnell Robinson, *Buddha's Lions: The 84 Siddhas*, University of Wisconsin, Madison, 1975.

svetovnim zanimanjima poznatiji su drvo-seća Ačinta, pekar Pačari i ribar Minapa (ili Matsjendranath). U istu grupu spadaju i jogin-pesnik Saraha, zatim Santideva, Gorakhnath (osnivač hatha joge), kao i Tilopa i Naropa koji su preneli tradiciju tantrike vadžraje na Tibet. Oni su držali do uvida da je *sveka aktivnost* spontani izraz budinstva i da stoga predstavlja primereno sredstvo ili upaju za »okidanje« probuđenja. Smatrajući da su spontanost i apsolutna sloboda najviša (i nedosegljiva) postignuća, mahasidhe spadaju u najznačajnije predstavnike mudrosti ludija. Podučavanje na način mudraca ludija naročito je uočljivo u odnosu između Tilope i Narope.<sup>3</sup> Marpa i Milarepa takođe spadaju u pokret mahasidha, ali se vezuju za tibetsku tradiciju mudraca ludija.

5) Tibetске ludije poznate su kao njonbe (*nyonpa*) ili »ludi jogini«, a uvid koji motivirao njihovo ponašanje označava se kao ješe džouri (*yeshe chowri*) ili »luda mudrost«. Ako posmatramo mudrost ludija kao tradiciju ona je, možda sa izuzetkom Kine, doista bila najupečatljivija na Tibetu i postoji bez vidljivih prekida od vremena Padmasambhava (VIII vek n.e.; osnivač njingma ili »stare škole tibetskog tantrizma), preko Marpe i Milarepe (utemeljivača kagju škole), Drukpa Kunleja (koji će nam kasnije poslužiti kao primer nekonvencionalnog podučavanja mudraca ludija), Do Kheneca, Dropakule, sve do današnjih dana. (Na Tibetu dođu takvih ludija više nema, ali zato se oni mogu naći u Butanuu, Sikhimu, Nepal, Ladakhu i Dharamsali). Dve glavne struje na kojima je zasnovana tibetska tradicija mudraca ludija jeste dzogchen (*dzokchen*) ili »učenje velikog savršenstva« i mahamudra ili »veliki pečat«. Obe struje su ukorenjene u neposrednom uvidu u transcendentalan ravan bivstvovanja, sa svim karakteristikama humora, paradoksa, slobode, spontaniteta i posebnog načina podučavanja koje smo naveli kao svojstva takvog uvida. Kao primer najvišeg uvida tibetskog ludija može nam poslužiti odlomak iz Milarepine »Pesme jednog ludijec:

Uvidevši da su sve pojave nestvarne  
Milarepa postade ludija.

Dobivši dar spontanog blaženstva  
Vadžra-jogin je poludeo.

Ti si lud jer si prozreo duh drugih.

Ja sam lud jer sam ostvario svoje prirodno stanje.

Ti si lud jer si prozreo značenje biđamantri.

Ja sam lud jer sam dosegao nerenost.

Ova pesma ludije

jeste prazan odjek mahamudre.<sup>4</sup>

## Mudrost ludija

6) Posredstvom taoizma i čan budizma, u Kini se susrećemo sa izrazito jakim i upečatljivom tradicijom mudraca ludija. Već kod Čuang Cea (IV vek pre n.e.) nalazimo ne samo transcendentalni humor i paradokse, nego i nešto od nekonvencionalnog ali veoma pragmatičnog, duhovitog, a ponekad i »skarednog« načina podučavanja mudraca ludija:

Tungkuo Ce upita Čuang Cea, »Gde li se nalazi taj tvoj tao?»

Čung Ce odgovori, »Nema mesta gde tao ne postoji.«

»Ali, molim te,« reče Tungkuo, »budi preciznije!»

»Tao obitava u mravu.«

»Zar u tako beznačajnom stvorenju?»

»Naćićeš ga u vlati trave.«

»Ali, to je još beznačajnije!»

»Naćićeš ga u crepu i rhini.«

»Zar je moguće da je tako beznačajan?»

»Onda ga potraži u mokraći i izmetu.«<sup>5</sup>

U tradiciji čan budizma, saobrazno mahajanskom načelu o sućutnom (*karuna*) izražavanju transcendentale mudrosti (*prajna*), nekonvencionalno ponašanje mudraca ludija određeno je pojmom gjo (*kyo*) ili »lude sućuti«. Prvi veliki učitelj čana koji se proslavio kao majstor gjoa svojim nedokučivim

<sup>3</sup> Burton Watson, *Chuang Tzu: Basic Writings*, Columbia University Press, New York, 1964, str. 16.

Drukpa Kunlej



izrekama i izuzetno neobičnim ponašanjem bio je Ma Ce (VIII n.e.). Kada su ga upitali, »Kako se čovek usaglašava sa taoizmom?«, on je jednostavno odgovorio, »Ja sam već neusaglašen sa taoizmom!« Bio je prvi koji je na pitanja o sućutini čan budizma odgovarao udarcima i snažnim uzvicima. Slično su postupali i njegovi sledbenici Džaođu (IX vek), koji je, sasvim suprotno etičkim načelima budizma, ali isto tako sasvim u skladu sa tradicijom mudraca ludija, presekao jednu mačku na pola kao izraz svog uvida u čan, zatim Huangbo (IX vek) i njegov učenik Lindi ili Rinzi (IX vek; osnivač istoimene sekte zen budizma). Svaki put kada bi Lindi pokušao da priupita Huangboa o sućutini čana, dobio bi snažan udarac kao odgovor. Na kraju je u očajanju napustio manastir i potražio utočište kod drugog učitelja po imenu Taji, koji ga je prekorio što ne uvida Huangboovo sućutno ponašanje. Ovo je kod Lindija izazvalo (nenadano) probuđenje, te se uputi nazad u Huangboov manastir. Ovog puta, međutim, Lindi je bio taj koji je zadoj prvi udarac, rekavši, »U tom tvom budizmu nema ničeg naročito!« Lindi je kasnije postao poznat po svom ekscentričnom ponašanju i kolokvijalnom »sućutnom« jeziku. Njegova izreka, »Sve bude su kao prijavi klozet. Zato ubijte sve bude i patrijarhe,«<sup>6</sup> sasvim je u duhu mudrosti ludija. Međutim, od svih čan ludija najpoznatiji su bili Han San i Ši Te (VIII vek). U kasnijem kineskom i japanskom slikarstvu njihovi likovi su korišćeni da bi se iskazali najviši dometi transcendentalnog humora i spontaniteta (*tzu-jan*). Prikazivani su kao neprestano smejuće ludije koje, u skladu sa načelom spontaniteta, besciljno lutaju prostranstvima kineskih planina, zure u mesec i raščistiavaju lišće po zabitim šumskim stazama. Oni su neka vrsta protosimbola dalekoistočnih mudraca ludija iako nisu, sem možda indirektno svojim primerom neprijajućeg duha (*wu-hsin*), podučavali druge saobrazno tradiciji mudraca ludija.

Kada ljudi ugledaju Han Šana

Svi kažu da je lud i neugledan –

obažen u dronje i bez trajnog staništa.<sup>7</sup>

7) Ista svojstva spontaniteta, humora, neprijajućeg ili nesvrshodne delatnosti i apsolutne slobode koja karakterišu kinesku tradiciju mudraca ludija prisutna su i kod japanskih zen ludija. U tom pogledu se posebno ističu Ikju (Ikkyū, 1394–1481), Hakuin (1685–1768) i Ryokan (Ryōkan 1758–1831).

Iako monah, Ikju je tvrdio da se njegova budnost (*satori*) produkuje u društvu gejši. Posećivao je javne kuće obuću u svoju monašku odoru, ne praveći razliku između pro-

<sup>3</sup> Vidi npr. Herbert V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford University Press, London, 1971.

<sup>4</sup> Lama Kunga Rinpoche and Brian Cutello, *Drinking the Mountain Stream: Further Stories and Songs of Milarepa, Yogi, Poet and Teacher of Tibet*, Lotsawa, New York, 1978, str. 86–87.

<sup>6</sup> A. W. Watts, *The Way of Zen*, Pantheon, New York, 1957, str. 120.

<sup>7</sup> Ibid, str. 121.

<sup>8</sup> Jon Carter Covell and Abbot Sobin Yamada, *Unraveling Zen's Red Thread: Ikkyū's Controversial Way*, Holym International Corp., New Jersey, b. d., str. 87a.

stitutki i »ljudi od morala« ili, načelno, između zen budističkog duhovnog praxisa i polnog čina. Ponekad se pridržavao skoro militarističko-rigidne discipline zen manastira, a nekad je živio sasvim razuzdanom, odućujući se piću i bescilijom lutajući. Čitav njegov život je egzemplaran za stav mudraca ludije – on je bio jednak u svim prilikama i odnosio se na isti način prema svim mogućim iskustvima pojavne ravni, od »najviših« do »najnižih«.

Hakuina valja pomenuti kao utemeljivača koan sistema u Japanu. Podučavanje koanima, kao izrazima najviše paradoksalnosti transcendentale mudrosti, predstavlja izuzetno sredstvo (upaju) u kontekstu tradicije mudraca ludija. Čuven je Hakuinov koan o »pljesku jedne ruke«. Transcendentalni stav mudraca ludija može se učiti u Hakuinovo izreci koju je izgovorio u trenutku prosvetljenja: »Kakvo čudo! Ne postoji radanje i umiranje od kojeg se valja izbaviti, niti savršena mudrost kojoj treba težiti!«

Rijokan je isto tako jedan od najsajasnijih pripadnika japanske tradicije zen ludija. On je čak i sam sebi nadenuo ime »velika lud« (*daigu*), iskazujući tako spontanitet i slobodu svog života u odnosu na sve ono što je konvencionalno, svrshodno, izveštačeno ili sputavajuće:

Današnje prosijačenje je završeno;  
na raskršću

Zalutam do starog manastira  
Razgovarajući sa seoskom decom.  
Prokle godine, monah ludija;  
Ove godine, nema promene!<sup>9</sup>

\*\*\*

Na kraju, kao ilustraciju načina podučavanja mudraca ludija, navešćemo skraćeni odlomak iz biografije tibetskog ludije i lame Drukpa Kunleja (1455–1529), jednog od najslavnijih jogina ludija tantričkog budizma. On pripada kagju školi vadžrajane tj. onaj duhovnoj lozi koju su uspostavili Tilopa, Naropa, Marpa i Milarepa. Po predanju, reinkarnacija je mahasidhe Sarahe. Njegova ezoterična hagiografija se već vekovima prenosi među pripadnicima kagju škole i preputa je »sličnih« pesama i »masnih« anegdota. Kunlej (Drukpa znači »zmaj« i označava pripadništvo jednom užem redu kagju škole) je bio bespoštadni kritičar konvencionalnog morala, institucionalizovanog i akademiziranog budizma, ispraznih rituala, celibata, zapovreda i zloupotrebe religijskog autoriteta. Njegova sredstva podučavanja bila su promišljeno šokantna.

Za razliku od tradicionalno asketskog pristupa duhovnom praxisu budizma, Kunlej je zauzeo tantrički stav pozitivnog odnosa spram seksualnosti i čulnih poriva. Koristio je ljudske strasti, emocije i seksualnost da bi kod svojih učenika isprovocirao stav neprijanja, transcendentni uvid i blaženstvo. Sledio je tantrički put blaženstva kroz

sjedinjenje suprotnosti, često koristeći u tu svrhu i polni čin (*maithuna*). Valja napomenuti da Kunlejeve seksualne avanture nisu bile izraz lične nastranosti, već svojevrsne inicijacije pomoću kojih je pokušavao da kod svojih partnerki izazove veliki blaženstvo (*mahaaukha*) budinstva ili uvid u fundamentalno jedinstvo pojave i transcendentale ravni. Kao pravi tantrik »leve struje« (*vamacari*) koristio je seksualnu energiju kao moćno sredstvo duhovnog preobražaja.

Kao lutajući jogin-lama (*naijorpa*) Kunlej jednog dana krene da obide pijacu svetog grada Lhase. Pijaca je vrvila od ljudi – Indijaca, Kineza, Mongolaca i Tibetanača iz svih, čak i najudaljenijih, provincija Tibeta. Bilo je tu nomada, seljaka, lama, vojnika, monaha i trgovaca.

»Čujte me ljudi!« uzviknuo Kunlej. »Zovem se Drukpa Kunlej i došao sam ovde danas, da bez ikakvih predrasuda, pomognem svima vama. Recite mi gde mogu naći najbolje piće (*čang*) i najlepše žene?«

Među ljudima nastade pometnja i šaputanje. »Ova ludija kaže da je došla ovde radi izblavljenja svih bića a od nas traži alkohol i lepe žene! Gde li mu je osećaj pijeteta? (...)« Verovatno je neki izopaceni lama koji za točak istine vezuje devojke a ne demone!

Ipak, među gomilom se izdvoji nekoliko lama ljudi koji su prepoznali Kunleja kao jogina najvišeg reda, te stadoše da ga mole da poseti njihova mesta, nudeći mu najbolje vrste pića i mnoge prelepe device. Na kraju mu se obrati jedna starica iz provincije Kongpo sa istom ponudom.

»Da! Da!« reče Kunlej. »Izgleda da u Kongpo doista postoji mnogo prelepih devojaka. Ali nije dovoljno samo čuti o njima, mora čovek i da ih vidi i isproba. Posebno me zanima devojka po imenu Sumčok (»tri dragulja«). Koliko joj je godina?«

»Petnaest, odgovori starica iz Kongpoa. »Onda moram da stignem do nje dok još nije prekasno.« reče Kunlej.

Kada je stigao u Kongpo, zemlju litica, Kunlej se uputi ka kući seoskog poglavara gde je živela Sumčok. Sместio se blizu prozora i stade da peva:

Uhvaćena u rđavu zanku samsare,  
Sumčok! Divna devičanska nimfo,  
Zastani na trenutak i poslušaj me (...)  
Sumčok, dete Kongpoa, ispraznost je tvoje poreklo,  
Ako bi se naša tela sjedinila u ljubavi  
Ti bi sigurno dostigla budinstvo.

Čuvši pesmu i prepoznavši Kunleja kao pravo jogina ludiju, Sumčok odgovori pesmom u kojoj moli Kunleja da joj pomogne u sticanju probuđenja. Zatim ga je pozvala u kuću, stavivši vodu za čaj.

»Biće prilika za čaj kasnije,« reče Kunlej. Bez oklevanja on je uzeo za ruku, obori je na krevet, digne joj suknje i stade da se

divi njenoj donjoj mandali. Stavivši svoj ud u njenu nabreku lotos mandalu, između meke bele kože njenih bedara, on zaroni duboko u nju. Vođeci ljubav, Sumčok je bila ispunjena zadovoljstvom i blaženstvom kakvo do tada nije iskusila.

Kasnije su zajedno uživali u bogatom jelu i piću i nakon toga Kunlej ustade i počne da se sprema da napusti Sumčok. Ona ga je molila da povede i nju ali je on, iskušavajući njenu volju i rešenost da dosegne probuđenost, odbio, rekavši da je duh jogina ludije nepouzdan kao »glasine dalekih događaja«. Sumčok je odgovorila da će poštovati njegovu volju u svim stvarima.

Onda je Kunlej odveo do jedne obližnje pećine i zatraži od nje da u njoj provede sedam dana u potpunoj samoći. Sumčok, buduću uplašena, se prvo dvoumlja, ali na kraju pristade da posluša Kunleja. On je prvo podučio da se nepodeljenim duhom usredsredi na njega, potom je zatvori u pećinu i ode.

Podučena Kunlejevom sućutnom seksualnom inicijacijom i drugim primerenim sredstvima jogina ludije, Sumčok je dostigla probuđenje četvrtog dana njenog samovanja.

Kunlejev biograf uzgred pominje da je veliki mudrac ludija sa Tibeta na ovaj način inicirao pet hiljada devica.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Ovo je skraćena i predata verzija prvog poglavlja (str. 23–38). »How Drakpa Kunley Became an Ascetic Wanderer and How He Delivered the Lady Sumchok from the Ocean of Suffering« iz knjige *The Divine Madman: The Sublime Life and Songs of Drakpa Kunley*, prev. Keith Dowman i Sonam Paljor, Rider, London, 1980.



<sup>9</sup> Watts, op. cit., str. 165.

<sup>10</sup> Haiku, br. 1, Varnaždin, 1978, str. 21.

Poučne priče se mogu naći u svim tradicijama: vedanti, budističkoj, zenovskoj, hasidskoj, hrišćanskoj i, pogotovo, u sufističkoj, u kojoj je dosta tog materijala za podučavanje sačuvano i još uvijek se upotrebljava. Većina priča u ovom tekstu potiče iz sufističke tradicije. U poređenju sa meditacijom, poučne priče su privukle mnogo manje pažnje na zapadu i obično se smatraju, u najboljem slučaju, poučnim alegorijama ili izrazima narodne mudrosti. U stvari, one su daleko savršeniji instrumenti nego što se to obično smatra. Prema sufijima, poučne priče mogu sadržavati do sedam nivoa značenja, koji su tako konstruisani da čitalac ili slušalac upravo onaj nivo koji odgovara njegovom nivou duhovnog razvoja.

Na površini, priča može biti šaljiva, moralistička ili zabavna, ili sve to zajedno. Takvi elementi obezbeđuju joj opstanak. Međutim, njena poučna funkcija zavisi od drugih kvaliteta, od kojih je jedan sposobnost da prikaže specifičan obrazac mišljenja ili ponašanja. Slušalac ili čitalac registruje taj obrazac nesvesno, i kada se odgovarajuća situacija pojavi, mogu je prepoznati. Kao rezultat toga, ta osoba zadobija moć svesnog izbora nad ponašanjem koje je ranije bilo automatsko i nesvesno, u stanju je da posmatra i kontroliše dotični obrazac. Na taj način se domen posmatranog sopstva (observing self) proširuje i zahvata dotično ponašanje, i ta osoba stiče više fleksibilnosti, autonomije i efikasnosti kao objektno sopstvo (object self) gubi dominaciju. Poučne priče pomažu u postepenom jačanju posmatranjućeg sopstva i utiru put daljem razvoju opažanja.

Uzmite, na primer, sledeću šaljivu priču o Nasredinu, izmišljenom junaku čiji komični doživljaji čine važnu grupu poučnih materijala:

#### RAZLOG

Mula ode jednom bogatašu.

»Daj mi nešto para«.

»Zašto?«

»Želim da kupim... slona.«

Kao nemaš para, onda ne možeš ni slona da izdržavaš.«

»Ja sam ovde došao«, reče Nasredin, »po pare a ne po savete«.

Možemo se smeјati Nasredinu dok on razotkriva šta zapravo leži ispod njegove racionalizacije i pohlepe. Da je zaista želeo da ima slona, više bi ga interesovao savet. On želi pare; slon je samo izgovor.

Pošto smo se nasmejali Nasredinu, u stanju smo da se nasmejemo prepoznajući same sebe kad racionaliziramo neku pohlepnu želju. Takvo nam prepoznavanje omogućava da se odvojimo od sopstvenog ponašanja. Na dobitku smo, jer je smanjena tiranija objektnog ropstva.

Ova varljivo jednostavna priča, vica, takođe ilustruje način na koji poučna priča sadrži značenje na više nivoa. Nasredin nas takođe podučava predušlovima za izučavanje mističke nauke. Učiteljima misticizma, kao

## Poučne priče

Artur Dž. Dajkman

i svim drugim učiteljima često dolaze ljudi koji kažu da žele jednu stvar a zapravo žele drugu. Zamislite učiteljicu (lako je zaboraviti da su i žene kao i muškarci bili učitelji mističke nauke) kojoj dolazi čovek koji kaže da želi jednu stvar ali zaista želi drugu. Takav jedan molilac može opravdati svoj zahtev time što bi mu mudrost, koju bi dobio od učitelja, omogućila da služi drugima ili da pomogne duhovnom izbavljenju čovečanstva. Učitelj mu može reći da sve dok sam ne stekne nešto sopstvene mudrosti (para) neće biti u stanju da na pravi način iskoristi njenu. Onaj koji traži zaista može pomisliti, ako već i glasno ne kaže, »Došao sam za mudrost a ne za savet«.

Ovaj nivo značenja leži odmah ispod šaljivog nivoa samog vica. Daljnje nivo značenja je moguće pronaći u zavisnosti od iskustva i pažnje s kojom razmatramo moguće perspektive. »Zaradivanje« značenja donosi mnoštvo uvida čiji će uticaj biti mnogo veći nego onda kada učenik primi tumačenje kao neku svotu novca. Rađajući sa ovom pričom, i uopšte sa poučnim pričama, učenici kroz iskustvo nauče bitnu razliku između »Daj mi nešto para« i »Nauči me kako da postanem bogat«. Prvo vodi zavisnosti, drugo nezavisnosti. Priče su oruđa, sredstva – one nisu novac. Zapravo, moje objašnjenje priče »Razlog« umanjuje njenu potencijalnu korisnost za čitaoca jer uklanja, do izvesne mere, priliku za lično otkrivanje njenog značenja.

Setimo se da svako objašnjenje deli celinu na delove. Uticaj koji priča namera da postigne zahteve da njen obrazac ostane ne-

taknut; kada ga mi rastavimo, kao satni mehanizam, nalazimo da su svi delovi tu, ali da je aktivnost prestala. Možda će sledeća priča iz hasidske tradicije pomoći da se rasvetli specijalna komunikacija koju poučna priča može pružiti, ona koja se ne može prevesti nekom didaktičkom tvrdnjom.

#### BLAGO

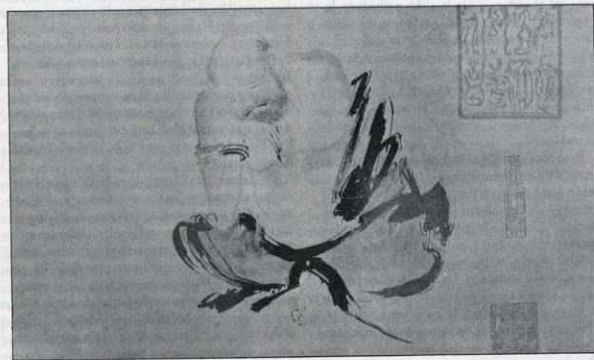
Rabin Bunam običavao je da mladim ljudima koji su mu dolazili prvi put ispriča priču o rabinu Isaku, sinu rabina Jekela iz Krakova. Nakon mnogo godina velikog siromaštva, koje nikad nije poljuljalo njegovu veru u boga, usni on da mu neko savetuje da potraži blago u Pragu, ispod mosta koji vodi u kraljevu palatu. Kada se taj san pojavio i po treći put, rabin Isak se spremi za put i krene put Praga. Međutim, most je bio čuvan i danju i noću i on se ne usudi da počne sa kopanjem. No, ipak bi svakog jutra dolazio do mosta i šetao oko njega sve do večeri.

Najzad ga nadzornik straže ljubazno upita da možda ne traži nešto ili ne čeka nekoga. Rabin Isak mu ispriča san koji je doveo u Prag iz njegove daleke zemlje. Nadzornik se nasmeja: »I tako si ti jadni čoveče, samo da bi ti udovoljio snu, iscepao cipele da bi došao čak dovela! Da sam ja verovao u snove, krenuo bih u Krakov, jer mi je jednom u snu rečeno da odem tamo i iskopam blago ispod peći u sobi nekog jevrejina – Isaka, sina Jekelovog, da tako se zvao! Isak, sin Jekelov! Mogu da zamislim kako bi to izgledalo; tamo bih morao da proverim svaku kuću, a tamo se pola Jevreja zovu Isak a druga polovina Jekel. I tu se opet nasmeja. Rabin Isak se pokloni, ode kući, iskopa blago ispod peći i sagradi učilište, koje nazvaše »Skola reba Isaka«.

»Uzmite ovu priču k srcu, obično je do-  
dao rabin Bunam, i usvojite ono što vam ona kaže: Postoji nešto što ne možete pronaći nigde u svetu, čak ni kod kadika, a ipak,

<sup>1</sup> Cadik – hebr. pravičan čovek, mudrac. Kod hasida je isradio posebnu ulogu kao učitelj i posrednik između Boga i čoveka (prim. prev.).

Drugi patrijarh čana u zadublenosti, slika Ši Koa, Kina, XVIII vek



postoji mesto gde to možete naći.

Nikakvo objašnjenje, nikakav direktni iskaz o značenju te priče ne može zameniti način na koji ona deluje na čitačev um. Priča pruža iskustvo značenja. I ovde, takođe, postoji više od jednog nivoa, u zavisnosti od simbolizma i tehničke upotrebe takvih reči kao što su *kraljeva palata, most, san i ispod peći*. Poučne priče su tako sastavljene da poseduju niz specifičnih uticaja usmerenih ka nekom razvojnem cilju. To njihovo specijalno dejstvo je ono što ih čini tehničkim instrumentima, pod uslovom da ih je sastavio neko ko zna kako one funkcionišu, kojoj svrsi služe, i ko ih može uobličiti na način koji je u skladu sa vremenom i kulturom u kojoj će se koristiti.

### Zaobilaženje leve hemisfere

Savremena istraživanja o različitim funkcijama dve hemisfere mozga pružaju osnovu za procenjivanje potencijala poučnih priča. Pokazano je da svaka hemisfera mozga obrađuje informacije na osoben način. Kod većine ljudi leva hemisfera funkcioniše na linearan, analitički, sekvencijalni način koji grubo odgovara objektnom načinu (object mode), matematika i verbalna sintaksa.

Za razliku od toga, desna hemisfera reaguje na prostorne aspekte iskustva, na obrascе i oblike, na ono što se uzima kao celina – ono simultano, simboličko. Njene specijalnosti su umetničke funkcije i orijentacija u prostoru. Na primer, u funkcije desne hemisfere spada prepoznavanje lica i uživanje u muzici.

U eksperimentima gde normalne osobe primaju određene informacije samo u desnoj hemisferi, pokazalo se da subjekti tu informaciju opažaju *izvan* svoje neposredne svesnosti – kao neki utisak ili osećaj nečega koji ne mogu da verbalizuju. Na primer, u istraživanju Rodžera Sperryja (Roger Sperry), subjektu je izložen niz slika neutralnih objekata. U niz je bila ubačena i slika gole žene. Slike su prvo izložene levoj a zatim desnoj hemisferi, i od subjekta je traženo da kaže šta je video. Kada je slika prikazana levom mozgu subjekat se nasmejavao, izjavljujući: »To je gola žena! Kad je ta slika izložena desnom mozgu, subjekt je rekao da nije ništa opazio, ali se na njenom licu skoro odmah raširio prepređeni osmeh i počela je da se kikoće. Uptana čemu se smeje, ona je rekla: »Ne znam ... ničemu ... O – ta smešna mašina!

Problem za levu hemisferu, sa njenim analitičkim, linearnim načinom funkcionisanja jeste da uspe da registruje i artikulise informacije iz desne hemisfere. Džulijan Džejnis (Julian Jaynes) je izneo pretpostavku da je nekad kod ljudi postojala mnogo slobodnija razmena informacija između hemisfera, s tim da je desni mozak doživljavao kao halucinatorni glas, koji je pripisivao bogu. Bez obzira da li je on u pravu ili nije, sasvim je verovatno da sposobnost efikasne upotrebe funkcije desnog mozga (a još smo

daleko od toga da znamo šta sve one obuhvataju) traži i osetljivost za znake iz desnog mozga i sposobnost razlikovanja tih znakova od drugih tananih ulaznih informacija. Poučne priče mogu nam pomoći da razlikujemo ulazne informacije (*input*) desnog mozga tako što će povisiti našu osetljivost za kontaminirajući uticaj emocija i motivacije na naše opažanje. Biti otvoren za *input* desnog mozga, a da se pritom ne postane igračka emocija i želja, zahteva da prekinemo ili ograničimo dominaciju levog mozga, a da nas u isto vreme ne zavedu neprepoznati efekti emocija i želja za opažanjem. Najposle, osnovna funkcija leve hemisfere je da odriči kurs akcije umesto čisto emocionalne, impulsivne aktivnosti. Poučne priče nam mogu pomoći da dođemo do neophodne distance i sposobnosti diskriminacije jer pojačavaju osetljivost na kontaminirajući uticaj prikrivene motivacije.

### SVE ŠTO TI TREBA

»Daću da te obesec, reče okrutni i glupi kralj koji je žuo o Nasredinovim moćima, »ako ne dokažeš da si mistik.«

»Vidim čudne stvari, odmah reče Nasredin, »zlatnu pticu na nebu i demone pod zemljom.«

»Kako možeš da vidiš kroz zemlju? Kako možeš da vidiš tako daleko na nebu?»

»Sve što ti treba je strah.«

Takođe je moguće da višeslojnost poučnih priča omogućava levoj hemisferi da bolje iskoristi način funkcionisanja desne hemisfere. Tokom redovne obrade informacija, različitost funkcionisanja dve polovine mozga može prouzrokovati kompetitivnu interferenciju. Levi i njegove kolege osvrnuli su se na taj problem:

»Dve hemisfere mogu obrađivati istu čulnu informaciju na sasvim različite načine ... Ova dva načina funkcionisanja, koji uključuju prostornu sintezu za desnu i temporalnu analizu za levu, pokazuju neke indikacije međusobnog antagonizma. Izgleda da se svojstvo jezičke hemisfere da zapazi analitičke detalje na način koji olakšava njihovu jezičku deskripciju meša sa opažanjem celovitog gestalta, ostavljajući levu, hemisferu, nesposobnom da vidi šumu od drveća.«

Poučna priča, pružajući istovremeno informacije i za levu i za desnu hemisferu, zapošljava dominantnu levu stranu obradom njene sopstvene vrste materijala, smanjujući na taj način interferenciju sa prostorno-holističkim informacijama koje može koristiti desna strana.

Na primer, u »Blagu« događaji su ispričani na linearni način (način leve hemisfere). Ona napreduje u vremenu i završava se; dijalog je logičan, uključuje razmišljanje i planiranje. Međudnos njenih elemenata pripada, međutim, jednom drugačijem poretku. To je obrazac čiji se utisak zasniva na istovremenom držanju u svesti više paradoksalnih elemenata koji tok događaja pretvaraju u krug, umesto u pravu liniju. Ova priča saopštava nešto o čemu je teško misliti logičkim re-

dosledom, nešto što je teško »uhvatiti«. Geštalt, celovitu konfiguraciju, obrađuje desna hemisfera.<sup>2</sup>

OrNSTIN (OrNSTein) i njegovi saradnici dobili su empirijske podatke koji idu u prilog ovoj hipotezi, upoređujući alfa-reakciju na EEG-u kod subjekata kojima je dato da pročita sufi priču sa njihovom reakcijom na čitanje jednog tehničkog izveštaja. Pronašli su da je desna hemisfera znatno aktivnija kod čitanja priča nego kod čitanja tehničkog materijala.

Kasniji rezultati potvrđuju hipotezu da poučne priče iskorišćavaju kognitivne razlike između desne i leve hemisfere. Eksperimenti Ota Pecela (Otto Poetzl), koje je kasnije ponovio i dopunio Fišer (Fisher), pokazali su da obrada vizuelnih informacija zavisi od toga da li je informacija opažena u centru ili na periferiji vidnog polja. Kada su subjekti posmatrali sliku i kada je od njih traženo da je opišu po sećanju, detalji koje nisu opisali pojavili su se u njihovim snovima te noći. Kasniji eksperimenti pokazali su da je do tog fenomena došlo zbog toga što su izostavljeni detalji zauzimali periferno mesto u polju pažnje subjekta. Izostavljene informacije pojavile su se u nelinearnom, holističkom stilu sna.

Sledeća priča ilustruje ovo pitanje; njen drugi deo sadrži komentar na nju samu i na poučne priče uopšte.

### NACRT

Upitali su jednog sufija iz reda nagšibendija: »Ime tvog reda znači, bukvalno, 'konstruktor'. Šta to vi konstruišete, i u koju svrhu?»

<sup>2</sup> Poznati primer oralnog nelinearnog strukturanja su priče unutar priča, kao u *1001 noći*, gde se završetak svake priče odlaže i povezuje sa sledećom na tangencijalni način.



On reče: »Mi puno toga konstruiramo i to je sve vrlo korisno. Evo jedne priče o tome.

Jednom nepravedno zatvorenom limaru je bilo dozvoljeno da primi čilim koji je izatkala njegova žena. Na tom čilimu on se klanja svakog dana izgovarajući svoje molitve, i posle nekog vremena obrati se svojim čuvarima:

»Ja sam siromašan i bez nade, a vi ste bedno plaćeni. No, ja sam limar. Donesite mi moj lim i moj alat, i ja ću praviti sitnice koje možete prodati na pijaci, pa ćemo imati koristi i vi i ja«.

Stražari se složise s time, i uskoro i oni i limar počela da zarađuju, te tako sebi olakšale život.

A onda, jednog dana, stražari nađoše vrata njegove ćelije otvorena; limar beše izašao bez traga i glasa.

Mnogo godina kasnije, kad je utvrđena njegova nevinost, čovek koji ga je zatvorio upita ga kako je pobeo, kakvu je magiju upotrebio. On reče:

»U pitanju je nacrt i nacrt u nacrtu. Moja žena je tkala. Ona je pronašla čoveka koji je napravio brave za vrata ćelije, i od njega je dobila nacrta. Njega je utkala u čilim, na mestu gde ga može čelo dodiruje dok se molim pet puta dnevno. Ja sam kujundžija, i taj mi je nacrt izgledao kao unutrašnji bravu. Smislio sam plan o pravljenju sitnica od lima da bi došao do materijala od kojeg ću napraviti ključ – i tako sam pobeo.«

»To jes, reče nagibivši sufi, »jedan od načina na koji čovek može pobeći od tiranije svog ropstva«.

Baš kao što je oštroumni limar bio u stanju da sagleda mogućnosti u detaljima koje stražari nisu primećivali, tako i desna hemisfera može biti sposobna da upotrebi informacije koje leva hemisfera ne može. Informacije desne hemisfere mogu biti kodirane pomoću detalja koji formiraju nacrt potreban za bekstvo.

Pažljivo razmatranje detalja ove priče otkriva obilje tema koje su utkane u njeno bogato i složeno tkanje, koje uključuje psihološko zatačenošću ljudskih bića, funkciju molitve, ulogu intuicije, važnost učešća »u svetu«, nepogodnost obraćanja pažnje na tanane aspekte iskustva i »skrivenu prirodu mističkog znanja. Ličnosti iz poučnih priča su često zamišljene da predstavljaju različite funkcije uma. Događaji u takvim pričama mogu takođe odslaviti evoluciju jedinke ili ljudske vrste.

Da bi se poželjno ono što priče poput »Nacrt« mogu pružiti, neophodno je biti svestan vrednosti veštine i umetnosti s kojom je konstruisana, njenog brižljivo prbranog jezika i sekvence, i mogućnosti u njenim dušinama. Neophodno je vreme, ponovljena čitanja, uravnotežavanje uobičajenog analitičkog stava receptivnim, i smiren neuzurpan interes.

## Poučne priče u psihoterapiji

Moglo bi se pokazati da su poučne priče u odgovarajućem modernom prevodu u ve-

ćem skladu sa psihoterapijom od meditacije, pošto bolje odgovaraju našoj kulturi orijentisanosti na uvid i nisu previše magijske. I ovde, kao i u slučaju meditacije, još uvek nismo spremni da ih upotrebimo direktno kao terapeutska sredstva. Njihova osnovna vrednost leži u njihovoj moći da probude terapeutovu svest o sopstvenom samozavaravanju. Kao primer, obratite pažnju na to kako sam upotrebio sledeću priču:

## TAŠTINA

Jedan je sufi mudrac jednom pitao svoje učenike da mu kažu u čemu se sastojala njihova taština pre nego što su počeli da uče kod njega.

Prvi reče: »Ja sam zamišljao da sam najlepši čovek na svetu.«

Drugi reče: »Ja sam verovao da, pošto sam religiozan, pripadam izabranima.«

Treći reče: »Ja sam verovao da mogu da podučavam.«

Četvrti reče: »Moja je taština bila veća od svih tih, jer sam verovao da mogu da učim.«

Mudrac na to primeti: »Taština četvrtog učenika ostaje najveća, jer njegova je taština u tome što pokazuje da je njihova taština nekad bila najveća«.

Pošto sam pročitao ovu priču, primetio sam kako i ja čim istu stvar kao i četvrti učenik, preterano se prebacujući za jedan lični neuspeh. Dok sam to činio, ova priča mi je došla u svest poput ogledala i shvatio sam ulogu taštine u onome što sam radio. Kontekst se razlikovao od specifične situacije u priči, ali dinamika je bila slična. Razumevanje mi je izmamilo jedan iskrivljeni osmeh i okončalo moje preterano samoprebacivanje. Ne zadugo posle toga, jedan pacijent iskazao je osećanje samooptuživanja čiju sam skrivenu taštinu uspeo da prepoznam, jer je u pitanju bio istovetan obrazac. Prekorevao je samog sebe zato što je »zabrljavao stvar u vezi sa prilikama koje su mu pružene, pogotovo zato što je važio za vrlo inteligentnu i omiljenu osobu. Pošto sam ga slušao neko vreme, ponudio sam mu jedno alternativno stanovište: »Mislim da sebi činite nepravdu. Vi niste dobar momak koji zabrljava stvari – vi ste briljant koji dobro obavi posao«.

Zastao je, širom otvorenih očiju, a onda zabacio glavu i grohotom se nasmejava. Na sledećoj seansi izvestio me je da se mnogo bolje oseća i da je primetno smanjio svoja samoprebacivanja. Moje prepoznavanje njegove skrivenne taštine, praćeno odgovarajućom interpretacijom, dovelo je do njegovog sopstvenog prepoznavanja i popuštanja simptoma. Neke bihejviorista bi mogao reći da sam primenio averzivnu draž i tako ugasio reakciju – slučaj instrumentalnog uslovljavanja. Mislim da nije. Sudeći prema mom ličnom doživljaju, taj »stimulus« uopšte ne izaziva osećaj odbojnosti; osećaj koji izaziva je kao olakšanje, jer u pitanju je prepoznavanje. Uzrok nelagodnosti odjednom postaje jasan i sama nelagodnost isticzava, ostavljajući za sobom prekrasan osećaj nove

slobode. To olakšanje nije tek privremeno, jer posmatrajuće sopstvo zadobija novi teren.

Nisam dao tom pacijentu da pročitati priču. To ne bi bilo toliko efikasno, niti je bilo neophodno. Trebalo je samo da primetim šta se dešava, i da onda terapeutske intervencije. Upravo na ovaj način poučne priče mogu pomoći psihoterapeutima. Proširujući i produbljujući terapeutovo sopstveno opažanje, one mu omogućuju da se obrati nekim drugim dimenzijama pacijentove situacije.

## Zaključak

Kao što sam pokazao, poučne priče se mogu uporediti sa modelima prema kojima podešavamo svoje ponašanje. Prihvatanje ih zato što su varljivo bezlične; prikazane su kao istorije drugih ljudi. Priča se odvlače pored naših budnih odbrana i mi je odlaze u glavama sve do onog trenutka kada se naše mišljenje ili situacija podudara sa modelom. Tada se ona iznenada pojavljuje u svesti i mi, kao u ogledalu, »vidimo« oblik i značenje onoga što zaista činimo. Unaprednje i daljnji razvoj posmatrajućeg sopstva – uz smanjenje kontrolisućeg snage objektnog sopstva koje sledi iz toga – verovatno sačinjavaju najznačajniji neposrednu korist koja se može izvršiti iz upotrebe tih materijala. Poučne priče mogle bi za većinu ljudi biti praktičnije od meditacije, jer se obraćaju ponašanju u svakodnevnom životu gde se mudrost mora primeniti i proveriti. Poučne priče takođe pružaju specijalne ulazne informacije u obliku kognicije desne hemisfere. Prema sufijama, takve priče mogu uticati na latentne intuitivne funkcije našeg uma, snabdevaajući ga »hranom« potrebnom za razvoj. Poučne priče su sredstva čija efikasnost zavisi od motivacije korisnika i njegove sposobnosti razumevanja. Kako to razumevanje raste, korisnik može primenljivati ova sredstva za sve finiji i dublji rad.

Prema tome, priča je mnogo refiniraniji tehnički instrument nego što većina ljudi smatra. Međutim, moramo biti svesni da sve priče ne dostižu taj nivo. Neke su iskavene ili razvedene; neke se izražavaju dijalektom ili stilom koji više nije delotvoran. Kao i u slučaju drugih komponenta mističke nauke, poučne priče moraju se prilagoditi tekućim potrebama i situacijama. Ti nam materijali, kada se na odgovarajući način odaberu i prevedu za modernu publiku, pružaju vredan izvor. U potpunom skladu sa našom pismenom kulturom, one su, po mom mišljenju, najbolji uvod u mističku nauku koji nam je dostupan.

Poučne priče imaju još jednu značajnu funkciju, različitu od one malopre razmatrane: efekat »Mojsijeve« kotarice. Ako je priča dovoljno zabavna, ako zainteresuje i ureže se u pamćenje čitaoca ili slušaoca, onda će se održati i preneće se dalje – sa svojom skrivenom informacijom i snagom – sledećim generacijama. Kad se zvanični religiozni ili naučni tekstovi konfiskuju ili uništavaju, ona će biti imuna od cenzure jer je njena po-

## Poučne priče

vršina nevina i ne suprotstavlja se nikakvoj doktrini. Na taj način, poučna priča uspeva da sačuva neprocenjivu informaciju. Imajući to na umu, možda možemo osetiti kodirana bogatstva sadržana u ovoj završnoj priči:

### DRAGI KAMEN

Sva je mudrost, po Daucadi, sadržana u raznim nivoima tumačenja ove prastare priče.

U dalekom kraju savršenstva, bio jednom jedan pravedni vladar koji je imao ženu, divnog sina i kćerku. Svi zajedno živeli su u sreći.

Jednog dana otac pozva svoju decu pred sebe i reče:

»Vreme je došlo, kao što dolazi svima. Moraćete sići i krenuti na put neznanu dug, u drugu zemlju. Tražite, naći i doneti dragi kamen.

Putnike prerusene odvedoše u neku čudnu zemlju u kojoj život beše težak i crn. Takav bejaše uticaj toga mesta da se brat i sestra razdvojiše, lutajući kao u snu.

S vremena na vreme viđali bi prikaze, koje su ličile na njihov zavičaj ili dragi kamen, no takvo beše njihovo stanje da te stvari samo produbiše njihova snoviđenja, koja sad počeo da uzimaju kao stvarnost.

Kada vesti o nevolji njegove dece dospеше do kralja, on posla poruku po vernom sluzi, koji beše mudar čovek;

»Setite se svog poslanja, probudite se iz sna i ostanite zajedno.«

S tom porukom oni se probudiše, i uz pomoć svog spasioa i vodiča uhvatiše se u koštac sa strašnim opasnostima koje su okruživale dragi kamen, i pomoću njegove čudotvorne moći vratiliše se u svoj daleki kraj savršenstva gde nastavili da žive u sreći i blagostanju.

S engleskog preveo  
Marko Živković

Iz knjige: Arthur J. Deikman, *The Observing Self*,  
(Boston, Beacon, 1982)

## U čemu je štos

M. Konrad Hajers

*Kada je prosvetljenje kao munjeviti ubod sablje u središte svih stvari, tad iščezavaju i grešnost i svetost, i otkriva se istinska stvarnost.*

Kuei-Shan

U naglašavanju »iznenadnog buđenja« koje se može naći pre svega u Hui-něngovoj (Eno) Južnoj školi člana i u njenom kasnijem Lin-chijevom (Rinzai) ogranku, može se videti još jedna dodirna tačka između humora i zena. Oboma je zajednički element naglosti, u jednom slučaju naglosti koja izaziva smeh, a u drugom naglosti koja izaziva buđenje. Kao što je već pomenuto, zen majstori su često upotrebljavali jedan oblik naglosti namesto drugog.

Ovaj odnos nikako nije potpuno slučajna, pošto je iznenadno shvatanje poente vica u direktnoj analogiji sa iznenadnim uvidom prosvetljenja, kako ga tumače Hui-neng i Lin-chi. Poenta vica, ili ono što je smešno u kerekafama klovna, jeste nešto što se hvata trenutno i bez napora, ili se uopšte ne uhvati. To, naravno, zahteva pripremu u smislu okolnosti, konteksta i raspoloženja – i u tome škola »naglog uvida« pre uključuje nego što isključuje školu »postepenog uvida«. Ništa nije tako nezapravo i promašeno kao što je neumesni vic, vic koji je izvan konteksta koji ga čini smešnim ili vici čije završno iznenađenje nije brižljivo pripremljeno. Ali kad dođe komični obrt, kao i »obrt« prosvetljenja, on dolazi spontano i neusiljeno. Ako mu je potrebno objašnjenje i napor da bi se shvatilo, on prestaje da bude smešan, čak i kada je intelektualno shvaćen, i onda pokušavamo da na silu iscedimo neki zbuñujući osmeh. Ako ne shvatimo poentu trenutno i intuitivno, smeh neće doći – tj. neće biti smešno – iako kasnije možemo shvatiti u čemu je štos ali na neki diskurzivni način, iz druge ruke.

### Eksplodizije istine

Slično tome, kada se od učenika traži prava reč ili u slučaju verbalnih rasprava između kaludera i majstora, prihvatljiv je jedino odgovor koji se daje trenutno, lako i spontano, a ne onaj koji dolazi posle pauze razmišljanja, a da ne govorimo o prethodno pripremljenom odgovoru, bez obzira koliko on pametan ili originalan bio. Takav odgovor ne može iskazati trans-racionalni uvid ili intuitivno poimanje istine. Promišljen i uvežban odgovor pre govori protiv, nego u

prilog postojanja neposrednog plana razumevanja koji se ovde traži i proverava. Shvatanje dođe kad dođe, i manifestuje se u zavisnosti od prilike, u *ksana* trenutku – gde *ksana* znači najmanju meru za vreme. Drugim rečima, to je trenutak bez vremenskog trajanja, trenutak koji neposredno i spontano proizilazi iz sopstvene prirode. Kao trenutak on se kvalitativno razlikuje od svih ostalih trenutaka koji teže da ga anticipiraju ili otelotvore. On predstavlja *sada* u svoj svojoj čistoti. Možemo se pripremiti za njega u jednom ograničenom smislu, kao što pripremamo teren za ostvarenje poente vica. Ali sama priprema ne omogućava taj *ksana* momenat, koji – poput opažanja smešnog i iznenadne provale smeha dolazi skoro kao da je nepovezan ili apsurdno povezan sa pripremom koja mu je prethodila. Takav jedan trenutak preseca vreme, provaljuje u vreme, ali nije nastavak ili pruženje vremenskog procesa. On nije povezan sa prošlošću ili budućnošću; to je trenutak koji se otvara večnosti.

To ne znači da treba negirati važnost pravih priprema, bilo kroz meditativnu praksu *zazena*, vođstvo majstora ili sutre. Lu K'uan Yu tvrdi da se *koan*, na primer, po pravilu upotrebljava kod onih učenika »čiji su se umovi već istrgili iz mreže iluzija i čiji su potencijali u potpunosti aktivirani, spremni da prime istinu«. Sigurno je da postoje razlika između zrele i nezrele svesti. I jasno je da su zen majstori, koristeći razne tehnike indirektno komunikacije, podrazumevali izvesnu upoznatost sa širim budističkom tradicijom i neku spremnost da se stiču osnovni pravac njenih interesata i uvida. Oni nisu vikali, smejali se i šutirali u nekom vakuumu. Sav napor i priprema, međutim, kriju stvarnu opasnost gubljenja zaključka koji, stogoru uzevši, ne sledi iz onoga što mu je prethodilo. Da to nije tako, taj opažaj ne bi bio nov i revolucionaran, već bi predstavljao, ma koliko prefinjen i savršen, tek produžetak starog. Majstor Tai-chu (Dai-shu) izrazio je ovo veoma jednostavno, citirajući jednu sutru: »Opažanje budastvenosti zavisi od pravog trenutka, direktnog uzroka (unutrašnjeg semena budinstava), i intervišućeg uzroka (precipitirajuće okolnosti). Kada vreme sazri, to je kao čovek koji se iznenadno probudio iz svojih iluzija ili koji je zabravio nešto čega se iznenadno setio. Tek tada samosvojna (priroda) koja ne dolazi spolja može biti njegovac.«

Kao i shvatanje humora, duhovno buđenje poseduje u sebi karakter *non sequitura*. Ono dolazi spontano i ne sputava ga ništa što bi moglo da pokuša da mu pomogne u radanju. Odatle naglasak i taoizma i zena na ne-naporu i ne-htenju (*wu-wei*) koji je lako pomešati sa savetima onih koji preporučuju pasivnost ili reklamiraju jeftino i lako prosvetljenje. Chao-chou (Joshu) jendom upita Nan-chu'ana (Nansen): »Sta je Tao?« »Svakodnevnim u te Tao«, odgovori on. »Treba li

<sup>1</sup> Charles Luk, *Ch'an and Zen Teaching* (London: Rider, 1960-2), I tom, str. 11.

<sup>2</sup> Luk, II tom, str. 58.



da pokušamo da ga dostignemo? upita Chao. »Čim probaš, promašio si ga.« Kako da znamo ako ne probamo? uzastojno Chao. Nan-chu'an odvrat: »Tao je izvan znanja i nezanja. Znanje je pogrešno opažanje, a nezanje je nedostatak svesnosti. Kad dostigneš Tao, sigurno je da ćeš ga videti isto tako jasno kao što vidiš beskrajinost univerzuma. Čemu onda raspravljati o njemu?«

Duh komičnog je, prema tome, ne samo u analogiji, već i u srodstvu sa intuitivnim duhom koji je centralan za zen. Za razliku od racionalizma i empirizma, u zenu i smislu za komično postoji intuicija koja ne samo što direktno opaža istinu, i prema tome zaobilazi konstruisanje složenih dokaza koji samo u beskraj odlažu razumevanje, već to čini trenutno. Poenta se shvati odmah ili se uopšte ne shvati, i to je nešto na šta nikakva količina diskusije ne može uticati. Postoji naravno i slučaj onog Engleza iz vica koji shvati u čemu je štos tek posle dva dana i tek se onda nasmeje. No, i u tom slučaju za kasnelo shvatanje vica, kad jednom već dođe, dolazi iznenadno i spontano. Objasniti vic je, prema tome, kao i objašnjavanje prosvetljenja, najgora stvar koja mu se može desiti. Jer racionalni prevod njegove neracionalnosti je potpuno različit od neposrednog i prirodnog dolaženja do njegovog znanja – što će reći, od doživljaja njegove komičnosti. U jednom slučaju vic je intelektualizovan, i ako poenta može biti shvaćena, niko se ne smeje, štaviše svi su sprečeni da se smeje izuzev u usiljenom pokušaju imitiranja očekivane reakcije. U drugom slučaju smeh nije rezultat namernog razmišljanja, i svi se smeju prirodno i lako.

Uranjanje u neposrednost trenutka u slučaju smeha je, prema tome, istog reda kao i naglasak zena na ulaženje i boravljenje u *večnom sada*. Trenutak svesnosti komičnog nije stvar razmišljanja o nekom procesu. Nema gledanja unazad u prošlost ili unapred u budućnost, nema retrospekcije ili iščekivanja. Takav jedan trenutak je oslobođen okova analize i nostalgije vezanosti za prošlost ili strepnje pred budućnošću. Momenat koji pripada komediji i smehu je sadašnji trenutak. Učestvovati u uviđanju komičnog znači učestvovati u neposrednosti i spontanosti sadašnjeg trenutka. To nije proces dokazivanja koji nekada vodi ili je bio negde, već je napredovanje koje je iznenađeno zauzeto i uronjeno u smeh večnosti.

