

KULTURE ISTOKA

Broj 6
oktobar-decembar
1985.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Ji ding – tumačenje i razumevanje*

Helmut Vilhelm: Stvaralačko načelo

Lik Kuen Tong: Pojam vremena kod Whiteheada i u *Ji ding*u

Rihard Vilhelm: Duh umetnosti življenja

Džung Jung Li: *Ji ding* i značenje smrti

J. K. Šucki: Problemi filološkog i interpretativnog prevoda *Knjige promena*

Zoran Bijelić: Problem promene u grčkoj filozofiji i u *Ji ding*u

31 *Filozofska i književna istraživanja*

Tomislav Smrečnik: Prilog uporednim istraživanjima budizma i savremene zapadne filozofije

Višnja Romaj: Kratak uvod u problem smrti u upanišadama

Karmen Bašić: Teorijske distinkcije indijskih poetičara

Ileana Čura: Amrita Pritam – pesnikinja bola i samoće

Mirna Potkovač-Endrigetti: Trinaest hvalospjeva sakeu

51 *Ličnosti i događaji*

U svetu onkraj sveta: razgovor s Čedomilom Veljačićem; Kultura i nesvrstanost; Indija-na-Seni; Dragocijenosti islama; Cinemasia – indijski film; Psihologija Istoka i Zapada

Pišu: Dušan Pajin, Vladimir Momčilović, Rada Iveković, Nedeljko N. Despotović, Miomir Milovanović

63 *Prikazi knjiga*

Slavko Pavićević: Poreklo arapskih pesnika

Enes Karić: Arabeske riječi Halila Džubrana

68 *Polemike*

Čedomil Veljačić: Ljubav za sofiju (*in fide graeca*) i čežnja za spoznajom

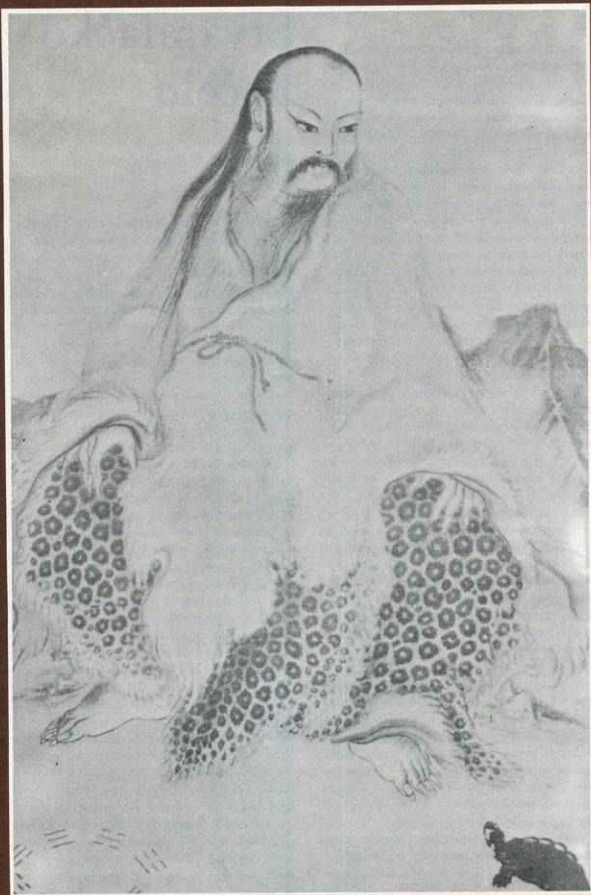
81 *Bibliografija*

Bibliografija Čedomila Veljačića (1958–1985)

Ji đing – tumačenje i razumevanje

Iako se prvi prevodi odlomaka iz *Ji dinga*, drevne kineske »Knjige promena« ili »Knjige promene«, pojavljuju u Evropi još početkom 19. veka, a prvi potpuni prevodi Kenona Meklačija i Džemsa Lega krajem istog veka, širu pažnju čitalaca i znalaca iz raznih oblasti privlači tek prevod Riharda Vilhelma, objavljen 1924. godine. U stvari, prava eksplozija interesovanja za *Ji ding* započinje 1950. godine, kada se u Americi objavljuje prevod Vilhelmovog dela. Od tada se u svetu pojavilo bezbroj prevoda, adaptacija, tumačenja i analiza *Ji dinga* – od tananih filozofskih i lingvističkih istraživanja do popularno pisanih, petparačkih edicija, sastavljenih u skladu s tekućim pomodnim trendovima. U poslednjih nekoliko godina i naši čitaoci su dobili čak četiri verzije ove knjige, uključujući i prevod Džona Blofelda u izdanju »Dečjih novina«. Sve nas to navodi na pomisao da se u odnosu prema *Ji ding*u ogledaju i svi problemi i dileme u vezi sa recepcijom istočne misli na Zapadu.

Međutim, nepobitno je da od vremena pojave Vilhelmovog prevoda ova drevna kineska knjiga, kao »univerzalni sistem simbola« kojem »ne možemo da nademo paralelu u Evropi« (Nidem), vrši pozitivan, stvaralački uticaj na umetnike i mislioce. Uticaji u nauci protežu se od Lajbnica do F. Kapre; uticaji u književnosti od Hermana Hesea do izvrsnog naučnofantastičnog romana Filipa Dika »Čovek u visokom dvorcu«; Džon Kejdž je komponovao pomoću »Knjige promene«, kao i Per Norgard. S druge strane, brojni stručni sinološki tekstovi potvrđuju da je »Knjiga promene« jedna od ključnih knjiga za razumevanje kineske naučne i filozofske misli, bez obzira da li je vidimo u negativnom (Nidem) ili pozitivnom svetlu (Šćucki, R. i H. Vilhelm, Blofeld i mnogi drugi). U jednom širem duhovnom kontekstu, »Knjigu promene« možemo da sagledamo kao svojevrstu verziju imaginarne, idealne Borhesove »peščane knjige« – neiscrpe knjige koja se svaki put otvara na nov način.



Portret Fu-tija, legendarnog izumitelja osam trigrama (autor Ma Lan, dinastija Sung, Kina)

Tekstovi koji slede zahvataju samo mali segment mogućih tumačenja i razumevanja *Ji dinga*: od analize nekih osnovnih načela »Knjige promene«, preko njene praktične upotrebe u svakodnevnom životu, do traganja za sličnostima i razlikama sa klasičnom grčkom filozofijom i savremenim filozofima. Ovi tekstovi deo su zbornika radova o *Ji ding*u koji će sledeće godine, pod naslovom »Knjiga o promeni«, objaviti »Dečje novine«.

Svako ko se u određenoj meri upoznao sa intelektualnim svetom klasične Kine mora da je zapazio koliko malu ulogu tu igra mitologija. Klasična Kina nema pravih mitova. To se može reći za uzvišenu književnost, čiji najraniji primeri, za razliku od drugih kultura, obiluju istorijskim, poetskim, filozofskim i sociološkim sadržajima. Isti je slučaj i sa folklornim, i pored mnoštva bajki i legendi. Šta god da je predklasična Kina imala u vidu mitova ili je uništilo ili reinterpretirano do neprepoznatljivosti. Nekoliko ovih mitova još uvek se mogu rekonstruisati od delića koja su preživeli u raznim predanjima, kao što je mit o Kunu, koji je ukrao grumen zemlje sa neba da bi zaustavio vode potopa i stoga postao žrtva smrti. Njegov sin Yü, koji je iz oćevog mrtvog tela islećen wu-nožem, savladao je potop, iako je istovremeno bio veliko vođeno čudovište.

Mitovi koji još uvek postoje igraju ovde sasvim drugačiju ulogu nego u drugim kulturama; oni imaju drugačije mesto u intelektualnoj strukturi. Kao primer može poslužiti mit o P'an-kuu, koji izgleda da poseduje sve odlike kosmogonijskog mita. P'an-ku se obično predstavlja kao patuljak odeven u medvedu kožu ili pregaču od lišća, često je predstavljen sa dva roga, a u rukama drži čekić i dleto. Kaže se da je iz haosa izlesao svet, a za taj posao bilo mu je potrebno osamnaest hiljada godina. Na kraju, umro je da bi udahnou život svom delu: iz njegove glave nastale su planine; iz njegovog daha – vetar i oblaci; iz njegovog glasa – grom; iz njegovih udova – četiri strane sveta; iz njegove krvi – reke; iz njegovog mesa – tle; iz njegove brade – sazvežđa; iz kože i kose – biljke i drveće; iz zuba, kostiju i srži – metali i drugo kamenje; iz njegovog znoja – kiša, a od njegovih buva i vašiju – ljudi. Međutim, može se dokazati da je ovo kasni mit, da nije kineskog porekla i – što je još važnije – da je odigrao veoma malu ulogu u kineskom intelektualnom životu. Pričao se kao bajka a ne kao sveti događaj, i nikada nije ozračio onim izrazitom snagom koja emanira iz istinskih svetih mitova. Za razliku od drugih mitova, njih delovao formativno na duh vremena i nije ga podsticao. Bio je to mit koji se nije obnavljao.

Ispod površine klasičnog sveta, ali paralelno s njim, mnogo toga što se može označiti kao ono što je preživelo od ranih mitova sačuvalo se u narodnim religijskim ritualima i u svakodnevnom životu. Priče koje često liče na mitove vezane su za određene običaje i uzuse. Ipak, ove priče više izgledaju kao odrazi običaja ili uzusa i, stoga, kao konstrukcije ili rekonstrukcije; iako na određeni način odražavaju originalni izvor, izgleda kao da imaju dovoljno snage da potvrde običaj ili podrže tabu, ali ne dovoljno da bi poslužili kao modeli za stvaranje nečeg novog.

Ovo nije slučajno. Klasični kineski svet nije kao grčki ili indijski svet, u kojem mitologija ima tako značajnu ulogu. Ipak, stvaraoica klasičnog kineskog sveta nije bilo

Stvaralačko načelo

Helmut Wilhelm

nepoznato ono što se rađa iz tame. Kao dugonoga muva iz Jejtsove pesme,¹ oni su leteli iznad potoka i duh im se kretao iznad tišine. Oni nisu ignorisali, reinterpretirali ili, što je važnije od svega, gušili glasove tišine koje su percipirali. Međutim, bilo im je jasno da vrata tame mogu voditi ili u raj ili u pakao, i da svaka sila koja odatle izranja može poprimiti rajski ili pakleni oblik. Iz toga se razvilo shvatanje da je nužno pravo tumačenje, kao i postizanje reka, da bi ove sile bile stvaralačke a ne rušilačke.

Knjiga promena pokušaj je da se ostvari ovo shvatanje. To je pokušaj približavanja istim univerzalnim problemima, čiji je odraz u drugim kulturama doveo do shvatanja koja su izražena kroz njihove mitologije; u specifičnom smislu, to je pokušaj nalaženja odgovora na smislo prisutni problem trajanja i promene, življenja i nastajanja. Način na koji su autori *Knjige promena* pristupili tim problemima može se shvatiti – iako je ovo, svakako, veoma pojednostavljeno – kao suprotnost onim stavovima do kojih su došli drugi narodi. Izgleda da je Indusima i starim Greima sam stvoreni svet izgledao statičan, trajan, u miru. Sile koje su u nj zadirale, pretvarajući njegovu trajnost u kretanje, stvarajući novo i ukazujući na stalno obnavljanje, izražene su kao mitovi, a oni u svojoj samoj prirodi nose nešto što je rušilačko, pritom i odvratno, pa po tome i samo po sebi tragično. Napetost između mitova kao što su ovi i nepromenljivosti sveta toliko je velika da oni ne služe samo za jedan čin obnove, već uspostavljaju tok budućih obnavljanja, čak i redovnih kretanja.² Oni su formulacije primordijalnih slika (arhetipova) koje, kada se uvedu u svest, gube svoju moć samo sa raspadanjem svesti. Mit čovekovog pada, i prometejski i faustovski, jeste narušavanje koje se stalno iznova dešava u statički uređenom svetu: Višnu nije jedinstvena istorijska figura već ona koja se stalno pojavljuje.

Nasuprot tome, za autore *Knjige promena* sam svet ne poseduje trajanje i red. On je poprište sila koje bujaju i koje, u svojoj konfuznoj raznolikosti, stoje nasuprot redu i trajanju; to je svet neumerenog dinamizma, svet haotične promene. Stoga njih ne zanimaju pitanja uvođenja nečeg novog, već kroćenja postojećeg. Za njih stvaralački kršići zakona i tragični heroji ne mogu imati

značenja. U ovom svetu promena bez reda napetosti ne grade mitove, već tvore primalne slike koje su gravitacioni centri oko kojih se red može izgraditi u haosu.

Autori *Knjige promena* nisu se zaustavili na tome da stvore individualne slike, oni su otišli mnogo dalje i stvorili sistem od takvih slika. U tom sistemu slike predstavljaju fiksne vrednosti. Određene situacije se izoluju (apstrahuju) iz haosa, njima se pridaju određene vrednosti i stoga one poprimaju trajnost. U haosu (tj. u stvarnom svetu) određena situacija, ponekad istorijska, biće percipirana kao slika; ona će biti formulirana (zamisljena) i fiksna vrednost koja joj je inherentna, biće određena (pridata) tako da će se potvrditi kao stub poretka. Ovaj sistem slika je u se povezane sa vrednostima nema, u stvari, nikakvu hijerarhiju. Nikakav se redosled stvarstavanja vrednosti ovde ne postavlja, nego se vrednosti radije raspoređuju u odnosu na razne prikazane situacije koje su same po sebi jednake jedne drugima. Na taj su način sloboda i nepristrasnost očuvane u sistemu uprkos njegovoj logičkoj zaokruženosti.

Logika sistema proizlazi iz logike brojeva stoga što brojevi i kombinacije brojeva određuju situacije i njihove međusobne odnose. Sistem koji je određen brojevima može nam na prvi pogled izgledati racionalan i apstraktan, a ujedno i nepodesan za obuhvatanje izmešane raznolikosti sveta. Međutim, spoznaja da brojevi nisu samo racionalni pojmovi takođe nije nepoznata našoj kulturi. Lajbnic je duboko veroovao u simboličku brojeva, a i u skorije doba matematičari govore o matematičkoj lepoti, brojčanoj harmoniji i magijskoj moći koja proizlazi iz srećnog rasporeda brojeva.³ Stoga i mi moramo priznati da nam brojevi mogu pomoći da uspostavimo red u ljudskom kosmosu.

U sistemu slika u *Knjizi promena* napravljen je pokušaj da se obuhvati ljudski kosmos. Da se na taj način ne iscrpljuje svet kao takav, autori ni u jednom trenutku nisu gubili iz vida. Ipak, to je pokušaj da se prikaže ljudski kosmos u svojoj celini, bez razdvajanja tamnog i svetlog dela, racionalnog i metaracionalnog.

U *Velikoj raspravi o Knjizi promena* značenje slika⁴ drugačije je objašnjeno. Na jednom mestu nalazimo:

Učitelj je rekao: »Pismo ne može izraziti reči u potpunosti.

Reči ne mogu u potpunosti izraziti misli.»

»Da li mi onda ne možemo shvatiti misli mudraca?»

Učitelj je rekao: »Sveti su mudraci stvorili slike da bi mogli da iskažu svoje misli u potpunosti...«⁴

Na taj bi način slike bile savršeniji izraz misli od govora ili pisanja. Njih su stvorili sveti mudraci, one nisu proizvoljno izumlje-

¹ William Butler Yeats, »Long Legged Fly«, *Collected Poems of W. B. Yeats* (New York: Macmillan, 1956), str. 327-28.

² Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, prev. W. B. Trask, Bollingen Series, 46 (New York: Pantheon Books, 1954).

³ Henri Poincaré, »Le raisonnement mathématique, Science et Methode (Paris, 1908); *A Mathematician's Angles* (Cambridge: University Press, 1941).

⁴ Wilhelm-Baynes, str. 322.

ne. Kako je do toga došlo, opisuje se na jednom drugom mestu u »Velikoj raspravi:

Stoga, što se tiče Slike: Sveti mudraci bili su u mogućnosti da obuhvate sve između – raznolikosti pod nebom [bukvalno, »imali su nešto čime su mogli da obuhvate,« itd.]. Oni su posmatrali njihov oblik i izgled i prikazali su stvari onakvima kakve jesu. Ovo je bilo nazvano Slikama.⁵

U ovom odeljku ima mnogo značajnog. Na prvom mestu, značajno je da je ta mogućnost obuhvatanja vezana samo za svete mudrace, koji su jedini u poziciji da posmatraju stvari i načine prikaze njihovih stvarnih oblika. Reč koja je ovde data kao »oblik« ima dvostruko značenje na kineskom, jer znači »oblikovano«, a ujedno i »oblikujuće«. Zato je oblik takođe obrazac na osnovu kojeg se mogu stvoriti reprodukcije. On se ovde shvata kao nešto što ne samo da daje trajanje trenutnoj percepciji, nego joj pridaje i osobinu koja omogućuje reprodukciju.

Nadalje, značajno je to što predstavljanje mora biti adekvatno. Adekvatno u ovom kontekstu znači pravo mesto i pravu funkciju. Stoga u prikazivanju koje nalazimo u slikama ne samo da imamo modele koje možemo reprodukovati, već nam to što ih reprodukujemo garantuje da se to dešava na osnovu pravog obrasca.

Na taj način, slike se utemeljuju kao orijentacione koordinate za događaje i poduhvate. *Knjiga promena* sastoji se od 64 takve slike, to su 64 heksagrama. Taj prvobitni sistem od 64 jedinice bio je onda razložen u težnji da se iz zvuku opšteprihvatljiva stanovišta iz 64 slike. Osam takozvanih trigrama svakako su kasnijeg porekla od heksagrama; međutim, oni predstavljaju sasvim prihvatljivu apstrakciju, delotvorno pojednostavljenije poznatih činjenica, a ne proizvoljnu igru intelekta. Oba niza (i 64 i 8 slika) nazivaju se u kasnijim »slojevima *Knjige promena*, kad smo kod toga, znacima (*kua*), tako da je ponekad teško odrediti da li se misli na prvobitne slike ili na one kasnije.

Formativna snaga slika veoma je jasno iskazana na jednom drugom mestu u »Velikoj raspravi«. U ovom odeljku, gde se stvaralačka dela heroja kulture prikazuju kao zasnovana na slikama datim u sistemu *Knjige promena*, nalazimo na početku sledeći uvod:

Kada je u najdrevnije doba Pao Hsi vladao svetom, gledao je gore i posmatrao je slike na nebesima; gledao je dole i posmatrao oblike na zemlji. Posmatrao je obeležja ptica i životinja i prilagodeno oblasti. Krenuo je neposredno od sebe i posredno od stvari. Tako je izumeo [prvi je izradio] osam trigrama da bi stupio u dodir sa vrlinama svetlosti bogova i da bi odredio uslove svih bića.⁶

Zatim se pokazuje kako su određena dostignuća kulture izvedena iz određenih heksagrama: mreže i pletene košare za lov i hva-



Prvi otkop kornjače s proročanskim zapisom (između XIII-XI veka pre n. e., Kina)

tanje riba; pijace kao mesto za razmenu dobara; odeća; čameci i vesla; pripitomljavanje volova i konja; dvostruke kapije i noćni čuvari protiv razbojnika; tučak i avan; luk i strela; kuća; propisni način sahranjivanja u unutrašnji i spoljni kovčeg; i, na kraju, pisanje kao metod vladavine.

Već smo ranije spomenuli mogućnost mudrih da posmatraju izmešanu raznovrsnost svih stvari pod nebom. Ova je sposobnost definisana na jednom drugom mestu »Velike rasprave«, gde je rečeno: »Kao ono što dovršava prvobitne slike, naziva se Stvaralačkim; kao ono što ih oponaša, naziva se Primalačkim.«⁷

II

Tako smo stigli do Stvaralačkog načela. Reč *ch'ien* koja je ovde prevedena kao »stvaralačko«, izvor je mnogih poteškoća. Ona se, u stvari, u ovom složenom značenju pojavljuje samo u prvim heksagramu *Knjige promena* i u zapisima i komentarima koji se direktno nadovezuju na prvi heksagram. Ova reč u ovom značenju nepoznata je u celokupnoj kineskoj književnosti. Međutim, izgovorena kao *kan* i sa značenjem »suvo«, to je jedna od najuobičajenijih reči i nalazi se među onima koje su korišćene u najranijim slojevima *Knjige promena*. Takođe treba naglasiti da je u Kini suvoća uvek bila simbol muškosti.

Da bi se približili značenju reči *ch'ien*, u ovom jedinstvenom smislu, može nam biti

od pomoći ako razmotrimo njen znak, čiji osnovni element izgleda kao da je koren 2, koji označava jarbol za zastavu. U starim zapisima predstavljao je kao pobodeno koplje na kojem vijori jakov rep. To je bio simbol glavnokomandujućeg u armiji. Ovom su primarnom elementu dodata još dva značenja. Jedno je reč za sunce, ali ne sunce kao nebesko telo nego izvor svetlosti, reč koja se takođe nalazi i u znaku za jang, jednom od dva osnovna principa u drevnoj kineskoj filozofiji. Drugi značajni dodatak je znak za vodu.⁸ Stoga ovde imamo dva kontradiktorna značenja: sunce, koje se oduvek smatralo simbolom muškosti, i vodu, koja je oduvek predstavljala ženstvenost. Stoga nalazimo značajnu dvosmislenost u ovom znaku, tako da mu ništa ljudsko nije strano (*nil humani alienum*).

Prevod reči *ch'ien* kao »stvaralački« zasniva se na kineskoj tradiciji. Rani komentari, koji su delimično uklopljeni u kasnije slojeve *Knjige promena*, kao da potvrđuju ovo tumačenje. Veoma često susrećemo rečenice kao što su: »*Ch'ien* začinje sve« ili »*Ch'ien* dovršava veliki početak.« Kao što smo već videli, Stvaralačko načelo stvara primarne slike, iako je neophodno Primalačko načelo da bi ih reprodukovalo.

Dvostruki karakter stvaralačkog događaja u kojem se nešto drugo mora dodati stvaralačkoj sposobnosti da bi se usavršilo ono što se stvara, izražen je u nekoliko varijanti u *Knjizi promena*. Na jednom je mestu rečeno: »Stvaralačko načelo zna velike početke. Primalačko načelo dovršava završene stvari.«⁹

Stvaralački proces je stoga ovdje podeljen na perceptivni i formativni aspekt, gde termin *percipirati*¹⁰ ne treba razumeti u racionalnom, kognitivnom smislu, već kao stečenu spoznaju. Ono što se pridaje stvaralačkoj sposobnosti jeste spoznavanje »velikih početaka«, tj. onih prvihinalnih slika čije uspostavljanje začinje proces.

Podela stvaralačkog procesa na dva aspekta jeste ideja koja se često može naći u ranim kineskim delima. Takođe se može naći i u taoizmu, konkretno u poznatom početku *Tao-te-chinga*, koji se pripisuje Lao Ceu.

Tao koji se može izreći nije večni Tao; Ime koje se može iskazati nije večno ime. Bezimeno je izvor neba i zemlje; Imenovano je majka svih stvari.

Stoga neka uvek bude ne-biće, da možemo videti tajnu.

Neka uvek bude biće, da možemo videti ishod.

Oba su isti,

Ali kad se stvore, imaju različita imena.

Oba se mogu nazvati dubokim i složenim.

Još dublja i složenija,

*Vrata su svih tajni!*¹¹

⁸ Zahvalan sam kolegi Ervinu Rajferu za pomoć koju mi je pružio prilikom analiranja ovog znaka.

⁹ Wilhelm-Baynes, str. 285.

¹⁰ »Zna« u gore navedenom citatu.

¹¹ Wing-tsit Chan, prev., *The Way of Lao Tzu*

⁵ Ibid., str. 324. Moje se prevod donekle razlikuje.

⁶ Ibid., str. 328-29.

⁷ Ibid., str. 300.

Stvaralačko načelo

Ovde takođe imamo dvostrukost: percepciju misterioznog početka iz »ne-bića« i ishod¹² koji proizlazi iz bića, (stvaralačke) »najke svih stvari«. Da bi stvaranje poprimilo oblik putem percepcije, mora se dovršiti onim što taoizam naziva najkom: »svih stvari a *Knjiga promena* primalačkog principom.

Sadejstvo Stvaralačkog i Primalačkog načela u *Knjizi promena* toliko je potpuno da oba zajedno deluju kao jedan pojam. Na primer, na jednom drugom mestu »Velike rasprave« kaže se:

Stvaralačko i Primalačko načelo jesu prava tajna promena. Stoga što se Stvaralačko i Primalačko načelo javljaju kao dovršeni, postavljene su promene između njih. Kada bi Stvaralačko i Primalačko bili uništeni, ne bi više postojalo ništa pomoću čega bi se mogle percipirati promene. Kada se ne bi više mogle videti ikakve promene, delovanje Stvaralačkog i Primalačkog takođe bi postepeno prestalo.¹³

Već u najranijim slojevima *Knjige promena*, a sa još većom jasnoćom u kasnijim slojevima, spominje se veliki broj atributa koji pripadaju Stvaralačkom načelu. Jedan od njih, koji se stalno povezuje sa stvaralačkim, jeste čvrstina, snažno, odlučno, tvrdo, nesavitljivo. Čvrstina koja se ne može skrenuti s puta pre svega se povezuje sa stavom volje, a značaj volje u stvaralačkom procesu neprestano se ističe.

Nabrajaju se i drugi atributi, ali je neke od njih teško interpretirati. Stvaralačko se označava kao okruglo. Označava se kao žad i kao metal, ponovo kao tvrdo, čvrsto, jasno, čak i hladno. Opisuje se kao hladnoća i kao led. Kao boja, izrazito je crveno. Staviše, odošted broj životinja se ascira s njim, naročito različite vrste konja, ne samo dobrih konja već i stari konj, mršavi konj, i jedna izuzetno divlja vrsta konja sa testerastim zubima, koji može pojesti i tigra. U svetu biljaka, simbol mu je voće koje raste na drvetu.

Još značajnija od ovog jesu neka dalja ispoljavanja Stvaralačkog. Otac prirodno igra veliku ulogu, ali takođe i vladar i, napokon, nebo. Poistovećenje Stvaralačkog sa nebom toliko je često i značajno kao elementarni deo pojma stvaranja da se reč *chien* često jednostavno prevodi kao »nebo«.¹⁴

Kroz uključivanje nebeskog u pojam stvaranja, nešto se istinski značajno događa sa nebom. Ono se spušta sa svoje visine u ljudski kosmos, postaje deo ljudskog kosmosa. Božansko nebo postaje ljudsko nebo.

Ideja božanskog neba takođe je poznata u *Knjizi promena*, ali mesta gde se misli samo na božansko nebo toliko su jasna i predstavljaju toliko živ i plodan kontrast u odnosu na ona gde se misli na ljudsko nebo da se lako može prepoznati odnos značenja.

Postoji i jedna poslednja, čudnovata karakteristika Stvaralačkog. Na jednom mestu se govori o ispoljavanju boga u ljudskom životu i pokazuje se kako su različita božija dela izražena u osam primalnih slika. On se u znaku Stvaralačkog »bori«: »Bog se bori u znaku Stvaralačkog.«

Ova rečenica poprma posebno značenje kada se poveže sa idejom napetosti koja postoji između božanskog neba i ljudskog neba. To je zato što se božija borba može prirodno ispoljiti na dva načina. Ona se može shvatiti kao borba ljubomornog boga koji želi da jedini bude u mogućnosti da stvara i stoga ne želi da prihvati stvaralačku moć ljudi. U tom smislu, božija borba izražena je u onome što je preostalo od ranog mita o Kunu, koga je bog napao zato što je ukrao grumen zemlje s neba.¹⁵

Međutim, ova se božija borba takođe može posmatrati sa druge tačke gledišta, ne kao borba ljubomornog boga protiv ljudi već kao slika njegove borbe da se nametne ljudima, kao borba božanskog da prođe i bude delotvorna unutar ljudskog kosmosa. Stoga se čudnovata pozadina borbe ne stavlja na stranu pomoću apstraktnih sliki prirodnog stvaranja.

Reč za *boga*, koja se ovde koristi, ne pojavljuje se nigde drugde u *Knjizi promena* i retko se upotrebljavala u vreme kada je *Knjiga promena* nastala. To je reč *ti*, koja ima približno isto značenje kao latinska reč *divus*, božansko, koja se takođe u prenosnom smislu koristi kao naziv vladara. Poimanje boga u pretklasičnoj Kini bilo je dosta neodređeno. Najranija prepoznatljiva slika boga bilo je izražena rečju *t'ien*, što znači nebo. Nebo je jednostavno bilo bog i kao takvom mu se molilo. Ovaj jasni i rani izraz božanstva je u kasnijem periodu dopunio iz-

raz koji se podrazumeva u reči *ti*, što je u suštini antropomorfan pojam oko kojeg su grupisane ideje koje obojima povezujemo sa animističkim i totemističkim religijama. *T'ien* je takođe bio lični bog, ali je *ti* bio još ličniji; bio je to bog koji se čoveku mogao veoma mnogo približiti i biti vrlo zastrašujući. U klasično doba ova dva pojma su se često poslednjem koristila, mogli su jedan drugi zameniti, ali se u vreme kada je nastala *Knjiga promena* reč *t'ien* više koristila. Međutim, u onim delovima gde o bogu treba izraziti nešto vrlo konkretno, upotrebljava se *ti*, kao na primer u iskazu da se bog bori u znaku Stvaralačkog.

III

Kao što smo videli, unutar ljudskog kosmosa su autori *Knjige promena* podelili proces stvaranja u dve faze: stvaralački spoznaj i samo stvaranje. Međusobno delovanje snaga Stvaralačkog i Primalačkog ispoljava se na mnoge načine. Sama napetost između njih dovoljno je jaka da u haosu izazove stvaralačke promene i na taj način stvori svet.

Međutim, ponekad se Stvaralačko nalazi u položaju koji ovaj sistem ne obuhvata. Prema *Knjizi promena*, Stvaralačko uvek stoji nasuprot Primalačkog. No, u jednom specijalnom slučaju Stvaralačko je prikazano samo. Ovo je opisano u prvom heksagramu u *Knjizi*, *Ch'ien*.¹⁶ Tu se prikazuje u kojem kontekstu i pod kojim uslovima mora delovati samo.

Naziv *Ch'ien* se u tekstu »Presude« pridaju četiri opisna epiteta: uzvišenost, uspeh, napredovanje i istrajnost. Ova četiri velika atributa se u *Knjizi promena* ne pridaju samo Stvaralačkom, već se, takođe, pojavljuju i u *Kunu*, znaku Primalačkog, ali sa značajnim dodatkom: »Primalačko donosi uzvišeni uspeh, / Napredovanje pomoću istrajnosti kobile.«¹⁷

Ovi se atributi pojavljuju takođe, i u trećem heksagramu, *Chun*, Teškoća na početku. Ovde imamo sliku tekuće vode iznad groma, na šta se u »Komentaru presuda« dodaje: »... čvrsto i gipko sjedinjuje se po prvi put i porodaj je težak.«¹⁸ Što se tiče posebnih aspekata ovog, u neku ruku, poslednjeg čina u priči o stvaranju, reči čemo nešto više kasnije. Isti se atributi ponovo nalaze u heksagramu 17, *Sui*, Praćenje. I ovde je, u donjem delu slike, grom, ali je tekuća voda zamenjena jezerom. U ovom heksagramu, kako je opisano u tekstu, treba doneti odluku koga prattiti od para blizanaca, dečaka ili snažnog čoveka, a rešenost da se prati snažni čovek vodi do istinskog i lepog.¹⁹

Ova četiri atributa mogu se, dalje, naći u heksagramu 19, *Lin*, Približavanje, koji u nekim aspektima predstavlja suprotnost

[Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1963], str. 97. Ovo je, naravno, mnogo tumačen deo, vidi Chanove beleške i komentare, str. 97-101. Dalje vodi prevod i parafrazu Arthura, Waleya, *The Way and Its Power* (London: Allen and Unwin, 1942), str. 141-42, i prevod D. C. Lau, *Lo Tzu Tao Te Ching* (Baltimore, Md. Penguin Books, 1963) str. 57.

¹² Lau: »manifestacije«.

¹³ Wilhelm-Baynes, str. 322-23.

¹⁴ Za ove slike treba videti razne delove »Shuo-kua« (Objašnjenja trigrama).

¹⁵ U 47. poglavlju *Mo-tzu* postoji odeljak koji je verovatno ostatak ranih narodnih predanja o ovom ljubomornom bogu. U raspravi između filozofa Mo Tia (verovatno iz druge polovine V veka pre n. e.) i čoveka koji predskazuje sudbinu, spominje se ova pesma:

Bog ubija zelenog zmaja na istoku u danima chia i i, [Ubi]ja] cveleog zmaja na jugu u danima ping i ting, [Ubi]ja] belog zmaja na zapadu u danima keng i hin, [Ubi]ja] crnog zmaja na severu u danima jen i kui.

[Vidi Yi-pao Mei, *The Ethical and Political Works of Mo-tzu* (London: A. Probsthain, 1929) str. 229]. Ovo veoma podseća na deo neke narodne balade.

¹⁶ Za tekstove ovog heksagrama vidi Wilhelm-Baynes, str. 3-10, 369-85.

¹⁷ Ibid., str. 11.

¹⁸ Ibid., str. 399.

¹⁹ Ibid., str. 73-74.

prethodnog, i u heksagramu 49, *Ko*, Revolucija.

Reč koja se ovde prevodi kao 'uzvišeno' u stvari znači začetak, početak, i u tom se smislu koristi i danas. Veoma rano pripomina se i značenje nečega što izaziva strahopostovanje. Druga reč, *uspeh*, suštinski znači istrajnost, trajanje. Označava ono što se ustalilo, što poseduju trajnost i izdržljivost, i stoga može izraziti uspeh. Treća reč, *napredovanje*, u suštini znači dobitak, prednost i, u savremenom finansijskom smislu, interes. Konačno, poslednja reč, *istrajnost*, znači istrajnost u pravim stvarima; takođe, znači čistotu, istrajnost u prirodnom stanju, za koje se smatra da je ispravno i pravilno.

Ova se četiri pojma dalje opisuju u prvom heksagramu, *Ch'ien* ili Stvaralačko, i svemu što je povezano s njim. Sa svim što je *uzvišeno* povezano je ono što je dobro. «Ov svedga što je dobro, uzvišeno je na najvišem mestu.» S tim je, takođe, povezana i čovečnost i, kao posledica toga, vladarska sposobnost. «Stoga što je uzvišeni čovek oštećen čovečnosti, on je u stanju da vlada ljudima.»

Uspeh, drugu reč, karakteriše sažimanje svega što je lepo, kao što je lepota izuzetnih, vrednih oblika, oblika umetničkih dela, ali takođe i lepih oblika društvenog opštenja i običaja. Pomoću lepih oblika može se postići ljudsko jedinstvo. «Uzvišeni čovek... u stanju je da ih ujedinji pomoću običaja.»

Reč *napredovanje* povezana je sa pravdom, s onim što je pravilno i pravedno i stoga, takođe, i sa dužnošću, s onim što čoveku prilici da čini. Na kraju, *istrajnost* je konsistentnost; ona je temelj svih dela. S njom je povezana i mudrost, pa se u komentaru kaže: «Stoga što je [uzvišeni čovek] istrajan i čvrst, u stanju je da izvede sve poduhvate.»

Ovo su, dakle, četiri osobine koje određuju Stvaralačko kada treba da deluje samo. Kroz ove osobine postavljaju se odnosi koji, iako potiču od osobe koja je nosilac Stvaralačkog, ipak dovode Stvaralačko u direktan kontakt sa domenom stvaranja. To je stoga što se domen stvaranja određuje kroz delovanje dobrog i lepog, korisnog i delotvornog trajnog.

U jednom od ranih komentara prvog heksagrama ova četiri atributa sumiraju se sledećim rečima:

1. Uzvišenost Stvaralačkog zasnovana je na činjenici da ono sve započinje i ima uspeha.
 2. Napredak i istrajnost: na taj način postavlja prirodu i put svih bića.
 3. Stvaralačko, ustanovljavajući početak, u stanju je da unapredi svet lepotom i korisnošću. Njegova je prava veličina sadržana u činjenici da se ništa ne kaže o načinima na koje omogućuje napredovanje.
- Pomenuite četiri odlike su, kao što je rečeno, univerzalnog karaktera i nisu svojstvene isključivo Stvaralačkom. Međutim, neophodne su da bi Stvaralačko moglo delovati.

Međusobno prožimanje stvaralačke ličnosti i stvaralačke oblasti izraženo je u tekstu «Slike», gde je rečeno: «Kretanje neba puno je moći. Tako uzvišeni čovek postaje

jak i neumoran.»

On se osnažuje i ne odustaje; to je još jedna indikacija potrebe za snažnom stvaralačkom voljom.

Zatim se opisuje šest stupnjeva unutar kojih se odvija stvaralački proces i u kojima se istovremeno odražava sudbina čovek-stvaraoca.

Uz najnižu liniju stoji kratak tekst: «Skriiveni zmaj. Nemoj delati.» Reč *skriiveni*, koja se ovde koristi bukvalno, znači: potopljen u vodi, skriven u njoj, a voda je, prirodno, prvobitno boravište zmaja.

Ovde se po prvi put susrećemo sa zmajem. On ostaje simbol Stvaralačkog kroz svih šest stupnjeva. U kasnijim slojevima teksta, koji je životinja koja se povezuje sa Stvaralačkim, ali i ranijim slojevima koji li kobilu predstavljaju Primalačko. Izgleda kao da je u ovom slučaju muško uzdignuto na položaj koji je prvobitno bio određen za žensko, dok je žensko nastavilo dalje, svojim putem.

Na osnovu ove najniže linije zmaj je, za sada, i dalje skriven pod vodom, sa svetom: Nemoj delati. U ovom trenutku osnovna potreba stvaralačkog načela je koncentracija, poniranje u sopstvene dubine, kada nije izvesno šta će isplivati, a to je situacija koja prirodno onemogućuje delanje. Stoga je pokušaj da se dela isuviše rano jasno odbačen. Ako bi se ova linija menjala, osoba koja po tome deluje bila bi predstavljena heksagramom 44, *Kou*, Kretanje u susret. Njegova je slika devojka koja se podaje, a «Presuda: koja se daje jeste sledeće: ... Devojka je moćna. Ne treba se oženiti takvom devojkom.»²⁰

U stvari, situacija nije smešna! Osoba koja u sebi oseća stvaralačku moć tako oseća potrebu da je primeni. Ovde je već prisutan onaj aktivni element koji je od početka do kraja deo Stvaralačkog; ipak je i opasnost preuranjenog delovanja takođe u potpunosti jasna i od nje se izrazito treba čuvati: «Mora se zaustaviti kočnicom od brone. Istrajnost će dovesti do povoljnog ishoda. Ako joj se pusti na volju, uslediće loša sreća. Čak i mršava svinja ima dovoljno snage da negoduje.»²¹

U drugoj liniji, zmaj izlazi iz vode. Tekst glasi: «Zmaj se pojavljuje na otvorenom. Korisno je videti se sa velikim čovekom.»²²

Ova je situacija možda još složenija od prve. Ovde čovek dolazi među svoje bližnje sa porukom koja mu je došla iz dubine i prirodno želi da dobije neki odgovor na ovu poruku. Međutim, još nije vreme za delovanje. Zmaj je samo u polju, a boravište zmajeva je u vodi ili na nebu, ne na zemlji. Saznanje stečeno tokom stvaralačkog procesa još uvek nije uobičajeno, još nije u prihvatljivom obliku i stoga nije dovoljno zrelo da bi se predstavilo. To je vreme da se bude učenik nekog učitelja i da se uči kroz dodir sa materijalnim svetom.

Čovek koji sebi dopušta da na ovoj tački krene u akciju može se videti u heksagramu

13, *T'ung Jen*, Druženje sa ljudima. Ovo je sam po sebi divan heksagram, pun plodonosnih situacija; ali, čovek u njemu deluje grupe. Opisuje se situacija druženja ličnosti koje, u celini uzevši, ne potpadaju pod etablirani poredak, nisu zadovoljne njime, i koje bi, stoga, u potpunosti pozdravile stvaralačku poruku. Međutim, najznačajnije u ovom heksagramu jeste to što na kraju potpuni uspeh neće pripasti ovim revolucionarima koji su se izdvojili.

Položaj Stvaralačkog u ovoj situaciji pokazuje koja je opasnost skretanja s ustanovljenog puta sa grupom istomišljenika i igranja revolucionara. Onoga koji istrajava u tome odbacuje njegovo vreme. U drugom redu teksta heksagrama 13 jasno se kaže: «Druženje sa ljudima u klanu. Poniženje.»²³

Ovo je, osim toga, jedna od rečenica koje ukazuju na nedostatak predrasuda u *Knjizi promena*, jer ovde nije uslovljena specifičnim kulturnim okolnostima u kojima je nastala; u skladu s tim okolnostima, druženje ljudi unutar klana bilo je prirodna i poštovana osnova društvene strukture. Međutim, ovde je druženje sa ljudima iz klana nešto ponižavajuće. Ovde se ukazuje na čoveka koji bi rado preuzeo ulogu vode, ali koji za ispoljavanje svojih sposobnosti kao vode ima na raspolaganju samo klan, a ne armiju.

Sa trećom linijom situacija se menja: «Tokom celog dana uzvišeni je čovek stvaralački aktivan. Tokom noći, obuzimaju ga brige. Opasnost. Nema prekora.»

Ovde Stvaralačko počinje da se uobličava, dostignuta je tačka u kojoj dolazi do prelaska iz njegovog perceptivnog u aktivni vid. Ovu situaciju karakterišu neprestano stvaralačko delanje i izuzetna zabrinutost da se slika ostvari. Ovde čovek mora svesno da radi na onome što je izneo iz dubine; on mora raditi na tome, i usavršavati ga, da bi našao pravi oblik za ono što treba da učini ili kaže. Sada je blizu vreme početka, kada će početi da deluje; to je najviša linija donjeg trigrama. Za čoveka je teško da održi korak sa tim vremenom, da ostane u skladu s njim, zato što ovde vreme brzo prolazi; jedino putem pažljive, brižne aktivnosti može ostati u mogućnosti da održi korak sa porukom ove linije.

Ovo će nam takođe biti jasnije ako razmotrimo čoveka koji ovde deluje. U ovom se slučaju znak menja u heksagram 10, *Lü*, Gaženje ili Ophodjenje. Ovde se u «Presudi kaže: «Nagazio je tigru na rep. On ne grize čoveka. Uspeh.»²⁴

Ova situacija nije bez opasnosti, kao što se jasno vidi u slici, na kojoj je jezero omeđeno a nebo gore. Znak za jezero označava vreme spretnosti ili prijatnosti. Stoga se ovde treba snažnije suprotstaviti umilnošću. Ovo lako može navesti osobu da se ograniči na ono što je samo umilno, samo savršeno po obliku, lagodno lepo, pa se pritom može zaboraviti da je ipak najvažnija poruka. Zato je i ovde dat savet da još nije vreme za delanje. Jedino u izuzetnim slučajevima može delanje biti neophodno, ali onda čovek mora

²⁰ Ibid., str. 171.

²¹ Ibid., str. 172.

²² Ibid., str. 8.

²³ Ibid., str. 57.

²⁴ Ibid., str. 44.

svesno pristupiti opasnosti koja se tu podrazumeva. U heksagramu 10, reči za ovu liniju su sledeće: »On staje tigru na rep. Tigar grize boveka. Zla sreća. Tako ratnik dela za račun svog velikog gospodara.«²⁵

Stoga se u određenim situacijama zahteva preuranjeno delanje, delanje sa nedovoljnim sredstvima, i tada se ne sme izbegavati ni žrtva same osebe. Takav je položaj ratnika.

Odluka se onda očitava u četvrtjoj liniji prvog heksagrama: »Nesiguran let iznad dubina. Nema prekora.«

Nesigurnost u ovom slučaju jeste duhovna neodumica, radi se o biću obuzetom sumnjom; ipak, ova situacija zahteva odluku. Ovo je prva linija u polju gornjeg trigrama, tj. polju u kojem se može isprobati sopstvena snaga. Ovdje se put Stvaralačkog nalazi, kako se kaže u jednom komentaru, na tački metamorfoze, uskoro će se preobraziti. Reč *metamorfoza* označava revoluciju, preobražaj koji od nečeg starog stvara nešto novo. Takav je preobražaj osnovni princip svakog stvaranja, i kulturnog i umetničkog. Pojam umetničkog stvaranja shvaćen je ovde veoma široko, smatra se da su svi vidovi života određeni umetnošću – ne samo oni koje smatramo umetnošću u užem smislu, već čitavo vođenje života, uključujući tu i umetnost odlaska u šetnju i umetnost u popodnevnom odmoru. Postoji čak i spis o umetnosti vredanja. Svaka umetnost izaziva putem spoznaje preobražaj onog što se stvara i takav se preobražaj ovdje traži. Čovek ima izbor u oblikovanju stvari koje treba predstaviti. »Dvomititi se znači da se ima sloboda izbora.«

Ako se ova linija preobrazila, prozila heksagram 9, *Hsiao Ch'u*, Savladajuća moć malog. »Presuda« je sledeća: »Gusti oblaci, nema kiše iz naše zapadne oblasti.« Zapadna oblast je prapostojbina naroda Chou. Medutim, tekst linije koju razmatramo je sledeći: »Ako si iskren, krv nestaje i strah se povlači.«²⁶

Reč koja se ovde prevodi kao »iskrenost« prikazuje ženu ptice koja leži na jajima, stoga ukazuje na unutarnju istinu (vidi heksagram 61) pomoću koje čovek ispoljava svoju suštinu i ostaje veran sopstvenom opredeljenju. To je ponajviše koje je potrebno da bi nestalo ono što je prethodno bilo krv i strah.

Peta linija je preovlađivanje znaka Stvaralačkog: »Leteći zmaj na nebu. Korisno je videti se sa velikom čovekom.«

Ovdje se zmaj uzdigao do svog sopstvenog elementa, više nije neodlučan, odluka je pala, on je na nebu i sada može biti delotvoran. U komentaru se kaže: »Nalazi se na mestu nebeske moći.« To znači, to je mesto određeno za nebesko; u ovom slučaju, to nije ljudsko nebo, već božansko. Kada se zmaj tu nalazi, on predstavlja božansko, stoga je uspeh stvaranja osiguran. Više nema kočnica, više nema upozorenja. Ovdje se stvaranje dovršava. Prateći unutrašnju zakonitost, koja je naznačena putem prethodne četiri linije, sada se upotpuju slobodno i bez teškoća.

Na kineskom, produkt takvog stvaralačkog čina označava se kao *shen-p'in*, tj. božanski produkt. To je najveći stupanj stvaranja koji je moguće unutar granica datih činjenica. Još je nešto pridodato moćnoj slici »zmaja koji leti na nebu«: »Korisno je videti se s velikim čovekom.« Veliki čovek će osigurati da ono što je stvoreno ostane u okviru četiri stvaralačke odločke, tj. da sadrži lepo, dobro, korisno i trajno; to nije haotičan razvoj, već ostaje u okvirima ljudskog sveta. Veliki čovek je mudrac koji zastupa ljudska prava nasuprot stvaralačkoj ličnosti.

Kada se ova linija promeni, javlja se heksagram 14, *Ta Yu*. Posedovanje u velikoj meri, gde se u komentaru jednostavno kaže: »Vrhunski uspeh. Slika je vatra iznad neba, a u tekstu Slike se kaže: [Uzvišeni čovek] »povinuje se dobronamernoj volji neba.« (To znači da je on prati ili je u skladu s njom.) Još jednom, ovdje se ne misli na ljudsko nebo, koje Stvaralačko predstavlja, već na božansko nebo. Volja neba o kojoj se ovde govori jeste božanska odredba, naređenje s neba. Posebna linija o kojoj se radi čini to još jasnijim: »[Njegova] unutrašnja istina je dostupna, ali dostojanstvena.«²⁷ »Unutrašnja istina« bila je komentarisana u prethodnoj li niji, ali se u ovoj rečenici prikazuje i spolja i iznutra. U odnosu na lude je pristupačna, bez ponosa, bez postavljanja zakona ili želje da se ustanovi superiorno znanje; unutar sebe, međutim, dostojanstvena je, oslobođena od mučne sumnje, svesna da se nalazi na pravom mestu.

Sve se to menja u sledećoj liniji. Znak bi trebalo da se ovde zaustavi, ali, na žalost, ovo nisu heksagrami od pet linija i svaki razvoj vodi do svoje nužne posledice, čak i kada je ta posledica zastrašujuća. Stoga nalazimo u najvišjoj liniji, a to znači istovremeno na vrhuncu stvaralačkog, sledeći tekst: »Nadobudni zmaj imaće razloga da se kaže.«

Reč *nadobudan*, u prvobitnom smislu, ne znači ništa više nego uspinjati se, peti se na planinu ili leteti u vazduhu poput ptice, ali stoga, takođe, i preterivati, pretendovati, biti arogantan. Apolutno je prirodna posledica ove situacije da će uslediti ovaj razvoj. U jednom ranom komentaru se kaže: »U skladu s vremenom, ide u krajnost.« Zanesen uspehom onoga što je stvorio i reakcijama ljudi, na čemu je radio, odvažuje se da ide dalje od onoga što je postavljeno i uzdiže sebe da bi gledao na stvari iz perspektive iz koje izgleda da ono što je postavljeno jeste malo.

Međutim, ne treba biti zbunjen moralističkom kontekstom reči *nadobudan*. Ovo je situacija koja, sa stanovišta postavljenog, svakako izgleda arogantno, ali u razvoju Stvaralačkog u potpunosti je logično da čovek ne želi da se povuče kada je učinio što je imao, da ne želi da digne ruke kada nastavak izgleda moguć, već želi da stvori nešto novo, što može uništiti okvire ustanovljene noge.

Čovek koji je upućen u ovaj ishod prikazan je u heksagramu 43, *Kuai*, Probaj (Odlučnost), u kojem su sve linije jake, osim one

najviše. Ovo je probaj posle velike napetosti, provala oblaka, probijanje brane, znak najveće opasnosti, ali takod i znak najviše potencijalne plodnosti. Zakod opisuje neobičnu situaciju, koju niko nije prevideo i sa kojom se odmah mora suočiti, ali to je, takođe, situacija koja, u svetlu preobražaja koji podrazumeva, može još uvek poslužiti za napredovanje, što je stanje momentalno shvatljivo svima koji su živeli na škrtom tlu. Kada brana popusti, plodonosno blato se širi kroz polja. Kada dođe do provala oblaka, nivo vode na zemlji se podiže u nadolazećoj godini.

Priznavanje obeshtrabujućih činjenica da se mora ostati unutar ustanovljenih okvira izraženo je u tekstu »Slike« heksagrama 43: »Tako se uzvišeni čovek... uzdržava od oslanjanja na svoju vrlinu.«

Takođe, kako ukazuje poslednja linija heksagrama, ishod za osobu koja je dovela do takve situacije jeste: »Nema plakanja [tj. nema žalbe]. Na kraju sledi zla sreća.«²⁸

Prirodno, nije moguće razrešiti tako arogantnu situaciju samo žrtvovanjem ličnosti koja bi svakako morala da se žrtvuje; neophodno je potpuno iscrpljenje Stvaralačkog. Neobičan i jedinstven čin stvaranja, koji uvodi zlu sreću na ovom mestu u heksagramu Stvaralačkog, nije po v avilu, ljudski zadatak već zadatak božanskog neba. Potpuno drugačija reč se ovde koristi da bi označila »stvaranje«. To je reč *tsao*, koja označava božansku stvaralačku delatnost. Stvaranje od strane božanskog spominje se u znaku koji je već spominjan, u znaku Teškoće na početku. Tamo je rečeno da težak porodaj zahteva učestvovanje božanskog neba, a u »Tuan Chuanu« se dodaje: »Nebo stvara [tsao] iz haosa i tame.« Osim toga, reč *tsao* koristi se samo jedanput u *Knjizi promena*, na petom mestu znaka Stvaralačkog (*Chien*), gde se stvaralačka ličnost pojavljuje kao predstavniki boga. Ovdje se u komentaru na »Sliku« kaže: »Tako uzvišeni čovek stvara [tsao] red iz nereda.«²⁹

Stoga je stvaralačko nebo, kosmogonijski tvorac, u velikoj meri poznat klasičnoj Kini, iako se o tome mnogo više govori u taoističkim nego u konfucijanskim knjigama. Ipak, načelo stvaranja, najviši potencijal ljudske vrste, jeste ono što ovaj znak simbolizuje i, ma koliko da Konfucije izgleda racionalan, on se podredio ovom božanskom nebu. Izuzetno divan izraz ovog povinovanja može se naći u Konfucijevim *Analektima*. Tu ga njegovi sledbenici pitaju o malim ritualima za duhove kuće i ognjišta, a on odgovara: »Nema to veze. Ako je čovek zgrešio u odnosu na nebo, ne postoji niko kome se može moliti.«³⁰

S engleskog prevo
Zoran Petković

²⁸ Ibid., str. 170.

²⁹ Ibid., str. 374. Ovdje se moj prevod u određenoj meri razlikuje od prevoda moć oca.

³⁰ *Lun-yü*, 3. 13; vidi Ezra Pound, prev., *Confucian Analects* (New York: Kasper and Horton, 1952), str. 13.

²⁵ Ibid., str. 46.

²⁶ Ibid., str. 42.

²⁷ Ibid., str. 62.

Jedna od istaknutih značajki misli dvadesetoga stoljeća jeste važnost teorije polja. Ona je podjednako uvriježena u znanosti kao i u filozofiji. Naravno da su najistaknutiji primjeri u kontekstu znanosti kvantna teorija polja u matematskoj fizici (koja objedinjava teoriju relativiteta s kvantnom mehanikom), a na području psihologije teorija Gestalta, iako teorija polja nije ništa manje bitna za druge znanosti. U filozofiji, promišljanje polja prevladava mišljenjem Jamesa, Deweya, Whiteheada i Heideggera, da imenujemo samo najistaknutije. Uistinu, pojam polja je polazište za studij suvremene misli.

Što je polje? Na to pitanje bi se općenito moglo odgovoriti da pojam polja u svojem esencijalnom ontološkom značenju sadrži dvije bitne ideje, to jest ideju o funkcionalno organiziranoj ili strukturiranoj cjelini i ideju o okolini koja uvjetuje i koja je istovremeno uvjetovana. Prva opisuje samo polje, druga određuje odnos polja ne samo spram parcijalnih konfiguracija ili spram determinanti koje djeluju unutar polja, već i spram veće cjeline u kojoj je to polje na funkcionalno-strukturalan način sadržano. Za te parcijalne konfiguracije može se reći da postoje u polju u dva svojstva, kao »entiteti« i kao »aspekti«. One postoje »entitativno« u svojem »momentu relativnosti« u kojem su na izvjestan način odvojive jedne od drugih i međusobno nezavisne; a postoje »aspektivno« u svojem »momentu apsolutnosti« u kojem su organski uključene i međuzavisne. Aspektivni omehi ovih konfiguracija je ono što polje u sebi povezuje s njegovim entitativnim momentom. Jer, svaka aspektivna konfiguracija u polju jeste funkcionalno-strukturalna perspektiva svoje organske cjelosti: ona sadrži i reflektira ovu cjelovitost sa svojeg vlastitog, jedinstvenog stanovišta.

Iz toga proizlazi da se srž pojma polja nalazi u jedinstvu entitativnih i aspektivnih značenja egzistencije. Podloga cjelokupne povijesti suvremene fizike jest dijalektika entitativnih versus aspektivnih načina mišljenja. Pojam polja se najprije razvio u klasičnoj fizici, pri nastojanju da se nađe dualizam tijela i sile. No, pojam polja u klasičnoj mehanici, po kojoj su sile koje djeluju na udaljenost strogo vezane za tijela na koja djeluju, ostaje pod entitativnim utjecajem, nasuprot uglavnom aspektivnom mišljenju elektromagnetskih teorija polja, razvijenog u radovima Faradaya i Maxwella. Bitka između entitativnog i aspektivnog načina mišljenja vodila se ponovo i u dvadesetom stoljeću između kvantne mehanike, koja je predstavljala ono prvo, i teorije relativiteta, koja je prigrlila ovo drugo. Napokon, dijalektička sinteza obojega u kvantnoj teoriji polja obilježava trijumf promišljanja polja u suvremenoj fizici.¹ Tu se fenomen svjetlosti shvaća kao kvantno polje čije konfiguracije mogu postojati entitativno, u obliku čestica

Pojam vremena kod Whiteheada i u Ji ding

Lik Kuen Tong

(fotona), ili aspektivno, u obliku valova. Kao čestice smeštene su »negdje« u prostor-vremenu; kao valovi one su »svugdje«, pružaju se tu-i-tamo. Ali svjetlosne čestice i svjetlosni valovi stvarno nisu dvije različite stvari, jer u suštini izražavaju istu realnost. U jedinstvu kvantnog polja, entitativni i aspektivni pojmovi svjetlosti logički su ekvivalentni.

Whitehead je velik dio svojeg života proveo kao profesor matematičke fizike, i stoga je naravno bio dobro upoznat s razvojem promišljanja polja u fizikalnoj misli. Zato se i moglo očekivati da će njegova filozofija nositi neizbrisivi pečat suvremene fizike, i to je činjenica koju ne treba preispitivati. Za Whiteheada, polje svega što jest ili postoji, u stvarnosti je polje kreativne aktivnosti, čije su pojedinačne konfiguracije takozvani »stvari entiteta«. U Whiteheadovoj teoriji o aktualnim entitetima nalazimo svjesni pokušaj da se izmiri entitativni i aspektivni načini mišljenja. Aktualni entiteti entitativno postoje kao atomske jedinice kreativne energije, a aspektivno kao događaji ili procesi sraštanja. Oni su stoga pandan kvantnih valova u kvantnoj teoriji polja.

Whitehead svoju metafiziku naziva »filozofija organizama«. Taj opis, iako je ispravan, preneglašava aspektivnost. Možda je primjerenije – a svakako izravnije – Whiteheadovu metafiziku opisati kao »filozofija kreativnosti«, kako je to već predložio Hartshorne. Na dnu te filozofije je ontologija polja, koja je u izvjesnom fundamentalnom smislu, po duhu vrlo srodna filozofiji Heideggera. »Bitak« (Sein) u Heideggerovoj misli, kao što je to točno primjetio William Barrett, jeste u osnovi pojam polja. »Heidegger je uvijek naglašavao razliku između bitka (Sein) i bića (Seiende), takozvanu »ontološku razliku« – što je distinkcija nužna pri promišljanju polja, jer polje samo po sebi transcendirava sve svoje parcijalne konfiguracije. U Whiteheadovoj metafizici postoji

slična distinkcija između kreativnosti i aktualnih entiteta. Kao »univerzalija univerzalije«, kreativnost (sām bitak) nije entitet, i nadilazi sve entitete, aktualne ili vječne – uključujući i Boga ili bogove. Upravo kao što je za Heideggera pojam Boga zapravo pojam bića (Seiende), tako je, prema Whiteheadu, Bóg shvatljiv kao »primordijalni, van-vremenski slučaj« kreativnosti.²

Ne smijemo preneglasiti transcendiranje polja u ontologiji ove dvojice mislilaca. Jer, samo je polje i transcendentno i imanentno. Njegova je organska cjelovitost, kao što smo već utvrdili, sadržana aspektivno u svakom i u svim dijelovima. Što se tiče Whiteheada, kreativnost nije ništa drugo do polje aktualnih entiteta, iako samo kreativnost (samo polje) možemo razlikovati od njezinih raznih »akcidentata«. Što se tiče Heideggera, bitak – mimo ontološke razlike – uvijek je bitak bića, koja su takva kao što jesu samo zato što je sam bitak u izvjesnom smislu utjelovljen u njima – to jest – aspektivno. Po Heideggeru iz Bitka i vremena, pojam Dasein ne imenuje postojanje čovjeka-entiteta, već postojanje čovjeka-aspekta, specifičnije postojanje ovog aspekta čovjeka koji sačinjava mjesto razotkrivanja bitka. Po kasnijem Heideggeru, ideja »stvari« kao onog što postaje stvar i postaje svijet, promičući zajedno na neko vrijeme srž četiri područja Geviera ili svjetskih kvadrata (zemlja, nebo, bogovi i smrtnici), također je jasan izraz aspektivnog mišljenja.

Tako unatoč očite različitosti između whiteheadovske i heideggerovske misli, među njima postoji prava i temeljna bliskost: objema rukovodi pojam polja. I ako se čini da u su obojica mislilaca preneglasila aspektivnu dimenziju, to je zbog toga što su obojica jako svjesna entitativnog težišta koje je od Homera – a posebno od Platona i Demokrita – duboko usječeno u krovotok tradicionalnog zapadnog mišljenja. Heidegger je svoje napade usmjerio na esenciju (entitet) – usredsređen i na moć – usmjeren karakter zapadne metafizike, dok je Whitehead nemilosrdno kritizirao suvremenu znanost i filozofiju u pogledu jednostavne smještenosti, krivo postavljene konkretnosti i bi-furkacije prirode. U krajnjoj analizi, sav taj kritizam potiče iz istog izvora – to jest, iz anti-entitativne orijentacije koja obilježava glavninu suvremene zapadne misli.

Djelomično se zbog te anti-entitativne usmjerenosti u suvremenoj zapadnoj misli suzio jaz između istočnjačke i zapadne filozofije. Jer, dok je tradicionalna zapadna misao imala težiste na entitativnosti, dotle se tradicionalna istočna misao, koja inklinira aspektivnosti, uputila u drugom smjeru. Stoga ne trebamo biti iznenađeni kada ustanovimo da je ono što je sada pomodno u zapadnoj misli nužno po duhu toliko srodno mudrosti drevnog Istoka. Doista, postoje dobri razlozi da se vjeruje da su istočna mudrost i zapadna misao kao predmet i odraz u ogledalu: razvijaju se paralelno i in-

¹ Za kratak uvid u razvoj teorije polja u fizici i njezine veze s istočnom misli pogledajte kratak ali ilustrativan članak Fritjof Capre »The dance of Shivas (Sivin ples)«, *Main Currents in Modern Thought* 29 (1972), str. 15–20.

² William Barrett, *Irrational Man*, (Iracionalan čovjek), 1958; Anchor Books, Doubleday and Company, Njujork, 1962, str. 217–219.

³ Alfred North Whitehead, *Process and Reality (Proces i realnost): An Essay in Cosmology*, Macmillan Company, Njujork, 1929, str. 11.

verzno jedna spram druge. Paralelizam ima svoje korijene u univerzalnim uvjetima ljudske egzistencije. Povijesna inverzija je, s druge strane, izgleda u osnovi potekla iz razlike u njihovom egzistencijalnom smještaju.

Ovo što sam upravo iznio razložio sam s puno više pojedinosti na drugom mjestu, kao dio jedne općenite teze.⁴ Moram još malo nastaviti u tom smjeru da bih oslikao nužnu pozadinu za raspravu koja slijedi. U vezi s time utvrdio sam da je ključ za razumijevanje ljudskog djelovanja i misli moguće naći u prirodi duše, naročito u okvirima dijalektičkog odnosa između dvaju prvotnih principa koji se tiču čovjeka – to su: briga kao osjetljivost za identitet u bitku, i čuđenje kao naklonost spram razlike u bitku. S te točke gledišta razlika između istočne i zapadne misli nije samo shvatljiva, već je i objašnjiva putem unutarnje logike ljudske egzistencije. Zašto je, uslovno rečeno, tradicionalna zapadna misao entitativno opredjeljena, dok je težište tradicionalne istočne misli na aspektivnosti? Odgovor, vjerujemo, leži u činjenici da one egzistencijalno nisu usmjerene u istom smjeru. Istočna je misao predana brizi, dok je zapadna misao ukorijenjena u čuđenju. Čini se da je aspektivno mišljenje samo intelektualni izraz duha predanog brizi, i da je jednako prirodan plod čuđenju okrenute naravi entitativni način mišljenja.

To da li je filozof (ili način mišljenja) takav da ima entitativno težište ili je aspektivno nastrojen, od presudnog je značaja za njegovu teoriju prostora i vremena. Entitativno mišljenje je neizbježno prostorno; ono teži da vrijeme pretvori u prostor. Aspektivan način mišljenja, s druge strane, u sebi je temporalan – teži da prostor pretvori u vrijeme. To je lako uočljivo u kontekstu promišljanja polja. Jer u polju prirode prostor stvarno nije ništa drugo do polje-sistem izvanjskog odnosa, to jest, odnosa entiteta, dok vrijeme mora sačinjavati polje-sistem unutarnjih odnosa ili odnosa aspekata. Imajući u vidu taj preovlađujući entitativni karakter tradicionalne zapadne misli savršeno je shvatljiva njezina sklonost da pretvara vrijeme u prostor – koja se pretvorila u običnost otkako ju je Bergson po prvi put izrekao.

Slijedeći Bergsona, i Whitehead i Heidegger napali su tradicionalni zapadni pojam vremena u kojem je vrijeme zadobilo prostorni oblik u seriji sadašnjih trenutaka. Daleko od toga da bude puki slijed točaka «sada», ili «trenutaka bez trajanja» (kao u klasičnoj fizici), vrijeme za Heideggera nije čak ni puki tijek trajanja, već pristizanje onoga što je bilo. Ova heideggerovska predodžba vremenitosti – vremena kako ga iskušava čovjek – u osnovi je u skladu s Whiteheadovom teorijom fizičkog vremena u smislu objektivizacije aktualnih entiteta i, u kontekstu predodžbe, s njegovom do-



Mudraci meditiraju nad simbolom *jin* i *jang*a

krtrinom uzročne valjanosti. Za oba su mislioca prošlost, sadašnjost i budućnost – ono što je Heidegger nazivao «ekstases» vremena – u ovakvom unutarnjem odnosu: ono *jest* sadašnjeg trajanja je *moment* razmjene između onog što je bilo od onoga što će biti i između onog što će biti od onoga što je bilo. A, nije li upravo to značenje vremena i vre-

menitosti u filozofiji *Ji ding*a ili *Knjige mijena*?

Nema sumnje da *Ji ding* zauzima središnji položaj u kineskoj filozofiji. No ostaje da se točno odredi njegov položaj i značaj za svjetsku povijest filozofije. Iako složenost misli koju utjelovljuje *Ji ding* izmiče bilo kakvom jednostavnom opisu, ono što mi se

⁴ Pogledajte moj članak «Care, Wonder, and the Polarization of Being: An Essay on Human Destiny», Briga, čuđenje i polarizacija bitka: esej o ljudskoj sudbini, *Chinese Culture* (Taipei), septembar 1974.

u njemu čini najznačajnijim u svijetlu suvremenih filozofskih strujanja jeste njegov »pozicijsko-relacijski« pojam bitka, na temelju kojeg je zasnovan dinamički kontekstualizam ili situacionizam, kojeg omogućava sinteza promišljanja polja i promišljanja procesa. Ta »položajno-odnosna« ontologija u *Ji ding* u oštroj je opreci sa »supstancijalno-kvalitetna« načinom mišljenja koji stalno, od Platona i Aristotela – ako ne i od prije – silno vlada tradicionalnom zapadnom filozofijom. Što se tiče metafizike i kosmologije, položaj *Ji ding*a neosporno treba usporediti s položajem Platona i Aristotela u okviru njihove filozofske tradicije.⁵ U stvari, *Ta chuan* ili *Veliki komentar* (kojeg nazivaju još i *Hsi tzu chuan*) koji tvori najfilozofičniji dio *Ji ding*a, najvjerojatnije je stvoren tijekom četvrtog ili trećeg stoljeća, te je stoga suvremenik, ili skoro suvremenik, dvojice velikih grčkih filozofa. Povijest grčke ontologije misli koja je dovela do metafizičkih sistema Platona i Aristotela u osnovi je jasna; ali tok razvoja u Chou ili pred-Han razdoblju kineske misli, koja kulminira u ontološko-kosmološkoj shemi *Ta chuan*a (i manjih komentara) potrebno je još razotkriti i ispravno smjestiti. Tada ćemo biti u boljem položaju za razumijevanje egzistencijalno-povijesnog odnosa između dviju velikih tradicija filozofije – kineske i zapadne – kako u pogledu paralelizma, tako i u pogledu inverzije.

Whitehead se jednom suglasio da njegova filozofija izgleda bliža indijskom, ili kineskom, načinu mišljenja nego zapadno-azijskom ili evropskom.⁶ Možda on i nije bio svjestan *koliko* je pri tome bio u pravu. Prisjetimo se opovrgavanja supstancijalno-kvalitetna načina mišljenja (ili subjekt-predikat načina izražavanja) i njegovog zamjenjivanja pozicijsko-relacijskim načinom mišljenja, što i predstavlja svrhu njegovog djela *Process and Reality*.⁷ S druge strane, tradicionalna kineska filozofija je naravno sklona pozicijsko-relacijskom načinu, kao što to zahtjeva njezina aspektivna osjetljivost, jednako kao što je u tradicionalnoj zapadno-evropskoj filozofiji prevlast supstancijalno-kvalitetna sviklost mišljenja ponikla iz logičko-ontološke utvrđenosti njezinog entitativnog težista. No, Whitehead nije usamljen u svojoj naizgled neobjašnjenju sukladnosti s tradicionalnom mudrošću Istočne Azije. Što se tiče kineske filozofije, njezin pozicijski relacionizam i dinamički kontekstualizam, kako ih prenosi tradicija *Ji ding*a, podjednako su, po duhu, srodni (naravno, ne u potpunoj) »radikalnom pragmatičkom empirizmu« Jamesa, i »instru entalno eksperimentalnom naturalizmu« Deweya, kao i »organičkom naturalizmu« (ba posudimo opis Josepha Needhama) Whiteheada. Slično tome, Heidegger bi sa svojom »egzistencijalno-humanističkom« ontologijom (ovdje je

potrebno ispravno shvatiti riječ »humanističkom«), našao bolje društvo u *Ji ding*u nego među predsokratovima. U misli *Ji ding*a ima elemenata u vezi sa značenjem ljudskog ispunjenja koji nas moraju podsjetiti na Heideggera iz *Bitka i vrijeme*; a pojam *Erignis*, kako ga predočuje kasniji Heidegger – u smislu uzajamnosti čovjeka i bitka, naročito je sličan pojmu *tao* u *Ji ding*u, kao *istine* kojoj je svetac čuvar.

Na početku naše komparativne studije o Whiteheadu i *Ji ding*u podsjetiti ćemo se da je za Whiteheada bitak, polje svake egzistencije, u biti polje kreativne aktivnosti. Kreativnost, ne Bog, jeste krajnji metafizički princip. Ta identifikacija bitka i kreativnosti je, usudio bih se ustvrditi, upravo ono što ističe filozofsko stajalište *Ji ding*a. Pojam u *Ji ding*u ne treba smatrati za puki par kreativnosti u Whiteheadovoj filozofiji – ta su dva pojma u biti istovjetnog značenja. *Ji ding* izravno kaže: »Ji podrazumijeva kreativnost svih kreacija (*shêng shêng chih wei i*).⁸ Ovdje kineski izraz – *shêng shêng* – podrazumijeva »neprestanu djelatnost«, što je, mislim, upravo ono što misli i Whitehead. Na drugom mjestu *Ji ding* dodaje da je *ji*, prvotna kreativna aktivnost, »velika prožimajuća moć Neba i Zemlje (*t'ien ti chih ta t'ê yueh shêng*)«.⁹ Tu Nebo (kao Ch'ien i jang) i Zemlja (kao K'un i jin) imenuju dva polja *ji* – to jest, kreativni i receptivni, koji zajednički tvore karakter polja univerzuma. Upravo kao što je u Whiteheadovoj kosmologiji Bog princip »skrućivanj«, koji djeluje i kao rezervoar potencijala i kao koordinator postignuća, tako je *tao* Neba i Zemlje u *Ji ding*u ono što određuje red na polju *ja*, kao »put« (tao) njegovih kreativnih djela. Upravo kao što su za Whiteheada varijabilna i trajna tekstura bitka podjednako bitne za karakter polja kreativnosti, tako za *Ji ding* *ji* u svojem značenju uključuje oboje: i promjenjivo (*t'ien i*) i nepromjenjivo (*pu i*). Stoga prevoditi riječi *ji* s »mijene« ili »mijene« (kao što je uobičajeno) nije potpuno točno. *Ji ding* nije toliko »Knjiga mijena (ili mijene)« koliko »Knjiga kreativnosti«. Njegova fundamentalna srodnost s whiteheadovskim sistemom je, kao što ćemo vidjeti, neosporna.

To da filozofija kreativnosti treba isticati eminentnu realnost vremena više je nego općenito poznata činjenica. Vrijeme je eminentno realno zato što je proces eminentno realan; a proces je eminentno realan jer je kreativnost krajnja realnost. Kreativnost nije ništa izvan svojih procesa postojanja, to jest izvan razdvajanja i ispunjenja svoje neiscrpe kreativne energije. Postalost bitka, u onoj mjeri u kojoj izražava »karakter toka« i nutarnju aspektivnost Kreativnosti, jeste ono što tvori bit vremena. Vrijeme je stoga događaj bitka, »kretanje dalje« koje obilježava »kreativno napredovanje« univerzuma. Ali događaj bitka je integralni dio bitka; vrijeme je, poput prostora, praiskonski aspekt kreativnosti, i ne može postojati odvojeno od nje. Točnije, vrijeme zajedno s prostorom posle-

dica je »temporalizacije« kreativnosti. Ono je stoga relativno, a ne apsolutno. Vrijeme i prostor ne tvore neku vrstu »kosičke posude« u kojoj se stvari odvijaju. Oni se prije *stvaraju usporo* s tokom događaja i ostvarivanja, koji su pulsacije kreativnosti.

Relativistički pojam vremena sigurno je prepoznatljiv kao whiteheadovski. Ali i *Ji ding*, barem implicite, može ga svojtati kao vlastitog. Uočili smo koliko duboki pečat suvremene fizike ima Whiteheadova filozofija: njegova je teorija aktualnih entiteta, na izvjestan način, samo filozofsko preoblikovanje kvantne teorije polja. No, značaj Whiteheadovog filozofskog nastojanja ne treba tražiti samo u njegovom odnosu spram znanosti – odnosno, u interpretaciji i generalizaciji znanstvenih otkrića. Jer, u svojim najtemeljnijim aspektima, Whiteheadov napor predstavlja pravu kulminaciju filozofske tradicije koja je, iako se u intelektualnom razvoju zapadnog čovjeka pojavila kasno, počela dominirati karakterom zapadne misli dvadesetog stoljeća (znanstvenom kao i filozofskom). To je tradicija »organičkog naturalizma«, koja se začela negdje s monadološkom metafizikom Leibniza. Zahvaljujući Needhamu danas nam je dobro znana činjenica da je Leibniz bio upoznat s *Ji ding*om i neo-konfucijanizmom. To je doista razlog da se povjeruje, kao što je to Needham radio, da je organizmička tradicija u zapadnoj misli vjerojatno, barem djelomično, imala svoje izvore u kineskoj filozofiji.¹⁰

S organizmičkog stanovišta Leibniz ima doista najbitnije mjesto u zapadnoj filozofskoj tradiciji. Jer, u njegovoj filozofiji moramo razaznati prave početke promišljanja polja u zapadnoj misli. U njegovoj monadološkoj metafizici nalazimo prvi svjesni pokušaj mirenja entitativnog s aspektivnim. Njegova se ontologija zasniva na braku (iako ne baš sasvim sretnom) između supstancijalno-kvalitetna načina mišljenja, kojeg je naslijedio od Aristotela i skolasticizma, i njegovog vlastitog pozicijsko-relacijskog načina mišljenja, kojeg je djelomično prihvatio pod utjecajem klasične mehanike. Za Leibniza, velikog Newtonovog antagonista, vrijeme i prostor stvarno nisu bili apsolutni, no nisu bili niti potpuno nerealni ili iluzorni. Jer, iako sami po sebi nisu supstancijalni, oni imaju objektivnu bazu u krajnjoj instanci supstancijalne realnosti, to jest u sistemu monada. Vrijeme i Prostor, prema Leibnizu, vlastitim riječima, jesu »fenomeni s dobrom osnovom«. U odnosu spram monadskog sistema, vrijeme predstavlja »red slijeda«, a prostor »red supstojanja«.¹¹ Ali, s obzirom da su to tek dva različita aspekta istog reda realnosti, vrijeme i prostor su nerazdvojno povezani.

¹⁰ Vidjeti Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Znanost i civilizacija u Kini), Vol. 2: *History of Scientific Thought* (Povijest znanstvene misli), Cambridge University Press, Cambridge, 1962, str. 496–505.

¹¹ Vidjeti Leibniz, *The Monadology and Other Philosophical Writings* (Monadologija i drugi filozofski spisi), prijevod Robert Latta, 1898; ponovno izdanje: Oxford University Press, London, 1951, str. 101–102.

⁵ U kontekstu moralno-političke filozofije, kao što je to opće priznato, moguće je usporediti položaj Platona i Aristotela s položajem Menciusa i Hsün-tzu. Ipak, ne treba ih tako shvatiti da u filozofiji *Ji ding*a nedostaje moralno-politička dimenzija.

⁶ Whitehead, isto.

⁷ Ibid., str. VIII–IX.

⁸ *Ta chuan* (Veliki komentar), prvi dio, pogl. 5.

⁹ Ibid., drugi dio, pogl. 1.