To je razlog zbog kojeg humor i zen toliko odgovaraju jedan drugome, i zbog kojeg su, u sferama u kojima se preklapaju, do te mere neodvojivi. Shvatiti poentu vica ili videti stvari u njihovoj komičnoj perspektivi jeste, kao i shvatanje »poente« zena, nešto što se ne može dostići ni strogo racionalističkim ni empirističkim sredstvima, dok je smejanje znak da smo prevazišli golo diskurzivno razumevanje i došli do istinskog shvatanja. Tako se Wen Chen-ching od srca nasmejao kada su ga upitali ko je Buda? Zbunjeno kaluder je ustuknuo: »Ne vidim za-

što vam je moje pitanje toliko smešno.« Wen mu je odgovorio: »Smejem se tvom pokušaju da udeš u smisao držeci se samo reči.« Ovdje majstorov smeh naglo zaustavlja učenika na pogrešnom putu kojim je krenuo i poziva ga da se na sličan način nasmeje svojoj zabludi. Ako je shvatio u čemu je poenta smeha, i ako je i on u stanju da se smeje, to znači da je već stupio na pravi put.

Na ovaj odnos ukazuje, zapravo, i *Lankavatara sutra*: »Diskriminirajući um *mano-vijnana* je igrač i opsenar kome je pozornica ovaj objektivni svet. Institutivni um (*manas*) je mudri lakrdijaš koji putuje sa opsenarom i komentariše njegovu prazninu i prolaznost.«<sup>4</sup> Tu bi se mogao naći nagoveštaj koji može objasniti lakrdijašku trivialnost tolikih *koana* i *mondo*, trivialnost iste vrste kao i ona kojom se poigrava komedija. Odgovarajući na klasično zenovsko pitanje o smislu Bodidarminovog dolaska za zapada, Fo-chien je odgovorio: »Kada okusiš sirće, znaš da je kiselo, a kada okusiš so, znaš da je slana; San-sheng je rekao: »Pokvareno meso privlači muve«, a Hsing-hua je primetio: »Na leđima umornog magarca već ima dovoljno muvas!«<sup>5</sup>

Slično tome još jedna karakteristika majstorovog odgovora na kaluderovo pitanje je irelevantnost, logička irrelevantnost koja ukazuje na irelevantnost razuma za rešavanje problema – kao u Ts'ao-shanovom (Sozan) odgovoru na pitanje »Šta je budastvenost?« »Tri kile kudjelje!« Kao i u komičnoj upotrebi irelevantnog govora ili radnje, cela

scena odjednom je postavljena u radikalno drugačijem svetu. Normalni tok misli i očekivanja je zaustavljen, prekinut i izbačen iz koloseka, i prisiljeni smo da situaciju prihvatimo na sasvim različiti način. Intuitivni um (*manas*) uhvatio je diskriminativni um (*manovijnana*) na lakrdijašev trik i svest se otvara trenutku u kojem može doći do proboja jedne dublje svesnosti.

## Komični obrt

Daljna korelacija može se takođe videti u metodologiji zenovske »babiće« veštine: izmedu elemenata naglosti, iznenađenja i šoka u neočekivanim duhovitim obrtima i sličnim vrlinama iznenađnog udara *keisaku*, kao i šamaranja, šutiranja i urlanja po čemu su zen majstori bili slavni. Sve su to tehnike istog reda i namene. Naravno, u mnogim slučajevima takve tehnike ne moraju biti komične u nekom neposrednom smislu, pogotovo sa stanovišta neprosvetljenog učenika. Ništa nije smešno onome koji nije shvatio u čemu je štos! No, bez obzira na to, komične tehnike i efekti mogu pružiti korisnu analogiju preko koje se svi ti takvi nagli metodi podučavaju (*tun-chiao*) i rezultati kojima oni teže mogu razjasniti. Naglost, iznenađenje i šok nalaze se u samom srcu humora i deo su svakodnevnog repertoara klovna i komedijasa. I komičarske i dramske tehnike (ka tvrdi se da čak i dramske tehnike poseduju neku komičnu dimenziju) predstavljaju oblik duhovne »šok terapije« koja može poslužiti da se razbije obrasci mišljenja i racionalnost koja drži pojedinca u okovima. Na određenom stupnju svaka daljnja reč ili razmišljanje samo bi još više zategli konopce ili produžili sluziju da se problem može rešiti na taj način. Ono što je potrebno, prema tome, jeste nagli trzaj *koana*, iracionalni obrt duhovite anegdote, ili apsurdnost komične figure. Ako se pojedinac odvojio od stvarnosti, ako je izgubio kontakt sa pravom prirodom stvari, ako je uhvaćen u mrežu veštačkih tvorevina, funkcija humora, kao i *keisaku*, može se sastojati u tome da pokida okove njegove iluzije i vrati ga stvarnosti.

Prednost i namena takvih metoda sažeta je u Yuan-voovom (Engo) jezgrovitom komentaru o *koanu* i *Pi-ven-lu*: »Nema pukotine u koju bi zagrizli svojim intelektualnim zubima.«<sup>6</sup> Prema tome, kada je Hsian-ye-novom (Kyogen) čoveku, koji se kladi nad ambisom držeći se zubima za žilu nekog korena, rečenog: »Govori!«, tu nema Kjerkegorovskog il/ili koje se dramatično nudi nekoj herojskoj etičkoj ili religioznoj odluci, već je u pitanju komična apsurdnost koja onemogućava svaki pokušaj ovladavanja situacijom preko uobičajenih tokova umovanja i odlučivanja. Obe alternative postaju neostvarljive, prebacujući rešenje na neki drugi plan. Izbor između više fizičkog oblika naglosti i iznenađenja i više humorističkog oblika – makar u okviru fleksibilnijeg pristupa ranije zenovske tradicije – pitanje

<sup>4</sup> D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (London: Rider, 1949-53), III tom, str. 105.

<sup>5</sup> Dwight Goddard (prevodilac), *Self-realization of Noble Wisdom* (Telford, Vt.: privatno izdanje, 1932, str. 70).

<sup>6</sup> Suzuki, II, 223.

<sup>7</sup> *Wu-men-kuan*, str. 105.



je prilagođavanja tehnike dotičnoj situaciji i pojedincu. U punom skladu sa prastarom praksom prilagođavanja pristupa specifičnoj ličnosti i potrebama pojedinaca koja postoji među indijskim i azijskim duhovnim učiteljima, nekad je potreban više dramatičan a nekad više komičan metod.

U oba slučaja zen se bavi jednom vrstom znanja i jasnoće koja se razlikuje od Dekartovih »jasnih i razgovetnih ideja«. To je jasnoća *prajne* ili direktnog, intuitivnog znanja, za razliku od *vijnane* ili diskriminirajućeg, analitičkog znanja. To je jasnoća uzvika *kvat* ili jasnog i razgovetnog udara po glavi. To je jasnoća Chao-chouovog (Joshu) »Wu« (ništa) kao odgovora na pitanje da li pas poseduje budastvenost ili ne.<sup>9</sup> To je jasnoća onog smeha koji je prozreo elemenat komedije u svakom pokušaju da se osvlada stvarnošću ili sobom preko ideja, ma koliko one bile jasne, razgovetne ili osigurane protiv sumnje.

To je poenta duhovitog naslova Genroove (18. vek) zbirke od stotinu *koana*: *Tetteki Tosui ili Gvozdena flauta bez rupica na kojoj se svira dućeci na glavi*.<sup>10</sup> Sam naslov prikazuje zabldu koja se krije u svakom polaganju prava na intelektualno dostizanje mudrosti na koju ukazuju *koani* iz te zbirke. Šta može biti nezgrapnije, smešnije i klovovski apsurdnije od slike muzičara koji dubi na glavi i pokušava da odsvira melodiju duvujući u nešto što je zapravo obična gvozdena šipka, dok mu oči iskaču i obrazi samo što se ne rasprnu u nepokolebljivoj istrajnosti? A ipak to je, po zenu, prikladan simbol za uobličenu zabldu nastojanja da se stvarnost »uhvati« pomoću instrumenata diskriminirajućeg uma. Prema tome, frustracija i zbunjivanje intelekta mora da postoji, kako bi se njegove uobličene procedure zaustavile i preseklo njegovo uporno nastojanje da dominira na sceni i diriguje svom muzikom. Razum koji svemu deluje je svoje mesto u okviru apstraktnog sistema, govoreći jednom »idi ovde« a drugom »idi tamo«, mora predati svoju vlast. Mora se poraziti taj imperijalizam razuma koji nastoji da vlada nad svim stvarima kao objektima svog mišljenja, na koji i pored toga završava kao zatvorenik u svom sopstvenom carstvu. Ponosni razum treba predstaviti u njegovim komičnim prjmama drečehih boja, sa dijalektičarem kao neznanicom, s teoretičarem kao budalom. Okretna pamet, koja je samouvereno ali ipak nervozno skalala naokolo, jedva dotičući tlo, mora se prisiliti na ono što bi je ionako našlo: da tresne na glavu. Mora doći do neke vrste kolapsa.

Hakuinov komentar na *Hannya Shingyo*, koji je nazvao *Dokugo* (otrovne reči) *Hannya Shingyo*, dobro ilustruje baš takav kolaps. Taj tekst je zaista neobičan u poređenju sa većinom komentara svetih spisa. Praveći se da hvali i interpretira sutru, Hakuin je u stvari podkopava i zamućuje, savetujući čitaoca:

<sup>9</sup> Wu-men-kuan, I.

<sup>10</sup> Nyogen Senzaki i Ruth S. McCandless (prevodioci), *The Iron Flute* (Rutland: Tuttle, 1961).

*Prebacite ovo bujno isprepletano rastinje što pokrilo je celo nebo*

*Preko svih velikih kaludera od Četiri Mora i Pet Jezera, I svežite ih njiime.*<sup>11</sup>

Šokirajuća vrednost ovog zajedljivog humora – na površini otvoreno skrnjaviteljskog – opravdava samu sebe kao sredstvo koje služi da bi čitaoca učinilo svesnim opasnosti koja se skriva u isključivo intelektualnom i doktrinalnom prihvatanju bilo kojeg religioznog učenja, koliko god ga inače poštivali: da može zameniti stvarnost na koju ukazuje, kao što možemo »zameniti mesec za prst koji ga pokazuje.«<sup>12</sup> Ili, kao u trećem slučaju u *wu-men-kuanu*, to može biti mešanje zenovskog uperenog prsta sa samim zenom. Chu-ti (Gutei) bi, kad god bi ga pitali o zenu, odgovarao samo podižući prst. Mladog kaludera koji ga je služio jednom prilikom su upitali o učenju njegovog majstora. Pošto je smatrao da je ono na najbolji način sažeto upravo u tom gestu, odgovorio je imitirajući majstora. Kad je Chu-ti saznao za to, odsekao je dečaku prst. Dok je dečak vrištao od bola, Chu-ti je ponovo digao prst i dečak se prosvetlio.<sup>13</sup>

Takvo je i insistiranje same *Lankavatara sutre*, koja za sopstvene doktrine kaže: »Ova učenja su samo prst koji je uperen ka plemenitoj mudrosti (*prajna*)... Tako je i sa učenjem svih sutri. One služe da bi vodile diskriminirajuće umove (*mano-vijnane*) svih ljudi; ali one nisu sama istina, istina, koja se jedino može samospoznati u sopstvenoj najdubljijoj svesti.«<sup>14</sup> Upozorenje ove sutre su do te mere uzimane ozbiljno da su, od najranijih vremena, kako kaže Lu K'uan Yu, »član majstori reko upotrebljavali one budističke termine koji se mogu naći u svim sutrama. Jer ljudi su uvek skloni da se vezuju za terminologiju koja, u njihovoj potrazi za učeñošću i širim znanjem, može samo podstaci njihove sposobnosti mišljenja i pojačati njihovu moć razlikovanja.«<sup>15</sup> To bi, u Yun-menovom (Ummen) direktnijem žargonu, značilo jednostavno »gutati ispljuvke drugih ljudi, i nabubati i nagomilati gomilu trica i kućina.«<sup>16</sup>

U ovome leži jednostavan (ali nimalo lak) uvid da se problem može pre zapetljati nego razrešiti bilo kakvim daljnjim nagomilavanjem reči i tananih distinkcija, koliko god se budističke sutre njima bavile. Bolje je, u izvesnom smislu, biti vezan čak i za fizičke objekte i čulna uživanja nego za u sebe zatvorene, samo-obnavljajuće i po sebi potpuno nerealne konceptualizacije uma. Zaobilazanje ove vezanosti može zahtevati neki šo-

kirajući i bezbožni čin, kao u slučaju Hsiang-yena (Kyogen) koji je, pošto je bez uspeha izučavao mnoge sutre, spalio sve svoje knjige i postao lutajući kaluder, govoreći »Kolač na papiru nikad ne može zadovoljiti glade. Nedugo zatim, dok je jednog dana skupljao travu u ruševinama nekog manastira, podigao je polomljen crep i bacio ga. Ovaj je udario u stabljiku bambusa i u trenutku kad je čuo taj zvuk Kyogen je doživeo trenutno prosvetljenje i prsnuo u smeh.<sup>17</sup>

## Ceo svet se zaprepastio

Mesto komičnog u zenu može se, prema tome, smatrati paralelnim sa dva postojeća gledišta o mestu koje slikarstvo ima u zenu: kao tehnika duhovnog samostvorenja, i kao izražavanje duhovnog samostvorenja. To ne znači da kaluder obavezno svoju situaciju u početku vidi kao posebno smešnu, ili da očekuje komični obrt ili kolaps. Najčešće on to ne čini; on je smrtno ozbiljan – što izgleda da je, u stvari, deo samog problema. On je možda tražio za prosvetljenjem kroz proučavanje sutri, pobožnost, ili dugo sate meditacije. Možda se rvaio sa majstorom kroz dijalog. Ili je možda probao – uz intenzivnu koncentraciju – da reši nerešivi *koan* koji mu je zadat. Možda ga je majstor tokom *sanzena* stalno grubo odbijao, ne prihvatajući ni jedno njegovo rešenje. Situacija se bliži klimaksu. Napetost je na izglez neizdržljiva. I dostiže se prelomna tačka. Tada dolazi oslobođanje, naglo i jednostavno. Oslobođamo se začaranog kruga žudnje i grabljenja; čvrsti stisak ega i intelekta popušta – često kroz neočekivanu intervenciju nekog razdragano trivijalnog i irelevantnog događaja, kao što je crep koji pada sa krova, ili Bašova žaba koja skače u ribnjak. Apsurdnost prethodne egzistencije i napora, i apsurdnost precipitirajućeg događaja, iznenađeno se otkrivaju u jasnom svetlu novog i revolucionarnog iskustva. Kao što ga definiše K'ung-ku (Kukoku, 15. vek), *satori* je »veliki preokret celog sistema svete.«<sup>18</sup> Ili kao što je o *satoriju* pisao Wu-men (Mumon) u svom

<sup>17</sup> Luk, I, 129.

<sup>18</sup> Suzuki, II, 97.

<sup>11</sup> R. H. Blyth, *Zen and Zen Classics* (Tokio: Hokuseido, 1960–70), V tom, str. 197.

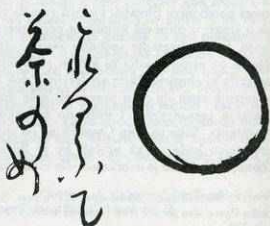
<sup>12</sup> Poznata budistička izreka i naslov zbirke zenovskih tekstova u 10 tomova, *Chigetauroku*, 1602.

<sup>13</sup> Wu-men-kuan, III.

<sup>14</sup> Gaddard, str. 46.

<sup>15</sup> Luk, I, 10.

<sup>16</sup> Luk, II, 191.



komentaru prvog slučaja *Wu-men-kuana*: »Kada dođe vreme za poslednju eksploziju, biće to kao da se ceo svet zaprepasti.«<sup>19</sup>

Humor i smeh u pedagogiji zena nisu, prema tome – pogotovo s obzirom na psihologiju »dvaiput-rođenog« – toliko odvojeni od njegove suštine koliko to može izgledati na prvi pogled. Jer elementi apsurdnosti i iznenađenja su karakteristična obeležja komičnog obrta i opažanja komičnog. Smeh je eksplozivna reakcija na situaciju koja se odjednom obrela u kontradikciji ili je svedena na apsurdnost. A ipak iz te apsurdnosti proizilazi jedan neočekivano različit način opažanja i reagovanja na život. Mi se obično smejeemo kad dodemo do nekog novog uvida u stvari, kada razrešimo nešto što nas zbunjuje ili neki konflikt. U smehu sebe prekovremeno rečima »kako se toga nisam ranije setio?« ili se šaljemo sopstvenoj gluposti jer nismo videli istinu koja izgleda tako prosto, očigledno i prirodno, istinu koja nam je sve vreme bila pred nosom, čekajući samo da otvorimo oči i ugledamo je. Smejeemo se svojoj ranijoj gluposti i slepilu u svetlu novog uvida, a taj smeh takođe označava našu zahvalnost za slobodu od ranijeg neznanja, naše uživanje u novom postojanju i novom razumevanju. Otuda je, kao što je i R. H. Blyth (Blyth) napomenuo, »prosvetljenje« često praćeno smehom transcendentalne vrste, koji se dalje može opisati kao smeh iznenađenog odobravanja.<sup>20</sup>

Jedna rana budistička kontroverza nastala je oko pitanja da li je Buda, kome sutre pripisuju da se u nekoliko prilika nasmešio, smejaao pošto je video tananu i sublimnu istinu prosvetljenja ili pošto je video glupost i komičnost neprosvetljenih. Nakon obostrano prihvaćene pretpostavke da je izvor osmeha ili smejanja nešto prijatno, diskusija je nastavljena po pitanju da li ta prijatnost u Budinom slučaju izvire iz sagledavanja najuzvišenije lepote i istine ili ružnoće i zablude. Buddhadattina teza u *Abhidhammavartari* je bila da je pravi izvor Budinog osmeha bilo ono nisko i degradirano (*anulara*), a ne ono prefinjeno i tanano (*anularika*), mada ne obavezno u onom Hobsovom smislu osećanja »veličanstvenosti koji izrasta iz iznenadne spoznaje neke uzvišenosti u nama u poređenju sa slabošću drugih«. Buddhadatta je tvrdio da je pre u pitanju osmeh u smislu Budinog oduševljenja jer se oslobodio okova neznanja i žudnje, i kasnijeg uviđanja njihovog besmisla.<sup>21</sup> Ovo ipak izgleda kao nepotrebnog ograničavanje, jer izvor jednog takvog osmeha može isto toliko biti i sublimnost i prefinjenost istine kao i ispraznost neznanja koje joj je prethodilo. Kao i u slučaju Kasjapinog osmeha prilikom Budine neme propovedi »sandalovog cveta«, ovo je osmeh sveže i zrele uvidi koji sa sobom donosi o oslobodenje i reintegraciju na jednom dubljem nivou.

## U čemu je štos

Po Blajtovim rečima, »smeh je probroj kroz intelektualnu barijeru; u trenutku smeha nešto je shvaćeno; nije mu potrebno da dokazuje sopstveno postojanje.«<sup>22</sup> Ovakvo jedno tumačenje obuhvata i *anularu* i *anulariku*. Zaista, može li smeh nad glupošću imati bolji izvor nego što je smeh koji dolazi od radosti nekog novopronađenog ili ponovo nađenog uvida?

Postoji, zapravo, izvesna lakoća i sloboda kod ovog oblika humora – nešto što mu daje prizvuk frivolnosti i skrnavljenja, zato što ne izgleda dovoljno ozbiljno. On to i nije, jer je i ozbiljnost, takođe, tamnica duha. Prema tome on nije produkt unutrašnje prisile da se pod nekom maskom komičnog napadaju drugi, da se drugi pridobiju za sopstveno ubeđenje i da se ono na taj način učvrsti, ili da se druga gledišta koja prete pozicijama za koje prijammo ismeju i tako unište. To nije oblast anksioznih pokušaja da se nešto dokaže, da se nešto propoveda, ili zaštiti – pokušaj da se nešto izvuče iz toga. Kao što kaže Anagarika Govinda: »Budin smisao za humor – koji je toliko prisutan u mnogim njegovim raspravama – tesno je povezan sa njegovim osećajem samilosti: oboje je rođeno iz razumevanja većih povezanosti, iz uviđanja u međusobnosti svih stvari i svih živih bića i lančanu reakciju uzroka i posledice. Njegov osmeh je izraz onog koji je u stanju da vidi »čudesnu igru neznanja i znanja« naspram njene univerzalne podloge i dubljeg značenja. Jedino na taj način je moguće odupreti se bedi ovog sveta, ili našem sopstvenom osećanju pravičnosti koje sudi i osuđuje ono što nije u skladu sa našim sopstvenim shvatanjem, i tako deli svet na dobre i loše. Čovek sa smislom za humor ne može a da ne bude milosrdan u svom srcu, jer mu njegov osećaj za proporciju omogućava da stvari sagledava u njihovoj pravoj perspektivi.«<sup>23</sup>

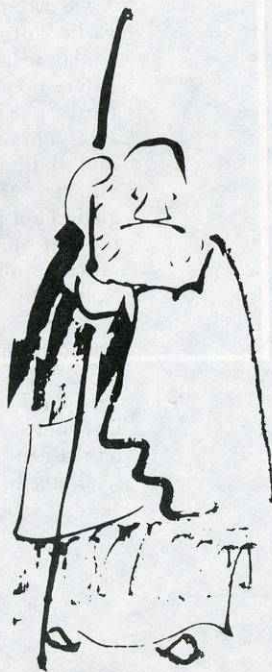
Upravo u ovom kontekstu i duhu možemo shvatiti čudan način na koji je podučavao majstor Ch'in-niu (Kingyu, 8. vek). Kažu da je svaki dan donosio bačvu pirinča u odaje kaludera, viknuo »Večera je gotova, o Bodisatve!« i zatim prsnuo u smeh. Prema zapisima zena, on je dvadeset godina podučavao na ovaj način. Po rečima Hsueh-t'oua (Setcho):

Kroz naslage belih oblaka,  
Čujemo grohotni smeh,  
Nešto nam se pruža  
Iz obe njegove ruke...<sup>24</sup>

Ch'in-niuov smeh nije bio upućen njegovim kaluderima, pa čak ni njihovom neznanju, gluposti ili zabludi. To je bio milosrdni, radosni smeh onog koji je »prevazišao«, koji pokazuje put iskraćavih očiju, i koji poziva sve da ga slede – u onu oblast u kojoj jedino duh vlada, i gde se može izreći cela istina.

S engleskog preveo  
Marko Živković

Iz knjige: M. Conrad Hyers,  
*Zen and the Comic Spirit*,  
(London, Rider and Company, 1974)



<sup>19</sup> Ibid., str. 252.

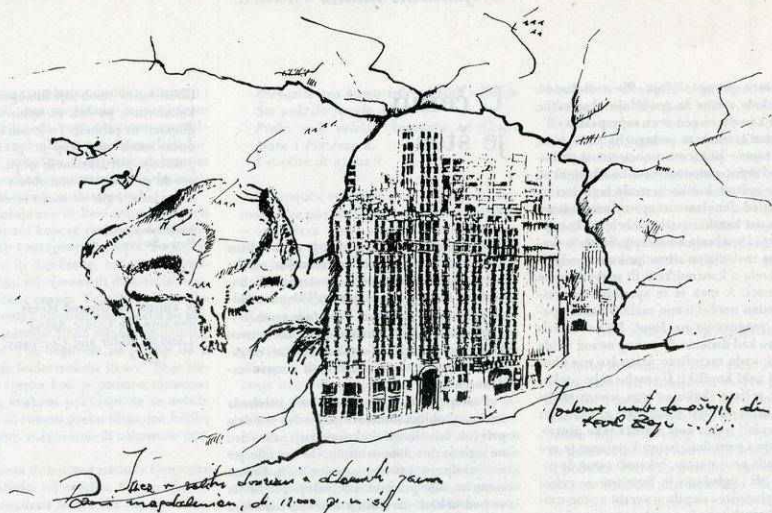
<sup>20</sup> R. H. Blyth, *Oriental Humour* (Tokio: Hokusaido, 1959), str. 89.

<sup>21</sup> Shwe Zan Aung, *The Compendium of Philosophy*; prevod *Abhidhammattha-Sangaha*, priredila Rhys Davids (London: Luzac, 1910), str. 26.

<sup>22</sup> Blyth, *Oriental Humour*, str. 91.

<sup>23</sup> Govinda, str. 177.

<sup>24</sup> Suzuki, D. T., *Sengai, The Zen Master* (New York: New York Graphic Society, 1971), str. 9.



## Nezamenljivi zakladi tradicije

Od začetka, od arhaične vaške kulture, ki jo je spodrinila urbana civilizacija, katere razpoznavni znak je mesto, pa vse do danes, se je v razvoju marsikaj spremenilo, rodilo se je veliko novih idej. Mesto je mogoče gledati kot strukturo, ki je posebej opremljeno za ohranjanje in prenašanje civilizacijskih dobrin. Skoncentrirano na minimalnem prostoru omogoča strukturalno širjenje. V tem lahko najde prostor za spremenljive potrebe ter nove, popolnejše oblike razvijajoče se družbe in za vso nagrmdeno zgodovinsko doto.

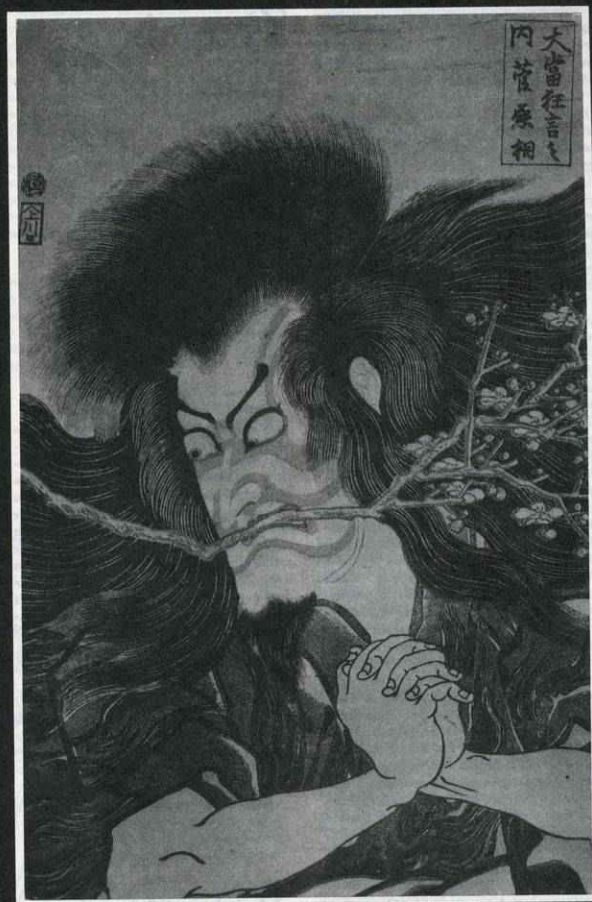
Ljudje, ki gremo od začetkov popolnosti naproti, vemo, kaj hočemo. Svojo odločnost zajemamo iz hotenj naših prednikov, za katere se ve, da so bili marljivi, spretnih rok, vajeni trdega dela, a hkrati polni žara po nenehnem iskanju novega, boljšega, lepšega.

V Smeltu trdno vztrajamo na poti, ki jo je začrtala ustvarjalnost teh ljudi. Različnost okolij, raznolikost kultur in avtohtonost bivanjskih hotenj ljudi, ki smo jih spoznali in razumeli, so vgrajeni v rezultatih našega dela. To je dokaz, da stopamo v pravo smer.

Od začetkov do popolnosti

**SMELT**  
global project management

# Osvetljenja



Kan Ōdo. Slikao G. K. Egaku, Japan XVIII-XIX vek

# Život i poezija zen majstora Ikkyūa

Vladimir Devidé

Prvi japanski (i drugi azijski, iza Rabindranath Tagore) književni nobelovac Kawabata Yasunari rekao je u govoru prilikom primanja Nobelove nagrade u Stockholmu 1968. godine, govoreći o Ikkyūu, ovo:

Znao sam da je onaj momak Ikkyū (1394–1481) u dva navrata pokušao počiniti samoubojstvo. Rekoh »onaj momak« jer je redovnik Ikkyū čak i djeci poznat kao krajnje duhovita i zabavna osoba i jer je do nas doprlo obilje anegdota o njegovu bezgranično ekscentričnom ponašanju. Pričalo se da su mu se djeca penjala na koljena da bi mu gladila bradu i da su divlje ptice iz njegovih ruku zobile hranu. Po svemu bi se to činilo da je bio krajnje bezbrižan, da je bio pristupačan i blag redovnik. No on je u zbilji bio najstroži i dubokouman zen redovnik. Govorilo se da je bio carev sin; sa šest godina (po orijentalnom računanju) ušao je u samostan i rano se pokazao genijem kao pjesnik čudesnih sposobnosti. No istodobno su ga mučile najdublje vjerske i životne sumnje. Ako ima boga, neka mi pomogne. Ako ga nema, treba da se bacim na dvojezera i postanem hrana ribama.« Ostavivši ove riječi, pokušao se baciti u jezero ali su ga zadržali. Nekom je drugom prilikom više njegovih drugova bilo optuženo kad je u njegovu Daitokuji hramu neki redovnik počinio samoubojstvo. Ikkyū se vratio u hram »s teškim teretom na plećima« i pokušao skapati od gladi. Zbirci svoje poezije dao je naslov »Oblici što se kovitaju i sām je to.« Oblici što se kovitaju: uzeo kao književni pseudonim. U toj i idućoj njegovoj zbirci ima pjesama s kojima se pjesme u kineskom načinu i posebno zen pjesme japanskog srednjeg vijeka nikako ne mogu usporediti. Tu ima erotskih pjesama i pjesama o tajnama spavače sobe što nas ostavlja zapanjenim. Time što je ribu, piu alkohol i opio se ženama, nastojao je transcendirati pravila i zabrane njegovih dana i tražio put prema oslobodenju od njih; i tako je u danima građanskog rata i moralnog rasula, okrenuvši se protiv utvrđenih vjerskih oblika, u bavljenju zemnom tražio afirmaciju biti živoga i ljudske opstojnosti.

Njegov hram, Daitokuji kod Murasakina u Kyōtu, ostao je središtem za čajni obred a uzorci njegove kaligrafije, što vise zapečeni u nišama čajnih prostorija, visoko su cijenjeni. Ja osobno posjedujem dvije Ikkyūove kaligrafije. Jedna se od njih sastoji od jednog jedinog retka: »Lako je ući u svijet Budhe; teško je ući u svijet davlja.« Te su me riječi snažno privukle i često se njima služim kad od mene traže primjerak moje vlastite kaligrafije. Te se riječi mogu tumačiti na razne načine, koliko god teško odabrati, no svijet Ikkyūa i zena prilazi mi snažnom neposrednošću u tom svijetu davlja pridodanom svijetu Budhe. Činjenica da se za umjetnika koji traži dobro, istinu i ljepotu u molitvi izjednačuju strah i molba tim riječima o svijetu davlja – činjenica da je on tamo, vidljiv na površini, skriven pozadi, možda govori neizbježnosti sudbine. A davlja je svijet svijet u koji se teško ulazi. On nije za ljude slabog duha.

»Sretnoš li Buddhu, ubij ga!«  
Sretnoš li patrijarha Zakona, ubij ga!«  
To je poznata zen izreka. Ako se budizam općenito dijeli na sekte koje vjeruju u spasenje vjerom i one koje vjeruju u spasenje vlastitim naporom, onda u zenu, dakako, mora biti takvih žestokih izreka koje inzistiraju na spasenju vlastitim naporima. S druge strane, sa strane spasenja vjerom, Shinran (1173–1262), osnivatelj shin sekte, jednom je rekao: »Dobar treba da bude ponovno rođen u raju, a koliko to onda još više treba da bude onaj koji je zao.« Takvo gledanje na stvari ima nečeg zajedničkog s Ikkyūovim svijetom Budhe i svijetom davlja, a ipak u svojoj jezgri njihove su sklonosti različite. Shinran je također rekao: »Neću prihvatiti nijednog jedinog učenika.«

»Sretnoš li Buddhu, ubij ga!« Sretnoš li patrijarha Zakona, ubij ga!« Neću prihvatiti nijednog jedinog učenika.« U te je dvije izreke, možda, stroga sudbina umjetnosti.

Nešto kasnije u istom svom govoru Kawabata citira i dvije Ikkyūove pjesme:  
»Kada te pitam, odgovaraš:  
kada ne pitam, ne odgovaraš.  
Što li je onda u tvom duhu,  
majstore Bodhidharma?«

»Duh –  
kako da ga nazovemo?  
To je šum povjetarca  
što puše među borovima.  
na slici naslikanoj tušem.«

\*\*\*

Ikkyū, jedan od najvećih nekonformista – a i najkontraverznijih ličnosti – u povijesti Japana, rođen je krajem četrnaestog stoljeća – na sam dan (po tadašnjem japanskom računanju) Nove godine 1394.

Majka mu je bila dvorska dama na dvoru – po službenoj genealogiji – točno stotoga cara Japana Go-Komatsua, a otac sām taj car. Još dok je bila u drugom stanju navukla je time na se mržnju carice, službene prve careve supruge, pa je bila prisiljena napustiti carsku palaču. Tako Ikkyū nije bio ro-

đen na dvoru a ni kasnije mu nikada nije bilo službeno priznato da je princ, carev sin. Ikkyū je, ipak, bio čest gost u carskoj palači a bio je i pozvan k Go-Komatsuovoj smrtnoj postelji kad je taj bio na umoru 1433. godine – Ikkyūu je tada bilo četrdeset godina.

O njegovoj se majci, inače, malo toga znamo osim što je sačuvana tekst jednog njezinog pisma koje mu je bila uputila nešto pred vlastitu smrt. Sadržaj je tog pisma zanimljiv, upravo dramatičan dokument o ličnosti žene:

»Čovjek koji se služi samo primjerenim sredstvima nije bolji od muhe što živi na izmetovima. Čak ako znaš naizust osamdeset tisuća svetih učenjā, u koliko ne budeš potpuno otvoren očij svoje Buddhine prirode, nikad nećeš biti u stanju shvatiti niti ovo što sam ja napisala tu, u ovom piscu.«

Može biti da je i neka stanovita razapetost Ikkyūa između oca na dvoru i majke koja je odanle morala otići doprinijela svojoj udio kasnijem razvoju Ikkyūove ličnosti.

Kad je Ikkyūu bilo tek pet godina, njegova ga je majka poslala u samostan; u ono vrijeme to i nije bila tako neobičajena praksa. No ubrzo se pokazalo da je to dijete posve izuzetnih sposobnosti: Ikkyū se već sa dvanaest godina proslavio pisanjem poezije u kineskom načinu, a još godinu dana ranije već je studirao *Vimalakirti sutru*.

Od njegove četrnaeste do dvadesete godine Ikkyūa je u budističkim studijama vodio jedan redovnik-pustinjak izuzetno strogog i čistog osobnog života. Kad je taj umro, Ikkyū je tjeđan dana meditirao u hramu Ishiyama (uz jezero Biwa) i ne uspijevši da smiri duh nad gubitkom učitelja odlučio se da počinu samoubojstvo utapanjem u jezero; o toj je epizodi u Ikkyūovu životu već bilo riječi u ovom tekstu kad je o tome citiran Kawabata. Ikkyūa je u posljednjem trenutku spasio od smrti neki čovjek što ga je bila poslala Ikkyūova majka, osjećajući što bi se moglo dogoditi.

Nešto kasnije Ikkyū je čuo za Kasō Sōdona (1352–1428) u Katadi. Taj je bio posebno poznat po strogosti discipline i krajnjem siromaštvu koje je vladalo u njegovu hramu. Kasō je najprije – u istinskoj tradiciji zena – odbio prihvatiti Ikkyūa za učenika, no ovaj je – u toj istoj tradiciji – bio uporan u svom nastojanju i u tome nesmiljen prema samome sebi: Čak je i spavao blizu hrana u kakvom ribarskom čamcu ili pod nekim stablom. Jednom je Kasō naredio da se Ikkyūa, dok je čekao uz vrata hrama, polije hladnom vodom. No kad se Kasō nekoliko sati kasnije vratio s obilaska po selu, Ikkyū ga je još uvijek čekao na istome mjestu. Tada ga je Kasō konačno prihvatio.

Kasōv je hram bio u materijalno vrlo lošem stanju; čak nije bilo ni neophodnog minimuma hrane. Tako je Ikkyū povremeno odlazio u Kyōto gdje je izrađivao štapiće i vrećice za miris kao i odjeću za lutke što je onda prodavao pa bi taj novac, zajedno s prikupljenom milostinjom, donosio u Kasōv samostan da mu se kako-tako održi glava egzistencija. Nakon nekog vremena, 1418. godine, kada su Ikkyūu bile dvadesetčetiri go-

dine, Kasô mu je i dao to ime Ikkyû, sa značenjem »Odmor« ili »Predah«.

Sâm Ikkyû u jednoj svojoj glasovitoj *dôki* (budističkoj *waka* pjesmi slogovnog metra 5, 7, 5; 7, 7) upućuje na to značenje svojeg imena:

*Uroji yori  
muroji e kaeru  
hito yasumi  
ame furaba fure  
kaze fukaba fuke*

*Iz svijeta žudnji  
vraćanje svijetu bez žudnji.  
Trenutak odmora.  
Kiši li, neka kiši;  
puše li vjetar, neka puše.*

Zanimljivo je usporediti kako tu pjesmu tumače dva vjerojatno najbolja zapadna poznavaca japanske kulture i zena.

Profesor Donald Keene piše:

»Pjesma potječe od shvaćanja zena da su dva svijeta, materijalni i nematerijalni svijet, oba bitna. Živjeti isključivo u materijalnom svijetu, što je sudbina većine ljudi, znači biti razdiran stalnim žudnjama. Put prosvjetljenja vodi od materijalnog svijeta prema negaciji sebe i vezâ sa svijetom žudnji. To je »vraćanje« što ga Ikkyû spominje u pjesmi. No ako se čovjek preda isključivo nematerijalnom svijetu, ne može na ovom svijetu nastaviti svakodnevnu egzistenciju. Između tu dva svijeta, za predaha koji osvježava, jest savršena sloboda i ravnodušnost prema kiši, vjetru ili bilo čemu izvanjskome. To je bilo mjesto što je odabrao Ikkyû.«

Profesor Reginald H. Blyth (uz prijevod od *uroji* s *Leaky Road* – Put koji propušta (vodu) i *muroji* s *Never-leaking Road* – Put koji nikad ne propušta) piše o istoj pjesmi:

»Put koji propušta je ovaj svijet, Put koji nikad ne propušta je svijet (kakav je bio) prije negoli smo mi (on) bili rođeni. »Vraća-

nje« je povratak našoj antenatalnoj »egzistenciji. »Odmor« je naš kratki ljudski život, tako kratak da su kiša ili vjetar, bol ili žudnja, kratkog vijeka i ne znače mnogo. *Hito yasumi*, »jedan odmor«, Ikkyûovo je vlastito ime, značenje kojega čini se da tumači tim stilom.«

*Satori*, zen budističko iznenađno prosvjetljenje, Ikkyû je postigao naveče dvadesetog dana petog mjeseca (po Mjesečenu kalendaru) 1420. godine, dvadeset i šest godina star, za vrijeme meditacije u nekom čamcu, u trenutku kada je začuo graktanje vrane. Vrativši se u hram, čekao je do zore da o tome obavijesti Kasô, no taj mu odgovori da je tek postigao razinu *ra kana* (Arhata) i da još uvijek nije *sakka* (Sakyamuni). Kad je Ikkyû odvratio da je time oduševljen i da niti ne želi postati *sakka*, Kasô je rekao: »Zaista si *sakka*.«

U redovima zena bio je običaj da učitelj učeniku od njegovu prosvjetljenje, o postignuću *satorija*, izda svjedodžbu i takav je dokument među redovnicima i laicima bio na velikoj cijeni, pa nije bila rijetkost da je oko takvih svjedodžbi bilo i zloupotreba i falsifikata. Ikkyû je prezirao taštinu svećenstva i nije mu bilo stalo do takve formalne svjedodžbe pa ju je, kada mu je Kasô pružio, bacio na tlo i izašao iz prostorije.

Naizgled paradoksalno, ovaj je prividno grubu čin zapravo bio izraz Ikkyûove duboke odanosti Kasôu koga je iznad svega poštovao. Kad je iduće godine Kasô teško i dugo trajno obolio, čini se od dizenterije, Ikkyû je bio jedini među njegovim učenicima koji mu je izmetine čistio golim rukama.

1422. godine održavala se uz Kasôovo prisustvo komemoracija trideset i treće godišnjice smrti sedmog opata Daitokujija; osim Ikkyûa prisutni su svećenici bili odjeveni u blještavi brokat, no on je došao u otrcanu halju i sandalima. Na Kasôov upit o razlozima takvom ponašanju odgovorio je da »samo on ukrašava taj skup i ne kanji put majmuna oponašati lažne svećenike«. Pričalo se da je nakon toga Kasô rekao kako je Ikkyû taj koji će ga naslijediti, iako se luđački ponaša. No Ikkyû je napustio Kasôov hram nekoliko godine prije negoli je Kasô umro 1428. godine.

Kasô je nekoliko godina prije napisao novu svjedodžbu o Ikkyûovu prosvjetljenju na kojoj je bilo zapisano i ovo:

»Kad si postao prosvjetljen, Jun-zôsu (Ikkyû), dao sam ti svjedočanstvo budističkih riječi. Pitao si me čemu tražim kolac da o nj privežem magarca i otisao stresaajući prašinu s rukavâ... Kad bude izgubljen istinski Rinzaiev zakon, ti ga moraš povratiti. Ti si moje dijete; misli o tome, neka ti to bude na srcu.«

1440. godine u Daitokujiju je Kasôov učenik Yôshô predsjedavao komemoracijskim obredima u povodu trinaeste godišnjice Kasôove smrti. Ikkyû je također bio prisutan i ražestio se nad svećenicima koji su u vrlo svetovno ponašanje primali bogate darove imućnih građana luke Sakai, pa je o tome napisao dvije pjesme od kojih je jednu, namijenjenu darovateljima, naljepio na zid



hrama, a drugu poslao Yōsōu. Prva je pjesma glasila:

*U hramu ostavih stvari koje sam uvijek  
upotrebljavao.  
Drvena žlica i pladanj od bambusa vise  
na istočnom zidu.  
Ne treba mi da budem okružen višim ne-  
potrebnim pokušajima.  
Godinama su dostajali seljački šeširi i o-  
grtači.*

— a druga:

*Tijekom deset dana u ovome hramu duh  
mi je bio tjeskoban.  
Noge su mi sputane beskrajinim zabrana-  
ma.  
Pođete li u neke dane da biste me obišli,  
pogledajte na ribarnici, u vinskom podru-  
mu ili u bordelu.*

Ikkyūovo prisustvo u ribarnici, u vin-  
skom podrumu i u bordelu znači da je kršio  
budističke zabrane njegova vremena — jeo je  
ribu, pio alkohol i spolno općio sa ženama.  
S druge se strane povremeno podvrgavao  
najtežim zahtjevima najstrožih učitelja.  
I među njegovim pjesmama ima ih u najčišćoj  
tradiciji ortodoksnog budizma ali i u dras-  
tičnoj opreci prema njemu:

*Kiša, tuča, snijeg i led  
odijeljeni su jedno od drugoga;  
no nakon što su pali,  
oni su ista voda  
potoka u dolini,*

*Ako čitave noći  
budete tražili  
put Buddhe,  
tražeći, ući ćete  
u vlastiti duh.*

*Ako kiši, neka kiši;  
ako ne kiši, neka ne kiši.  
No čak ako i ne bude kiše,  
moraš putovati  
rukavā mokrih od suza.*

*Novogodišnji su ukrasi od borovih gran-  
čica  
miljokazi na putu  
prema drugom svijetu.  
Nema konja, ni nosiljke,  
ni prenočišta.*

*Oni što se drže postaju magarci, a oni što  
ih krše — ljudi.  
Propisi, brojni poput pjeska Gangesa,  
zatiru duh:  
Novorođenče je već vezano sponama bra-  
ka;  
no cvijeće nespupano cvjeta i osipa se pro-  
ljeće za proljećem.*

*Nejasno, tijekom trideset godina;  
slabašno, tijekom trideset godina.  
Nejasno i slabašno tijekom šezdeset godi-  
na.  
Na samrti ispuštam izmetine i žrtvujem  
ih Brahmi.*

## Život i poezija zen majstora Ikkyūa

*Naš duh —  
no ako u zbilji  
nema ničeg takvog,  
kakvim bi to prosvjetljenjem  
trebao biti prosvjetljen?*

*Šakyamuni,  
to zlopako stvorenje,  
od kako se pojavio na svijetu  
zaveo je, ovaj,  
koliko ljudi!*

*Slazeš li,  
past češ u pakao.  
Što li onda čeka Buddha,  
koji je izmislio  
stvari što ne postoje?*

U svojoj često divljijoj mržnji prema taštini  
i licemjerju dijela svećanstva njegova vre-  
mena Ikkyū se, boreći se protiv njih, pone-  
kad borio i sâm sa sobom; mučile su ga i  
sumnje o tome je li se protiv drugih smio  
boriti na takav način:

*Tko između Rinzaievih učenika prenosi  
njegova učenja?  
Škola će mu propasti zahvaljujući slije-  
pim magarcima.  
Moji prijatelji nose izluzane sandale i  
bambusove štapove.  
Stolice i katedre rađaju zen prazne slave  
i poklepe.*

*Kyōun (Ikkyū) je demon Daitokujija;  
učenici bjesne boreći se s njegovim div-  
ljim duhom.  
Kakva korist od starih uzora i koana?  
Iza kolike gorčine moram izmišljati nove  
majstoriluke?*

*Kolike li sam ubio kopljima riječi!  
Kist mi je pjesmama i odama psuovao dru-  
gove.  
Zbog grijeha mojeg jezika u paklu će me  
raskomadati;  
u svijetu mrtvih ne mogu izbjeći plame-  
noj kočiji.*

*U sreću mi raste pakao —  
duhovne i osjećajne spona iz starih vreme-  
na  
Požari pustopoljina ne mogu ih sažgati;  
kad prestanu proljetne kiše, trava ponov-  
no buja.*

Među Ikkyūovim pjesmama ima ih u ko-  
jima je ponosan na sebe kao jedinog istin-  
skog nastavljača autentične tradicije zena;  
no ima i takvih u kojima priznaje da nije us-  
pio u ponekom pokušaju da prestane kršiti  
budističke zabrane:

*Potomci Lin-chia ne poznaju zen.  
Tko se usuđuje izlagati njegovo učenje u  
Kyōunovoj prisutnosti?  
Tijekom trideset godina nosio sam teško  
breme  
sâm samcat s teretom Sung-yūanova  
zena na plećima.*

*Tko shvaća da Kyōun pripada divljem  
vjetru?  
Jutrom je u brdima, za sumraka u gradu.  
Kad podučavajući prihvaćam štap ili vik-  
nem Katsu!  
— Tokuzan i Rinzaie pocrvenili bi od za-  
visti.*

*Deset godina u četvrti prostitucije, a još  
uživim nisan iscrpio užitke;  
no otišao sam i živim tu u pustim plani-  
nama i mračnim dolinama.  
U toj pogodnoj okolini oblaci zastiru svi-  
jet,  
no to mi vjetrovi s visokih borova ponad  
krova struju po ušima.*

U pojedinim Ikkyūovim pjesmama goto-  
vo da ima ekshibicionizma:

*Spavati s lijepom ženom — kakve li dubo-  
ke rijeke ljubavi!  
Gore u visokoj zgradi pjeva stari zen re-  
dovnik.  
Iskusio sam sve užitke zagrljaja i polju-  
baca  
i nikad ne pomislih da bih se žrtvovao za  
druge.*

*Kyōun je istinski nasljednik Daitōa —  
čemu li zazen-sastanke smatram toliko  
svetim?  
Dugo se sjećam noći pjesama i bluda —  
već sam kao novak u užicima znao isp-  
razniti bure sakea.*

Kad su Ikkyūu bile 73 godine, zaljubio se  
u slijepu ženu Mori. Sačuvana je i slika iz  
vremena pet godina kasnije gdje je Ikkyū pri-  
kazao s njom uz po jednu njezinu i njegovu  
pjesmu. Morina je pjesma na japanskom:

*Plutam ili tonem u nemiran, nesiguran  
san;  
bez suza ne može biti utjehe.*

Ikkyūova je na kineskom:

*Slijepa Mori na gornjem spratu pjeva lju-  
bavne pjesme;  
njezina pjesma pred cvijećem donosi deset  
tisuća godina proljeća*

I Ikkyūove pjesme što ih je napisao za  
Mori kazuju mnogo o njegovoj osobi; u sva-  
kom slučaju, bez njih bi njegov autoportret  
bio znatno drukčiji:

*Kad je spalo lišće i stabla se sasušila, vratilo se proljeće.  
Staro je deblo procvatlo, obnovljena su stara obećanja.  
Mori – ako bih ikada zaboravio koliko ti toga dugujem,  
neka za sva vremena budem surova zvi-  
jer!*

*Slijepa Mori svake noći prati moje pjes-  
me.  
U dubokom zaklonu ponovno šapuću  
mandarin-patke.  
Usta joj obećavaju zoru Maitreyina oslo-  
bođenja;  
boravište joj je raspjevano proljeće drev-  
nih Buddha.*

*Najelegantnija ljepotica svoje generacije;  
čar napjevu njezinih ljubavnih pjesama  
uvijek je nov.  
Kad pjeva krši mi srce – one jamice na  
ljupkom licu:  
To je proljeće u staroj šumi stabala kaj-  
sija.*

Na spomenutoj sačuvanoj slici Mori je odebela žena četrdesetih godina i ne izgleda baš kao kakva ljepotica. Zaista, običnog će čitaoca možda začuditi da je stihove za Mori pisao isti čovjek koji je napisao i takve pjes-  
me kao što su na primjer ove:

*Rascijepi stablo!  
Zar tamo vidiš  
cvjetove trešnje što svakog proljeća  
cvatu na brdu Yoshino?*

*Jedemo, izbacujemo izmetine,  
spavamo i ustajemo;  
to je naš svijet.  
Sve što još iza toga treba učiniti  
– jest da umremo.*

*Duh ne može postati Buddha,  
tijelo ne može postati Buddha;  
jedino ono što ne može postati Buddha  
može postati Buddha.*

1475. godine, kad je Ikkyū bio osamdeset i jednu godinu star, čar ga je postavio za po-  
glavara Daitokuji hrama; Ikkyū je bio prisli-  
jen da se toga, iako preko volje, prihvati:

*Učenicu su Daitokuji utrnuli svjetiljke  
što tinjahu;  
teško im je razumjeti pjesničke osjećaje  
leđene noći.*

*Kroz pedeset sam godina nosio slamnati  
ogrtač i pokrivalo glave.*

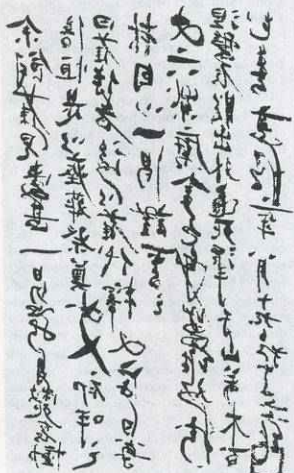
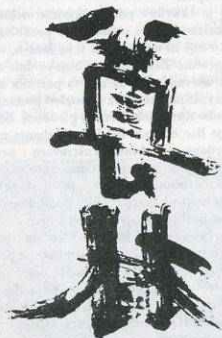
*Sada sam postiden i tužan u ovoj purpur-  
noj halji.*

Za vrijeme nekoliko godina na toj visokoj  
dužnosti Ikkyū je mnogo učinio da se obno-  
ve pojedini dijelovi Daitokuji kompleksa;  
dao je rekonstruirati Dvoranu zakona koja je  
bila izgorjela za vrijeme građanskog rata kao  
i ulaze u hram uključivo Velikog gata. Go-  
dine 1481. Ikkyū se teško razbolio i naglo  
umro na dvadeset i prvi dan jedanaestog  
mjeseca te godine, u osamdeset i osmoj go-  
dini života.