Pojam vremena kod Whiteheada i u Ji đingu

Ovaj leibnizovski stav posjeda na kineski izraz *yü-chou*, koji se, obilježavajući jedinstvo prostora i vremena, od davnine koristio kao naziv kosmosa ili univerzuma. Literarno, *yü* znači prostor – stjecišta mjesta i smjerova; *chou* znači vrijeme – natavljanje prošlosti u sadašnjost, i sadašnjosti u budućnost. Razmatrajući filozofski značaj ovog kineskog izraza, Thomé Fang je izvanredno primjetio: »*Yü i Chou*, uzeti zajedno, predstavljaju praiskopsko jedinstvo sistema vrijeme sa sistemom prostor. *YüChou*, bez povlake, te integralni sistem izdiferenciran po sebi tek kasnije u prostor i vrijeme. Čak ni četverodimenzionalno jedinstvo Minkowskog i »prostor-vrijeme« S. Alexandra ne mogu primjereno prenijeti značenje te nerazdvojive veze između prostora i vremena, koje se izražava kineskim terminom *Yü-chou*. Najbliži ekvivalent bilo Einsteinovo »objedinjeno polje«. *Yüchou*, kako su to kineski filozofi predočivali, jeste *objedinjeno polje sveukupne egzistencije*.¹² (Podvukao L.K.T.)

Do koje je mjere Fang u pravu u ovom komparativnim sudovima vrlo je suptilno pitanje. Za našu svrhu ovdje nužno nam je samo istaći da je pojam četverodimenzionalnog prostorno-vremenskog kontinuuma u teoriji relativiteta neosporno bliži filozofskom značenju kineskog *yüchou* nego newtonovski apsolutni prostor i apsolutno vrijeme. Newtonovska koncepcija ostaje baštinski tradicionalnog supstancija-kvalitet načina mišljenja, dok je kineska koncepcija nepogrešivo relativistička, kao intrinzična ekspresija pozicionalnog relacionalizma u kineskom filozofskom nazoru.

Što se tiče *Ji đinga*, *yüchou* kao objedinjeno polje svega postojećeg isto je što i »Nebo – i – Zemlja, koji omogućavajući sve položaje, predstavljaju univerzalni sistem – polje međusobnih odnosa: »Nebo i Zemlja smještaju (omogućuju položaje), ji djeluje unutar toga.¹³ Tako shvaćeni Nebo–i–Zemlja u *Ji đingu* predstavljaju pasliku ekstenzivnog kontinuuma u Whiteheadovoj kosmologiji – opći sistem relacijskog za realizaciju potencijalnih mogućnosti (vječnih objekata). Prema Whiteheadu, četverodimenzionalni prostor-vrijeme stvarno je trenutačno ekstenzivnog kontinuuma. To je nužnost sadašnje kosmičke epohe, da posuđimo leibnizovski izraz, »hipotetska« a ne apsolutna nužnost kreativnosti. Ono što je apsolutno, ili praiskopski nužno, jeste općeniti sistem međusobnih odnosa mogućnosti koje konstituira ekstenzivni kontinuum, aspekt ultimativnog karaktera polja univerzuma.

Oskosnicu Whiteheadove ontologije i kosmologije predstavlja ideja »organičke sinteze«, koja zamjenjuje i aristotelovsku primarnu supstancu i pojam materije u znanstvenom materijalizmu.¹⁴ Što se tiče Whiteheada, organička sinteza, koja definiira stvarnu

¹² Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life* (Kineski pogled na svijet), Union Press, Hong Kong, 1957, str. 47.

¹³ Ta Chuan, prvi dio, poglavlje 7.

¹⁴ Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (Znanost i suvremeni svijet), Macmillan Company, New York, 1925, str. 226.

bit kreativnosti, u osnovi je ono što govori teorija polja bitka. Jer bitak kreativnosti je organička sinteza. Svaki objedinjeni, atomski čin kreativnosti, kojeg je Whitehead nazivao »aktualni entitet ili aktualna prigoda«, u stvari je čin organičke sinteze. Kao takav, aktualni entitet (aktualna prigoda) jeste istovremeno *dinamički, dijalektički i kontekstualni*. Opisuje se kao »dinamički jer se organička sinteza intrinzički sastoji od procesa aktivnosti i transformiranja, koji zahtijevaju utrošak sile. Opisuje se kao »dijalektički jer organička sinteza podrazumijeva funkcionalni kontrast multipliciteta i operacionih valencija polarnih suprotnosti, koji su istovremeno antičistični i komplementarni. Opisuje se kao »kontekstualni jer se organička sinteza uvijek odvija pod uvjetima i u nekom kontekstu ili egzistencijskoj situaciji. Među ovim trima aspektima organičke sinteze – to su: dinamizam, dijalektika i kontekstualnost – ovaj posljednji ima centralni položaj. Jer kroz kontekstualnost bitka i u njemu manifestira se dinamičko-dijalektičnost kreativnosti.

Koji su krajnji principi ili korijeni uvjeti kontekstualnosti o kojima ovisi organička sinteza? To je, po mojem mišljenju, ključno strategijsko pitanje u Whiteheadovoj filozofiji.¹⁵ Whiteheadov odgovor, kako ga ja vidim, sadržan je, u osnovi, u ovoj peterostrukoj analizi: (1) Čista potencijalnost, koja se sastoji od mnoštva »vječnih objekata« (platoničkih formi) dana u »praiskopskoj priro-

¹⁵ Potpuna analiza Whiteheadove metafizike s kontekstualističkog stanovišta dana je u mojoj doktorskoj disertaciji – *Context and Reality: A Critical Interpretation of Whitehead's Philosophy of Organism* (Kontekst i realnost: kritička interpretacija Whiteheadove filozofije organizma), New School for Social Research, 1969.



die Boga, može se nazvati korjeniti uvjet *karaktera*; (2) Ekstenzivni kontinuum, koji tvori općeniti sistem međusobnih odnosa svih vječnih objekata, možemo ga nazvati korjenitim uvjetom *pozicionalnosti*; (3) Realna potencijalnost, koja pripada aktualnom svijetu prošlih aktualnih entiteta koji, na kraju, bivaju prihvaćeni u »konkrektnu prirodu« Boga, možemo je nazvati korjenitim uvjetom *nasljedivanja*; (4) Bog, zamišljen i kao rezervoar potencijala (čist i realan) i kao koordinator postignuća (kroz sintezu praiskopskih i proizišlih priroda), možemo ga nazvati korjenitim uvjetom *skrućavanja*, i, na kraju (5), aktualnost koja pripada »živućim činima« kreativnosti, proizišli iz pristička sile (što je značenje supstance kod Whiteheada) u aktualnom svijetu, može se nazvati korjenitim uvjetom *djelatnosti*.

Kontekstualnost bitka sa stanovišta postojanja aktualnog entiteta nije ništa drugo do dinamičko-dijalektička materijalna ova pet korjenitih uvjeta koji tvore okolinu njezine organičke sinteze. Iz te okoline – vlastitog aktualnog svijeta, postajaju aktualnost izrasta kao sraštanje poimanja, primjenjivanje i organizirajući relevantne elemente dane u njezinoj kontekstualnosti. Taj sraštanje proces primjene i organizacije je »kreativan« jer uvodi novinu u mnoge elemente koje sintetizira. »Krajnji metafizički princip«, kaže Whitehead, »je pomak od lučenja do stapanja, koji stvara novu entitet drugičiji od entiteta danih u lučenju.«¹⁶ U toj doctriini »kreativnog napretka« otkrivamo značenje vremena u Whiteheadovoj metafizici.

Prema Whiteheadu, objektivno ili fizičko vrijeme izvire iz temporalizacije kreativnosti, to jest iz kreativnog napretka aktualnih entiteta. Jedan aktualni entitet je jedan atomski događaj, koji zrača jednu nedjeljivu jedinicu ili količinu kreativne energije. Kao takvo njegovo postojanje sastoji se upravo u postojanju koje u svojem trošenju *atomizira* područje u ekstenzivnom kontinuumu. Temporalizacija tada obuhvaća slijed atomizacija, to jest slijed aktualnih entiteta. Serijski redoslijed temporalizacije, uspostavljen sukcesivno atomiziranjem ekstenzivnog područjima, jeste ono što sačinjava fizičko vrijeme. Ono što treba odmah uočiti je da za Whiteheada fizičko vrijeme nije beskrajno djeljivo u trenutne momente, već je definitivno izolirano, sačinjeno od sukcesivnih »epoha« ili »stranjanja«. Ono što je beskrajno djeljivo je ekstenzivni kontinuum, neizdiferenciran prostor-vrijeme; aktualno izdiferenciran prostor-vrijeme je nekontinuirano »Kontinuitet«, tvrdi Whitehead, »se tiče potencijala; dok je aktualnost nepobitno atomička.«¹⁷ U toj takozvanoj »epohalnoj teoriji vremena« ima nekih važnih implikacija koje zavrjeduju našu daljnju pažnju.

Prije svega, atomičnost ili epohalni karakter fizičkog vremena ovisi, u skladu s krajnjom analizom, o atomičnosti kreativnog čina. Vrijeme nije beskrajno djeljivo jer čin nije beskrajno djeljiv. Aktualna prigoda

¹⁶ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, str. 32.

¹⁷ Ibid., str. 95.

je u suštini jedinstvo kreativnog čina definirano jedinstvom »subjektivnog cilja« koji je svrha stvaranja inherentnog u njegovoj količini energije. Da bi realizirala svoj subjektivni cilj, ta količina kreativne energije »treba« određenu količinu vremena i, također, »zaузama« određeni prostor. Tako područje kojeg jedina aktualni entitet atomizira predstavljaju (barem za našu kosmičku epohu) četverodimenzionalni »obim«. To je »ovdje–i–sada« te aktualnosti, koje tvori pojmljivo stanovište univerzuma.

No »tu–i–sada« jednog aktualiteta pripada samo njegovoj finalnoj fazi zadovoljenja – njegovom »koordinacijskom« karakteru a ne njegovom »genetičkom« karakteru, koji pripada internom procesu rasta i srašćivanja. Interni proces *nije* u fizickom prostoru-vremenu. To nije tako paradoksalno kao što može zvučati ako imamo na umu da je za Whiteheada organska sinteza determinacija polja, koja stoga obuhvaća jedinstvo subjektivnih ciljeva ili ontoloških odluka za cjelokupni kosmos. Jedan aktualni entitet stvarno nije ništa drugo do dinamički aspekt kreativnosti kosmičkog organizma. »Atomski aktualni entiteti«, kaže Whitehead, »individualno izražavaju genetsko jedinstvo univerzuma.«¹⁸ Interni, genetski proces aktualnog entiteta nije fizički prostor-vrijeme jer univerzum kao cjelina nije fizički prostor-vrijeme.

Genetsko jedinstvo univerzuma pretpostavlja interni međuodnos svih aktualnih entiteta. Interni međuodnos aktualiteta moguć je zbog postojanja specijalnog aktualnog entiteta, poimence Boga, koji funkcioniра i kao rezervoar potencijala i kao koordinator postignuća.¹⁹ Svaki aktualitet koji se javlja dobiva svoj vlastiti subjektivni cilj od Boga u začetnom razdoblju srašćivanja, čime se preodređuje ekstenzivno područje koje će taj aktualni entitet atomizirati. Tako kroz koordinativnu ulogu Boga, koja ovisi o jedinstvu njegovog subjektivnog cilja, postoji neka vrsta »unaprijed uspostavljene harmonije« između temporalnih aktualnih entiteta, za koju se ne može reći da nije slična onoj koju je Leibniz zacrtao za svoj sistem monada. Ta unaprijed uspostavljena harmonija aktualnosti konkretno se manifestira kao »jednoglasje postajanja« i obilježava zajedništvo istovremenih aktualnih entiteta – za koje se kaže da dijele isto »trajanje« fizičkog vremena. U tom pojmu istovremenosti ili jednoglasja postajanja leži, naravno, Whiteheadov pokušaj da pruži metafizičku interpretaciju znanstvenog pojma »simultanosti« u fizici relativiteta. Istovremeni aktualni entiteti su »uzročno nezavisni«. A to nas dovodi do druge glavne implikacije teorije epoha.

Dok organsko jedinstvo univerzuma ovisi o svojoj unutarnjoj harmoniji, njegova čvrstina leži na očuvanju i oživljavanju kreativne energije kroz kauzalnu djelotvornost objektiviziranih aktualnih entiteta u

nastajućim aktualnim prigodama. Ovaj proces kauzalne objektivifikacije, kojeg je Whitehead živopisno opisao kao »prisvajanje mrtvog od strane živećeg«,²⁰ jeste ono što uspostavlja »protočni karakter« vremena, to jest njegovu serijalnost i jednosmjernost karaktera. Ali protok vremena, dozvolite da ponovimo, ne treba zamisljati kao slijed trenutaka koji su bez trajanja, već kao prolazno, obuhvatno napredovanje »pridivnih sadašnjosti«. Nadalje, fizičko vrijeme nije samo relativno u smislu da ono nema realnosti izvan postajanja, nestajanja i objektiviziranja aktualnosti, već je i relativno, u smislu da dopušta višeserijski red temporalnog slijeda. Trenutna refleksija će pokazati da je ovo drugo značenje relativnosti izvodiivo iz pojma istovremenosti dotičnih aktualnosti, koje su kauzalno nezavisne.

Ideja kauzalne neovisnosti kao određenje relativističkog uvjeta istovremenosti ili simultantosti neposredno nas podsjeća na Jungovu doktrinu »sinhroniciteta« primjenjenu u interpretaciji psihologije pronicanja u *Ji ding*.²¹ Da Jungova interpretacija sadrži jedan važan element istine, po mojem uvjerenju, ne može se sumnjati. Filozofski govoreći, to kako je on svoju teoriju primjenio na *Ji ding* i nije takva novina kao što na prvi pogled može izgledati. Jer sinhronicitet (Whiteheadovo jednoglasje postajanja) bitno je obilježje svake organizmičke filozofije; *Ji ding* moramo promatrati kao prototip organičizma. Naravno da je vjerovanje u među-sobno povezanos i univerzalnu harmoniju svih bića podjednako temelj filozofije *Ji ding*, kao i Leibnizove i Whiteheadove metafizike.

U srcu Whiteheadove teorije polja bitka, prisjetimo se, nalazi se pojam organske sinteze, koju smo okarakterizirali kao istovremeno dinamičku, dijalektičku i kontekstualnu. Nitko od proučavatelja *Ji ding* ne može osporiti da ta tri aspekta organske sinteze – dinamizam, dijalektika i kontekstualnost – jesu upravo ono što daje značenje organizmičkoj realnosti *jia*, čija je shvatljiva bit sadržana u sistemu od osam trigra-

ma i šezdeset četiri heksagrama, gdje svaki heksagram predstavlja praiskonski tip događaja–situacije. Kako se, onda, taj univerzum *jia* u *Ji ding* uspoređuje s whiteheadovskim univerzumom kreativnosti? Svaka-ko da je nemoguće u potpunosti odgovoriti na to pitanje unutar ograničenog opsega ovog (uvodnog) eseja. Za našu svrhu ovdje biti će dovoljna navedena tabela koja sažima glavne točke srodnosti između metafizičkih sistema Whiteheada i *Ji ding*.

Bitne srodnosti između metafizičkih sistema Whiteheada i *Ji ding*

Metafizika kreativnosti (Whitehead)	Metafizika <i>jia</i> (<i>Ji ding</i>)
1. Aktualni entiteti i neksus (kompleksi aktualnih entiteta) kao diferencirani procesi kreativnosti	1. Diferencirani procesi <i>jia</i> predstavljeni trigramima i heksagramima kao praiskonski tipovi događaja–situacija
2. Poimanja ili osjećaji kao genetičke komponente aktualnog entiteta (procesi kao postajanje, srašćanje i mijena)	2. <i>Yao</i> ili linije heksagrama koje označavaju dinamičko-dijalektičke tendencije događaja–situacije kao položajnog kompleksa (proces kao rast, razvoj i mijena)
3. Subjektivni cilj nekog aktualnog entiteta koji je svrha njegova srašćanja	3. <i>Tuan</i> ili »odlučak« (ili »presuda«) o heksagramu koji sažima značenje heksagrama i određuje temeljni karakter tipa događaja–situacija
4. Aktualni entitet kao genetski djeljiv na inicijalnu fazu, suplementarnu i konačnu fazu postajanja ili srašćanja.	4. Četiri faze ili principa heksagramskog razvoja: <i>yuan</i> (izviranje), <i>heng</i> (prodiranje), <i>li</i> (nastavljanje), i <i>chen</i> (dovršenje)
5. Aktualni entitet kao »subjekt-nadredenost« – sopstvo kao jedinstvo entitativne relativnosti i aspektivne apsolutnosti postignute u trenu zadovoljenja	5. <i>Chu</i> ili »vladar« heksagrama – ključni faktor promjene u događaju–situaciji koji osigurava entitativno-aspektivno jedinstvo postajanja i dovršenja
6. Mentalni fizički polovi aktualne prigode – konceptualna poimanja vječnih objekata i fizička poimanja objektiviziranih aktualnih entiteta	5. Jang i jin polovi heksagramske prigode – jang pol se usmjerava »sram »nebeskih oblika«, a jin pol »sram »zemaljskih oblika«

¹⁸ Ibid., str. 438.

¹⁹ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (Načini mišljenja), 1938; ponovljeno izdanje: Capricorn Books, Njujork, 1938, str. 128.

²⁰ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, str. IX.

²¹ Vidjeti Jungov »Predgovor« prijevodu *Ji ding* (Wilhelm-Baynes), Bollingen Foundation, Njujork, 1950, str. I–XX.



Pojam vremena kod Whiteheada i u *Ji ding*u

7. »Društva« kao strukturirani i dobro uređeni slijedovi aktualnih entiteta

8. Vječni objekti kao idealni oblici konačnosti i krajnje mogućnosti karaktera danog u praiskonskoj prirodi Boga

9. Prodiranje vječnih objekata u temporalni svijet aktualnih entiteta (konkretnih činjenica) koji u dovršenju bivaju primljeni u dosljednu prirodu Boga

10. Ekstenzivni kontinuum kao praiskonski sistem-polje pozicionalno determinirano međudnosom vječnih objekata

11. Bog kao rezervoar potencijala (čist i realan) po svojim primordijalnim i dosljednim prirodama.

12. Praiskonska priroda Boga – Bog kao rezervoar čistog potencijala

13. Dosljedna priroda Boga – Bog kao rezervoar realnog potencijala

14. Aktualni svijet kao aktivan – aktualnost kao djelatnost

15. Aktualni svijet kao pasivan – aktualnost kao danost

16. Unutarnji proces srastanja (subjektivna neposrednost) – nesmirenost kreativnosti inherentna u realnom potencijalu

17. Izvanjski proces prijelaza zasnovan na zadovoljenju

7. Slijedovi heksagramskih prigoda kojima rukovodi unutarjna logika *jia*

8. *Hsiang* ili »nebeski oblici« koji zato što su »iznad oblika« (*hsing shang*) ili nadfenomenalni, imaju svoje mjesto na Nebu (*chai t ien ch'eng hsiang*)

9. *Hsing* ili »zemaljski oblici« koji bivaju »unutar oblika« (*hsing hsia*) ili fenomenalni, predređeni su za Zemlju (*chai ti ch eng hsing*)

10. Nebo–i–Zemlja kao omogućavatelji ili uspostavljatelji položaja (*t ien ti shé wei*)

11. Najviša krajnost (*T ai chi*) – aspekt Taoa – kao krajnji izvor *jia*, iz kojeg potiču dva primarna heksagrama, *Ch'ien* i *K'un*

12. *Ch'ien* kao čisti jang – područje nebeskih oblika

13. *K'un* kao čisti jin – područje zemaljskih oblika

14. Jang kao muško, princip koji oblikuje oblik

15. Jin kao žensko, princip koji prima oblik

16. Jang kao ekspanzija *jia* (*Ch'ien* kao *p i hu* ili »otvaranje vrata«) – *tung* ili kretanje Taoa unutar pojedinog događaja-situacije

17. Jin kao kontrakcija *jia* (*K'un* kao *ho hu* ili »zatvaranje

(unutarnjeg procesa) i objektivizaciji aktualnih entiteta

18. Subjekt kao nadređenost – interval između srastanja i prijelaza (između subjektivne trenutnosti i objektivne besmrtnosti)

19. Bog (vječni aktualni entitet) kao koordinator postignuća kroz jedinstvo njegovog subjektivnog cilja

20. Pulsacije kreativnosti kao epohalne i ritmičke (temporalizacija bitka)

(vrata« – *ching* ili trenutni odmor Taoa u čvorišnoj fazi heksagramskog prijelaza

18. *Chih* kao interval kontinuiteta između jang (ekspanzivne) i jin (kontraktivne) faze *jia*

19. Tao (vječni put *jia*) kao jedinstveni princip egzistencije

20. Heksagramski nazivi kao periodički i ritmički (»jedan jin – jedan jang naziva se Tao«)

Može se očekivati da će značenje vremena u *Ji ding*u biti vrlo blisko onome u Whiteheadovoj misli, i to na temelju uočljive sličnosti tih dvaju metafizičkih sistema u ključnim stvarima, kao što se to može vidjeti iz ove komparativne tabele, koja u svojem nizu bitnih točki dodira ne iscrpljuje temu

u potpunosti. Između Whiteheadovog kontekstualizma aktualnih entiteta – imaju na umu da su bili nazivani i »aktualne prigode« – i kontekstualizma heksagramskih situacija stvarno postoji zapanjujuća sličnost. U oba sistema prostor i vrijeme su dvije nerazdvojno vezane koordinate polja kontekstualnosti, iz čega proizlazi dinamičko-dijalektička sinteza karaktera i položaja. Whiteheadovska ideja o ekstenzivnom području sukladna je s *Ji ding*om po ideji o *wei* ili »položaju«. Upravo kao što kod Whiteheada ekstenzivno područje ima podjednako vremenski kao i prostorni aspekt, tako *wei* u *Ji ding*u obuhvaća i značenje *shih* ili vrijeme, i značenje *fang wei* ili, u užem smislu, *wei*, to jest prostorno mjesto ili smjer. A ono što je *wei* za Nebo–i–Zemlju, to je ekstenzivno područje za ekstenzivni kontinuum. »Nebo–i–Zemlja smještaju (omogućuju položaje), dopustite da ponovimo prijašnji navod, »*ji* djeluje unutar toga.«²² Ispravno interpretirana ova tvrdnja bila bi istinita i u okvirima Whiteheadove metafizike.

Ji ding govori o »primanju vremena od Neba.«²³ To nas podsjeća na whiteheadovsku tezu da atomizacija ekstenzivnog kontinuumu od strane aktualnog entiteta pretpostavlja jedinstvo subjektivnog cilja kojeg prima od Boga tijekom inicijalne faze srastanja. *Ji ding* govori o promjenama (*p ien hua*) *jia* koje se sastoje od »otvaranja« (*p i*) i »zatvaranja« (*ho*) taoa, kao alternacija ekspanzije (jang) i kontrakcije (jin). To nas podsjeća na činjenicu da, za Whiteheada, pulsacije kreativnosti, koje determiniraju ritmički karakter vremena, regulira Bog, princip kontrakcije i koordinatog postignuća. *Ji ding* govori o »otvorenoj tekaturi« realnosti, o uzajamnom slijedu Upotpunjenosti (*chi chi*) i Neupotpunjenosti (*wei chi*), kako se nazivaju posljednja dva heksagrama. Slično tome, za Whiteheada kreativni napredak aktualnih entiteta – svojim redom i osuđivačanim redom – jeste stvar koja nikada ne završava. I upravo kao što je kod Whiteheada unutarnji proces postojanja različit od izvanjskog procesa mijene bez obzira što je sa njim i tako se i u *Ji ding*u isti princip primjenjuje na unutarnje-izvanjske procese heksagramskih progresije. U oba se slučaja prototipni karakter vremena uspostavlja sukcesivnim ograđivanjem sličnih trajanja prije nego kontinuitetom momentalnih trenutaka. Za *Ji ding*, kao i za Whiteheada, vrijeme je aspekt aktivnosti.²⁴ »Nema prirode pri trenutku,«²⁵ jer je bit prirode aktivnost koja nije beskrajno djeljiva.



²² Ta chuan, prvi dio, pogl. 7.

²³ Komentirajući »devet« (jang liniju) na petom mjestu *Ch'ien*a, prvog heksagrama, *Wen Yen* (Komentar teksta) kaže: »Kada on (veliki čovjek) djeluje prije (*hsien-t'ien*) Neba, Nebo mu se ne suprotstavlja. Kada on slijedi Nebo (hou-t'ien), on se prilagodava vremenu Neba (doslovce: prima vrijeme od Neba ili *feng t'ien shih*).« Vidjeti Hellmut Wilhelm, »The Concept of Time in the Book of Changes,« *Man and Time*, Bollingen Foundation, Njujork, 1957, str. 224–225. Prijevod je iz Wilhelm-Baynesovog teksta, vol. II, str. 15.

²⁴ Vidjeti Hellmut Wilhelm, op. cit., str. 224.

²⁵ Alfred North Whitehead, *Modes of Thought*,

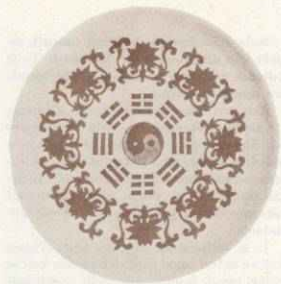
str. 200.

Uspoređujući Whiteheada i *Ji ding*, važno je zabilježiti da, iako ovaj drugi dijeli s prvim »organički naturalizam«, on ima i jednu egzistencijalno-humanističku dimenziju koju prvi uglavnom ignorira. Ne zaboravimo da je *Ji ding* izvorno bila knjiga predskazanja, i da su njegove filofske komponente bile protkane moralno-praktičnim zasadama ili učenjima proto-konfucijanskog i konfucijanskog (u kasnijim slojevima knjige) humanizma. Tu čovjek nije bio puki promatrač prirode već aktivni predskazivač svoje sudbine. Promatraču-predskazatelju ljudske se koordinate moraju pridodati koordinatama Neba–i–Zemlje da bi tvorile Nebo–Čovjek–Zemlja kontinuum bitka. Kontekstualnost egzistencije, kroz koju se bitak otvara samom sebi, obuhvaća stoga ne samo objektivno-fizički prostor i vrijeme, već i subjektivan ljudski prostor i vrijeme – ili »prostornost« i »vremenitost«. U onoj mjeri u kojoj se *Ji ding* bavi subjektivno-ljudskim prostor-vremenom i njegovom relevantnošću za sudbinu čovjeka i autentičnosti ljudske egzistencije, *Ji ding* je bliži egzistencijalnoj ontologiji Heideggera nego organičkom naturalizmu Whiteheada.

Sa stanovišta *Ji dinga* ne bi trebalo biti nikakve temeljne inkompatibilnosti između pozicija egzistencijalnog humanizma i organičkog naturalizma. Jer čovjek i priroda se međusobno ne isključuju. Iako čovjek ima naročiti status u univerzumu, on je integralni dio prirode. Kao što je neprekidna veza između čovjeka i ne-ljudskog prirodnog svijeta, tako je neprekidna veza i između subjektivnog-ljudskog prostor-vremena i objektivnog-fizičkog prostor-vremena. Moć shvaćanja tog ljudsko-kozmičkog kontinuiteta (*yen chi*) jest upravo ono što je temeljni zadatak promatrača-predskazivača. Cilj predskazivanja zasnovanog na promatranju »usklađenosti« (*kan t ung*) bitka koja ljudskom subjektu osigurava ispravno razumijevanje kontekstualnosti njegove egzistencije, to jest »ispravnu smještenost u prostoru i »vremenitost« vremena. Usklađenost je moguća zbog praiskonske harmonije između čovjeka i prirode.

U krajnjoj analizi, značenje vremena u *Ji ding*u nalazimo u ideji vremenitosti, u kojoj fizičko vrijeme nije samo implicitno pretpostavljeno kroz cijelu knjigu, već je i eksplicitno i nedvojbeno istaknuto u misli »Komentara.«²⁶ Doista, »Bitak i vremenitost« ne bi bio nepodesan podnaslov za *Ji ding*. Tu je vremenitost upravo ono što određuje odnos između samog bitka (*ji*) i bića: vremenitost jeste bitak bića i podloga ontološke razlike. Ali što je točno značenje vremenitosti? Na koji su način sam bitak i bića povezani kroz vremenitost? Što se od čovjeka zahtjeva u njegovom pravovremenom pristajanju uz bitak?

Ta pitanja, koja su sama po sebi važna, ključna su pitanja za naše razumijevanje *Ji dinga*. Jer *Ji ding*, je kako ga ja vidim, u osnovi »filozofija sudbine«, a njegov središnji predmet čovjekovo ispunjenje sudbine



(*ming*). Otuda je njegovo naglašavanje vremenitosti vremena savršeno razumljivo. Čovjek je u misli *Ji dinga* ujedno i agent kreativnosti i mjesto smisla, a vremenitost je ono što povezuje kreativnost i smisao čovjeka.

Može se reći da ta dva termina – »kreativnost« i »smisao« – sažimaju misaoni sadržaj *Ji dinga* u njegovom filozofskom značenju. Jer, univerzalno polje *ji* praiskonski je polje smisla, kao i polje kreativnosti. Kreativnost definira *ji* kao dinamičko, smisao karakterizira *ji* kao simboličko. Značenje *Ji dinga* kao filozofije sudbine treba stoga tražiti u jedinstvu njegovog dinamičkog i simboličkog pristupa bitku.

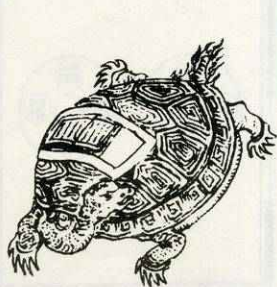
U ovom smo eseju iznijeli interpretaciju *Ji dinga* samo u okvirima njegovog dinamičkog značenja – što je nužno proizišlo iz prirode Whiteheadove filozofije (to jest, filozofije kreativnosti). Kada počnemo preispitivati odnos između *Ji dinga* i Heideggera, morat ćemo se usredsrediti na drugu stranu *Ji dinga* – na njegovu simboličku dimenziju; jer Heideggerov egzistencijalni humanizam predstavlja u osnovi filozofiju značenja. Tu se, naravno, implicira da su sa stanovišta *Ji dinga* Whitehead i Heidegger podjednako jedinstveni. Bez obzira na to kakav je odnos između te dvojice filozofa, da li je moguć da u još neistraženim dubinama *Ji dinga* već postoji ključ – ako ne i rješenje – problema njihovog kreativnog izmirenja?

Istraživanje ovog i drugih važnih pitanja

koja smo ranije postavili moramo ostaviti za budućnost. Dolazeći sada do svog zaključka moramo priznati da smo u ovom preliminarnoj studiji o Whiteheadu i *Ji ding*u dotaknuli samo površinu njihovog međusobnog odnosa. Kada se pristupi strogoj analizi filozofskih postavki oba sistema, sve dotirne točke navedene u ovoj studiji treba smatrati samo kao natuknice ili prijedloge. Uspoređivši smo, na primjer, *ji* sa kreativnošću, tao s Bogom, i Nebo–i–Zemlju (u onoj mjeri u kojoj sačinjavaju sistem polja pozicionalnosti) sa ekstenzivnim kontinuumom. No, kako pravilno razumjeti kako su ovi, i drugi, parovi analogona eksplicitno izraženi ili implicirani u svakom usporednoj tablici? Da li su analogije u svakom paru tek sukladni dijelovi – to jest, jesu li određeni isključivo odnosom funkcionalne ekvivalencije između dvaju filozofskih sistema? Ako su analogije više od puke sukladnosti – kao što vjerujemo da je slučaj – do koje su mjere istog značenja? Do koje se mjere razlikuju?

Bez obzira na to kakav je odgovor na ova pitanja, biti će vrlo značajan u svjetlu naše opće teze u vezi sa egzistencijalno-historijskim odnosom između kineske i zapadne tradicije filozofije. Nadam se da sam ovdje uspio iznijeti barem smislenost studija kojeg kanimu poduzeti.

S engleskog prevela
Bujana Kren



²⁶ Naročito u komentarima heksagrama Yu, Ta Kuo, I, K'an, Tun, Chien, Kou, Lu, i nizu drugih.

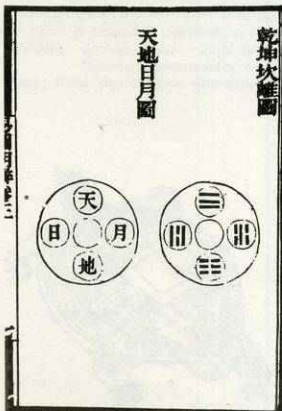
Duh umetnosti življenja

Rihard Vilhelm

nom vraća u točak događaja koji se smenjuju.

Četiri godišnja doba okreću se kao močan točak. Život raste, cveta, donosi plodove, ispušta semenje, a kada dođe tamna polovina godine, sve se ponovo vraća. Ono što je prolazno mora nepovratno nestati. Kao što kaže jedna stara poslovice: »Nebo se suprotstavlja biću u znaku Kreativnog.« Veliki borac, koji se bori protiv svih bića koja su proizašla od njega, i koja su došla na svet u znaku Budejnja, boravi na severozapadu, gde se godina približava svojem kraju. Svaki pojedinac mora da prođe kroz ovu bitku, bitku Kreativnog s prolaznim. Borba je, naravno, krajnje ozbiljna. Jasno, ljudsko biće će postati svesno da se neprijatelj ne bori spolja i da bitka nije puka slučajnost. Sudbina je van kapije i prag se mora prekročiti, čak iako ga štiti bronza čuvar, Kreativna energija, duboko i ozbiljno prožimajuća energija. Mi možemo da razumemo zašto pojedinac drhti, zašto pokušava da je izbegne, zašto želi da neprimetno promakne ovom vremenu prekora, velike ozbiljnosti, ili zašto bi pokušao u neobuzdanom prkosu da je ne prizna ili razobliči u želji da joj se odupre. Ali sudbina stoji mirno i čeka. Nijedno smrtno biće

Dva magična dijagrama koji simbolizuju moć promene (XVIII vek, Kina)



Sada smo dostigli poslednji mogući aspekt koji umetnost može da zamisli. To je poredak promene, umetnosti akcije, ukratko: umetnost življenja.

Kao prvi heksagram imamo Li, Stupanje (Ponašanje). Stupanje ima dvostruko značenje: kao gaženje po nečemu i kao vladanje u skladu s doljnim ponašanjem.¹ Tako *Knjiga promena* koristi Li u značenju li, doljno ponašanje. Otud ćemo ovde razmatrati umetnost akcije posredstvom doljnog ponašanja.

Li je sačinjen od trigrama Dueti, Vesele, koji se nalazi ispod Čien, Kreativnog, koji se nalazi iznad. Jezero ispod, nebo iznad; najmlađa kćer ispod, otac iznad. Među osam trigrama, oni su prvi i poslednji. Kreativni je najcenjeniji; svi ostali trigrami su na neki način, direktno ili indirektno, izvedeni iz njega. Najmlađa kćer, trigram Dueti je najviše udaljen ili kao poslednji izveden. Njednaka razdaljina između dvoje uklanja sve sumnje i uspostavlja poredak.

Karakterici dva trigrama su veselje i snaga, ili čvrstina. Ova dva atributa čine doljno ponašanje i, stoga, deo dopunske poruke glasi: »Stupanje pokazuje osnovu karaktera. Ono je harmonično i postiže svoj cilj. Ono prouzrokuje harmonično ponašanje.« Harmonično ponašanje je moguće zato što se dva trigrama kreću u istom pravcu. Oba su uzlazni, jedan sledi drugi. Njihova harmonija, međutim, sama po sebi nije prosta ni uočljiva. Oba trigrama imaju svoje posebno mesto na Nebu; Dueti je na zapadu i predstavlja sredinu jeseni; Čien je na severozapadu i označava deveti mesec, kada jesen ulazi u zimu. Dueti je vreme žetve. Na zapadu, na Nebu, on ima kvadrant belog tigra. Beli tigar je strašan, to je element povezan sa smrću, kao što je, zaista, belo boja žalosti. Element oba trigrama je metal, oružje, on označava poruku koja se nalazi u jesenjem zraku. Tako osoba koja žudi da nauči ponašanje ili umetnost življenja opaža čudovištan, demonski, neodoljiv element – zastrašujuću opasnost koja ga lišava moći. Od ovog iznutra pritisakajućeg vida božanstva, uvek treba strahovati, jer je to nešto što se sa nadmoćnom snagom suprotstavlja pojedincu.

Ova božanska moć (božanstvo), koja takođe predstavlja sudbinu, ne ostavlja nam nikakav izbor. Nezaobilazno stoji pred nama i zahteva da joj se povinujemo. Sudbina nije laka, jednostavna, niti zabavna; nalazimo se u okolnostima koje zahtevaju krajnju obazrivost. Ovde Kreativno, označeno gornjim trigramom Čien, presudivanje, zahteva svodenja računa. Godina je došla do kraja, jesen je prošla, sada ćemo videti šta je u stanju da preživi, a šta mora iščeznuti. Sada je vreme kada se plod proleća još jed-

ne može da pobege od nje. Svako ljudsko biće koje traži večnost mora da položi račun o sebi. Svako će na kraju sresti čuvara praga, kada će se okončati pridržavanje istrajnosti u ovoj borbi.

O ovome je, takođe, Gete govorio. Jednostavno, ali suptilno, ove reči iznose njegovu najveću mudrost:

Musst nicht widerstehn dem Schicksal, aber musst es auch nicht fliehen; wirst du ihm entgegengehn, wirst dich freundlich nach sich ziehn.²

(Ne treba se suprotstavljati sudbini, niti da bežiš od nje; ako joj podete u susret vodiće vas sa zadovoljstvom.)

Ovo je objašnjenje heksagrama Li, Stupanje. Suština je u tome da se usvoji dolijan stav i donese pravilna odluka. Ovom pitanju se ne može porći ozbiljnost. Ako neko to pokuša, ili ubrazi da je dovoljno jak da može da negira veličinu ovog zadatka, da prevladan i uništen. Jer, odbacujući sudbinu, odbacujemo sami sebe. Ni bekstvo ne donosi uspeh. Sudbina nije van nas, već je nešto kreativno; a pošto je sve kreativno praotac svih stvorenja, živi otac koji stanuje sa nama, kako neko može da pobeogne? Kako, zaista, može iko da izbegne kreativnu snagu koja je u nama i zahvaljujući kojoj mi postojimo? Sudbina neizbežno deluje.

Na ovom mestu nalazi se objašnjenje: »Krenuću mu u susret«, to je Stupanje. Najmlađa kćer je nemoćna da se bori sa ovom moćnom snagom. Stoga, ona veselo i poslušno sledi oca. Ona ga sledi čak i tamo gde je put opasan i gde odluka može označiti život ili smrt. Takva jednostavnost i skromnost nije vera – ako već hoćemo da pripišemo neki značaj ovog često pogrešno razumnoj reči – vera, proizišla iz realnosti i uvek promenljiva u realnosti. Ova vrsta vere je ljubav prema sudbini. Ne ljubav prema sreći, niti strah od nesreće, već oslobođena straha i nade, takva vera okiva dva najveća neprijatelja.³ Ona predstavlja pobedu, jer zna kako da vodi kreativnu energiju prema ostvarenju napretka.

Ovo je takođe sadržano u heksagramu. Stupanje ne okleva. Mi nemamo posla sa statičnim stanjem, već s trenutkom od najveće opasnosti i najdalekosežnijih odluka, trenutkom oštrim kao brijáč. A ovaj trenutak može da prevlada samo ako se pronade ispravan potez, potez ka napred. Duže zadržavanje u opasnosti završić se smrću. Jer smrtno biće ne može neograničeno da trpi suočavanje s Kreativnim, a da pritom bude golo i nezaštićeno. Mi možemo da podnesemo bitku s Kreativnim jedino ako napredujemo svakog trenutka.

² Pesma je naslovljena »Ein Andrick« i sledi pesmu »Memento«. Obe datiraju iz 1813.

³ Gete je više puta ukazivao na dva neprijatelja, strah i nadv. Vidi na primer: *Ifigenija na Tauridi* (1786), III čin, I prizor; niti strah, ni nada neće spasiti Klitemnestru, kaže Ifigenija; ili *Faust*, II deo, I čin, gde se strah i nada pojavljuju personificirani i opisuju kao povezani.

¹ Ni za kinesko *Li*, ni za nemačko *Sitte*, koje koristi Vilhelm ne postoji odgovarajuća reč u engleskom jeziku. Prevodioci na engleski koristili su različite izraze, najskoriji su »obredi« pristojno vladanje – koje je upotrebio Noah Edward Fehl u »Li, obredi i pristojno vladanje u književnosti i životu« (Hong Kong, 1971). U kontekstu ovog esaja, čini mi se da bi doljno ponašanje trebalo razumeti kao ponašanje doljno duhovnom, etičkom, društvenom ili ceremonijalnom aspektu.

Ovde sada vidimo tačku začetka doličnog ponašanja. Ono što je krajnje istina za pojedinca prenosivo je na čitavo čovečanstvo. Još jednom je tajna doličnog ponašanja razlikovanje, razlikovanje visokog i niskog, koje je dinamično. Vode ispod Neba dolaze odzgod, i dolazeći otuda, one sakupljaju energiju koja odgovara takvom kretanju. Tako, sve produktivno ponašanje razlikuje visoko i nisko, kao stupnjevit, dinamičku aktivnu razliku, u smislu da su svi odnosi na neki način zasnovani na nivoima visokog i niskog, gde nijedan privremeni odnos nema apsolutno mesto. Ništa nije apsolutno visoko. Sve visoko na zemlji je podređeno Nebu. Čak i vladar ljudi, sin Neba, u potčinjenom je položaju u odnosu na oca, velikog pretka. Isto tako, nema apsolute dubine. Čovek može da bude jednostavan i skroman, pa ipak, postoji neka situacija u kojoj će ili da odstupi ili da napreduje. Na ovaj način, čitav ljudski rod je ureden u koordinatnom sistemu, stupnjevitom i dinamičnom sistemu pokreta od gore naniže. Samo zbog ovoga nastaje dolično ponašanje.

Čini se da je dolično ponašanje jednoobrazno za sve jer, u krajnjem slučaju, dolično ponašanje se svi držimo. Međutim, tajna doličnog ponašanja je u nejednakosti. Jednoobraznost sama po sebi ne može da dovede do doličnog ponašanja. Da razjasnimo, jednoobraznost može da stvori pravilo i propis, ali zakon i silu. Ali, mrška sila i krutini zakon nikada ne dovode ljude do uverenja koje po pravilu proizilazi iz doličnog ponašanja (ovaj termin uključuje ono što stvara dolično ponašanje i ono što je postignuto doličnim ponašanjem). Umesto toga, kao što je Konfucije rekao: »Sila proizivodi samo odbojnost i ljudi tajno krše javne propise.« Otuda je sistem prisilne mehanike jednako neizbežno neefikasan. Sama suštinska nejednakost kao deo ljudske prirode (zaista, ne postoje dva ista čoveka), može dovesti do doličnog ponašanja kao jednog uredenog sistema ljudskih odnosa. Otud slika saopštava: »Nebu iznad, jezero ispod: slika Stupanja. Tako nadmoćan čovek razlikuje visoko od niskog, i na osnovu toga utvrđujemo mišljenje ljudi.« Razlike u nivoima su produktivne, jer je nisko spontano navedeno da podržava visoko. Nije potrebno da na to bude prisiljeno; želja je njegovog srca da u svemu podržava ono što je nadmoćno i da se izjednači s njim. Dolično ponašanje počinje na ovaj način, i one koji konačno zaostanu privući će sila koje deluje iznutra, a ne napada spolja. Ovde još jednom vidimo univerzum pokrenut iznutra i bez spoljašnjeg upliva. A pošto je univerzum takođe u ljudskom biću, unutrašnjosti univerzalni poredak vodi do spoljnog poretka pomoću sile neophodnog razlikovanja.

Tako pojedinac potvrđuje svoju sudbinu potvrđujući svoju odluku, kada svesno ulazi i priprema svoje biće za ovaj transcendentni odnos. Ovo je važna napomena: svako mora

da nađe svoje mesto. U suštini, položi se ne razlikuju u odnosu prema apsolutnom. Svaki privremeni položaj je određen prema gore i dole, i zato čovek u bilo kojem pojedinačnom položaju ne mora da zna svoje mesto na lestevici. To je, međutim, važno ako je u pitanju neki odgovarajući položaj. Trigram Dueti je ispod, a trigram Čien iznad. Svaki od njih je na svom odgovarajućem mestu. I upravo zbog toga što trigrami stoje na svojim mestima – ono što mora biti gore je gore, ono što mora biti dole je dole – upravo zbog ovoga, moguće je biti zadovoljan vlastitom sudbinom. U čitavom heksagramu nalazimo samo jednu slabu liniju koju okružuje pet jakih linija. Slaba linija je tačka prelaza, gde priroda ulazi u čoveka (dve donje linije predstavljaju Zemlju, središnje linije Čoveka, a dve gornje Nebo). Ova linija, pošto stoji na mestu prelaza i podizanja, kontrolisale sile koje pritiskaju sa svih strana. Ovde počinje slika čoveka u univerzumu. Ljudsko biće je najslabije od svih stvorenja, jer mu priroda nije dala ni vučje zube, ni rogove, ni kandže ni oklop. Bespomoćno i nebranjivo, ono je rođeno u svetu čudovišta i tamo bespomoćno leži. Nijedno drugo stvorenje osim čoveka nije tako nesposobno, tako zavisno od sveta, od spoljašnje dobrodušnosti. Posle nekoliko dana ili nedelja, sve životinje su sposobne da žive u svojoj okolini, pomoću sredstava koja su im na raspolaganju; međutim, ljudima su potrebne godine i decenije da postanu nezavisni.

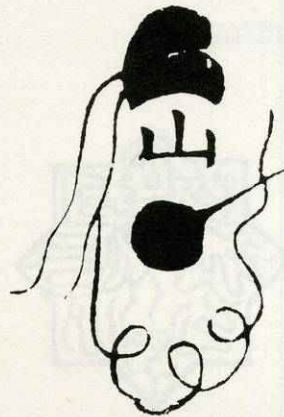
Ovo slabo stvorenje stavljeno je sada u okolnosti pune opasnosti, pune svih vrsta jakih sila. Pa ipak, tigar ne grize čoveka. Poruka glasi: »Stupanje na rep tigra. On ne grize čoveka. Uspeli.« Ovo se zasniva na godišnjoj slici, jer je veliki tigar na Nebu predstavnik kosmičkih, neodoljivih sila. Čovek mora sada da ide napred i stupi tigru na rep. Trigram Čien je ispred, trigram Dueti ga sledi. Ali, uprkos ovom velikom izazovu, što je

ovde poenta, tigar ne grize čoveka. Je li to zbog njegove bespomoćnosti, te bespomoćne radosti koja je, na kraju svega, najveća snaga na zemlji? Nasmejane oči deteta snažnije su od bilo koje zlobe, bilo kakve ljutnje. Takve oči razoružavaju čak i najporočnije i tigar ne grize čoveka koji zna da mu se približi na ovaj način. Ovo je onda umetnost akcije. To pretpostavlja posedovanje dečje prirode u njenom najvišem smislu, to pretpostavlja da je radost srca, unutrašnja radost, očuvana netaknutom, i da je unutrašnje poverenje ponuđeno jednom i svima. Takvo poverenje prati dostojanstvo. Heksagram Stupanje ima Dueti, Radost, unutra, i Čien, Snagu, spolja. Na određen način slika poseđa na dečaka iz »Novelle«⁵ koji pripitomljuje lava veselošću i tako predstavlja osobu koja se suprotstavlja kosmičkim snagama. Ovo čini tajnu doličnog ponašanja kao umetnosti življenja.

Sada imamo umetnost na svom vrhuncu, umetnost na individualnoj osnovi; to je harmonično spajanje ličnosti sa svojom sudbinom vezanošću. Sudbinska vezanost je data, ali tu je sloboda koja nam omogućava da je priznamo. Kao rezultat toga, možemo se s ovom vezanošću suočiti harmonično, čime će se ponašanje promeniti na bolje.

Može se razmatrati još jedan aspekt. Kako da prenese moše iskustvo, nagomilanu mudrost, energiju, ubeđenje, ili načine prilagođavanja? Kao ljudska bića, mi nismo došli na svet da sami uživamo, niti da samo primamo; svako primanje takođe podrazumeva dužnost predavanja. Zaista, pravi smisao sveta je u tome da se generacija za generacijom pojavljuje iz velike misteriozne dubine i da svakoj sledećoj generaciji prethodna ostavi sveto nasleđe. Svaka generacija mora da ga obogati i preda dalje. I samo zahvaljujući prenošenju obogaćenog nasleđa, kreativne snage nastavljaju da teku. Otud se mi moramo suočiti s ovim ozbiljnim pitanjem i u njegovoj celini i u detaljima: kako da prenese veliko nasleđe, koje shvatamo kao naše najveće dobro? Kako da sačuvamo kontinuitet, jer se ne smemo usuditi da ostanemo na kraju lina. Ništa nas ne straši više nego da budemo poslednji u nizu, a najstrašnije je kada su u pitanju nenadoknadi-va pojedinačna duhovna dobra, ili kada ne možemo da procenimo posledice. Posebno se danas moramo suočavati s ovom ozbiljnom opasnošću, poslednjim pitanjem koje tražimo od umetnosti: jesmo li u stanju da očuvamo duhovno nasleđe od vulgarnosti koja nas pritiska sa svih strana? Umetnost koja uspeva da reši čak i ovaj problem čovečanstva jeste dobra umetnost. Takva umetnost prenosi duh i plamen zapaljen u srcu, i nastavlja da raspljuje, širi i čuva svetu vatru, kako bi ona i dalje mogla da teče.

Ovo je problem koji se tiče svih nas. I u svakom činu, na svakom mestu gde se suočavamo sa ovakvom ozbiljnošću, mi se takođe suočavamo sa pitanjem: kako je moguće to učiniti? *Knjiga promena* daje svoj odgo-



* Lun Yu, 2. 3. Vilhelmov prevod koji ovde prenosimo parafraza je sledećih reči: »Voditi ga (narod) propisima, urediti ga kaznama, i narod će bežati i biti bez savesti.«

⁵ Ovo je kratka priča mladog Getea. Pored raznih zapleta, dete pripitomljuje opasnog lava muzikom i ljubavlju.

vor na divan način. U heksagramu razmatranom gore, popustljiva linija je na trećem mestu. Ako promenimo sledeću, drugu liniju, takođe u popustljivu, dobićemo heksagram Džung fu, Unutrašnja istina.

Sada postoje dve čvrste linije iznad i ispod, spolja i unutra, a u sredini su dve popustljive linije. Ovaj heksagram ne samo da je duboko značajan, već dve kineske reči, džung fu, takođe imaju svojstvenu imaginativnu snagu. Karakter fu su uprošćene ptičije kandže ispod kojih se nalazi dete, ili jaje. On stoga ima značenje i leganja i prenošenja života na plodno tle. Džung, sredina, znači da je središnji tok leganja, središnja energija oživljavanja, sadržan u istini ili vernosti, aktivan. Ovaj heksagram je energija unutrašnje istine, istine shvaćene ovde u njenom najdubljem značenju, istine kao saglasnosti sa Nebom.

Dalje otkrivamo da ovaj heksagram ima druge neobične aspekte. Veoma je vidljivo da se on sastoji od udvostručenog trigrama svetla. Trigram svetla ima slabu liniju u sredini a jake iznad i ispod. Džung fu ima dve slabije linije u sredini, i po dve jake iznad i ispod. Zato on liči na ogromno ispušteno svetlo. Unutra je, međutim, skrivena suprotnost, velika tama; to je vatra, koja potiče iz vode bezdana, ispuštala svetlo neoštećujući je. Otuda svetlost sada ima moć čak nad stvorenjima tame. Takav je smisao neobičnih reči: «Unutrašnja istina. Svinje i ribe. Srećni. On potdiče na prelazne velike vode. Biti istrajan.» Predstavnicima mračnih sila vode su svinje i ribe, najmanje produhovljene životinje. Međutim, snaga svetla je toliko velika da se njen preobražujući uticaj širi čak i na ribu i svinje, neme i neproduhovljene. Zapinjući je, odista, kako heksagram odgovara skoro doslovno napoj opravdanju brizi kako da sačuvamo duhovno nasleđe kada se neproduhovljene mase, nepovezane mase, plaše svog uništenja. Ovo je odgovor: pomoću snage unutrašnje istine.

Pošto ovo, međutim, dodiruje okultne stvari, ja samo želim da prenesem deo koji je meni uručen i ostavim ga čitaocima da sa njim čini što mu je volja.

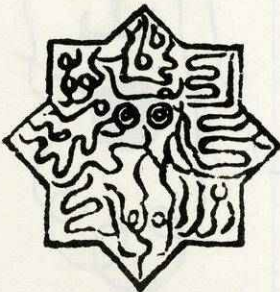
Kako nastaje unutrašnja istina? Kroz posebnu igru u promeni. Središte heksagrama je prazno, jer dve slabije linije označavaju prazninu. Tako je u pravoj sredini praznina, Ništa. Ako, kao sledeće, proučimo dva zabešna trigrama, unutrašnji ili donji, i spoljni ili gornji, videćemo u sredini svakog jaku, nebesku liniju, veliko Jedno koje izvire u Kreativnom. Iako je ovo teško uskladiti, to se mora učiniti. Empirijski ego, ego koji rađa zablude i predrasuda, sitničava htenja koja već u samom trenutku ispušenja polaze nova htenja, ovaj ego mora umreti. Kada se ovaj ego, koji oscilira beznažno između uzroka i posledice, između htenja i ispušenja, želje za zadovoljstvom i iscrpljenosti od zadovoljstva želje, kada ovaj ego nestane, nastaju velika Tišina i Praznina. Buka dana prestaje i sasvim iznenada velika nezemaljska svetlost, dvostruka svetlost, sine napred i kao mistični događaj Jedno se rastavlja i pojavljuje se čovek, ispunjujući

Duh umetnosti življenja

svoje srce i čineći ga čvrstim. I kad god ovo Jedno dolazi iz kreativnih dubina, uspostavlja se dodir između čoveka i univerzuma. Takav dodir za uzvrat razvija magične sile, a nije magija ta koja njih razvija, već Istina. I, prema Konfuciju, njihovi rezultati će se osetiti čak i na udaljenim mestima. Istina, shvaćena na ovoj ravni, biće delotvorna i na svakoj drugoj, gde god preovladavaju pravi uslovi, tamo gde je trenutak zreo i kada dođe vreme. Otud su prostorne i vremenske razdaljine bez značaja. Neophodno je samo potpuno razumeti krajnje istine i spojiti ih sa onima koje dolaze iz nebeskih dubina, jer to stvara novu proizvodnu energiju. Kada se unutrašnje sile preobraze u Istinu, tada dolazi do pobeđe; onda su mase nemoćne i ne mogu naškoditi. Naša jedina briga sada je da učinimo svoje srce potpuno istinitim i osvrtno prvi dodir sa onim što znamo da je Istina. Takav dodir je moguć kada iskustveno ja začuti, kada umre, kako bi Bog mogao živeti u nama. Krajnja umetnost postoji kada je prisutna ova Istina – umetnost da oblikuje našu sudbinu i umetnost koja nam omogućava da prenosimo kreativno koje smo i sami primili.

Ovo može zvučati gordo i uobraženo, ali nije. Kreativno očuvstuje u širokim oblastima, štavise u čitavom životu, bilo da je veliko ili malo, i mora se preneti, stvaralački, kako bi se osiguralo njegovo neprestano postojanje. Sudbina određuje oblast našeg delanja, polje naše dužnosti. Ali, od nas zavisi da učimo ove dužnosti, sa najdubljeg mogućeg stanovišta i potvrdimo ih sebi samima. Tada će biti osigurano njihovo ispunjenje.

S engleskog preveo
Miomir Udovički



Ji ding i značenje smrti

Džung Jung Li

Pojam smrti je na Zapadu često pogrešno shvaćen. Smrt se smatra rastavljanjem od života. Zapravo, smrt često po definiciji isključuje život. Sa stanovišta optimizma koji potvrđuje svet, što preovladuje u našem vremenu, smrt kao negacija života postaje neprijatelj života. Smrt postaje ne samo nepoželjna već nešto neprijateljsko, sila koja se mora uništiti. Stoga što je nepoželjna, predstavljala je zabranjenu temu u prošlosti. Po rečima Praja: »To je nešto još gore. To je tema koja izaziva toliko jake i neprijatna osećanja da najviše volimo da je uopšte ne spominjemo.«¹ Iako je smrt u novije vreme postala značajan predmet akademskog istraživanja, osnovni stav ljudi prema njoj ne može se promeniti ukoliko ne izmenimo njihov način mišljenja.

Pogrešno tumačenje smrti kao neprijatelja života uglavnom se zasniva na načinima mišljenja iz prošlosti. Kao što smo već ranije imali prilike da napomenemo, mi smo nasledili isključivi način mišljenja, koji se u suštini zasniva na aristotelovskoj logici «ili/ili». Smatra se da smrt isključuje život, isto kao što se smatra da život isključuje smrt. Smrt ne može biti sadržana u životu sve dok razmišljamo na osnovu postavki «ili ovo, ili onos». Ovaj apolutistički način mišljenja je, kao što smo već naznačili, zasnovan na dualističkom pogledu na svet, koji je prilično površan. U dubljem shvatanju stvarnosti, stvari su u kontinuumu jer su manifestacije Promene. U krajnjoj realnosti, ne postoji podela na suprotnosti. Stoga se sa stanovišta *Jia* ili Promene u *Ji ding*u smrt ne može razdvajati od života. Isključivi način mišljenja ne može funkcionirati sa stanovišta *Ji ding*a.

Sa stanovišta *Ji ding*a, život se ne može shvatiti odvojeno od smrti. Pošto se sve na svetu može svesti na odnos jin-jang, život i smrt se takođe mogu posmatrati u ovom odnosu. Kao što jin nije moguć bez janga ili jang bez jina, smrt se ne može zamisliti bez života, kao ni život bez smrti. Oni se međusobno podrazumevaju i dopunjuju. Odnos jina i janga predstavlja ključ za razumevanje smrti i života. Stoga, »Tamo se takođe kaže: 'Ako istražujemo cikluse stvari (ciklični ili komplementarni odnos jina i janga), moći ćemo da shvatimo pojam života i smrti'«²

¹ H. H. Price, »The Problem of Life After Death, Religious Studies, III (1968), 447–459.

² I Ching Hsi Tz u, gl. 1.

Kao što odlike jina i janga stoje jedne nasuprot drugima, ni život i smrt nisu istovetni već nerazlučivo povezani po svojoj suštini, koja je sama promena. Kako je Tilih rekao: »Uslovi smrti su uslovi života.«³ Sličan pogled izražen je i u Tagorinoj filozofiji: »Smrt i život vezani su jednim lancem. Isti lanac vezuje one koji su živi i one koji su mrtvi.«⁴ Jedno dopunjuje drugo. Tagore, koji se nadovezuje na korene indijske filozofije, kao da se slaže sa *Ji dingom* kada porodi smrt sa mladoženjom čija je jedina nevesta život:

*Šta mi to tako gluho šapučeš na uši, o smrti, smrti moja?
Kad uveče cveće klone i marva se vrati svojim otrovima, prilaziš mi kradom i šapučeš reči koje ne razumem.
Moraš li me tako prositi i rbovati opojnim otrovom uspravljajućeg šapata i hladnih poljubaca, o smrti, moja smrti?
Zar neće biti oholo svečanosti za našu svadbu?
Nećeš li oplesti vencem svoje mrke kukave vitice?
Zar nema nikoga koji će poneti zastavu pred tobom, i neće li se noć upaliti od tvojih crvenih buktinja, o smrti, moja smrti?
Dodi sa svojim školjkama i zavriraj mi u burnoj noći.
Ogrni me purpurnim plaštom, uzmi mi ruku i povedi me.
Neka me pred vratima čekaju tvoja kola sa tvojim nestrpljivim konjima u vrisuku.
Podigni preves svoj i pogledaj me drsko u oči, o smrti, smrti moja!⁵*

Možda je Tagorino najpoznatije izražavanje smrti kao nerazdvojnog jedinstva života ono što je napisao povodom smrti voljene supruge:

*Umirući, ostavila si za sobom veliku tugu
Večnog u mom životu. Obojila si horizont
mojih misli bojama sunčevog zalaska
tvog odlaska, ostavljajući stazu suza od
zemlje do neba ljubavi.
U zagrljaju tvojih dragih ruku, život i
smrt su me sjedinili u bračnu vezu.
Čini mi se kao da te vidim kako gledaš sa
balкона sa svojom upaljenom svetiljkom.
Tamo gde se kraj i početak svih stvari susreću.
Moj svet ide dalje kroz vrata koja si ti otvorila –
Prinosisi čašu smrti mojim usnama, i puniš je svojim životom.⁶*

Kada se smrt posmatra kao neprijatelj života, mi se plašimo smrti i postajemo njene žrtve. Međutim, ako pokušamo da pozdravimo smrt kao ispunjenje našeg života, oslobodićemo se od straha. Onog trenutka kada prihvatimo smrt kao sopstveni izraz životne

snage, ona postaje kapija koja vodi ka potpunijem i bogatijem životu.

Neraskidivo jedinstvo života i smrti jasno je izraženo u dijagramu Velikog Jedinstva, gde se jin i jang međusobno prožimaju. Pri-mećujemo da u dijagramu jin ili tama nije apsolutno tamna, pošto sadrži svetlu tačku. S druge strane, jang ili svetlost nije apsolutno svetlo, stoga isto sadrži tamnu tačku. U istom je smislu sličan odnos između smrti i života. Kao što postoji tačka tame u svetlosti, tako je sadržana mogućnost smrti u životu. Kako Tilih kaže: »Smrt je prisutna u svakom životnom procesu, od njegovog početka do njegovog kraja.«⁷ Možemo, takođe, reći da smrt sadrži život, kao što jin sadrži jang. U tom smislu, Džonson kaže: »Smrt treba objasniti pomoću života. Ona je slab i, u smislu da označava krajnji raspad nečijeg nepresha, najslabiji oblik života, pošto ona podrazumeva potpuno rasipanje nečije vitalne snage.«⁸ Smrt nije apsolutno gašenje života, već njegovoj najminimalnije izražavanje. S druge strane, život nije potpuno isključivanje smrti, već njena najminimalnija prisutnost. Oni su međusobno sadržani jedan u drugome. Stoga su manifestacije is-

⁷ Tillich, op. cit., str. 53.
⁸ Aubry B. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, drugo izdanje (Cardiff: University of Wales Press, 1964), str. 88.

Taotistički pustinjač (XVIII vek, Kina)



tog izvora. Kako je rekao Lešan: »Tačka gledišta koja je piscu izgledala najopravdanija jeste da su i život i smrt aspekti istog *vitalnog* centra, istovremno postojanje.«⁹ Ukoliko razdvojimo jedno od drugog, gubimo mogućnost da ih shvatimo u njihovom zajedništvu.

Nerazdvojni odnos između života i smrti jasno je izražen u isprekidanim i neisprekidanim simbolima jin i jang linija u *Ji ding*u. Isprekidana linija (—) znači da jin nije ništa drugo no prekinuta cela linija (—). S druge strane, cela linija nije ništa drugo do neprekinuta isprekidana linija. Oni su dve različite manifestacije jedne iste suštine, kontinuumu procesa promena. Suštinski su jednake ali egzistencijalno različite. Sličan je i odnos između smrti i života. Smrt je skrivena ili jin, dok je život manifestovan ili jang po karakteru. Drugim rečima, smrt je neispoljen život, a život je ispoljena smrt. Oni su dve strane istog novčića. Tako, Munro kaže: »Život i smrt su ljudski pojmovi, oni su besmisleni sa stanovišta večnosti.«¹⁰ Sa tačke gledišta Promene, krajnje realnosti, ne postoji jasna razlika između života i smrti. Oni su tok jednog procesa u kojem se smrt i život pojavljuju i nestaju. »Mi živimo i umiremo u svakom trenutku svog života. To je jednostavno nastajanje i nestajanje, poput morskih talasa.«¹¹ Oni nisu ništa drugo do fenomenalističke distinkcije jedne iste realnosti, smrt nastaje iz života, a život proizlazi iz smrti. Izgleda kao da Lao Ce stoji na istom stanovištu.

Smrt se rađa iz samog života:

*Za svako troje od deset koji se rode
Tri od deset umiru.
Ali zašto bi naspram smrti
Tri od deset nastavili da se množe,
Kada samo stvaraju još više smrti?
Zbog divlje opsednosti razmnožavanjem.
Ali samo je jedan od deset, kažu, toliko siguran u život
Da ga tigar i divlji bik izbegavaju u brdima
I ne ranjava ga oružje na bojnopolju.
Divlji bik ne nalazi mesta gde da ga probode svojim rogom.
Tigar ne nalazi gde da u njega zarije svoje kandže,
Ni oružje može naći mesta gde da ga probode.
Otkuda to?
Otud što kad umre, on ne umire.¹²*

Kao što se dan rađa iz noći i kao što je noć moguća zbog dana, smrt se rađa iz života a život se nalazi u smrti. Smrt je pozadina života a život prethodi smrti. Oni su suprotnosti, ali nikada nisu u sukobu. Izgleda kao da prate određene faze ispoljavanja. Kao što

⁹ Lawrence LeShan, »Psychotherapy and The Dying Patients, *Death and Dying*, uredio Leonard Pearson (Cleveland: Case Western Reserve University, 1969), str. 30.

¹⁰ Donald Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), str. 128.

¹¹ Pyradassi Thera, *Buddhism* (Ceylon: Buddhist Publications Society), str. 50.

¹² *Tao Te Ching*, gl. 50.

³ Paul Tillich, *Systematic Theology*, III (Chicago: University of Chicago Press), str. 54.

⁴ Benoy C. Ray, *The Philosophy of Rabindranath Tagore* (Calcutta: Progressive Publishers, 1970), str. 81.

⁵ *Gradinar*, prev. David Pijade, BIGZ, str. 108.

⁶ *In Lover's Gift and Crossing, Lover's Gift*, 43; navedeno u B. G. Ray, str. 81.

Ji ding i značenje smrti

se mesec pojavljuje kada je sunce skriveno, smrt nastaje kada je život latentan. Kada se smrt ispolji, život se povlači u smrt. Pošto proizlaze jedno iz drugog, nemoguće je opisati jedno bez drugog. Najbolje ih je opisati kao kontinuum. U ovoj vrsti odnosa, smrt ne oduzima život. Pre bi se moglo reći da se smrt manifestuje iz života. U istom smislu, život nikada ne oduzima smrt. Smrt je uvek uz život. Kada se smrt pojavi, život se povlači; kada se život pojavi, smrt se povlači. Na taj način, jedno pretpostavlja postojanje drugog.

Koegzistencija života i smrti može se ilustrirati pomoću upotrebe heksagrama, koji označuju arhetipske situacije svemira. Iako je svaki heksagram autonoman, njegova je autonomija moguća zbog njegovog odnosa sa drugim heksagramima. Stoga, moramo svaki heksagram posmatrati u kontekstu svakog drugog heksagrama. Da bismo ilustrirali komplementarno postojanje života i smrti, možemo odabrati dvanaest glavnih heksagrama, koji sumiraju čitav proces nastajanja. Oni počinju sa prvim heksagramom, *Čien*, i završavaju se sa drugim heksagramom, *Kua*. Iz ovih dvaju primarnih heksagrama nastali su svi ostali heksagrami. Pošto ovi heksagrami predstavljaju nebo i zemlju, oni su izvor svih drugih heksagrama u *Ji ding*u. Život počinje sa prvim heksagramom i završava se sa drugim. S druge strane, smrt počinje sa drugim i završava se sa prvim. Ako razmotrimo heksagrame koji stoje između njih, primećujemo proces evolucije od jednog kraja do drugog. Drugim rečima, možemo primetiti načine evoluiranja od života ka smrti i od smrti ka životu. Sadašnji život započinje heksagramom *Čien*, ili Stvaralačkim principom, i širi se kroz heksagrame *Gou*, *Dun*, *Fou*, *Guan*, *Bo* i *Kua* – koji označava kraj ovog života. S druge strane, život nakon smrti započinje sa heksagramom *Kua* ili Receptivnim principom i proteže se kroz heksagrame *Fu*, *Lin*, *Tai*, *Da džuang*, *Guai* i *Čien* – koji označava rađanje, ili ponovno rađanje, mrtvih.

Prvo ćemo razmotriti promjenjivi proces sadašnjeg života počevši od heksagrama *Čien*, koji se sastoji isključivo od jang linija.

Sve te linije su neprekinute. Stoga, ovde je predstavljena beskonačna moć janga ili stvaranja. On označava najšire ispoljavanje životne energije koja se odvija u samom trenutku rađanja. On je simbol zjaja, koji je slika moći i energije beskrajnog potencijala rasta. Odgovara četvrtom mesecu, što znači maju-junu, mesecu koji prethodi letu. On predstavlja evoluciju svih stvari. Osnovno značenje ovog heksagrama jeste stvaralačko nastajanje ili buđenje nove životne moći. Stoga je to nastajanje čoveka kao bebe koja se rađa.

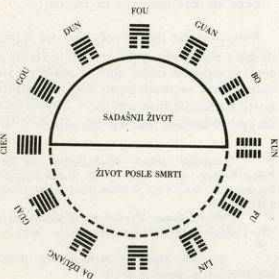
Čim se dete rodi u heksagramu *Čien*, počinje da raste kroz mladost, zrelo doba i starost. Prvi značajan stupanj razvoja sadašnjeg života je *Gou*, što znači Sukobljavanje, naglo suočenje jin elementa sa silama janga. Kao što primećujemo u dijagramu, ovaj se heksagram sastoji od jedne jin ili prekinute linije na početku (ili dole) i jang ili neprekinutih linija iznad nje. Jin je načelo tame, koje vodi ka raspadanju i smrti. Ako podrazumevamo da heksagram *Gou* predstavlja razdoblje detinjstva, primećujemo da je proces umiranja već započeo. Drugim rečima, čim se dete rodilo u *Čien*u, koji predstavlja isključivo čistu životnu snagu, moć smrti počinje da se širi u njemu. Konze kaže: »Počinjemo da umiremo onog trenutka kada smo se rodili. Brzina metabolizma u našem telu počinje da se usporava odmah nakon začeća. Rađanje je uzrok smrti.«¹³ Ovdje zapažamo da se dete suočava sa silom raspadanja ili jinom u heksagramu *Gou*. Jasno je iz ovog odnosa života i smrti da je proces rasta ništa drugo do proces razlaganja životnih sila. Drugim rečima, čim se rodimo, započinje proces dezintegracije životne energije i on traje sve do smrti.

Sledeći stupanj sadašnjeg života označava heksagram *Dun*, koji se sastoji od dve jin linije na prvom i drugom mestu. Ovdje je širenje jina ili sile smrti očigledno. Ovaj heksagram bukvalno znači Odstupanje ili Povlačenje. Iz primarnih trigrama koji ga čine jasno možemo primetiti da je to simbol povlačenja. Primarni trigrama su Stvaralački ili *Čien* (☰) i Mirovanje ili *Gen* (☷). Iz analize ovih trigrama možemo uvideti da ovaj heksagram znači nešto više od jednostavnog povlačenja. On, u stvari, znači stvaralačku ne-aktivnost, koja se često naziva *vu-velj* ili, u taoističkoj filozofiji i *Ji ding*u, ne-delanje. Ovo je najstvaralačnije razdoblje života, stoga što stvaralačka moć

nije ograničena spolnim silama ili prinudom konvencija. Međutim, ova se stvaralačka sila može ispoljiti samo kroz miroću. Sila smrti povećava se u ovom heksagramu, pa je najbolji način suprotstavljanja u ovom slučaju neaktivnost. Vilhelm primećuje: »Moć tame se povećava. Sveštost se povlači u zaklon, da joj tama ne bi mogla nauditi. Ovo povlačenje nije stvar čovekove volje, to je prirodna zakonitost.«¹⁴ Čovek ne može izbeći neminovno širenje snage smrti. Najbolji način postavljanja prema njoj je izbegavanje reakcije. I Isus je rekao: »Ali ja vam kažem, ne suprotstavljajte se onom ko je zao« (*Jev. po Mateju*, 5:39). Naše suprotstavljanje neumitnom rastu sile jina samo će je pospešiti. Kada se suočavamo sa rastućom silom smrti, najbolje je ne reagovati.

Heksagram *Fou* ili *Pi* zauzima središnje mesto u sadašnjem životu i znači stagnaciju ili zastoj. Primećujemo da ima tri jin linije dole i tri jang linije gore; moći jina i janga su jednake. Sada je jasno da je moć smrti sadržana u moći života. Životna je moć, koju označava trigram *Čien* (☰), eksternalizovana, jer zauzima viši položaj. S druge strane, moć smrti, koja je simbolizovana trigramom *Kua* (☷), internalizovana je stoga što zauzima niži položaj. Iako moć smrti zauzima središte našeg života, moć života još je aktivna i spolja izgledamo mladoliki. Ovaj heksagram označava zrelo doba, mladost koja odjednom postaje stara. Na ovom se stupnju često identifikujemo sa mladosti, ali saznavamo da više nemamo vitalnost mladosti. On odgovara sedmom mesecu, tj. oko avgusta-septembra, kada se zaustavlja proces rasta. Stoga *Leg* kaže: »Vitalni uticaji su završili svoje delo, procesi rasta su dovršeni. Nadalje se mora očekivati veće raspadanje.«¹⁵

Heksagram *Guan* je sledeći. Kako možemo zaključiti iz dijagrama, postoje četiri jin linije unutra i dve jang linije spolja. Snaga jina jasno premašuje snagu janga; sila smrti u potpunosti dominira silom života. Ovaj heksagram predstavlja starost i odgovara osmom mesecu, tj. oko septembra-oktobra. To je jesenje doba, iza kojeg ubrzo nastupa zima, doba smrti i potpunog raspadanja. Ovaj heksagram označava kontemplaciju, koja je sastavni deo religioznog života i koja je tako značajna na ovom stupnju starenja. Zato se u »Presudici« kaže: »Izvršeno je praštanje, ali ne i prinosenje darova.« Ako pogledamo trigrame od kojih se sastoji, to su *Kua* (☷) ili zemlja, dole, i *Sun* (☰) ili vetar, gore. Stoga je slika heksagrama sledeća: »Vetar duva nad zemljom: simbol unutrašnje kontemplacije.« Kao vetar nad zemljom može da oduva sve spoljašnje stvari, on predstavlja simbol oslobađanja od ovozemaljskih želja i strasti i omogućuje čoveku da kontemplira svoje unutarje biće. Oslobađenje je neophodno za kontemplaci-



¹³ Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Philosophical Library, 1951), str. 23–24.

¹⁴ Richard Wilhelm, *The I Ching or Book of Changes*, prevoio na engleski Cary F. Baynes, treće izdanje (Princeton: Princeton University Press, 1967), str. 129.

¹⁵ James Legge, *The I Ching* (Oxford: Clarendon Press, 1899), str. 85.

ju. Ovo se oslobađanje najbolje može predstaviti krajem jesenjeg doba, kada se lišće na drveću suši i kada ga kida hladni severac. To je, dakle, usamljenički stupanj, priprema za poslednje raspadanje.

Sledeći heksagram je *Bo*, koji znači Ljuštenje ili Pad. To je simbol trenutka umiranja kada se snagom smrti, starost postepeno utapa u besvesno. Kao što vidimo u dijagramu, ovaj heksagram se sastoji od pet jin linija sa samo jednom jang linijom gore, jedinom linijom koja još sadrži život. On odgovara samom trenutku smrti. »Umirući se više ne bori, nego prihvata činjenicu umiranja kao neminovnu.«¹⁶ Kibler-Ros kaže: »To je kao da je bol nestao, borba je završena i došao je trenutak za »poslednji odmor pred velike putovanje«, kako je to jedan pacijent izrazio.«¹⁷ Rečeno je: »Suočava se sa krajem normalnog životnog procesa i iščekuje neki znak.«¹⁸ Znak koji umirući čovek iščekuje poznat je kao Velika Svetlost, koja se pojavljuje u samom času potpunog raspadanja bića. Velika svetlost je znak koji umirući mora videti da bi se oslobodio lanca *karme*. Kao što obeležavanje ovog heksagrama pokazuje, on se sastoji od trigrama *Ken* (☶) ili planine, i *Kun* (☷) ili zemlje. On označava planinu koja se oslanja na zemlju. To je, dakle, slika mira i spokoja suprotstavljena predstojećem raspadanju čitavog bića. Ova slika opuštanja i spokojstva može dobro označiti poslednje stanje osobe koja umire. Postoji osećanje mirnoće i spokojstva u poslednjem trenutku smrti. Ovaj heksagram odgovara oktobru-novembru, hladnom dobu zime, dobu umiranja i smrti.

Konačno, potpuno raspadanje tela odvija se u heksagramu *Kun*, ili zemlja. Telo koje pripada zemlji vraćate se zemlji kada se u potpunosti raspadne. Stoga je heksagram zemlje poslednji simbol, on zaključuje ciklus života. Moć života u potpunosti je ugašena pred naletom moći smrti. Zato u ovom heksagramu nema nijedne jang linije. Sve što biće je potpuno raspadnuto, a nesvesno je u potpunosti razotkriveno. U *Bardo Todolu* ili *Tibetanskoj knjizi mrtvih* ovaj trenutak potpunog raspadanja naziva se *Čikaj Bardu*, što je stupanj »onesvešćenja«. Oni koji su se avatlogom mogu dostići pojavu čiste svetlosti ništavila i biti prosvetljeni.¹⁹ Ona se nalazi u najdubljem ponoru našeg bića. Simbol je potpune vezanosti za svet, koja je moguća jedino kroz potpunu nezavisnost od sveta. Ova paradoksalna identičnost između potpune zavisnosti i oslobodnosti moguća je stoga što heksagram *Kun* podrazumeva postojanje heksagrama *Čien*. Kao što načelo jina podrazumeva načelo janga, *Kun*, osnovni princip jina, ne može postojati bez svoje suprotnosti, *Čiena*, osnovnog principa janga. Pošto je heksagram *Čien*, osnovno načelo života, u pozadini heksagrama *Kun*, osnov-

nog načela smrti, ovaj prvi počinje da raste čim čovek umre. Drugim rečima, načelo janga počinje da raste čim načelo jinga dostigne svoj maksimum. Stoga heksagram *Kun* sledi heksagram *Fu* ili Vraćanje, koji započinje novi ciklus procesa ponovnog rađanja.