Želi li se dati neka ocjena Ikkyūa kao zen  
majstora i kao čovjeka, vjerojatno je najbolje  
što se može učiniti to, da se prepíše što je re-  
kao R.H. Blyth:

„Ikkyūov je život i njegov karakter pun  
kontradikcija: On je budistički svećenik koji  
poštuje sva budistička pravila; no on je i zen  
svećenik koji slobodno krši koje god pravilo  
želi. Bio je carev sin, no živio je u najjadnijoj  
bijedi tijekom dugog niza godina. Imao je  
vrlo snažan politički utjecaj; a ipak, nije za-  
dobio nikakva položaja sve dok nije, u svojoj  
osamdeset i prvoj godini, postavljen za po-  
glavara Daitokuji hrama. Bio je u istinskom  
i u religijskom smislu prosvjetljen čovjek;

Ikkyūova kaligrafija njegove pjesme posvećene  
uginulom vrapcu



Usprkos tome u dva je navrata pokušao sa-  
moubojstvo – jednom u mladosti, drugi put  
u dubokoj starosti. U njemu ima više pro-  
sutvolja negoli u Hamletu, a ipak, on je, po  
riječima Hazlitta, „suvijek, između svakog  
treptaja osjećaja, svakog pomaka intelekta-  
cije, jedan te isti genijalni čovjek.“

Zanimljiva je i usporedba Ikkyūa s drugim  
drugim japanskim zen redovnikom, također  
velikom ekscentrikom, Ryōkanom. Obojici  
je zajedničko i to što su pisali pjesme, što su  
bili među najvećim kaligrafima Japana i –  
što su se u visokoj starosti duboko zaljubili.  
No njihov je zen jedan od drugoga dalek ko-  
liko to samo može biti: Čovjek bi gotovo bio  
sklon reći da je Ryōkanov zen bio andeoski  
zen, a Ikkyūov zen – zen pakla. Sjetimo se  
i Ikkyūove kaligrafije u Kawabatinu posjedu  
o čemu je bila riječ na početku ovog teksta.  
Smatramo li pod zenom ono što o tome do-  
življavaju, osjećaju i čine njegovi ljudski  
nosio, može nam par Ryōkan–Ikkyū dvojice  
istaknutih predstavnika zena poslužiti i kao  
dokument o tome koliko je i zen ljudski.

\*\*\*

Ako je Ikkyū bio – i ostao – kontraverzan  
kao ličnost, nikad nije bilo sporno da je bio  
jedan od najvećih japanskih majstora kaligra-  
fije.

Općenito se smatra da je Ikkyū bio najis-  
taknutiji kaligraf u liniji nekolicine opata  
koji su u Daitokujiu naslijedili Daitōa; ta-  
koder, smatra se da dva kasnija japanska ve-  
lika majstora kaligrafije, Kōgetsu i Takuan,  
prvi svojim snažno komponiranim ideogra-  
mima izvedenim vrlo suhim i grubim kis-  
tom a drugi ekscentričnim ali elegantnim li-  
nijama svojeg pisma, pokazuju da mnogo  
toga u svojem načinu duguju utjecaju Ikkyū-  
ya.

Jedan od istaknutih primjera Ikkyūove  
kaligrafije je njegov zapis njegove pjesme o  
mrtvom vrapcu. Taj tekst u prijevodu glasi  
ovako:

Časna šuma

*Othranih jednom vrapčića što sam ga od  
svog čar volio.*

*Kad jednog dana iznenada umrije, osje-  
tih duboki bol.*

*I tako ga pokopah uz sve obrede kakvi se  
dolikuju čovjeku.*

*Isprva ga nazvah „Vrabac-dvorjanik“,  
no kasnije to promijenih u „Buddhin  
dvorjanik.“*

*Konačno mu dadoh budističko ime „Časna  
šuma.“*

*i uz to svjedočim u ovoj gāti:  
Njegovo blistavo zlatno tijelo dugo šes-  
naest stopā,*

*među blizancima sāl stabala, izjutra na  
dan njegove konačne nirvane,*

*oslobodeno, izašlo iz kruga smare,  
izvor je tisuću planina, deset tisuća staba-  
la i stotinu cvjetova.*

1453. godine, osmog mjeseca, devetnaes-  
tog dana  
Kyūunshi Sōjun

Ovaj je tekst Ikkyū napisao kad mu je bilo šezdeset i jedna godina; kaligrafija je ispisana na formatu približno metar visine i četvrt metra širine. Jan Fontain i Money Hickman o njoj među ostalim pišu:

»Ikkyūovi veliki ideogrami kao »Sonrin« (Časna šuma) u toj kaligrafiji ispisani su na neposredni i smioni način i pokazuju bavljenje »kompozicijskim mogućnostima oblika ideograma. Očita mu je ingenioznost u prva dva poteza gornjeg ideograma koji žele sugerirati dva šućurena vrapca. Manji ideogrami ispisani su ispod toga velikom vještinom i pokazuju profinjenu smisao za međuvodnost kontinuiteta i ritma.«

Ikkyūova nježnost, ljubav i poštovanje prema vrapcu kako su iskazani u navedenoj pjesmi ne trebaju iznenaditi zbog suprotnosti prema njegovu načinu kako je u svojim pjesmama često govorio o svećenicima njegova vremena. Vrabac se sa zen stajališta može shvatiti bliskim prosvjetljenom pojedincu oslobođenom spona diskriminacije: vrabac je »spontan, vitalan, neposredan i nesputan u manifestaciji svog života. Vrabac je čest motiv već u slikarstvu kineske Sjeverne Sung akademije a zen umjetnici Kine i Japana rado su ga prikazivali i prije Ikkyūova vremena. I u raznim zen izrekama nailazi se na vrapca. Stoga navedena Ikkyūova pjesma nije samo dokument osobnog doživljaja, već ima i općenitije značenje.

\*\*\*

Daistez T. Suzuki isticao je i Ikkyūov doprinos razvoju japanskog tajnog obreda *cha no yu*. Ikkyū je tehniku izvođenja *cha no yu* prenio svojem učeniku Shukōu (1422–1502), a taj ga je dalje razvio i prilagodio japanskom ukusu.

\*\*\*

Svega se sačuvalo dvadesetak Ikkyūovih portreta. Posebno je među njima zanimljiv jedan *chinzō*, portret učitelja što ga majstor poklanja učeniku kao svjedočanstvo da je ovaj postigao prosvjetljenje. Takvi su zen portreti bili visoko cijenjeni; učenik koji je posjedovao *chinzō* svog učitelja ostao je preko tog portreta simbolički vezan sa svojim nekadašnjim majstorom.

Ikkyūov *chinzō* o kojem je riječ potječe iz sredine petnaestog stoljeća, najvjerojatnije negdje između 1425. i 1458. godine; Ikkyū je na njemu šezdesetih godina. Taj se portret čuva u Shōun-anu. Bio je namijenjen zen laiku Shōbenu koji je, pored ostalog, uveliko pomogao prije spomenutoj Ikkyūovoj rekonstrukciji Daitokujiya nakon Onin građanskih ratova. Autor portreta nije sa sigurnošću poznat, no možda je to bio Ikkyūov učenik i biograf Bokusui kojem se pripisuje jedna skica za Ikkyūov portret koja je vrlo slična *chinzō* iz Shōun-ana. Sam taj *chinzō* izveden je tušem, na svili formata približno

## Život i poezija zen majstora Ikkyūa

metar visine i pola metra širine; kao umjetnina, registriran je u Japanu kao Važna kulturna svojina.

Ovaj je Ikkyūov portret krajnje nekonvencionalan – kao i osoba koju predložuje. Glava tu nije ni u profilu ni u en face-u, već u poluprofilu. Zakrenuta je ulijevo dok oči gledaju udesno, tako da oba ta pomaka zajedno razultiraju time da je pogled portretirane osobe upravljen ravno u gledaoca. Ikkyūovo je lice obraslo bradom i lujanja mu nije obrijana već obrasla kuštravom i neurednom kosom – nasuprot onome što se dolikuje zen svećeniku. (Inače u povijesti zena treba ići unatrag do Rinzaia i Bodhidharma da bismo naišli na majstore koje portretiraju s kosom i neurednom bradom.) Nadalje, desna Ikkyūova noga ležerno je prebačena preko lijevog koljena što je također očito namjerno odustajanje od propisanog zen držanja. Sve to, nema sumnje, želi istaći Ikkyūov prezir prema pretencioznosti i aristokratskim tendencijama u zen zajednicama njegova vremena. U svakom pogledu to je izrazito osobni portret a nipošto nije formalizirani i stilizirani prikaz crkvenog dostojanstenika.

Ove kratke napomene o vjerojatno najznačajnijem sačuvanom Ikkyūovu portretu s još jedne strane osvjetljavaju ličnost tog i zuzetnog majstora, izuzetnog i za mjera lica zena. I one će pomoći punom vrednovanju ocjene koja je o Ikkyūu dana u katalogu bostonskog Muzeja likovnih umjetnosti, uz tamnošnju izložbu (1970. godine) zen umjetnosti i kaligrafije (Jan Fontain i Money Hickman):

»Ikkyūova izražena osuda religijske stagnacije njegove sekte i njegovo gađenje nad srozavanjem razine i zalaganja njenog svećenstva redovno su izraženi i u njegovim zapisima i u njegovu nekonformističkom ponašanju: Osude su mu često ogrožene i iako ima razloga vjerovati da su njegovi prigovori i osude uglavnom opravdani, poneki se put u njima osjeća gotovo manijakalni intenzitet, neke vrste samouvjerenog fundamentalizma što odaje više odlučnosti – gotovo militantni aspekt njegove osobnosti. Svim time Ikkyū se pokazuje jakom ličnošću, punom nutarnjeg uvjerenja i samopouzdanja, brzom u tome da kaže što misli.«



## Šijeove cipele

Većina ljudi u Kini čak i danas sebe naziva Han-narodom. Taj pojam se razlikuje od bilo koje i svake oznake za »etničku grupu« — kao što su npr. ljudi sa juga, koji su zvali Jue (Yueh; moderno Viet, od Vietnam), »koji su se šišali kratko i tetovirali«. (Danas, kadrovi koji rukovode i prosveduju na Tibe-u, a koji prezirivo gledaju na lokalne običaje, vraćaju se natrag sa etikom »Han-šovinisti«.)

Možemo pretpostaviti da već od IV veka n.e. Hani, kao i drugi plemenski narodi, iako u malom broju, naseljavaju šume i granične poljoprivredne oblasti Kine.

Post-hanski period Šest dinastija »svedoči o procvatu pokreta povratka prirodi među vladajućom klasom i vlastelom, a pod »prirodom« su podrazumevali sve, od poljana i bašta gradskih periferija do zaista dubokih brda. Mnogi ljudi koji su, u manje burnim vremenima, mogli ostvariti svoje klasne privilegije zapošljavanjem u administrativnoj službi, okrenuli su se ideji o čistoti i jednostavnosti. Ali nisu svi bili bogati i samopovodljivi. Pesnik Tao Juanming (T'ao Yuanming; T'ao Ch'ien; 365-427) bio je niži činovnik i, po spostvenom zahtevu, penzionisao se ranije da bi se povukao na mali posed. Njegove pesme su još uvek klasičan uzor određene smirenosti, tihosti, otvorenosti i praznine, kao i ljudske iskrenosti i krhkosti u haosu života na posedu, u porodici i uz vino — svega čemu je u velikoj meri težila kasnija kineska poezija. Taoistička ideja da budeš niko i ništa na ovome svetu, »da budeš pozadi umesto u prvim redovima«, davala je »nagu onima koji su na svojim udaljenim posjedima, među seljacima, do kasno u noć sedeli, pili i čitali, i ipak nostalgично čeznuli za društvenim životom kakav su vodili njihovi prijatelji intelektualci u gradovima.

Neke pesme iz vremena dinastije Han opisivale su divlji planinski pejzaž kao nešto zastrašujuće i užasno. Kako ističe Barton Watson (Burton Watson), postepeno nastupa promena u samom viđenju prirode. U pesmama iz čuvene Zbirke klasične poezije, koje tako lepo odslikavaju život naroda, biljke se nazivaju poimenice, a uobičajena scena je livada kraj žbunja, gde se čovek zabavlja ili radi. Već u vreme Šest dinastija, pogled na prirodu vratio se na stari oblik i postao slikovitiji. Dobar primer jeste delo pesnika Šije Lingjina (Hsieh Ling-yün; 385-433), koje ima mali broj književnih uzora u ranoj Kini. Njegova aristokratska porodica preselila se na jug i on je odrastao u prirodnoj sredini, koju bi Konfucije zasigurno smatrao egzotičnom i varvarskom.

Šije je bio zaljubljenik planina i njegova oćaranost gustim šumama po vrelitim brdima južne Kine (koje su dostizale 1000 do 2000 metara nadmorske visine) navodila ga je na duga planinarenja i lutanja, uključujući i jednomesečne pohode radi kćenja šuma. On je u sebi kombinovao neku vrstu taoističkog isposnika i žilavog pustolova divljina. Bio je, istovremeno, jedan od onih koji su rano prihvatili budizam (koji je bio novina

»Divljina«  
u Kini \*

Geri Snajder

tog vremena, ograničen samo na više slojeve) i napisao je esej koji tumači »nenadano probuđenje«.

Njegova ambivalentna težnja za uspehom u politici završila se kada je bio progнан na manje značajan položaj u jednom udaljenom južnom priobalnom gradu; uskoro se sasvim povukao iz administrativne službe i preselio na zapušteno porodično imanje u brdima jugoistočno od današnjeg Hangčoua (Hangchow). Detaljno je opisao mesto i život u svojim dugim *fu* »rimovana-proza«, koje je nazvao *Živeti u planinama*. I dalje i bliži pejzaži opisani su do u pedalj. Nabraja je ribe, ptice, biljke i životinje. Sve je činilo celinu

Planina Huang



koja je predstavljala savršeno mesto za upražnjavanje taoističkih i budističkih meditacija. Tako,

*Viš ne bacam udicu za pecanje.*

*Ne razapinjem mreže za kuniće.*

*Više mi ne trebaju lovačke jame.*

*Ko bi uopšte još da pode u lov na zečeve ili da baca mrežu za ribe?*

te kaže da se »predao potpunoj ispravnosti da se voli sve što živi«. Ipak, dalje, u navedenom poetskom eseju on opisuje svoje radnike kako »... obaraju drveće, čupaju korov i seku bambuse, i sakupljaju razne kore od drveća, trsku i ostalo divlje rastinje; i kako prave ugljen. Ova naizgled mala protivrećnost, koja kroz kasniju istoriju postaje sve naglašenija, može da uzrokuje značajne probleme: život životinja je ponasob pažljivo pošteđivan, dok je sredina koja im je omogućavala život bila besomučno uništavana.

Šije je bio enigma. Arogantan i samouveren na dvoru, stvorio je neprijatelje. Kao budista, bio je pre svega intelektualac i nije mario za potrebe ili osećanja lokalnog stanovništva; kasnije, oklevetali su ga za pokušaj pobune i odrubljena mu je glava na glav-

nom trgu. Šije je verovatno već bio neprikladna osoba za tadašnju Kinu – trebalo je da se pridruži krznarima i da postane usamljen traper. Bio je »neukroćen, a pošto je istovremeno bio i aristokrat, stvari su na kraju krenule protivnočim i rđavim tokom. Ali on je pružio pravo otkrovenje pejzaža – »planina i voda« – poetskom duhu svih vremena, i bio je odista sjajan pesnik.

Planine su oduvek bile središte duhovne moći u Kini, i u davnim vremenima su verovatno predstavljale utopišta za šamane koji su u brdima postizali »moć« ili *hien*. Kasnije, one postaju mesto povlačenja u osamu za taoiste koji su težili »harmoniji sa taom«, a potom i pogodne lokacije za budističke hramove. Šije Lingjin bacao se u vode ne briske i provlačio kroz razno šibljie, obitavao sam na visoravnima, šetao celu noć po mesečini. Te godine i energije stoje iza onoga što danas nazivamo kineskim osećanjem za prirodu, koje se odlikava u umetnosti. Šijea pamtimio i kao izumitelja jedinstvene planinarske cipele ili nanule – mada niko nije siguran kako je tačno izgledala.

### Planina Bivolja glava

Budizam je počeo, i do dan danas je to u svojoj biti i ostao, kao skup etičkih normi i meditativnih disciplina uz pomoć kojih uporan čovek može da postigne samostavljenje i razumevanje egzistencije. Sakjamunijevo (Sakyamuni) iskustvo probuđenja upućuje na uvid da sve pojave uzajamno nastaju, da se međusobno uzrokuju i bivaju uzrokovane, da su »isprazne i bez »opetvra«.

U vreme istorijskog Bude Gotame Sakjamunija, zajednica ili *sangha* budista bila je red svestenika i svestenica koji su se odrekli sveta. Smatralo se da čovek ne može postići probuđenje ako je kućevlasnik. Laici su mogli da prikupе dobre zasluęe pomažući budistički red, te da žive uzornim životom, ali dublja iskustva im nisu bila pristupačna.

Proširenje pojma *sanghe* ili zajednice ključna je tema u istoriji budizma. U mahajanskom (*mahayana*) budizmu ili budizmu »velikih kola«, laici i žene su smatrani vrednim sledbenicima, tako reći ravnopravnim učenicima kao i sami svestenici, ili, u krajnjem slučaju, barem teorijski sposobnim da postignu probuđenje dok žive svetovnim životom. Urođena sposobnost da se postigne probuđenje zove se »priroda-budinstva«. U jednoj fazi razvoja budističke misli (otprilike u II veku n.e. u Indiji) smatralo se da nemaju baš svi tu sposobnost. A oni koji su bili isključeni, poznati kao ičantike (*icchantika*), bili su – sudeći po opisu – plemenski narodi i domoroci koji su živeli od lova.

Ovo je predstavljalo problem nekim ranim kineskim budističkim misliocima. Otprilike jedan vek kasnije, novi indijski budistički »pisi donešeni su u Kinu i u njima je pisalo da spasenje mogu postići ne samo sva ljudska bića, već i sva bića koja osećaju – a time su podržani kineski mislioci. Ove, u širem smislu, prihvaćeno kao da znači da su

životinje, pa čak i biljke, deo mahajanske drame i da sprovedu svoje karme kroz bezbroj životnih oblika, sve do trenutka kada se ponovo rađaju u ljudskom obliku. Opšte prihvaćeno mišljenje bilo je da je ljudsko telo predušlov za upražnjavanje budističke prakse.

Monah iz VIII veka Čanžan (Chan-jan), koji je pripadao sekti tijen tai (*t'ien t'ai*), bio je jedan od prvih koji su napravili konačan pomak u ovom pogledu. Zapisao je da čak i bića koja ne osećaju poseduju prirodu-budinstva. »Tako otkrivamo da jedinstveni duh najmanje čestice prašine sadrži duhovnu prirodu svih osećajnih bića i buda«, i: »Čovek koji je posve savršen zna od početka do kraja da je istina bez dvojstva i da ni jedan predmet ne postoji izvan duha. Šta je, onda, »živo« a šta »neživo«? U velikoj zajednici lotosa svi su prisutni bez i najmanje podele.

Kinesko filozofsko viđenje sveta prirode kao vidljive manifestacije taoa bilo je u skladu sa indijskom mahajanskom eshatologijom. Kineski budisti su, tako, mogli da kažu da ove divne reke i planine predstavljaju nirvanu »ovde i sada«. Budisti su se nastanjivali po čuvenim starim svetim planinama ili krčili divljinu za nove hramove. U čan-budizmu (*chan*; *zen*), učitelji su obično bili poznati po imenima planina na kojima su živeli i podučavali. Jedna rana struja čana, koja je izumrla u VIII veku, zvala se sekta »planine Bivolja glava«. Monasi koji su tu živeli nisu se samo divili pejzažu – bili su bliski i sa okolnim divljim životinjama, uključujući i tigrove. Učitelj Tao Lin, sa planine Bivolja glava, napravio je sebi гнездо na jednom drvetu kao pogodno mesto za meditaciju. Dok je jednom sedeo u njemu, razgovarao je sa pesnikom Po Čijem (Po Ču-ij): »Zar nije opasno tamo gore?«, upitao je Po u svom činovničkom odelu. »Tamo gde si ti mnogo je opasnije, odgovorio mu je Tao Lin. U ovom ogranku čana (i nijednom drugom), kada su monasi umirali, njihova tela ostavljana su u šumi da bi bila pojedena od strane životinja. Takođe se priča da su monasi ove sekte imali izrazito razvijen smisao za humor.

### Potera u parku

Za vreme dinastije Šang, lov je već postao sport za višu klasu. Nestala je stara lovačka zabavalnost za hranu koja je dobijena od prirode, kao i briga za duše mrtvih životinja. Novi lov je zapravo bio »potera« – jedna skupna grupna aktivnost koja je zahtevala od gonila da nateraju divljač do aristokrata, koji su u svojim kočijama ili na konjima čekali da počnu proganjane i gađanje divljači iz lukova. Smatralo se da je lov ove vrste dobro uvećavanje za rat. Uz lov je išla obavezna gozba s muzikarima i vitkim igračicama, koje su nosile prozirne haljine. Smatra se da su rat i lov slični po duhu, a u post-civilizovanim vremenima to je često i bio slučaj. U lovačko-sakupljačkim kulturama, podrobnost priprema i briga koji okružuju čin odzimanja života postavljala lov na jedan sasvim

drugi nivo.

Kineska kultura je zapanjujuće lišena svih tabua u vezi sa hranom i kuhinja viših klasa je najegzotičnija na svetu. Ipak, od vremena dinastije Šang pa nadalje, meso je bilo luksuz koji običan narod nije mogao često da priušti. Krzna i perje životinja bahato su se koristili za odevanje državnih službenika. Idealizovana uputstva nalaze se u *Li Čiju* ili *Zbirici rituala*, koja je sačinjena u vreme dinastije Han.

»Kada je vladar nosio ogrtač od belog lišićeg krzna, nosio je i izvezenu svilu preko da bi se ogrtač što više istakao. Kada su stržari sa desne strane vladara nosili tigrovo krzno, oni sa leve nosili su vučje krzno. Običan oficir nije nosio krzno od bele lisice. Viši oficiri nosili su krzno od plave lisice sa rukavima od leopardovog krzna, a preko toga jaknu od tamno obojene svile da bi istakli ono što je ispod; uz srneće krzno nosili su manjetne pravljene od crnog divljeg psa, sa plavo-žutim svilenim kaputićem, kako bi se krzno istaklo...«

Ritualizam dinastije Han imao je jedan neobično otuđeni kvalitet. Taoistička filozofija prirode i taoistički eksperimenti sa biljkama i mineralima, ili neposredno saznanje o prirodnom svetu, koje je bilo neophodno za život običnih ljudi, bili su veoma daleko od užostoglenih ceremonija koje su se odvijale po državnim institucijama i na dvoru. Viša klasa dinastije Han cenila je one koji su bili vešti i smeli u igri sticanja moći, ali se to odigravalo iza kulisa strogih pravila. Ubijanje životinja bilo je utoliko lakše onima koji su se navikli da ubijaju ljude. Postojanje prema prirodi stiče se putem saznanja i neposrednog dodira sa prirodom, ali oni koji su smatrali da je bogatstvo isključivo proizvod ljudske organizacije, rada ili inventivnosti retko su se odnosili s poštovanjem i pažnjom prema vidljivom poretku prirode.

Ipak, carevi su tokom istorije nastavili da prinose žrtve zemlji, nebu i velikim planinama i rekama. Katastrofalne poplave ili druge suše nanele bi zemlji veliku štetu i tada bi se sam car upitao nije li nečim uvredio nebo. Ma kakve da su mogle biti ove uvrede, činilo se da umištanje prirodne sredine ili ubijanje životinja i ljudi, odnosno krčenje šuma, nisu smatrane kao moguće uvrede prema ne-zemaljskoj sili tiena (*t'ien*) ili neba.

Otuda su bogati vladari i carevi održavali velike parkove za lov. Studija Edvarda Šeifera (Edward Schafer) *Lovišta u Kini* (glavni izvor ovde iznesenih informacija), prepostavlja da oni vode poreklo od rezervata iz bronzanog doba, koji su prvobitno stvoreni da bi stalno obezbeđivali određene vrste divljači za periodična ritualna žrtvovanja; to su bile vrste životinja čija je upotreba u te svrhe uvedena još u vreme kada ih je bilo mnogo više. Već za vreme dinastije Džou takvi rezervati bili su mesto za sport i rekreaciju i bili su nastanjeni kako egzotičnim, tako i lokalnim vrstama životinja. U njima je bilo vetačkih jezera, ribnjaka, štala, lovačkih

+ Odrubljivanje glava ili »živo kuvanje« bili su sudiha onih koji su izgubili u igri za moć.

## »Divljina« u Kini

### Pusta planina

Kina je prostrana. Putovalo se uglavnom peške, ponekad sa teglećom marvom, a nekad i na konju. U nizijama je mreža kanala omogućavala plovību sporim putničkim čamcima, kao i šlepovima. Putnici su putovali čamcem po velikim rekama – uzvodno su se kretali polako i mukotrpno jer su ih vukli ljudi uz obalu, a nizvodno su išli hitro i živahno. Čamci su plovili preko jezera i po sporim tokovima rečnih utoka. U planinama dugi karavani natovarenih životinja nosili su carska dobra.

Državni službenici bili su navikli da, zajedno sa porodicom, putuju nedeljama pa i mesecima kada bi dobili novo zaduženje. Postojala je tradicija među budističkim kaluderima i taoističkim pustinjacima da nesputano pešače i lutaju mesecima, pa čak i godinama. U nestabilnim vremenima rata, stanovništvo čitavih provincija i sukobljene vojske mešali su se u paničnom putovanju preko staza i vodenih puteva. Tada se govorilo: »Ako je čovek željan velikih dela, 10 000 lica su mu na dohvata ruke.« Tako su narodi iz basena reka Jang i Huang upoznali prostranstva svojih teritorija.

Službenici i kaluderi (većina pesnika je bila ili jedno ili drugo) bili su posebno pokretljiva grupa obrazovanih ljudi. Putopisna proza ili rimovana proza, kojom su opisivali pejzaže, genijalno je evocirala kompleksnost kineskih klisura i planina. U središtu pažnje bile su regionalne geografije i detaljni opisi lokalnih prirodnih sredina. Šije Jinglinov (Hsieh Ling-yün)/fu o njegovom planinskom boravištu opisan je i didaktičan – ali njegove pesme u št (shih, lirsko) formi već ispoljavaju onaj tih intenzitet koji postaje okosnica kvaliteta kineske št poezije u njenom zenitu, za vreme dinastija Tang i Sung.

Kineska i japanska tradicija nose u sebi najtananiju i najproduktivniju poeziju prirode koju je ikada napisao civilizovani čovek. Zbog toga što su ovi pesnici bili obični ljudi prinuđeni da brinu o budžetima, porezima, kaznenim sistemima i promenama vlada, posedovali su izuzetno bolan uvid u sve protivrečnosti s kojima se suočavaju oni koji vole prirodu a istovremeno su vezani za civilizaciju. Ovo je sigurno jedan od razloga zašto savremeni zapadni čovek toliko uživa u kineskoj poeziji.

Ipak, teško je odrediti šta su, u stvari, »kineske pesme o prirodi« i zašto su one toliko snažne. Njihov smisao ne leži u opisu pejzaža i lepoti prirode. Prostranstvo udaljenih brda postaje sam životni prostor; stanje koje pesnik kritičar Lu Či (Lu Chi) naziva »mirna

prozirnost«. Planine i reke viđene su kao opipljiv izraz kosmičkih principa; kosmički principi imaju svoje ishodište u tišini, nebiću, praznini; praznina koja može da stvori deset hiljada stvari, a deset hiljada stvari će i dalje posedovati tu čudotvornu prazninu u svom središtu. Zato su i pesme ispunjene tišinom. Mnogo ostaje nedorečeno, i odjeci ili odblesci – let ptica kroz dub neba – ostavljaju trag uživanja i, napokon, izležavaju. Kineska poetska tradicija takođe ukazuje na izvor ljudskih emocija; kruti službenik može biti ranjiv i krhke prirode. Li Či kaže da poezija počinje lamentom nad prolaznošću života i poštovanjem prema nezbrojnim živim oblicima – uzimanjem u obzir velikih, vrlih dela ljudske prošlosti i potrebom da se prave »mape« za budućnost. Kineska poezija izlazi iz suženih okvira čisto ljudskih poslova i ulazi u veleuduhovni svet dugog vremenat, dugih pogleda i prirodnih procesa, a onda se na tren vrati u malu kuću kraj neke ograde.

Bujica nostalgije za usamljenim, napornim ali zadovoljavajućim životom seljaka u skladu je sa oduševljenjem za divljim klisurama. U krajnjem slučaju priroda nije »divljina« već staniste, i to najbolje staniste, mesto gde čovek ne samo da može da upražnjava meditaciju ili da teži nekoj viziji, već i mesto gde može da gaji povrće, igra se sa decom i pije vino sa prijateljima. Ovdje se odslikava politika posvojnog reda – kineski pesnik prirode vraća se neolitskom selu, koje nikada nisu zaboravili i na koje su se stalno vraćali taoistički klasici, kao modelu za jedan bolji život. Sektaški taoizam i njegova tajna društva postdali su tokom istorije više naružanih seljačkih buna koje su barjaci nehotice bile obeležene kao »neolitske«. »Igra sa svojim unucima« – gajenje hrizantema – »posmatranje belih oblaka« – jesu rečenice iz sna o prefeudalnom ili post-revolucionarnom društvu.

Tokom ovih vekova kineski pesnici nisu bili biolozi ili primitivni lovci i njihova poetika ih nije dovela do nepobitnih činjenica. Ono što su otkrili, bili su pejzaži koji su se podudarali s njihovim unutrašnjim raspoloženjima – kao i duboki osećaj poštovanja prema očiglednoj misteriji stvarnog sveta. U analizi slika prirode u pesmama iz dinastije Tang, Barton Watson (Burton Watson) pronalazio je više referenci vezanih za nežive fenomene nego za žive, a više od polovine prvih odnosilo se na nebo, oblake, vetar, mesec, reke, vode i planine. Među živim svetom, vrbu i boru su drveće koje se najčešće pominje, ali je malo specifičnih imena za bilje i cveće – pod »cvećem« se obično podrazumevalo cvetanje drveća kao što su trešnja ili breška. Divlja guska je najčešće pominjana ptica, simbolično vezana za razdvojenost prijatelja, a majmun najčešće pominjan sisar zbog njegovog tužnog krika. Cvrčci i molci su najviše zastupljeni insekti. Poznato je da su mnogi prirodni fenomeni i bića korišćeni zbog njihovih simboličnih analogija sa ljudima, a ne zbog njihovih intrinzičnih osobina. Usmena poezija pre-pisanih naroda sigurno je bolje poznavala

koliba i paviljona za uživanje. Bila su to idealna mesta za ugošćavanje i zabavljanje državnih glavešina, koji su dolazili u posete. »Uzvišena šuma«, park cara Vu Tija (Wu Ti) iz dinastije Han, bio je veličine 80 x 40 km i imao je trideset šest odvojenih palata i koliba. U okviru njegovih raznolikih terena bilo je i lokalnih i egzotičnih vrsta riba, ptica, vodozemaca i sisara. Reke su bile krzate ogromnim kornjačama samekim oklopima i krokodilima, kao i jesetrom i drugim ribom. Persijski risovi, veliki indijski jelen, nosorogi i slonovi bili su simbolično (a možda i iz praktičnih razloga) raspoređeni na »jugu« rezervata, a divlji konji i jakovi na »severu«. »Kraljevski šumari« pripremali su teren Uzvišene šume za veliki zimski lov. Vratom su krenili velike otvorene prostore i sekli špiražje. Gonili i lovci pripremali su se za napad divljih zveri i šumskih demona raznim činima i amajlijama. Kada bi kraljevska svita stigla, ptice i zveri bile bi saterane u otvorene prostore i klanje bi počelo:

*Oluja perja, kiša krvi*

*Pritula je po zemlji, pokrivala nebo.*

Neki savetnici su otvoreno kritikovali parkove kao rasipništvo i politički nesvrhsnohodne. U Suma Šijangđuovom (Ssu-ma Hsiang-ju) *Fuu*, caru je, u vezi sa »Uzvišenoj šumi«, savetovano da zatvori park kao lovište i da ga prepusti narodu za zemljoradnju, ogrev i pećanje. Zanimljivo je da upotrebu nije uzimao u obzir neko srednje rešenje – kao što bi bilo očuvanje rezervata u cilju zaštite ukupne prirodne sredine ili iz naučnih interesa. Moralno je rešenje bilo da se park u potpunosti preda na upotrebu čoveku.

(Rasipništvo kineskih parkova ne može da se poredi sa uništavanjem životinja ako ne pomenemo ljudske živote koji su žrtvovali u rimskim arenama. Ponekad su ubijali na hiljade životinja za samo nekoliko dana. Neprekidno snabdevanje arena životinjama doslovce je uništilo brojne vrste duž mediteranskog basena.)

Parkovi za lov ostali su u upotrebi sve do vremena dinastije Tang, pa i kasnije. Međutim, nove budističke ideje, ili obnove stare taoističke ideje, koje su naglašavale sučut prema svim živim bićima, obavljale su ih maglom moralne sumnje. Kineska poezija i stvaralaštvo čan budista dostigli su vrhunac za vreme dinastije Tang, ali treba imati u vidu da se tu nije radilo o smušenim učenicima u lepršavim haljinama koji su mrzeli nasilje. To su bila vremena odvažne vlastele porenokom iz severnih krajeva. Bili su to dobro obučeni jahači, strelci i sokolari, teški ispičutici i kavgadžije. Žene su se tada ponašale mnogo slobodnije i običaj povezivanja stopala još nije bio usvojen. Ova vlastela je podržavala budizam, uglavnom iz kosmopolitskih interesa za kulturnom i trgovinskom razmenom sa malim narodima Centralne Azije, kada je zadržala svoje robne navike. Mada bi neki udvarac zaprosio ruku jedne aristokratske devojke, njeni roditelji su odgovarali da je mlada, jašući na konju, otišla u lov. To se posle dinastije Tang nikada više nije ponovilo.

stvarna živa bića, kao bića numinozno inteligentna sa krznim i krljušastim telima. Ali ovo se ne kosi sa onim što kineske pesme doista jesu, tj. visoko disciplinovane i formalizovane pesme, koje nam otkrivaju problem »poštovanja prema nebrojenim rastućim stvarama« kod ljudi koji su bili učeni kaduđer ili državni službenici ili žene službenika u prvom svetskom velikom društvu. Vladavina cara Hsuan Cung (Hsüan Tsung, 712–756) smatra se kao jedan od vrhunaca kineske kulturne istorije: pesnici Vang Vei (Wang Wei), Li Po i Tu Fu bili su na vrhuncu svojih moći tih godina, kao i briljantni i uticajni učitelji čana Šenhui (Shen-hui), Nanjue (Nan-yüeh), Macu (Ma-tsu) i Počang (Po-chang). Broj stanovnika tada je možda dostizao i šezdeset miliona.

Prvi put sam se sreo sa kineskom poezijom u prevodu kada mi je bilo devetnaest godina. Tada je moj ideal prirode bio ledeni slap na vulkanu ili potpuno netaknuta tropska šuma. Kineska poezija mi je pomogla da »ugledam« poljane, salaše, isprepletano žbunje, azelije koje su rastle iz jedne stare ciglene kuje. Ona me je oslobodila velike vezanosti za goropadne planine svojim uzvišenim načinom predstavljanja i najdivljijih vrhova kao mesta na kojima i ljudi žive.

Puste planine;  
nikoga nema,  
Ipak – oslušni –  
ljudski zvuci i odjeci.  
Sunce na zalasku  
ulazi u mračne šume;  
Ponovo zasja  
gore, po zeleno mahovini.

Vang Vei

### Tuš i ugljen

Li Taojuan (Li Tao-yuan) dao je u petom veku nove ere jedan od najranijih opisa vegetacije u Kini. Proputovao je celu oblast od Vijetnama do dalekih pustinja Sinkjanga: »... Zapisao je da se u dolini Huangho (Hwang-ho) nalaze gusti žbunovi leska (*Corylus*) i drugog rastinja; pašnjaci; ravnice po kojima se kilometrima protezao rastavić (*Ephedra sinica*); brestove šume; borove šume; smreka koja raste iz stenja i na vrhovima dalekih planina; i raznovrsne listopadne šume.

Dalje južnije, u gornjem delu doline Jangce reke, otkrio je gustiš bambusa; čemprese (*Cupressus*) na kamenitim obroncima; i klance sa visokim šumama punim majmuna. U donjim delovima doline Jangce naišao je na hrastove šume, zimzelene šume... u severnom Vijetnamu pronašao je guste šume i ogromne močvare koje su bile preplavljene krdima slonova i nosoroga.<sup>1</sup>

Sa pedeset miliona stanovnika, Kina je za vreme dinastije Tang imala veoma živu eko-

nomiju. Već se jasno očitavao pomak u ravnoteži koji se kretao od »sveta ljudskih bića koji su preživljavali uz darežljivost divljih krajeva« ka stanju u kojem su netaknuti prirodni predeli uzimali pred nemilosrdnim širenjem zemljoradničkog društva.

Poseđi hramova postali su poslednja utočišta starih ogromnih drveća; u stvari, sadašnje obnavljanje prvobitnih šuma koje su prekrivale severnu Kinu urađeno je zahvaljujući rasporedu ostataka posečenih šuma po zemljištima hramova. Po visoravnima i udaljenim oblastima neke šume su opstale i do danas, ali sem hramova, carske grobnice i bivša kraljevska lovišta su jedina mesta koja su ostala strogo odvojena i zaštićena. Značaj očuvanja rečnih silovira bio je očigledan i zato su ponekad štićeni političkim dekretima; car Hsian Cung (Hsüan Tsung) zabranio je sečenje šuma na planini Li, u blizini glavnog grada. Ipak, šume su polako nestajale a nije bilo nacionalne politike o zaštiti šuma. Istorija prirodne sredine u Kini može se razumeti posredstvom primera o žabi u vreloj vodi. Kažu da žaba bačena u lonac sa kipućom vodom odmah iskače napolje i tako preživljava. A žaba stavljena u lonac sa hladnom vodom iznad tihe vatre neće iskočiti i ubrzo postaje prekasno.

Stvrdnuti tuš od ugljena koji su naveliko koristili pesnici i slikari, a ponajviše kineska administrativna služba, u velikoj je meri bio uzrok uništavanja šuma.

»Najbolji izvor crnog tuša za činovnike i učenjake nacije bila je čad koja se pravila paljenjem borova. Još pre vremena dinastije Tang drevne borove šume Šantunga su pretvorene u ugljen, da bi potom prezaposlene četke ogromne birokratije dinastije Tang brzo uništile šume na planinama Taihang između Šansija i Hopeja.«<sup>2</sup>

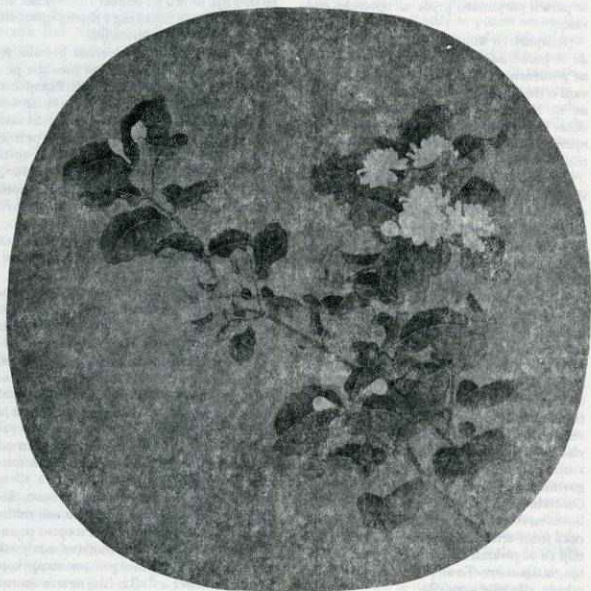
Najstarije kineske šume južno od reke Hwai bile su zimzelene. To je bilo drveće iz porodice lovora kao što su cimet, sasafra, divlji kesten i *Liquidambar styraciflua*. Većina šumskih predela koji se danas mogu videti u južnoj Kini izrasli su naknadno. Borove šume i bršljan zamenile su listopadne šume, pošto su ove posećene ili spaljene. Opisujući donji tok Jangcea, C.W. Wang beleži:

»U nizijama, posebno u aluvijalnim ravnicama, koje su dugo bile obrađivane, prirodna vegetacija se promenila, tako da je gotovo neprepoznatljiva. Preostalu vegetaciju, van obrađivanih područja, sačinjavaju uglavnom četinarske šume i listopadne šume, *Pinus massoniana*, plantaže *Cunninghamie* i niskog rastinja.«<sup>3</sup>

Velika ravnica koja se prostire od donjeg

<sup>2</sup> Edward H. Schafer, »The Conservation of Nature Under the Tang Dynasty« (Konzervacija prirode u vreme dinastije Tang) *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 5 (1962), str. 300.

<sup>3</sup> Wang, str. 103.



<sup>1</sup> C.W. Wang, *The Forests of China* (Šume u Kini), Maria Moore Cabot Foundation Publications Series no. 5 (Cambridge: Harvard University Press, 1961), str. 19.

toka reke Jangce ka severu skoro do Mandžurije, ostala je bez prvobitnog biljnog sveta, sem biljaka adaptiranih na so, koje rastu pored morske obale. Davno to je bila gusta šuma, prepuna breza, javora, kestena, oraha, bresta i jaseana.

Pošumljena gazdinstva su, međutim, česta:

»Suprotno opštem mišljenju, ravnica, sem onih delova oko velikih gradova, zadovoljava svoje potrebe za drvetom, i snabdeva fabrike šibica jablanovim trupcima i omogućava izvoz paulownije (*Paulownia imperialis*) u Japan.«<sup>4</sup>

Šume severo-istočne Mandžurije bile su poslednje velike neoskrnavljene šumske oblasti u Kini. 1913. godine Artur Soverby (Arthur Sowerby) je zapisao:

»Ali šume! Prihvalile su čovekovu pažnju svojim bezbrojnim stablima koja su prekrivala brda i obronke na horizontu. Nije bilo pukotine u moru zelenila; nije im se mogao nazreti kraj.«<sup>5</sup>

Smatra se da su u trgovu prvobitno bile severne životinje i da su se postepeno preselili na jug, sve do predela koji čine današnji Bali. Sibirski tigar, sa svojim svetlim šarama i dužim krznom, najveći je primerak. Mnoga sibirska plemena smatrala su ga gospodarom divljine. Postoje priče o planinskim šamanima, »besmrtnicima« i monasima koji su se družili sa trgovima. Ši Koova (Shih K'o) duhovita slika iz desetog veka prikazuje čudnovitog monaha kako drema na leđima usnulog tigra.

Fauna Kine, koja se nalazila od subarktičke do tropske klime, bila je raznovrsna i bogata. Uzduž Cingling planina i reke Huai može se ucertati linija u pravcu istok-zapad koja približno određuje granicu između severnih i severo-istočnih životinja i životinja koje nastanjuju južne predele. Sibirski srna, kao i jak, divlji konj i kanadski jelen, živeli su sve do južnih granica ovih planina.

Slonovi su bili dosta rasprostranjeni u raznim razdobljima kineske civilizacije i lutali su od juga sve do severnih ravnicu Žute reke. Makaku majmuni se danas nalaze uglavnom na jugu, ali su verovatno nastanjivali i sever, jer se još uvek mogu naći u Japanu na svim ostrvima sem Hokaido. Divlje mačke, risovi, vukovi, kune, medvedje, lasice, divlje svinje, antilope, sika jelena, divlje koze i drugi mamuti sisari mogu se naći u obe zone. Ptičiji svet se takođe može razvrstati u zone, iako je kod njih mobilnost veća nego kod sisara. Patke koje zimuju u Indiji ili Vijetnamu, leti se sreću u Sibiru.

Jedan mogući »vodič« za izučavanje prirodne zgodine Kine jeste neka vrsta godišnjeg zemljoradničkog rokovnika koji se zove *Jue ling* (*Yueh Ling*, »Mesečni propisje«). Uz opise pravovremenog izvršavanja zemljoradničkih zadataka u toku ciklusa od jedne godine, spis sadrži maštitičniji ton prema prirodi i sauzi supozicije protiv krađe jaja, uništavanja gnezda i lova na mladunce

i noseće životinje.«<sup>6</sup> Međutim, spis odobrava jesenje lovnu sezonu. Kinezi nikada nisu prihvatili budističko učenje o zabrani oduzimanja tuđeg života do te mere da bi od njega napravili zakon, iako je car Hsian Cung to stvarno i pokušao. Jednom prilikom je izdao naredbu o zabrani ubijanja pasa i kokoši:

»Psi, kao čuvari i branitelji, i kokoši, koja najavljuju zoru, korisni su za ljudsku vrstu kao i sve druge domaće životinje. Mi treba da negujemo vrlinu ljubavi prema svim oblicima života i da od sada zabranimo klanje i ubijanje životinja u bilo kom slučaju.«<sup>7</sup>

Ovakav zakon nije bilo moguće sprovesti. Tako je, zajedno sa šumama, i životinjski i ptičiji svet polako nestajao. Pritisak na određene vrste se pojačavao zbog njihove stvarne ili navodne upotrebe u medicini. Svi delovi tigrovog tela smatrani su lekovitim. Rog nosoroga cenjen je kao izvanredan materijal za izradu skupocenih vinskih pehara, dok se prah tucanog roga koristio kao protivotrov. Tako su nosorogi potpuno iščezli u Kini, dok nezakonit lov na nosoroge po indijskim rezervatima danas služi za snabdevanje kineskog tržišta. Divlji slonovi »gazili su po zaozanim poljima Honana i Hupeha u petom veku n. e.«<sup>8</sup>, a ljudi iz plemena Man sa juga su ih pripitomljavali i desirali da bi na gozabama zabavljali kineske izaslanike. Danas više nema ni slonova. Još rasprostranjeniji sika jelen skoro je potpuno istrebljen zbog trgovine rogovima, kojima su takođe pripisivana lekovita svojstva. »Iz ekonomskih razloga ni vodomari nisu mogli da se zaštite, jer se njihove perje koristilo u izradi nakita. Isti je bio slučaj i sa mošus jelenom, koji se koristio u proizvodnji pomodnog mirisa za dame, sa kunama, čije je krzno kitilo vojničke kape, i sa aligatorima, čije su tvrde koze korišćene za izradu bubnjeva.«<sup>9</sup>

Rad dr. Edvarda Seifera (Edward Schafer), »Konzervacija prirode u vreme dinastije Tang«, čitav problem sažima na sledeći način:

»Za vreme dinastije Tang postojali su svi psihološki uslovi za ostvarenje jedne stabilne politike za zaštitu prirode kao ekonomskog i estetskog resursa. Iako su prosvetljeni vladari izdavali naredbe koje su bile u skladu sa najvišim moralnim standardima njihovog vremena, njihovi naslednici nisu poštovali te naredbe. Ukratko, njihove napredne ideje nisu poprimile ustavni oblik i zato su ostale bez efekta.«<sup>10</sup>

Šta više, vladajuća klasa se često direktno suprotstavljala zdravom razumu seljaka koji je utkan u spis *Jue ling* (Seifer kaže: izgleda da je *Jue ling* u ono vreme bio važniji izvor moralnih normi za zaštitu prirode nego

što su to bila budistička ili taoistička učenja)<sup>11</sup>.

»Nekada su čak i gradski parkovi bili ugroženi zbog potrebe za gorivom. Na primer, u vreme kada je drvo za gorivo bilo skupoceno a svila jeftina, službenici u glavnom gradu smislili su način da finansiraju poklone za kraljevske trupe tako što su seklili drveće koje je ukrasavalo grad i menjali ga za svilu uz veliki profit.«<sup>12</sup>

Kod običnih ljudi osećaj za očuvanje prirodne sredine bio je u skladu sa narodnom religijom i verovanjima seoskih šamana. Uz uništavanje divljih predela, konfucijanski službenici su postepeno uništavali i drevne narodne hramove:

»Rečiti primer je Di Žendžije (Ti Jen-chieh) koji je, u sedmom veku, posle inspekcije jednog predela južno od reke Jangce oduševljeno prijavio da je uništio hiljadu-sedamsto nezakonitih hramova u ovom regionu.«<sup>13</sup>

A u jedanaestom veku, briljantni naučnik i humanista Šen Gua (Shen Kua), koji je pokušao da napravi tuš od prirodnog petroleja, poznatog kao »kameno ulje«, beleži sledeće:

»Crna boja bila je sjajna kao lak i nije se mogla porediti sa tušem koji je pravljen od borove smole... Mislim da će ovaj moizum biti naveliko prihvaćen. Petrolej se može naći u velikim količinama, dok će borovih šuma biti sve manje, a mogu i potpuno da nestanu. Borove šume u Čiju (Ch'i) i Luu su već retke. Isto se dešava i na planinama Tai Hanga. Ako ovako nastavimo sve šume južno od reke Jangce i zapadno od glavnog grada uskoro će nestati, a proizvođači tuša još uvek ne znaju o koristi petrolejskog gara.«<sup>14</sup>

On je bio hiljadu godina ispred svog vremena.

S engleskog prevodi  
Ivana Bradanović i Slobodan Nedeljković

11 Schafer 1962, str. 289.

12 Schafer 1962, str. 299.

13 Edward H. Schafer, *The Divine Woman*, »Dragon Ladies and Rain Maidens in Tang Literature« (*Božanska žena, Žmanske dame i kišne devojke u literaturi dinastije Tang*) (Berkeley: U. C. Press, 1973), str. 10-11.

14 Sir Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. III (*Nauka i civilizacija u Kini*, III tom) (Cambridge, 1959), str. 609.

6 Schafer 1962, str. 289.

7 Schafer 1962, str. 303.

8 Edward H. Schafer, *The Vermillion Bird*, »Tang Images of the South« (*Crvena ptica, Slike juga za vreme dinastije Tang*) (Berkeley: University of California Press, 1967), str. 224.

9 Schafer 1962, str. 301-2.

10 Schafer 1962, str. 308.

4 Wang, str. 85.

5 Navedeno prema Wangu, str. 35.

1.

*Pekinška opera* ni po čemu ne liči na tradicionalnu evropsku operu. To je teatar veoma stilizovan i podrazumeva scenski izraz koji se ostvaruje u svojevrsnom sinkretizmu – spajanju različitih izražajnih sredstava u jedinstvenu umetničku scensku celinu. Pjesma, igra, govor, pantomima, geste, ples, akrobatika, borilačke veštine, muzika, maska, kostim – samo su neke od brojnih karakteristika ovog sinkretičkog teatra koje se ocharavajućom lepotom, savršenom tehnikom i ogromnim umetničkim zalaganjem svakog pojedinog člana ostvaruje u velepnu scensku građevinu i fascinantnu predstavu drevnog kineskog pozorišta. Umetnost pjevanja ima posebno značajnu ulogu u *pekinškoj operi*.

2.