Kao što smo opisali, ciklus sadašnjeg života počinje sa heksagramom *Čien* i završava se heksagramom *Kun*, dok ciklus života posle smrti počinje sa heksagramom *Kun* i završava se heksagramom *Čien*. U tom je smislu početak života-posle-smrti kraj života-pre-smrti. Pošto su početak i kraj identični, sve je sadržano u cikličnom procesu nastajanja. Tako je Govinda rekao: »Ne postoji nijedan čovek, štaviše – nijedno živo biće koje se nije vratilo iz smrti. U stvari, svi smo mi mnogo puta umrli pre nego što smo stigli do ove inkarnacije.«²⁰ Ako život i smrt stoje u cikličnom odnosu, vredelo bi analizirati ciklus koji počinje smrću a završava se rađanjem. Ovaj se ciklus, dakle, odnosi na život posle smrti ili *Bardo* fenomen.

Kao što slabljenje životne moći počinje sa rađanjem, slabljenje moći smrti počinje sa smrću. Čim neko umre, počinje da živi. Drugim rečima, u trenutku smrti počinje životni proces. Stoga je heksagram *Kun* praćen heksagramom *Fu* ili Vraćanje, povratkom u život. On je suprotan heksagramu *Gou*, koji označava suprotstavljanje moći smrti. Ovdje se, u heksagramu *Fu*, novi život počinje vraćati mrtvima. Stoga je to ponovno vraćanje veseli, to je, takođe, povratk mrtvih iz »onesvešćenja«, stanja potpune besvesti. Kao što možemo videti u dijagramu, načelo janga ili života pojavljuje se na prvom mestu, odnosno na dnu heksagrama. Zbog toga, mrtvac je svestan sopstvene smrti i počinje da oseća stvarnost smrti. »Zato sa ovim heksagramom mrtvac ulazi u *Čonjid Bardo* ili prelazno stanje doživljavanja stvarnosti smrti.«²¹ Prema *Tibetanskoj knjizi mrtvih*, *karmičke* impresije počinju da se javljaju na ovom prelaznom stupnju. Štaviše, umrli vizualizuje sopstvenu smrt i može videti rođake i prijatelje koji plaču za njim: »Otrplike u to vreme umrli može videti da se njegov deo hrane ostavlja po strani, da se odelo skida sa tela, da se čisti mesto prostirke za spavanje; on može čuti plač i ridanje svojih prijatelja i rođaka i, iako ih on može videti i čuti kako ga dozivaju, oni ne mogu čuti kako ih on doziva, tako da on dolazi nezadovoljan.«²² Kao što simbol ovog heksagrama ukazuje, sličan je gromu u zemlji, pojavljivanju novog života iz tla. To je početak novog života, ili reinkarnacije.

Životno načelo raste u heksagramu *Lin*, koji znači približavanje. U ovom heksagramu jang linije zauzimaju i prvo i drugo mesto, a ostale su jin linije. On je suprotnost heksagrama *Dun* ili povlačenja. Dok je u *Dunu* pasivna akcija potrebna da bi se održao stvaralački proces, u *Linu* je aktivni pristup potreban da bi se pospešio proces no-

vog nastajanja. Kao što možemo videti u dijagramu, heksagram *Lin* sačinjavaju *Duei* (☱) ili voda, i *Kun* (☷) ili zemlja. On označava vodu u okviru zemlje. *Duei* kao voda je takođe i najmlada *kčer*, koja je simbol vitalnosti. Stoga ovaj heksagram označava zatvorenu vodu koje se približava ili uzdiže da bi izvirala iz tla. To je, dakle, vreme rasta ili širenja svesti mrtvih. Ovo širenje životne moći unutar posmatranog stanja toliko je aktivno da se ne može sprečiti. Prema *Bardo Todolu*, na ovom se stupnju kod umrolog množe vizije njegovih *karmičkih* impresija. On počinje da vidi razne vizije, koje nisu ništa drugo nego oblici njegovih sopstvenih misli. Sledeći je heksagram *Tai*. *Tai* bukvalno znači »mir«, i stoji nasuprot heksagrama *Fou* ili stagnacije, *Tai* je ismbl savršene harmonije između načela života i smrti. Kao što vidimo u dijagramu, sačinjavaju ga *Kun* (☷) ili zemlja, gore i *Čien* (☶) ili nebo, dole. Pošto je *Kun* teško načelo, teži da se spusti. S druge strane, *Čien* je lako načelo, koje teži da se uzdigne. Stoga, oni se susreću da bi stvorili sve stvari. Ovo je simbol savršene zajednice između muškog i ženskog, iz koje se rada brojno potomstvo. Zbog toga u ovom prelaznom stupnju umrli vide mnogobrojne vizije mirujobljivih božanstava, koja zrače sa svih strana i raznim bojama.²³ Na ovom stupnju umrli ne samo da uživa u šarolikom filmu sopstvenih slika nego je i zastrašen njima.

Sledeći je heksagram *Da džuang*. Čim je umrli prošao *Tai*, ulazi u *Siapa Bardo* ili prelazni stupanj ponovnog rođenja. Iako ponovno rođenje započinje čim se umrli povratni iz dubokog »onesvešćenja«, sam proces ponovnog rađanja intenzivnije se ostvaruje u ovom razdoblju koje označava kraj prelaznog stanja. Kao što možemo videti u heksagramu, on se sastoji od četiri jang linije dole i dve jin linije gore. Vitalna životna energija očitno dominira silom smrti. Životna moć se odozdo uzdiže ka reinkarnaciji. Pošto su ova životna načela toliko moćna, ime ovog heksagrama je »Moć velikog« ili *Da džuang*. Ovu veliku moć prati odlika budejnja. Trigrama koji ga čine jesu: *Čien* (☶) ili nebo, i *Džen* (☳) ili Budejne, tako da se velika moć života budi za reinkarnaciju. On odgovara drugom mesecu, tj. periodu mart-april. To je doba proleća kada seme počinje da klija i kada se život budi u umrlom. Heksagram *Da džuang* jeste, dakle, simbol velike vezanosti za život, dok je heksagram *Kuan* ili kontemplacija, koji je suprotan *Da džuang*, simbol velike nezavisnosti od zemaljskih strasti. Ošaj prvi ističe samoispoljavanje, dok je drugi izraz neispoljavanja bića.

Heksagram *Guai* znači Razrešenje ili Proboj, što stoji nasuprot heksagramu *Bo* ili Padu. Ovaj prvi označava »proboj posle duge akumulacije napetosti, kao kada nadolje reka probije nasipe, ili poput provala oblaka.«²⁴ Kada se ovo oimeni na proces ponovnog rođenja, to je otvaranje materice za sam

¹⁶ Jung Young Lee, *Death and Beyond in the Eastern Perspective* (New York: Gordon and Breach, 1974), str. 28.

¹⁷ Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969), str. 100.

¹⁸ *Tu Čuan*, heksagram 23.

¹⁹ J. Y. Lee, op. cit., str. 56.

²⁰ W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead* (London: Oxford University Press, 1960), str. 111.

²¹ J. Y. Lee, op. cit., str. 62.

²² *The Tibetan Book of the Dead*, str. 102.

²³ Vidi *The Tibetan Book of the Dead*, str. 105 i dalje.

²⁴ R. Wilhelm, op. cit., str. 166.

čin rađanja. Kao što heksagram *Bo* označava sam trenutak umiranja, heksagram *Guai* označava sam trenutak ponovnog rađanja i on odgovara trećem mesecu (april-maj), što je vreme kada prokljalo seme počinje da izbija iz tla. *Guai* se sastoji od jedne jin linije gore i pet jang linija dole. Načelo života skoro u potpunosti nadvladuje načelo smrti. Vidimo da su trigrami koji ga čine *Duei* (☱) ili radost, gore, a dole je trigram *Čien* (☷) ili stvaranje. Stoga on označava radost nad stvaralačkim procesom rađanja.

Ova radost kulminira u heksagramu *Čien* ili Stvaranje. Proces ponovnog rađanja je okončan i načelo janga u potpunosti dominira heksagramom. Ovaj heksagram predstavlja savršenu ekspanziju vitalne životne energije i nadovezuje se na heksagram *Kun*, koji iskazuje savršenu ekspanziju pasivne sile smrti. Heksagram *Čien* simbol je zrnja, koji poseduje beskonačan izvor vitalne energije i stvaralaštva. Ovo je mesec koji odgovara periodu maj-jun, što je doba kada sve doživljava pun intenzitet rasta: To, takođe, odgovara podnevu, kada je sunce u zenitu. Princip svetlosti počinje da opada čim dostigne zenit, smrt ili opadanje počinje čim se život ispolji. *Čien* je, dakle, početak novog života, kao i kraj starog života, života prethodnog rođenja. Tako počinje iznova još jedan ciklus života i smrti.

Pomoću heksagrama, pokazali smo da se život i smrt međusobno dopunjuju. Život je podloga smrti, a smrt je podloga života. To su delovi koji upotpunjuju celinu. Život je bez smrti besmislen, to je samo delimičan izraz ljudskog postojanja. Tako smrt, u stvari, upotpunjuje život i daje mu značenje. Stoga, sa stanovišta *Ji dinga*, smrt i život su samo različite manifestacije jedinstvene realnosti. Promene koja menja sve što postoji. Biti u toj Promeni znači izuzeti naše postojanje iz ciklusa rađanja i smrti. To je oslobađanje koje je krajnji cilj ljudske sudbine.

*S engleskog prevo
Zoran Petković*

Problemi filološkog i interpretativnog prevoda Knjige promena

J.K. Šćucki

Prema *Knjizi promena* možemo se odnositi, prvo, kao prema dokumentu određene epohe i, drugo, kao prema gatalačkom tekstu. Ni jedno ni drugo ne sme se ignorisati. U prvom slučaju neophodno je, koliko je god moguće, odstraniti iz osnovnog teksta slojeve kasnijih vekova. U drugom slučaju, pak, *Knjigu promena* valja prihvatiti sa svih „Deset krila“, sa svim tekstualnim greškama, onako kako se ona danas prima na Dalekom Istoku. U prvom slučaju, mora se ispoljiti maksimalna kritičnost, koliko to dozvoljavaju uslovi savremene sinološke tehnike. U drugom slučaju, neophodno je uzdržati se od svake kritičnosti kako se ne bi iskrivilo navnorealističko shvatanje *Knjige promena*. U prvom slučaju, prevod mora biti snabdeven isključivo filološkim napomenama koje slede kritički odnos prema tekstu, mada, kako smo videli, svi komentatori gledaju kroz prizmu svoje epohe i svog staleža. U drugom slučaju, nužno je dati interpretativni prevod *Knjige promena* sa tačke gledanja usmene tradicije i tradicionalnog shvatanja u Kini ili Japanu.

Prema tome *Knjiga promena* mora se prevoditi dva puta. Interpretativni prevod, sa stanovišta savremene usmene tradicije, već je dao R. Vilhelm. U tom smislu, nije neophodno ponavljati njegov rad, bez obzira na dopustive nedostatke koje sadrži.

Dovoljno je, međutim, da se čovek makar i površno upozna sa običnim, filološkim prevodom da bi se uverio u nerazumljivost *Knjige promena*, nerazumljivost na koju je ukazao još Liu Hsiang. Ali *Knjiga promena* je, kako smo videli, i u Kini i u Japanu sve vreme žvela kao razumljiv tekst (prema na različite načine). Prema tome, osim filološkog prevoda neophodan je i interpretativni, koji bi, za razliku od Vilhelmovog, bio zasnovan na jednom integralnom i relevant-

nom komentaru. Mora biti uzet ili jedan komentar, ili više njih koji proishode iz jedne iste škole; nedopustiva je neprincipijelna interpretacija koja poseže za mnogim komentarima, iz kojih bi prevodilac izabirao samo lako razumljive fraze.

Sada se javlja pitanje o izboru komentara. Poznato je da je najveći autoritet na Dalekom istoku Ch'eng I-Ch'uan. Moje me iskustvo, međutim, upućuje na komentatora koji je više kritički nastrojen; takav je komentator Wan I. Njegovi komentari koriste termine i izraze iz budističke filozofije, i upravo budistička filozofija, budući izuzetno precizna i dovoljno istražena u evropskoj budološkoj literaturi i japanskoj budološkoj leksikografiji, čini komentare Wan Ija razumljivim i apsolutno nedvosmislenim. Na taj način, sudeći po njegovim komentarima, moguće je tačno ustanoviti njegovo shvatanje *Knjige promena*. To je, naravno, slučaj i sa drugim komentarima, ali latiti se više njih zahteva neoporedivo više truda i vremena, a da na kraju ipak izostane uverenje o objektivnoj istinitosti interpretacije. U mom interpretativnom prevodu, ja sam se, iz goporenutivnog razloga, oslonio na komentare Wang Pija, Wan Ija i Itoa Togaja.

Filološki prevod osnovnog teksta bez interpretativnih napomena slabo je razumljiv evropskom čitaocu, kao što je, uostalom, kineskom ili japanskom čitaocu slabo ili nimalo razumljiv osnovni tekst ako nije snabdeven komentarima. Sinolog, međutim, koji vlada sistemom *Knjige promena*, bez obzira na svoji nacionalnost, bezuslovno može da shvati osnovni tekst bilo u izvornom obliku bilo u prevodu. Šta, dakle, čini ovu knjigu razumljivom? Poznavanje njenog sistema, umeće da se pronade objašnjenje jednog mesta u nizu drugih mesta. Stoga je, pri čitanju osnovnog teksta, neophodno imati u vidu sledeće:

1. Svaki heksagram predstavlja simbol ove ili one životne situacije koja se razvija u vremenu. Svaki aforizam uz heksagram predstavlja kratku karakteristiku te situacije u osnovnim crtama ili u celini. Svaki aforizam uz pojedine linije predstavlja konkretnu karakteristiku ove ili one etape u razvoju određene situacije. Pri tom je neophodno obratiti pažnju na to da, usled nivoa autorove tehnike mišljenja i izražavanja, te karakteristike nikada ne bivaju izražene u formi jasno određenih predstava. Stihijnost *Knjige promena* čini stihija slikovitosti. Izbegavajući da govori o prikladnosti kolektivnog života, *Knjiga promena* kaže: »Umesto vlat po vlat, trava se čupa u buse-novici, jer jedna uz drugu prirasta rastući zajedno« (heks. 12, 1). Umesto da raspreda o zaludnosti ljudskih preduzeća, *Knjiga promena* kaže: »Ništarnija postaje moćnik, a plemenit strada. Istražnost se ne isplati. Kad jarac nasrne na živicu, zapletu mu se rogovi« (heks. 34, 3).

Osim toga, u osnovnom tekstu sreću se standardizovane slike, svojevrsne gnome, kao »povoljna plovidba velikom rekoms, tj. situacija najavljuje uspešno razrešenje, ili »povoljan susret s velikim čovekom, tj.



može se očekivati pomoć od nekog čoveka od uticaja, itd.

2. Kako je ukazano ranije, aforizmi uz pojedine linije govore o postupnom razvoju situacije. Tako, za prvo mesto je karakterističan sam početak određenog procesa, kad on još nije ispoljio svu svoju tipičnost. Linije na drugom mestu označavaju obično vrhunac unutrašnjeg razvoja nekog procesa, kao što peto mesto obično označava vrhunac spoljašnjeg. Treće mesto predstavlja momenat krize, prelaska iz unutrašnjeg u spoljašnje. Kada se pročitaju redom svi inače lakonski aforizmi trećih mesta, pada u oči njihova opšta crta – opasan položaj. Npr.: »Čekanje u blatu, škori dolazak razbojnika« (heks. 5), ili: »U vojsci možda gomila leševa. Nesreća« (heks. 7), ili: »I čorav može da vidi! I hrom može da hodat! Ali ako nagaziš na rep tigra i on te ujede, dogodit će se nesreća. Vojnik mora da se pokorava velikom caru« (heks.

10), ili: »Krovovi se ugibaju. Nesreća« (heks. 28), ili: »Vežani begunac razboleće se i dospeti u opasnost. Sreća za one koji drže sluge i sluškinje« (heks. 33) itd. Četvrto mesto označava pojavljivanje određenog spoljašnjeg procesa. Zato je ono isto toliko netipično koliko i prvo mesto. Ipak, ako ništa, peto mesto najavljuje dobar uticaj koji nailazi; uostalom, o petom mestu već je bilo govora u napomene o drugom mestu. Šesto mesto predstavlja završetak ili kraj procesa određene situacije, u kojem ona ili gubi svoju tipičnost ili se preobraća u svoju suprotnost. To je naročito izraženo u heksagramima 11 i 12.

3. Neophodno je uvek imati u vidu da je osnovni tekst u najtešnjoj vezi s heksagramima, trigramima i linijama koje ih obrazuju. Zato, da bi se proniklo u značenje ovog ili onog aforizma, neizostavno je potrebno razmotriti ga uzimajući u obzir simboliku

heksagrama, trigrama i linija.

4. Vezu između aforizama i njihovo smenjivanje neophodno je razmatrati kao konkretizaciju sedam osnovnih postavki *Knjige promena* koje su svi komentatori, ako i na različite načine, baštini li iz njenog osnovnog teksta. Tih sedam postavki je najbolje vide u *Hsi-tz'u chuanu*, mada je i najjednostavnijim zaključivanjem moguće uveriti se da su one, kao svojevrsni dodatni tonovi, svojstveni i osnovnom tekstu. Dajemo ih u opštim crtama:

a) svet predstavlja i promenljivost i nepromenljivost, štaviše i njihovo neposredno jedinstvo;

b) u osnovi ovoga leži sveprožimajuća suprotnost, čiji su antipodi kako protivstavljeni jedan drugom, tako i u težnji jedan ka drugom;

c) zahvaljujući ritmu, ono što je stalo i ono što se još nije pokrenulo objedinjuju se u jedan sistem, po kojem buduće već postoji u sadašnjem, poput »klica« događaja koji nailaze;

d) ovo je potrebno i teorijski shvatiti i praktično osetiti; ako je čovekova delatnost određena »shodno tim načelima, onda se on skladno uklapa u svoju sredinu;

e) na taj način isključuje se konflikt unutrašnjeg i spoljašnjeg, a oni se uzajamno produbljuju upravo tako što se unutrašnje pokazuje kao spoljašnje i iz spoljašnjeg se stvara;

f) pri tom, ličnost posvećuje dovoljno pažnje kako sebi tako i društvu kojem pripada i, zadovoljna svojim položajem, otkriva mogućnost višeg oblika stvaranja dobra, ne obazirajući se na puko ispunjavanje pravila malograđanskog morala;

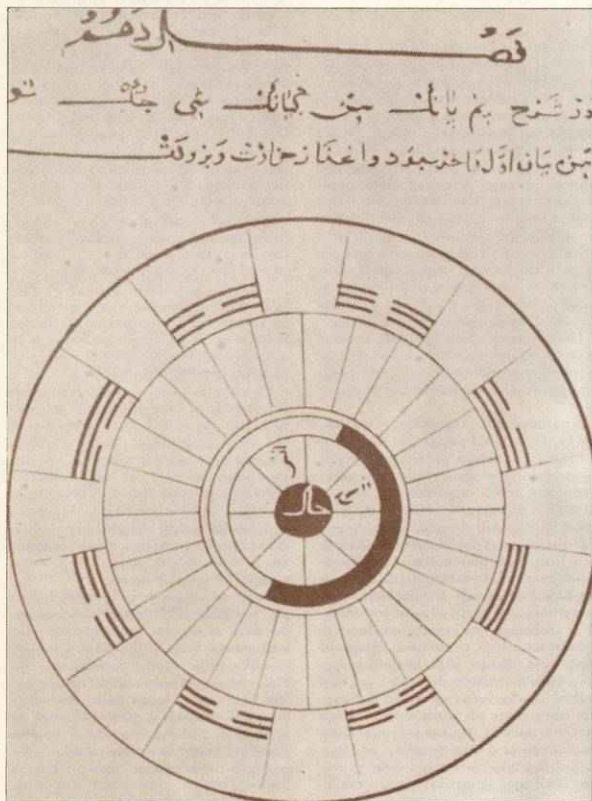
g) najzad, zahvaljujući čvrstom jedinstvu apstraktnog i konkretnog, postiže se puna elastičnost sistema.

Može izgledati da su pojedina mesta, tj. pojedine linije, ovde pojašnjena odviše savremenim jezikom. Ali zadatak autora ovog istraživanja jeste da na svaki mogući način čitaocu učini razumljivim ono što mu je inače nedostupno u originalnom tekstu. Ako se čitalac naoruža ovim uputstvima i tek tada pristupi čitanju prevoda koji se predlaže, teško da će mu *Knjiga promena* ostati toliko nerazumljiva – naravno, pod uslovom da je njegova pažnja aktivno usredsređena na tekst. Pasivno čitanje *Knjige promena*, kao neke zabavne beltristike, bilo bi obično tračenje vremena.

S ruskog preveo
 Dejan Mihalović

		
土	水	鼎

Persijska adaptacija osam trigrama u medicinske svrhe (XIV vek)



Problem promene u grčkoj filozofiji i u *Ji đingu*

Zoran Bijelić

i svakodnevnj životnoj praksi.

Sledeći problem koji *Knjiga promene* postavlja pred nas jeste njena nekomunikativnost i hermetičnost. Eksperimentalna nauka je postavila kao svoj preduslov intersubjektivnu proverljivost svojih rezultata i u tome se ogleda ne samo njena uloga kao kolektivnog znanja, nego istovremeno i njen socijalni apel. Jezik koji upotrebljavamo u našem neprekidnom unutrašnjem monologu, vodi poreklo iz jezika koji je nastao u međuljudskoj komunikaciji, tako da naša misao deli sa jezikom njegovo socijalno poreklo. S druge strane, korpusi znanja prednaučne ili neeksperimentalno-racionalne misli su lični u smislu njihovog obraćanja ličnom iskustvu pojedinca, koje nije u celosti posredovano jezikom. Pretpostavke jedne takve racionalne nauke ne samo da nisu intersubjektivno proverljive, već u određenim slučajevima nisu ni intersubjektivno prenosive.

U razmatranjima koja se bave strukturalna kulturnog kruga prednaučne misli, pitanje koje treba postaviti pre svih jeste pitanje mogućnosti racionalnog razmatranja ovakvih učenja. Jedinna mogućnost koja nam se ukazuje u pokušaju da podvrgnemo jedan takav sistem misli racionalnom kriticismu leži u mogućnosti iznalaženja onih elemenata te strukture kojima možemo naći odgovarajuće korelate u strukturi sistema misli naruke kulturnog okruženja. Razumljivost jedne, za nas nove ideje, zavisi od njene povezanosti sa tradicijom, pri čemu izomorfnost ili sličnost uloga koju, za nas nova, i druga, od ranije nam poznata ideja, igraju u svojim respektivnim strukturama – daje novoj ideji smisao. U ovom radu ću pokušati da izdvojim takva mesta gde nailazimo na saglasja različitih tradicija. Saglasja koja ovde imam na umu odnose se kako na saglasja problem-skih okvira, tako i na saglasja prvih principa. Otkrivanje skupa aksioma iz kojih bi, potom, svi fenomeni sveta bili deduktivno

izvedeni, nije samo cilj nauke; potraga za prvim principima koji leže u osnovi zbilje karakteriše i prednaučnu misao.

No, pre nego što predemo na razmatranja o mogućnosti povlačenja paralela između pojmovna svojevrsnih tradiciji koju pripada *Knjiga promene* i pojmovna savremene nauke, pogledajmo, budući da i naslovom *Knjiga promene* upućuje na glavni predmet svog bavljenja, kako su fenomen promene razmatrali grčki filozofi.

Tražeci svoje korene naučna misao nalazi ih u premissanjima grčkih filozofa i, sa tom srodnosti na umu, izvodi zaključak o idejnoj bliskosti isključivo sa tom tradicijom; no, u isto vreme propušta da uoči socio-kulturološki paralelizam grčke i ostalih kultura tog perioda. Jedna detaljnija analiza prilika tog doba otkrila bi nam mnogo više sličnosti između, recimo, kulture Kine i Grčke istog perioda, nego između grčke i savremene kulture – čak i ako zanemarimo društveno-ekonomsku praksu i usredsredimo se samo na sličnosti obrazaca mišljenja.

Stoga, imajući na umu kulturološki paralelizam Grčke i Kine istog perioda, smatram da bi nam razumevanje tretmana određenog problema u grčkoj filozofiji, pojednalo način na koji je isti problem tretiran u Kini.

Mnoštvo temeljnih ideja ugrađenih u osnovne savremene nauke vode poreklo iz grčke filozofije – atomistička ideja, deduktivna geometrija i statička koncepcija bića, smatraju se onim idejama koje su odigrale presudnu ulogu u formiranju naučne misli. Ipak, smatram da je jedna pretpostavka odigrala odlučujuću ulogu na tok razvoja nauke. Na umu imam pretpostavku grčkih filozofa po kojoj je ono što je nezamislivo, istovremeno i nemoguće. Ova pretpostavka je implicitno sadržana u metafizičkoj pretpostavci da je priroda u svojoj osnovi razumljiva. Ova ideja se po prvi put eksplicitno javlja u grčkoj filozofiji i mislim da je sa njom obeleženi ključni pomak sa mitskog na filozofsko-kritički način mišljenja.

Pre nego što nastavim sa izlaganjem potrebno je da ukazem na promene u teorijskim postavkama koje je ova pretpostavka izazvala – retuirajući, u krajnjem ishodu, pojavom kritičkog stava u filozofiji. Pre toga napomenućemo da je još jedna osobenost grčke kulture mogla dovesti do ovog pomaka. Odsustvo klasa sveštenika, čuvara dogme, omogućavalo je slobodnu interpretaciju i ne samo interpretaciju nego i nadogradnju, ne samo mitskih predstava nego i pronauke i filozofskih učenja.

Stojim na stanovištu da filozofska misao nije razvijeni oblik misle misli i da ove dve misli ne možemo videti kao deo istog kontinuiteta. Stoga mislim da se u jednom trenutku grčke istorije dogodilo ono što Fuko naziva promenom intelektualnog okvira, pri čemu se menja model inteligibilnosti u okviru koga se gradi slika sveta. Sa promenom intelektualnog okvira korpusi znanja koji pripadaju jednom modelu inteligibilnosti – episteme (gr. >znanje), kako ih naziva Fuko – posmatrani sa pozicija novonastalog intelektualnog okvira, gube

Kineska *Knjiga promene* (*Ji đing*) je nezaobilazno štivo ne samo za sinologe, nego i za svakog ko želi da proširi svoje horizonte spoznajom da je moguće graditi sliku sveta kategorijama koje se bitno razlikuju od kategorija njegovog kulturnog okruženja.

Uticiji koje je ova knjiga vršila, kao integrativni faktor, na duhovni i socijalni život Kine, mogu se uporediti sa uticijama Biblije na kulturu Zapada. U slučaju da *Knjiga promene* ostane za nas hermetično učenje kvazi-naučnih pogleda na svet, ono zavređuje našu pažnju srazmerno uticajima koje je vršila na formiranje kineske misli tokom poslednja dva milenijuma.

Ako smo spremni da se ne prepuštimo osećaju superiornosti čoveka od nauke pred tvorevinom pred-naučne misli, i ako smo spremni da se složimo sa činjenicom da nekoliko hiljada godina čini tren viden iz perspektive razvoja svesti, mada mislo spremni da se složimo sa tvrdnjom da današnja znanja objedinjuju u sebi sva znanja prethodnih generacija, onda se možemo odvažiti na pokušaj da temeljne postavke *Knjige promene* sagledamo unutar okvira naših današnjih predstava o svetu, te da ta dva različita modela inteligibilnosti sagledamo kao ujedinjene, ne samo zajedničkim problem-skim okvirima, nego i načinom razrešavanja problema unutar njih.

Na našem putu da proniknemo u temeljne obrasce mišljenja, na kojima počiva misao *Knjige promene*, susrećemo se sa teškoćama čije će prevaziženje zahtevati od nas da izademo iz kategorijalnih okvira u kojima se kreće naučna misao Zapada, i da za trenutak napustimo njene modele tumačenja i obrasce mišljenja. Dva osnovna principa logike, pa otud i nauke, princip neprotivurečnosti i princip identiteta, to jest potreba da se protivurečnost izbegne po svaku cenu, i postavka da je neki objekt ili odnos to što jeste i da ne postoji u isto vreme biti i nešto drugo, u *Knjizi promene* dobijaju mesto temeljnih načela, ali u svom inverznom obliku – protivurečnost ili, preciznije, paradoks je u osnovi svega kroz jedinstvo polariteta, a sve je istovremeno i identično sebi samom i nije – pošto prelazi u nešto drugo.

Vajlalo bi, najpre, ostavljajući na trenutak po strani temeljne principe, zadržati se na problemima koji iskrstavaju pri našem prvom susretu sa *Knjigom promene* – njenim opsegom, sveobuhvatnom strukturom i njenom hermetičnošću. Uporedimo li *Knjigu promene* sa sakralnim tekstovima drugih naroda, koji su u svojim sredinama vršili one uticaje u sferi duhovnog i socijalnog života koje je vršila *Knjiga promene* u Kini, nalazimo da ova knjiga nije obimna po količini prezentiranog materijala, a opsežnost koju ovde imam na umu sadržana je u bremenitosti implikacijama kratkih sentenci kojima se *Knjiga promene* izražava. Ove implikacije otkrivaju sveobuhvatnu strukturu ovog sistema, gde pod sveobuhvatnošću jedne strukture podrazumevam njen psiko-socioskopski paralelizam, unutar koga se isti obrasci mišljenja primenjuju kako na kosmološkom planu, tako i u društvenoj teoriji

svoju komunikativnost i inteligibilnost. Ako smatramo da se sa promenom intelektualnog modela gubi veliki deo ranijih znanja, složićemo se sa tvrdnjom da je preduslov *prograsa* jednog intelektualnog okvira njegov *kontinuitet*, a da su u mnogo manjoj meri bitne njegove polazne pretpostavke. Vremenom se ukazuju istinski problemi za jednu misao, mesta gde su misao i stvarnost u koliziji.

Kada sam rekao da je glavni uslov *prograsa* kontinuitet jednog intelektualnog oblika, imao sam na umu pretpostavku postojanja jedne dublje podstrukture intelekta, koja pre ili kasnije usmerava misao u određenom pravcu, što rezultira uočavanjem istih problema u različitim tradicijama, u sličnosti puteva ka njihovom razrešenju, kao i u slič-

nosti samih rešenja. Pretpostavka da sama svojstva intelekta određuju problemske okvire i način razrešavanja problema, nalazi svoju potvrdu u podudarnostima, ne samo među tradicijama istog kruga pred-naučne misli, nego i između ovih i savremene naučne misli.

Vratimo se sada filozofiji Grka. Problem racionalnog shvatanja promene uočen je na samim počecima razvoja filozofije. Nećemo biti daleko od istine ako kažemo da je taj problem bio prvi filozofski problem, ne samo po vremenskom sledu nego i po značaju. Za filozofiju koja je pred sebe postavila kao cilj racionalizaciju stvarnosti, nemogućnost da se racionalno shvati promena, činjenica, *prima facie*, iskustva koja se ne može prenebregnuti, značila je i nemogućnost za-

snivanja filozofije kao takve.

Sam paradoksnost promene izgleda ovako. Ne možemo reći za neki objekat ili odnos da se menja i postaje nešto drugo, ukoliko se to drugo nije nalazilo u datom odnosu ili objektu pre promene. Ali time poričemo promenu i tvrdimo da je to isti objekat ili odnos, pre i posle promene. Tako stižemo do paradoksalne tvrdnje da se dati objekat ili odnos menja, a u isto vreme odoleva promeni.

Ovaj problem možemo sagledati u jednom širem kontekstu, dovodeći ga u vezu sa svojstvom intelekta da nešto nepoznato može shvatiti samo ukoliko uspe da ga identifikuje sa nečim što mu je poznato od ranije. Postavlja se pitanje kako na taj način možemo saznati bilo šta novo. Videti u svetlu ove veze, problem racionalnog razumevanja promene postaje deo šireg problema koji se tiče mogućnosti našeg saznanja – kako ćemo saznati nešto novo ako stalno govorimo o istom. Savremena nauka ne postavlja pitanje – zašto?, odgovor koji je za nauku zanimljiv dolazi od pitanja – kako? *Cause aequat effectum* – ideal je strogog naučnog objašnjenja. Sve ono što nademo u posledici a čega nema u uzroku, sa stanovišta nauke ostaje neobjašnjivo. Za nauku celina odgovara zbiru svojih delova. Holistički pristup, po kome je celina više nego zbir delova, za nauku ostaje neprihvatljiv. Kasnije, baveći se *Knjigom promene* i idejom broja, kako je ona iznesena u njoj, videćemo da je holistički pristup stvarnosti jedno od temeljnih načela ove misli. U skladu sa numerološkim spekulacijama *Knjige promene*, jedan i jedan nisu dva. Broj, za koji mi smatramo da smo ga dobili prostim zbrajanjem jedinica, jeste više od skupa delova koji ga čine, i ponaša se kao celina za sebe. Pisari *Knjige promene* su očigledno smatrali da treba još mnogo toga da naučimo o onom i iz jedanačine jedan i jedan jesu dva.

U pokušaju da razreše paradoksnost promene grčki filozofi dolaze do rešenja koja možemo podeliti u tri grupe. Prvo rešenje razrešava paradoksnost promene negirajući mogućnost promene. Ovakvo rešenje implicitno sadrži parmenidsku pretpostavku postojanja jedne nepromenljive stvarnosti iza sveta neposrednog iskustva – promena je privid. Ovo gledište se naziva statički monizam i njega su zastupali filozofi elejske škole. Drugo rešenje svodi promenu na kretanje – sve promene su promene u rasporedu nepromenljivih atoma. Ovo gledište zastupali su Leukip i Demokrit a kako izgleda i filozofi jonске škole. Rešenje koje nam nude atomisti svodi promenu na promenu u položaju izgleda da ovo rešenje u svojim dubinama krije novi paradoksnost – paradoksnost položaja.

Treće rešenje paradoksa promene dolazi nam od Pitagore i Platona. Tu smo stigli do rešenja koje to i nije. Pitagora i Platon (bar u *Timeju*) pokazuju interes za očuvanje identiteta u promeni – za ono što se nalazi u osnovi paradoksa promene.

Budući da je intencija onih koji su iznašli rešenje paradoksa promene negirajući mogućnost promene jasna, posvetimo odmah pažnju drugom rešenju.

Skulptura Lao-čea na bivolu (XVII vek, Kina)



Čest je slušaj da se novonastali intelektualni okvir služi kategorijama okvira koji mu je prethodio, ali pridajući im drugačiji smisao od onog koji su imale u svom izvornom obliku. Da li filozofija Jonjana izlaže primitivni atomizam? Odgovor na ovo pitanje zahteva razjašnjenje pojma elementa, onako kako su ga shvatili Jonjani. Teorija pet elemenata – vatre, vode, vazduha, zemlje i etra (nazovimo ga zasad tako) – daje kategorijalni okvir u kome ovi filozofi grade svoja učenja. Ostaje otvoreno pitanje: da li su praelementi Jonjana oni isti elementi sa kojima se susrećemo u svim kulturama na određenom stepnju njihovog razvoja.

Naziv »teorija pet elemenata« mora biti shvaćen strogo uslovno. Ova teorija začinuta je ne samo vremenskom nego i geografskom protežnošću i stoga teško da možemo govoriti o ovoj teoriji kao o jedinstvenoj doktrini, ali u svakom slučaju podudarnosti među teorijama – kako ih nalazimo u različitim tradicionalnim učenjima – su nešto više od puke koincidencije.

Da li je ova teorija nastala na jednom mestu, pa se potom difuzno širila, prilagođavajući se osobenostima kulturā koje su je prihvatile, u isto vreme vršeći uticaj na njih, ili se javljala na raznim mestima i u raznim vremenima kao autohtona tvorevina određene kulture? Odgovor na ovo pitanje leži u dalekoj prošlosti i verovatno će tako i ostati. Pretpostavka o autohtonom nastanku teorije pet elemenata, povlači za sobom pitanje porekla sličnosti struktura ovih teorija. Ako se ne radi o različitim interpretacijama jedne teorije nastale u jednom trenutku i u jednom mestu, kako onda objasniti bliskosti u strukturi tih teorija? Mogućnost koja nam ostaje za razrešenje ovog problema, a koja se tiče ranije pomenute podstrukture intelekta koji u naporima da na različitim mestima i u različitim vremenima pruži odgovore na ista pitanja određena samim njegovim ustrojem, rezultira istim pitanjima.

Treba reći da među elementima, u formi u kojoj se javljaju u različitim tradicijama, nije uvek moguće uspostaviti potpunu korepodenciju. U većini tradicija elementi su predstavljeni i kao članovi generičkog niza, prema redosledu nastanka ili nastajanja. Različite tradicije daju različite redosele nastanka elemenata, a isto se odnosi i na inverzan proces razaranja elemenata. U Kini je ovaj proces shematski predstavljen petouglo- m na čijim uglovima su postavljeni elementi, sledećim redom – voda, drvo, vatra, zemlja, metal – što je istovremeno i redosled cikličnog stvaranja elemenata. Svaki element proizvodi sledeći u nizu, a razara onaj koji sledi posle ovog – što je predstavljeno dijagonalama upisanim u postojeći petougao. Ovdje je predstavljena ideja koja se u novovekovnoj nauci Zapada javlja u skorije vreme u vezi sa samoregulisućim sistemima kojima se bave kibernetika i ekologija. Kineska misao je od svojih nastanka dala evolucionoj ideji istaknuto mesto, te nije za čuđenje činjenica da se ideja samoregulacije u toj kulturi javlja tako rano.

U nekim tradicijama, iako prisutni, elementi nisu eksplicitno naznačeni. Uzimajući krst za svoj simbol, hrišćanstvo preuzima simbol jedne starije tradicije. Krst, sa svojih pet markantnih tačaka, nije jedina simbolička predstava pet elemenata koju nalazimo u hrišćanstvu. U kerubimima proroka Jerzika- ja, u bojama konja četiri jahača apokalipse, u knjizi proroka Isaije, nalazimo simboličke predstave pet elemenata. Amblemi evan- gelista – anđeo, lav, orao i bik – nose isto zna- čenje personifikujući elemente – vodu, vatra, vazduh i zemlju. Simbolizacijom tetramorfa (četvoroliceja, tačnije četveroobliceja) je verovatno deo starije asirske tradicije koju su Jevreji preuzeli tokom vavilonskog izgnanstva. Asirski krilati bik pored krila ima telo lava i lice čoveka. Egipatska sfiga, viđena u svetlu ove tradicije, predstavljala bi personi- fikaciju ujedinjenih elemenata – vode i vatre. U *Knjizi promene* vodu i vatra, predstavljeni trigramima *khan* i *li* – kiša i Sunce – jedini se nalaze kao opoziti u oba cirkularna rasporeda trigrama, oko kojih je sistem *Knjige promene* izgrađen.