Pišući o estetici tradicionalnog kineskog pozorišta E. H. Čarner govori: »Ovo što razlikuje umetnost tradicionalnog kineskog glumca od njegovog evropskog sabrata jeste precizno definisan zanat, koji glumac stiče podvrgavajući se, od ranog detinjstva, jednom naukovanju izuzetno teškom i ozbiljnom što traje šest ili sedam godina, i koji će nastaviti da vežba i usavršava svakog dana cele svoje karijere. Među našim zapadnim umetnicima samo se veliki muzičari, pijanisti i violinisti prvenstveno, mogu porediti sa tradicionalnim kineskim glumcem u tom pogledu. Taj zanat koji on izučava i ponavlja bez prestanka sastoji se istovremeno od mimike – mimike lica, ruku i šaka, nogu i stopala, celog tela, – od dikcije, pjevanja, plesa, mačevanja, i čak pesničenja i akrobatike. Njegov zanat, njegova umetnost je dakle veoma složena ...«

# O pekinškoj operi

(Sinkretizam ili totalno pozorište)

Radoslav Lazić

3.

Teatrolog dr Tvrtko Kulenović u svojoj studiji *Teorijske osnove modernog evropskog i klasičnog azijskog pozorišta* razmatra uticaje klasičnog azijskog na moderni evropski teatar na praktičnom, ali još više na teorijskom planu. Otuda je Kulenovićeva studija važan izvor za razumevanje suštine te umetničke interakcije, povesti i estetike azijskog pozorišta i posebno *pekinške opere*.

4.

Bertolt Breht, najveći evropski reformator modernog teatra našega vremena, tvorac *epskog pozorišta*, našao je mnoga nadahnuća za svoju *Dijalektiku u teatru* – teoriju i

praksu modernog dramskog angažmana u pravo efekatima začudnosti u kineskoj glumačkoj umetnosti: »I stara kineska glumačka umetnost poznaje efekat začudnosti, ona ga primenjuje na veoma rafiniran način. Zna se da kineski teatar upotrebljava mnoštvo simbola. General, recimo nosi na ramenima toliko zastavica koliko pukova stoji pod njegovom komandom. Siromaštvo se nagoveštava time što su po svilenog odeći nepravilno našiveni komadi drugih boja (kao u italijanskoj *commedia dell'arte*, prim. R.L.) ali takođe od svile, koje znače zakrpe. Karakteri su označeni određenim maskama, dakle jednostavno bojenjem. Određene geste obema rukama predstavljaju nasilno otvaranje vrata, i tako dalje ...«

Breht ističe da kineski glumac pokazuje ponašanje čoveka, ali i sopstveno ponašanje. Dakle, dok posmatramo kineskog glumca »mi vidimo ništa manje nego tri osobe istovremeno, jednog pokazivača i dva pokazivana«. Breht dalje govori i o *umetnosti gledanja*: »ne može gledalac potpuno uživati u ovoj umetnosti ako ne poseduje izvesna znanja, sposobnost upoređivanja i poznavanja pravila.«

5.

Kao posebna profesija, u evropskom značenju funkcije i pojma, reditelj ne postoji u *pekinškoj operi*. Ako ne postoji reditelj, postoji režija! U kineskoj drevnoj predstavi režija je ostvarena kao imanentna interpretacija već u svom prvobitnom obrascu – kanonu prve predstave. Dakle, režija se u obnovljenoj predstavi sada reinterpretira ili rein-karnira na nivou dramskog prizora i glumčeve igre. Scenska zbivanja i dramska radnja su zadane »govodzenom knjigom režije«, koja će se iskazati u procesu obnove, jer forma *pekinške opere* i njena interpretacija se vremenom ne menja; slično kao *japanski no-teatar* ili *kabuki pozorište*, ona može samo biti zabranjena, kao što je to bilo u vreme vladavine »četvoročlane bande!«.

6.

Moglo bi se reći da je režija u *pekinškoj operi* ravna ulozi »dirigovanja« u svojevrsnom scenskom orkestru glumačkih zadataka i dramskih funkcija. Izvesno je da u procesima pripremanja koji su u stvari usklađivanje u scenske uloge glumci sada pod okom i uhom reditelja, uz intenzivne treninge, ostvaruju svoju predstavu. Stoga će se reditelj u ovom kineskom teatru prihvatiti i funkcije trenera. Vežbe, treniranje, svestrano telesno usavršavanje, svakodnevne fizičke, gestuelne, akrobatske, žonglerske, glasovne vežbe isključuju dramsku probu kako je upražnjava evropski glumac. Za kineskog glumca proba je neprestana vežba, moralna gimnastika i duhovna usredsređenost. Režija u *pekinškoj operi* ostvaruje se u posvećenosti glumca, njegovoj potpunoj pripremljenosti i žestini i energiji koju ost-



varuje u predstavi. Zato se ovde može govoriti o režiji kao *samorežiji*. Ostvarenje režije je moguće u ovoj složenoj organici zahvaljujući visokom moralu i radnoj pripremi. Svaki pokret, svaka gesta, svaki ton, ritam i tempo se ostvaruju po apsolutno utvrđenoj režijskoj harmoniji. Ovde glumci ne »glume«, oni izvršavaju svoje zadatke, zapravo se takmiče u ostvarivanju savršene tehnike i lepote scenskih prizora.

7.

*Pekinška opera* nas još jednom podseća kako je za dramsko, a i ukupno umetničko i svekoliko ljudsko stvaralaštvo, neophodna aktivna *samorežija*, kao najviši oblik kreacije. Na nedavnom pariskom gostovanju kineski reditelj Su Bao-Kun nam je rekao, uz skromni kineski osmeh, »da je zadatak svakog umetnika da neprekidno usavršava svoj tehniku«. Ostaje nam da se setimo Antonena Artoa i njegove misli o jeziku teatra i ulozi režije u njemu: »Režiju treba smatrati... ne kao odraz pisanog teksta, već kao goruću projekciju svega onoga što može da bude izvučeno iz objektivnih posledica pokreta, reči, zvuka, muzike i njihovih međusobnih kombinacija«. Taj zahtev Antonena Artoa je već davno ostvaren u *pekinškoj operi*.

## Paradoks i prevazilaženje sistema u zenu

Aleksandar Bunardžić

Otkako se u našoj sredini pojavila knjiga *Zen budizam i psihoanaliza* D. T. Suzukija i E. Fromma, postepeno je rasla zainteresovanost za ovaj ezoterični, pa i egzotični sistem, koji nam je ponudio neobičan, ali u isto vreme neočekivano savremen pristup nekim suštinskim pitanjima. Čitalac, čija je znatiželja bila zagolicaná Suzukijevim izlaganjem, mogao je da potraži dodatna obaveštenja u Fung Ju – lanovoj knjizi *Istorija kineske filozofije*, kao i u zbirci koana *Mumokan*, skupa sa *Zen pričama*. Zatim, neka obaveštenja o zenu, izneo je i Č. Veljačić u svojoj knjizi *Razmeđa azijskih filozofija*, i to je do pre četiri-pet godina bilo gotovo sve što je čitalac mogao da pronađe o zenu na srpskohrvatskom jeziku.

Objavlivanje Votsove (Alan Watts) knjige *Put zena* dovelo je do neke vrste prekretnice u ovoj oblasti. Veoma temeljno rađena, ova knjiga nam je ponudila originalan i kompetentan pristup zenu, i to iz tzv. »zapadne vizure«.

Da bih ovom članku dao izvesnu heurističku notu, ja sam se odlučio za nešto drugačiji pristup – za ispitivanje formalnih svojstava misaonog sistema zena. Pošto smatram da se o zenu ne mora govoriti samo na način zena, predlažem dakle izlaženje, u izvesnoj meri, iz sistema mišljenja zena i odlikavanje tog sistema na način diskurzivnog mišljenja.

Pre nego što uironimo u iracionalne margine zenističkih shvatanja, neophodno je pažljivo raščistiti racionalno obuhvatljiv teren.

Pošto pretpostavljam da je čitalac, koji je zainteresovan za problematiku zena, prethodno već upoznat sa istorijatom i principima ove dalekoistočne varijante budizma, ne vidim potrebu da te uvodne napomene ovde ponavljam. Zbog toga ćemo pristupiti analizi pomoću jedne od nama najpristupačnijih definicija zena. Ta definicija, ili bolje, karakterizacija, glasi: »Zen je intelektualni živi pesak.« Dovoljno je upoznati se samo sa jednim zen koanom da bi se uvidela istinitost ove odlike zena.

Zbog čega je zen intelektualni živi pesak? Mnogi će odgovoriti da je to zbog transcendentnog stava zena prema mišljenju. Međutim, analogna pojava zapadanja u »intelektualni živi pesak« javlja se i kod visoko formalizovanog načina mišljenja. Svedoci smo takvih zbivanja u intelektualnim sistemima naše epohe, gde u samom srcu ovih moćnih sistema dolazi do nenadane pojave »intelektualnog živog peska«. Pored Ajnštajnovog (Albert Einstein) teorije relativnosti, Hajzenbergovog (Werner Heisenberg) principa neodređenosti itd., najupečatljiviji dokaz nemoći nekih domena racionalnog mišljenja izneo je Godel (Gödel) svojom teoremom nekompletnosti. Nešto više o tome biće rečeno uskoro; za sada se može navesti jedna odlika Godelovog otkrića – to je tvrdjenje da u nekim formalizovanim sistemima racionalnog mišljenja postoje iskazi (teoreme)<sup>1</sup> za koje je nemoguće dokazati da li su istiniti ili lažni. Uproščeno rečeno, postoje slučajevi kada istina kao da zahteva nadilaženje okvira racionalnog mišljenja.

### Zen i prevazilaženje sistema

Još jedno pitanje, vezano za teoremu nekompletnosti, koje je od vitalnog značaja za naš uporedni pristup, glasi: »Koји su to iskazi čija je priroda u datom sistemu neodređiva?« Uopšteni odgovor bio bi da su to samoreferentni iskazi. Svakome ko je iole upoznat sa suštinom zen učenja ova formalno otkriće može da posluži kao dodirna, ili polazna tačka za poređenje zena i određenih formalnih sistema mišljenja. U tom smislu, zen učenje se može donekle formalizovati; zapravo, mogu mu se postaviti formalne granice, da bi se potom sagledalo kako ih ovi sledbenici Budine misli prevazilaze.

Nije slučajno da se zen pojavio u društvima koja su se odlikovala jednom od najstrožih hijerarhija u istoriji, dakle u čvrstim patrijarhalnim zajednicama u kojima se gotovo svaki potez izvodio prema drevnim pravilima, kao što se i razni limitativni rezultati racionalne misli (Heisenbergov princip, Godelova teorema itd.) javljaju tek u savršeno moćnim i čvrstim formalnim sistemima. U ovim zbivanjima se ogleda jedan opšti princip – da bi prevazišao neki sistem, moraš ga najpre posredovati, moraš ga razviti do krajnjih granica.

Sledeći Budin nauk, zen patrijarši su bili u stanju da ga prevaziđu upravo zato što je on već bio razvijen do savršenstva (pri tom mislim prevashodno na Nagarjunino učenje – *śūnyavāda* – čija je suština ostala centralno mesto zen budizma). Isto tako, u zapadnim zbivanjima, teorema nekompletnosti se

<sup>1</sup> Pod teoremama u ovom slučaju podrazumevam jednostavne iskaze date u vidu nizova simbola, za razliku od uobičajenog značenja koje se ovom terminu pridaje, pre svega u matematici, gde teorema označava iskaz izražen običnim jezikom, koji je rigoroznim argumentom dokazan kao istinit (npr. Euklidova teorema beskonačnosti prostih brojeva). Iskazi koje ja označavam teoremama nisu dokazani već samo proizvedeni.



pojavi tek pošto je izgrađen bastion formalnog mišljenja, Raselova (Russell) i Vajtheadova (Whitehead) *Principia Mathematica*, pokušaj da se načini savršen formalno-logički sistem, neranjiv od strane bilo kakvih neodređenih i iracionalnih pojava; i kao što je zen bio odgovor na savršenstvo Budinog učenja, tako je i Gödelova teorema bila odgovor na pokušaje iznesene u *Principia Mathematica*.

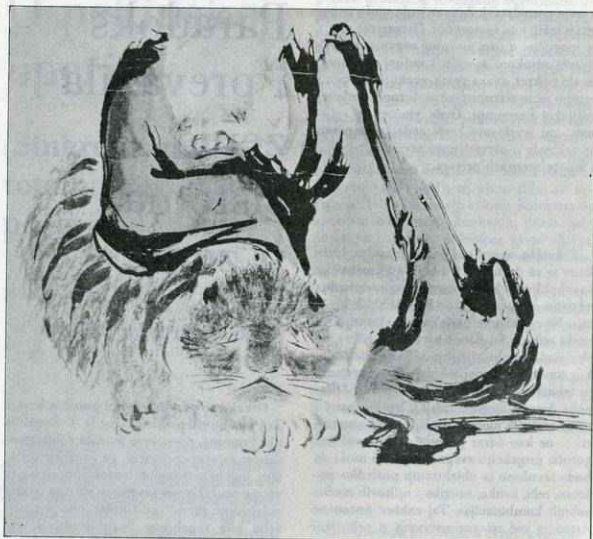
### Granične situacije u zenu i u zapadnoj misli kao njihove dodirne tačke

Ukavizati na razlike između zena i ostalih sistema mišljenja navođenjem primera o krhkosti i nepovratnoj lepoti kapi rose koja na ranom jutarnjem suncu treperi sa latice nežnog cveta, i čiju sublimnu lepotu promatra i proživljava zenovski pesnik, nije najbolji način da se te razlike uvide. Postoje suštinske razlike između nekog nezenovskog pesnika i pravog sledbenika zena, uprkos tome što i ovaj drugi, nezenovski pesnik može da, spolja gledano, uživa na isti način u čarima i svežini netaknute prirode. Razlike su dublje prirode, i teže ih je odrediti, pa je zato možda zahvalnije prići zenu tražeći pre svega u njemu neke sličnosti, a ne razlike, sa određenim formalnim sistemima mišljenja.

Pre svega, lako je uvideti da je zajedničko svojstvo u metodi pristupa objašnjavanju stvarnosti, kako kod zena tako i kod savremene zapadne misli, otkriće postojanja paradoksa. Zen vrvi od paradoksa, a na drugoj strani, Gödelova teorema je uspeła da u centar gotovo savršenog Russell-Whiteheadovog sistema (*Principia Mathematica*) ubaci svoju verziju Epimenidovog paradoksa lažljivca. I dok zen nije pokušao da nam na sistematičan način izloži razloge za tako često potenciranje paradoksalnih situacija, već moramo da ih u velikoj meri prihvatimo zdravo za gotovo, teorema nekompletnosti nam na minuciozan način, korak po korak, objašnjava neminovnost zapađanja u paradokse svaki put kad želimo da neki problem rešimo u apsolutnom smislu. Ove granične situacije, koje nastaju pri pokušajima da se stvarnost do kraja ispita, zajedničke su dakle i zenu i nekim oblicima savremene naučne misli.

U budizmu je u II veku n.e. došlo do revolucionarnog preokreta, izazvanog Nagarjuninim filozofskim sistemom; ovaj preokret se može uporediti sa »kopernikanskom revolucijom« u evropskoj filozofiji, nastalom zahvaljujući Kantovim otkrićima. Za oba sistema, i Nagarjunin i Kantov, karakteristična je bespoštedna kritika metafizičkog mišljenja. Istorija je pokazala da su oba ova sistema pala na plodno tle; prvi je procvetala u zen i tantrički budizam (*vajrayana*), a drugi je doveo do neslućenog grananja naučne misli (naravno, u sadejstvu sa mnogim drugim faktorima).

Da bismo ovaj uslov za prevazilaženje nekog sistema, tj. otkrivanje nekoherentnosti i paradoksalnosti samog sistema, mogli siste-



Majstor i tigar, anonimni autor, Kina XIII vek

matki da prezentujemo i verifikujemo, neophodno je bar ovlaš dotaći pojam izomorfnosti nekih pojava.

### Mogu li formalni i neformalni sistemi da budu izomorfni?

U formalnim sistemima je lako uočiti pojavu izomorfnosti – dva ili više sistema su izomorfni ukoliko je njihova interpretacija identična, mada se njihovi reprezentativni simboli mogu međusobno razlikovati. Međutim, takav oblik izomorfizma nije za nas interesantan. Iskrene počinju da lete i da osvetljavaju nešto od suštine pojave tek kada se jedan formalni sistem predstavi na više nivoa, dakle na svom primarnom, objektnom, i na svom meta-nivou. Tada se odjednom pojavljuju granične situacije, i to je ono na šta nam je Gödel ukazao oslanjajući se u svom dokazu baš na pojavu izomorfizma.

Pošto formalni sistem, koji se sastoji od skupa aksioma i tipografskih pravila, mora po definiciji da bude konsistentan, dakle mora da sadrži proceduru odlučivanja da li je neka teorema koja je nastala u procesu derivacije iz početnih uslova dobro formirana ili ne, on kao takav odslikava jedan deo totaliteta, ma koliko da je taj deo skroman. Jedino neformalni sistemi mogu da polažu pravo na mogućnost odslikavanja celokupne stvarnosti. Pored zena, tipičan primer jednog, netetičkog sistema koji odražava totalitet jeste taoistički sistem.

Videli smo da svaki formalni sistem, u svom domenu, sadrži mogućnost odlučiva-

nja da li je neki iskaz, koji je nastao u njemu, ispravan ili ne; to, međutim, još ne znači da formalni sistemi poseduju kriterijum za razlučivanje istinitog od neistinitog iskaza. I pored toga što mudraci zena nisu, za razliku od Gödela, dali eksplisitan dokaz nepostojanja ovog kriterijuma, oni su ove dileme bili veoma svesni.

Interesantno je uporediti kako su i intuitivni pristup zen kontemplacije (*dhyana*), i diskurzivni pristup striktno matematičkih procedura u dokazivanju (teorija prirodnih brojeva) doveli do veoma sličnih zaključaka. Čak bi se moglo reći da su i ti zaključci izomorfni, što znači: interpretacija dva različita i na prvi pogled nespojiva sistema je ista. Probajmo da najpre samo okrnemo pogledom Gödelov pristup problemu, da bismo ga zatim uporedili sa stavom zen majstora.

### Izomorfizmi indukuju samoreferentnost

Jedan od ugaonih kamena svakog racionalnog umovanja je verovanje u istinitost logike prirodnih brojeva, dakle verovanje u njihovu uređenost i u odsustvo haotičnosti i proizvoljnosti. To je zapravo naslućivanje da svaka pojava, pa i najkompleksnija, ima svoj odgovarajući (izomorfni) matematički izraz. Ovo naslućivanje je Gödel uspeo i da dokaže, bar u odnosu na formalne sisteme. Pomoću izomorfizma koji je on otkrio i koji se može nazvati Gödelovo brojčano označavanje (Gödel numbering) izvodi se kodiranje nekog

## Paradoks i prevazilaženje sistema u zenu

formalnog sistema u šiframa koje su isključivo sastavljene od prirodnih brojeva. On je, štaviše, pokazao kako se arhitektura bilo kog formalnog sistema može da odrazi unutar teorije brojeva, i time je došao do krucijalnog otkrića. Zanemarujući za trenutak dalekosežnu posledicu otkrića da se sve moguće osobine formalnih sistema već nalaze u odnosima prirodnih brojeva, obratićemo pažnju na značenje graničnih slučajeva takvog saznanja.

Gödelov trik sa uvođenjem izomorfizama, koji nas neumoljivo vodi ka otkrivanju paradoksa, dovodi pre svega do sledećeg odnosa izomorfizma: formalizovan sistem ima svoju interpretaciju u teoriji brojeva, a tvrdjenje izraženo u sistemu prirodnih brojeva može da ima još jedno značenje, odnosno može se sagledati i kao tvrdjenje o formalnom sistemu, sa kojim je tako oblikovan sistem prirodnih brojeva izomorfan. Ovo sekundarno značenje iskaza šifrovanog pomoću prirodnih brojeva zapravo je iskaz na meta-nivou formalnog sistema; to je meta-iskaz, i on pripada meta-jeziku tog formalnog sistema.

Pri bilo kojoj formalizaciji teorije prirodnih brojeva neizbežna je, dakle, pojava meta-jezika u samom tako formalizovanom sistemu; meta-jezik zapravo govori o sistemu u kojem je nastao slično kao neko ko je izvan tog sistema, a govori o njemu. Gödel se na ovom nije zaustavio. Bio je potreban zaista potez genija da bi se kroz ovako fascinantno otkriće otišlo još dalje, i to derivacijom iskaza koji su samoreferentni (koji govore o sebi). Objavljen 1931. godine, prvi deo Gödelovog dokaza je tako snažno odjeknuo da drugi deo, koji je bio verovatno namenjen eventualnom potkrepljivanju suprotnijih i teže uhvatljivih dokaza iznetih u prvom delu, nije ni ugledao svetlo dana – nije bilo potrebe za tim. Umesto sofisticiranih procedura dokaza, iznećemo ovde, na deskriptivan način, jednog smisla postojanja samoreferentnih iskaza.

### Dualizam dovodi do paradoksa

Osnovna misao teoreme nekompletnosti bljesnula je kada je njen tvorac uspeo da izvede »fokusrirajući trik«: da pronade u formalnom sistemu iskaz koji, kodiran pomoću prirodnih brojeva, govori meta-jezikom ne samo o formalnom sistemu u kom je nastao, već pre svega o samom sebi! Gödel je, u stvari, našao iskaz koji, kada se desi, tvrdi, »Ja nisam iskaz u ovom sistemu.«<sup>2</sup>

Ovim je pokrenut mehanizam paradoksa. Slično kao kod Epimenidovog paradoksa (Epimenid je bio Kričanin, što ga nije sprečilo da izjavi: »Svi Krićani lažu«), upravo u trenutku kad nam se učini da smo uhvatili formalnu poruku, njena druga, antinomijska strana iskrsne nam svom snagom pred očima, osuđujući nas na zaključak. Kao što

smo u analiziranju Epimenidove izjave mi neodlučni, tako je i formalni sistem neodlučan u analiziranju istinitosti, odn. neistinitosti gore navedenog »gödelovskog« iskaza. Zbog toga je i zvaničan naziv teoreme nekompletnosti glasio: »O formalno neodlučljivim propozicijama u Principia Mathematica i srodnim sistemima«.

Posle ove ekskurzije po prostorima savremene formalnogičke problematike, nekima će možda povratka problematiki zena doneti izvesno olakšanje. Samo za kratko, bojim se, jer i tu nas čekaju gotovo istovetne dileme. Da ne bismo odugovlačili, pogledajmo ovaj primer iz riznice zabeleženih »dosetki« zena:

**Koan:** »Shuzan je podigao svoj kratki štap i rekao: »Ako kažeš da je ovo kratak štap, ne shvataš njegovu realnost. Ako kažeš da ovo nije kratak štap, zanemaruješ činjenicu. Reci, kako bi ovo nazvao?«

**Mumonov komentar:** Ako kažeš da je ovo kratak štap, ne shvataš njegovu realnost. Ako kažeš da ovo nije kratak štap, zanemaruješ činjenicu. To se ne može izraziti rečima niti može da se izrazi bez reči. Reci sad brzo šta je to.

**Mumonova pesma:**  
Podižući kratki štap,  
dao je presudu za život ili smrt;  
pozitivno i negativno uzajamno protkani,  
čak ni Bude i patrijarši ne mogu da izgledaju ovaj napad.

Neupućen čovek, pročitavši ovo, dobija utisak da se neko tu grdo »zamlučuje«. Kako kaže Lao-ce, taoistički mudrac, »čuvši istinu, čovek niskog roda grohotom se smejao« (Lao-tzu, *Tao Te Ching*, translated by D. C. Lau, Penguin Classics, 1981. XLI, p. 102). Postoje ljudi koji su prilično »u zenu i koji ne odobravaju bilo kakvo diskutovanje o mogućim idejama koje su ovim koanom iznesene; oni insistiraju jednostavno na doživljaju paradoksa (koji se u takvom slučaju čak, kako mi izgleda, graniči sa estetskim doživljajem). Ja bih ipak probao da Shuzanovo izlaganje donekle racionalno pratim, u pokušaju traženja izomorfizama sa formalnim načinom mišljenja.

### Stranputice reči

Zen, kao učenje koje se ne oslanja na svete spise, rituale i ceremonije, uvek je vodio žestoku borbu protiv oslanjanja na reči u pokušajima spoznavanja stvarnosti. To navedeni koan odlično ilustruje (zen ide tako

daleko da se čak bori i protiv oslanjanja na izražavanje bez reči – Mumonov komentar: »To se ne može izraziti rečima niti može da se izrazi bez reči«). Možda ova poslednja primedba deluje čudno, ali slične nedoumice lako se mogu raspraviti ako držimo na umu da se zen bori protiv dualizma. Zen se zapravo bori protiv formalizacije, odn. protiv mogućnosti konceptualne podele stvarnosti na kategorije.

Da li je ovakva borba opravdana? Sudeći po rezultatima do kojih je formalno-logičko mišljenje došlo radeći na sebi (stvorivši tako, između ostalog, i teoremu o sopstvenoj nekompletnosti), potpuno doseganje istine ovim načinom je zauvek osujećeno. Reči, kao pojmovne kategorije, nemoćne su da nam stvarnost suštinski objasne.

Ipak, reči nisu samo konceptualne kategorije, već izražavaju i *perceptivnu* podelu sveta na kategorije. Tako, ako kažemo da je kratak štap da on nije kratak, time ignorišemo jednu iskustvenu činjenicu našeg sveta. Ako, pak, kažemo da je taj štap kratak, zadovoljavamo se površnim dojmom da smo tu pojavu spoznali, mada je u stvarnosti time ostalo zanemareno beskonačno mnogo činjenica o toj pojavi, od kojih neke istine (i laži) o njihov nužno postoje izvan oblasti koju reči (ili bilo koji drugi simboli) mogu da dosegnu.

Ovakvo razdvojeno na dve etape, ova analiza deluje jasno ostavljajući utisak da je dilema raščišćena, kao što i ove dve rečenice

Sledeća rečenica je netačna.

Prethodna rečenica je tačna.

deluju, svaka ponaosob, bezopasno i logično, ali postaju Epimenidov paradoks *par excellence* kada se njihova značenja sažmu na jednom mestu, dovodeći do potpuno iscrpljujuće neodlučnosti. Privedemo li u svetlost stvari oba zaključka o odsustvu, odnosno prisustvu kratkoće štapa, nećemo znati u tom trenutku šta da preduzmemo. Najlakše će biti da od svega dignemo ruke, ali to nije put zena; taj sistem od sledbenika traži istrajnost i nepokolebljivost.

### Zagonetka Mu

Zbunjujuća situacija u kojoj se nalazi sledbenik zena kada, ozbiljno uzevši u obzir koane, »nagazi« na gore opisani ili sličan paradoks, istovetna je sa situacijom u kojoj se nalazi formalni misaoni sistem koji se oslanja na snagu sopstvene moći odlučivanja kada naiđe na meta-izjavu o sebi, koja ga zaglubljuje u živi pesak paradoksa. Tako smo do sada uspeali da pokažemo postojanje izomorfizama između formalno-logičkih i sistema mišljenja u zenu. Sada nas interesuje da li su i postupci koje preduzimaju sledbenici zena i sledbenici formalno-logičkog mišljenja težeći da prevaziđu paradokse u istom smislu izomorfni?

U analizi tih procesa poslužićemo se još jednim koanom, čuvenim *Mu* koanom.

<sup>2</sup> Tačnije, iskaz koji je Gödel pronašao tvrdi: »Ja ne mogu da budem dokazan u ovom sistemu (niti u bilo kom drugom konzistentnom sistemu baziranom na svojstvima prirodnih brojeva).«

Kaluder je upitao Joshua, kineskog zen mudraca: »Ima li pas prirodu Bude ili je nema?«

Joshu je odgovorio: »*Mu*.«

Mada je reč *Mu* znak negacije u japanskom jeziku, negativan odgovor u ovom kontekstu ne znači da pas nema buda-prirodu. *Mu*, kako kaže Mumon, nije ništavilo, suprotnost postojanju. Da je Joshu u svom odgovoru upotrebio *Mu* kao eksplicitnu negaciju, time bi izrazio jedno činjenično, dualistički uslovljeno stanje (bilo istinito ili lažno), čime bi pokazao da je udaljen od zena kao nebo od zemlje. *Mu* je, dakle, nedualističan odgovor. U čemu je tajna njegove nedualističke prirode? Pre nego što se pozabavimo ovim problemom, uočimo da *Mu* sadrži ipak neku vrstu implicitne negacije. Ovo je vrlo važno, i to naročito kao spona sa problemima formalnog mišljenja.

Formalni sistem, sa svojim najmoćnijim oružjem – procedurom odlučivanja, opravdava smisao svog postojanja posedovanjem implicitne mogućnosti da određuje koji su iskazi istiniti a koji lažni (ovo naročito u slučaju veoma jakih sistema, koji naginju ka sveobuhvatnosti logičkih prostora). Videli smo da se nemoguć ovih sistema ispoljava pojavom iskaza koji su samoreferentni; kakva je situacija u tom pogledu s ostalim iskazima, koje bismo iz prilično jakih, ali ovde, na žalost, neobjašnjivih razloga, mogli da označimo kao indirektno samoreferentne iskaze? Preskačući proces mehaničke derivacije, možemo izneti neki dobro formiran iskaz (teorem) čije osobine odgovaraju kriterijumima formalnog sistema (u pogledu forme). Možemo tada da pitamo da li je taj dobro formiran iskaz i istinit u tom sistemu?

Ovakvo pitanje prisiljava nas, ukoliko se dosledno držimo formalnog mišljenja, na sledeći korak – proveravanje. Odbacivši bilo kakve neformalne kriterijume (intuitivni, estetički, parapsihološki...), krećemo sa mehaničkim derivacijama raznih iskaza u nadi da ćemo tako izvući i naš početni iskaz, čime bismo dokazali da je on i u tom sistemu istinit. Problem je upravo u kriterijumu; jedini pouzdani kriterijum (formalni, naravno) je mehanički. To je za nas dosta alarmirajuće jer smo, u nedostatku sofisticiranijeg kriterijuma, osuđeni na nasumično pretraživanje beskonačnih prostora. Ako je iskaz istinit, u kom pravcu da ga tražimo? Ako je iskaz neistinit, situacija je još crnija! Pre svega, kako možemo unapred da znamo da se takav iskaz ne može dobiti derivacijom u našem sistemu? Kada bi postojao takav test, mogli bismo, uvidevši da takav iskaz nije tačan, odmah na početku da odustanemo, ne gubeći vreme.

Istini za volju, takav formalni test postoji, samo ga još niko nije upotrebio. Taj test glasi: vršiti sve moguće derivacije beskonačno dugo; ako se ni tada derivacijom ne dobije traženi iskaz, znači da on nije istinit.

Pošto stvari ovako stoje, jedini odgovor koji formalno mišljenje, suočeno sa iskazom čija se priroda još ne zna, može da pruži je – »*Mu*.« To je nedualističko, neeksplicitno

ne, koje kao da poručuje: »Odustani od pravljenja razlika i testiranja.« Ili, u slučaju Joshua, *Mu* se može protumačiti kao: »Može biti da pas ima buda-prirodu, ali i ne mora.«

## Između prajne<sup>3</sup> i karune<sup>4</sup>

Od ove zajedničke *Mu* tačke, zen i formalno mišljenje, koji su do sada tekli donekle paralelno, počinju da se suštinski razilaze. Zen, proizvod hiljadugodišnje tradicije azijske misli, ne plaši se haosa i čorsokaka. Formalno-logičko mišljenje, koje je proizvod hiljadugodišnje zapadne tradicije, teži da svugde otkrije red i da razagna tamu haosa. Ako su im, Gödelovom teoremom i nepostojanjem testa okončavanja pretrage, izbijena iz ruku najjača formalna oružja, zapadni mislioci se pitaju: na šta drugo mogu da se oslanjaju ako ne na formalne sisteme?

Um zn mudraca je rado prihvatio sopstveno razoružavanje. On uvek teži da prevaziđe sve što ga ograničava, a ovim prihvatanjem sopstvene nemogućnosti prevazišao je sebe. Buda i njegov nauk prestaju u zenu da budu svetinja; zabeleženo je kako je jedan zen kaluder, ušavši u manastir, pljunuo na Budin kip. Pošto je saslušao zgranuto negodovanje prisutnih, zamolio je da mu se pokaže neko mesto koje nije Buda, gde će moći da pljune (razlika između svetog i profanog za njega ne predstavlja ništa). Zen budisti, za razliku od zapadnih mislilaca, mirno deže inkorporirati u svoj sistem (koji je neka vrsta ne-sistema) najnesхватljivije paradokse. Pored paradoksa kratkog štapa, *Mu* odgovora i sl. (na primer, paradoks zvuka jedne ruke), koje smo donekle, zbog njihove bazične prirode uspešni da formalno analiziramo, u zenu se javljaju i mnogo komplikovanije paradoksalne situacije, koje se prema tome i mnogo teže mogu formalizovati.

Budući čudna mešavina mahajanskog ideala bodhisattve i taoističkog kvijetizma (principa *wu-wei* i *wu-hsin*, delovanja putem nedelovanja i mišljenja putem nemišljenja), zen ne može a da na svakom koraku ne uvodi u kontradiktornost. Upitan gde će otići posle smrti, mudrac Joshu je odgovorio: »U pakao!« Primivši na sebe dužnost bodhisattve, on se odriče sopstvenog spasenja da bi bio svojim bližnjima od koristi, što je u duhu mahajanskog budizma. Opet, s druge strane, zen mudrac je na neshvatljiv način ravnodušan prema sopstvenoj i tuđoj patnji, ili prema ikakvoj patnji. Time on prevazilazi budizam. Njegova rešenja svetskih dilema nisu ontološke već epistemološke prirode. Radikalno epistemološki stav ogleda se i u težnji zen mudraca da prevaziđe i sami zen, u okviru kojeg je i uspeo da prevaziđe sebe. kao što su matematičari uspešni da prepoznaju ograničenja aksiomatskog metode kao metoda za dostizanje istine, zen je uvek bio svestan sopstvenih ograničenja. Sledeći koan to veoma dobro ilustruje:

Tozan je rekao svojim kaluderima: »Vi kaluderi trebalo bi da znate da postoji čak i više razumevanje u budizmu. Jedan kaluder je istupio i upitao: »Šta je taj viši budizam?« Tozan je odgovorio: »To nije Buda.«

Zen kao sistem ne može da bude i svoj meta-sistem. Stoga on ne poseduje uputstvo za sopstveno prevazilaženje, kao što ni matematičari ne mogu da shvate koje su to forme validnog razlučivanja koje leže izvan njima znanog metoda formalizovanja.

## Mehaničko razrešavanje paradoksa

Ostaje nam još da razmotrimo načine na koje zen budisti prevazilaze nemogućnost odlučivanja šta je istinito a šta lažno. Intenzivnim zadubljivanjem u prirodu sopstvenog duha (*dhyana* ili *chan*) sledbenik zena dolazi do tačke kada uvida bespodnost pojmovnog mišljenja. Metoda naglog prosvetljenja može se predstaviti kao iznenađeno realizovanje beskonačnog regresa (*regress ad infinitum*) u koji se svaki oblik racionalnog mišljenja zapetljava. Ova realizacija dovodi do »preokretanja u središtu svesti«, čime subjekt radikalno menja svoj stav u svajajući potpuno drugačiji način ponašanja. Taj nov način ponašanja sažet je u poznatoj zen izreci: »Neuhvatljivi tao sastoji se u nošenju vode i cepanju drvca. Zvuči prilično prozaično, ali to je to.

Čini se da u zen budisti na pravi način uvideli odnos između mehaničkog i inteligentnog mišljenja. Inteligentni način proizilazi iz mehaničkog, on je meta-nivo mehaničkog sistema, a kako prisustvo meta-nivoa i meta-pravila neizbežno vodi ka bespodnom beskonačnom regresu, zen mudraci su ovim uvidom u potpunosti prevazišli inteligentan način razmišljanja, vraćajući se ponovo »mehaničkom«, tj. spontanitetu. Možemo da se zapitamo gde je onda tu prosvetljenje, i po čemu se mudrac zena razlikuje od nekog beslesnog stvorenja ili kamena? Razlika je epistemološke prirode, jer i neuk čovek i prosvetljeni zen mudrac na isti, »mehanički«, način nose vodu i cepaju drvca. Jedino što je za jednog to roptstvo, a za drugog sloboda. Ova suptilna, ali ipak vitalna razlika ostaje, iz ovog ugla, za nas nepojmljiva. Po zenovicima, jedini način da to shvatimo jeste da ikusimo stanje prosvetljenosti na sopstvenoj koži. Tada bismo možda bili u stanju da shvatimo Hui-nengovo pitanje: »Kakvo je bilo tvoje lice pre nego što si se rodio?«

## Abstract

## Paradox and System Transcendence in Zen Buddhism

On the contrary to the widespread mode of approach, a discursive conceptual approach to Zen is proposed in the presented

<sup>3</sup> *Prajna* ili »transcendentna mudrost«, jedan je od centralnih pojmova budizma. Za razliku od *sarjane* i *vijne*, koji su znanje o nečemu, *prajna* je nedualističko znanje gde subjekt, predikat i objekt postaju jedno.

<sup>4</sup> *Karuna*, ili *maha-karuna*, drugi od nosećih stubova budističkog sistema (prvi stub je *prajna*), predstavlja samilosnu uključenost onoga koji je spoznao *prajnu* u tokove samsariske realnosti.

paper. That means avoidance of ethical and aesthetic evaluations of Zen thought, since these conceptual categories are extremely hard to formalize. The notion of isomorphism is introduced, for the sake of easier identification of similar formal problems which Zen and contemporary formal-logical thought investigate.

After a brief survey of Gödel's contribution to solving the riddle of formal systems, comparisons with formal riddles of Zen (given in the form of *koans*) are made, showing that both systems solve their paradoxes by unsolving them, i.e. by giving a non-dualistic answer. In the case of Zen, the answer is *Mu* (implicit negation), and in the case of formal systems, the answer is Gödel's Incompleteness Theorem (also a sort of implicit negation).

In their critique of formal reasoning, Zen masters were implicitly aware of the underlying abyss of infinite regression, which corresponds to the dilemma of the existence of termination tester for the general recursive functions. So far, the isomorphisms between Zen and formal systems have been successfully traced out, but the attempt to solve presented paradoxes exhibited their diverse nature. Zen solves the problem by yet another un-mode, while western thought proceeds by its inherent tradition, hoping to recognize meaningful patterns in the apparently chaotic world.

# Karma -marga u Bhagavadgiti

Francisco Zuniga

„U Bhagavadgiti nalazim takvo utočište kakvo mi ne pruža čak ni Propovjed na gori. Kada me razočaranja sruše i kada više sam ne vidim ni tračka svjetlosti, vraćam se Bhagavadgiti. Nađem na poneki stih ovdje, poneki tamo i odmah mi se vraća osmeh, usred svih tragičnih zbivanja...“

M. K. Gandhi

## Uvodna riječ

Bhagavadgita je više djelo religijske klasi-ke nego filozofski rasprava. To nije ezoterijsko djelo namijenjeno i shvatljivo naročito upućenima, već popularna poema koja pomaže čak i onima koji lutaju u području mnogog i raznolikog. Ono izražava težnje hodočasnika svih sekta koje teže iznalaženju unutarnjeg puta do božjeg grada. Tu se realnost dodiruje dublje, tu se ljudi trse, posrću i pobjeđuju...

Ovo su početne riječi Radhakrišnanovog odličnog uvodnog eseja, koje smo odabrali jer nam se dopada njihova jednostavnost kao suzdržanost od ukrašavanja. Smatramo da se najveće „istine“ i najzajetljivije teorije mogu izreći i objasniti na jednostavan način bez prenaplašene pedanterije; bez težnje za pedanterijom teškoga.

Gita, unatoč svoje jednostavnosti (kroz jasne i shvatljive sažetke), ima dubinu i mudrost koje naglašavaju postojanje svijeta šireg i dubljeg od onog kojeg mogu uzdrmati ratovi i revolucije.

Ono što Gita kazuje o smislu i vrijednosti postojanja bitno je za održavanje svijeta u oporbi s bilo kojim produktom materijalističke vizije prihvaćanja onog izvanjskog u civilizaciji.

Iako učenje Bhagavadgite nije predstavljeno kao metafizički sistem, Bhagavadgita nije samo metafizika već (čak i više) etika; to je znanje stvarnosti (*brahmavida*) i umijeće sjedinjenja sa stvarnošću (*jogaśastra*).

Gita otvara nove puteve za spiritualni život čovjeka jer i istina ima snagu da vodi i spasi. Gita naglašava da je „ono vrhunsko osobni Bog koji obitava u srcu svakog bića; on je izvor i podržatelj vrednota.“

Razlike u tumačenju Bhagavadgite (i bilo koje pisane, govorne ili vizualne poruke) općenito se smatraju za razlike proizilaze iz prihvaćene točke gledišta, utemeljene na osob-

noj zadanosti i uvjetima okoline. Ovdje iznosimo svoje vlastito tumačenje jednog od mnogih važnih aspekata Gite.

Određujući svrhu bilo kojeg napisa, mora nam biti jasno pitanje koje ga je začelo i zaključak kojim vodi. Bhagavadgita počinje s problemom. Arđuna odbija da se bori i izaziva neprilike. U principu se čini da su valjani razlozi zbog kojih se on uzdržava od djelovanja i opredjeljuje za povlačenje, a svrha Bhagavadgite je da ga preobrati. Postavlja se pitanje da li je bolje djelovanje ili napuštanje, a učitelj naglašava potrebu za djelovanjem. No dopustimo tim osobama da same progovore.

Stoga, bez vezanosti, učini uvijek *ono što se mora učiniti*, jer čovjek se uzdiže do najvišega kada djeluje bez vezanosti.<sup>1</sup>

Tu se djelovanje bez vezanosti obilježava kao nadređeno djelovanje u duhu žrtvovanja, koje je opet vrijednije od djelovanja zbog sebičnih ciljeva.

Znaj da su tako činili svi ljudi koji su težili oslobođenju. Stoga postupaj i ti onako kako su nekada činili preci.<sup>2</sup>

Onaj tko ne zna djeluje za to da bi pročitao samoga sebe, a mudri djeluju da bi pridonijeli održanju svijeta. Kao što su preci vršili dužnosti koje su im pripadale po predanju, tako je i Arđuna pozvan da obavi svoje ratničke dužnosti.

Zato se uvijek sjećaj Mene i bori se! Kada se tvoja svijest i razum oslone o Mene nema sumnje da ćeš upravo do Mene stići.<sup>3</sup>

Sjećaj me se i bori se. Tu se ne misli na borbu – samo na materijalnoj razini. Mi se neprestano moramo boriti sa silama tame. Moramo se baviti svjetovnim poslom čuvajući svijest o vječnosti, o okrepjujućem prisustvu Nepromjenjivog Boga.

Zbog toga – ustaj i izbori slavu. Pobijedi svoje neprijatelje, uživaj u napretku kraljevstva. *Sam sam ih ja već pobio.* Ti si tu tek slučaj, o Savja-sačin (Arđuna).<sup>4</sup>

Bog sudbine odlučuje i određuje sve stvari i Arđuna treba biti instrument Onoga tko ispunjava svoju vlastitu svrhu. Arđuna je „ja“ – koje se vara kada vjeruje da treba djelovati u skladu sa svojim vlastitim nesavršenim sudom. Ni jedna individualna duša ne može

<sup>1</sup> Radhakrišnan, THE BHAGAVADGITA, III, 19, George Allen and Unwin Ltd., London, 1976, str. 138. Podcrtao autor članka.

<sup>2</sup> Ibid. IV, 15, str. 162.

<sup>3</sup> Ibid. VIII, 7, str. 229.

<sup>4</sup> Ibid. XI, 33, str. 280. Podcrtao autor članka.



preuzeti povlaštenost Boga. Odbijajući da se lati oružja Arđuna griješi jer se oslanja na pretpostavku.

Oslanjajući se misliju na Mene,  
Ti ćeš, po Mojjoj milosti, nadici sve tegobe;  
ali ako, iz umišljenosti,  
ne budeš slušao (Mene) nestati ćeš.<sup>5</sup>

To je srž našeg bavljenja i jedno od najproblematičnijih pitanja philosophiae perennis: dilema, slobodna volja nasuprot predodređenosti. Očito, čovjek je slobodan da izabere spas ili propast (zbog umišljenosti), no ako glupo vjerujemo da se možemo oduprijeti volji Svemoćnoga, požaliti ćemo (nestati ćeš). To da čovjek izaziva Boga proizlazi iz njegovog osjećanja samog sebe i to je u krajnjoj liniji potpuno bez snage.

Ako se prepušta vlastitoj umišljenosti, misli: Neću se boriti; isprazno je u tome, tvoje odustajanje. Priroda će te prisiliti.<sup>6</sup>

Želja da se ne bori biti će samo izraz njegove površinske prirode: njegovo će mu dublje biće dopustiti da se bori. Ako odbaci oružje iz straha ili patnje i ako se udalji od svjetlosti, i rat se nastavi bez njega, i on shvaća da su posljedice njegovog uzdržavanja razorne ne samo za njega već i za druge, to ga mora nagnati da se lati oružja pod neumoljivim pritiskom kozmičkog duha. On stoga treba unaprijediti i surađivati s kozmičkom evolucijom, umjesto da je osporava i da joj se suprotstavlja.

Arđuna niža priroda izaziva pometnju i pad, odnosno udaljevanje od veće istine njegovog bića. Kada Arđuna uvida istinu onda može djelovati, ne zbog sebičnih ciljeva, već kao svjesni instrument Božanskog. Učenik mora odbaciti svaki sebični strah i pokoriti se svojem unutarnjem svjetlu koje će ga provesti kroz sve opasnosti i prepreke. Bog stvara uvjete, a naše je da ih prihvatimo. Ne smijemo gubiti snagu odupirući se struji.

Ono što, zbog zaslepljenosti, ne želiš učiniti,  
O sine Kuntin, to ćeš učiniti i protiv svoje volje,  
onevijen svojim vlastitim djelima,  
rođenim iz tvoje prirode...  
Gospod obitava u srcima sviju bića, o Arđuna,  
i On čini da se po njegovoj moći obrću,  
kao da su na kotaču.<sup>7</sup>

Arđuna će biti prisiljen da djeluje snagom svoje prirode. Odnosi između naše još nerodene prirode i njezinih vjernih prisila regulirani su Božanskim koje obitava u našim srcima, i vodi i usmjerava naš razvoj. Da li je sila koja određuje događanja (koju mi nazi-



Deo opservatorije u Delhiju, Indija XVIII vek

vamo sudbina, usud, sreća, slučaj...) slijeпа, bezosjećajna i nemislaona volja?

Duh koji upravlja svemirom, Gospod koji rukovodi evolucijom kozmosa, prisutan je u svakom biću i neće nam dopustiti da predahemo. Ono Najviše je sukus našeg postojanja. Sav je život kretanje ritma Njegovog života i naših snaga i sva djela proizlaze iz Njega. Ako mi, u svojem neznanju, zaboravimo ovu najdublju istinu, istina se time ne mijenja. Ako živimo svjesni Njegove istine, prepustiti ćemo sve djelovanje Bogu i izbjeći svoj ego. Ako to i ne učinimo istina će prevagnuti. Prije ili kasnije prikloniti ćemo se Božjoj nakani. Najviši želi našu slobodnu suradnju i koristi nas za Svoje djelo.

Arđuna je pozvan da surađuje s Bogom i

izvrši svoju dužnost. On mora izmijeniti cijelu usmjerenost svojeg bića. On se mora podrediti sluzenju Najvišem. Njegova će se iluzija rasplinuti, lanac uzroka i posljedica će se prekinuti i on će dosegnuti svjetlo bez sjene, savršen sklad i najviši blagoslov.

Tako sam ja tebi obznanio mudrost tajniju od svih tajni. Pronikni je potpuno i učini po svojem izboru.<sup>8</sup>

Bog je prividno nezainteresiran, jer kao da prepušta odluku Arđuninom izboru. Njegova prividna nezainteresiranost proizlazi iz

<sup>5</sup> Ibid. XVIII, 58, str. 372.

<sup>6</sup> Ibid. XVIII, 59, str. 373.

<sup>7</sup> Ibid. XCIII, 60, 61, str. 374. Podcrtao autor članka.

<sup>8</sup> Ibid. XVIII, 63, str. 375.

Njegove težnje da svatko od nas pristupi k Njemu po svojem slobodnom izboru. On nikoga ne prisiljava jer je slobodna spontanost dragocjena. Čovjek se treba izboriti, a ne nagati na suradnju. Njega treba privesti, a ne prisiliti, uvjeriti a ne natjerati. Čini se da Najviši ne nameće Svoju zapovijed i da su ljudi u svakom trenutku slobodni da odbiju ili prihvate Božanski poziv.

Ali čini se iz XI. 33. (...) Sam sam ih ja već pobio... da Kršna zastupa doktrinu Božanskog predodređenja (zaostavljajući dilemu) i da ukazuje na potpunu bespomoćnost i beznačajnost individue i na uzaludnost volje i napora. Odluka je već donešena i Arđuna ne može ništa učiniti da je promijeni. On je nemoćno oruđe u Božjim rukama. Komentirajući to Radhakrišnan kaže:

... A ipak ima drugih znakova koji ukazuju na to da Bog nije proizvoljan i svojeglav, već pravedan i pun ljubavi. Kako da to dvoje izmiriti? Tu se izražava ideja Boga koji predodređuje i sam djeluje, što u nama izaziva osjećaj potpune ovisnosti o Bogu, nekoga drugog: tko se nadvio protiv nas u potpunosti antizi. Intenzivna intuicija Božje moći dolazi ovdje do izražaja, kao i kod Joba, i kod Pavla: Zar će stvoreno pitati Njega koji ga je stvorio, zašto si me takvim sačinio?<sup>9</sup>

Ne trebamo promatrati cjelokupan kozmički proces tek kao puko odvijanje predodređenog plana, razotkrivanje pripremljenog prizora. Ovdje učitelj ne osporava toliko nepredvidivost ljudskih čina koliko potvrđuje značenje vječnosti u kojoj svi trenuci cjelokupnog vremena, prošlog, sadašnjeg i budućeg, postoje u Božanskom duhu. Radikalna novina svakog trenutka evolucije u vremenu nije u raskoraku s Božanskom Vječnošću. Kao što to Radhakrišnan kaže:

»Božanske se ideje oživljuju posredstvom ljudi. Ako smo mudri, mi djelujemo tako da smo instrumenti u Njegovim rukama. Dopusćamo Njemu da obuzme našu dušu, tako da ne ostanu ni traga od našeg ega. Njegovu zapovijed moramo prihvaćati i Njegovu volju moramo izvršavati s mišlju »U Tvojoj je volji naš mir; »Oče, svoj duh stavljam Tebi u ruke«. Arđuna treba osjećati, »Ništa ne postoji osim Tvoje volje. Samo Ti si Djelovatelj, ja sam tek oruđe. Jeziv strah od rata ga odbija. Gledano s ljudskog stanovišta sasvim je neshvatljivo, ali kada se zavjesa podigne, tako da se razotkrije nakana Sveomoćnoga, on se priklanja...«<sup>10</sup>

Ono što je sam Arđuna želio, ono čemu se mogao nadati da će postići u ovom (ili drugom) svijetu, postalo je nevažno. Iza ovog svijeta prostor-vremena, ako hoćemo interpretirati, postoji kreativna nakana Božja. Arđuna mora shvatiti taj Vrhunski cilj i služiti mu. Svaki je čin simbol nečega što ga daleko nadmašuje.

Ubij Dronu, Bhišmu, Ćadjarathu, Karnu i druge velike ratnike također, kojima sam Ja već presudio.

Ne boj se.

Bori se, pobijediti ćeš neprijatelje u bici.<sup>11</sup>

Bog zna smjer njihovih života i cilj koji im je određen. Nema ničega, pa nam kako malo ili beznačajno to bilo što Bog nije odredio ili dopustio. Arđuna će izvanski biti gospodar prirode a u sebi nadmoćan u odnosu na sve moguće nezgode, jer je Bog tako odredio.