U nekim tradicijama se pominju samo četiri elementa, no kao i u slučaju tria, gde se peta tačka nalazi u preseku četiri ostale, tako i u slučaju kerubima i tetramorfa, asir- skog krilatog bika, same personifikacije elemenata gledane kao celine, predstavljaju ta- janstvene, često izostavljene, peti element – Anaksimandrov *apeiron*, Platonov pentago- nalni dodekaedar u kome se nalaze ostali elementi.

U Bibliji ne nalazimo samo simboličke predstave elemenata; prva knjiga petoknjžja, Postanje, kojom započinje Biblija, počinje sa stvaranjem elemenata.

Pet elemenata se javlja u svim kulturama na određenom nivou njihovog razvoja. Čini se kao da je potrebna određena kritična masa koja u traganju za uređujućim načelo- m, kriterijumom kategorizacije, rezultira ovom teorijom. Postoje indicije koje govore u prilog teze da pet elemenata počiva na dubljoj podstrukturi, čijim otkrivanjem di- premo do dinamičko-procesualne suštine elemenata koja nam omogućava da ove sa- gledamo kao manifestacije jedinstvenog do- gađaja. Indikativna je takođe povezanost ove teorije sa numerološkim spekulacijama i ona nas upućuje da pomenuto uređujuće

načelo potražimo u strukturama tako inhe- rentnim našem intelektualnom aparatu kao što je pojam broja. Izvardeno postavljen na pola puta između ideje i realnosti, broj po- seduje između ova dva sveta – senzibilnog i inteligibilnog.

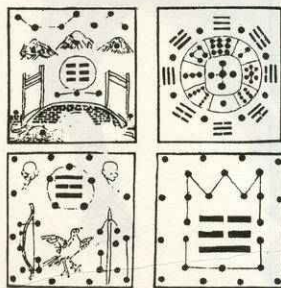
Da li teoriju pet elemenata treba povezi- vati sa atomističkom idejom? Ovo pitanje se direktno tiče našeg viđenja usmerenja filo- zofije Jonjana. Da li njihovu filozofiju treba posmatrati kao »filozofiju promene« usme- renu prvenstveno na razrešavanje paradoksa promene, što je slučaj sa elejskom školom, ili je moramo videti u svetlu starije tradicije teorije pet elemenata, koja se takođe bavi nezaobilaznim problemom koji svet u stal- noj promeni postavlja pred nas, ali čiji se ob- razac mišljenja koji određuje i način razre- šavanja i ovog problema, temeljno razlikuje od puta kritičke filozofije?

Filozofiju Jonjana možemo videti kao napo- rad da se odredi praelement, vrhunska zbilja – *arhé* (iskon, izvor) – iz koje sve izvire. Ali to je grubo pojednostavljivanje njihovih filo- zofskih napora. Izdvajajući jedan element – Tales vodu, Anaksimens vazduh, Anaksi- mandar *apeiron* (»neograničeno«), Heraklit vatra – ovi filozofi se razilaze u mišljenjima koja se tiču generičkog redosleda pet eleme- nata. Uzmemo li u obzir da su se Anaksi- mandar i Anaksimens bavili razmišljanjima koja se tiču polariteta toplu- hladno i suvo-vlažno, osobinama koje se pripisuju elementima vatre i vode, složiće- mo se da su premišljanja filozofa jonske škole bliža kineskim naturalistima jin-jang škole, nego većom delu grčkih filozofa kri- tičkog usmerenja.

Uzmemo li u obzir Heraklitovo protivu- rečno jedinstvo suprotnosti koje se nalazi u osnovi stvarnosti, te postavku da »sve tiče ranije ili kasnije da pređe u svoju suprot- nost« (*enantiodromia* – »ići u drugom prav- cu«), stvar ili odnos u promeni dostigavši jednu krajnost prelazi u svoju suprotnost, složićemo se da bi Heraklit u Kini svog pe- rioda našao mnoge sledbenike i istomišlje- nike, i ne samo u Kini, s obzirom na podudar- nost opisa uzlaznog i silaznog puta eleme- nata posle smrti, kako je on izložen u *Bri- hadarjanjaka upanišadi* i kod Heraklita.

Da li teoriju pet elemenata uopšte treba dovođiti u vezu sa atomističkom idejom? Već smo rekli da je krajnji cilj nauke otkri- vanje skupa aksioma iz kojih bi svi fenome- ni sveta potom deduktivno bili izvedeni. Nalazim da su ove dve ideje, atomistička i ideja elemenata, srodne utoliko što pokušavaju da izadu u susret prevelikom zahte- vu razuma da se bavi samo jednom stvari u jednom trenutku. Moguće je da naučni mo- del stvarnosti, u koji je atomistička ideja du- boko usadena, nikada ne perpe da ode korak dalje od kombinovanja i permutovanja sku- pa osnovnih aksioma, bez nade da napravi probaj s onu stranu substantivno-statičkog viđenja sveta i sagleda ove aksiome kao ma- nifestacije jedinstvenog događaja.

Šezdeset i četiri heksagrama *Knjige pro- mene*, predstavljeni kroz dva rasporeda – kružni i kvadratni – fasciniraju svojom



maksimalnom ekonomikom simetrije i hijerarhijom obrazaca kao i mogućnošću da po sebi, ne povezani sa pridodatim simbolizmom, u jednom trenutku omoguću sagledavanje svih njihovih veza iz preklapanja po svim osama simetrije – što bi za naš razum značilo, u tom trenutku, slobodu od vezanosti za pojedinačnu relaciju ili objekt.

Ideja da se iznade takav sistem «aksioma» koji bi omogućio kategorijalno razvrstavanje svih fenomena sveta, iskazuje svoj dublji smisao u teoriji pet elemenata kroz ideju povezanosti ovih «aksioma» – elemenata – na način koji nam omogućava da razvrstane fenomene vidimo kao totalitet međuzavisnosti.

Baveći se kasnije *Knjigom promene* i cirkularnim shemama trigrama, oko kojih je ovaj sistem sagraden, posvetićemo više pažnje interakciji pomenutih «aksioma» koji su u *Knjizi promene* predstavljeni putem trigrama.

Po formuli evropske srednjovekovne alhemijske tradicije *solve et coagula* (rastavi i sastavi), opus je principijalno podeljen na dva dela; prvi – koji bi odgovarao pomenutom kategorijalnom razvrstavanju fenomena sveta, shodno uočavanju opštijeg principa koji leži iza pojave; i drugi – u kojem se, preko interakcija osnovnih principa – «aksioma», elemenata, trigrama – mnoštvo fenomena sveta ukazuje u totalitetu međuzavisnosti. Ovakva uslovna podela opusa i mehanički shvatanje opusa kao celine, dovela je u Kini, tokom dinastije Han, do epidemije sholastičkog katalogiziranja svega što se moglo podeliti u pet grupa – boja, tonova pentatonske lestvice, česka, itd. U Grčkoj se sa istom pojavom ne susrećemo pre vremena Aristotela.

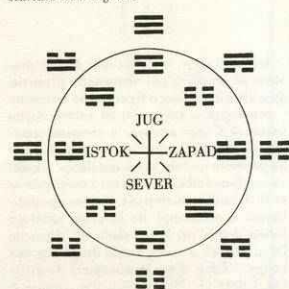
Vratimo se sada grčkoj filozofiji i trećem rešenju paradoksa promene. Izraz rešenje, za ono što nam ovi filozofi predlažu, možda i nije potpuno adekvatan. Možemo reći da prevashodni interesi Pitagore i Platona, filozofa koji zagovaraju ovo rešenje, nije sama promena. Budući da su ovi filozofi zastupali teoriju po kojoj ispod sveta pojavnosti stoji svet nepromenljivih ideja ili formi, pred njih se postavio problem diskontinuiteta ove dve stvarnosti – stvarnosti mišljenja i stvarnosti ideja. Jer, budući da su ideje smatrali nepromenljivim, postavljalo se pitanje porekla sveprisutne promene fenomenalnog sveta. Pitanje kontinuiteta je veoma bitno za sve sisteme misli u kojima se pojam istine javlja u dva vida – kao viša, apsolutna istina, koja pripada domenu nepromenljivog, i niža, važeća u svetu promene. Možemo sa izvesnošću reći da je glavno pitanje koje te filozofije postavljaju, u sklopu svojih soterioloških napora, pitanje mogućnosti dostizanja regije bivstvanja nepodložne promeni. No, ta mogućnost ostaje otvorena samo ukoliko postoji određena povezanost ove dve regije – regije podložne promeni i propadanju i regije nepromenljivog.

Za razliku od blok-univerzuma Parmenida, u kome nema promene niti kretanja, kosmos Pitagore i Platona odgovara dinamičko-procesualnoj predstavi stvarnosti,

koja je svojstvena kineskoj misli. Na prvi pogled izgleda da ovakva predstava o stvarnosti stoji u suprotnosti sa postavkom o nepromenljivosti ideja. Da bismo bar do neke razjasnili ovaj prividni nesklad poslužimo se primerom razrešenja jednog paradoksa savremene nauke. Mnogi autori baveći se evolucijom postavljaju sledeće pitanje: Kako je proces evolucije obrnuo smer entropije? Klauzjusz je, formulišući drugi zakon termodinamike, rekao da u velikim sistemima entropija, ili dezorganizacija, teži maksimumu. Budući da mi kurs evolucije vidimo kao sve manje verovatno stanje veće organizovanosti, evolucija kao proces u celini, ostaje za nas neinteligibilan. Pokušaj da se ovaj paradoks razjasni izgledao bi ovako: organizmi u naporu da održe svoju ravnotežu, uvek se menjajući i u isto vreme odeljavajući promeni – zadržavajući svoj oblik i funkcije, plaćajući cenu života – obrtanje smera entropije na nivou organizma i evolucije – cenom smrti koja je uzrokovana uvećavanjem entropije na hemijskom nivou organizma. Praktično, «količina» entropije ostaje nepromenjena. Na nivou organizma entropija je umanjena. S druge strane, organizam konzumirajući energiju uvećava «količinu» entropije na hemijskom nivou svoje strukture. Jedan entropski prvi zakon termodinamike je zadovoljen – količina entropije u svetu ostaje ista.

Ovakvo dinamičko pojavu ostrva organizacije u okeanu entropije, posedača na pojam, iznesen kao nagoveštaj u Platonovom *Teetetu*, «dinamičke simetrije». Ova ideja je ostavila više traga u grčkoj umetnosti nego u filozofiji. Grčki hram i skulptura, svojom dinamičkom simetrijom – u kojoj se, kako u međusobnom odnosu delova, tako i u odnosu delova prema celini pojavljuje isti obrazac – odražavaju predstavu o harmoničnoj korespondenciji makrokosmosa i mikrokosmosa, univerzuma i čoveka, povezanih medijalnim članom – hramom. Hram, viđen u svetlu svoje medijalne uloge povezivanja makrokosmosa i mikrokosmosa, u mnogim kulturama postaje objekat u koji su inkorporirana sva relevantna znanja te kulture. «Velika piramida» sa stranicama pravouglonog trougla V. A. Prajsa (koji je prvi uočio da je meridijanski deo Velike piramide sastavljen

Makrokosmička i mikrokosmička sekvenca osam trigrama



od dva takva trougla), koje stoje u odnosu 1 : 0 : 0 (gde je 0 oznaka odnosa zlatnog preseka), jedan je primer pomenutog inkorporiranja znanja i ovaj pomenuti odnos samo je jedan iz mnoštva skladnih odnosa koje nazivamo u konstrukciji ove piramide. Predanje koje govori o neprekinutoj tradiciji koja vodi poreklo iz Egipta preko pitagorejskog reda i Platona, do neoplatonizma i patrističke filozofije, nalazi svoju potvrdu u interesu za iste probleme koji se javlja u svim instancama prenosa ove tradicije, mada su do izvesne granice uočljive razlike u prilazu i obradi ovih problema.

Konstrukcija pravilnog petougla, čije se otkriće pripisuje Pitagori, direktno se odnosi na zlatni presek, a odnos između dijagonala pravilnog petougla i njegovih strana, ukazuje nam na intimnu povezanost između zlatnog preseka, petougla i pentagonalne simetrije uopšte.

Pomenuli smo hramove drevnih naroda i znanja koje su inkorporirana u njima. U drevnim kulturama nalazimo i na sličan odnos prema simbolu koji određena tradicija uzima kao kvintesenciju svog učenja. Po predanju petougao je simbol pitagorejskog bratstva. Pokušajmo da bar delimično proniknemo u njegovu simboličku strukturu. Pomenuli smo već intimnu povezanost zlatnog preseka, pentagonalne simetrije (pentodaktilizma, itd.) i petougla (time i pentagrama koji čini dijagonale petougla). Postavlja se pitanje: Sta je to što čini odnos zlatnog preseka toliko značajnim za pitagorejstvo da on u simboličkoj hijerarhiji ovog učenja predstavlja njegovu simboličku esenciju? Prvi odgovor koji se nameće tiče se teorije pet elemenata. Veza broja 5 i zlatnog preseka može nam reći nešto više o prirodi samih elemenata. To pitanje nismo do sada postavili. Jedan uporedni pregled tradicija u kojima se javlja koncept elemenata, govori nam da su elementi u većini tradicija (osim nekolicine materijalističkih učenja u kojima se pojavljuju elementi – *lokayata* npr.) tretirani pre kao dinamičko-procesualni, nego kao substantivno-statički entiteti. Otud prevod kineskog izraza *vu hsing* kao pet elemenata, ne prenosi procesualno-dinamičko-relacionističku konotaciju doslovnog prevoda – pet činila ili sila. Zatim, u većini tradicija numerološke spekulacije čine neodvojiv deo ove teorije. Kad kažem u većini, mislim na one tradicije u kojima su elementi eksplicitno povezani sa brojevima.

U ostalim tradicijama brojeve indicije navode nas da poverujemo u postojanje numerološke podstrukture koja se nalazi u osnovi elemenata. Ostavivši bavljenje numerološkim spekulacijama zasud po strani i vratiti se simboličkom značenju pentagrama. Pomenuli smo ideal strogog naučnog objašnjenja – svodenje uzroka na posledicu. No, takvo identifikovanje uzroka i posledice nije ekskluzivno naučni način razumevanja. Svako razumevanje je identifikovanje novog sa onim poznatim od ranije. Izomorfizam je ono što daje značenje. Otud izvodimo zaključak da se analogija nalazi u osnovi sva-

Problem promene u grčkoj filozofiji i u Ji dingu

kog mišljenja. Analogiju možemo predstaviti kontinualnom proporcijom $a : b = b : c$. Platon u *Timeju* kaže: »Nemoguće je za zadovoljavajući način kombinovati dve stvari bez treće: moramo imati nešto što ih povezuje... Takva je priroda proporcije...«. Ako želimo da pojednostavimo ovu proporciju svodeći broj članova na dva, izrazićemo c kao $a+b$ i dobiti $a:b = b:(a+b)$, odakle sledi $(b/a)^2 = (b/a) + 1$, te ako zamenimo b/a sa x dobijamo $x^2 = x + 1$, pri čemu je pozitivni koren ove jednačine $(1 + \sqrt{5})/2$, a negativni $(1 - \sqrt{5})/2$, što je odnos poznat kao zlatni presek, najjednostavnija i najlogičnija asimetrična podela. Ova rešenja nam ukazuju i na intimnu povezanost zlatnog preseka i broja 5.

Dakle, polazeći od analogije videne kao preduslova razumevanja, preko najjednostavnije i najlogičnije kontinualne proporcije, stigli smo do odnosa zlatnog preseka. Ovaj presek najviše prija našem oku, a analiza pokazuje da se taj odnos češće javlja od ostalih u odnosima delova našeg tela, lica i posebno kostura. Ne samo da na ruci imamo pet prstiju nego se i kosti šake nalaze u odnosu zlatnog preseka – svaki sledeći segment odgovara po dužini zbiru dva prethodna.

Iz takvih razmišljanja proizašlo je pitanje koje se tiče osnovnih postavki ove filozofije – pitanje šta čemu prethodi: iskustvo stvaranja ideja ili *vice versa*, tj. da li računano u dekadnom sistemu stoga što su nam prsti oduvek bili pri ruci da se njima poslužimo pri računanju, ili je dekadni sistem inherent našem logičkom aparatu, isto kao što je pentadaktilizam ili pentagonalna simetrija uopšte osobina inherentna organskom svetu. U neorganskom svetu se pentagonalna simetrija ne javlja.

U sistemu misli koji zagovara postojanje nepromenljive stvarnosti iza sveta promene, odnos zlatnog preseka – u kojem se manji deo odnosi prema većem kao što se veći deo odnosi prema celini, menjajući se ali u isto vreme ostajući identičan sebi – dobija ulogu medijatora između sveta promene i sveta nepromenljivih ideja.

Budući da su predstave, kako pitagorejstva, tako i platonizma međusobno povezane i dobijaju pun smisao tek u kontekstu celine ovih učenja, a čije bi nas izlaganje daleko odvelo, pomenućemo samo, pre no što se okrenemo *Knjizi promene*, živ interes ovih filozofa za temeljnu distinkciju parnih i neparnih brojeva.

Vitgenštajn završava *Tractatus* svetom da o onom o čemu se ne može govoriti treba ćutati. Poznato je da je računanje mnogo starije od pisma. Da li je broj inherentni našem razumu od reči? Ako ne možemo o nekoj stvari govoriti, možemo li je računati? U svakom slučaju, brojevi, izvanredno postavljajući između konkretneta i apstraktneta, sa svim svojim osobinama i odnosima, predstavljaju izvanrednu i jedinstvenu konceptualnu mapu.

Pomenuli smo interese koji su pokazivali Pitagora i Platon za temeljnu razliku između parnih i neparnih brojeva. Znajući da su

ova dva filozofa iznosili svoja učenja u okvirima teorije pet elemenata (Platon u svom poslednjem delu *Timej*) možemo povući paralelu između njihovih učenja i učenja kineskih filozofa jin-jang škole. U učenju ove škole se po prvi put pojmovi elementa i polariteta jina i janga javljaju zajedno u okviru jednog učenja. U *Knjizi promene* se ne pominju elementi, dok u *Knjizi istorije* (Ši ding, odeljak »Hun Fang« /Veliki plan/) ne nailazimo na pomen jina i janga. Smatram da nema suštinskih razlika između ove dve misli i da se ovdje radi samo o stavljaju u prvi plan jedne od ove dve suštinski nerazlučive teorije. Budući da je jin-jang filozofija izgrađena prentvenstveno na distinkcije parnih i neparnih brojeva, tačnije broja 2 i broja 3, a pet elemenata na prvih deset brojeva, ovi sistemi se kako u pristupu, tako i u ponudnim rešenjima podudaraju, budući da čine samo različite aspekte istih numeroloških spekulacija. *Knjiga promene* je izgrađena na temeljima dva shematska rasporeda brojeva. Prvi raspored, poznat kao Ho Tu (Mapa Žute reke), pripisuje se Fu Hsiju. Brojevi su u ovoj mapi raspoređeni na sledeći način:

	7				
	2				
8	3	5	4	9	
	1				
	6				

U drugom rasporedu, Lo Šu (Tekst sa reke Lo), ili »Rasporedu unutrašnjeg sveta«, brojevi su raspoređeni na sledeći način:

	4	9	2
	3	5	7
8	1	6	

Indikativno je, u smislu veze *Knjige promene* sa teorijom pet elemenata, primetiti da u obe sheme broj 5 figurira kao centralni.

Sinologija, u zavistnosti od autora, datira nastanak *Knjige promene* u vremenu između VII i III veka p. n. e. Smatra se da je *Knjiga promene* nastala kao kompilacija tekstova zemljoradničkih znamenja i uvećavala se sa dodavanjem materijala koji su upotrebljavani u proricanju, da bi svoju sadašnju formu dobila pri kraju vladavine dinastije Džou (III vek p. n. e.), i otud drugo ime ove knjige – *Džou ding*. Konfucijanci dinastije Čin i dinastije Han dodaju tom »proto-Ji

dingu» etička tumačenja koja čine »Dodatke *Knjige promene*.

Ovde ćemo se osvrnuti na »proto-Ji ding«, to jest na njegovu proto-taoističku numerološku strukturu, dok ćemo pridođata etička tumačenja posmatrati samo u svetlu uticaja koje je na ova aksiološka usmerenja imala evolucionistička ideja (takode »proto-taoističke«), dajući im osnovu za građenje supratetičkog kriterijuma.

Taoizam je nastao na jugo-istoku Kine spajanjem dve tradicije – tradicije šamana koji su došli sa severo-zapada, i tradicije pustinjača, filozofa prirode, perioda Zračnih država. Kada kažem »proto-taoistički« imam na umu ove dve tradicije.

Postoje indicije koje govore u prilog tezi da je metod skapulancije (proricanje sudbine iz plečke (*scapula*) bika, jelena ili kornjačinog oklopa) nastao u Kinu sa severo-zapada najverovatnije kao deo šamanske tradicije.

Gvozdena šipka zagejana do usijanja stavljena je u prethodno načinjen otvor na kornjačinom oklopu i iz tumačenja simboličkog značenja nastalih pukotina predskazivan je dobar ili loš ishod neke akcije. U doba dinastije Džou, ovaj metod je zamenjen metodom manipulisanja štopovima hađućke trave. Postoji razlog da verujemo u povezanost ova dva načina proricanja. Ako prebrojimo segmente kornjačinog oklopa nalazimo da ih ima ukupno 49 – 37 na leđnoj strani i 12 na trbušnoj strani – što je i broj štopova koji se upotrebljavaju u procesu dobijanja heksagrama. U stvari broj štopova je 50, od kojih se 49 upotrebljava, dok se preostali ostavljaju na stranu, da bi predstavljali jednu od tri sile – nebo, zemlju i čoveka između njih, koji ih povezuje.

64 heksagrama *Knjige promene*, prikazani u svoja dva rasporeda, kvadratnom i cirkularnom, stupaju u brojne međusobne odnose između sebe kroz preklapanja po brojnim osama simetrije. Simetrija ovih rasporeda, kvadratnog i cirkularnog, ne ostavlja mesta sumnji da se radi o predstavi sveta (vidi Dodatake III, IX, 56) koji se nalazi u stanju savršene ravnoteže i harmonije. Ali, stvari ne stoje tako. Napravimo li model koji bi nam prikazivao sve moguće slučajeve koji se javljaju u manipulaciji štopovima, uz određeno poznavanje teorije verovatnoće, dolazimo do neočekivanog rezultata. U osnovi sveta koji je do tad posmatran kao harmonična smena jina i janga, javlja se asimetrija.

Verovatnoća da ćemo tokom manipulacije štopovima dobiti jang liniju, nije jednaka verovatnoći dobitanja jin linije. Isto važi i za promenljive linije (linije koje prelaze iz jina u jang i obrnuto). Verovatnoće dobitanja određenih linija stoje u odnosu gnomonskog rasta kvadrata i iznose: za veliki jin (jin koji prelazi u jang) 1/16, za veliki jang 3/16, za jang 5/16 i za jin 7/16. Ako sabereimo vrednosti verovatnoća dobitanja jina (mali i veliki jin zajedno) i vrednosti dobitanja janga (mali i veliki jang zajedno), vidimo da se jin i jang nalaze u stanju ravnoteže. No odnos stabilnih (nepromenljivih) linija je asimetričan, što važi i za promenljive linije.

Posmatran u svetlu ove asimetrije sistem *Knjige promene* kao da nosi u sebi ideju entropije – tendenciju kretanja u određenom pravcu, budući da je tri puta verovatnije da jang pređe u jin nego obrnuto.

Znajući verovatnoće dobijanja stabilnih i promenljivih linija, možemo odrediti i verovatnoće javljanja heksagrama, kao i verovatnoća koje se tiču njihove promene. Ovakvo videna 64 heksagrama prikazuju se kao dinamička struktura, koja iako u osnovi statistički proces, budući da zavisi od slučajja (nasumične podele štapova u dve grupe, u procesu dobijanja heksagrama), pokazuje tendenciju razvoja (ugrađenu u nju kroz odnos verovatnoća dobijanja određene linije), što je izdvojen među statističkim procesima, koji teže proseku.

Jedina postavka, potekla od Crka, koja je odigrala određenu ulogu u formiranju evolucionog pristupa promeni, bila je ideja Aristotelovog finalnog uzroka. Ovaj pojam, preko implicitne ideje svrhovitosti, čini osnov lamarkističko-teološkog shvatanja pokretačkog agensa evolucije. Uvođenjem pojma prirodne selekcije, teleologija je odbacena, no suština agensa evolutivne promene ostaje nepromenjena. Pojam prirodne selekcije je samo dobro prikrivena teleologija, pošto u sebi nosi implicitnu pretpostavku svesnog agensa koji bira (ili odbacuje) – neku vrstu Maksvelovog demona.

Sada možemo povući paralele između procesa evolucije i procesa u pomenutoj dinamičkoj strukturi 64 heksagrama.

Ako evoluciju shvatimo kao statistički proces rukovođen slučajem (nasumičnim mutacijama), imajući u vidu da prirodno odabiranje nije strogo kauzalni proces, nego i statistički, kako onda objasniti smer evolucije, tendenciju da se kreće u jednom pravcu? Zašto se evolucija ne kreće napred i nazad, što je, kako smo već rekli, karakteristika statističkih procesa u njihovoj težnji ka prosečnoj vrednosti?

Ideja progressa, a evoluciju vidimo kao progresivnu promenu, implicira ideju pravca – nije dovoljno samo ići, potrebno je ići nekud. Postavlja se pitanje ne samo smera nego i formi nastalih evolutivnim promenom – da li one mogu poprimiti bilo kakav oblik, ili se radi o određenom skupu varijacija (setimo se pomenutog, opšteprisutnog pentodaktilizma). Ovakva razmišljanja nas ponovo vraćaju pitanjima svrhovitosti; jer ako odbacimo slučaj, alternativa koja ostaje je teleologija.

Izgleda da se suština naučnog bića ogleda u njenim tvoreninama. Ako se složimo sa Poperom da je put nauke put snagađanja i pobijanja, onda ove dve – nauku i evoluciju – možemo videti kao suštinski povezane istim putem napretka, te možemo uspostaviti korespondenciju: nagađanje – mutacije i pobijanje – prirodno odabiranje (odbacivanje).

Kažu da nauka kao i evolucija, nema cilj pred sobom, ali njena fluidna priroda vodi je tamo gde se može proći. Pred preprekom će čekati da se dovoljno nakupi da bi prepreku prevazišla i nastavila svoj put naniže ka velikom bazenu čija površina, kad vetar sta-

ne (*nir /bez/ vana /vetra/*) odražava celu prirodu. To bi bio opis nauke iz perspektive jednog taoista.

Svako navodno razumevanje istorijskog procesa, kao što je evolucionističko, daće nam mogućnost da predvidimo, u određenoj meri bar, kurs budućih događaja.

Da li među mehanizmima evolucije možemo izdvojiti takav, koji bi nam bar donekle omogućio da predvidimo kurs evolucije? Smatram da takav mehanizam postoji i ne samo da nam može omogućiti predviđanje kursa evolucije, nego, čak i njeno ishoditi. Prikrivena teleologija u pojmu prirodne selekcije u stanju je da nam to omogući.

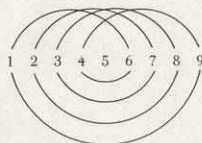
Uzećemo sada u razmatranje jedan od principa taoizma koji sa pravom može poneti ime »drugog principa«. Taoistički pojam *wu weia* (ne-otpora) predstavljen je u *Knjizi promene* posredstvom pojmova »lakog i jednostavnog« (Da džuan 1/3:Veliki Dodatak, glava I, 6, 7, 8/). »Uz pomoć lakog i jednostavnog shvatamo zakone sveta...« (Da džuan, I, 8).

Princip manjeg otpora, ili Hamiltonov princip sa svojim termodinamičkim aspektom – drugim zakonom termodinamike, zakonom o degradaciji energije ili rastu entropije, pojavljuje se i u formi Kurijeovog principa: da bi se događaj zbio u jednom sistemu, potrebno je da nedostaje deo njegove simetrije (ta »asimetričnost« je uzrok fenomenu; u savršeno simetričnom mediju ne postoji »dovoljan razlog« za bilo kakvu promenu).

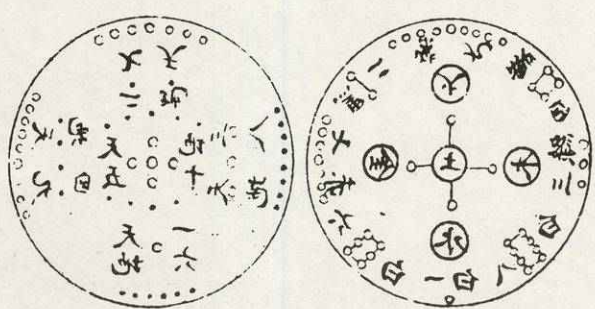
Pogledajmo kako se ovaj princip manjeg otpora uklapa u pojam evolucije. Evolucionari mehanizam kako ga danas shvatamo obuhvata dva pojma – nasumične mutacije i prirodnu selekciju. Rekli smo već da ovaj drugi pojam ima skrivene teleološke implikacije. U procesu odabiranja, entiteti koji pružaju veći otpor okolini imaju manje izgleda da

opstanu. Vremenom entiteti sve više »liče« okolini, da bi se u jednom trenutku okolina u potpunosti odslikala u njima. Naravno, svi entiteti ne pružaju isti otpor. Oni koji pružaju najmanji otpor sredini biće prvi u kojima će se sredina odraziti – te otud saglasje između načina na koji svet deluje i načina na koji mislimo.

Vratimo se sada shemama Ho Tu i Lo Šu. Zbog prirode ove transakcije mislim da će biti bolje da pozovemo topologiju u pomoć pri pokušaju da ove dve sheme – »Baniji raspored« i »Raspored unutrašnjeg sveta« – prikažemo u jedinjenju. Shema Lo Šu prikazuje brojeve od 1 do 9 kao opozite – 1 nasuprot 9, 2 nasuprot 8, itd. Shema Ho Tu prikazuje brojeve grupisane u pet parova – 1 i 6, 2 i 7, itd. Ove dve sheme objedinjene u jednoj izgledaju ovako:



Predstavljena shema daje topološku sliku ujedinjenog spoljašnjeg i unutrašnjeg prostora Mebiusove trake koja ima samo jednu površinu, koja je istovremeno i spoljašnja i unutrašnja. U Kimi ove dve sheme – Ho Tu i Lo Šu – objedinjene u jednu prikazivane su na mapi Lo Šu, s tim što su na istoj mapi naznačene i veze brojeva sheme Ho Tu. Kao takva imala je značenje broja 10.000, što je po *Knjizi promene* broj svih stvari na svetu.



Filozofska i književna istraživanja

Taoistički prikaz jina i jangsa
u vidu oblaka i vatre
(XIX vek, Kina)



O sličnostima

Postoje brojne sličnosti između shvatanja u savremenoj filozofiji (posebno egzistencijalizmu) i budizmu. Pre svega, valja istaći Husserlov fenomenološki metod. Njegov poziv filozofima da se okrenu samim stvarima stavljajući celokupno čulno iskustvo i istorijsko znanje u »zgrade«, može se uporediti sa Budinim konceptom *yathabhutam*; u oba slučaja prisutna je težnja da se spozna svet »kakav jeste«. Dalje, Heidegger, kao i Buda, smatra da racionalnim pristupom ne možemo doći do prave istine o biću.¹ U Jaspersovoj filozofiji možemo takođe da otkrijemo neka zajednička shvatanja. Njegova koncepcija filozofije kao uvoda u egzistencijalnu spoznaju bića kao *transcendencije*, slično je shvatanju da se *nirvana* ne može racionalno objasniti, a njegov »jezik šifri« može se dovesti u vezu s Budinim metafizičkim jezikom kada govori o *nirvani*.² Najzad, spomenuli bismo Marcelov pojam »kontemplacije«. Njegovo objašnjenje kontemplacije kao oblika opštenja u kojem su suprotnosti van i unutar mene prevaziđene, može se uporediti sa Budinom *meditacijom* (*kammathana*), čiji je cilj »stapanje« sa objektom.³

Postoji daleko više sličnosti od ovih koje sam naveo. Međutim, ove sličnosti nemaju veliki filozofski značaj ukoliko se ne sagledaju u sveukupnom filozofskom kontekstu upoređenih filozofija. Ako odaberemo neka shvatanja i izučimo ih iz konteksta u kojem su nastala, njihovovo prvo značenje nije jasno a njihova je sličnost, otuda, sumnjiva. Zato, ako želimo ozbiljno da razmatramo te »slične« momente, prvo moramo da uporedimo ove filozofije u celini. To je posebno važno u ovom slučaju, jer je reč o shvatanjima koja su odvojena vekovima.

Šta sve to znači? To znači da se posebna gledišta u okviru različitih filozofskih sistema mogu smatrati stvarno sličnim samo ako postoji zajednički osnovni problem i sličan, ako ne i isti opšti pristup u rešavanju tog problema. Samo takva fundamentalna sličnost omogućava sud o tome koliko su slična posebna shvatanja.

Upravo je to cilj ovoga rada, kao uvodnog priloga uporednom izučavanju navedenih dvaju filozofija. Želimo da pokažemo da u značajnom delu savremene zapadne filozofije i budizmu postoji zajednički osnovni problem i, štaviše, sličan opšti pristup tom problemu.

Osnovni problem u savremenoj filozofiji

Savremena filozofija može se odrediti različitim pokušajima razrešavanja i prevladavanja Kantovog »agnosticisma«.

Za razliku od tradicionalnih metafizičkih

Prilog uporednim istraživanjima budizma i savremene zapadne filozofije

Tomislav Smrečnik

sistema, koji su nastojali da razviju ontologiju bića, Kant je, kao što je dobro poznato, posvetio posebnu pažnju sposobnosti *saznanja*, želeći da vidi kako je ono upošte moguće. To istraživanje prirode *saznanja* dovelo ga je do zaključka da postoje *a priori* oblici »razuma« koji, kao takvi, konstituišu svako moguće znanje u skladu sa njima svojstvenim zakonima. U tom smislu Kant je došao do shvatanja da je »objektivni« svet kao predmet *saznanja* u stvari transformisani svet, da je ono što mi znamo »stvar-zanase«. Ako bismo želeli da saznamo »stvar-po-sebi«, to jest svet kakav jeste, pr svakog iskustva, morali bismo da odstranimo te *a priori* oblike, da se odrednemo same upotrebe razuma. Smatrajući to nemogućim, Kant je zaključio da »stvar-po-sebi« nužno ostaje nesaznatljiva.

Ova »činjenica« da je »stvar-po-sebi« nesaznatljiva, ali ipak nama bliska, jer smo je svezni, bila je imperativ kasnijim filozofima da razreše tu »nesaznatljivost«.

U savremenoj filozofiji postoje dve glavne orijentacije. S jedne strane, svi pozitivistički orijentisani filozofi prihvatili su Kantovu epistemološku poziciju i u okviru nje nastojali da razreše »stvar-po-sebi«. S druge strane, stavljena je u pitanje sama vrednost kantovskih epistemoloških pretpostavki. One se smatraju pogrešnim polazištem, iz kojeg je i proistekla »nesaznatljiva stvar-po-sebi«. Istaknuto je da bi se ispravnim tumačenjem epistemološkog odnosa subjekt-objekt prevladalo »agnosticisma«.⁴ Egzistencijalizam, sa Nietzscheom i Kierkegaardom kao njegovim pretečima, predstavlja najkonsistentniji izraz ove druge orijentacije.

Polazni prigovor kantovskoj epistemološkoj

koj poziciji (čije je poreklo u Dekartovom stavu »*cogito ergo sum*«) i tvrdnju je da se čovek ne može svesti na racionalnog subjekta, izolovanog od objekta, odnosno sveta. Uočeno je da je takva »racionalistička redukcija« posledica uticaja nauke. U tom smislu se kaže da filozofija ne sme biti poistovećena sa naukama i njihovo shvatanje istine smatrano je opštevaljanim. Konkretna ljudska situacija, sa njenom složenom racionalno-emotivnom strukturom odnosa sa svetom treba da bude filozofski relevantna. To treba da bude polazna osnova filozofskih razmatranja. Suština izložene primedbe, kao upućivanja na konkretnu ljudsku situaciju, sastoji se u uverenju da se svet ne može spoznati isključivo racionalnim pristupom. Pojmovno znanje, kao izraz racionalnog pristupa, ne daje potpunu predstavu o svetu. Zašto? Jer, po njihovom shvatanju, pojmovno znanje predstavlja manifestaciju jednog posebnog odnosa u sklopu složene celine odnosa, odnosa na osnovu kojeg se svet doživljava samo kao sredstvo koje može da služi ljudskoj svrsi.

Heidegger je ovo najbolje objasnio. Po njemu, u skoro svakoj konkretnoj ljudskoj situaciji postoji svedočanstvo o »izvornoj« spoznaji bića. Naš strah, naša briga, naš jezik, vrlo jasno pokazuju da mi živimo u »blizini« bića, ali da ga skriva naše nastojanje da »zagospodarimo« svim onim sa čim dolazimo u dodir. Posledica ovakvog stanja je da živimo u »zaboravu« bića. Delimična istina, koja se bavi racionalnim pristupom, shvata se kao apsolutna istina i, tako, odista, postaje je neistina. Da bismo imali pravu spoznaju bića, ukazuje Heidegger, treba da se oslobodimo kantovskih epistemoloških pretpostavki i da prevaziđemo pojmovno mišljenje kao put u dozezanju istine o biću; to znači, treba ga zameniti drugačijim načinom mišljenja.⁵

Pristup budizmu u sklopu prethodno izloženog osnovnog problema i egzistencijalnog načina njegovog rešavanja

Ukratko ponovljeno, moglo bi se reći da je egzistencijalizam nastojao da razreši Kantov »agnosticisma« različito tumačeći epistemološki odnos subjekt-objekt. To, međutim, ne znači potpuno odbacivanje Kantove filozofije. Uistinu, ovo odbacivanje učinjeno je unutar kantovske kritike metafizičkih sistema, odnosno sistema koji nekritički upotrebljavaju razum zbog toga što nemaju refleksivan odnos prema njegovoj prvoj prirodi. Naime, dualističko tumačenje epistemološkog odnosa subjekt-objekt i samo je shvaćena kao izraz te metafizičke upotrebe razuma. Prema tome, Kant je prevladan na temelju uočavanja njegove vlastite inkonsistentnosti. U skladu s tim, možemo neznačno

¹ Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen, 1956.

² Karl Jaspers, *Reason and Existenz*, Noonday Press, 1955.

³ Gabriel Marcel, *Mystery of Being* (sedmo poglavlje), Gateway edition, 1960.

⁴ Ludwig Landgrebe dalje u ovom svetu, prikaz savremene filozofije u delu *Philosophie der Gegenwart* (1957) poglavlja o saznanju i čini i o problemu bića.

⁵ Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951; *Sein und Zeit*, Neosaurus Verlag, Tübingen, 1954.

promeniti raniju definiciju osnovnog filozofskog problema i reći da je osnovi problem koji savremena filozofija nastoji da razreši – problem metafizičkog pristupa spoznaji bića.

Ako je ovo centralna tačka iz koje se razvija savremena filozofija, onda će poređenje sa budizmom biti najuspešnije ako uspešno da prikazemo budizam u sklopu ovako izloženog osnovnog problema. Govoreći ovo, imam na umu Budin razgovor o »Pitanjima koja ne teže ličnom uzdizanju.«⁶ U ovom razgovoru se, u stvari, izlaže Budin kritički stav prema drugim metafizičkim školama, odnosno njegov pokušaj da da odgovor na metafizička pitanja:

Ovo su teorije koje je Blagosloveni ostavio nerazjašnjenim, stavio u stranu i odbacio

⁶ *Buddhism in Translation*, Translated and edited by Henry Clarke Warren, New York, Atheneum, 1970 (»Pitanja koja ne teže ličnom uzdizanju«, pp. 117–128).

– da je svet večan, da svet nije večan, da je svet konačan, da je svet beskonačan, da su duša i telo istovetni, da je duša jedno a telo drugo, da svetac postoji posle smrti, da svetac ne postoji posle smrti, da svetac i postoji i ne postoji posle smrti, da svetac niti postoji niti ne postoji posle smrti ...⁷

Ovde nameravam da ukažem da je Budino objašnjenje metafizičkog pristupa ovim pitanjima, u načelu, iste vrste kao i u Kantovoj filozofiji i egzistencijalizmu.

Kada se od Bude tražilo da kaže svoje mišljenje o ovim teorijama, da objasni zašto ih je odbacio, rekao je da ni jednu od navedenih teorija ne smatra ispravnom. Prvi razlog koji Buda navodi u prilog svog stava egzistencijalnog je karaktera. On smatra da metafizička pitanja i odgovori na njih ne pomažu u razrešavanju problema koji se javlja u ljudskom životu:

⁷ Isto, pp. 117.

Religiozan život, ⁸ Malunkyaputta, ne zavisi od dogme da je svet večan; religiozan život, Malunkyaputta, ne zavisi ni od dogme da život nije večan. Bilo da prevlada dogma da je svet večan ili da svet nije večan, još uvek, postoji rađanje, starost, smrt, žalost, oplakivanje, beda, bol, očaj, čije ukidanje u sadašnjem životu preporučujem.⁹

Sam naslov poglavlja u kome se raspravljaju ovi problemi – »... ne teže ličnom uzdizanju« – jasno pokazuje egzistencijalni karakter ove primedbe. Budizam je filozofija čija centralna tačka je sam čovek, njegova konkretna situacija u svetu. Smatra se da je ljudski život beda i patnja (*dukkha*) i da je glavni zadatak prevladavanje takvog stanja. U tom smislu, budizam se mora shvatiti kao praktična filozofija koja otkriva način na koji se to može učiniti. U skladu s tim, savim je prirodno da se metafizička pitanja ne smatraju relevantnim i da zbog toga, na početku, Buda čak nije ni želeo da odgovori na njih. Parabola o »ranjenom čoveku«, koji mora prvo dozvoliti doktoru da ga izleči da bi uopšte mogao da postavi pitanje takode veoma dobro izražava prethodni razlog za odbacivanje »pitanja koja ne teže ličnom uzdizanju.«¹⁰

Već u ovom kontekstu očigledna sličnost sa egzistencijalizmom. Ovaj praktičan interes daleko je bliži egzistencijalizmu – njegovom pozivu da čovek treba da traga za smislom konkretnog ljudskog života, a ne za univerzalnim odgovorima – nego raznim religijama.

U izlaganju osnovne karakteristike egzistencijalizma ja sam, međutim, stavio osnovni naglasak na epistemološki kontekst, a ne na ovo interesovanje za konkretan život. Razlog što sam to učinio jeste što sam »humanistički« interes ima smisla samo u kontekstu epistemološkog i ontološkog razumevanja bića. Egzistencijalizam ne predstavlja zaslepljenu zainteresovanost čoveka za samog sebe, uprkos svih činjenica, već je rezultat jednog novog filozofskog razumevanja bića. Takav slučaj je i sa budizmom. Po mom mišljenju, neopravdano je smatrati pomenuti praktični interes jedinim razlogom zbog kojeg je Buda protiv metafizičkih pitanja i odgovora.¹¹

Drugačiji pristup pitanjima koje ne teže ličnom uzdizanju

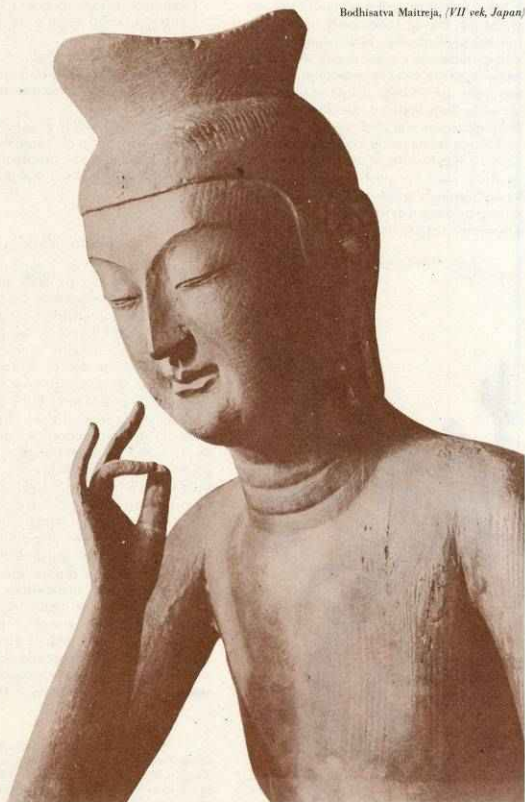
Buda daje jedno takvo objašnjenje metafizičkih teorija (zajedno sa metafizičkim pi-

⁸ »Religiozan život treba shvatiti kao izraz za pravi način života, a ne u smislu religije, jer nekoliko redova kasnije Buda završava ovaj paragraf sledećim rečima: »Još ostaje rađanje ... čije ukidanje u sadašnjem životu ja preporučujem.«

⁹ Isto, pp. 121.

¹⁰ Isto, pp. 120–121.

¹¹ Edvardf Thomas i Warren izlažu Budino objašnjenje metafizičkih pitanja; međutim, oni stavljaju naglasak na »egzistencijalne« razloge. Vidi: Edward Thomas, *The History of Buddhist Thought* (deseto poglavlje); Routledge and Kegan Paul, London, 1967, i Warren, isto (drugo poglavlje: »Uvodni razgovor«, pp. 111–116).



Bodhisattva Maitreja, (VII vek, Japan)

tanjima) koje se može smatrati glavnim, filozofskim razlogom za njihovo odbacivanje. Ono je iskazano u daljem izlaganju njegove odbojnosti prema tim teorijama:

Vaccha, teorija da svetac niti postoji niti ne postoji posle smrti, predstavlja džunglu, zbrku, lutkarsku predstavu, iskrivljavanje i okov, a prati je beda, propadanje, očajanje i agonija i ne teži averziji, odsustvu strasti napuštanju, smirenju, znanju, najvišoj mudrosti i nirvani.¹²

U ovom citatu može se sagledati jedan novi pristup. Umesto traganja za metafizičkim odgovorom na metafizička pitanja, kao što to čine druge filozofske škole, Buda je nastojao da objasni njihovu prirodu, smisao i poreklo. On sagledava da je njihovo stvarno razumevanje moguće samo ako postoji potpuno razumevanje života. Drugim rečima, on nastoji da ih shvati u sklopu celokupnog života.

Ovaj život, život patnje, jadicovanja, žalosti (*dukkha*) proističe, po Budi, iz »žudnje«, »žedi za čulnim postojanjem«, »strasnih želja« (*trāsa*) i »vezivanja za ono što se oseća poželjnim« (*upadāna*). Svi elementi ljudskog bića nastaju iz ovog »ontičkog«¹³ tla. Otuđa su ti elementi međusobno povezani zavise jedni od drugih, čineći zajedno »zavisno postojanje« bez poznatog početka i primarnog uzroka (*pratitya-samutpada*). Kako je svest shvaćena kao element »zavisnog postojanja«, metafizički sistemi, kao proizvod svesne aktivnosti (vijana), takođe se posmatraju u odnosu prema »ontičkoj« osnovi. Shvaćeno je da su njihova težnja da se da potpuno znanje o svetu i njihovo ubeđenje da se racionalnim putem, sistemom pojmo-va, može dosegnuti apsolutna istina o svetu, izraz »žudnje« i »vezivanja za ono što se oseća poželjnim«.¹⁴

Međutim, po Budi, celokupna čulna egzistencija, sav ljudski život, sazdan na žudnji i vezivanju za ono što se oseća poželjnim protivreći svetu onakvom kakav stvarno jeste. Tako je ova »ontička« osnova, u stvari »holesti« (*asravas*) zbog koje čovek živi kao što živi, nesvestan svog stvarnog položaja. U tom smislu Buda ističe da je neznanje (*avidya*) temelj celokupnog života patnje, jadicovanja i žalosti. U skladu s tim, spoznaja sveta kakav stvarno jeste ili, ja bih rekao, subjektivne osnove života, predstavlja početak prestanak života patnje i upoznavanja istine. Da ovaj život, budući da je zasnovan na laži, treba da bude prevladan, dovoljno je jasno.

U ovom momentu dolazimo do suštinskog razloga za odbacivanje metafizičkih pitanja i metafizičkih teorija. Budući da su shvaćeni kao izraz života patnje koji je ute-

Prilog uporednim istraživanjima budizma i savremene zapadne filozofije

meljen na »požudi« i »vezivanju za ono što se oseća poželjnim«, i sami su odbačeni kao lažni. Kao manifestacija pogrešnog života, i sami su pogrešni. Prema tome, da bismo došli do pravog uvida u biće, moramo se osloboditi racionalnog mišljenja. Pošto je Buda spoznao da je samo racionalno mišljenje zasnovano na životu patnje, po njemu tek prevladavanje takvog života može da vodi potpunom prevladavanju racionalnog (metafizičkog) mišljenja i, tako, pravoj istini. Promena čovekove »ontičke« osnove shvaćena je kao uslov ostvarivanja istinskog spoznavanja sveta. To je krajnje i najvažnije značenje Budinog učenja; ono pokazuje put »koji vodi prekidanju života patnje i dosegvanju u nirvanu«. U skladu s tim, Buda shvata sopstvene učenja samo kao uvod koji upravlja čoveka nastojanju da sam dosegne istinu. Tako je pitanje spoznaje najviše istine (*paramartha-satya*) stvar egzistencijalnog preobražaja.

¹⁵ Jedno od Budinih imena. Ovo označava stanje prosvetljenosti.



Ovaj novi pristup metafizičkim pitanjima – razumevanje njihove načelne neistinitosti jer su manifestacija života patnje koji je i sam neistinit, nužnost prekidanja ove osnove i poučavanje načina na koji takvo oslobađanje treba da se ostvari – čini jezgro budizma koje je nazvano učenje u srednjem putu (*madhyama-pratipad*).

Da stvari imaju bića, a Kaccana, predstavlja jednu krajnost ovog učenja; da stvari nemaju biće predstavlja drugu krajnost. Ove krajnosti, o Kaccana, Tathagata¹⁵ izbegava i ovo je srednje učenje kome on podučava:

*Od neznanja zavisi karma;
Od karme zavisi svest;*

*Od rođenja zavisi starost i smrt, žalost,
jadicovanje, beda, boli i očajanje. Tako
uistinu*

*sav ovaj konglomerat bede nestaje.
Ali potpunim izčežavanjem i prestankom
neznanja ukida se i karma;
Ukidanjem karme ukida se i svest;
Ukidanjem svesti ukida se ime i oblik ...*

Ukidanjem rođenja ukida se starost i smrt, žalost, jadicovanje, beda, boli i očajanje. Tako se sav ovaj konglomerat bede ukida.¹⁶

Iz ovog izvoda vidljiv je karakter »novog pristupa«. »Srednji put« ne predstavlja isti nivo i tip mišljenja kao metafizičke teorije, s jedinom razlikom da je umeravanje krajnosti.

Najviša istina

Videli smo da je, po Budi, pretpostavka ostvarenja prave spoznaje bića, odnosno najviše istine (*paramartha-satya*), prestanak života patnje. Pitanje je sada koje su karakteristike ove najviše istine. Kako pojmovni sistem ne doseže do sveta »kakav jeste« i, u stvari, u načelu, uvek ga deformiše, ova najviša istina mora biti suštinski različita od racionalne istine. Međutim, ta njena suštinska različitost ne može se objasniti jer svako objašnavanje znači pojmovno predstavljanje – racionalizaciju – a to nije ništa drugo do »vrtačenje« životu patnje i deformisanom videnju sveta. Jedino što može da se kaže za najvišu istinu jeste da nema oznaka. Najviša istina moguća je jedino u stanju *nirvane*; na »drugoj« je obali. Iz života patnje, u najboljem slučaju, ona može biti samo nagoveštena, metafizički najavljena. To je razlog što se upotrebljava termin »praznina« (*sunyata*) u »opisu« najviše istine. Kada se jednom prekine život patnje i kada nema više ideje trajnosti, sopstva, karmičkog delovanja, takođe nestaju sve karakterizacije, pojmovi, atribucije.¹⁷ Ovo je ilustr-

¹⁶ Warren, isto, pp. 166.

¹⁷ Ovo sagledavanje siromaštva razuma, njegove nemogućnosti, da dosegne istinu, kao i naglašavanje da je najviša istina bez oznaka, razvijeno je Kasnije u Mahayana filozofiji. U tom pogledu, najpoznatiji je budistički kaluder Nagarjuna, odnosno njegovu demonstra-

¹² Warren, isto, pp. 125.

¹³ Upotrebili smo ovaj Heideggerov termin koji podrazumeva razliku u odnosu na termin »ontološki« jer omogućava jasno razumevanje da nije reč o »pravom« životu koji otvara put do bića.

¹⁴ Četiri holesti (*asravas*) čine, u stvari, potpunu »ontičku« osnovu života patnje, ali kako se one mogu »svesti na trāsu« i »upadāna« i, sam spomenom ove dve kao osnovu.

rovano u Budinoj posljednjoj analizi jednog od metafizičkih pitanja:

Svetac koji se, O Vaccha, oslobodio onog, što je forma, dubok je, neizmeran, kao moćni okean. Kazati da se ponovo rodio, ne bi bilo tačno. Kazati da se nije ponovo rodio, ne bi bilo tačno. Kazati da je i rođen ponovo i da nije rođen ponovo, ne bi bilo tačno. Kazati da on niti je ponovo rođen, niti da nije ponovo rođen ne bi bilo tačno.

⁹Svi osećaji . . .

¹⁰Sva opažanja . . .

¹¹Sve predispozicije . . .

¹²Sva svest kojom se izriče postojanje sveca, sva ta svest napuštena je, iskorenjena, više ne postoji i ne može ponovo nicati u budućnosti.¹³

Budino odbacivanje svih izloženih mogućnosti kao lažnih ističe načelno odbacivanje svakog pokušaja objašnjavanja, ili, bolje rečeno, definisanja onog što je iznad života patnje. Da bismo to razumeli, moramo da prekinemo sam život patnje.

Zajednička osnova i prednosti budizma

Posle ovog prikaza osnovnog karaktera budizma kroz izlaganje Budinog suočavanja sa metafizičkim sistemima i pitanjima koja oni postavljaju, u stanju smo da izvršimo opšte upoređivanje sa savremenom zapadnom filozofijom (posebno sa egzistencijalistima) i da ukažemo na osnovne tačke koje bi predstavljale temelj za upoređivanje sličnosti posebnih gledišta.

Prvo, možemo da kažemo da je metod pristupa metafizičkim pitanjima sličan kantovskom pristupu. Buda, kao i Kant, pokušao je da objasni prirodu metafizičkih pitanja umesto da sam daje jedan novi metafizički odgovor. Šta je suština oba pristupa? Metafizičko dualističko shvatanje odnosa subjekt-objekt nije bezpogovorno prihvaćeno već, naprotiv, nastoji se da se objasni kakva je prava priroda ovog odnosa i da se na taj način, u tom kontekstu, definiše stvarno značenje racionalne aktivnosti.

Drugo, za razliku od Kanta, a slično egzistencijalistima, Buda uvida suštinski neistinitost svakog isključivo racionalnog pristupa kao izraz pogrešnog načina života. Osnovna epistemološka pretpostavka razlike između subjekta i objekta, na kojoj počiva racionalna aktivnost, spoznata je kao lažna. Ovo cepanje subjekta i objekta proizlazi iz ljudske subjektivnosti (*tršna i upadana*) i ne odgovara svetu kakav odista jeste (*Yathabbutam*). Ovdje možemo da zapazimo sličnu vrstu transcendeniranja kantovskog ho-

rizonta, koje odlikuje i egzistencijalizam. Sličnost je očevidna: nasuprot Kantu, ukidanje racionalnog saznanja shvaćeno je kao uslišan pokušaj otkrivanja novog puta spoznaje istine bića.

Treće, ovo je tačka u kojoj se egzistencijalizam suočava sa fundamentalnom teškoćom. Egzistencijalistički filozofi su najvećim delom kritikovali i tradicionalne metafizičke filozofije, mada oni sami nisu bili u stanju da razviju nov pozitivan pristup biću. Činjenica je da oni govore o egzistencijalnoj spoznaji bića. Međutim, problem je u tome da oni ne razrađuju ontološku osnovu za takvu spoznaju.¹⁴ U postojećim okolnostima, pod uticajem sveta nauke i tehnike, čovek je apsolutizovao svoju racionalnu bit. Kao takav, on ne može da dopre do istine, ako ne izmeni sopstvenu ontičku strukturu. U ovom kontekstu, ako prihvatimo prethodno izložen opšti filozofski okvir, može se tvrditi da je budizam dosledniji od egzistencijalizma. Buda je bio svestan neopodnosti transformacije čoveka, odnosno njegove ontičke osnove kao uslova za ukidanje granica racionalnog pristupa, samog racionalnog pristupa, da bi se mogla spoznati prava istina o biću. Tako je glavni deo njegove filozofije posvećen otkrivanju načina na koji se ovaj preobražaj može izvršiti.

¹⁴ Na primer, Heidegger kritikuje pojmovno mišljenje i kaže da mora biti zamenjeno »utenmeljendlichem« mišljenjem; međutim, ono je uglavnom definisano kao negacija prethodnog i nije jasno kako se može ostvariti. Vidi Heideggerov esej *Was ist Metaphysik?* Frankfurt, 1949.

Kratak uvod u problem smrti u upanišadima

Višnja Romaj

Upanišadskom tematiziranju problema smrti (*mṛtyu*) prethode osebuja odredjenja i rješenja ovoga problema u vedskom razdoblju. Preliminaran značaj i prominentna važnost ovoga razdoblja proizlazi iz toga što je upravo njemu uspjelo da u mnogome upečatljivo anticipira (bilo u otporu, bilo u skladnosti sa njim) mnoge kasnije, raznorodno uobličene i nejednako asimilirane misaone tendencije i pravce koji će, potekavši sa ovog izvorišta, omogućiti formiranje osebuje fizionomije indijske kulture, bez obzira na to što će problematika autohtonosti odredjenih linija ovoga razdoblja ostati otvorena sve do naših dana.¹

Upravo stoga, potrebno je barem djelomično naznačiti neke osnovne odrednice ovoga razdoblja, dakako, prvenstveno u odnosu na ono što nas ovdje zanima. Prije svega, ono što će u bitnome utjecati na pristup i shvaćanje čovjekove sudbine poslije smrti vedskog čovjeka biti će uvelike predodređeno ustrojenjem specifičnih karakteristika svjetonazora onoga vremena. A to se još jednom, i na ovom primjeru, dokazuje ontološko-antropološka komplementarnost ovih dvaju dimenzija opstanka (života, smrti), jer od shvaćanja i tumačenja (tradijsko-civilizacijskog) jedne od ovih djevoj dimenzija opstanka zavisi i objašnjavanje one druge. Okolicnu ovoga svjetonazora sačinjava optimistička vjera i težnja ka dugom i bogatom životu, koji, uz to, treba da je ispunjen najrazličitijim zadovoljstvima i užicima, pri čemu je izražena i nada da čovjeka ništa lo-



¹ *Čit. prema: Piteći indijske misli* (prir. Rada Iveković), BIZG, Beograd, 1981, str. 7. Postoje četiri zbirke Veda: RV – (*Rig-veda*) je glavna žbirk poezije; SV – (*Sama-veda*) je znatnim dijelom zbirka istih tekstova uz koje se pamti obredna melodija, napjevi; YV – je (*Yadur-veda*) je zbirka tekstova, formulacija, uređenih onako kako se koriste pri obredu; AV – (*Atharva-veda*) je dijelom sastavljena iz istog starog indoevropskog materijala kao i RV, a dijelom od predvedskog autotnog materijala. Dok su prve tri Vede objavane, *smrti* (*śvanyev*), kao takve priznate od davnine, AV, je taj užvijen naslov stekla kasnije. Obično se smatra da su ti tekstovi kanonizirani ubrzo nakon arijskog naseljavanja sjeverozapadne Indije, poslije dugog usmenog prenošenja, koje će se nastaviti do 1000. godine prije nove ere.

šije ne čeka ni poslije smrti. U osnovi ovog svjetonazora nalazi se ideja je d n o k r a t n o g puta čovjeka, odnosno njegovog jednog rođenja i jedne smrti (ovdje se još ne pojavljuje kasnija koncepcija k r u ž n o g p r o t o k a, života i smrti, karmički uvjetovanog). A sav uspjeh vedskog čovjeka u životu, pa i nakon smrti, ovdje se shvaća kao izrazito ovisan o žrtvi (*yajna*) koju čovjek treba da kontinuirano prinosi bogovima i precima. Žrtvujući mnogobrojnim božanstvima, čovjek, za uzvrat, između ostalog, traži sjaj, bogatstvo, slavu i besmrtnost. Ovo je, svakako, u uočljivom raskoraku sa kasnijim razdobljem, u kojemu će se početi težiti izlasku iz ciklusa života i smrti. »Sistem žrtvovanja (*yajna*) prema vedskoj tradiciji, zahtevao je velik broj sveštenika i znatne količine životnih dobara. Žrtvovanje je sprovedeno prema detaljno razrađenim uputstvima, iz dana u dan, tokom niza meseci, ponekad i godina. U prvom razdoblju, koje se vezuje za himne, žrtvovanje ima karakter prirodne razmene kojom se zadobija naklonost bogova i tako stiču određene pogodnosti. U periodu *brahmana* tekstova, razmena poprima impersonalni karakter i njeni efekti sleduju po nužnosti nezavisnoj od volje bogova i ljudi. Ako je žrtvovanje izvedeno sa najstrožom tačnošću, onda su bogovi primorani (bez obzira na svoju volju) da ispune želje radi kojih je žrtvovanje preduzeto. Osim obezbeđenja reda i svetlosti u kozmosu i zajednici, kao opštih dobara, to su mogle biti i najrazličitije pojedinačne želje (kriša, rođenje sina, povoljan status u onostranosti itd.). Moć koju imaju vedske himne, sveštenici i *yajna*, naziva se *brahman* (na prelazu u upanišadsko razdoblje javlja se jedan oblik žrtvovanja u vidu simboličke razmene. U upanišadama mestimično nalazimo i /na/ meditativne supstitute za ritual žrtvovanja).² Vrlo eksplicitno očitovanje ovih naznačenih pretpostavki tematiziranja problema smrti u vedskom razdoblju nalazimo u *RV, IV, 50*, u kojoj se iskazuje obraćanje vedskoga čovjeka Brhaspatiju (bogu pokrovitelju brahmanske kaste i gospodaru ljudi). On je ujedno i taj koji se pojavljuje i navodi kao glavno božanstvo koje treba da brine oko pravilnog izvođenja obrednih rituala. On će kasnije postati bog mudrosti i riječi i, logično, bog stvoritelj:

Vamadeva Gautama

GOSPODAR MOĆI—BRHASPATI

1. *Brhaspati koji rikom upravlja s tri žrtvena mjesta, koji silom rastavi krajeve zemlje, njega drevni promišljaju vidovnjaci, mudri i slatkorječivi, stavljaju pred sebe.*
2. *Mi bismo žrtvama služili ocu svih bogova, biku, poklonima i prinisom.*
O Brhaspatiju, s dobrim i junačnim potomstvom budimo gazde nad blagom!
7. *Hrabro i sa žarom svladava sve nedaće*



Tri Šivina lica (XVIII vek, Indija)

kralj koji Brhaspatija dobro čuva, štugu i hvali kao prvog primaoca.
8. *Čvrsto postavljen u vlastitom domu, zemlja mu sve plodove nosi, podanici se sami klanjaju, kad brahman ima prvenstvo pred kraljem.*

Slično je i sa obraćanjima u vremenski kasnije uobličenoj (ali vjerovatno mnogo ranije ustanovljenoj) vedi (*Atharva-vedi*), u kojoj su vidljivi utjecaji mnogih elemenata domorodačke kulture. Tako se u *AV, III, 15*, u različitim molitvama također, priželjkuju bogatstvo i obilje u svakodnevnom životu i u svemu onome nepoznatom što čovjeka čeka poslije smrti:

Atharvan

MOLITVA ZA TRGOVCA DA SE OBOCATI

1. *Prikanjam se Indri trgovcu, neka nam dođe, neka nas vodi. Odbacujući neprijatelja, lutajuću zvijer, nek on, gospodar, bude moj darovatelj.*

2. *Brojni putevi kojima kroče bogovi što šetaju između zemlje i neba nek mi se vesele s mlijekom i maslom kao kad bih obredom nudio bogatstvo.*
3. *Željan, O Agni, ja žrtvujem prinos s drvca za vatru i s maslom i koliko mogu brahmanom hvalim ovu nebesku molitvu za - stostruku dobit.*
7. *Cijenimo te, svećenice, žrtvovatelju za sve ljude. Bdi nad našim potomcima, nad nama, nad govedima i životima.*

Jedno od božanstava kojemu se u vedama njihovi sačinjaoci često obraćaju jeste, između ostalih, i veliki i važan bog Indra. On ima buzdovan u ruci, ili munju, i tim je oružjem - kako se ovdje zamišlja - na početku početka ubio Vrtru, zmijolikog bijesa koji je vjedi držao zarobljenima. Inače, Indra je vrlo promjenljivog raspoloženja, često je vrlo ljutit, a za ohrabrenje rado pije *somu*, žrtevno božansko piće, nektar koji pruža besmrtnost i opija. Svojom prirodnom i ratničkim raspoloženjem Indra je porijeklom kšatrijski bog, a čin kojim je ubio Vrtru i otkončao kaos arhetip je žrtve, pa tako svaka žrtva simbolizira stvaranje svijeta.

² Cit. prema: Dušan Pajin, *Filozofija upanišada*, Nolit, Beograd, 1980, str. 57-58.

Agni, božanstvo vatre, jedna je od glavnih vedskih božanstava i javlja se u tri vida: na nebu kao Sunce, u zraku kao munja i na Zemlji kao vatra /tejas/. On je posrednik između bogova i ljudi jer je neophodan učesnik u žrtvenom činu: u njega se izliva žrtveni prinos, bez obzira na to da li je namijenjen njemu ili nekom drugom bogu. On je svećenik među bogovima i susjed ljudi. Ima brojne manifestacije u prirodi i ljudskoj upotrebi. Atharvan je ime vedskog ršija i svećenika koji je prvi imao posla sa vatrom i koji je izveo prvu žrtvu. On je sin boga Brahmae, vidovnjak koji je odgovoran za prenošenje četvrte vede.)

Drugi put su to bogovi Mitra i Varuna (Mitra je dobroćudni bog koji se zavlada zajedno sa Varunom i ujedno je njegov pomagač. On, Mitra, sučunao je božanstvo i zadužen je za brigu nad uspješnim obavljanjem dnevnih poslova. Varuna je moralni gospodar svijeta i odgovoran za rta /rta je prvi apstraktni pojam svemirske zakonitosti u vedskim himnama/.

Abhitas Saurya

RTA

1. *Poklon pogledu Mitre i Varune! Posvetite ovu rtu bogu, hvalite je nebeskom sinu od boga rođenom, nadaleko vidljivoj zastavi Suncu.*
 2. *O, kad bismo zauvijek sretni duhom i okom, s mnogo djece zdravi i neudružni gledali tebe kako se dižeš, veliki Mitra, dan za danom još dugo živeći, o Sunce.*

A slična su i druga obraćanja. U *RV. II.28.5*, *Moltiva Varuni* iskazuje:

O, Varuna! Ne prekini nit mog života sada, dok još tkam svoju pjesmu; ne razbij moju čašu dok se vrhom ne napuni.

U *RV. IX. 113* nailazimo na obraćanja i jednom od najvažnijih vedskih božanstva, bogu mjesecu Soma:

Kašyapa Marica

SOMI ZA BESMRTNOST

6. *Gdje se obredna, izreka, O čisti, govoreći riječi stihova s kamenom u somi uvećava, O piće, poteci za Indru.*
 7. *Tamo gdje je svijetlo sjajno, gdje je sunce, u taji me neumrlj besmrtn svijet djeni, O pročišćen. Piće, poteci za Indru.*
 7. *Tamo gdje je kralj Vivasvatov sin, gdje je sjedište neba, gdje su mlade i sveže vode, tamo mi daj besmrtnost. O piće, poteci za Indru.*
 9. *Tamo gdje se odlazi vlastitom voljom, u trosvodnom trećem nebu nebesa*
 9. *gdje su sjajni svjetovi, tamo me učini besmrtnim. O piće, poteci za Indru.*

(Soma je fermentirani napitak koji se dobiva iscjeđivanjem iz istoimene biljke. On

služi u žrtvenim obredima jer ga vole piti i bogovi i ljudi, osobito brahmani. Biljka od koje se on spravlja bere se po mjeseci, otuda i kasnovedska identifikacija mjeseca i some, odnosno pretpostavka da je mjesec posuda za somu koja se puni i prazni sa mješevim mjenama. A mjesto kamo bi pijač some hito dospjeti je *svarga*, Indrino nebesko kraljevstvo.)

Iz ovih pojedinih, šturo navodnih ulomaka iz veda može se jasno uočiti shvaćanje kako po ovim mišljenjima, preminuli odlazi ili putem bogova (u svijetlo nebesko kraljevstvo), ili putem mrtvih predaka, ovisno o ranijem ponašanju i žrtvama koje treba da prinese rodaci. Dakako, teži se prije svega tomu da nakon smrti preminuli na svaki način «osigura» sebi tzv. put bogova, na kraju kojeg je nebo i koji je blistav i povoljan, a ne da bude prisiljen poći putem predaka, koji je neodređen, mračan i neprijatan.

Dolasku na nebo prethodi period nesigurnosti, koji nije ugodan umrlima, a niti njihovim preživjelim potomcima. Sve ostalo u životu ima vrijednost samo onoliko koliko sudjeluje u ostvarenju ovoga cilja: vječnog života na nebu i dobrobiti ne zemlji, a putem obreda.

RV. X. 15 to eksplicitno iskazuje:

Šankha Yamayana

ŽRTVE PRECIMA

1. *Nek ustanu donji, gornji i središnji preci kojima je soma draga, oni što nisu vuci i znaju rtu, koji su postigli zagrobni život.*
Neka nas ti oči pomažu u prinosisima.
 2. *Nek je danas počast precima što ranije odoše i onima kasnijim, onima što zaposješe prostor zemeljski i onima smještenim u blistavim boravištima.*

4. *O precima što na travi sjedite, ovamo s pomoću!*

Ove somu prinose za vas spravili: uživajte! Dodite sa najdarežljivijom pomoći i podajte nam zdravlje i milost bez bola.

6. *Svinite koljeno, sjednite prema jugu i prikrelite ovu žrtvu.*
Nemojte nas kazniti, oči, za bilo kakvu grešku. Što je kao ljudi počinosima.

Na tome putu do neba, čovjeku mogu, stoga, pomoći samo oni koji su ranije umrli. (3. *ama*, doslovno «kočijaš, vodič», ili «bliznac», jest bog umrlih koji vlada precima. On, je kao Varuna, kralj među bogovima, iako u vedama još nema ulogu suca ili kažnjavaoca, nego mu je zadatak praktičan i sastoji se u upućivanju, usmjeravanju umrlih i predaka na onom svijetu. *Yama* je za to najkompetentniji, jer je on prvi koji je umro i stigao na drugi svijet. Put do njegova carstva u neodređenom međuprostoru čuvaju dva psa splštenih njuški. *Yama* ima sestru blizanku, *Yami*, koja ga nagovara na prokreativni incest, jer su oni, u jednom skupu mitova, prvi ljudi.)

RV. X. 14, govori o njemu:

Yama Vaivasvata

POGREBNA PIJESMA – YAMI

2. *Yama je prvi sagledao put kojim ćemo ići: taji pašnjak ne treba dirati. Kamo su naši preci odlazili, tamo potomstvo ide svojim putima.*

No, kako se vremenom javlja sve veća i veća sumnja u moć bogova i djelotvornost obreda, budući da se on stalno mora ponavljati, sve češće se počinju pojavljivati neodoumice vezane uz položaj bogova unutar kompletne ontološke, tj. kozmološke strukture svijeta. To se najbolje pokazuje u *RV. X. 121*:

Hiranyagarbha Pradapatya

KOJEM BOŽANSTVU

5. *Kojim su moćno nebo i zemlja učvršćeni, i nebo i svod postavljeni, što u prostoru odmjerava polja? Kojem bogu da prinesemo žrtvu...*

Naime, sumnja se proširuje čak i do božanske stvoriteljske moći (možda bogovi i nisu stvorili svijet, nego su i oni tu naknadno: po nastanku svijeta?). Ako je tomu tako, nastaju daljnje neodoumice oko toga koje bi to, zapravo, bilo božanstvo (od mnogobrojnih bogova vedskog panteona) koje bi na najbolje mogući način sudjelovalo i bilo potpuno djelotvorno pri žrtvenom obreda. A upravo te sumnje u djelotvornost moći bogova, i vezano sa time, i u moć obreda, usmjeruju ovo čitavo vedsko razdoblje u sasvim drugom pravcu.

Sami začetni najraznovrsnijih spekulativnih razmišljanja o iskonskom metafizičkom i ontološkom neznanju (*avidyā*), kao i uvid u vlastitu egzistencijalnu nemoć saznanja osnove svega, pa tako i osnove života i smrti, duguju svoju pretpostavku upravo ovim propitivanjima. Uza sve do sada rečeno važno je ukazati i na Rg-vedsku himnu (*RV-X, 90*), u kojoj se spominje *Puruša*, koji još u vedskom razdoblju važi kao vladalac besmrtnosti. On predstavlja jedno ogromno pra-biće od čijih dijelova nastaju ostali bogovi i cijeli svijet (jer on je sve što je bilo i što će biti). U brahmanama i upanišadima, razdobljima koja slijede za vedskim, on će doživjeti izvjesna pretransponiranja.³

3. Cit. prema: Džian Pajin, nov. djelo, «Nasuprot 'himi stvaranja' (*Nasadiya-RV. X. 129*) u kojoj se nastanak svijeta stavlja pri rođenja bogova, u himni posvećenog žrtvovanju *Puruša* (*Purusa sukta-RV. X. 90*) svet nastaje tako što bogovi prinosu *Purušu* na žrtvu. *Puruša* je ogromno pra-biće od čijih dijelova nastaju ostali bogovi i cijeli svet, uključujući i osnove grupe in-dijskog društva. Istovremeno, *Puruša* tu važi kao vladalac besmrtnosti (*amrtavasya isanah*), jer on je ono što je bilo i što će biti (*RV. X. 90. 2*). U brahmanama (*Satapatha XII. 6. 2* i *II. 2. 9* - *Āitarya-IV. 14*), *Puruša* predstavlja shemu čovjeka u smislu matrice osnovnih funkcija, organa čovjeka i delova tela. Takođe postoji tendencija da se *Puruša* uspostavi kao osnovni princip životnosti (nosilac svih životnih funkcija u telu - poput duše u zapadnoj tradiciji), pa se uz *Purušu* vezuju *prana* i *vayu* (*Satapatha, XII. 6. 2*). Na toj osnovi se uspostavlja i najčešće značenje termina «*Puruša*» - čovek, osoba - koje inače sferno u drugim tekstovima (izvan mitologije ili filozofskog značenja). U sa-

Kratki uvod u problem smrti u upanišadima

up. III, 2, 13 kaže:

Kad čovjek umre, njegov glas odlazi u vatru, dah u vjetar, oko u sunce, duh u mjesec, sluh na četiri strane, tijelo u zemlju, atman u akasu, dlake glave u bulje, dlake tijela u drveće, a krv i sperma u vodu.

A znamo da na ovakove slične opise nailazimo još u vedama

(RV, X, 13.3):

POJANJE PRILIKOM SPALJIVANJA

Neka ti oko ode u sunce, neka ti dah ode u vjetar;

idi u nebo, idi na zemlju, kao je pravo; ili se stopi s vodama ako je u njima tvoje mjesto;

počni u bilju tijelom i udima svojim.

O, vatro, ti svojom toplinom zagrij nerodno diu,

neka ga zagrije tvoj žar i tvoja svjetlina!

O, vatro, uzmi ga nježno i lakom rukom prenesi ga u svjetlove blaženih.



Ovakova shvaćanja čovjekove sudbine nakon smrti uklapaju se u postojeće shemu kružnog vremena. »Ništa ne odlazi u nepovrat. Sve se vraća: godišnja doba, ljudski životi, svemir. A vrijeme, kao veliki kotač u vrtinji, jedan je od osnovnih simbola cijele upanišade« (V. Krmpotić). Drugi opis preminuća u upanišadama ne govori o različitim komponentama čovjeka, koje bi se jednokratno razile i utopile u odgovarajuće elemente, već čovjek prolazi, transformirajući se, kroz različita stanja.

Govoreći o tome, upanišadski mislilac Pravahana Jaivali (*Bṛhadaranyaka-up. VI, 2, 15-16*) ističe tri grupe ljudi koji, s obzirom na svoje znanje ili način života, imaju različitu sudbinu.