Tako, imamo ratnika čija je dužnost da se bori u ratu protiv svojih srodnika, ali po svojoj slobodnoj volji on to ne želi. S druge strane, on to mora učiniti (bez obzira da li mu se to sviđa ili ne) jer je to već tako određeno. Arđuna je predodređen da se bori, kao što je Eshilov Edip predodređen da se vjenča vlastitom majkom i da ubije vlastitog oca. Allea jasta ect.<sup>12</sup>

Stoga neka ti Moja poduka bude mjerilo kada odlučuješ što treba učiniti a što ne treba činiti...

Pamteći ono što kažu pravila Učjenja, trebaš djelovati u ovom svijetu.

... Čak se i takva djela treba vršiti, bez vezanosti i bez želje za uspjehom. To je, o Partha, moj određen i konačan stav.

... Doista odustajanje od bilo koje dužnosti

koju treba izvršiti nije ispravno.

Takav propust iz neznanja po svojoj je prirodi tupost.<sup>13</sup>

Učitelj je izričito za praksu karmajoge. Djelovanje ne treba ostaviti po strani: potrebno je samo djelovati bez sibične vezanosti ili očekivanja ploda. Spas nije stvar izvanjskog djelovanja ili nedjelovanja. To je stvar nepersonalnog nazora i unutarnjeg odustajanja od ega. Karmajoga je jedna alternativna metoda pristupa cilju života – prema Giti, i ona kulminira mudrošću.

Znanje kao žrtva veće je od bilo koje materijalne žrtve, O pobjedniče neprijatelja, jer sva djela bez izuzetka okruže se mudrošću.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Ibid. XI, 34, str. 281. Podcrtao autor članka.

<sup>12</sup> Suprotnost između doktrine o ljudskoj slobodi i one o predodređenosti izazvala je mnoge rasprave širom svijeta (Indija nije nikakav izuzetak) tijekom čija povijesti. U doba skolasticizma Toma Akvinskog smatra da sloboda volje i ljudsko nastojanje igrati bitnu ulogu u čovjekovom spasenju, iako volja može težiti podršku Božje milosti. ... Predodređeni moramo težiti dobrim djelima i molitvi; jer se kroz ta sredstva predodređenost najpouzdanije ostvaruje ... stoga čija mogu pripomoci predodređenosti, ali ona im se ne može nametnuti (Summa Theologiae, I, Q. 23, art. 8) Čovjek ima slobodu da odbije milost koju mu Bog nudi. Bonaventura misli da Bog ima namjeru da ponudi milost čovjeku, ali je samo onaj tko se priprema na nju, svojim ponašanjem, može primiti. Za Duns Scotusa, zato što je sloboda volje Božja zapovijed, čak ni Bog nema izravan utjecaj na čovjekove odluke. Čovjek može surađivati s Božjom milošću ali je može i odbiti. Mogli bismo navesti još niz stavova filozofa, znanstvenika i književnika, no to nam nije cilj. Ova je dilema vrlo često prisutna.

<sup>13</sup> Ibid. XVI, 24, str. 341; XVIII, 6, 7; str. 353. Podcrtao autor članka.

<sup>14</sup> Ibid. IV, 33, str. 169.

Cilj je dokučiti životvornu mudrost koja nam daje slobodu djelovanja i oslobođenje od spone djela. Duhovnost nije u suprotnosti s djelovanjem. Djelovanje onoga tko je slobodan oslobođen je i spontano i ne obavezuje ni na što.

Učitelj preporučuje čovjeku pun, aktivan život u svijetu, uz unutarnji život usidren u Vječnom Duhu. Bhagavadgita je stoga glas u prilog djelovanja. Ona objašnjava što čovjek treba činiti ne samo kao društveno biće, već i kao individua koja ima spiritualno predodređenje. Gita izlaže gledište koje se razvilo u religiji Bhagavata, koja ima dvostruku svrhu – da pomogne postizanje potpunog »ostavljanja« i obavljanje svjetovnih dužnosti.

Gita od nas traži da živimo u svijetu i da ga spasio. Učitelj u Giti ukazuje na krajnju tananost problema djelovanja. Mi se ne možemo uzdržati od djelovanja.<sup>15</sup> Priroda stalno djeluje i mi smo zaslijepljeni kad zamišljamo da se njezin tok može zaustaviti. Prestanak djelovanja nije ni poželjan. Inertnost ne znači slobodu.

Moramo naglasiti da kvalitet spone pojedinog djela leži u motivu ili težnji koja ga potiče, a ne u samom djelovanju. Napuštanje se odnosi ne na samo djelovanje, već na onaj misaoni okvir koji stoji iza djela. Napuštanje znači odsustvo težnje. Tako dugo dok se djelovanje zasniva na krivim postavkama, tako dugo ono vezuje dušu osobe. Ako se naš život zasniva na neznanju, koliko god je je naše ponašanje altruističko, ono će nas spustavati. Gita nam preporuča odvođenje od želja, a ne prestanak djelovanja. Radhakrišnan kaže:

»Kada Kršna savjetuje Arđuni da se bori to ne znači da on ratovanje smatra vrijednim. Rat je samo prilika koju učitelj koristi da bi ukazao na duh u kojem se svako djelovanje, pa i vođenje rata, treba vršiti ... Njegovo odbijanje borbe nije izraz duhovnog razvoja ili prevladavanja *sattvagu* već nastaje iz neznanja i strasti...<sup>16</sup>

Ako je neznanje, *avidja*, korijen zla, mudrost ili *dnana* je sredstvo izbavljenja. Mudrost je se ne dokučuje u vremenu. Mudrost je uvijek čista i savršena i nije plod nekog čina. Jedno vječno postignuće koje nije podložno mijeni ne može biti plod nekog temporalnog čina, karme priprema za mudrost. Djelo učinjeno u duhu žrtve prestaje, po Radhakrišnanovim riječima, biti izvor vezanosti:

»Bhagavadgita iznosi religiju uz pomoć koje se zakon karme, prirodnog redoslijeda čina i učinaka može nadići. Unutar prirodnog reda nema elementa hira ili proizvoljnosti u odnosu na transcendentalni vrh. Učitelj u Giti priznaje područje realnosti gdje karme ne djeluje i ako uspostavimo svoj odnos s tim područjem postajemo u svojem najbudnjem biću slobodni. Okov karme možemo slomiti ovdje i sada, unutar struje empirijskog svijeta. Gospodari karme postajemo

<sup>15</sup> Prema riječima J. P. Sartrea čovjek je osuđen da bude slobodan, a prema J. Ortega u Casasu svi ljudi djeluju odlučujući, pa čak i oni koji ne žele odlučivati, odlučili su da ne odlučuju.

<sup>16</sup> Ibid. usp. Introduction str. 68.

<sup>9</sup> Ibid. str. 280-281

<sup>10</sup> loc. cit.

razvijanjem nevezanosti i vjere u Boga.<sup>17</sup>

S druge strane, kao što je to već bilo spomenuto, Arđuna zna da je on samo oruđe u Božjim rukama. Kada je Arđuna duga agonija urodila plodom, on je znao da njegov mir leži u Božjoj volji.

Razbijena je moja zaslepljenost,  
Tvojom sam milošću spoznao stekao, o  
Ačjuta.  
Čvrsto stojim, moje su sumnje skršene.  
Činiti ću kako Ti kazuješ.<sup>18</sup>

Arđuna se usmjerava na svoju dužnost, ne s egoističkom svješću već sa spoznajom sebe samog. Njegove su iluzije uništene, njegove su se sumnje raspršile: Izabrano oruđe Božje prihvaća dužnost koju mu je Bog dodijelio. Izvršit će naredbu Božju. On uvida da nas je Bog stvorio imajući u vidu svoj cilj, a ne naš. Arđuna je bio izvrnut iskušenju i izborio je svoj put do pobjede koja ga je oslobodila. Osjeća da će ispuniti ono što Bog od njega zahtjeva, i da je On tu da mu da snage.<sup>19</sup>

Individualna inteligencija, um i osjećaji sazadani su zbog velike kozmičke svrhe i njezine svjetlosti. Pobjeda ili poraz ništa ne remete, jer su one u skladu s univerzalnim duhom. Što god da se desi pojedinac to prima bez sklonosti ili odbojnosti. Tradicijska pravila dharma treba slijediti jer ih je On utvrdio i On podržava moralni red. Pravila nisu samo sebi cilj, već je jedinstvo u Vrhunskom krajnjem cilju.

### Zaključak

Problem slobode nasuprot predodređenosti (iako općenit) ima svoju težinu samo u odnosu na ljudsku individuu. On nema nikakvog značaja ni za Boga (bez obzira kako ga koncipiramo), ni za životinje ni za biljke. Ako je čovjek samo puko instinktivno stvorenje, ako su njegove želje i odluke samo rezultante naslijeđa i okoline, čudoredni su sudovi irelevantni.

Čovjek je složeno više-dimenzionalno biće, koje u sebi objedinjava razne elemente materije, života, svijesti, inteligencije i božansku iskru. On je slobodan kada djeluje s najviše razine i kada koristi druge elemente da bi ostvario svoju svrhu. Ali kada je na razini objektivne prirode, kada ne razaznaje svoju različitost od ne-sebe, postaje rob mehanizma prirode. No čak i u najnižim oblicima prirode postoji element spontanosti i kreativnosti kojeg se ne može objasniti u



Maska Ravane od papirne pulpe

okvirima mehaničkih sila.

Čovjek, subjekt, treba zagospodariti čovjekom, objektom. Objekt ukazuje na determinizam izvana; subjekt znači slobodu, nepredodređenost. Naše su sponu u našoj ovisnosti od nečega izvanjskoga. Kada se izdignemo iznad toga, naša priroda postaje podesna za inkarniranje spiritualnog.

Život je poput igre. Mi nismo izmislili ni igru niti pravila. Ali možemo je igrati dobro ili loše. Naše je život mješavina potrebe i slobode, prilike i izbora. Cilj Gite nije samo da pomogne Arđuni u njegovom izboru već da bude vrijedna pomoć u razumijevanju krajnjih ciljeva života.

Arđuna deklarira da su njegova dvoumljevanja skončana i da će izvršiti naređenje da se bori. Ideal (iako to može izgledati paradoksalno) kojeg nam Gita iznosi je *ahimsa* ili ne-nasilje kao što se vidi iz opisa savršenog stanja misli, govora i tijela u 7. poglavlju, i iz opisa svijesti vjernika u 12. poglavlju. Kršna preporučuje Arđuni da se bori bez strasti ili zloćudnosti, bez bijesa ili vezanosti, pa ako razvijemo takvo stanje nasilje postaje nemoguće. Moramo se boriti protiv onog što je pogrešno ali ako sebi dozvolimo da mrzimo to naš duhovno slama.

Radhakrišnan u svojem Uvodnom eseju kaže:

»... Naglasak Gite na Lokasamgrahi (svjetovnoj solidarnosti) zahtjeva od nas da u potpunosti izmijenimo obrazac svojeg življenja. Mi smo ljubazni, fini ljudi koji bi šokiralo da vidimo povredjenog psa, priskočili bismo da zaštitimo dijete koje plače ili ženu koju netko zlostavlja, a uporno grijehimo na širem planu prema milionima žena i djece kroz utješno uvjerenje da to činimo jer je to naša dužnost spram obitelji, grada, ili države. Gita zahtjeva od nas da naglasimo sveopće ljudsko bratstvo.<sup>20</sup>

Naravno da je potrebno da promijenimo u potpunosti obrazac svojeg življenja; Život je bitka, rat protiv duha zla. Kreativni proces je obilježen trajnom tenzijom između dviju krajnosti, koje stoje jedna nasuprot drugoj.

Iz njihovog sukoba nastaje razvoj i kozmički se cilj postupno ostvaruje. U ovom svijetu ima puno elemenata nesavršenstva, zla i iracionalnosti, a kroz djelovanje, dharma, mi moramo izmijeniti svijet i preobratiti elemente koji su sada nejasni razumu, providni misli.

Dok buddhistički ideal uzvisuje kontemplativni život Gita privlači sve one čije su duše naklonjene akciji. Akciji za samo ostvarenje. Mi moramo otkriti istinu o svojoj vlastitoj i najunutarnijoj egzistenciji i živjeti je i ne slijediti nikakva druga mjerila. Jer stanje duhovne slobode sastoji se od transformiranja naše cjelokupne prirode u besmrtni zakon i moć Božanskoga.

Slobodna duša potaknuta je Božanskim znanjem i pokretana Božanskom voljom. Njezina protičuća priroda asimilira se u Božansku supstanciju. Bilo tko tko dosiže to transcendentno stanje je jogin, realizirana duša, disciplinirano i harmonično biće za koje je vječno uvijek prisutno.

Učenje Gite je joga, a učitelj je *jogesvara*, kada ljudska duša postane prosvjetljena i ujedinjena s Božanskim, sigurna je sreća i pobjeda, dobrobit i moral.

### Napomena:

Svi navodi su iz Radhakrišnanove Bhagavadgite iako su nam poznati i K. T. Telang, A. Mahadeva Sastri, L. D. Barnett; Annie Besant i Bhagavan Das, Sri Aurbindo, W. Douglas P. Hill, D. S. Sarma; F. Edgerton, Swami Prabhavananda i C. Isherwood, uvodi, komentari i eseji uz njihova izdanja Bhagavadgite.

### BIBLIOGRAFIJA

- Deuts E. and van Buitenen J. A. B., A SOURCE BOOK OF ADVAITA VEDANTA, The University Press of Hawaii, Honolulu, Guardini R., FREEDOM, GRACE AND DESTINY, Pantheon Books New York 1961.  
Curvitch G., DETERMINISMES SOCIAUX ET LIBERTE HUMAINE, Presses Univ. de France, Paris, 1955.  
Hiriyanna M., THE ESSENTIALS OF INDIAN PHILOSOPHY, George Allen and Unwin, London, 1974.  
Lehrer K., FREEDOM AND DETERMINISM, Atlantic Highlands 1966.  
O'Connor D. J., FREE WILL, Macmillan, London, 1971.  
Radhakrishnan S., THE BHAGAVADGITA, George Allen and Unwin Ltd., London, 1976.

<sup>17</sup> Ibid. str. 70-71.

<sup>18</sup> Ibid. XVIII, 73; str. 381.

<sup>19</sup> Isus kaže: «Ja ne vršim volju svoju već volju onoga koji me je poslao». To znači da je tajna božanskog života u tome da hoćemo ono što Bog hoće. Kada Isus zavapi: «Neka me mimoiđe ova čašao, da li se on priklonio nekim vjerskim sklonostima i težio nekakvom osobnom zadovoljenju? Da li je poželio da izbjegne gorko pićenje i smrt? To ne znamo, ali kada je izgovorio: «Neka bude volja Tvoja», on je predao svoju odvođenu egzistenciju i postojetost e a djelom svoje Oca koji ga je poslao. Usp. Marko XIV, 32-41, Ivan XIV, 31.

<sup>20</sup> Ibid. str. 69. Podcrtao autor članka.

# Ličnosti i događaji



Lik iz kabukija, alika T. Šarakva, Japan XVIII vek

# Tumačenje i razumevanje tantričkog budizma

Razgovor  
s Aleksom Vejmenom

(1) Tantrički budizam je dugo vremena, pogotovo u periodu kada je tradicija theravade smatrana najvažnijom u okviru proučavanja budizma (jedna od pretpostavki je bila da je ona najbliža izvornom Budinom učenju), bio tretiran kao donekle izvitoperen izdanak budističkog učenja. Ovo je mišljenje pretrpelo u međuvremenu značajne promene. Ipak, očigledno je da su se određeni značajni pojmovi i prakse u budizmu dosta promenili u toku njegove dugačke istorije. Kako biste Vi ukratko ocrtili glavne promene koje je tantrizam uneo u budizam?

— Sigurno je da je jedna od najvećih promena koju je tantrizam doneo bila u njegovom naglasku na ritualnom elementu. Na jednom površnijem nivou ovo je verovatno bila najznačajnija novina. Međutim, tantrizam je zaradio svoj izvitopereni status, kao što ste rekli, pogotovo u interpretaciji theravade i u kasnijim zapadnim radovima o tom predmetu, upravo zbog svoja druga dva značajna skretanja u odnosu na glavni tok tradicije: svog sinkretizma i naglaska na ulozi učitelja, tj. gura. Vidite, to je značilo pomak od literarnog čitanja originalnih tekstova (ako uopšte postoji tako nešto kao što je apsolutno literarno čitanje) ka individualnijem tumačenju, koje je u većoj mери zavisno od konteksta. Sada je učitelj, osoba koja tumači originalni tekst, veoma važna, i dok se to u izvesnoj meri može smatrati nedostatk, ja verujem da se neka jasna linija razdvajanja ne može povući u odnosu na pouzdanost tih tumačenja; jer, na kraju krajeva, svako je čitanje i svako tumačenje zavisno od konteksta.

(2) Glavne razvojne promene u tantričkom budizmu izgleda da su se odigrale negde između petog i jedanaestog veka u Indiji (delimično i na Tibetu). Na početku tog perioda (IV–V vek) stoji Guhyasamaja-tantra a na kraju Kalacakra-tantra, (koju većina istraživača vezuje za X vek). Kako biste Vi ukratko ocrtili glavne razvojne promene u ovom rasponu (od pet-šest vekova), ostavljajući po strani pojedinačne sisteme i podele? Šta je, po Vašem mišljenju, glavni pomak koji se uočava kada uporedimo osnovna shvatanja Guhyasamaje i Kalacakre?

— Pa, ovo je ponešto iskonstruisano pitanje, jedna premisa tu ne stoji, naime da je Guhyasamaja-tantra na jednom, a Kalacakra-tantra na drugom kraju. Prema tome, pitanje je, zapravo, pogrešno postavljeno. Tantra je otpočela u ranom četvrtom veku n.e. sa delovima koji su se sastojali od dharana i mantri; razne suture takođe uključuju te delove i razne magične formule koje se recituju. To je bila neka vrsta mešavine sutri i mantri koji su kanije organizovane u skladu sa prirodom tantrе. Tako su, u vreme kada je sastavljena Guhyasamaja, postajale takođe i druge vrste tantri, ali su one bile različitog tipa: dok je Guhyasamaja bila u celosti tantra, ostale su sadržale mešoviti element sutre i tantrе. U to vreme ideja je bila da se uključe svi ti ezoterični kultovi,

tantrizma mogu pronaći, ili u krajnjoj liniji svesti na svoje indijske korene i proto-doktrine? Da li se može govoriti o bilo kakvim kineskim uticajima (filozofija polariteta yin-a i yang-a i taoistička praksa unutrašnje alhemije)? Koji je, po Vašem mišljenju, razlog postojanja suprotnih filozofija polarnosti (na primer, postavke polarnosti muško-ženskog principa) u hindu-i u budističkom tantrizmu?

— Najveći deo tibetanskog tantrizma potiče iz Indije. Istina je da postoje i neke razlike, ali čak i sami Tibetanci tvrde (što naravno, samo po sebi, ne mora biti valjani argument) da je veći deo zaista došao iz Indije. To se ne odnosi samo na knjige već, takođe, i na usmene komentare, pošto su učitelji najvećim delom bili iz Indije. No, bilo je i drugih uticaja... ne baš isključivo kineskih. Pre vremena Džingis Kana postojalo je jedno veliko područje današnje Zapadne Kine koje je bilo neka vrsta nezavisne države posle propasti Tibetanskog carstva. U tom je regionu bilo raznoraznih kulturnih uticaja — kineskih, tibetanskih... U vreme Džingis Kana celo je to područje, naravno, opustošeno. Do tog vremena postojala je prilično bogata kulturna veza između Tibeta i Zapadne Kine, tako da je bilo uvoza nekih meditativnih praksi, medicinskih teorija i tome slično. Međutim, u suštini, tantričke škole tvrde da vode poreklo iz Indije.

Što se tiče polarnosti... Pa, polarnosti postoje u prirodi... svetlo i tama, bog i davo, muškarci i žene, vruće i hladno... To

dok su mnogo kasnije — u osmom i devetom veku n.e. — dodati komentari raznih ličnosti, pogotovo na području Bengala. Prema tome, ja radije ne bih postavljao jednu tantru na početak a drugu na kraj formativnog perioda, već bih pre rekao da su u početku bila dela koja su predstavljala neku vrstu mešavine tantrе i sutre, dok do desetog veka imamo potpunu tantru, sa vrlo malo sadržaja iz sutre, sa više javnih kultova i ceremonija i, takođe, sa raznim komentarima.

(3) Do koje mere filozofski i praktični aspekti tibetanskog tantrizma predstavljaju originalni razvoj ranog indijskog tantrizma, tj. da li se svi kasniji aspekti tibetanskog

Vadžrapani, Kina IX vek



je prosto tako... to je priroda. Nisu to oni izmislili ne čini mi se da kod njih postoji nešto specijalno u vezi sa polarnošću.

(4) Od tri glavna sistema tantrickog budizma – vajrayana, sahayajana i kalacakra – izgleda da su vajrayana i, u nešto manjoj meri, sahayajana (studije H. Guenthera, Sh. Dasgupte) istražene na Zapadu, dok je složeni sistem kalacakrayane ostao relativno nepoznat i stoga okružen auru mistike i nekim nejasnim oznakama kao što je »tantrička astrologija«. Kako ste Vi jedan od retkih ljudi koji su o tome pisali (*Tantric Teachings About the Inner Zodiac*), možete li nam u nekoliko reči opisati ili objasniti osnovne filozofske i praktične postavke tog sistema?

– Pa, kalacakra se ne razlikuje toliko od drugih tantri kao što je pomenuto u pitanju; radi se pre o donekle pogršnim grupama baziranim na pogršnoj podeli. Za mene sve su one vajrayana, sahayajana je, mislim, uvedena kao termin za taj muško-ženski simbolizam, naglašavajući takozvani erotski tip jezika. Ali, kalacakra sadrži u sebi iste elemente koji se podvode pod sahayajanu; a vajrayana takođe ima tekstove koji su takvi, kao i tekstove koji nisu takvi... prema tome, to zaista jeste pogršna podela.

Kalacakra sadrži u sebi odgovarajući sistem koji više liči na samkhyu. U svojoj razvijenoj formi on je vrlo budistički. Pogotovo je način na koji se kalacakra daje kada to čini Dalai-Lama potpuno budistički. Kalacakra je takođe, za razliku od drugih, jedina tantra za koju se daju javne inicijacije. Kada je daje Dalai-Lama, to je javni festival u kome učestvuju hiljade ljudi. Prema tome, razlika nije u tome kako čitaš svoje knjige, već kako daješ inicijacije. Međutim vidite, to nema nikakve veze sa podelama Dasgupte Shashibushana.

(5) Ceremonija kalacakra – inicijacije održana je u leto 1985. u Švajcarskoj. Mislite li da se budizam (i pod kojim uslovima) može preneti na Zapad – pogotovo tantricki budizam – kao religija, ili je možda u pitanju manje-više ne-institucionalna mešavina različitih kulturnih vrednosti, koju je nemoguće voditi pomoću neke određene organizacije (sangha) i kroz nju.

– To je prilično grubo pitanje... može li se ista preneti na Zapad? Mogu li oni slediti nekog svamija i raditi kao što se to radilo u Indiji? To se pitanje i ranije postavljalo, neki su ljudi mislili da su zapadnjaci drugačije građani, npr. da jedu meso i tome slično. Dosta će zapadnjaka preći na vegeterijanstvo jer misle da će to njihova tela učiniti prijemljivijim za te istočne sisteme. Na primer, može li se naći veća razlika od one između indijske nizije i Tibeta – sparne Indije i hladnog i suvog Tibeta? Čak i Tibetanci, kada dođu u Indiju, jedva preživljavaju... napadnu ih sve moguće bolesti. Pa ipak, tantra se praktikuje i u nizijama Indije i na visokim visoravnima Tibeta. Oni se čak i po

rasi dosta razlikuju... Prema tome, ja to ne mogu da posmatram baš kao stvar geografskih i rasnih razlika. Ne mislim da su Amerikanci toliko različiti od Indijaca kad proučavaju jogu, tantru, budizam, itd., pogotovo ne u poređenju sa razlikom koju osećate kad iz Bihara odete u Tibet. Mislim da je pre u pitanju ono što bi Zapad mogao smatrati razlikama u kulturnim vrednostima ili čak u fizičkoj izdržljivosti, itd.; ono što su oni prosto uzeli i teškoću smestili na pogršno mesto, u pogršno područje. U stvari jedina velika teškoća koju su zapadnjaci imali bio je jezik. Oni jednostavno ne mogu da čitaju jezik koji ne znaju. Po tradiciji, učenici bi učili i pamtili osnovni tekst, a zatim bi od gura dobijali dodatna objašnjenja. Međutim, do sada smo na Zapadu imali vrlo malo ljudi koji to mogu proučavati kroz jezik. To je još uvek najveći problem; ne možemo proučavati tekstove jer nemamo dobrih prevođača, zapravo za najveći deo tekstova još uvek nemamo nikakvih prevođača. Mislim da se to svodi na to – trebaju vam tekstovi na našem sopstvenom jeziku, a zatim trebaju vam takođe i ljudi koji će vam to moći objasniti na tom istom jeziku. A ti su tekstovi, naravno, vrlo teški za prevodjenje. Moram reći da i ja imam problema sa razumevanjem jednog broja već prevedenih tekstova. Zaista se na tom polju još puno mora uraditi – najveći deo posla tek nas očekuje. Prema tome, ja mislim da puno ljudi kulturne, istorijske, rasne i druge razlike pogršne postavljaju na mesto onoga što je pravi problem.

(6) Pošto ste Vi jedan od najmenintnijih zapadnih istraživača na području tantrickog budizma danas – u obe njegove verzije: indosanskrtkoj i tibetanskoj, i kako je pretpostavka tih tradicija da se barem neki as-

Avakolitešvara, Indija, XII vek



pekti tantrizma (njegovi »viši« uvidi) ne mogu razumeti ili proučavati na pravi način bez barem neke veze sa samom tantrickom praksom (*sadhana*), kako Vi gledate na razliku između (po rečima Agehanande Bharatija) emičkog i etičkog pristupa vašem području istraživanja, tj. između pristupa »neutralno-objektivnog« akademskog istraživača i pristupa jednog lame? Da li mislite da je razlika veštačka i neodrživa (zadnjih godina čini se da u antropologiji postoji trend ka ujedinjavanju ova dva pristupa – »istraživač-član« polako stupa na scenu) ili je u pitanju suštinski element metodologije koji se mora održati ako želimo da se naučno istraživanje i visoki naučni standardi održe i razviju?

– Ova podela je verovatno ispravna, ali ona ne važi samo za ovo područje. Postoje, naravno, ljudi koji ujedinjuju ova dva pristupa, ali njih ima malo. Vidite, naučnik je čovek koji piše knjige, dok je lama učitelj; on podučava svoje učenike, ali te dve stvari nisu nepomirljive. Na Tibetu ste imali lame koje su pisali knjige u vrlo učenom stilu, sa puno citata i svim ostalim što ide uz to. A, na primer, u Italiji, gde imate katolicizam kao državnu religiju, vrlo lako možete naći sveštenike koji se bave nekom vrstom akademskog proučavanja – pa čak i eksperimentisanjem u biologiji i prirodnim naukama. Takođe, ne smete zaboraviti da su lame, u stvari, izbeglice i da su oni pre svega zainteresovani za očuvanje duhovnog sadržaja svoje kulture, ali da se u samom Tibetu imali ljudi koji su bili i lame i učenjaci. Što se tiče zapadnih istraživača, ja mislim da moramo paziti da ne pogršimo i ne proglasimo akademsku izučavanja a priori »neutralno-objektivnim«; istraživači su, kao i svi ljudi, izloženi predrasudama... baš kao i sveštenici. Vrlo je teško uzdići se iznad uskoći sopstvenog uma... Ja zapravo ne nalazim da je celo to pitanje »objektivnosti« toliko važno.

(7) U koliko je meri budizam uspeo da preživi kao relativno sofisticirano, integralno filozofsko učenje, ili koliko je veliki jaz, ukoliko on uopšte postoji, između njegovih centralnih sadržaja i popularizovanih sekularnih verzija?

– To u velikoj meri zavisi od društveno-istorijskog konteksta. Situacija se menja od jedne oblasti do druge. Ne mislim da se zaista dubok uvid u budizam može steći posmatrajući kako se ovaj praktikuje u zemljama u kojima je postao državna religija i u kojima je, prema tome, isprepleten s politikom. Takvi su, na primer, slučajevi Sri Lanke i Burme. Mislim da se skoro svugde, u svakoj religiji, može naći veliki jaz između onoga što se propoveda i onoga što od toga napravi obični vernik. Ali to, zapravo, nije od velike važnosti za izučavanje originalnih tekstova. Takođe, pošto ste postavili to pitanje, mislim da bih morao ponovo da naglasim posebnu poziciju tibetanskog budizma, sa sociološke tačke gledišta. On je još uvek

# Brookovo viđenje Mahabharate

religija izbeglica, ljudi koji su brutalno izbačeni iz svoje sopstvene zemlje. Zbog toga je moguće naći jedan broj van-religioznih elemenata pomešanih sa učenjem – oni se s velikim naporom trude da održe svoj etnički identitet. Prema tome, sve u svemu, uticaj društvenih sila je važan, i ne sme se zanemariti. Ali Vi, ipak, imate slobodu da izaberete religiju koju želite, i da birate do koje mere želite da joj se posvetite.

Pitanja postavili:  
Dušan Pajin (1,2,5)  
Mirko Gaspari (3,4,6)  
Dejan Tričković (7)

Razgovor vodio:  
Dejan Tričković

S engleskog preveo:  
Marko Živković

Profesor Vejmen (Alex Wayman) studirao je najpre matematiku na Kalifornijskom univerzitetu u Los Angelesu (1946-49), gde je i magistrirao. Na Kalifornijskom univerzitetu u Berkliju, između 1949-59, studirao je i doktorirao na sanskritu i tibetanskom jeziku. Na Univerzitetu u Nalandi u Indiji dobio je počasni doktorat filozofskih nauka 1978. godine.

## Profesionalni rad

1967 – do danas:

Profesor sanskrita na Kolumbijskom univerzitetu, Njujork.

1961-1967:

Vanredni profesor na Viskonsinskom univerzitetu, Medison.

1960-1961:

Godišnji predavač za budizam i indijske studije na Mičigenskom univerzitetu, Ann Arbor.

## Nagrade i stipendije za studije i istraživanja

1956-1958:

Univerzitetski stipendist za sanskrit na Kalifornijskom univerzitetu, Berkli.

1958-1960:

Stipendist fondacije Bollingen za tibetanske studije 1963-1964:

Američki institut za indijske studije, istraživanje u Indiji.

1966 (leto):

Istraživačka stipendija Američkog saveta učenih društava (American Council of Learned Societies)

1970 (proleće):

Stipendija za putovanje Američkog filozofskog društva za Indiju (Džonsonov fond).

1976-1977:

Savet za istraživanje u društvenim naukama i Američki institut za indijske studije, za istraživanje u Japanu; Indiji i Švajcarskoj.

1981-1982:

Američki institut za indijske studije, stipendija za istraživanje u Indiji.

## Stipendije za učešća na međunarodnim skupovima

ACLS stipendija (travel grant) za Internacionalni kongres orijentalista u Parizu 1973; ACLS stipendija za Čosma de Kōrōs simpozijum, Mađarska 1979; stipendija Smitsomijana i AILS-a za Mathura konferenciju u Delhiju 1980 (jan.); Smitsomijanov stipendija za učešće na petoj internacionalnoj konferenciji za sanskrit u Varanasi, Indija, 21-26. X 1981; Uneskovova konferencija u Tokiju – radna grupa za budizam i azijsku misao (mart 1982); stipendija Azijske fondacije za učešće na 14. konferenciji Svetskog udruženja budista u Kolombu, Sri Lanka, 1-11. VIII 1984; stipendija indijske vlade za učestvovanje i jedno od ključnih saopštenja na Prvoj internacionalnoj konferenciji o budizmu i nacionalnim kulturama u Nju Delhiju, 10-15. X 1984.

Brook ima publiku već unaprijed, ne mora joj tokom predstave dokazivati senzacionalnost svog poduhvata. Ambijent kazališta Les Bouffes du Nord u Parizu svojom jajolikošću, svojom savršenom materinskom primamljivošću školke, prizvao je već sve nebeske sile u žarište žrtvenog prostora pred nama. Znamo da se zazivanje odnosi i na nas, da smo Brookov narod koji sluša, živi, šta govorim: koji stvara *Mahabharatu*.

Predstava živi svojim životom i nije određena svojim porijeklom, premda režija ni scenografija od njega ne bježe. Adaptacija teksta (Jean-Claude Carrière) i režija (Peter Brook) nije ni zapadna ni indijska, ili je jednako oboje, ali je najviše od svega nezaboravan i autentičan umjetnički čin (a ovaj je, u

1. *Mahabharata* je i bez obzira na Brookovu predstavu jedno djelo koje pogađa savremeni čitalački senzibilitet. U Francuskoj je od polovice 1985. u toku godina kulture Indije u kojoj se stimuliraju sve vrste kulturnih inicijativa u vezi s Indijom, pa je tako objavljena i velika broj knjiga i časopisa koji se se tiču. Paralelno sa predstavom objavljen je i scenario – adaptacija za teatar sanskratskog teksta koji je sačinio Brookov višegodišnji saradnik, indolog Jean-Claude Carrière, i taj se može dobiti prilikom same predstave. Osim toga, u toku je prevod *Mahabharate* u pet knjiga (izbor) koji je sačinio Jean-Michel Pétérval, dok je uvod i komentare napisala filozof Madeleine Biardoux (CF-Flammarion, Paris: prva je knjiga izašla 1985, druga 1986, a naredne se očekuju; izdanje je dježno). Upravo je objavljena i jedna verzija *Mahabharate* sa predgovorom Georges Duwezila.

Dužasana razmotava Draupadin beskraini sari (Scena iz predstave)



indijskoj estetičkoj teoriji, ravan stvaranju svijeta). Autorima predstave u tome pomaže prirodni dekor predivnog suzdžanog neoklasicičkog kazališta, njegova okruglina, i topla patina: kazalište je gorilo i tak je ostavljeno, neobnovljeno.

Pjesnik je *Mahabharate* bez sumnje zao za kreativni naboj, umjetničku moć neistite, kao i njen režiser. A znao je i to da je ono što je istina za Pandave, ujedno laž za Kaurave, i obratno, te da je sve stvar stanovišta, ili toka vremena-svijeta u kojem se nalazimo. Ako mu je ambijent nevelikog kazališta Les Bouffes du Nord i išao u tom smislu na ruku, svjedoci kažu da mu je drugi ambijent za koji je *Mahabharata* spremna – a to je veliki kamenolom Callet u Boulbonu za Avignonskog festivala ljeta 1985 – također bio naklonjen. Noć pod zvjezdanim nebom koja polako kopni do jutra približila je avignonsku predstavu indijskima (premda u Indiji *Mahabharata* nije u cjelini ni prvobitno dramski tekst), i otvorila je beskonačnosti kozmosa. Dok Bouffes du Nord upućuju na unutarnju dimenziju, kamenolom je upućivao na vanjsku, no u ženskoj biti stvaralačke igre, one od prije uspostavljenog reza, – to je isto.

*Mahabharata* je, svako to zna, paradigma indijske kulture i kulture Južne Azije indijskog kruga utjecaja. Epizode iz *Mahabharate* i *Ramayane* kazaju se, plešu, glume, predstavljaju u kazalištu lutaka i sjenki, – a danas i snimaju za široku publiku koja uživa u prepoznavanju i glasnom sudjelovanju. U ovom ili onom obliku, *Mahabharata* je matrica cjelokupne indijske književnosti koja se stvarala po principu dodavanja. Svaka tradicionalna priča, a i mnoga savremena, ima svoj model u nekoj od priča velikog epa koji tako predstavlja svojevrsnu *totalnu književnost*: sve je već u njoj, i sve je predviđeno, u međusobno povezanim i jednim u druge uklopljenim pričama *Mahabharate*. Peter Brook, davno zadoben antiteatarskim zano-

som i nevjericom u elitnu etabliranu kulturu, po prvi put je pokušao nemoguće; naime, pravi obred stvaranja svijeta: prikazati (pažljivim izborom epizoda) cijelu Mahabharatu (što dakako ne znači i cio njen sadržaj, budući da je Mahabharata bitno nezavršiva). Valja odmah naglasiti da, iako su pojedine epizode često bile predlozi teatarskih predstava, ep Mahabharata u cjelini nije dramsko djelo, već tekst koji se kazuje naizust, koji se govori, sluša, iz kojeg se uči život. Mahabharata je cijela jedna kultura.

Veliki spjev o svijetu, o utemeljenju svijeta (a ovo se, kako znamo i po Mahabharati i po Michel Serresu, Rome, Le livre des fondations, uvijek iznova izvodi jer nikad nije konačno, jer skriva još temeljniju istinu, – da istine nema), govori svadu, razdor, rat među plemenima Bharata: Kaurave i Pandave jedni se drugima suprotstavljaju u najosnovnijoj od svih gesti – borbi za vlast. Predmet Mahabharate je borba za vlast i borba za moć. Ko će ovladati svijetom? Mahabharata, puna fantastičnih epizoda, sukoba sa božanskim silama i susreta sa natprirodnim, u osnovnom je realistička i nikad ne prikriva cijenu koja se plaća za osvajanje svijeta. Plaćanja nije pošteđena ni pravedna strana (u standardnoj verziji, Pandave). Porodična svada Bharata, neoriginalni sukob oko nasljedstva, dovode čitav svijet u opasnost. Borba se širi kao najgora zaraza.

Na početak pripovijesti Brook stavlja mitskog autora Vyasa: "Evo tajne bogova onako kako mi je ona otkrivena". Vyasa se pripovijest neprestano vraća, podsjećajući nas na porijeklo spjeva, no Vyasa ima i nezamjenjivu ulogu u dramskoj radnji – on povezuje brojne epizode koje bi inače stajale i same za sebe. Brook ga izjednačuje sa svojim junacima, dajući mu često ulogu i u samoj priči. Zapetljaju li se događaji – likovi

sami prizivaju Vyasa, *deus ex machina*, u pomoć. Krenu li stvari naopaki putem, Vyasa će biti prizvan u pomoć. Događi li se kakvo čudo, Vyasa će se pojaviti da objasni zašto je ono nužno na osnovu neke epizode koju nismo vidjeli. Vyasa će katkada silaziti među svoje likove, sa kojima je u stalom u roku, da ih uvjeri kako je potrebno da u određenoj prilici postupi. Okvirna priča Brookove Mahabharate (a svaka okvirna priča sadrži mnoge priče koje su i same okvirne za drugi niz pripovijesti itd, kao kutije u kutijama...) odvija se tako što Vyasa jednom radoznom djetetu priča doživljaje njenih junaka, dok ih istovremeno diktira Ganeši, surlonosnom božanstvu. Uz Vyasa (Alain Maratrat se često pojavljuje i Kršna, polubožanski biće nejasnog statusa (čovjek, po svim kontradikcijama kojih je nosilac suđei), Kršna (Maurice Benichou) – koji rijetko zloupotrebljava moć koju ima da usmjerava događaje, ali koji to uvijek čini u ključnim trenucima, relativno je "sektorijski" kao i Vyasa, onoliko koliko je potrebno da se povuče u metapoziciju ali i da intervencira kad je potrebno. Kršin božansko-ljudski status nije posve jasan, a stvar je u tome da sa stanovita brahmanističko-hinduističke tradicije koja ne dijeli život od smrti ni ljudsko od božanskog (nema bitne razlike među njima) – to i nije važno. Tokom samog teksta Bhagavad-gite, što se više ide prema njegovom kraju, međutim, Kršna se sve divinizira u duhu bhaktija, bezuvjetne odanosti izbornom božanstvu. Brook je izabrao da ne naglasi pobožni vid daljnjih poglavlja i kraja Gite, i nije je time ni najmanje falsificirao, budući da i sam tekst dopušta različite interpretacije. Stavši, on i računa s njima. Zapravo, divinizacija Kršne u Giti, koji bi lijepo mogao ostati (i ostaje) kočijašem Arjuninih bornih dvokolica, praćena je ujedno jednim suptilnim pomakom u interpretaciji realnosti i shvaćanju istine. Ono što je realno iz jedne perspektive, iluzija je

iz druge, i obrnuto (nije slučajna da se dvije strane – Pandave i Kaurave – u svemu jedna drugoj suprotstavljaju). Tako i Kršin ljudski lik može biti iluzija, i tada je on *krivo prepoznat*, ali ta laž ima proizvodnu moć u ovom vlastitom svijetu gde je realnost: mehanizam je posve isti kao kod slaganja uzglobljenih priča. Pogrešno prepoznat kao čovjek, na razini priče u kojoj je tako prepoznat, Kršna i umire kao čovjek (od strijele); iluzija je realnost za svoje stanovnike. U drugom svijetu, na jednoj višoj razini ilu u drugom vremenu, Kršna ostaje živ, i ne samo to: niti je ko ubijen, niti iko ubija – sudbina se uopće ne rješava u toj ravni. Život i smrt su isto. Kršnu je Brook obdario jednom neodoljivom notom šaljivosti i nestašluka, koju je vjerojatno u ovom obliku sam učitao u tekst (komična strana svetoga) i koja doprinosi ležernosti i lakom i veselom razlavljanju epizoda. Kršna je nestajan, a ta se njegova osobina u indijskoj tradiciji obično vezuje za njegove ljubavne avanture i mladačke igrarije u Vrmdavanu, a ne za njegov ratnički lik na Kurukšetri. Kršna – ratnik je duhovit, lukav, prepređen, varljiv, pristan (za Pandave), umilan i neodoljiv. On nije iznad svake sumnje, i ne pređe od laži, pretvaranja, posezanja za strašnim oružjem kada želi postići cilj. Njegovi poljudju, konačno, zahvaljujući njegovom navijanju i nevišestom ponašanju, među ostalim. Kršna ostaje najmiliji lik cijele predstave i premda bog ili polubog, najviše čovjek od svih junaka.

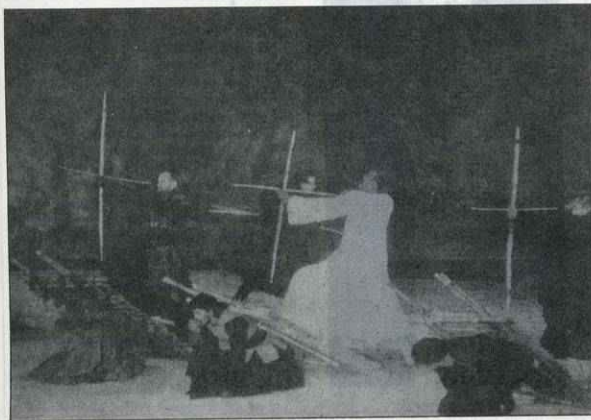
U prvom se dijelu – *Kockanje* – pripovijeda čudesno rađanje, porijeklo i ženidbe pojenih junaka. Porijeklo ljudi i porijeklo bogova tu su izmiješani. Razmirice i sticaj okolnosti čine da se nasljedstvo, nesretnim slučajem, mora dijeliti, i kraljevstvo se razrezuje nepravedno, jednako. To vodi čuvenoj partiji kockanja koja odlučuje o sudbini kraljevstva i junaka. Sljepi je kralj Dhrtarastra nemoćan da zaustavi kockarsku groznicu koja je pravednog pandavskog brata Yudhisthira (Matthias Habich) bacila u kandže varalice Šakunija (Dhrtarastra će to platiti time što će nadživjeti pokolj svojih sinova i nećaka).

Drugi čin je *Izgnanstvo u šumi*, trinaest godina proгона kockom nadigranih Pandava i njihove žene Draupadi. Pandave su žrtve Yudhisthirine lakomislenosti i zloćudne zavjere morskog neprijatelja. Izgnanstvo u šumi zavijeno je u tamu, hoće da bude neprozirno, puno tajni i metamorfoza, vrijeme je to nauružavanja, skrivenih opasnosti i, nadasve, igre preužavanja, prikriivanja, mijenjanja identiteta uz obilne intervencije božanskih sila, čarolije, iluzije i samozavaravanja. Ovaj drugi čin izbacuje na površinu, gotovo bi se moglo reći, neke mehanizme nesvjesnog, neke dubinske arhetipove svijesti, one mimo volje i namjere. Drugi je čin vrijeme straha i neizvjesnosti.

Treći čin – *Rat* – upravo je čin Bhagavad-gite, na Zapadu najpoznatiji dijela epa. Među Brookovim je gledaocima on na glasu kao filozofski čin, no istini za volju predstava Mahabharata u cjelini prožima jedan fi-

3 M. Bieardeau je valjda jedini stručnjak danas koji vjeruje da je Mahabharata djelo jednog autora.

Scena iz predstave



lozofski stav i pogled na svijet, kojeg je režiser rasprišio, izbrusio i dotjerao tako da pokriva njegova uvjerenja (pošavši od heterogenih brahmanističkih-hinduističkih pogleda) a dira i mnoga druga: jedna vrsta egzistencijalističkog (uvjetno rečeno, dakako) relativizma na pozadini pluralističke kozmologije, etike i epistemologije (bez trunke normativnog), koja se tek jednim dijelom i u jednom od mogućih (a od Brooka ponudjenih, iako ne eksplicitno) čitanja može svesti na univerzalizirajuću utopiju, ali koja drži u prozirnosti svoje rizomske, svestrane uzročnosti. Uprkos mogućnosti da sve završi u *bhakti-yogi* i kultu odanosti bogu Kršni (koju Brook tek vrlo štedljivo nabacuje), *Gita* i *Mahabharata* u ovoj interpretaciji igraju mnoštvenu nesvodivost, raznolikost i pluralizam. Ta mnoštvenost nije ni dobro ni zlo, ona sama po sebi ne vodi ni u kakvu utopijsku projekciju. Igra auto-referencijalnosti koju tekst omogućuje i koja je na Istoku tradicionalna, voma je vješto iskorištena u režiji i djeluje vrlo savremeno, tim prije što omogućuje i »sažimanje« u vremenu, vremenska preskakanja i kratice koji su danas središte interesa kako u filozofiji tako i književnosti na Zapadu, a koji su također i jedno od mjesta susreta Istoka i Zapada danas.

Filozofsko čitanje sukoba *Bhagavad-gite* bez obzira da li na bojnopolju, kao u spjevu, ili na polju savjesti, kao kod Gandhija, obično se koncentriralo na vedantski dio poruke: niti ko ubija niti je ubijen. Ali, priča *Mahabharate*, pa ni Brookovo čitanje, nije ni najmanje time iscrpljeno ili završeno: doista, događaji ne završavaju konačnim pokoljem (a možda ne završavaju nikada). Potrebno je još, nakon što junaci padaju slikovito i dramatično jedan po jedan, da se i obznani sljedeće: pobjednici (Pandave) ostaju sami na svijetu, nemaju takoreći nad kime da vladaju, svi su izginuli. Da bi osvojili kraljevstvo (svoje pravo), moraju pobiti sve eventualne podanike. A zatim, posljednji paradoks: mrski neprijatelji sjede na nebesima i smiju (im) se, sa neizravnim poukom: moglo je biti i obratno. Paradoks je nerazrješiv u *jednome svijetu*, a glasi (borhesovski) poprilično ovako: istina je da sutra možemo (ali ne moramo) pobijediti. Vrijeme je to koje ruši istinosni poredak svijeta<sup>3</sup>. Znaajući to, Indijci oduvijek računaju sa mnoštvenošću vremena (preporođanje itd.) i u njoj, a manje u prostoru ili etničkom identitetu, nalaze osnova za osjećaj zajedništva sa ostalim bićima. Naravno da to dovodi u pitanje identitet pojedinca. Vjerujem da niko to nije bolje osjetio od Brooka.

Lako bi bilo, suviše lako, reći, »*Mahabharata* je i danas aktualna«. Ona nije aktualna zato što naša stvarnost, istrajavanja u ratu i nasilju, liči na nju, niti zato što se povijest ponavlja. Ona je aktualna iz posve drugog razloga: zato što je drama, carolija, stvaranje svijeta.

## Brookovo viđenje Mahabharate

Valjalo bi reći tri riječi pohvale ideji da glumačka ekipa bude raznog nacionalnog i etničkog porijekla. Dvadeset i tri glumca među kojima nema prvog (a od kojih mnogi igraju više uloga) i pet muzičara, kao i ostala teatarska ekipa, iz raznih su zemalja, i svako govori francuski sa svojim, katkada vrlo teškim, naglaskom. To nije prepreka nego prednost i neposredan doprinos osnovnoj ideji. *Odsutnoj scenografiji* (iza koje je neko, Chloé Oholensky, a ne ništa) isto valja odati priznanje, i vidjeli smo kako je nadomjestila. Posebno bi valjalo pohvaliti kostime koji nikad ne padaju do folklor, iako imaju elemente indijskog.

Ratnički kostimi, kao i dio ratničkih vještina, inspirirani su, rekla bih, možda neposrednije Japanom nego Indijom. Igra svijeta morala je nadomjestiti mnogo štošta i računati sa svijećama, bakljama, lojnicama, požarima, lomačama i aurama u kazalištu, sa zvukovljem i muzikom koji su se šetali i prostorom gledališta i koji su savršeno komponirani i usklađeni sa cjelinom. Vjerujem da su svjetla i zvuci morali, i više nego ostalo, biti dopunjeni ili pojačani prilikom ljetnih predstava u avinjonском kamenolomu ili na gostovanjima u Ateni, Rimu i drugdje.

Rada Iveković



Pretplatite se na »Književnu reč«

Godišnja pretplata za 1986. godinu je 1.500,00 dinara, polugodišnja 750,00, za pravna lica i inostranstvo dvostruko. Pretplatu slati na žiro-račun Književne omladine Srbije broj: 60806-678-10397 sa naznakom »za Književnu reč«.

<sup>3</sup> Vidi Gilles Deleuze, *Cinéma 2, L'image-mouvement*, Minuit, Paris 1985, str. 170-171 za razradu ovog problema.

## In memoriam

### Džidu Krišnamurti (1895–1986)



U Odžajju u Kaliforniji 17. februara umro je Džidu Krišnamurti od raka pankreasa. Krišnamurti je po mnogo čemu bio neobična ličnost među Indijcima koji su između dva rata, a posebno posle II sv. rata, dolazili na Zapad sa određenim duhovnim poslanjem ili kulturnom misijom. Dok je većina njih osnivala organizacije sa čvrstim članstvom, ponekad i jako i dobrostojeće, Krišnamurtiju je od početka takva uloga, odnosno već gotova organizacija, bila data i u izvesnom smislu nametnuta, ali je se on ubrzo odrekao i odabrao neinstitucionalno i individualno delovanje.

Krišnamurti je rođen u Madanapaleu u indijskoj državi Andhra Pradeš. Kada je sa ocem u svojoj desetoj godini došao u Adžaru u Madrasu, igrom slučaja privukao je pažnju Lidbitera (W. Leadbeater) i Besantove (A. Besant) koji su tada stajali na čelu Teozofskog društva. Oni su u njemu videli znak velikog mislioca, svog naslednika i potencijalnog novog mesije. U pogledu prvog ispostavilo se da su doista bili u pravu – u pogledu drugog i trećeg nisu. 1911. oni su u Društvu osnovali »Red zvezde Istoka« i postavili Krišnamurtija na čelo, proglasili ga mesijom i poslali u Englesku na privatno školovanje da bi mu pružili dostojno obrazovanje. Krišnamurti se pokazao kao talentovan, ali osetljiv mladić kome je teško padalo da u sebi prelama protrečne pritiske – na jednoj strani obožavanje od strane teozofa, a na drugoj podrigivanje i ironiju ne-teozofa, ciničnih novinara itd. Teško je reći da li bi Krišnamurtijev stav bio drugačiji da je on sam stvarao pokret i organizaciju na či-

jem se čelu našao, da je malo-pomalo uz teškoće i otpore gradio divljenje, reputaciju ili obožavanje ljudi koji su ga okruživali, umesto što mu je sve to bilo ne samo dato, nego čak i nametnuto – umesto da se bori za nešto on je u to bio stavljen mimo svoje volje i izbora. Možda to objašnjava njegovu želju da izbegne namenjenju mu ulogu, a možda on takvu ulogu ne bi odabrao ni da je mogao da bira. Tek, Krišnamurti se u svojoj 33-oj godini (1928.) odlučio da svojim obožavaocima objavi raskid sa svojom mesijanskom i guruovskom ulogom rečima: »Istina je područje bez puteva. Nijedna organizacija, nijedno verovanje ne vode istini. Ja nemam učenika – gurui gaze po istini – istina je u vama«. Godinu dana kasnije raspustio je i »Red zvezde Istoka«, a 1933. posle smrti Ani Besantove, u potpunosti je prekinuo veze sa Teozofskim društvom. Tako se Krišnamurti opredelio za jedan originalan i izdvojen način delovanja i saobraćanja sa savremenici – sadržinski inspirisan indijskom mističkom tradicijom, ali uz odbijanje bilo kakve institucionalizacije, pokreta, kulta, organizacije, i personalnih odnosa kakve su uspostavljali pojedini gurui sa svojim učenicima. Ipak, primao je od svojih poštovalaca određenu materijalnu pomoć pre nego je mogao da samostalno živi od autorskih prava svojih knjiga. Objavio je preko četrdeset knjiga od kojih su najvažnije: *Commentaries on Living, Freedom from the Unknown, The First and Last Freedom, Education and the Significance of Life, Life Ahead, This Matter of Culture, The Only Revolution, The Flight of the Eagle, You are the World, Truth and Actuality, The Impossible Question* (ova poslednja objavljena je kod nas pod naslovom *Nemoguće pitanje*, u privatnom izdanju Rajka Milica, Beograd 1985). O njegovom životu i radu objavljene su mnoge knjige, a najviše je čitana knjiga Lutjensove (Mary Lutjens) *Krišnamurti, The Years of Awakening*. Kod nas se o njemu mogu naći tekstovi u knjizi Ž. M. Slavinskog *Psihonauci unutrašnjih svetova* (autorsko izdanje, Beograd 1976) i M. Gligorijevića-Gaona *Onostrano je u nama*, sv. II, (autorsko izdanje, Beograd 1985).

D. Pajin

## In memoriam

### Mirče Elijade (1907–1986)



Igrom sudbine dogodilo se da u broju 7 objavimo razgovor sa Mirče Elijadeom koji je naša saradnica Milica Bakić-Haydn snimila prošle godina, a sada je došao red na posmrtnu belešku. Uz nekolicinu drugih autora koji su mu sledili, Elijade je svakako bio jedan od najzaslužnijih istraživača za to što su pojedine teme i područja iz istorije kulture (mitovi, religije, šamanizam, joga itd.) izašli iz kruga profesionalnih istraživača i privukli pažnju najšireg kruga čitalaca, postavši u određenom smislu i deo savremene proze i inspiracija za brojne književnike prozaiste. Svojim delom Elijade je na neki način obistinio mit o večnom vraćanju o kome je tako inspirisano pisao u svojoj istoimenom knjizi. On nam je omogućio da saobraćamo sa mnogim sadržajima kulturne prošlosti koji su do njega bili dostupni samo uskom krugu antropologa, entologa i istoričara kulture. Sa njegovim tumačenjima mogu se voditi sporovi, ali sprega tumačenja i izvorne građe koju nude njegova dela ima nesumnjivu privlačnost i svežinu bez obzira da li se slažemo ili ne slažemo sa Elijadeom osnovnim postavkama. Za mnoge čitaocima njegova dela iz istorije religije ostaće kao nezaboravne duhovne avanture, kao pandan istorijskih romana, gde se ne opisuju istorijski događaji, nego duhovna istorija čovečanstva.

D.P.

## Zanimljivosti Istoka

# Duša kerisa

U životu Javanaca, keris i batik<sup>1</sup> su dva nerazdvojna simbola. Gde god da idu, keris i batik su uz njih. Keris se smatra falusnim simbolom i on, kao *pusaka* (sveto nasleđstvo), navodno sadrži dušu svog prvog vlasnika i može se okrenuti protiv nedostojnog naslednika. Autor ovog članka je Australijanac i proveo je 14 godina skupljajući materijal za socijalni, istorijski i kulturni pregled Indonezije.

Keris je bio lično oružje *satrija* – indonežanskog viteza. Njime je on dokazivao svoju čast u dvoboju. Keris se uvek pojavljivao zajedno sa njim na dvoru; on je bio njegov »brat«. Najzad, upotrebljavao se i na bojnopolju, gde se dokazao kao najbolje oružje za blisku borbu. Keris je, međutim, ostao pre svega satrijev poslednji argument: odstupnica njegovom koplju, sabli i luku.

U javanskoj dinastičkoj istoriji prvi slavni keris napravio je *empu* (oružar) Gandring 1220. godine za avanturistu Kena Angroka. Besan na Gandringa što je njegov keris ostavio po strani radi drugih narudžbina, Angrok ga je upotrebio da bi ubio *empua*. Umirući, Gandring je prokleo Angroka da i sam umre od istog kerisa, kao i narednih sedam kraljeva Jave. Njegov duh tada je ušao u oštricu.

Nepokoleban time, Angrok je tim kerisom ubio svog gospodara i osnovao krvavu dinastiju Singosari (1221–1292). Svi kraljevi Singosarija, osim jednog, zaista su umrli nasilnom smrću. Ubio ih je, kako se govorilo, »Sumelang Gandring« – duh Angrokovog kerisa.

Međutim, priča o javanskom kerisu je mnogo starija. Prema predanju, izumio ga je 230. godine *empu* Ramadhi. Taj prvobitni keris nazvan je »Lar Ngaraps«, a njegov *pamur* (tip šare na oštrici, koji zavisi od načina kovanja) podsećao je na kosu device žrtvovane Banaspatiju, bogu šume.

Godine 235. Ramadhi je izumio *pamur* »Wos wutahs, koji se dobijala kvalitetnija oštrica od 1600 slojeva. Taj keris nazvan je »Pasopati«. Oba su imala kratku, pravu i jednostruku oštricu. Godine 294. *empu* Wiswakadi je izumio *pamur* »Blarak Ngridi«, koji je oštrici nazvanoj »Jalak Diding« davao 30.000 slojeva u obliku slova »V«.

*Empu* Bromogedali napravio je 339. godine prvi vijugavi »Balebang« sa dvostrukom oštricom. Ali prošlo je dosta vremena pre nego što je taj tip postao popularan jer se pokazalo da se njegova oštrica sa 11 vijuga sporo izvlači iz rane.

Reč »keris« dolazi od javanskog glagola *iris* – seći. To je oružje otpočetak imalo savijenu dršku, da bi se pojačala snaga pravolinijskog uboda. Rani tip sa jednostrukom oštricom još uvek se pravi na zapadnoj Sumatri, gde se naziva »kariehs«, što je lokalni naziv za keris.

U kasnom XIII veku keris je dospao do svog sadašnjeg zmijoljkog oblika. Ovaj je potekao iz mističnog kulta *Kala Cakra*, koji je sa svojim pratećim falusnim simbolizmom bujao na Javi od 1270-ih nadalje.

Godine 1815. ser T. S. Raffles beleži »stradiciju da su stanovnici svih onih zemalja u kojima se keris sada nosi nekada priznavali autoritet Jave i da su taj običaj doneli od njih«. Ovim je mislio na Indoneziju, Maleziju i islamska područja Južnog Tajlanda, kao i na Filipine. Sigurno je da nijedan pravi keris nikada nije bio napravljen izvan ovog područja i izgleda da su svi najbolji *empu-i* radili na Javi, Maduri, Baliju, Zapadnoj Sumatri i u Južnom Sulavaziju.

Javanci su stvorili najkompletniju nomenklaturu kerisa i napisali nekoliko traktata o njemu. Tokom stoećih javanski su majstori klasifikovali više od stotinu varijacija u obliku oštrice (*dapur*) i još stotinu različitih *pamura*, od kojih su neki bili ekskluzivni za određeni *dapur*. Izvan Jave je prihvaćen samo deo tog sistema.

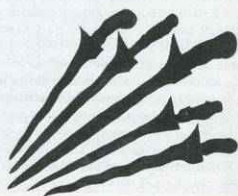
Na Javi je, ispod zapečaćene stupe<sup>2</sup> Borobudura (824. godine) pronađen keris od čistog gvožđa, a on se pominje u zapisu Sailendra, koji potiče iz ranog IX veka. No, najranija slika kerisa potiče iz hrama Panataran (XIV vek), što se otprilike poklapa s nastankom iz prvog sačuvanog primerka, koji je datovan u 1342. godinu. Prvog sačuvanog, iako dokumenti pokazuju da je – samo u Kediri – bilo 800 porodica *empua* već u XI veku.

Nekada se za sve metale verovalo da su ispunjeni magijom. Zato je *empu* morao da poseduje natčovečanske moći da bi napravio dobro oružje. Tajne kovanja oružja bile su u stara vremena ljubomorno čuvane, slavni majstori smatrani su kraljevom »braćom« i bogato su nagrađivani, a neki su postajali i guverneri. Oni su, međutim, retko kad bili aristokratskog porekla i predstavljali su na dvoru glas naroda.

Pre nego što započne sa radom, *empu* bi posvetio kovačnicu vešajući mali taruh ispod strehe. Vatra i nakovani bili su pozornica na kojoj su se ponovno odigravale

<sup>2</sup> Stupa je kupolasti brežuljak u kome se nalazi budistički hram.

<sup>1</sup> Batik je tkanina sa karakterističnim dezenom koji se dobija tako što se mesta koja ne treba da budu obojena premazuju voskom, koji se potom uklanja.



avanture Pandija, u kojima je kovač igrao ulogu *dalang-a*.

Indonezijski kovačnica, sa svojim dvostrukim klipom i dvosmernim ventilom, bila je savršena od bilo koje zapadne forme, ali ostali alat bio je uglavnom isti kao u Evropi i Japanu.

Naručilac je birao *dapur* i *pamur* koji donose sreću i pristaju njegovoj ličnosti. Dužina je bila u određenom odnosu sa dimenzijama tela. Veština *empua* procenjivala se na osnovu njegove sposobnosti da napravi vrhunsko sečivo i na osnovu njegove sposobnosti da na originalan način iskoristi izabrani *pamur*. Pet osnovnih *pamura* bili su: *Wos*, *Wutah*, *Sekar*, *Pala*, *Cemu*, *Sekar Ngadek* i *Blarak Ngirid*. Oni su, tim redosledom, simbolizovali: blagostanje, humanost, osećajnost, pravdu i autoritet.

Uobičajeno je bilo da se pomešaju tri vrste gvožđa: *pedang*, čelik iz Kalimantanana i Khorassana (Iran), sa prirodno visokim procentom ugljenika; *baja*, produkt lokalnih peći sa srednjim procentom ugljenika, i *pamur*, meteoritsko gvožđe koje se nalazi u Centralnoj Javi i Južnom Sulaveziju. *Pamur* je sadržavao oko 5% nikla.

Krajem XIX veka smanjile su se zalihe *pamura* i *pedanga*. Ovi su bili zamenjeni Krupovim nikl-čelikom i čelikom iz Švedske. Javanski topioničari, koji su pravili čelik *baja*, najčešće su bili povezani sa dvorovima i nastavili su da proizvode u umerenom obimu sve do 1942. godine. U slučaju da naručilac izabere *pamur* *Blarak Ngirid*, kombinovala bi se tri dela *baja* i tri dela čelika *pedang* sa dva dela *pamura*. Na Javi su ovo klasične proporcije, ali na Baliju su bile dozvoljene i druge. Po jedna šipka *pedanga* i *baja* čelika iste dužine seče se na pola po dužini i stavlja između dva ista, samo tanja parčeta *pamura*. Kovanje, sečenje, slaganje, uz dodavanje još *pamura* i krivljenje nastavlja se sve dok se ne formira štap od 31280 slojeva. On se tada oblikuje u oštricu. Drugi *pamuri* daju mnogo veći broj slojeva ali većina mušterija davala je prednost lepoti krupnijih šara.

Da bi se dobile vijuge, oštrica se zagrevala lokalno onoliko puta koliko je bilo krivina, a mesto pored svake zagrepane tačke hladilo se vodom i kovalo po ivici. Ovakav postupak dopuštao je ravnomeran tok vijuga, kojih je moglo biti od tri do trideset i jedne. Najpopularniji brojevi bili su pet, sedam i devet. Za više od 13 vijuga obično se pravila šira oštrica, koja bi se i brusila.

Potom se na *tang* varenjem ili pomoću klina pričvršćivao štitnik, brušene su ivice i eventualno uziravane šare. Oštrica bi se zatim kalila potapanjem u kokosovu vodu, slanu vodu ili mešavinu ulja.

*Pamur* se na izglatčanoj oštrici izvlačio u dve etape. Oštrica bi ostala u mešavini soli, voćne kiseline, sumpora i kuvanog pirinča oko pet dana. Zatim bi se zacrnila utrljavanjem vrele mešavine arseničnog trioksida, limunovog soka i tečnosti iz stabljike velike Galange. Arsenik bi zacrnio čelik, ali bi žile niklenog gvožđa ostajale srebrno bele.

Blizu *tanga*, koji je na dobrom kerisu

uvek jak, oštrica se širi na obe strane. To je proširenje retko kad podjednako: šira strana služi kao štitnik i njena krivina nastavlja se u vrh *ganje*.

Između oštrice i balčaka često se nalazila prstenasta navlaka od bronce, srebra ili zlata, sa jednostavnim, najčešće cvetnim ukrasima.

Balčaka je bilo različitih vrsta. Sa statutom je rastao i kvalitet dekoracije. Nekada su zakoni zabranjivali običnom građaninu da poseduje bilo šta osim drvenog balčaka, dok je jedino članovima kraljevske porodice bilo dopušteno zlato. Balčak je obično bio pod uglom u odnosu na oštricu, da bi omogućio da ova lakše proдре kroz grudni koš.

Postoje dva osnovna tipa javanskih balčaka: hindu, koji obično prikazuje čudovišta i orlove, i kasniji stil u obliku drške pištolja, koji je izveden iz oblika slavne pieste Garuda. Poreklo ovakvog oblika još je izrazitije izvan Java, gde takvi balčaci imaju sasvim jasno izražen »kljun« i jako su zakrivljeni. Zovu ih Java Demam; oni predstavljaju karikaturu grozničavog javanskog kralja.

Nedeljno održavanje oštrice sastojalo se od trljanja kriškom limuna, provlačenja kroz dim slatkog benzina i premazivanja kokosovim uljem svakog četvrtka uveče. Kad se ne nosi, kao obično, na svadbe, obreživanja ili od strane službenih lica, keris treba da leži u vreći od belog somota, na jastučetu. Na Baliju postoje držači kerisa u obliku čudovišta. Jedanput godišnje, prvog dana meseca Asjura ili Muharama, oštricu bi trebalo da zacrni *empu*. U Jogjakarti oružje koje predstavlja sveto nasledstvo zacrnjuje sam sultan.

U 1984. godini vrednost vrhunskog kerisa (koji nije sveto nasledstvo) ukrasjenog slonovačom, zlatom i drugim kamenjem, obično je bila iznad 2000 dolara. Srednje dobar keris, ukrasjen ili neukrasjen, donosio je 1500 dolara, i više. Turistički i primerci lošeg kvaliteta počinju od oko 10 dolara. Jedino bi najgora nužda mogla navesti aristokratsku porodicu da proda keris koji je sveto nasledstvo (*pusaka*). Keris koji ima lošu istoriju verovatno ne bi bio za prodaju ni pod kojim uslovima.

Identifikacija kerisa je komplikovana, tako da ponekad pogreše i eksperti. Javanski i bugineski primerci mogu se naći po celoj Indoneziji, dok su stari Minangkabau tipovi rašireni na Sumatri.

Indonežani su keris smatrali falusnim simbolom – falusom boga Šive. Kao *pusaka*, keris sadrži dušu svog prvog ili najslavnijeg vlasnika i može se okrenuti protiv nedostojnog naslednika. Predanja govore o kerisima koji zveče na približavanje opasnosti ili iskažu iz korica da bi se borili za svog vlasnika, o daru govora, letenju, usmeravanju vatre i odbijanju da se vrate u korice dok ne proljuju krv.

Prinčevi sa Balija upotrebljavali su keris kao zastupnika u svojim drugim brakovima.

Za Bugisa je bilo sramotno umreti bez svog »brata« kerisa. Keris koji je na prodaju kupac treba da premeri svojim palčevima recitujući određenu formulu. Ako poslednji

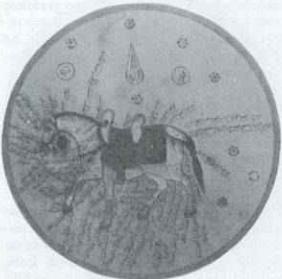
palac padne na srećnu reč, taj keris se može kupiti.

Keris ima slavnu istoriju u analima višetstva u Indoneziji. Zadnja velika bitka u kojoj je keris odigrao ulogu bila je ne tako davno – 1908. godine, kada je Dewa Agang od Kelungunga od Balija poginuo kako dođi jednom Radži-ratniku. Pošto su Holandani brojno nadjačali njegovu vojsku i kako njegova porodica nije mogla da podnese gubitak časti u izgnanstvu, on je zapalio palatu. Zatim su odeveni u potpuno belu odoru *satrija* Dewe, njegova porodica, sveštenici i oficiri izvadili svoje zlatne kerise i koplja i zaleteli se samoubilački u holandske redove.

Kada se dim razilač, kraljevska porodica bila je mrtva. Bali je pao i era kerisa je okončana.

Piter Gvin

S engleskog preveo  
Marko Živković



Možda je preterano reći da je trgovina bila najvažnija privredna delatnost srednjeevropskog islamskog društva ali je, bez sumnje, bila poznata i priznata delatnost. Zauzimala je geografskom položaju Arabije, trgovina je imala vekovnu tradiciju u preislamskom periodu. Mnogobrojne, i veoma prometne tržnice, služile su za razmenu robe koja je stizala karavanima sa Istoka i Zapada. Za ponosna plemena nomada i ratnika, koja su poljoprivredu smatrala nedostojnom slobodnog čoveka, trgovina je bila ugledno i poštovano dostojno zanimanje. Kako se i prorok Muhamed bavio trgovinom, ona je, u islamskom svetu, postala zanimanje *par excellence* tako da se ni najugledniji vlastodršci i vojskovođe nisu ustezali od trgovinskih poduhvata. Islamska ekspanzija je, za kratko vreme, proširila vlast Arapa na ogromnu teritoriju u veliki doprinos tome su dali ljudi koji su, putujući kao trgovci, veoma dobro upoznali ne samo puteve i tržnice, već i političku situaciju u susjednim zemljama. Tako je Halid ibn el-Va-lid proveo svoju vojsku pustinjskim putevima i iznenada se pojavio u pozadini vizantijske vojske koja je branila Siriju. Još veći uspeh predstavljao je pohod na Egipat jer je Amr ibn el-As, iskoristivši političke prilike, uspeo da, sa malobrojom armijom, osvoji žitnicu starog veka i jednu od najznačajnijih vizantijskih provincija.

Brojni gradovi, koji su važili za trgovačke centre, dobili su, posle arapskog osvajanja, nove konkurente kao što su Bagdad i Kairo, dva najpoznatija novooosnovana islamska grada. Za razliku od Bagdada, koji je osvajanje i rušenje, Kairo nikada nije trpeo ratna razaranja tako da se u njemu mogu prepoznati različiti stupnjevi razvoja a tržnica se, u svom starom obliku, očuvala sve do danas.

Kao primeri srednjeevropske islamske arhitekture, uglavnom se pominju brojne džamije, medrese (škole) ili palate vladara i moćnika, dok se tržnice i kuće trgovaca i zanatlija retko pominju iako su baš one najlepši primer sposobnosti islamske arhitekture da se prilagodi životnim potrebama gradskog stanovništva. U Kairu se još uvek može videti kako izgleda planski izgrađen suk (tržnica) a takođe i kako se gradski suk širio, prilagođavajući postojeće građevine svojim potrebama. El-Muhajimin, nakrivljena ulica u kojoj su živeli i radili majstori za izradu šatora, izgrađena je izvan gradskog zida i jedan je od lepih primera srednjeevropske gradske ulice. Istovetne zgrade, sa dućanima i radionicama u prizemlju, i stanovima na spratu, podignute su sa obe strane ulice koju natkriljuje drveni krov, stvarajući prijetnu hladovinu i u sred leta a četvrtasti otvori u krovu obezbeđuju dovoljno svetla. Šatoridžije su svoju tržnicu podigli uz nekadašnju južnu gradsku kapiju Bab Zuvejla, na mestu na koje su stizali i sa kojeg su polazili brojni karavani.

Za razliku od šatoridžija, trgovci unutar gradskog zida su imali na raspolaganju prilično ograničen prostor i morali su da se zadovolje prepravljajem napuštenih kuća, palata i hanova uz koje se nalazila gradska

## Uloga trgovine i tržnice u islamskoj tradiciji

tržnica. Tako je, početkom petnaestog veka, nastao suk pored velikog hana koji je sazi-dao Garkas el-Halili, u blizini džamije i univerziteta el-Azhar. Sličnih hanova je bilo osamdesetak u Kairu, a bili su to svojevrsni hoteli za trgovce u kojima su gosti mogli da smeste i svoju robu i tovarne životinje. Vremenom je suk zaposeo i sam han, od kojeg se do danas očuvao samo neznatan deo. Taj suk je dugo bio mesto na kojem su poslovali strani trgovci – Jermeni, Persijanci, Jevreji i Arapi iz drugih zemalja. Tržnica se proširila prema severu i spojila sa starom tržnicom koja je zaposela ostatke fatimidskih dvoraca, dok se južna granica suka pomerila izvan fatimidskog zida. U prvoj polovini prošlog veka je osnovan suk Muski, koji se sa zapadne strane pripojio starom tržnom centru tako da danas čine jednu celinu.<sup>1</sup> Zbog takvog, postepenog širenja, suk je postao karakterističan splet nepravilno raspoređenih ulica i manje ili više vešto izgrađenih dućana, radionica i stanova.

Iako ne tako strogo kao nekad, suk je još uvek podeljen na manje celine u kojima su grupisani proizvođači i prodavci istih proizvoda. Takva podela može da izgleda kao ustupak brzini ili pomoć kupcima da se lakše snadu, ali pravi razlog bio se pre mogao naći u želji da se zdravom konkurencijom obezbedi realna vrednost robe. Ta podela je nagonila trgovce da se zadovolje minimalnim prostorom, jer je bilo neophodno imati dućan na odgovarajućem mestu. Ma koliko da se, po kanonima savremene estetike, celokupan izgled suka smatra anarhičnim skupom građevina, ipak prevladava osećaj intimnosti i neposrednosti u tom spletu dućana i ulica u kojem svaka stvar ima svoje, unapred određeno i odgovarajuće mesto. Organizacija suka neodoljivo podseća na moderne robne kuće ali je osnovna razlika u tome što roba, koja se razmenjuje, nema primarnu važnost već se veća pažnja posvećuje ljudima koji tu robu razmenjuju i koji treba da se sporazumeju oko njene vrednosti.

O načinu trgovine na srednjeevropskom suku možda najbolje govori arapski naziv za

tržnicu. Naime, od istog korena od kojeg je izvedena reč *tržnica* (*sug*), može se izvesti i izraz *sporazumejete se*. Kupac i prodavac su bili obavezni da se sporazumeju tako da cena robe odgovara i jednom i drugom. Nepisani zakoni suka su obavezivali prodavca da isporuči robu po dogovorenoj ceni a pisani kupoprodajni ugovor je bio sastavni deo svih značajnijih razmena. Ljudi koji nisu verovali u svoje trgovačke sposobnosti, nisu imali dućane ili su se trgovinom bavili samo povremeno, koristili su usluge posrednika koji je, uz odgovarajuću novčanu naknadu, obavljao sve poslove oko kupovine ili prodaje. Iako je na suku postojao *muhtesib*, službenik koji je kontrolisao cene i mere, nikada nije postojao strogo utvrđen zakonski sistem koji bi rešavao nesporazume. Uprkos tome, broj prevara je bio beznačajno mali jer se trgovačka čast mogla izgubiti samo jednim a niko od trgovaca nije smeo da ugrožava čast tržnice. U pojedinim situacijama je postojao način da se neodlučni prodavac natera da proda robu po ceni koja mu je ponudena, ako dovoljan broj uglednih trgovaca smatra da je ponudena cena povoljna. Tako se čuvala čast tržnice. Spremnost da se za neku stvar plati nerazumno visoka cena, smatrala se necivilizovanom a kako se evropski poslovni duh prilično razlikovao od tih normi, evropski trgovci nisu uživali veliki ugled iako su bili značajni trgovački partneri.

Sporazumevanje oko cene je osnovna karakteristika trgovine na suku i još uvek se održava, uprkos brojnim zakonskim propisima koji regulišu savremenu trgovinu. Zbog takvog načina trgovine, žurba je nepoželjan savetnik jer cenkanje iziskuje strpljenje, a strpljenje je, iako često zanemarivano, ipak osnovna karakteristika civilizovanog čoveka. Ne treba zaboraviti da je čovečanstvo zakoračilo u doba civilizacije tek onda kada su ljudi naučili da zaseju seme i strpljivo čekaju sledeću godinu, koja će doneti žetvu. Pripadnost civilizovanom svetu se tako, na bezalan način, već vekovima proverava na mnogim tržnicama islamskog sveta na kojima nestrpljiv čovek ne može biti dobar prodavac a još manje pristojan kupac.

Tržnice su, u islamskom svetu srednjeg veka, bile jedinstvena mesta na kojima su, manje ili više složno, živeli i radili pripadnici sve tri religije, uprkos tome što se zvanična politika prema inovercima menjala od blagonaklonosti i tolerancije do progona. Sve te promene su se najmanje ogledale na suku koji je, da bi opstao i uspešno poslovao, morao više da se povinuje zakonima ekonomije nego zakonima države. Na tržnicama je često potvrđivano da novac ne poznaje nacionalnu ili versku pripadnost, jer su mnogi hrišćani i Jevreji bili bogati i ugledni trgovci čak i u vreme najčešćih progona inovercima. Zajednički hrišćani na suku je nametao muslimanima, hrišćanima i Jevrejima upoznavanje sa različitim životnim navikama i religijskim običajima tako da su tržnice imale izuzetan društveni značaj kao mesta na kojima se susreću kulture, razmenjuju

<sup>1</sup> R. B. Parker and R. Sabin, *A Practical Guide to Islamic Monuments in Cairo*, The American University in Cairo Press, 1981, str. 46.



El-Muhajimin, deo starog Suka, Kairo, XV vek

ideje a ono što je najvažnije, tržnice su bile sredstvo pomoću kojeg je sve, od raznovrsne robe do legendi i mitova, moglo da se prenese sa jednog kraja islamskog sveta na drugi.<sup>2</sup> Tržnice su tako predstavljale jedinstvenu mrežu za prenos informacija nad kojim niko nije imao potpunu kontrolu.

Iako je politička uloga tržnica nedovoljno istražena oblast, ipak postoji dovoljno podataka koji mogu da posvedoče o tome kako je ekonomska moć trgovačkog staleža prekrajala političku kartu islamskog sveta. Jedan od najuspešnijih poduhvata je, nesumnjivo, stvaranje fatimidskog Egipta, jedine značajne šiitske države u srednjem veku. Kada je, u devetom veku, centralna vlast Bagdada do te mere oslabila da se nije mogla suprotstavljati heterodoksnim pokretima, na tržnicama su počeli otvoreno da deluju predstavnici svih poznatih sekti. Najživlju

aktivnost je razvio pokret ismailita, stvorivši mnogobrojne ćelije koje su, aktivno propagirajući alegorijsko tumačenje Kurana, okupljale veliki broj pristalica. Jedna od moćnih ismailitskih sekti je bila sekta karmata, koja je plodno tlo našla među zanatlija i trgovcima, okupljenim u esnafa. U tim esnafima su bili pripadnici različitih verskih zajednica, okupljeni ezoteričkim pristupom religiji a praktikovano je i početno prosvetljavanje novih članova kao i postupno uvođenje u više oblike saznanja.<sup>3</sup> Karmati su se zalagali za jednakost i obrazovanje a afirmisali su ličnu slobodu tako da su više bili socijalna nego religijska pretnja sunitskom poretku.<sup>4</sup> U okviru svoga delovanja, o kojem nema mnogo pisanih dokumenata, karmati su slali svoje misionare u In-

diju i severnu Afriku. Kasnija zbivanja su malo više osvetlila neke ekonomske ciljeve pažljivo pripremljenih i izdašno finansiranih poduhvata.

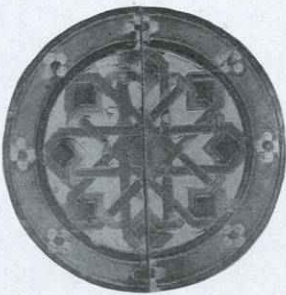
U Tunisu se, početkom desetog veka, javlja dinastija Fatimida koja je, tesno saradujući sa ismailitima i koristeći njihovu finansijsku pomoć, uspevala da pre kraja desetog veka osvoji Egipat, Siriju i zapadnu Arabiju. Doduse, došlo je do nesporazuma između karmata i fatimidskog režima koji je bio optužen da je izdao ismailitske ideje ali je nesporazum nekako izgladen pa je usledila veoma uspešna akcija skretanja trgovine sa Indijom na pomorske puteve i luke Arabije i Crvenog mora.<sup>5</sup> Tako je najveći deo robe iz Indije prelazio preko fatimidske teritorije što je doprinelo naglom razvoju trgovine i zanatstva čiji je najveći deo bio pod kontrolom Karmata koji su svojim esnafima pokrivali teritoriju Egipta, Sirije i zapadne Arabije. Iako politički ciljevi možda nisu bili ostvareni, ekonomski prosperitet fatimidskih poseda je doneo karmatima ogromnu dobit ali kako je fatimidski režim slabio, popuštale su i veze sa karmatskim esnafima čija je prava definitivno ukinuo Salah ed-Din (u Evropi poznat kao Saladin) kada je okončao postojanje fatimidske države i Egipat vratio sunitskom islamu. Od tada se karmatski esnafi ne pojavljuju u javnosti ali su još dugo delovali kao značajna ekonomska sila a kako su trgovinske veze u Palestini omogućavale direktan kontakt sa evropskim trgovcima, tragovi karmatskih ideja se mogu prepoznati u zajednicama »slobodnih zidara« koje su nastale u Evropi mnogo kasnije.<sup>6</sup>

Pomenuti događaji više nagoveštavaju no što potvrđuju kolika i kakva moć je bila koncentrisana na tržnicama, sa kojih se odlučivalo o mnogo važnijim stvarima no što je sama trgovina. To potvrđuje da je suk još uvek nedovoljno istražena tema koja u mnogočemu prevazilazi okvire koje mu nameće definicija tržnice.

Miroslav Tanasijević

<sup>5</sup> Ibid. str. 112-114

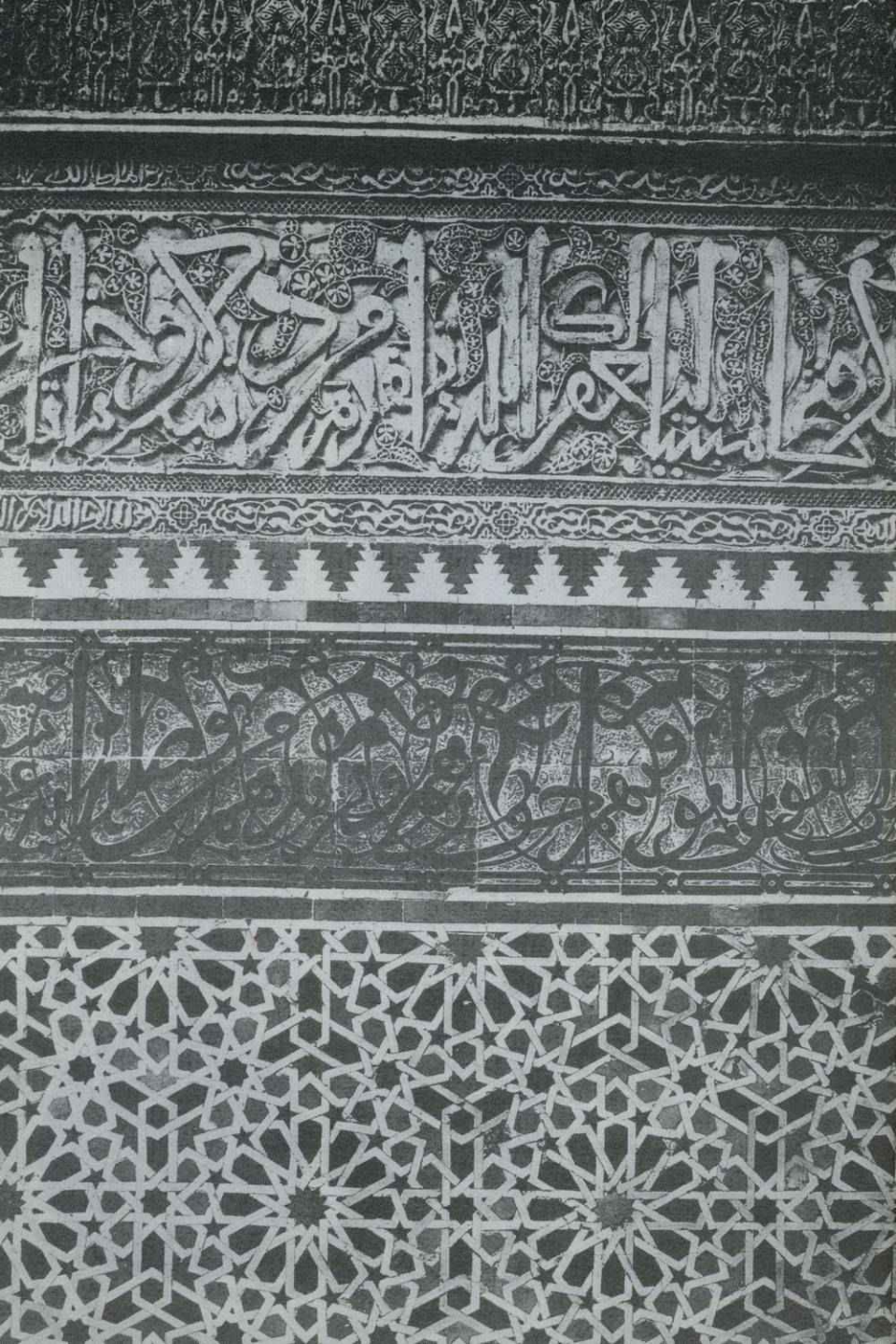
<sup>6</sup> Filip Hiti, *Istorija Arapa*, »Veselin Masleša« Sarajevo, 1973, str. 312.

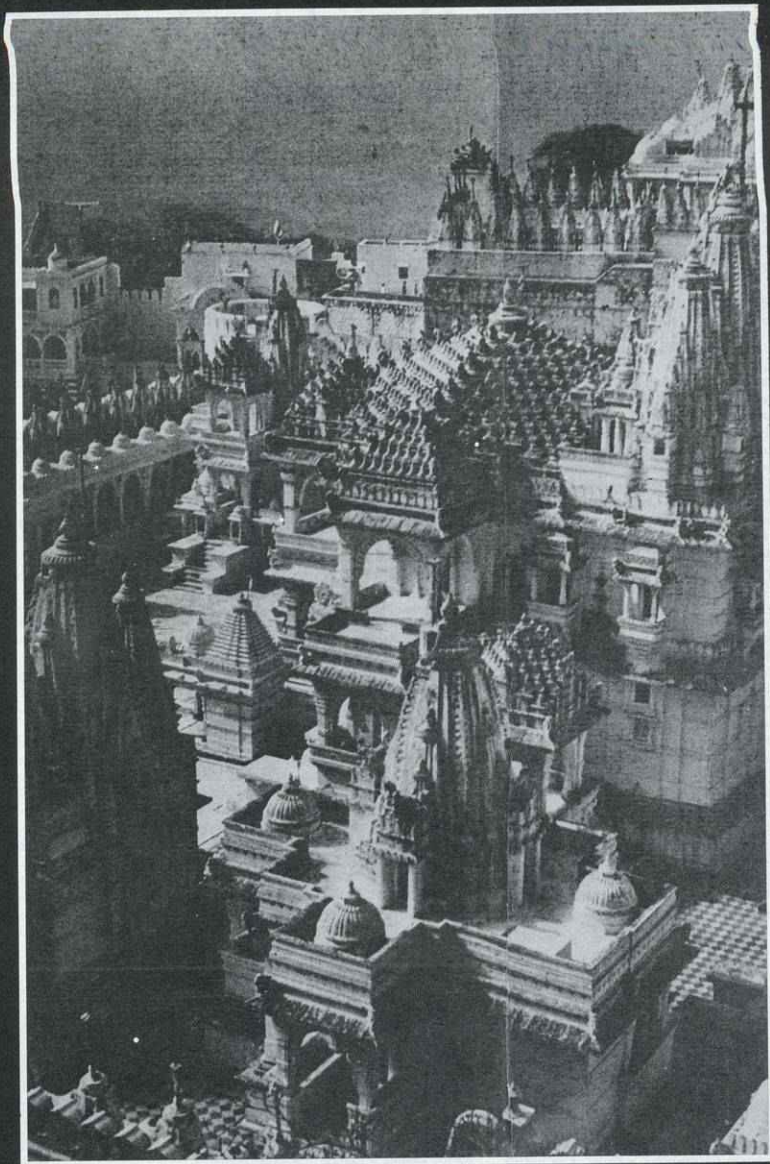


<sup>3</sup> Filip Hiti, *Istorija Arapa*, »Veselin Masleša« Sarajevo, 1973, str. 311, 312

<sup>4</sup> Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Hutchinson of London, 1975, Fifth edition, str. 108

<sup>2</sup> *Svijet Islama*, »Jugoslovenska revija« i »Vuk Karadžić«, Beograd 1979, str. 100.





Kompleks džainskih hramova u Palitani, Gudarati, Indija

# Dravidska mitologija

*Dravidska mitologija*, mitologija dravidskih naroda koji naseljavaju Indiju (Tamil, Malajalci (Kerala), Telugu, Kananre i dr.). U stvari o d. m. može se govoriti u vezi sa dravidskim, tačnije prodravidskim etnosom u eposi koja je prethodila postanku hinduizma, i danas u vezi sa arhaičnim mitološkim predstavama koje su se sačuvala na nivou seoskog života i kod relativno zastaljih dravidskih plemena kod kojih ne postoje književni spomenici. Zapravo, oni još uvek čuvaju originalne kosmogonijske i etnološke mitove u kojima glavnu ulogu igra boginja-stvoriteljica, boginja-majka. U njima se takođe nailazi na odjeke mitova o potopu i nekoj praotadžbini Dravida koju su napustili još u prastaro doba (u nekim legendama identifikovanoj sa potonulim kopnom Lemurijom ili Gondvanom).

D. m. je uticala na hinduističku mitološku tradiciju koja je apsorbovala i preradila mnoštvo dravidskih predstava, ali je istovremeno u velikoj meri i potčinila. Tako, u starim književnim spomenicima Dravida dominiraju kosmološke i etimološke predstave, ali i narodi bez pisma pozajmljuju ponešto iz sanskrtke kulture (često veoma originalno: na primer, kod nekih u ulozi demijurga pojavljuje se Bhimasaera – Bhima iz staroindijskog epa). Sa svoje strane, na d. m. uticala su predstave domorodačkih plemena (pre svega, Munda), a niz ideja i likova d. m. potiču delimično iz protoindijske kulture Mohendžo-Dara, i Harapa.

Uticao hinduističke mitologije na dravidske narode počeo je mnogo pre n. e. ali u najranijim književnim spomenicima južne Indije, zbirka poezije na tamilskom jeziku »Osam antologija« i »Deset pesama« (I–III v. n. e.) ovaj uticaj je još neznatan. Istovremeno ove zbirke su vredni izvori podataka o mitološkim i religijskim predstavama tamilskog društva s početka nove ere. U to vreme u Južnoj Indiji već se znalo za državno uređenje. Osim ovoga, pored dravidskih plemena postojala su i druga plemena nedravidskog i nearijskog porekla. Neverovatno šarolikoj društvenoj, kulturnoj i etničkoj slici, odgovarala je šarolika i složena slika lokalne mitologije iz koje se, ipak, može izdvojiti niz originalnih dravidskih mitoloških ideja i shvatanja.

Karakteristična crta d. m. je odsustvo panteona i razvijeni likovi bogova. U njem centru nalazi se predstava o životnoj energiji, ali koja može biti korisna, i koja se iskazuje u plodnosti, napredovanju, prođužavanju roda, ali koja takođe može imati i opasan, zastrašujući karakter. Za ovu silu bili su vezani razni duhovi i neodređena božanstva koji su bili mučitelji i opaki, i koji su se po pravilu, teško mogli umilostiviti. Međutim, osim njih oni su obožavali i različite objekte prirode – biljke, jezera, a posebno planine i kamenje. Kamenje se postavljalo na mestima sahrane, kraj ograde kuća, na bojnim poljima – na mestu pogibije ratnika. Kamenje koje ovaploćuje predstave o različitim božanstvima i duhovima, smeš-

talo se na specijalne platoe, najčešće ispod drveća (ovaj običaj se sve do danas sačuvalo u selima).

U vezi sa čovekom, životnom snagom, najjače se ispoljavala, kako sakralna snaga cara, starešine plemena, čuvara blaga i sigurnosti podanika, tako i seksualna ženska energija. Ova energija je istovremeno i blagotvorna i rušilačka, sposobna za skupljanje i trošenje, što se metaforično prikazuje u obliku vatre (upor. pojam *tapasa* u hinduizmu). Dravidi su joj pripisivali božansku moć što se odrazilo u uzajamnom odnosu kultova boginje mudrosti (Kannahe ili Pattine), boginje-majke, boginje-pokroviteljke.

Boginja-majka poznata je kod dravidskih naroda, pod mnogim imenima i različitim hipostazama. Ona se pojavljuje kao strašna krvožedna *Kottavi*, boginja rata i smrti koja se kasnije stapa sa likom Durge. Na malabarskom području, postoju je pod imenom Bhagavati, a u oblasti Maduraja – kao boginju velikih boginja i drugih opasnih bolesti – Mariyammu. Kao boginja-pokroviteljka pojavljuje se takođe u obliku šuma i biljaka, a takođe i u likovima mnogih lokalnih boginja koje čuvaju naselja i stanovništvo.

Murugan se smatra sinom Kottavi. On je bog rata, lova, pobede. Kasnije su Murugana počeli da smatraju za Skandu-Karttikeyu, Šivnog sina. U hinduizam su takođe bili uvedeni u ulozi Višnu-Tirumalai, božanstva pastirskih plemena.

Treba naglasiti široku razgranatost kulta zmija koje su asociirale na kišu, plodnost, bogatstvo i često se smatrale čuvarima domaćeg ognjišta. Druga veoma poštovana životinja, čiji je kult veoma star i koji povezuje mitologiju Dravida sa protoindijskom, bio je bivo (danas je kult bivola posebno razvijen kod plemena Toda). Običaj prinošenja bivola na žrtvu, očigledno je u vezi sa starom zemljoradničkom simbolikom i kultom ženskog materinskog principa.

Proces pripajanja lokalnih kultova hinduizmu i rasprostiranja severoindijske mitologije na jug, po svoj prilici odražen je u mitu o *Agattiyaru* (Agastyi), vedskom brahmanu, koji je na jug doneo jezik i književnost. Ovaj proces je bio potpuno završen sr. I. mil. n. e. Mitski odraz poetskog pokreta bhakti kod Tamila, koji je počeo u VI–VII v. n. e., predstavljala je višnuitska i šivaitska mitologija, koja se uglavnom oslanjala na sanskrtke izvore: vede, epove, purane. Međutim, kasnije je nastala originalna tamilska puranska tradicija, bazirana na životopisu pesnika-bhakta, koji su na jugu Indije bili poštovani kao sveci.

U d. m. takođe postoje grupe mitova i legendi, povezanih za početak dravidske (tačnije tamilske kulture) i pesničke umetnosti. Jedan deo se odnosi na Agattiyara, a drugi na tzv. *šangam* od kojeg počinje tamilska pesnička tradicija.

A.M. Dubjanski



# Dainska mitologija

**Dainska mitologija**, kompleks mitoloških predstava religijsko-filozofskog sistema dainizma (d.), koji je dobio naziv po jednoj od titula dodeljivanih veroučiteljima – dina (pobednik). D. je nastao u Indiji u VI v. pre n. e.; njegov osnivač je *Mahavira Dina*, ali ortodoksa tradicija d. smatra da je Mahavira bio samo poslednji predskazivač vere – tirthankara (dosl. 'tvorac brodas') naše privremene epohe. Smestajući njegove prethodnike u pravadno doba pretendovali su tako na ulogu najstarije religije.

Postoje dve osnovne sekte d. nastale posle raspada krajem I v. pre n. e. – švetambara (odeveni u belo) i digambara (odeveni u strane svete). Svaka od njih poštuje kanonske razlike koordinacija, i pridržavajući se istih principa veronauke razilazi se samo u tumačenju i interpretaciji detalja. Kodifikacija dainskog kanona nastala je relativno kasno, 9 vekova posle Mahavirine privremene delatnosti. Dainski religijsko-filozofski traktati – sutre sadrže učenje o oslobođenju od veza *samsare* koja se postiže putem tri 'blaga': d. pravog znanja (veronauke), pravog viđenja (istine), pravog ponašanja. Praktičan put u sav svodi se na strogo poštovanje propisa i sirovu askazu. U osnovi d. dogme leži predstava o dve večne neostvarene, koegzistentne kategorije – dive (duše, aktivni agensi percepcije i akcije) i adiva (neživi, mrtvi principi). Broj diva je beskonačan.

Svajajući se sa materijom karme, oni dobijaju grubo telo karme i rađaju se u vidu živih bića. Predstava o divama, u d. povezana sa opšteindijskim pojmovima *karme* i *samsare* u d. sa jedne strane, po svoj prilici, vodi poreklo od arhaičnog animizma, a sa druge – ide do kosmičkog hilozizma, jer su dušama – divama obdarene ne samo životinje, već i elementarne čestice materije – zemlje, vode, vatre, vazduha. Na taj način kruženje diva bez početka i bez kraja stvara predstavu o nekoj jednakosti svih bića, jer sva ona poseduju dive (otuda stroga zabrana nanošenja povreda – ahimsa) ali kako su divi kvalitetno različiti u zavisnosti od broja organske percepcije (od jednog kod bilja, pa sve do pet kod viših životinja, ljudi i bogova), stvara se originalna hijerarhija živih bića, od kojih najviše mesto zauzima čovek, jer samo on može da prekrati delovanje zakona karme i da postigne oslobođenje. Pri tom se svet ljudi deli na karmin svet, tj. svet u kome se razvija, i nekarmim, gde nema smene vremenskih perioda. Stanje *siddhe* – »savršenosti diva, oslobođenih od karme, mogu da postignu samo žitelji iz sveta karme.

D. m. odlikuje težnja ka stvaranju složenih klasifikacionih shema i brojnih hijerarhija, težnja ka sistematičnim i stroгим načinima opisa. U njoj se mogu izdvojiti dva kompleksa predstava: kosmografski – detaljan opis sveta, njegovih delova i njihovih žitelja, koji ulazi u opšteindijske predstave, i mitsko-istorijski, čije su glavne teme tirthankara.

**Kosmografija.** vasiona se deli na svet i beskrajan veliki ne-svet, u kome nema ničeg, osim prostora – akaše, a koji je nedostupan za percepciju i pronicanje. Svet je od-

vojen od ne-sveta troslojnim bezdanom od guste vode, gustog vetra i retkog vetra. Svet, po predstavama daina ima veoma originalan oblik: sastoji se od tri odsečne kupe ili piramide, od kojih su osnove srednje i gornje spojene, a vrh srednje leži na vrhu najniže. Donja kupa (ili piramida) – to je donji svet – Adholoka, dva gornja dela su gornji svet – Urdhvaloka, a tamo gde se oni spajaju nalazi se srednji svet – Madhyaloka. Visina celog sveta iznosi 14 raddua (dosl. »žuž« – uslovna mera), od čega po sedam dolazi na Adholoku i Urdhvaloku (srednji svet se ne računa). U osnovi donjeg sveta leži kvadrat sa stranom od 7 raddua ili krug istog prečnika. Interesantna je nekanonska koncepcija, po kojoj svet ima oblik ljudskog tela (lokupuruša), tj. svet-kosmički čovek, na čijoj se visini struka nalazi Madhyaloka, niže – Adholoka, a više – Urdhvaloka. Ovom predstavom može se objasniti naziv jednog od slojeva višeg sveta – Grajevayaka – »ogrlica«.

Žitelji sveta dele se na rastinje, niže životinje, više životinje, ljude, žitelje hada, božanstva; svima njima su suprotstavljeni siddhi.

Donji svet se po vertikalni sastoji iz sedam slojeva, čiji su nazivi odozgo naniže sledeći: Ratnaprabha, Sarkaraprabha, Valukaprabha, Pankaprabha, Dhumaprabha, Tamahaprabha i Tamastamahaprabha. U svim slojevima osim prvog, nalazi se ogroman broj naturalističkih opisa hadova, ispunjenih tamom i smradom, truležom i prljavštinom. Po ranim predstavama žitelji hada bili su ljudi, koji su stradali od svakojakih patnji. Oni su se kasnije odvojili u niži rang telesnog izrođenja i opisuju se kao odvratna bespolna, smrdljiva bića crne boje, nalik na očerupane ptice, koja izazivaju bol pri dodiru i žive u stalnom strahu od uzajamnog progona, jer su ujedno i žrtve i žitelji. Njihova odvratnost povećava se proporcionalno sa dubinom sloja.

U centru srednjeg sveta leži okrugao kontinent Dambudvipa, oko koga su u koncentričnim krugovima raspoređeni bezbrojni okeani i drugi kontinenti. U centru Dambudvipa uzdiže se planina sveta *Mandara* (u kasnijim tekstovima Meru), u skladu sa centrom sveta, visine 100 hilj. yodana (od čega je 1. hiljada u zemlji), a dijagonalna u osnovi iznosi 10. hiljada yodana i sastoji se od zlata, srebra, kristala i sl. U njenom podnožju i padinama nalaze se rajske šume: Bhadrashala, Nandana i Saumanasa. U svakoj od njih na četiri glavne strane sveta uzdižu se hramovi, a između njih pružaju se lotosova jezera. U Nandani i Saumanasi usred jezera stoje dvorci koji pripadaju Śakri i Išani. U šumi na vrhu Mandare – Pandake, umereno dovanaca nalaze se četiri stene, nazivane »stenama

posvećivanja», na kojima stoje prestoli i obavlja se posvećivanje severnog i južnog tirthankara. Dambudvipa ima po dijagonalni 100 hiljada yodana i podeljena je popreko od zapada na istok, sa šest planinskih lanaca na sedam zemalja: krajnja se nalazi na jugu Bharate ili Bharatavarše, a na severu Yera-vaya ili Airavata. Centralni deo zauzima zemlja Mahavideha, a južno od nje leži zemlja Harivarša i Haimavatavarsa, a severno Ramyavarša i Hairanyavatavarsa. U centru Mahavidehe planinski lanci koji se razilaze po međuprostoru sveta, dele dve zemlje: Uttarakuru, gde raste kalpavrkša (drvo, koje ispunjava želje) Dambu, visoko i široko 8 yodana, i Devakuru sa kalpavrkšom Salama. Oko Dambudvipa uzdiže se dijamantski zid visok 8 yodana; iza nje ide ograda od dragog kamena. U zidu i na ogradi nalaze se četvoru vrata, okrenuta prema stranama sveta.

Dambudvipu okružuje okean Lavanoda u kome se nalazi 4 lanaca ostrva zvana Anaratdripa, a takođe i ostrva koja pripadaju mesecima, suncima i božanstvu Lavanode – Suštiti.

Dalje dolazi kontinent Dhatakikhanda. Na severu i jugu planinski lanci ga dele na pola, a svaka polovina ponavlja strukturu Dambudvipa. U sredini svake polovine postoji posebna Mahavideha sa svojom planinom Mandarom (Meru), kopijom centralne Mandare, ali manjih razmera.

Dalje se pruža okean Kalloda i kontinent Puškaradvipa koju deli na dva ravna dela kružni planinski venac Manuśottara. Unutrašnji deo ponavlja strukturu Dhatakikhanda. Planina Manuśottara je granica sveta ljudi. Sa druge strane ne žive ni ljudi ni životinje, već samo božanstva, nebeska tela nepomično stoje i upola su manja od običnih; tamo nema podelu vremena, nema ni vatre, ni oblaka, ni kiše, ni грома ni munja, nema rastinje.

Dalje slede mnogobrojni okeani i kontinenti, koji uglavnom kopiraju jedni druge. Poslednji kontinent i okean nazivaju se Svayambhuramana.

Viši svet sastoji se od 10 (kod Švetambara) ili 11 (kod Digambara) slojeva. Ti se slojevi, ili delimično ili potpuno, (kod Digambara) dele na severnu ili južnu polovinu, koje predstavljaju samostalna nebeska carstva. Svaki sloj se takođe deli na neravan broj podlojeva, tako da se sve skupa obrazuje 62 ili 63 (kod Digambara) samostalnih nebeskih nivoa. Svaki od njih ima određeni broj po formi raznovrsnih staništa-dvoraca – vimana, koji su raspoređeni tako što se u centru nalazi okrugao indrakavi-mana (dvorac gospodara), a ostali su zrakovito raspoređeni orijentisani prema stranama sveta i nazivaju se »običnim« (avalikapratišta, pankteya ili šrenibandha) ili pak, ispunjavaju prostor između njih – tzv. »rasturici« (prakrmana) vimana. Viši centralni vimana, nalazi se na vrhu kupe gornjeg sveta i ima po dijagonalni 100 hiljada yodana, a po razmerama i obliku odgovara Dambudvipi. Iznad njega nalazi se Iśatpragbhara u obliku razrešenog kišobrana koji kruniše svet. Svet

se završava još jednom yodanom u čijem posljednjem delu žive siddhe.

D. m. ima astronomski broj božanstava. Njima obiluje srednji svet, jer božanstava ima u svakoj planini, jezeru, reci, drvetu, u procepu stene, okeanu, na svakom mestu i sl. U ogromnoj većini tekstova o njima se ne saopštava ništa, osim vlastitih imena, koja se po pravilu poklapaju sa nazivom odgovarajućeg predmeta u kome borave, i naziva koji se uvek objašnjava imenom božanstva.

Osim ovoga, izdvajaju se četiri klase božanstava, koja uglavnom žive u donjem i gornjem svetu. To su bhavanavasini, podzemna božanstva koja žive u dvorcima (bhavana) u Ratnaprabhi; vyantara ili vanamantara – takođe podzemna božanstva koja uglavnom žive u sloju koji deli Ratnaprabhu od srednjeg sveta; dyotisha – božanstvo svetila, koje živi u prostoru između zemlje i gornjeg sveta; vaimanika – nebeska božanstva koja žive u dvorcima (vimanana) gornjeg sveta.

SVAKA klasa deli se na podklase, a poslednje u većini slučajeva na severne i južne, zavise od raspoložebila rejonu a kome žive severno ili južno od centra sveta. Gospodar svake podklase (a u slučaju podele na severne i južne kao i gospodar svakog rejonu) ima titulu indre.

Bogovi svake klase karakterišu se određenim trajanjem života, učestalošću disanja i uzimanja hrane, dimenzijama tela, stepenom pronicljivosti i transformacijom u različite oblike itd. Oni mogu imati pravu, lažnu ili pomešanu veru, pravu, lažnu ili pomešano znanje. Svaki indra ima nekoliko glavnih supruka, čija se svita sastoji od nekoliko hiljada nižih boginja. Indrama bhavanavasima i vajmanikama počinjavaju se (ili su im ravni po rang) čuvari sveta – lokapale i 33 viša činovnika – trayastrisad. Indre imaju vojsku i vojskovođe i ratuju jedni s drugima. Osim toga oni imaju savet, čiji se članovi nazivaju paršadya, i sluge – abhiyogya. Božanstva najniža po društvenom rang, slično zemaljskim parijama, nazivaju se kilbišima. Kao i žitelji hada, božanstva se rađaju metodom manifestacije (upapata – trenutna iznenadna pojava bez materijalne osnove).

Bhavanavasini se dele na 10 podklasa, čiji se nazivi završavaju na 'kumara' ('mladić', 'prinac'). Svaki se karakteriše određenom bojom tela, odeće, simbolom u kruni. Asurakumari su crni, u crvenoj odeći, simbol im je dragi kamen u obliku polumeseca; kreću se u dubinama van predela Ranaprabhe, a takođe mogu dostizati srednji i gornji svet. Nagakumari, vodena božanstva, svetla, u tamnoj odeći, sa krunom – zmijaška kapuljača, najčešće su u vezi sa kišnim oblacima. Suparnakumari (žive takođe u planini Manuottara) – zlataste su boje, u beloj odeći, simbol im je garuda. Njihove borbe sa naga-kumargoma uzrok su određenog vida zemljotresa. Vidyutkumare su crveni, u crnoj odeći, simbol im je vatra. Agnikumare su crveni u crnoj odeći, simbol im je krčag. Dipa – ili dvipakumare su crveni, u tamnoj odeći, simbol im je lav. Udadhikumare su

svetli u tamnoj odeći, simbol im je konj, vladaju okeanom. Dikkumare ili disakumare su zlataste boje, u beloj odeći, simbol im je slon, povezan sa idejom slonova sveta. Boginje ove podklase takođe borave u šumi Nandani i učestvuju u posvećivanju tirthankara. Vayutkumare su mrki, u grimizno-crvenoj (boja sunca na zalasku) odeći, simbol im je makara, takođe žive u podvodnim pećinama Lavanode i pokreću čestice sveta. Sthanitakumare su zlataste boje, u beloj odeći. Funkcije bhavanavasina takođe su u korelaciji sa funkcijama lokapala, i oni paze na poradak u svetu. Soma (lokapala istoka), vidyutkumara, agnikumara, vayutkumara, paze na pravilno kretanje zvezda, meteorološke pojave i zemaljske požare; Yama (lokapala juga) i asurakumara nadgledaju ratove i epidemije; Varuna (lokapala zapada), nagakumara, udadhikumara i sthanitakumara – sve poplave; Vaisravana (lokapala severa), suparnakumara, dvipakumara i dikkumara odgovorni su za metale i draga kamenje. Kanonski tekstovi navode vlastita imena 20 indri bhavanavasina, ali izuzev Čamare (indre južnih asurakumara), o njima se ništa osim imena ne saopštava.

Vayantare borave delimično u donjem svetu, delimično u šumama srednjeg sveta i na ostrvima Antaradvipe. Oni se takođe dele na 10 klasa, od kojih se svaki karakteriše određenom bojom i za svoj simbol imaju određeno drvo. Po jednoj klasifikaciji na njih se odnose *pišće, bhute, yakše, rakase, kinna-re, kimpurasi, mahorage i gandharve*, tj. poluboginstva i demoni hinduističke mitologije. U D. m. svi oni osim rakšasa, prijatnog su izgleda. Za razliku od drugih klasa božanstava u kanonu se ne govori ni o njihovom broju ni o funkciji. Oni žive u dvorcima među kojima je najveći po svojim dimenzijama ravan Dambudvipi.

Meseci, sunce, planete, mesečevi domovi i zvezde su pet klasa božanstava dyotisha. Sunce i mesec predstavljaju supružniski par, njihovu svitu čini 88 planeta, 28. mesečevih domova i 6697500 X 10<sup>12</sup> zvezda. Iznad Dambudvipi okružuje se dva sunca (severno i južno) i dva meseca, da bi utvrdili istovremenost smene dana i noći za južne i severne delove; prema tome, za Dambudvipi gore naveden broj planeta se duplira. Dalje, ukoliko su udaljenije od Dambudvipi, taj broj raste; iznad Lavanode su 4 sunca, 4 meseca, 352 planete itd. iznad Dhatakikhande – 12 sunca, 12 meseca, 1056 planeta itd. Nebeska tela kreću se po svojim orbitama zahvaljujući teglećim životinjama, koje se nalaze na četiri strane sveta (na istoku – lavovi, na jugu – slonovi, na zapadu – bikovi, na severu – konji). Svako nebesko telo pokreće se pomoću određenog broja hiljada životinja.

Božanstva vajmanika dele se na božanstva kalpa (kalpa je opšti naziv od 1-8-og sloja) i vankalповska koja su prešla kalpu (kalpatita). Kod poslednjih nema društvene hijerarhije, oni ne nose ni odeću, ni ukrase i nazivaju se zajedničkim imenom Ahimandri ('ja – indrac'). Nepoznate su im čulne naslade, a njihov jedini posao je usredsređeno

poštovanje arhata.

SVAKA podklasa božanstava kalpi ima simboličan lik u kruni, različito u svetambarskoj i digambarskoj tradiciji. Osim meseča (za carstvo 5-og sloja – Šukra) i kalpavrkše (za carstvo 8-og sloja – Aran i Ačyuta) te životinje su: gazela, bivo, vepar, lav, slon, zmija, riba, kornjača itd. Indra koji se nalazi u prvom sloju Sautharme zove se Šakra, ostale indre nose imena svojih carstava. Za Šakru, kao i njegovog vojskovođu i glasnika Harinagajmešu, a takođe i za Ačyuta vezani su sižei učešća u ceremonijama rađanja i posvećivanja tirthankara.

Osim vajmanika, u gornjem svetu živi još posebna klasa božanstava lokantaka, čiji naziv znači 'oni koji žive na kraju svetac'. Njima su strane čulne naslade a svojstvene meditacije.

U višim carstvima 1-8-og sloja mogu da se ponovo rađaju ljudi ili životinje, u 9-om sloju (Grajveyaka) – samo ljudi, a u 10-om sloju – Pančanuttara – samo ljudi iz sveta karme. Po isteku roka božanskog bitisanja oni mogu da se vrate u prošlo stanje.

Mitoistorijski kompleks. U njegovoj osnovi leži predstava o cikličnom vremenu koje se u d. predstavljaju u vidu točka sa 12 žbica. Uzlazno kretanje naziva se utsarpini, a silazno – avasarpini (dosl. mileći, gmižeći 'gore i mileći, gmižeći 'dole'). Svaki polukret sastoji se iz šest nejednakih perioda koji se u avasarpini nazivaju 'dobar – dobar' – 4 · 10<sup>18</sup> sagaropama (dosl. 'jednak okeanu' – mera računanja) godina; 'dobar' – 3 · 10<sup>18</sup> sagaropama godina; 'dobar – loš' – 2 · 10<sup>18</sup> sagaropama; 'loš-dobar' – 10<sup>18</sup> sagaropama minus 42 hiljade godina; 'loš' – 21 hiljada godina i 'loša-lošac' – takođe 21 hiljada godina. U utsarpini ovi periodi se ponavljaju obrnutim redom. Kako je svet bez početka i bez kraja, on je nebrojeno mnogo puta prolazio i prolaziće od blaženog-srećnog vremena ('dobrog-dobroge') perioda preko postepeno degradacije i pogoršavanja idući prema užasima i patnjama 'lošeg-lošeg' i potom će se opet vraćati zlatan vek. Tako je u d. spojena i eshatološka i hilastička linija.

Prvi i drugi period opisuju se kao bezbrzično vreme, kada je deset kalpavrkša davalo ljudima sve neophodno za život. Deca su se rađala kao blizanci – dečak i devojčica, i roditelji si im umirali 49. dana posle njihovog rođenja. Rast ljudi i dužina njihovog života bili su dinovski. Posle smrti svi su se odmah ponovo rađali u svetu bogova. Razlika između tih perioda je samo kvantitativna (u dužini života, rastu, učestlosti disanja, količini hrane itd.).

Treći period donosi patnje, mada se svi još rađaju kao blizanci i posle smrti odlaze u svet bogova. U to vreme počinje istorija. Pojavljuju se prvi tirthankara Rišabhadeva, koji propoveda ljudima veronauku d. osniva brak i društvene institucije kao što su trave i pogrebni obredi, i znajući da će uskoro nestati kalpavrkše, obučava ljude zanatima i umetnostima. Njegova kći Brahmī izumela je 18 abzuku, po jednoj od njih današnje daine sastavili su abzuke Guđaratija i Marathija.

## Dainska mitologija



U četvrtom periodu dolazi do daljeg porastanja, smanjuje se rast i trajanje čovekovog života. Posle smrti ljudi mogu ponovo da se rode kao životinje, bogovi ili žitelji hada, ali mogu da dostignu više stanje i da postanu – siddhe. Učvršćuje se društveni poredak. Pojavljuju se »podpiratići roda« koji uvode kazne, a takođe i 12 *čakravartina*, 9 baladeva, 9 vasudeva i 9 prativasudeva. U ovom periodu dainska religija dostiže svoj puni razvoj, pojavljuju se sve tirthankare među njima i poslednji (24-ti) – Mahavira.

Peti period (traje i danas) počeo je 75. god. 8,5 meseci posle Mahavirovog rođenja (ili tri godine posle njegove *nirvane*) i trajeće 21 hiljadu godina. Tirthankare se više ne pojavljuju. Dolazi do opšte degradacije a, najzad, i do nestanka i samo dainske religije i zajednice (izvori čak saopštavaju imena budućih poslednjih daina: monaha i monahinje, miryanina i miryaniki).

U »lošem-lošem« čovekov život će se skratiti i trajće samo 16 ili (kod nekih sekta) 20 godina. Zemlja će se užariti od usijanja. Biljke će prestati da rastu. Užasna žega danju i ledena hladnoća noću naterać sve živo da potraži sklonište u okeanskim pećinama. Krajem ovog perioda počće da duva-ju svirepi uragani.

Posle ovog počće utsarpini – uzlazno kretanje točka i sve će se ponoviti obrnutim redom. Sedam vrsta kiša napojiće zemlju i probudiće seme rastinja. »Loši« će doneti neko poboljšanje. U »lošem-dobrom« pojavice se prvi iz sledeće serije 24 tirthankara, u »dobrom« – ostalih 23.

Smjena perioda dešava se samo u Bharata-varšama i Ajravatama kontinentima Dam-budvipi, Dhatakikhande i Puškaradvipi, koje se ubrajaju u zemlje karme. Drugi svet ljudi smatra se zemljom nekarme i tamo vreme uvek stoji »bolje-bolje« ili »dobro«. Prema tirthankari i druge ličnosti istorijskog kompleksa pojavljuju se samo u Bharata-varšama i Ajravatama, pri tom ukoliko je poslednja kao potpuno ista kopija prve, onda se govori o dvojici tirthankara – južnom i severnom, o dvojici čakravartina – Bharati i Ajravati itd.

U ulozi kulturnog heroja javlja se Ršahadatta, ali ova uloga je naložena i zakonodavcima – kuladharaima (ima ih 7, 10, 15, zavise od izvora), konstruisani su po obrascu hinduističkih *manua* i skoro ne individualiziran, Ršahadatta, počinjući spisak tirthankara, nazvan je 15-im kuladharom.

Baladeve, vasudeve i padisati (pratišatru), koji su se pojavili u 4-om periodu, i kasnije dobili naziv prativasudeva, tj. neprijatelji vasudeva, ušli su u d. iz mitova vezanih sa Višnua i Kršnu. Po svojim ikonografskim karakteristikama oni pripadaju epskom obrascu: baladeve su odeveni u crno, simbol im je palmirno drvo, atributi su im – plug, toljaga i strela; vasudeviti su odeveni u žuto, simbol im je garuda na zastavi, atributi su im – školkja, disk, malj, koplje i mač. Baladeve vladaju jednom polovinom Gharatavarše, Vasudeve – drugom. O svakom od njih daje se ime u prošlom postojanju, imena rodite-

lja, učitelja, naziva gradova, gde su prvi put poželeti da se preporode u određenom obliku postojanja itd.

Čakravartini – carevi sveta – 12 na broju takođe se pojavljuju u svakom poluovertaju posle Ršahadatte, prvi od njih je Ršahadattuov sin – Bharaha (Bharata). Peti, šesti i sedmi čakravartin bili su 16, 17 i 18 tirthankare, a prvi tirthankara, bio je car mada se s njima ne pominje.

Tirthankare, čakravartini, baladeve, vasudeve i prativasudeve čine klasu »obeleženih«, »označenih« 63 ličnosti. Njihova hijerarhija odražena je u broju snova, koje vide njihove majke pre njihovog rođenja: tirthankara – 14 čakravartina – isto, vasudeva – 7 baladeva – 4. Uz svakog tirthankaru nalaze se po dva božanstva: muško – yakša i žensko – śasandevata (yakši, yakšini). Glavnu ulogu igraju dve poslednje, jer se pojavljuju kao poslanice tirthankara.

D. m. je imala snažan uticaj na kulturni razvoj nekih oblasti u Indiji, kao što su Gudarat, Radasthan, Madhya-Pradeš. Dainski hramovi XI–XII v. odlikuju se posebnim sjajem graditeljskog majstorstva i dekora sa beskrajinim ponavljanjem slike sveta, figurina i ornamentima u duhu dainske mitologije.

O.F. Volkova

Prevela  
Ljiljana Šijaković

Iz knjige MITOVI NARODA SVETA, koja treba da izađe u izdanju »Rada« i »Nolit«.

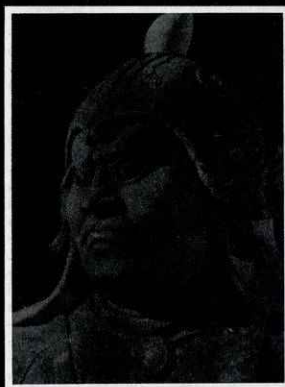
## PRETPLATITE SE NA PISMO

PISMO, jedini jugoslovenski časopis za savremenu svetsku književnost, objaviće u narednim brojevima *poeziju* Nikolasa Borna, Ai, Roberta Mezija, Džona Montegija, Maksa Žakoba; *prozu* Pitera Kerija, Anđela Sakagucija, Reinalda Arenasa, Felisberta Ernandesa, Venijamina Kaverina; *drame* Viktora Slavkina i Sema Šeparda; *roman* »Na mermernim hridima« Ernsta Jingera.

PISMO će svakog godišnjeg doba stizati na Vašu adresu ako godišnju pretplatu (za četiri broja) od 2.000 dinara uplatite na žiro-račun Narodne biblioteke »Jovan Popović«: 60805-603-6137 (s naznakom »za PISMO«). Adresa redakcije: NB Jovan Popović, M. Tita 32, 11080 Zemun.



# Prikazi knjiga



Likovi četiri nebeska čuvara iz hrama Todaidi, *Japan*, VIII vek

# Asangin budistički idealizam

Rada Iveković

Amalia Pezzali:

*L'idealismo buddhista di Asaṅga  
secondo il Mahayanasamgraha.*

E.M.I., Bologna, 1984. (135 strana)

*naparamita* – Učenja o savršenstvu mudrosti. Nagarduna i Asaṅga škola će se s vremenom i u svojim posljednjim izdancima stopiti u jednu, tj. razlike među njima neće se održati. Jedan od prethodnika i Asaṅge i Nagarduna bio je tekst *Laṅkāvatara-sūtra* kao i *Asvaghōṣa*, koji je Asaṅgi pripremio teren zamislivši neko neodređeno *tathata*, 'takovost', koje će se kasnije moći interpretirati bilo kao ništa (Nagarduna) bilo kao apsolut (jedno od mogućih čitanja Asaṅge). I Nagarduna i Asaṅga će u različitim interpretacijama sve do danas katkad slovit za filozofe *restauratore apsoluta*, što je sa stanovništa intencije prvobitnog budizma, ali i njegovih kasnijih grananja sve do u zen-budizam – besmislica. Čudnovato je i indikativno kako su značajni tokovi budizma u svim vremenima izbjegli krajnosti nihilizma i apsolutnog idealizma. Asaṅga se katkad može opasno podavati apsolutističkom čitanju, no Amalia Pezzali (kao i njen učitelj Lamotte) to pažljivo izbjegava.

Ideal mahayanskog budizma nije više *arhat*, model individualnog oslobođenja, već *bodhisattva*, biće na putu probuđenja koje poživjelošću (praktičnom i misaonom) pomaže drugim bićima da se izbave. On je jače istaknut kod Asaṅge nego u Nagarduninim više teorijskim radovima, upravo zato što Nagardunin svojevrsni relativizam-skepticizam ovu instituciju, prešutno dakako, ne smatra ključnom. Kod Asaṅge, dakle, ima jedna moralistička crta koje je Nagarduna estetička etika, u svojoj ogoljenosti i misaonoj konciznosti, lišena. Nagarduna više nego jednog čitaoca posjeduje na estetiku, iako na tu temu nije ni riječi napisao: ne svjedoči li njegova filozofija u cjelini o jednoj brizi za čistotu i štedljivost, dovoljnost linije, poteza, riječi, za rijetku ekonomičnost slike i izraza, dok je istovremeno njegova implicitna etika – Nagarduna nije normativac – u svojoj čistoti, skladnosti estetična?

Prvobitni cilj budističke filozofije bila bi u principu *nirvana*, koja se može različito interpretirati, ali u svojim raznim verzijama uvijek je utrućue, ugasnuće, smirenje, iz-

bavljenje. Već u ranom budizmu, *nirvana* je, u nekim ključnim i elitnim – ali ne i popularnim – tekstovima (npr. *Cūḷasunnata-sutta*), intepretirana kao *ništa*, što će par stoljeća kasnije Nagarduna razraditi. Zamisliva je *nirvana* za života, kao jedna unutarnja dimenzija slobode i ravnodušnosti za vanjski svijet, no zamisliva je i *nirvana* kao sloboda od života u nekoj drugoj neizrecivoj dimenziji. Škola *viđana-vada* mogue je razumjeti kao svojevrsni subjektivni idealizam (sve je u individualnoj svijesti) ili kao objektivni idealizam (sve je svijesti: tako ga interpretira A. Pezzali, ne izjašnjavajući se, međutim o postojanju ili ne, o eventualnom dosegu intersubjektivnosti u *alaya-viđani*, pa se čini da je karakter 'objektivnosti' svijesti time kod nje nedoređen); ako je sve u svijesti, tada je i sloboda sama dimenzija svijesti.

Otud je već na prvi pogled shvatljiva yogistička dimenzija ove škole, potanko razrađena, iako možda u izvesnoj kontradikciji s etičnim idealom *bodhisattve*.

No, istovremeno, ako je *bodhisattva* već tu, jasno je da konačna *nirvana*, ona u potpunosti indiferentnosti za vanjski svijet – ne može biti ideal. Stoga je *nirvana* bodhisattva 'nepostojana' ili 'fiktivna': *apratihīta*. To je 'nirvana s ostacima' (*sopadhiṣṭa-nirvana*), iz koje je zamisliva, ali više kao idealan nego kao praktičan cilj – konačna *nirvana* (koja, pak, možda nije ni potrebna ni poželjna kada je već sve tek u svijesti). U razmaku ovih dviju nirvana ostaje, u Asanginom budizmu, prostor za izvjesnu praktičnu filozofiju *a posteriori*.

Asaṅga, međutim, ne negira Nagardunino ništavilo (ono ostaje, kao i 'nedvojstvo', odlika posljednje nirvane), ali posebno insistira na svojevrsnoj *mentalnoj realnosti*: već je i rani budizam mogao smatrati da su nam stvari 'po-sebi' nedostupne. Ako je tako, smatra Asaṅga (a za razliku od Nagarduna, kojeg ta spoznaja ni najmanje ne zanima i ne brine), valja naglasti tu mentalnu stranu onoga što nam se čini kao elementi pojavnosti.

Alayavidana je svijest-uskladištenost, primajuća-svijest-znanje, koja stoji u pozadini organa svijesti (*manas*), kao i svijesti pojedinih osjetilnih organa. Ona je neka vrsta – metafizički rečeno – kristalizacije, koncentracije ideje koja ima neodređeni vrijednosni status, a u ontološkom smislu predstavlja ishodiste. Ovo pak može biti shvaćeno objektivno, kako to čini A. Pezzali, ali bi se moglo kod Asaṅge interpretirati na dvije razine: subjektivnoj i objektivnoj (podrazumijevajući u posljednjoj i intersubjektivnost). Specifičnom vrstom yoge, koja djeluje upravo u oblasti koncentracije pažnje, svijesti i psiho-mentalnog, postiču se – na putu izbavljenja od iluzorne nametnutosti od predmetnog i materijalnog svijeta – pojedina *taḥ bhūmi* ('tlo', 'stemelje', 'osnova'). Asaṅga je, nakon što je sam postigao probuđenje rukovoden uputstvima svog učitelja ili zaštitnog božanstva (buduće Buddha) gospodina Maiteyre, o bhūmijama sastavio

Prema uvodnim riječima autorice, knjiga koju imamo pred sobom jeste skraćena verzija francuskog prevoda od uglednog indologa Etienne Lamottea, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahayanasamgraha)* I, II, Louvain, 1938 & 1973, ali je također i upotpunjeno izdanje prvobitne knjige *Il pensiero di Asaṅga secondo il Compendio del Grande veicolo*, Bologna, 1977. Ovo je samo jedan od naslova iz bogate indološko-filozofske i prevodilačke bibliografije A. Pezzali. Naslov njene knjige – *Asangin budistički idealizam prema (njegovom djelu) Mahayanasamgraha* – upućuje na to da se radi o poznatoj indijskoj budističkoj školi *viđana-vada* ili *yogacara* ('teorija svijesti ili 'suyezbavanja yoge'), kojoj je upravo Asaṅga, u IV st.n.e., rodonačelnik. Međutim, djelo kojeg ovdje imamo sintezu – *Mahayanska zbirka (Mahayana-samgraha)* – nije sačuvano na svom sanskriptom originalu, već je za sada poznato samo iz svojih (kineskog i tibetskog) prevoda. Mahayanski budizam – a tom pravcu pripada i spomenuta škola – jeste onaj koji se propagirao prostranstvima srednje, sjeverne i dalekoistočne Azije, dok je hinayanski budizam uhitio korijena u arhipelagima južne Azije, u Burmi i, manjim dijelom, u obližnjim zemljama nekadašnje Indokine.

Budizam se iz Indije, svoje pradomovine, propagirao u nekoliko povijesnih potocija, da bi je konačno potpuno i napustio. Na inicijativu jednog vladara s misionarskim pretenzijama (III st. pr. n.e., Aśoka), budizam je krenuo na svoje prvo osvajanje svijeta. Oko V st. n.e. bila je druga velika renesansa s prevashodnim utjecajem u južnim krajevima, dok se na sjeveru protegnula do VII st. (izvoz budizma, mahayanskog, u Nepal i Tibet). Kina je, a preko nje i Japan, dužnik već i ranijih brojnih misionarskih kontakata, te je slala vlastite prevodiocne na izvore. Posljednja velika renesansa (možda od ove posljednje, proteklih mjeseci ređenom u Švicarskoj, SAD i Indiji, kada je Dalai Lama lično ponovo pokrenuo točak nauke okupivši za čudo, u Indiji, i brojne poklonike južnog budizma) – odigrala se oko X st.n.e. i nešto kasnije (do dva stoljeća kasnije, u Burmi, npr.), nakon posljednjih progona budista iz Bengala.

Asangina škola još čvrsto pripada tu sjeverne Indije. Asaṅgin je brat bio prvi Vasubandhu (prvi, ukoliko su postojala istoična dvojica, jedan u IV, a drugi u V st.). Vasubandhu je manje vjeran jednog školi, te je ostavio djela i hinayanskog i mahayanskog budizma. Škola *viđana-vada*, koja je u pitanju, pojavljuje se stoljeće-dva nakon Nagarduninog relativizma i njegove anti-dialektike, a duguje koliko njemu i njegovom učenju o ništavilu, toliko i onim hinayanskim školama koje su, nasuprot prvobitnom budizmu, pokušavale restaurirati bar neku zamjenu za *atman*, za makar relativnu postojnost bića, za entitet koji bi se uopće mogao identificirati ili pretpostaviti u procesu preporođenja. No, i *madhyama-vada* i *viđana-vada* su dužnici obilne nekanonizirane i zanimljive literature ciklusa *Prad-*



Bodhisattva, vodič duša, Kina, IX vek

posebno djelo *Yogacara-bhūmi-sūtra* (Govor o temeljima uvježbavanja yoga). Kao što to je, inače, biva u yogi, predviđaju se različite razine svijesti, odnosno (ne)probudenosti. Svaka od njih ima odgovarajuću *bhūmi* ili područje, na kojem konvencionalni status realnosti dobivaju one »pojave« koje za to, na tom stupnju, imaju mentalnu podlogu u svijesti. Napredak svijesti prema oslobodjenju—probudenju jeste u ovom smislu proizvod kontrole pažnje (yoga u užem smislu) i postizanja znanja (ali tu su još i karmički, nasljedni uvjeti itd., stvar se komplicira u svojoj mnogostranoj uzročnosti). Sama Aśaṅgina budistička doktrina dobiva (kao često u Indiji, ali zapravo ne samo u njoj: dogmatiski marksizam je, među ostalima, dobar primjer) soteriološku vrijednost — može, naime, čovjeka uputiti prema nepostojanoj nirvani. Ova garantira prozirnost svijesti.

Sklonost je velika da se u ovome vidi apolut, ali cjelina budističke intencije zapravo to ne dopušta.

Misao, svijest, kao osnova materijalnog svijeta, »projiciraju« se ili se »manifestiraju« u pojavnom svijetu počev od tragova (*vasana*) koje ostavljaju prošle *dharme* (elementi pojavnosti). Bivše *dharme* tako postaju sjeme (*bida*) budućih, u neprestanom toku, a skladište je svijest njihovo kljajalište i od njih se sastoji. Pokretački mehanizam jeste *karma*, djelatnost, koja je također i vezivno tkivo među sukcesivnim egzistencijama (pogotovo u sprezi sa željom) ili, u svakom slučaju, u toku vremena. Privrženost staroj teoriji trenutačnosti Aśaṅgi ovdje još uvijek povremeno stvara poteškoću. Vjerojatno ovdje valja tražiti jedan od razloga postularanja pojma *alayavidana* — intencija kojega je svakako da ovu što više udalji od pojedinih

specijaliziranih i individualnih svijesti. »Sjećanje« pojavnosti (koje ne mora biti »razvijeno« niti »manifestno«) nema nikakav moralni status, ali *karma* ga, kao činjenica i propulzivni mehanizam, ima, premda ga ne prenosi na njega. Postoje ovdje, slično Nagarduni, dva nivoa spoznaje: niži, u kojemu spoznaja ima smisla i djeluje u trojstvu subjekt—objekt—spoznajni akt, i viši, sa kojega ovo više nema značaja. Ovaj viši stupanj spoznaje jeste svojevrsno sveznanje, koje je čak iznad fiktivne, bodhisattvinske nirvane u gnosološkom smislu, ali nije iznad nje u moralnom smislu. Sveznanje je savršenstvo spoznaje, probuđenje, prosvjetljenje: *anuttara samyak-sambodhi*. Superiornost sveznanja, odnosno savršene mudrosti (*praḍna paramita*), jeste intuitivna spoznaja (*nirvikalpaka-dāna*) (107). Kaže se još i ovo: diskurzivna (obična) spoznaja slična je prostoru, a intuitivna oblicima koji se u prostoru pojavljuju. Intuitivna spoznaja ne razlikuje se od svog predmeta, tj. ne trpi rascjep na subjekt—objekt—čin.

Skladište svijesti tako je, zapravo, i samo podloga svega spoznatljivog (svijeta). O ovome povijesni Buddha navodno nije mogao govoriti jer slušači nisu bili na to spremni. Aśaṅga, primijetimo i to, za razliku od Nagardune ili bar u mnogo većoj mjeri od njega, ističe praḍnaparamitsku razliku između ezoteričnog i egzoteričnog učenja, što će ći na ruku elaboraciji mahajanske mitologije, slikovnosti i imaginarnog.

Alayavidana je bespočetna, ne posve razjašnjenog statusa prema individui. Iskušanje je veliko da se u njoj vidi nešto slično psihoanalitičkom nesvjesnom (pa Jung tu mogućnost ne zanemaruje). Ona je i podloga materijalnih organa, a smrt nastupa onda kada takav temelj prestaje djelovati. Kaže se (str. 49), i pritom Aśaṅga bitno odstupa od Nagardune: Alayavidana ima tri posebna obilježja: vlastito obilježje (*svakāśana*), obilježje da je uzrok (*hetuva-lakṣaṇa*) i obilježje da je posljedica (*phalata-lakṣaṇa*). Obilježja spoznatljivog, dakle svijeta, jesu: ono je *ovino* (*paratantra*), imaginarno (*parikalpita*) i apsolutno (*pariniṣpanna*). Ona se ne pojavljuju istovremeno u stvarima, a sa stanovita »sviše« znanja izgledaju, istim redom, ovako: kao *privid*, kao *nepostojeće*, kao četverostruka čista *dharma* (neopterećena karmom; jedan je od njenih elemenata ništenosti). Kakav ontički status ima, dakle, čovjekov svijet, ili *samsara*, tok života? U krajnjoj liniji, kao i u madhyamiki, sa »više« stanovita nema razlike između *nirvane* i *samsare*. Probudeni (Buddha) ne vidi ni *nirvanu* ni *samsaru*. Buddha ima čistu inteligenciju i nepovratno iskustvo, koje nemaju ni bodhisattve. On se kreće po području nedvojstva, *dharma* što ih on obuzima jesu neopterećene, postigao je vrhunac oslobodilačkog znanja, iscrpio je prostor, njegov je sustav neshvatljiv (vrlo dosljedno, kao i kod Nagardune, Śāṅkare itd., smatra se da se jedan sistem sam iz sebe ne može objasniti), savlađao je uobraženost, bezgranično je suosjećajan, pritom ne misli da je nepogrešiv (sic!), ima veoma precizan način izražavanja

vanja itd.

Kada je čovjek prozreo temelje spoznatljivog i ušao u njihova obilježja, shvatio uzrok i posljedice ulaska itd., i pridržavao se odgovarajuće uzvišene moralnosti, uzvišene misli, uzvišene mudrosti, on je kandidat za odvratanje, odvajanje od uobičajene nepromišljene životne prakse. To je odvratanje, i samo nošeno *karmom*, plod pridržavanja spomenutih ponašanja, i ono predstavlja prvu ili nepostojanu *nirvanu*. Njeno je obilježje preokret (revolucija) u samom temelju (*asrayaparavrtti*). S jedne se strane odbija karmičko zagađenje, a s druge se pruža otpor transmigraciji. Ovisna (*paratantra*) priroda se pročišćava pod utjecajem apsolutne, koja u isti mah ukida i ovo dvojstvo. Međutim, ova *revolucija temelja* dostupna je i običnom svijetu, pa se već za bodhisattvu počinje smatrati nedovoljnom. Ovaj »plod«, tj. odvratanje, valja još, sa jednog višeg staništa, zatim i spoznati. Ova spoznaja jeste opća, i spoznaja je svega, *sarvakarandata*. Ona se najneposrednije dobiva u buddhinstvu (*buddhata*) u njegovom obliku *dharma-kaya*, tijelo budističkog učenika (koje, valja naglasiti, nije mišljeno kao »zakon«, iako se tako često prevodi, već uglavnom kao verifikacija jednog odvajanja svijeta).

Asaŋga preuzima sve osnovne mahajanske ideje, a ovdje onu o »Buddhina tri tijela«: 1. *nirmana-kaya*, tijelo promjene, 2. *sambhoga-kaya*, tijelo sudjelovanja-i-uzitka (povijesni Buddha i priznanje izvjesnog senzualizma), 3. *dharma-kaya*, tijelo učenja. Tijelo promjene vidljivo je u običnom čovjeku, tijelo sudjelovanja (aktivnog subjekta) u skladu je s prirodom bodhisattve, a tijelo učenja pristupačno je Budnome. Zajedno, oni predstavljaju sve aspekte svijeta.

Knjige kao što je ova, *Asaŋgin budistički idealizam prema Mahayanasamgrahi*, od Amaliye Pezzali, smatramo veoma korisnim. Ona nije izravno prevela djelo u cjelini. S obzirom na ekstenzivnost i nekonciznost djela (što naravno nije prigovor: primijetimo, međutim, nasuprot ovome, veliku konciznost Nagardune, a još veću ekstenzivnost i nekonciznost djela kao što je *Lankavatara-sutra* ili *Saḍdharmapundarika*), to se može prihvatiti. Čak se može primiti i sa zahvalnošću: Asaŋgino djelo pripada skolastici koja njeguje verbalno obilje i voli metafore koje su zapadnom čitaocu nečitljive bez komentara: pitanje je što bi neupućeni čitalac, bez orijentira, uspio razabrati. Zato postoje stručnjaci da nam takva djela posreduju, s tim da je razumljivo da se na njih iz principijelnih razloga ne smijemo ni potpuno ni zauvijek osloniti. Možda se može zalaziti što autorica nije došla na ideju da nam popratinim materijalom Asaŋgu i sama stavi u kontekst budističke filozofije (ili indijske uopće), ili barem da prati njegova razilaženja i srodnosti sa Nagardunom. No, očito, to i nije bila namjera ove knjige.

Sintetizirano na način na koji nam je ponuđeno, djelo gubi neke od svojih mogućih osobina: upravo spomenutu skolastičku blagoljubljuost, eventualne književne kvalitete, kao i kulturno/povijesni okvir (koji je

## Asaŋgin budistički idealizam

autorica nadomjestila minimalnim uvođom). No rad A. Pezzali je ozbiljan i ulijeva povjerenje, a materija je zanimljiva filozofski i mimo svoje egzotičnosti. Asaŋga je, konačno, ugledan indijski filozof, čije bi ime moralo stajati u svakom leksikonu i udžbeniku.



## Hara – vitalno središte čoveka

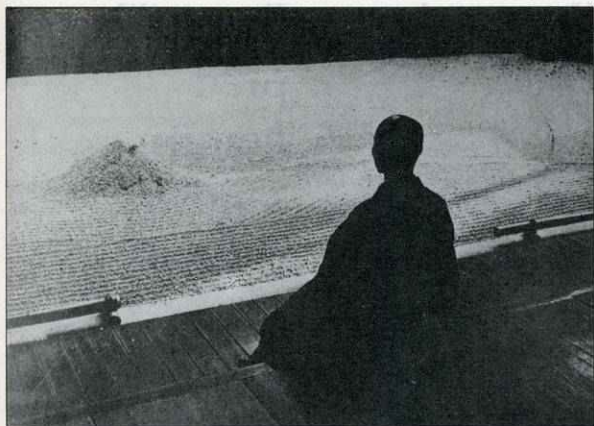
Marko Živković

Karlfried Graf von Dürckheim:  
*Hara, The Vital Centre of Man.*  
Mandala Books, London, 1977.

U jednoj sceni filma *Kagemusha*, Kurosava daje majstorsku karakterizaciju Takede Shingena, moćnog feudalnog gospodara iz XVI veka. Na zastavi njegovog klana nalaze se simboli za šumu, vetar i planinu. Šuma označava pešadiju, vetar – konjicu, a planina samog Shingena. Šingenovom unuku objašnjava se da je njihova vojska nepobediva upravo zato jer zna da iza nje, nepomično, smireno i moćno kao planina, sedi njihov gospodar. Za Japanca ovakvo tvrđenje ima puno smisla jer on zna da je u pitanju »sedenje sa harom«. Ukorenjenost u stomak (što je značenje japanske reči »hara«) na Istoku je opštepriznata duhovna i kulturna vrednost. Idealne predstave o čoveku koje postoje u japanskoj kulturi, otelevljene u glumcu pozorišta No, majstoru čajne ceremonije, učitelju borilačkih veština ili samom Budi, sede, stoje i kreću se »sa harom«. To ne znači samo savršenu stabilnost, eleganciju i opuštenost koja omogućava munjevito reagovanje; telesni stav je prirodni odraz unutrašnjeg, duhovnog stanja.

Dirkhajm u svojoj knjizi pokušava da istraži sve bogatstvo pragmatičkih, terapeutičkih i transcendentnih značenja koje vitalni centar smešten u stomaku ima za čoveka, bez obzira kojoj kulturi pripadao. Nedeljivost telesnog i duhovnog istočnom je duhu oduvek bila nešto samo po sebi očigledno. Zapadu je još uvek teško da razmišlja na taj način i pored savremene poplave terapija usmerenih na telo, koje ponovo otkrivaju ono što je Istok odavno znao. Stoga i Dirkhajm, kao što je to uobičajeno u ovakvim slučajevima, počinje kontrastiranjem »nas« i »njih«.

Kada se pomene stomak, u nama teško da se bude neke plemenite asocijacije koje bi možda izazvalo pominjanje srca ili glave. U našoj hijerarhiji vrednosti, glava i srce, sa svim psihološkim i metafizičkim značenjima koja im se pripisuju, stoje znatno iznad stomaka, kojem se, kao sedištu isključivo slepih, fizioloških procesa koji nisu pod kontrolom volje, pridaje najmanji značaj.



Monah u zenu, bašta manastira Dajokudai, Japan

Srce i glava, koji simbolišu svest, razum i volju, jesu oni delovi tela u koje čovek Zapada najčešće smešta svoje Ja i svoju dušu. Takav se mentalni stav izražava i u telesnom stavu – centar ravnoteže nalazi se u grudima ili čak u ramenima, koja su podignuta i zgrčena. Deviza Zapada je: *grudi izbac, stomak uvuci*. Za Japanca ovakvo shvaćanje odražava krajnje pogrešan telesni, pa prema tome i mentalni stav. Prema rečima jednog japanskog generala: *... nacija koja je u stanju da prihvati ovu maksimu kao opšte pravilo u velikoj je opasnosti*. Za Japance ni glava ni srce ne smeju vladati čovekovim životom ukoliko ne priznaju primat i nisu duboko ukorenjeni u pravi vitalni centar – haru. Ovdje je hijerarhija vrednosti potpuno obrnuta, glava i srce, intelekt i emocije moraju se oslanjati na nešto još dublje i sveobuhvatnije – na haru, i iz nje crpi vitalnu energiju.

Zanimljivo je videti kako se reč »hara« upotrebljava u japanskom jeziku.

Hara, naravno, znači stomak u savim uobičajenom smislu, i postoji niz fraza koje se odnose jedino na taj telesni aspekt, i koje najčešće imaju paralele u svim evropskim jezicima. Međutim, hara poseduje i duhovne kvalitete i, kako kaže Dirkhajm, kada se pome hara, Japanci će odmah pomisliti na »bezuslovnu smirenost, dakle smirenost koja ne zavisi ni od kakvih spoljašnjih okolnosti, na povišenu osetljivost i prijemčivost, kombinovanu sa povećanom spremnošću da se dočeka iznenađenja i sposobnost donošenja munjevitih odluka, koje mogu proisteci jedino iz istinskog odsustva tenzije«.

Jedan od pokazatelja čovekove zrelosti je *hara-goe* – »stomačni glas«. Japanci su vrlo osetljivi na psihološko značenje razlike između glasa koji dolazi iz grla i grudi i onog koji dolazi iz stomaka. Istinski glas iz stomaka uvek ima snagu i dubinu. Ako čovek izgovara duboke istine iz grla, Ja-

panci mu ne veruju. Oni ga smatraju neiskrenim.

Postoji i niz fraza koje se odnose na čoveka koji poseduje ili ne poseduje haru. Takve su, na primer, fraze: *Hara no aru hito* – čovek sa stomakom, i *Hara no nai hito* – čovek bez stomaka, zatim *Hara no dekita (dekita inai) hito* – čovek koji je zagospodario (nije zagospodario) svojim stomakom. Japanci govore o čoveku sa velikim (ili malim), širokim (ili uskim) stomakom. Onaj koji je zagospodario svojim stomakom, čiji je stomak stoga »veliki« i »široki«, jeste čovek koji poseduje centar. U Japanu su veoma popularne lutke koje na savršeno prikladan i duhovit način pokazuju stabilnost čoveka koji ima svoje uporište u haru. To su lutke okruglog i olovom otežanog trbuha koje najčešće predstavljaju osnivača zen budizma u Kini – Bodidarmu, čuvenog po svom sedenju koje ništa ne može omesti. Koliko god naginjali takvu lutku, ona se, zahvaljujući olovu u donjem delu stomaka, uvek uspravlja u prvobitni položaj. Tako i čoveka sa središtem u stomaku životne nedaće i udarci sudbine mogu izbaciti iz ravnoteže, ali on se uvek nepogrešivo vraća u prvobitni, stabilni položaj. Čoveka čiji se centar ravnoteže nalazi u gornjem delu tela, kao i lutka koja bi olovo imala u glavi, svaki malo jači udarac potpuno bi oborio na zemlju. Kada je težina skoncentrisana u donjem delu tela, glava je hladna a stopala su topla. Zen majstor Hakuin govorio je da se pažnja prema živima sastoji u tome da se gornji deo tela održava hladnim i svežim a donji toplim. Savremeni japanski filozof Sato Tsuji kaže:

»Da bi se postigao pravilan stav, donji deo stomaka mora se napuniti snagom celog tela. Ispuniti *koshi*\* snagom takodje znači napeti malo stomačne mišiće. Ako se stomačni mišići napnu na pravilan način, pojavljuje se kao rezultat te napetosti i jedna tačka koncentracije ispod pupka. Ta tačka je

središte čoveka kao jedinstvenog ljudskog tela. To se naziva *Tanden*. Umetnost njegovog aktiviranja sastoji se u tome da se oslobodi snaga svih ostalih delova tela i da se skoncentriše na to mesto. Ta je umetnost, od prastarih vremena, bila negovana u Budou – putu ratnika, Gedou – putu umetnika, i u Sadou – načinu sedenja«.

Pragmatički aspekt hare je očigledan iz važnosti koju joj pridaju sve umetnosti, veštine i zanati u Japanu. Kada je automatizam tehnike savladan, centar iz koga teče svaki pokret premešta se u stomak. Sablju ili četkicu više ne pomea naše malo »ja« sa svojim sebičnim strastima i strahovima, već nešto univerzalno. To nešto, što Dirkhajm naziva Osnovom Bića, Velikim životom ili Prvobitnim Jedinstvom, svoje sedište ima u tandenu. Ukorenjenost u haru omogućava lakoću i prirodnost svih pokreta i neophodan je preduslov za postizanje onog vrhunskog stupnja u bilo kojoj motornoj veštini kada se sve događa kao samo od sebe: luk se zapinje isto tako mirno kao i mesec koji se diže na večernjem nebu a strela otpušta kao sneg koji iznenadno sklizne s krova.

U *terapeutskom* smislu vežbanje hare vodi pravilnom »uzemljivanju«. Pravilno uzemljivanje oslobađa čoveka od preterane dominacije rigidnog i kontrolisućeg ega. Rajhovskim jezikom rečeno, kroz vežbe disanja i sedenja sa harom razlabavljuje se mišićni oklop i energija ponovo počinje da struji kroz telo.

Dirkhajm razmatra čitav spektar telesno-psihičko-duhovnih deformacija koje nastaju usled gubitka veze sa vitalnim centrom. Po njemu, spoljašnja forma ljudskog tela govori o sledećoj trijadi:

1. Specifičnom odnosu prema nebu i zemlji. Čovek ne može da leti niti mora da gmiže. On stoji i kreće se uspravno, sa osloncem na zemlji ali usmeren prema nebu.

2. Životnom kontaktu sa svetom oko sebe. On stoji u polarnom odnosu prema svetu – s jedne strane odvojen od njega, sa druge povezan sa njim u živoj interakciji.

3. Specifičnom odnosu prema sebi. Na svakom stupnju nastajanja, on stoji u određenom odnosu prema životu koji u njemu neprekidno teži ispoljavanju, razvoju i celovitosti.

Kroz ovu trodimenzionalnu šemu Dirkhajm ispituje načine na koje telesno-psihičko-duhovno jedinstvo čoveka, njegova ljudska forma, odstupa od idealne slike ispravnog odnosa prema nebu i zemlji, svetu i samom sebi. Ako uzmemo za primer samo odnos prema svetu, pojavljuju se dva ekstrema. S jedne strane je tip čoveka koji je odsečen od sveta. On izgleda beživotno, inertno i ukločeno, bez živog kontakta sa bilo čime. Ne oseća se ritam udisanja i izdisanja, davanja i primanja. Takvom tipu nedostaje sposobnost otvaranja prema svetu. U suprotnom slučaju imamo tip čoveka koji se svetu bespomoćno prepušta. Čini se da u njemu nema ničega što bi ga držalo na okupu, nedostaje mu snaga da se izdvoji i pruži otpor, izgleda kao da se rastvara u svojoj okolini. Kada nedostaje centar, čovek pada

iz jednog u drugi ekstrem. Tip bez čvrste forme, koji se bespomoćno prepušta svetu, progonjen je strahom od utapanja. Stoga se on stalno iznova povlači u potpunu izolaciju. Obrnuto, izolovani i ukočeni čovek rigidnog ega često pokušava da provali zidove svog zatvora utapajući se u nekoj divljioj i oslobađajućoj opijenosti.

Pravilno uzemljeni i centrirani čovek prepušta se smirenom ritmu udisanja i izdisanja, u kojem sebe daje svetu ne izgubivši se u njemu, i povlači se od sveta ne prekidajući kontakt s njim.

U svom *transcendentalnom* vidu, hara je mesto u kojem se čovek, kao konačno biće vremena i prostora, susreće sa Velikim Životom, Osnovom Bića – sa Sveobuhvatnim. Hara je neka vrsta korena preko kojeg čovek učestvuje u neiscrpnim snagama Prirode. Ego se u svojoj borbi protiv tamnog i nesvesnog, iz kojeg je potekao, postepeno sve više odvajao od ovog primordijalnog izvora, dok u jednom trenutku skoro potpuno ne prekine vezu s njim. I Istok i Zapad su od pradžinih vremena znali da se putovanje prema gore, ka »Nebesima«, ne može uspešno sprovesti ako se prvo ne siđe u tamne dubine zemlje. Spuštanje u mračne dubine večna je tema mitova i bajki i nužan je preduslov za Put prema visinama. Stara alhemijska izreka kaže: *Visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem* (Poseti unutrašnjost zemlje i prečišćavanjem čes doći do kamena mudrosti). Pravilno disanje i vezbanje hare predstavljaju upravo takvo »uzemljavanje«. Izraženo Jungovom terminologijom, hara je sedište Selfa (Jastva, Samstva).

Taj put unutra, kako kaže Dirkhajm, oslanjanje se na tri faktora:

»Prvi je iskustvo kojim svetlost Bića osvetljava tmine života. Drugi je *uvid* u odnos između sopstvenog, svetu okrenutog Ja, i transcendentalnog Bića, kao i u razliku između stanja u kojem smo odsečeni od svog Bića i ispravnog stanja u kojem mu se otvaramo. Treći je vežba, *exerцитum*, koja ispravlja pogrešno delanje zastranog Ja i izgrađuje pravilan stav na pravi način. To je pravilan stav, u kojem je čovek otvoren Većem Životu koji otepljuje, i koji mu omogućava da ga sagleda u svetu. On je tada istinski svoj i svet prostora i vremena za njega postaje providan u Biću koje transcendirira prostor i vreme.«

Exerцитum o kome Dirkhajm govori sastoji se od određene tehnike disanja, pravilnog spoja tenzije i opuštenosti i koncentracije na tandem. Najveći deo knjige posvećen je upravo tome, no, najvredniji je zapravo dodatak u kojem se nalaze izreke majstora Okade i odlomci iz dela filozofa Sato Tsudjija i Kaneko Sosekija. U njima je na karakteristično japanski način, jezgrovito, konkretno i jednostavno, opisan način ukorenjavanja u haru. Za razliku od toga, jezik nemačkog profesora Dirkhajma u prilično je meri visokoparan. On barata pojmovima nemačke filozofske tradicije, ponajpre one egzistencijalističke. Rezultat tog susreta je knjiga koja spaja krajnje konkretno i jednostavno sa slo-

## Hara – vitalno središte čoveka

ženim i apstraktnim, nemačku dubinu i japansku jednostavnost i neposrednost. Dirkhajmova *Hara* je od one vrste knjiga koje u nama neprimetno sazrevaju tokom godine, dok na kraju ne shvatimo da se veliki deo našeg životnog iskustva okupio oko nje kao oko središta.

\* Koshi – deo tela koji obuhvata kukove, slabine, struk i predeo karlice.

## Razmišljanja pred nemim sagovornikom

Andelka Mitrović

Taufik al-Hakim,  
*Hakimov magarac*,  
Kruševac, »Bagdala«, 1985.

Izdavačka kuća »Bagdala« iz Kruševca već više godina kroz svoje izdavačke projekte i planove nastoji da upozna našu čitalačku publiku sa kulturama nesvrstanih zemalja, a u okviru toga i sa arapskom književnošću, i to kako klasičnom tako i modernom. Do sada je ova kuća objavila više zbirki arapske poezije,<sup>1</sup> a delom koje je predmet našeg prikaza napravljen je zaokret ka proznom stvaralaštvu. U pogledu pisca učinjen je najbolji mogući izbor, jer Teufik el Hakim (rođen najverovatnije 1898) spada među stvaraoce koji su uspeali da značajem svog dela postanu osvedočene vrednosti i da stanu u red klasika moderne arapske književnosti. Ovaj plodni i veoma uticajni egipatski esejista, pripovedač, romanopisac i pre svega dramski pisac prisutan je u egipatskoj, odnosno arapskoj književnosti i kulturi gotovo već sedam decenija. I danas, iako već zašao u veoma duboku starost, ne ispušta pero iz ruke. Istina tokom poslednjih desetak godina delom i reću je više istupao na političkoj i javnoj sceni, uključujući se kao razočarani demokrat i kritičar u kampanju denasercizacije društvenog života u Egiptu,<sup>2</sup> a kroz svoje *Razgovore s Bogom* reagovao je na ekspanziju islamskog fundamentalizma. Međutim, dok su »javna istupanja visprenog i, uza sav neosporan moralni autoritet koji uživa, ne uvek do kraja principijelnog Teufik al-Hakima u kulturnim, idejnim i političkim borbama izazivala, i ne prestaju da izazivaju, podeljena mišljenja i različite reakcije, u pogledu izuzetne vrednosti i zna-



<sup>1</sup> *Klasična arapska poezija VI-XVII vek* (1979), *Savremena poezija Palestine* (1979), *Savremena arapska poezija Istoka* (1980), *Savremena arapska poezija Zapada* (1980), *Savremena poezija Kuvajta* (1982), *Savremena poezija Sirije* (1983), *Savremena poezija Jordana* (1984).

<sup>2</sup> V. *Awdat-al-wa'y*, Kairo, 1974; *Fi tariq 'awdat al-wa'y*, Kairo, 1975.



Džamija Ferhad-paše Sokolovića u Banja Luci

čaja njegovog i za egipatske prilike obimom imponantnog književnog dela vlada puna saglasnost čitalačke publike i kritike u čitavom arapskom svetu (predgovor, str. 5).

Proza Teufik el Hakima koja obuhvata osamdesetak knjiga i više kraćih spisa veoma je raznovrsna. Od 1918. godine, kada je stupio na književnu pozornicu patriotskom antibrutanskom dramom *Nezvani gost*, pa sve do danas, el Hakim je prešao složen put literarnog sazrevanja, neumorno tražeći i iznalazeći nova izražajna sredstva i nove umetničke forme, usavršavajući stil i obogaćujući misaonu sadržinu. Krug interesovanja ovog svetski priznatog prvaka egipatske književnosti veoma je širok i ide od starog Egipta i njegove kulture, preko univerzalnih antičkih mitoloških tema, preko islama i tema iz islamskog civilizacijskog kruga, do problema našeg veka i načina života raznih društvenih slojeva savremenog egipatskog društva.

U bogatoj i raznovrsnoj književnoj riznici

T. el Hakima počasno mesto svakako pripada dramskoj književnosti, a u okviru nje intelektualnom teatru, odnosno filozofskim misaono simboličkim dramama, čiji je on i tvorac. U tim »komadima za čitanje«, koji zapravo i nisu namenjeni scenskom izvođenju, pisac kroz duže misaone dijaloge i monologe tretira niz značajnih pitanja ljudske sudbine u okvirima mitskih i legendarnih sadržaja, antičkih ili islamskih. U ovim posve originalnim refleksivnim dramama (*Oni iz pećine* (1933), *Šeherezada* (1934), *Pigmalion* (1942), *Solomon mudri* (1943), *Kralj Edip* (1949)) el Hakim je dosegao punu stvaralačku zrelost.

Ali, pored antičkih i religijskih tema, na stranicama njegovih drama, i to onih namenjenih pozornici, zabeležene su i sve bitne etape i događaji novije egipatske istorije i prikazana je egipatska društvena stvarnost i svakodnevnica. Te društveno angažovane socijalne drame, gotovo bez izuzetka prožete satirnom, odlikuju se izvanrednim dijalozima,

karakterizacijom likova i atmosferom. Težeći da pronade najprikladniji i najkomunikativniji dramski izraz, veliki pisac je neprestano eksperimentisao s jezikom, nalazeći uspešna rešenja za postojeću veoma izraženu diglosiju u arapskom jeziku, u tzv. »trećem jeziku«.

Drugi delo el Hakimovog književnog opusa čine eseji, kratke priče i romani koji uglavnom pripadaju realističkom pravcu. U svima njima postoji jedna zajednička komponenta — egipatska društvena stvarnost. »Teufik al-Hakim je kao prikazivač i analitičar stanja u egipatskom društvu, koje iz prve ruke poznaje, stalno razapet između davanja realističke slike, povremeno na granici naturalizma, i nemoći da iz te životne slike misaono i etički izvuce jednako životne i produktivne vrednosne i ideološke konsekvence« (pogovor, str. 7). Najuspešnije stranice su opisi zaostale i učmale egipatske provincije. Egipatsko selo i seoski život uvek su ga zanimali, a imao je i priliku da odlično upozna seosku stvarnost i probleme, seoski duh i čistu dušu egipatskog felaha, jer mu je prvo nameštenje bilo u unutrašnjosti gde je bio postavljen za istražnog sudiju (el Hakim je inače završio pravo). Svoje doživljaje i iskustva iz seoskog života i pravničke karijere zaokružio je u romanu sa socijalnom tematikom u obliku dnevnika, u *Dnevniku suca istražitelja* (1937), delu izuzetne umetničke vrednosti i snage, a koje je poznato i našoj čitalačkoj publici.<sup>3</sup>

Svoja razmišljanja o sumornoj egipatskoj stvarnosti T. el Hakim je nastavio, između ostalog, i u delu *Hakimov magarac* (1940) u kome je u svoj dijalog s čitaocem uveo još jednog učesnika — magarca, koji je u ovom delu samo nemi svedok događaja. Pišev novi sabesednik i prijatelj »koji se rodio i umro i koji mu nije ništa rekao ali ga je počuo«, vremenom će zauzeti sve značajnije mesto u njegovom književnom delu i postati sve govorniji u njegovim romanima (*Reče mi moj magarac*, *Magarci*, itd.). Pojava i uloga magarca u el Hakimovom proznom stvaralaštvu objašnjavani su raznim argumentima i činjenicama, a i sam autor govori o »četiri magarca koje je tokom života sretao i s kojima se zbližio, a koji su se u njegovom delu stopili u jedinstvenu inkarnaciju trpejljive mudrosti, prijateljskog razumevanja, nepomućene vredine i nepomerljive stočke stamenosti« (predgovor, str. 9).

*Hakimov magarac* svakako ne spada među vrhunska dela koja su svome piscu obezbedila visoko mesto i ugled u arapskoj i svetskoj književnosti. Lišeno bilo kakvog zapleta i prave fabule, ali sa snažnim i upečatljivim opisima gradske i seoske sredine i sa nekoliko izvanredno ocrtanih i izdvojenih likova, ovo delo uglavnom donosi autorova sociološka i filozofska razmišljanja o egipatskoj stvarnosti, dubokim društvenim protivnostima egipatskog sela, o njegovom preobražaju i progresu, o položaju i emancipaciji egipatske žene, i tako dalje. U ovoj, delom i autobiografskoj, povesti pisac istu-

<sup>3</sup> T. al-Hakim, *Dnevnik suca istražitelja*, Zagreb, 1954. Prevod s francuskog V. Kun.

pa i kao revnosni borac za slobodu reči i literarnog stvaralaštva i kao zastupnik teorije o »apsolutnoj slobodi« umjetnika. Reči epigrafa izdavaju glavnu ideju dela, a to je da je dužnost pisca da do tančina upozna život, pre nego što se svojim delom obrati publici.<sup>4</sup>

Budući, dakle, da *Hakimov magarac* spada u manje značajna i umetnički manje uspešna el Hakimova dela, izbor i prevođenje ovog romana na srpskohrvatski jezik imaće svoje opravdanje i značaj jedino kao putokaz ka remek-delima ovog velikana savremene egipatske i arapske književnosti. Ovakvom konstatacijom, inače, i Darko Tanasković završava svoj rečiti i veoma sadržajni predgovor *Hakimovom magarcu*, u kome je odredio mesto Teufika el Hakima u savremenoj egipatskoj književnosti i ukazao na karakter i osobine njegovog celokupnog literarnog opusa i, u tim okvirima, na značaj romana koji nam »Bagdala« prezentira, (*Pisac i njegov magarac – od čutanja do koautorstva*, str. 5–10).

To što se kruševačka izdavačka kuća »Bagdala« odlučila da nam ponudi jedno manje značajno delo velikog pisca, možemo joj i oprostiti. Ali to kako nam je predstavljen jedan od najvećih i najznačajnijih književnika, koji kod nas nije mnogo poznat,<sup>5</sup> teško da možemo. Pošto imena lektora i korektora ne stoji na uobičajenim mestima u knjizi, ne možemo nikoga po imenu prozvati kao odgovornog za to što je u štampu pušten jedan potpuno nedorađen i nedoteran prevod i što je tekst pun štamparskih i tehničkih grešaka. Mirjana Bauja, prevodilica romana, nije baš najuspješnije obavila svoj zadatak. Ona nam je ponudila dosta nemaštovit i bukvalan prevod, sa mestimično vrlo neuspelim rešenjima. Njena rečenica često nije u duhu srpskohrvatskog jezika, već arapskog. To se naročito oseća kod tzv. »rečenica stanja« koje nisu uvek adekvatno razrešene. Brojne primere ovakvih promašaja nećemo za ovu priliku navoditi.

Napomene koje prevodilac daje za pojedine pojmove i reči date su u samom tekstu u zagradama, što ne predstavlja uobičajeni način dopune i objašnjenja prevoda. Ali su, uz zgrade, stavljeni i uobičajeni znaci, odnosno brojevi, na pojedinim stranicama potpuno bez reda i pobrkani. A napomene koje idu uz predgovor Darka Tanaskovića našle su se iza teksta samog romana!

Mislimo da su se ovakvi, ne baš mali, propusti mogli izbeći uz samo malo više truda i uz savetnije i odgovornije obavljanje posla. Time bi se »Bagdalin« trud na upoznavanju naših čitalaca sa bogatom arapskom književnošću, koja je kod nas još uvek nedovoljno predstavljena, iskazao kao još plodotvorniji.

<sup>4</sup> V. N. K. Usmanov, *Proza Taufika al-Hakima*, Moskva, 1979, p. 55.

<sup>5</sup> Pored već pomenutog romana *Dnevnik suca istržišitelja*, kod nas je u novije vreme prevedena još i njegova filozofsko-simbolička drama *Reka ludila*, Život, 1978, XXVII, LIII, 2, p. 200–206. S arapskog: D. Tanasković.

# Islamska umetnost XVI veka u Jugoslaviji

Jasmina Bošković

Andrej Andrejevič:

*Islamska monumentalna umetnost XVI veka u Jugoslaviji – Kupolne džamije*, Filozofski fakultet u Beogradu (Institut za istoriju umetnosti) i Srpska akademija nauka i umetnosti (Balkanološki institut), Beograd, 1984.

Ova knjiga, koja predstavlja doktorsku disertaciju Andreja Andrejevića, odbranenu aprila 1980. godine na Filozofskom fakultetu u Beogradu, doprinosi ne samo izučavanju istorije islamske umetnosti na tlu Jugoslavije, već i osvetljavanju značaja perioda osmanske dominacije za našu nacionalnu istoriju, te ruši izvesne predrasude kada je u pitanju turska vladavina u osvojenim područjima. Vrijednost ove knjige je utoliko veća što je do sada publikovano malo radova koji bi savremenom čitaocu istovremeno do-

čarali istorijske, umetničke i društvene aspekte života toga vremena.

Kako sam autor ističe, hronološki okviri djela se poklapaju sa dobom najveće ekspanzije Osmanskog carstva na tlu Evrope. Turska umjetnost doživljava procvat unutar snažnog razvoja cjelokupne islamske kulture. Džamije, kao di islamskih kupolnih zdanja, dobrim dijelom nastale zadužbinskom aktivnošću pojedinaca, pružaju uvid u stilske i arhitektonske osobitosti perioda u kome su podizane, objedinjujući u sebi i ostale vidove islamske monumentalne umjetnosti, kao što su kamena plastika i polihromna zidna dekoracija.

Iz poglavlja »Istorijske i umetničke prilike« saznajemo da do nastanka i razvika gradova na našem tlu dolazi usljed priliva ratnog plijena i zadužbinskog djelovanja ostvarenog kroz instituciju vakufa, koja je tako dobro funkcionisala zahvaljujući činjenici da mnogobrojni ktitori domaćeg porijekla, primivši islam, nisu zaboravili svoje vjerske i nacionalne korjene. Među njima se ističe i Mehmed Sokolović sa članovima svoje obitelji, a njihova aktivnost se poklapa sa dobom turske umjetničke renesanse, obogaćene persijskim uticajem, te djelatnošću najpoznatijeg neimara toga vremena Mimara Sinana.

Dvanaest najrepresentativnijih džamija 16. stoljeća obrađeno je u odjeljku »Odabrani spomenici«. U tom iscrpnom pregledu dati su najtipičniji, potom rjeđi spomenici, čija se jedinstvenost ogleda u specifičnim arhitektonskim rješenjima. No prije detaljne obrade arhitektonskih, istorijskih i umjetničkih aspekata, Andrej Andrejevič nam daje podatke o osnivaču dotičnog sakralnog objekta. Potpunosti ove – do kraja savjesno izvedene – analize, doprinose i prilozi – skice spomenika.

U poglavlju »Arhitektonske odlike kupolnih džamija«, autor stavlja akcenat na četiri najkarakterističnija tipa džamija izvedena

Zapis Evlije Čelebi na zidu Alađi – džamije u Foči

سفر کردم شهر سیدم لیکن نجی

الدعوى لا  
كما يوليا

tokom 16. vijeka na području Jugoslavije, s posebnim osvrtom na konstrukcije, materijale i stilski razvoj ovih zadužbinskih zdanja koja imaju dosta sličnosti sa kupolnim džamijama podizanim na tlu Male Azije i u evropskom dijelu Turske.

Analiza dekorativne plastike je data u istoimenom odjeljku. Plastika je najčešće izvođena u štuku, kamenu i mermeru, a izražavajući raznolike forme arabeske i geometrijske oblike, ona se mijenjala kao i stil islamskih monumentalnih zdanja.

Poput dekorativne plastike, i polihromna zidna dekoracija je bila podređena islamskoj koncepciji sakralne umjetnosti, što se očituje na malobrojnim očuvanim spomenicima sa zidnom dekoracijom iskazanom kroz stilizovane floralne elemente.

Prevodi četiri vakufname osvijetljavaju ulogu institucije vakufa, te posredno pružaju dragocjene podatke o ekonomskim prilikama i pravno-socijalnim odnosima tadašnjeg društva.

Uz pregledan rječnik termina i opširnu bibliografiju, rad Andreja Andrejevića je opremljen i obiljem fotografija i crteža koji služe kao svojevrsna ilustracija tekstualne analize džamija i detalja sa ovih kupolnih spomenika.

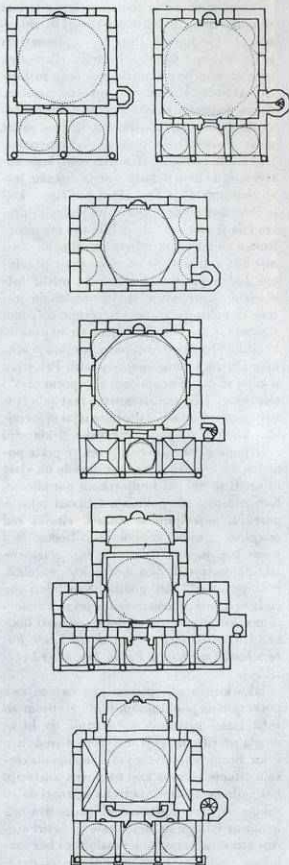
Trud autora i izdavača ove knjige treba pohvaliti, uz napomenu da je šteta što je djelo štampano u ograničenom tiražu pa zbog toga nije dostupno široj čitalačkoj publici kod koje bi, vjerujemo, naišlo na dobar prijem.

Karadzebegova džamija u Mostaru



*Vinjeta: Tipologija kupolnih džamija XVI veka u Jugoslaviji*

Deo zidnog slikarstva u foćanskoj Alađia džamiji  
Zapis Evlije Čelebi na zidu Alađia džamije u Foči



# Hristos – pretendent na presto

Miroslav Tanasijević

Michael Baigent,  
Richard Leigh and  
Henry Lincoln  
*The Holy Blood and  
The Holy Grail*  
Corgi Books,  
Transworld Publishers Ltd.  
London, 1983.

Mnogobrojna dela, koja se bave vitežovima reda *Templara*, njihovom značajnom ulogom u srednjovekovnim zbivanjima u Evropi i Palestini, ne daju uvek kompletnu sliku o tom viteškom redu. Sa druge strane, brojna dela o tajnim udruženjima, koriste *templare* kao uzor, pridajući im često neverovatnu ulogu u nizu tajanstvenih zbivanja. Na sličan način su tretirani i *katar*i, nesrećni jeretici iz južne Francuske, koji su uništeni tokom krvavog krstaškog pohoda na Langedok početkom trinaestog veka. Autori knjige *»Sveta krv i sveti Graal«* rekonstruišu zbivanja u Palestini i Evropi tokom skoro dva milenijuma uspešno izbegavajući zamke idealizovanih legendi tako da, posvećujući dužnu pažnju istorijskim činjenicama, postavljaju mnoge poznate ličnosti i događaje u okvire društvenih i političkih zbivanja toga vremena.

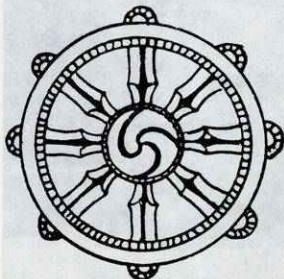
Vidan je napor da se pojava Isusa Hrista tumači samo u okvirima istorijskih zbivanja, i to nije novost, ali se mora priznati da je to učinjeno prilično celovito i savesno, iako ni jedan vernik hrišćanin neće prihvatiti zaključke koji se, sami po sebi, nameću. Nema doduše nikakvih čvrsto dokumentovanih dokaza, ali ni crkvena dogma se ne može pohvaliti istorijskom dokumentacijom svojih postavki. Osnovna teza, koju autori izlažu i koju pokušavaju da dokažu, jeste verovanje da je Isus Hrist bio čovek koji je formalno polagao pravo na jevrejski presto i da je njegova misija bila pre svega politička pa tek onda religijska. Rimska vlast nije bila voljna da se odrekne svoje provincije Judeje pa je tako politička misija bila osuđena na propast a Hrist prinuđen da nestane sa političke scene. Dve grupe njegovih sledbenika su tako razdvojene jer su politički sledbenici i Hristova porodica (bio je oženjen i imao je potomke) napustili Palestinu u kojoj su ostali neupućeni ali uporni verski sledbenici. Dok se hrišćanstvo razvijalo Isusovi potomci su našli utočište u jakoj jevrejskoj koloniji na jugu Francuske, u Marseju i Narboni. Kroz ceo srednji vek se prate pokušaji da se neko iz te loze dovede na vlast ili orodi sa nekom kraljevskom porodicom. Kao učesnici tih pokušaja i čuvari tajne o poreklu, pojavljuju se *katar*i, viteški red *templara* i, njima verovatno nadređeni, red *siona* koji postoji i danas a čije je izmene statuta potpisao *Zan Kokto* kao načelnik reda nedavne 1956. godine. Kao lideri tog čudnog udruženja, osnovanog još u dvanaestom veku, pojavljuju se dobro poznati ljudi kao što su: *Butičeli, Leonardo da Vinči, Robert Boj, Isak Njutn, Viktor Igo, Klod Debisi*...

Iako knjiga nije pisana kao naučni rad, potkrepljena je obimnom bibliografijom ali valja imati pristojno predznanje da bi se mogla pratiti zbivanja u Evropi u srednjem veku. Brojne napomene i objašnjenja olakšavaju čitanje i onima koji ne poznaju istoriju baš najbolje a autorima treba priznati da su veoma uspešno ispričavali skoro dva milenijuma istorije na nešto više od četiri stotine stranica, ostavljajući malo toga bez razložnog objašnjenja. Iza ove knjige stoji dese-

togodišnji rad na prikupljanju podataka i ne treba zameriti autorima što su knjigu ipak napisali kao svojevrstu tajanstvenu storiju jer je, dobrim delom i zbog toga, rasprodato osam izdanja za samo dve godine.

Čitanjem ove knjige stiče se jasnija slika o tajnim društvima koja dobijaju sasvim određenu ulogu koja ni malo ne liči na potragu za višim oblicima saznanja. To može da razočara čitaoca koji tragaju za takvim saznanjima ali može da obraduje one koji tragaju za ovozemaljskim saznanjima. Mnoge ličnosti gube svoj oreol zanetih mistika i postaju ljudi čije delovanje i ponašanje ima sasvim jasne razloge. U svakom slučaju, ova kontroverzna knjiga je veoma zanimljiva čak i ako se ne prihvata njena argumentacija.

Na kraju valja napomenuti da se iza glavnog toka knjige može lako prepoznati, iako to verovatno nije bila namera autora, neraskidiva veza evropske kulture sa Orijentom.



# Bibliografija



Lik iz kabukija

Glavna dela

1. *Analysis of the Śrāvaka-bhumi Manuscript*, University of California Publications in Classical Philology, 1961, tom 17, Berkli, Kalifornija.
2. *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, Indo-Iranian Monographs, VIII tom (Mouton, Hag, Pariz, 1968) (sa Ferdinandom D. Lesingom). (Drugo izdanje, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978; F. D. Lessing i A. Wayman, Introduction to the Buddhist Tantric Systems-dodao sam novi uvodni deo).
3. *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism* (Samuel Weiser, Inc., Njujork, 1973).
5. *Yoga of the Guhyasamajatantra; the Arcane Lore of Forty Verses* (Motilal Banarsidass, Delhi, 1977).
6. *Calming the Mind and Discerning the Real; Buddhist Meditation and the Middle View*; iz *Lam rim chen mo* of Tson-kha-pa (Columbia University Press, Njujork, 1978). (Indijsko izdanje, Motilal Banarsidass, Delhi, 1979).
7. *Buddhist Insight; Essays by Alex Wayman*. Priredivač i pisac predgovora George R. Elder. Religions of Asia Series, broj 5 (priredivač Lewis R. Lancaster i J. L. Shastri). Motilal Banarsidass, Delhi, 1984).
8. *Chanting the Names of Manjuśrī*; prevod i studija Manjuśrī-namasamgiti (Shambhala Publications, Boulder, 1985).

Od velikih projekata najbliži je završetku:

*Study of the Vairocana-bhisambodhi-tantra*, biće iste veličine i objavljena u istom tomu sa *Study of the Mahāvairocana-sutra*, koju je sa francuskog originala - *Étude sur le Mahāvairocana-sutra*, R. Tajme (Paris, 1936) preveo dr Adhir Chakravarty, a priredio Alex Wayman. Rukopisi ove knjige završeni su 1985. za Motilal Banarsidass, Delhi.

Monografije

9. 'Buddhism', u *Historia Religionum*, II tom, Religions of the Present (E. J. Brill, Lejden, 1971), str. 372-464.
10. 'The Satvārāhasyatāntras', u *Studies of Mysticism in Honor of the 1150th Anniversary of Kōbō-daishi's Nirvanam*, *Acta Indologica*, VI tom, 1984, str. 521-569.

Članci

A. Opšti priloz

1. 'Introduction to Tson-kha-pa's Lam rim chen mos, *Phi Theta Annual* (Oriental Language Honor Society, Berkli, Kalifornija), 3, 1952, str. 51-82.
2. 'Notes on the three myrobalans, *Phi*

# Bibliografija radova Alekša Vejmena

- Theta Annual*, 5, 1954-55, str. 63-77.
3. 'A Report on the Śrāvaka-bhumi and its author (Asaṅga)', *Journal of the Bihar Research Society*, 42-3-4, 1956, str. 316-329.
  4. Prilozi za *Bibliographie Bouddhique*, XXIV-XXVII (maj 1950 - maj 1954); XX-VIII-XXXI (maj 1954 - maj 1958), Adrien Maisonneuve, Pariz.
  - \* 5. 'Outline of the Thob Yig Gsal Bahi Me Long', *Indo-Asian Studies*, I tom (International Academy of Indian Culture, Nju Delhi, 1961-62), str. 109-117.
  6. 'Conze on Buddhism and European Parallels', *Philosophy East and West*, 13:4, januar 1964, str. 361-4.
  7. Deset bibliografija i nacrti za predavanja za *Civilization of India Syllabus*, urednik Joseph W. Elder, (The University of Wisconsin, Madison, 1965).
  8. 'Similes for the Four Elements from Buddhist Literature', *Indologica Taurinensis*, VII tom (1979), (Torino, 1980) (Sternbach Volume), str. 393-99.
  9. 'The Metaphysics of Cooking in the Saṅgārth Prakash and in the Indian Traditions', *World Perspectives on Swami Dayananda Saraswati*, od Ganga Ram Garga (Concept Publishing Company, Nju Delhi, 1984), str. 288-297.
  - \* 10. 'Academic Buddhism in the United States', za jedan tom Budističkog seminara (sa sastanka u Sri Lanka u avgustu 1984), koji uređuje Bhikkhu Rahula.

## B. Problemi priređivanja, prevođenja i gramatike

- \* 11. 'The Sacittita and Acittita Bhumi and the Pratyakabuddhabhumi (sanskritski tekstovi)', *Journal of Indian and Buddhist Studies* (Tokio), 7:1, 1960, str. 375-379.
12. 'The Buddhism and the Sanskrit of Buddhist Hybrid Sanskrit', *Journal of the American Oriental Society*, 85:1, jan-mart, 1965, str. 111-115 (Memorial for Franklin Edgerton).
13. 'Observations on Translation from the Classical Tibetan Language into European Languages', *Indo-Iranian Journal*, 14:3/4, 1972, str. 161-192.
14. 'Regarding the Translation of the Buddhist Terms sanna/samjna, vinnana/vijnana, Malalasekera Commemoration Volume (Ko-

- lombo, 1976), str. 325-335.
15. 'Buddhist Sanskrit - an Appraisal', *Proceedings of the First International Sanskrit Conference*, II tom, II deo, priredio prof. V. Taghavan (Nju Delhi, 1976), str. 20-30.
  16. 'The samadhi lists of the *Asayamatinidēśasutra* and the *Mahāvīryūtpatti*, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* XXXIV tom, (1-3), 1980, str. 305-18.
  17. 'Is it a crow (P. *dhamka*) or a nurse (S. *dhatri*)?' (kratka beleška), *Journal of the American Oriental Society* 102:3 (1982), str. 515-516.
  18. 'The Interlineary-type Commentary in Tibetan', u *Tibetan and Buddhist Studies*, povodom 200-te godišnjice rođenja Alexandra Csoma de Kőrösija, priredio Louis Legeti, tom 2 (Akademik Kiado, Budimpešta, 1984), str. 367-379.
  19. 'The Mahāvairocana-sutra and the Kriya-Samgraha', u *Kōbōdaishi to Gendai* (Chizan-Haov tom povodom 1150-te godišnjice Kōbōdaisha (Chikuma Shobo, Tokijo, 1984), str. (23)-(34).
  - +\* 20. 'Asaṅga's Treatise on the Three Instructions of Buddhism', u tomu o budizmu, Univerzitet Nalanda, Bihar, Indija.
  - \* 21. 'Asraṅga: How does it flow?' (Počasni tom za Doshi i Malvania, Jaina Studies, Varanasi, Indija).
  - \* 22. 'The negative a- / an-prefix in Sanskrit', u jednoj knjizi sanskritskih studija koje je priredio Bimal K. Matilal, izdavač se još ne zna.
  - \* 23. 'The Gait (gati) and the Path (marga) - Reflections on the Horizontal', *Journal of the American Oriental Society*, 105:1 (1985) (Ingallovo počasno izdanje).
  - \* 24. 'Words for 'fire' in Dpal-'dsin'sde's Abhidhanasāstra's, izaći će u *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.*
  - \* 25. 'Imperatives in the Buddhist Tantra Mantras', izaći će u *Proceedings of the Fifth International Sanskrit Conference* (Filadelfija).

## C. Istorijske studije budizma

- \* 26. 'Early Literary History of the Buddhist Tantras, especially the *Guhyasamajatantra*', *Annals*, Bhandarkar Oriental Research Institute (povodom Zlatnog jubileja), Puna, 1968, str. 99-110.
27. 'Tibetan Buddhism - an Historical Survey', pojavio se na španskom, 'Budismo tibetano, un bosquejo histórico', *Estudios de Asia y Africa*, X tom, br. 2, 1975, str. 155-172 (El Colegio de Mexico).
28. 'Buddhism in Malaysia', u Heinrich Dumoulin and John C. Maraldo, (priredivači), *Buddhism in the Modern World* (Collier Macmillan Publishers, Njujork, 1976), str. 194-201.
29. 'Doctrinal Disputes and the Debate of Bsam Yase', *Central Asiatic Journal*, XXI tom, br. 2, 1977, str. 139-144 (u east 65-og rođendana profesora Helmuta Hoffmanna).
30. 'The Mahasamghika and the Tathagatagarbha (Buddhist Doctrinal History, Study

1). *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, tom 1, br. 1, 1978, str. 35-50.

+ 31. »Ancient Buddhist Monasticism«, *Studia Missionalia* (Rim), tom 28, 1979, str. 193-230.

32. »Observations on the History and Influence of the Tantra in Tibet«, *Studies in History of Buddhism*, priredio A. K. Narain (B. R. Publishing Corp., Delhi, 1980), str. 359-363.

33. »A Report on the *Aksayamatinirdeśa-sūtra* (Buddhist Doctrinal History, Study 2)«, *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, tom 6, priredio Lokesh Chandra (International Academy of Indian Culture, Nju Delhi, oktobar 1980), str. 211-232.

34. »Aśoka and Upagupta-Moggalliputta«, K. P. Jayaswal Commemoration Volume, priredio J. S. Jha (K. P. Jayaswal Research Institute, Patna, 1981), str. 300-307.

35. »Sakyamuni, Founder of Buddhism«, *Studia Missionalia* (Rim), tom 33, 1984.

\*\* 36. »Doctrinal Affiliation of the Buddhist master Aśaṅga (Buddhist Doctrinal History, Study 3)«, izaci će u počasnom tomu posvećenom P. V. Bapatu, u izdanju Motilal banarsidass, Delhi.

\* 37. »Tibetan Buddhism«, pojavice se u enciklopediji *World Spirituality* (Crossroad Publishers, Njujork).

D. Članci o budizmu i hinduizmu

38. »Notes on the Sanskrit Term *Inānas*«, *Journal of the American Oriental Society*, 75.4, 1955, str. 253-258.

39. »Contributions regarding the thirty-two characteristics of the Great Person«, *Sino-Indian Studies: Liebhenthal Festschrift*, Visvabharati, 1957, str. 243-260.

40. »The meaning of unwisdom (*avidya*)«, *Philosophy East and West*, 7.2, 1957, str. 21-25.

+ 41. »The Twenty-One Praises of Tara, a syncretism of Saivism and Buddhism«, *Journal of the Bihar Research Society*, 45:1-4, 1959, str. 36-43 (A.S. Altekar Memorial Volume).

42. »Studies in Yama and Maras«, *Indo-Iranian Journal*, 3.1, 1959, str. 44-75; 3.2, 1959, str. 112-131.

+ 43. »Significance of Dreams in India and Tibet«, *History of Religions*, 7:1, avgust 1967, str. 1-12.

+ 44. »The Hindu-Buddhist Rite of Truth - an Interpretation«, *Studies in Indian Linguistic* (tom posvećen prof. M.B. Emeneau u godini kad slavi svoj šezdeseti rođendan), Linguistic Society of India, Puna 1968, str. 365-369.

45. »Buddhist Sanskrit and the Saṃkhyakarika«, *Journal of Indian Philosophy*, tom 2, brojevi 3/4, mart/jun 1974, str. 344-354.

+ 46. »Two Traditions of India - Truth and Silence«, *Philosophy East and West*, tom 24.4, okt. 1974, str. 389-403.

+ 47. »The Goddess Sarasvatī - from India to

Tibet«, *Kailash: a Journal of Himalayan Studies*, V tom, br. 3, 1977, str. 245-251.

48. »Some Accords with the Saṃkhyā Theory of Tanmatras«, *A Corpus of Indian Studies: Essays in Honour of Professor Gaurinath Sastri* (Sanskrit Pustak Bhandar, Kalkuta, 1980), str. 115-122.

49. »A Study of the Vedantic and Buddhist Theory of Nama-rūpa«, *Indological and Buddhist Studies* (tom u čast profesora J. W. de Jonga za njegov šezdeseti rođendan), Faculty of Asian Studies, Kanbera, 1982, str. 617-642.

\*\* 50. »The Mathura set of *Astamangala* in early and later times«, izaci će u *The Cultural History of Ancient Mathura*; Seminar Proceedings, priredio Doris Srinivas, et al.

\*\* 51. »Bharthari Citations in Kamalaśīla's Commentary on *Tattvasaṃgraha*«, izaci će u okviru *Proceedings of the 5th International Sanskrit Conference*, 1981, Indija.

\*\* 52. »Researches on Poison, Garuda-birds, and Naga-serpents based on the *Sgrub thabs kun btas*«, izlazi u jubilarnom tomu posvećenom Csoma de Kőröszi, Indiana University.

## E. Članci posvećeni tantri

\* 53. »Totemic Beliefs in the Buddhist Tantras«, *History of Religions*, 1:1, leto 1961, str. 81-94.

\* 54. »Analysis of the Tantric Section of the Kanjur correlated to Tanjur Exegesis«, *Indo-Asian Studies*, I tom, str. 118-825.

\* 55. »Buddhist Genesis and the Tantric Traditions«, *Oriens Extremus*, 9:1, 1962, str. 127-131 (izdanje u znak sećanja na F.D. Lessinga).

\* 56. »Female Energy and Symbolism in the Buddhist Tantras«, *History of Religions*, 2:1, leto 1962, str. 73-111.

\* 57. »The Five-fold Ritual Symbolism of Passions«, *Studies of Esoteric Buddhism* (Koyasan, Japan 1965), str. 117-144 (jubilarni tom hrama Koyasan).

\* 58. »Concerning samdha-bhasa/samdhi-bhasa/samdhya bhasas, *Mélanges d'indianisme dédiés à la mémoire de Louis Renou* (Paris, 1968), 789-796.

59. »Guhyasamajatantra: Reflections on the Word and its Meaning«, *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan*, XX, 1970, str. 34-44.

\* 60. »Preparation of Disciples for Evocation of Deities«, *The Tibet Society Newsletter*, tom 4-1, 1970, str. 28-34.

\* 61. »Contributions on the Symbolism of The Mandala-Palaces, *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971), str. 557-566.

62. »Buddhist Tantric Medicine Theory on Behalf of Oneself and Others«, *Kailash*, I tom, br. 2, 1973, str. 153-158.

63. »The Ritual in Tantric Buddhism of the Disciple's Entrance into the Mandalas«, *Studia Missionalia*, XXIII tom 1974, str. 41-57.

+ 64. »The Significance of Mantras, from the Veda down to Buddhist Tantric Practices«, *Brahmavidya: the Adyar Library Bulletin*, XXXIX, 1975 (stogodišnjica Teozofskog društva), str. 65-89. (sa manjirama izmenama, takođe i u *Indologica Taurinensis*, III-IV tom Torino, 1977, str. 483-497.)

65. »Aspects of Hindu and Buddhist Tantras«, *The Tibet Journal*, jesen 1976 (Newark Museum Symposium on Tibet), str. 32-44.

66. »Reflections on the Theory of Barabudur as a Mandala«, u *Barabudur: History and Significance of a Buddhist Monument*, priredili Luis Gomez i Hiram W. Woodward, Jr. (Berkeley Buddhist Studies Series, Berkli, 1981), str. 139-172.

67. »The Title and Textual Affiliation of the Guhyagarbhatantra«, *Daijō Bukkyō kara Mikkyō e*, (From Mahayana Buddhism to Tantra); Počasni tom za dr Shunkyo Katsumata (Shunjusha, Tokijo, sept. 20, 1981) str. 1320-1334 (japanski redosled), str. 1(-)15 (engleski redosled).

68. »Notes on the *phur-bus*«, *The Journal of the Tibet Society*, I tom, 1982, str. 79-85.

\*\* 69. »The Apocryphal Kalacakra-tantra, as a Buddhist apokrifski apokrifnim delima priredio u Berkliju, Kalifornija.

\*\* 70. »Buddhist Esotericism«, za *Encyclopedia of Religion*, priredio Mircea Eliade.

## F. Budistička praksa

71. »The Lamp and the Wind in Tibetan Buddhism«, *Philosophy East and West*, 5:2, 1955, str. 149-154.

72. »The Parents of Buddhist Monks«, *Bharati*, tomovi 10-11, 1966-68, str. 25-36.

+ 73. »The Bodhisattva Practice According to the Lam-Rim-Chen-Mos«, *The Tibet Society Newsletter* 1:2, juli-dec, 1967 (The Tibet Society, Blumington, Indiana), str. 85-100.

74. »Purification of Sin in Buddhism by Vision and Confessions«, u G.H. Sasaki (priredio), *A Study of Klesha* (Tokijo, 1975), str. (58)-(79). (Prerađeno izdanje ovog dela izšlo je sa istim datumom.)

+ 75. »Meditation in Theravada and Mahāyāsa-saka«, *Studia Missionalia*, tom 25, 1976, str. 1-28.

+ 76. »Secret of the Heart Sūtras«, u *Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor of Edward Conze*, priredio L. Lancaster. (Berkeley Buddhist Studies Series, Berkli, 1977), str. 135-152.

+ 77. »Buddha as Saviors«, *Studia Missionalia*, tom 29, 1980, str. 191-207.

78. »The religious meaning of concrete death in buddhism«, *Studia Missionalia*, tom 31, 1982, str. 273-295.

## G. Budistička teorija

79. »The concept of poison in Buddhism«, *Oriens*, 10:1, 1957, str. 107-109. (U čast Leonarda Olshchog).

# Bibliografija radova Aleksa Vejmena

## I. Komparativne studije

80. »The Buddhist 'Not this, not this's«, *Philosophy East and West*, 11/3, 1961, str. 99–114.
81. »The Yogacara Idealism« (prikaz), *Philosophy East and West*, 15:1, 1965, str. 65–73.
82. »Contributions to the Madhyamika School of Buddhism« (prikaz), *Journal of the American Oriental Society*, 89:1, 1969, str. 141–152.
- + 83. »The Buddhist Theory of Vision«, *Anjali: a Felicitation Volume Presented to Oliver Hector de Alwis Wijesekera on his sixtieth birthday* (University of Ceylon, Peradeniya, 1970), str. 27–32.
- + 84. »The Intermediate-State Dispute in Buddhism«, *Buddhist Studies in Honour of J.B. Horner*, priredili L. Cousins, et al. (D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1974), str. 277–239.
85. »Indian Buddhism« (prikaz), *Journal of Indian Philosophy* 6, 1978, str. 305–318.
- + 86. »The twenty reifying views (sakkaya-ditthi)«, *Studies in Pali and Buddhism* (počasni tom posvećen uspomeni na Bhikkhu Jagdish Kashyapu), priredio A.K. Narain (B.R. Publishing Corp., Delhi, 1979), str. 375–380.
- + 87. »Nescience and insight according to Asanga's Yogacarabhumis«, *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, (Gordon Fraser, London, 1980, str. 251–266.
- + 88. »The Sixteen Aspects of the Four Noble Truths and their Opposites«, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, tom 3, br. 2, 1980, str. 67–76.
89. »Eschatology in Buddhism«, *Studia Missionalia*, tom 32, 1983, str. 71–94.
90. »Three Tanjur Commentators – Buddhaguhya, Ratnakarasanti and Smrtijnanakirti«, *The Tibet Journal*, VIII, 3, jesen 1983, str. 24–36.

## H. Članci o logici

91. »The rules of debate according to Asanga«, *Journal of the American Oriental Society*, 78:1, 1958, str. 29–40.
- + 92. »Who understands the four alternatives of the Buddhist texts?«, *Philosophy East and West* 27, br. 1, januar 1977, str. 3–21. (Preštampano u Nathan Katz, priredivač, *Buddhist and Western Philosophy*, Sterling Publishers, Nju Delhi, 1981.)
93. »A Reconsideration of Dharmakirti's »Deviation: from Dignaga on Pratyakṣasabhasa«, *Annals, Bhandarkar Oriental Research Institute* (tom povodom dijamantskog jubileja), Puna, 1977–78, str. 387–396.
94. »Yogacara and the Buddhist Logicians«, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, tom II, br. 1, 1979, str. 65–78.
95. »Notes on Metaphoric Transfers«, *Brahmavidya; the Adyar Library Bulletin*, tomo 44–45, 1980–81 (Dr K. Kunjunnai Raja Felicitation Volume), str. 275–285.
- \*\* 96. »Ratnakarasanti's *Antarvayapti-samarthana*«, izaci će u počasnom tomu za profesora Antalla Thakura (Sanskrit Pustak Bhandar, Kalkuta).

- + 108. »Dependent Origination – the Indo-Tibetan Tradition«, *Journal of Chinese Philosophy* 7 (1980), str. 275–300.

## L. Članci o astrologiji

109. »The Buddha's birthdate, employing new tables of planetary longitudes« (kratka beleška), *Journal of the American Oriental Society*, 82, 3, 1962, str. 374–376.
110. »The Stages of Life according to Varahamihira« (kratka beleška), *Journal of the American Oriental Society*, 83:3, 1963, str. 360–361.
111. »Climactic Times in Indian Mythology and Religions«, *History of Religion*, 4:2, 1965, str. 295–318.
112. »Astrology: Indian and Tibetan«, *Encyclopaedia Britannica*, 1970, str. 641B–642.

(Napomena: kraći prikazi nisu uvršćeni u bibliografiju.)

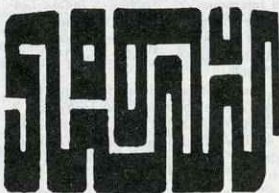
Članci obeleženi sa dve zvezdice nisu se, koliko je poznato autoru, još pojavili. Oni koji su obeleženi sa jednom zvezdicom uključeni su u knjigu Aleksa Vejmena: *The Buddhist Tantras; Light on Indo-Tibetan Esotericism* (1973). Oni obeleženi sa + iskorišćeni su za knjigu *Buddhist Insight; Essays by Alex Wayman* (1984).

## J. Članci sa temom ogledala

102. »A Jotting on the Mirror: Those of Laddes«, *Mahfil*, 7, jesen-zima 1971, str. 209–213.
103. »The Mirror-like Knowledge in Mahayana Buddhist Literature«, *Asiatische Studien*, 25, 1971, str. 353–363 (Paul Horsch Memorial issue).
- + 104. »The Mirror as a Pan-Buddhist Metaphor-Simile«, *History of Religions*, 13:4, maj 1974, str. 251–269.
105. »Notes on Mirror Words and Entities in the Area of India«, *Ural-Altaische Jahrbücher*, tom 47, 1975, str. 204–206 (Karl H. Menges Festschrift).

## K. Članci o budističkoj teoriji međuzavisnog nastajanja

106. »Buddhist Dependent Origination and the Samkhya gunas«, *Ethnos*, 1962, str. 14–22 (F.D. Lessing memorial issue).
107. »Buddhist Dependent Origination«, *History of Religions*, 10/3, februar 1971, str. 185–203.



## Nove knjige

Hišam Džait, EVROPA I ISLAM

Prevela Sabina Berberović.

Starješinstvo islamske zajednice

Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije,  
Sarajevo, 1985. 188 Str. (lat.)

IZ PERSIJSKE POEZIJE.

Drugo izdanje. Izbor i prepev Fehim

Bajraktarević.

Rad, Beograd, 1985. Str. 116. (Lat.)

ČOVEK KOJI DONOSI SREĆU.

Stare kineske bajke. Izbor i prevod s ruskog

Srbijanka Popović.

DELTA PRESS, Beograd 1985.

Str. 112. (Lat.)

Zagorka Janc: ISLAMSKA MINIJATURA,

ed.: Umetnost na tlu Jugoslavije,

izd. »Prosveta-Jugoslavija«, Beograd 1985,  
str. 136+107 kolor fotografija.

Lama Anagarika Govinda, TIBETANSKA

MISTIKA (naslov originala: *Foundations of*

*Tibetan Mysticism*). Prevela Svetlana

Milutinov. – Grafos, Beograd, 1986. 335 str.  
(lat.)

Taufik al-Hakim, HAKIMOV MAGARAC.

Prevela Mirjana Baouia. – Bagdala,

Kruševac, 1985. 77 str. (lat.)

Veronica Inos, EGIPATSKA MITOLOGIJA.

Preveo Zvonimir Sušić. – Otokar Keršovani,

Opatija, 1985. 144 str. (lat.)

Veronica Ions, INDIJSKA MITOLOGIJA

Preveo Omer Lakomica. – Otokar Keršovani,

Opatija, 1985. 144 str. (lat.)

SAMURAJ (zbornik tekstova: Kodeks

bushido, Yamamoto Tsunetomo, Yukio

Mishima, Ivar Morris). – Biblioteka VID

(privatno izdanje) Beograd, 1985, 219 str.  
(lat.)

# CULTURES OF THE EAST

## Contents

### 3 *Oriental Humor*

Lamija Hadžiosmanović: Philosopher or Fool

Dušan Pajin: Laughter and Freedom

Mirko Gaspari: Crazy Wisdom

Arthur J. Deikman: Teaching Stories

M. Conrad Hyers: Getting the Point of the Joke

### 23 *Reflections*

Vladimir Devidé: The Life and Poetry of Zen Master Ikkyu

Gary Snyder: »Wild« in China

Radoslav Lazić: On Peking Opera

Aleksandar Bunardžić: Paradox and System Transcendence  
in Zen Buddhism

Francisco Zuniga: Karma—marga in the Bhagavadgita

### 43 *Interviews and Events*

The Interpretation and Understanding of Tantric

Buddhism: An Interview with Alex Wayman; Peter Brook's

Staging of the *Mahabharata*;

In Memoriam — Jiddu Krishnamurti, Mircea Eliade

Articles by: Dejan Tričković, Rada Iveković, Dušan Pajin

### 50 *Eastern Exotica*

Peter Gwynne: The Soul of the Keris

Miroslav Tanasijević: The Role of Trade and the Market in  
Islamic Tradition

### 55 *Lexicon*

Dravidian Mythology (A. M. Dubianski)

Jain Mythology (O. F. Volkova)

### 61 *Book Reviews*

Rada Iveković: The Buddhist Idealism of Asanga

Marko Živković: Hara – The Vital Centre of Man  
 Anđelka Mitrović: Thoughts Before a Silent Collocutor  
 Jasmina Boškovski: 16th Century Mosques in Yugoslavia  
 Miroslav Tanasijević: Christ – Aspirant to the Throne

## 71 *Bibliography*

### A Bibliography of the Works of Alex Wayman



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 Ždanova 28/VI,  
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)  
Dušan Pajin, Ivan Šop,  
Darko Tanasković, Vinko Trček, Veljko  
Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:  
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,  
Karmen Bašić, Ljiljana Đurović,  
Nenad Fišer, Mirko Gaspari,  
Mitja Saje,  
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić

Lektor:  
Jovan Pejčić

Likovno-grafička oprema:  
Veljko Trojančević

Cena jednog primerka 900 dinara.  
Godišnja pretplata iznosi 3600 dinara.  
Uplata na tekući račun 61320-603-1263  
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom  
»za KULTURE ISTOKA«.  
Cena jednog primerka za inostranstvo US\$  
8.00  
Godišnja pretplata US\$ 30.00. Uplata  
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:  
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: GRO »Kultura«, Beograd

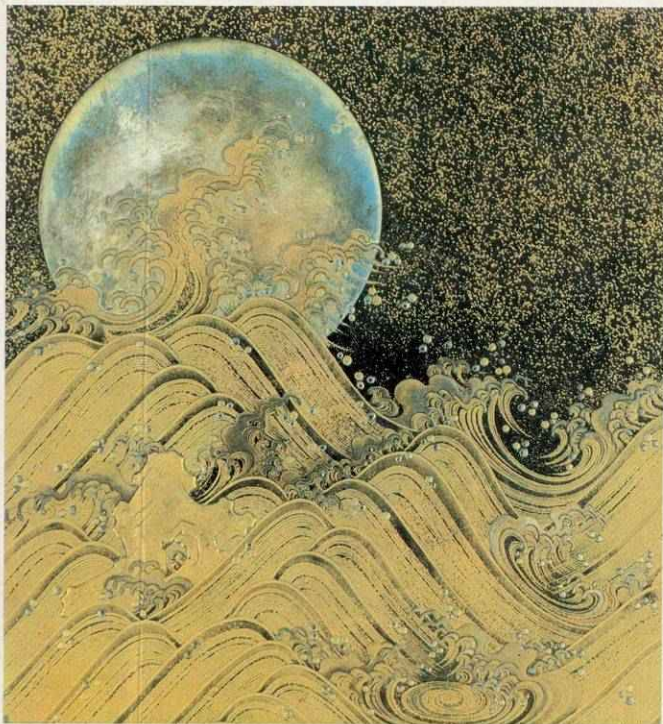
U troškovima štampanja ovog godišta  
časopisa učestvovala je Republička  
zajednica nauke Srbije.

*Ilustracija na naslovnoj strani:*  
Slika iz rukopisa »XVIII učenika Budes«, Kina, XIX vek

*Ilustracije na 2. i 3. strani korice:*  
Skulpture iz hrama Todaidi, Japan, XIII vek

*Ilustracija na 4. strani korice:*  
Scurihako: Slikani poklopac kutije za pisanje,  
Japan, XVII vek





# KULTURE ISTOKA

*U ovom broju:*

Humor zena

Zen majstor Ikkyu

»Divljina« u Kini

Bhagavadgita u novom svetlu

Razgovor o tantričkom budizmu