U prvu grupu spadaju ljudi upućeni na znanje koje izlaze sam Jaivali, kao i oni koji žive u šumi i upražnjavaju vjeru istine (*sradhdham satyam upasate*). Oni dospjevaju (*abhisambhavanti*) u plamen (*arči*), iz plamena u dah, iz dana u prvu polovinu mjeseca, iz prve polovine mjeseca u šest mjeseci sjeverne sunčane putanje, iz ovih šest mjeseci u svijet bogova (*deva-loka*), iz svijeta bogova u Sunce iz Sunca u munju (*vaidyuta*). Kad tu dospije, duhovni dio ličnosti (*puruṣo manasaḥ*) vodi ga u svijet Brahmana (*brahma-loka*). U tom svijetu nadalje prebivaju. Iz ovog nema vraćanja. (*B. VI, 2, 15.*) *Brahma-loka* je, prema mitsko-religijskoj tradiciji, najviše od sedam ili osam područja, ili svjetova */loka*, iznad zemlje, u kome prebiva Brahman-demiurg.)

b) Drugu grupu predstavljaju ljudi koji prinosе žrtve, daju u dobrotvorne svrhe i upražnjavaju *tapas* (*tapas* označava različite vidove sistematskog fizičkog i psihičkog uzdržavanja ili lišavanja). Oni dospjevaju u dim (*dhuma*), iz dima u noć, iz noći u drugu polovinu mjeseca, iz druge polovine mjeseca u šest mjeseci južne putanje sunca, odatle u svijet očeva, iz svijeta očeva u Mjesec. Kad to prođu, dospjevaju u *akasu*, iz *akase* u zrak, iz zraka u kišu, iz kiše u zemlju. U zemlji postaju hrana. Potom preko čovjeka i žene nanovo se radaju i tako kruže (*anuparivrti*).

c) Oni, pak, koji ne žele za ova dva puta postaju molci, ili bilo što ujeda (*Ch. VI, 2, 16*). *Procesi opisani pod (a) i (b) nazivani su devayana* ('put bogova') i *pitryana* ('put očeva'). U vrijeme Rgvede *devayana* je označavala period sjeverne ekliptike, kada se odavala pošta bogovima. *Pitryana* je bila druga polovina godine, kada se odavala pošta precima. Istovremeno, *devayana* je bio put kojim je žrtva dospjevala do bogova i kojim se čovjek, nakon smrti, pridruživao bogovima i očevima. U upanišadima nalazimo, dakle, reinkarnaciju kroz dva puta, koja se pretpostavljaju kao dva tipa preobražavanja poslije smrti. Iz ovoga postaje sasvim uočljivo u kojoj mjeri se starije predstave i rješenja čovjekove sudbine nakon smrti prepliću sa upanišadskim shvaćanjima koja stavljaju znanje (*vidyā*) i šumsko pustinjstvo iznad ubičajene ritualne prakse.

Prema trećem shvaćanju, smrt je supsumcija a ne, kao u prva dva slučaja, disper-

Za razliku od vedskog razdoblja, u *brahmanama* (a to su većinom liturgijski tekstovi koji tumače obred i njihovu simboliku; inače, i brahmane i upanišade, u jednom širem smislu, zapravo spadaju u vede) može pratiti i neke novine u odnosu na ranije (vedsko) shvaćanje čovjekove sudbine nakon smrti. Naime, pojavljuju se mišljenja da nakon smrti, i zaslužnom i nezaluznom čovjeku pripada trajna egzistencija, ali različita. Dobri su nagrađeni, a zli kažnjeni. U ponekima se javlja i prelazno shvaćanje (između vedske i upanišadske koncepcije) koje inaurigura ideju ponovnog rođenja na zemlji, iako se još uvijek etičko poravnanje vezuje za stanje poslije smrti, odnosno za međustupanj između smrti i ponovnog rođenja. Tako se i u *Aitareya brahmani* kaže: *Kad završimo sa dobijanjem nagrade i kazne, onda umiremo u onom životu i radamo se ponovo na zemlji.*

U upanišadima etičko poravnanje počinje se odvijati u uzastopnom nizu čovjekovih reinkarniranja, a u skladu sa važećom koncepcijom dinamičkog bivanja (bitka), tj. kružnog protoka života i smrti. (Tek sa učenjima upanišadi reinkarnacija dobija etičku funkciju, to najprije u *Bṛhadaranyaka-upanišadi* i *Chandogya-upanišadi*.)⁵ U toj funkciji će ideja reinkarnacije predstavljati jednu od osnovnih ideja indijske misli, kako hinduističke, tako i budističke.⁶

U upanišadskim tekstovima, koji se na vedske neposredno nastavljaju, vidljivo je, dakle, miješanje različitih koncepcija poznatih od ranije (koncepcija tzv. puteva preda, puteva bogova, kažnjavanja paklom itd.), kao što i nailazimo na detaljnije razrađivanje koncepcije puta oslobođenja iz ciklusa života i smrti, što predstavlja izrazitiju novinu upanišadi. Izlučivanjem osnovnih opisa po-smrtnih stanja (stadija) čovjekova opstanka mogli bismo izdvojiti tri tipa shvaćanja.

Za prvi je karakteristično »ono shvaćanje koje polazi od toga da se čovjek nakon smrti razlaže na različite komponente, od kojih se svaka stapa sa njoj pripadnom, dok puruṣa, kao samostalna matrica ličnosti, podlež reinkarniranju.«⁶ Tako se u *Bṛhadaranyaka*

mim upanišadama srećemo sva ova značenja, s tim što upanišade pokušavaju da odrede odnos između *puruṣe* i *ātmana*, koji skoro da postaju sinonimi – *ātman* je na jednom mestu određen kao »upanišadski *puruṣa*« (*B. III 9, 26*), a mestimice se uspostavlja i relacija *puruṣe-ātman-brahman* (*B. II 5*).

⁵ Cit. prema: *Filozofija upanišada*, Dušan Pajin, nov. djelo, str. 79. U upanišadima afirmišu put znanja (*gnana-marga*) nasuprot putu ritualnih radnji (*karma-marga*) prethodne tradicije. Ovo znanje u bitnom određuje ontički i etički status čovjeka izričući da su suštastvo čovjeka i sveta (*ātman-brahman*) identični (*tat tvam asi* – to ti jest).

⁶ Ideja reinkarnacije igra važnu ulogu ne samo u upanišadima već i u ranom (*hinayana*) i u kasnom (*mahayana*) buddhizmu. U tibetanskom buddhizmu (*lamaizmu*) ideja reinkarnacije izložena je vrlo detaljno, pri čemu je vrhunac dostignut u *Tibetanskoj knjizi mrtvih* – *Bardo Thodol* (V. J. Evans Venc, Zamak kulture, Vrnjačka Banja, 1978) koja predstavlja iscrpan opis pretpostavljenog putešestvija koje čovjek prolazi – u vremenu od sedam nedjelja – između smrti i narednog rođenja (prim. V. R.).

⁶ Cit. prema: Dušan Pajin, nov. djelo, str. 123-129.

zija, kroz koju se osnovni organizmičko-psihčki kvalitete, u krajnjoj liniji, ufapaju u najviši princip. To se kratko izriče i u *Chandogya-up. VI, 8. 6: Kad čovjek, dragi mođ od-lazi odovu, njegova riječ stapa se (sampađ) sa duhom (manas), duh sa pranom, prana sa toplinom (tejas), a toplina sa para devata (vrhunsko božanstvo—najviša apstrakcija).*

Kad se učvrstila ideja o preobražaju elemenata i analognom putu čovjeka koji se vraća u nova otjelotvorenja, postulirana je posebna mogućnost (solarni put) dolaženja do najviše zbilje (*para devata, brahma loka*) kao trajnog boravišta. Ali, ova ideja je zapravo posuđena od «fizike» a s druge strane od mitsko-religijske tradicije.

Bitno drugačije i stvarno novo rješenje u upanišadima nastupa s uvođenjem ideje atmana i brahmana kao totaliteta koji ukida svako «dvojestvo». Stvarni doprinos upanišadi je, dakle, ontološki, budući da se ovdje ide na preferiranje uočavanja *biti* koja nadilazi same elemente i vitalitičke principe, ma kako ti elementi odnosno principi bili apstraktno postavljani. Različite prane korespondiraju sa stranama svijeta, ali atman nije niti ovo niti ono (neti, neti).

(*Prana* je termin koji označava dah, životnu energiju, disanje kao osnovnu od pet vrsta osjetilne energije.) Na toj osnovi (uočavanje nepropadljivog esencijaliteta (*atman*) počinje se izdvajati filozofski uvid kao jedini i nezamjenjivi organon te spoznaje. «Jedino se razumom (*manas*) to ima sagledati (*anudaršayam*)» (*Brahadaranyaka-up. IV, 4. 19.*)

Time se čovjek koji tako zna (yu evam veda) stavlja na izvjestan način van svijeta, jer on svojim uviđom može ostvariti izvjesnu nezavisnost nasuprot preobražaju elemenata, reda u zbijanju i vraćanju u nova otjelotvorenja.

Vidjeli smo da je u brahmanama, pa i u vedama, spoznaja igrala vrlo važnu ulogu, budući da je poznavanje obrednih obaveza i žrtvene simbolike također bilo spasnosno po čovjekovo stanje post mortem, a uz to je bilo i od praktične koristi. Ta spoznaja, kako smo već vidjeli, postaje u upanišadima *etičkim zadatkom*. Dolaženje do nje predstavlja određeni mentalni i moralni napor.

Uspoređo sa tim, možemo samo naznačiti pretvorbu značenja izraza brahman: od svog početnog obrednog značenja, preko upanišadskih stavova u kojima iščitavamo određenje brahmana kao tvarne, fizičke osnove bica, pa sve do onih u kojima se on javlja kao *totalitet* koji je bitak bica.

Prijelaz od «fizičke» na apstraktno određenje osnove svega zbijanja jest zapravo u izvjesnom smislu, prijelaz od «fizike» na ontologiju, tj. od određenja osnove zbijanja — ka bitku. U tom sklopu brahman se počinje javljati kao jedinstveno određenje osnove (praosnova), tj. sam bitak bica. To je izraženo i u jednom odlomku *Mundaka-up. II, 1. 1: Kao što iz bukteće vatre kiljaju hiljade sličnih varnica, tako, dragi mođ, bezbrojna bica (bhava) praishode (prajna) iz nepropadljivog i vraćaju se onamo.*

Dakle, *Brahman* (od nekadašnjeg naziva za božanstvo — bog Brahma — odnosno naziva za svećeničku kastu koja obavlja ritualne obrede) sada počinje značiti *sveobuhvatni bitak*, čije je osnovno svojstvo neutralnost prema subjektivnoobjektivnom rasjepu spoznajne svijesti i identitet s apsolutnim samosvojestvom duha (*ātman*). Svaki oblik partijske egzistencije s njim je identičan, iz njega potječe i u njega se vraća. Glavni su atributi brahmana usporedivi sa svojstvima eleatskog bitka: vječan, postojan, pun, nematerijalan, neograničen prostorom i vremenom, nezahvatljiv osjetilnom i razumskom spoznajom, postojeće samo po sebi... itd. On je zapravo ono s onu stranu bitka i ne-bitka, samopostojeće, prapočetak. A jedna od temeljnih istina u koju nas žele uvjeriti upanišadi jest ona o identitetu *ātmana* (sopstvo, naša najdublja bit, izraz sveobuhvatnog bitka u n a m a) i samog brahmana.

Atman je ono što u čovjeku trajno putuje iz jedne egzistencije u drugu, ali pri tome ne prenosi na svijest ni individualnost (vezane za *aham-karu*). Oslobođenje se postiže kada se sopstvo riješi združenosti s *aham-karom*, a to znači i s teretom djelovanja i moralnom određenosti. Za postizanje oslobođenja upanišadi prvenstveno preporučuju prevladavanje vlastitog ega i odustajanje od njega. A to se, po svim misaonim pretpostavkama, postiže neaktivnošću, oštrašćenjem i ravnodušnim «određenjem». A razumijevanje upravo ovoga (razlike između sopstva, *ātman*, i subjektivnosti, *aham-kara*) dovodi

do «uiranja u brahmana koji je sveobuhvat-tan. (To je svakako svojevrsan panteizam).

Za uzastopne egzistencije čovjek je vezan moralno opterećenom karmom. Oslobođenje znači iscrpljenje karme, njeno nadilaženje i izbjegavanje daljnje akumulacije, uviđanje *ātmana* da *karmom* nije ukaljan i njegovo jedinstvo sa brahmanom (koji je ujedno i sveobuhvatna svijest, odnosno spoznaja, *cit* i dobrobit *ananda*). Na taj način brahman bi i sam bio potpuna svijest ili znanje. U njemu se, naime, gube razlike između subjekta koji spoznaje, spoznatog objekta i samog čina spoznaje. Nevidljiva, sićušna bit u svim stvarima jesta ono što, spoznato, sada pribavlja izjavljenje. Ta spoznaja ima i svoj moralni aspekt. On nije jednostavno intelektualno zahvaćanje brahmana, nego je «uiravanje u njega, a to zahtijeva prevladavanje običajnog morala.

Brahman o kojemu govore upanišadi čas je pojavan, a čas transcendentan. I u ovom drugom slučaju obično se izražava negativno, da bi se pokazalo kako njegova bit isključuje sve. O tome govori i *Chandogya-up. III, 19. 1:*

Sve je ovo brahman, iz kojeg je čovjek rođen, u koji uvire, kojim diše, smiren je mislio. Čovjek je sastavljen od volje i kako namjerava na ovom svijetu, takav postaje kad odavde ode. Neka izvrši volju.

Kao što se u nekim odlomcima *Katha-up* kaže:

Onaj kome nedostaje sposobnost razabiranja, čiji je um nestalan i čije je srce nečisto, nikada ne dostiže krajnji cilj, već se rađa ponovo i ponovo. Ali onaj koji ima sposobnost razabiranja, čiji je um staložen i čije je srce čisto, dostiže krajnji cilj, a dostigavši ga, ne rađa se više.

To se izbavljenje pokazuje utoliko potrebnijim što je čovjek više uslovljen *karmom*. *Karma* se u filozofskom smislu poima kao djelatnost koja predstavlja pokretnu snagu moralnog determinizma u individualnom životu, a također i općeg kauzalnog zbijanja u svemiru), koja se sada više ne shvaća kao žrtva i njen rezultat, nego se ona ovdje shvaća kao svako djelovanje, tj. svaka moralno vrednovana aktivnost.

To oslobođenje (izbavljenje) počinje i u upanišadima tražiti i n d i v i d u a l n o, kao izbavljenje iz ljudske situacije, ljudske moralnosti, ljudske spoznaje. Kasniji upanišadi uvode, osim ove spoznaje, i šesteročlanu yoga-tehniku, kao sredstvo aktualizacije *ātmana*. A metafizička zabluda (*avidyā*), podvucimo to još jednom, sastoji se sada u nepoznavanju brahmana, tj. identiteta *atman-brahman*. Izbjeći ovoj zabludi značilo bi izbjeći smrtnosti odnosno domaći se besmrtnosti. «Iz raznolikih opisa koje tu nalazimo, vidimo najprije to da ideja nadživljavanja nema, kako obično smatramo, spiritualističko već materijalističko polazište, tj. inspirirana je prvobitno održanjem materije i energije. Čovjek je i



sam uključen u preobražaje elemenata i ide 'gore-dole'. On prelazi put između zemlje i neba i obrnutu, jer podležu redu u zbiljivanju. Mitska i religijska tradicija zastupale su jedno skoro vulgarno-materijalističko shvaćanje, koje starije upanišade (*B., Ch., T.*), prevazilaze razradenom filozofskom pozicijom, a mlađe (*Ka., K., S., Ma.*) zamjenjuju racionalnom teologijom. Otuda upanišadski mislilac nije zaokupljen prirodnom poretkom i redom u zbiljivanju po sebi, već time kako da izbori slobodu od tog poretka, jer smatra da čovekov život nema smisla kao pokret većitog kruženja. A u taj pokret (*samsāra*) spadaju i *ṛta* (svetski red) i *dharma* (pravni red, običaj) i *karma* (etički sled, moralna retribucija). Cilj upanišadske ontologije je nalazanje suštine koja je nepropadljiva, naspram opšte mene, nastajanja i nestajanja. Otkrivanje reda u zbiljivanju (bilo prirodnom, etničkom i društvenom) nije davalo odgovor na to pitanje. Možda stoga upanišade malo pažnje obraćaju relacijama suprotnosti u prirodnom zbiljivanju, kako to čine kineski i grčki mislioci. Osnova preokupacija upanišadskih mislilaca nije ustanovljenje, već prevazilaženje suprotnosti, ili dvojstva (*dvandva*), jer onaj ko im podleže, ide dale-gore (Ma. III. 1-2). Suprotnost i propadljivost e titea postavljaju pred njih pitanje o smislu i vrednosti čovekovog života, na koje etički, pravni, ili običajni poredak ne daju odgovor.⁶

Ono što bismo mogli izvući kao kraći reziduum rečenoga (ne upuštajući se u razmatranja društvenih uvjeta i šire povijesnih aspekata koji su u mnogome utjecali na nastanak i razvoj ovih učenja) jeste to da za pravu sama ideja **r e c i k a r a c i j e** nije uspjela omogućiti stvarno rješenje pretpostavljenog svječnog vraćanja kroz bezbrojna rođenja, već je izazvala nov problem, za čije je usvojenje smišljen nov poduhvat izbjavljenja, sa složenim putevima meditativnih tehnika i pregnuća. Uza sve to, treba imati na umu da je ova ideja izbjavljenja tijesno povezana sa samsaričkim shvaćanjem patnje, odnosno života kao loše beskonačnosti. Ovakva (i tomu slična) promišljanja mogućih rješenja i opravdanja bilo života bilo smrti, zadržala su se u indijskom filozofskom i kulturnom milieju sve do današnjih dana. Uputno i nedorečeno, baš kao što to uporno i sugerira-onaj užasni razmak što se postavlja i traje između živih i mrtvih, otvarajući uvijek iznova nešto što se lomi o punoći života i što nadilazi ono što je o njemu moguće osjetiti i spoznati. Smrti je važna, jer predstavlja onaj pravi punkt, onu pravu osnovu bratstva među ljudima. Pomoću smrti vrši se apsolutni rastanak, ali ona je isto tako ključ svakog povezivanja. No, smrti koja nam je svima zajednička svatko pripada sam. Umrijeti to znači 'otkliziti' van svijeta gdje riječ 'zajedno' prestaje imati smisla. (Simone de Beauvoir).

A to nam najbolje implicitno iskazuje i pjesma jednog od najpoznatijih suvremenih pjesnika Orise – Ramakanta Ratha – »Spaljivanje mrtvaca u suton:

Nije to ništa; to je kao kad vreme menja ruho.

A to što ne vidim više kako nebo pri zalasku sunca rumeni krive su godine moje, moj oslabeli vid.

Nije to ništa; to je kao kad drvce odbaci lisnato svoje odelo.

Ali što duša moja ne prestaje da pita ko je to umro i kada?

Literatura

1. Čedomil Veljačić, *Razmeda azijskih filozofija*, 1-II, Liber, Zagreb, 1978.
2. Čedomil Veljačić – Buda Iveković (priř.), *Indijska i iranska etika*, zbornik, Svjetlost, Sarajevo, 1980.
3. Dušan Paja, *Filozofija upanišada*, Nolit, Beograd, 1980.
4. *Filozofijski riječnik* (priř. Vladimir Filipović), Matica hrvatska, Zagreb, 1984.
5. V. J. Evans-Venc, *Tibetanska knjiga mrtvih*, Znak kulture, Vrnjačka Banja, 1978.
6. Grozdana Olujić, *Prizivanje svetlosti* (antologija), Rad, Beograd, 1980.
7. Vesna Krpotic, *Hiljadu lotosa* (antologija), Nolit, Beograd, 1973.

Teorijske distinkcije indijskih poetičara

Karmen Bašić

Indijskom poetikom zavemo stručna propeutička i teorijska razmatranja o osnovnom predlošku – indijskoj klasičnoj književnosti *kāvya*. Tekstovni korpus je nepotpun, ponegdje mu nedostaju dijela bitna za uspostavljanje jasnih razvojnih linija, jer su u prijevipsima sačinjavamo ona djela koja predstavljaju potpunost uvida u predmet, koja u sebi nose težinu propitivanja, i zapravo su samo ona preživjela selekciju svoga doba i stoljeća iza sebe. Postoji, na primjer, »praznina« između kronoloških određenja (koja su kod indoloških materijala uvijek uvjetna) za autore Bharatu (III-V st.) i Bhāmahu (VII-VIII st.), ili postavljeno na drugi način: nije sačuvan nijedan tekst koji se bavi poetičkim pitanjem prije Bhāmaha. Isto je tako s pojavom teorije o *dhvani* (pjesničkom nagovještaju), koju odjednom nalazimo kod komentatora Ānandavardhana (IX st.) u konačnoj razradi, a ne možemo joj pronaći začetak ni u jednom tekstu prije toga. Posao oko rukopisa još je uvijek vrlo velik i zauzima temeljno mjesto u proučavanju ovog predmeta, njegove eksplikacije unutar sadržaja njegova sistema, pa je većina radova koja se bavi ovom indijskom disciplinom pretežno filološka.

Ako se, međutim, želi ozbiljno ući u suštinu indijske klasične književnosti *kāvya*, a onda u suštinu indijske književnosti uopće, kao jedne od afirmacija specifične indijske umjetničke senzibilnosti – uz likovnu umjetnost, muziku i estetičnost indijske religioznosti – onda indijska poetika postaje nezaobilazan studij, koji bi trebao omogućiti potrebno privikavanje na vezu između formalnih standarda i sadržaja u indijskom umjetničkom izrazu.

Indijska poetika, sanskrtski *alamkāra-śāstra*, nauka o pjesničkim ukrasima, svojim je funkcionalnim usmjerenjem poetika¹ *kāvya*, pokušaj da se teorijski sažme kulturna institucija književnosti u nekim njenim vidovima: formalna građa (vanjska i unutarnja) pjesničkog djela, vrste kompozicija, vrline pjesnika koje su ujedno i zahtjevi njegovoj pjesničkoj spremnosti, odnos prema re-



⁷ Unutar suvremene filozofije osobito je zanimljivo »topijsko« tamatiziranje ovoga problema u njemačkog filozofa *Ernstu Blocha*, kao i »biološki« poimanje smrti francuskog sociologa kulture *Edgerna Morina*, koji smrt tumači kao dio »obnavljajućeg« procesa univerzuma (tzv. procesi reciklaže, prim. V. B.).

¹ Ovdje ćemo svugdje nastojati održati terminološku razliku između poetike, književne kritike (literary criticism) i teorije književnosti.

ceptoru djela i najvećim dijelom jezik u pjesničkoj funkciji. Radi se, dakle, o strukturalnim i estetskim elementima. Pitanja koja bi izrastala iz veza književnosti i društva indijska poetika ne spominje, jer se ona u strogo normiranim društvenim odnosima i ne pojavljuju.² Jednako tako ni ontološka pitanja ne predstavljaju u početku jezgro pristupa. Kasnije se postavlja pitanje o tome što je ātman, egzistencijalni identitet književnog djela, pa to onda lingvističke i stilističke preokupacije usmjerava na pitanja o biti kāvyae, koja je pravi temelj umjetničkog doživljaja. Težište teorijskih razmatranja prelazi s autora na receptora književnog djela, što završava vrlo razrađenom estetičkom teorijom.

Jasno je da kāvyae već ima svoje bitne karakteristike i da je već postala poseban kulturni standard, kad se spekulativna razmišljanja o književnosti uopće i začinju. S druge strane, postoji tradicionalno indijsko bavljenje jezikom: proces konzervacije jezičnog blaga radi očuvanja izražajnih standarda, u nastojanju da se održi semantički kontinuitet religijskih tekstova. Možemo reći, da su se iskustva ovih bavljenja u poetici koristila,

² Ovdje bi možda mogli spomenuti vyutpatti (f), znanje o smalaženju u svijetu, koje se navodi kao jedan od ciljeva kāvyae u slavu za pjesnika i uzdiženje u 4 osnovna životna cilja: dharmi, univerzalnom zakonu; arthi, svjetovnom principu blagostanja; kāmi, principu uživanja; mokši, oslobođenju od nužnosti življenja.

pa su čak i bitno usmjerila rano usredotočene poetičkih razmišljanja na jezični izraz, ali su ona ipak poseban razvoj u drugačijem kontekstu usmjerenja, npr. u gramatici, logici, leksikologiji. Suvremeni indijski historičari poetike nalaze već u razradi upames, usporedbe, u popisima riječi *Nighantu* i *Nirukti*,³ početke ovog odnosa prema pjesničkom jeziku, ali su takve konjekture ipak nategnute i ne pomažu mnogo pobližem upoznavanju predmeta kojim se bavimo.

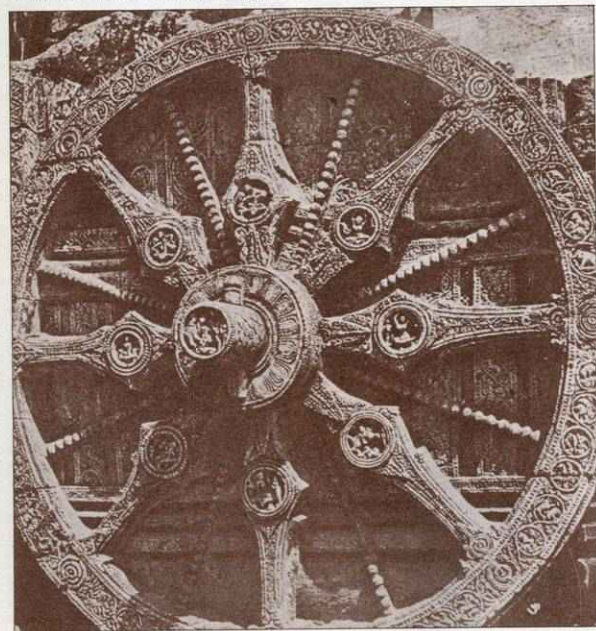
Nešto su više eksplisitni panegirički natpisi indijskim vladarima još iz II st. p. n. e., jer ti tekstovi pokazuju brigu o zahtjevima lijepog pjesništva, a spominju se poimence neke od alamkāra. Autor prvog potpunog djela alamkārašāstre, Bhāmaha, spominje prethodnike i imenuje nekog Medhavina, no njegovo doba ne znamo. Do Bhāmahina vremena je već Kālidāsa (IV st.), bio napisao sva svoja djela, a kāvyae je doživjela svoj puni razvoj. Ustanovljeni su razrađeni principi metaforičkog pjesničkog izražavanja i druge konvencije, što sve sadrži popratna instruk-

³ *Nighantu* – popis, glosar riječkih riječi koje se susreću u vedskim himnama, sastavljen za lakše razumijevanje i pouzdaniju transmisiju vedskih tekstova (VII st. p. n. e.). Taj su popis sastavljali pripadnici brahmanških škola koji brinu o očuvanju Objave, tj. veda. *Nirukti* – djelo iz VI st. p. n. e. autora Yāske, komentar na *Nighantu*. Ovdje se analizira upamā, usporedba, osnovna figura kojom se izbjegava doslovnost izričaja.

tivna književnost – šāstre (naučne discipline).

Najstariji sačuvan tekst koji se bavi književnim fenomenom je *Bhāratīyānātyaśāstra*, čije tekstualno izrastanje traje nekoliko stoljeća (III–V st.). Glavna namjena toga velikog enciklopedijskog priručnika je opis historičničkih znanja. Pisac ili kompilator *Nātyaśāstre*, prema predaji Bharata, vrši klasifikaciju praktičnih i teorijskih znanja vezanih za kazališno izvođenje. Radi se o standardizaciji svih kazališnih konvencija, pa je svakako morao biti uključen i sam tekst, iako on nije u ovom djelu osnovni predmet interesa. Šesta, sedamnaesta i trideset šesta glava od ukupnih 36 ili 37, prema različitim rukopisnim recenzijama, spominju nama zanimljive poetičke probleme. Oni su tu navedeni u popisima kao svojevrsne liste pojmovna s vrlo konciznim objašnjenjima. Spominju se lakšane (oznake dobre kāvyae), alamkāre (pjesnički ukrasi), doše (manjkavosti i greške) i gune (specifične odlike kāvyae). Ovdje izdvajamo one pojmove koji se kasnije javljaju u sustavu alamkārašāstre, a Bharata u interesu svoga predmeta, koji je dramska predstava, tj. svi elementi koji doprinose njejoj izvedbi, postulari i teoriju o doživljaju predstave rasi. Rasa nastaje kombinacijom tekstovnog sadržaja, koji se gradi po utvrđenim principima, i psiholoških stanja koja ovi prvi pobuđuju. Bharatina elementarna teorija postaje osnovom indijske osebuje estetike, pa ćemo se kasnije vratiti na taj dio bavljenja književnošću. Samo Bharatino djelo odraz je uspostavljanja kulturnog integriteta drame, ili bolje, teatra takozvanog klasičnog perioda (IV–VI st.). Ovakvo bavljenje teatrozom zadržalo se u svim kasnijim oblicima u kojima se javlja ovo djelo: komentarima, skraćenicima, novim kompilacijama, i predmet je posebne naučne discipline. *Nātyaśāstra* i alamkārašāstra postoje paralelno i razlikuju se predmetom bavljenja, metodologijom i namjenom vrlo dugo. Dijelovi koji obrađuju poetičke pojmove vjerojatno su uzeti iz nekog ranijeg poetičkog priručnika, pa nam oni i služe kao dokaz o ranijoj fazi poetičkih razmišljanja. Vrlo je vjerojatno da poetički dio u Bharate i tradicija Bhāmahina pristupa počivaju na zajedničkim prvobitnim izvorima. Razvoj ovih djevu šāstra, koje počivaju na određenim autoritetima – tekstovima, objedinjuje u X st. Kašmirac Abhinavagupta, u svom komentaru na Bharatino djelo, i drugom – na djelo poetičara Ānandavardhana. On stvara teoriju estetike na osnovu pojmovnih odnosa koje je postavio Ānandavardhana svojom teorijom o dhvani (nagovještaj, odjek) u djelu *Dhvanyāloka* (»Objašnjenje dhvani«, IX st.) i Bharatino postulat o doživljaju rase. Nakon Abhinavagupte više nema djela poetike koje ne uključuje razmatranja o rasi. Zeli se naglasiti da se poetika, alamkārašāstra, i *nātyaśāstra*, znanja o teatru, ne trebaju povezivati genetski.

Bhāmahina *Kāvyaśāstra* (»Ukrasi kāvyae, VII/VIII st.) najstarije je sačuvano djelo same alamkārašāstre. Ono je zamišljeno kao kompendij, promišljen prikaz činjenica



Točak sa brama Sunca u Konaraku (XIII vek, Indija)

Teorijske distinkcije indijskih poetičara

o kávyi s rijetkim pokušajima teorijskog sazimanja. Bhámahin postupak je izrazito deskriptivan. On utvrđuje vezu između gramatike, logike i alamkáraštre i želi pomoću logičkih kategorija opisati strukturu pjesničke slike, jer su upravo gramatika i logika teorijski horizonti u kojima se nalaze indijski poetičari. On naslijeduje 24 alamkára, ali povećava taj broj, pa se on dalje kod poetičara iza njega progresivno mijenja kao rezultat postupka umnožavanja mogućnosti odnosa između osnovnih elemenata alamkára. Bhámaha navodi alamkára u nekoliko uzastopnih grupa, ne navodeći svoje izvore, no kako te grupe ne opravdava nikakav sistem klasifikacije, one su vjerojatno samo navedene u onom redoslijedu u kojem su preuzete. Kasniji poetičari vrše sistematsku klasifikaciju pjesničkih ukrasa po formi i po sadržaju (śabdálamkára – ukras izraza i árt-hálamkára – ukras sadržaja), pa se lako uočava princip umnažanja pjesničkih slika dodavanjem uvijek još po jednog formalnog odnosa više, iscrpljujući sagledive sadržajne mogućnosti; kao i teorijska pretpostavka da je pjesnički jezični izraz, koji funkcionalno iskorištava sve mogućnosti optimalne organizacije značenja, svediv na ovakove logičke modele opisivanja.

Ovdje bi se trebali zaustaviti na osnovnoj kategoriji ove poetike – alamkári, koja postaje termin par excellence cijeloga sistema književne teorije u Indiji, i koja bez sumnje uvjetuje pravac umjetničkog stvaralaštva i konvencije razumijevanja, uživljavanja i vrednovanja. Osnovna znanstvena pretpostavka na kojoj se izgradio sistem alamkára jest shvaćanje da je jezik kávye, tj. kávyá sáma, određiv po svojim posebnim karakteristikama, pa se on općim nazivom opisuje kao vakrokti, doslovno prevedeno – izvijen govore, nedoslovan izriek. To shvaćanje djelomično proizlazi, kako smo već rekli, iz tradicionalnog usmjerenja indijske kulture na proučavanje jezične pojave, djelomično iz same naravi predmeta, koji je izražen i sadržan jezikom, i na kraju iz činjenice da je književni model na koji se odnosio njihov teorijski napor, kávye, već strukturalno određen kao književnost ukrasa. Vakrokti je upravo u osnovi svake pjesničke figure, garancija njenog identiteta i uvijek se koristi predikativno kao jedinstvena oznaka svake alamkára. Vakrokti znači nedoslovan, dotjeran jezični izraz i odnosi se samo na pjesnički izraz, a nije svijest o posebnim vrijednostima retoričkog izražavanja. Kaže Bhámaha, *Kávyálamkára* 2.85: «saiśá sarvaiva vakroktir anayárho vibhávate/ yatno 'sým kavirná káryah 'ko 'lamkáro ináyá viná». (Prijevod: Ona – hiperbola, atiśaya – sva je upravo vakrokti, izvijen govore, po njemu nastaje značenje. Napor pjesnika treba biti njemu smjeren. Ta koja je alamkára bez njega?) Tako se alamkára definira po intervenciji pjesnika u jezičnom materijalu i postaje pjesnička jedinica o kojoj vode brigu i pjesnik i poetičar. Kod kasnijih poetičara (Rudrata, Vámana) dobiva vakrokti terminološko značenje, tj. postaje jednom od alamkára.

Alamkára, koju ćemo prevoditi opisno

kao »pjesnička figura« ili »pjesnička slika«, dominantna je tradicionalna preokupacija indijskih poetičara. U doslovnom prijevodu taj izraz znači »ukras«, etimološki od korijena »alam kr, 5«, što znači »učiniti dostatnim«, pa »dotjerati«, »ukrasiti«. Vrlo se često u komparativnim pokušajima nameće usporedba s ukrasima jezičnog izražavanja evropske retorike, no ona može zavesti izraživače na zaključke, koji zanemaruju motivaciju i teorijski postupak indijskih poetičara. Ovdje se možemo ograničiti na taj problem samo toliko, što ćemo reći da se indijski poetičari bave samo pjesničkim figurama i da je sav njihov napor pokušaj pronicanja u estetiku pjesničkog izraza. Alamkáróm se postize poetska ljepota śobhanam, vaicitrya.

Alamkára je također i formalna jedinica pjesništva kávye; jedan od oblika u kojima se javlja kávyá kao samostalna forma je muktáka (samostalna strofa), gramatički kao rečenica, kompozicijski kao strofa. Ona pojmovno obuhvaća izraz i sadržaj, sve slojeve značenje dobivene upravo jezičnom strukturu. Kako je ta jezična struktura jedino što se može pregledno opisati, to je i alamkáraštra jedinstven pokušaj da se dopre do krajnjih mogućnosti klasifikacije tipova alamkára, slijedeći ovisnosti između sintaktičkih odnosno logičkih segmenata koji ih sačinjavaju. Svi su poetičari, možda bi trebalo naglasiti, svjesni beskonačnosti tipova koji se mogu iznaći ovakvim zadiranjem u jezični materijal. Semantički element, koji je kriterij ostvarenja djela, nepodložan je popisivanju, ali je ipak potrebno začeti iz principa njegove organizacije, sažeti u raznolikoj pojavnosti pod različite zamislive tipove odnosa.

Uzet ćemo jedan primjer:

1. UPAMÁ, usporedba, jedna od osnovnih i najjednostavnija alamkára, primjer iz Dandinova djela *Kávyáráśa* 2.14:

»ambhoravam iváámram mudghe karatalam tavah« (Prijevod: »kao bljedorumen lotos, draga, dlan je tvoje ruke...«)



Definicija: Usporedba jedne stvari s potpuno različitom stvari, pozivajući se na sličnost svojstava ili načina ponašanja ili opću sličnost, jest upama. (Ovdje se radi o sličnosti svojstava: koja i nježnost latice lotusa.)

2. UTPREKŠÁ, pripisivanje

Bhámaha, *Kávyálamkára* 2.92:

»kimśukavyapadeuena tarum aruhyá sarvatah/ dagdhádaghdam aranyáneh pasyátvá vibhávásuh« (Prijevod: »Vatra se u liku kimśukina cvata uskla na drvo posvuda po šumi, pa kao da gleda koje plamti a koje ne.« Kimśuka je drvo koje cvate žarkim crvenim cvjetovima.)

Definicija: Kad se svojstvo ili način ponašanja pripisuju jednom predmetu, koji ih doslovno ne posjeduje, a pripisivanjem tih karakteristika implicitno se uspostavlja uspoređivanje, nastaje utprekšá.

Oba se primjera odnose na usporedbu, pa odmah možemo vidjeti kako nastaju vrste i podvrste alamkára. Ovom prilikom ne možemo dublje zalaziti u objašnjenje postupka poetičara, pa ćemo se ograničiti na mogućnost da on govori sam za sebe, koliko to iz ovog jednog primjera može. Broj alamkára kod kasnijih poetičara već znatno prelazi stotinu, a uvijek još ostaje mogućnost da se i dalje povećava. Broj registriranih tipova dosega je čak 550. No nije važno, da li su indijski poetičari uspjeli popisati sve tipove, niti da li se takvim postupkom ikad može stići do konačnog broja. Konačan broj je zapravo broj već ostvarenih izbora. Oni ne žele popisati sve alamkára, niti zamisliti načine na koje bi se to moglo postići. Cilj indijskih poetičara je prozrijeti principe na kojima se ostvaruje nedoslovno značenje, tj. onaj visoki stupanj jezične igre, koja se pri svakom novom pisanju nanovo obnavlja i nije zamjenjiva.

Možemo, možda, upozoriti na jednu mogućnost interpretacije, koju ovakav pristup nudi. Često se u interpretaciji indijske poezije kávye preko poetičkih rješenja alamkáraštre upućuje osnovni prigovor formalizacije koja ide na uštrb pjesničke slobode. Smatra se da pjesnici indijske klasične književnosti u množini poetičkih kanona formaliziraju svoj izraz, ili barem, stvaraju u namjeri da zadovolje nebrojne stvore propise i ne krše formu. Forma u ovoj poetici zapravo predstavlja način optimalne organizacije sadržaja, usmjerenog napora da se umjetnički doživljaj podvede pod potencijale jezika, kad se o umjetnosti jezika radi. Pri tome, zakon forme postaje nosilac sadržaja i ističe svu slobodnost koju formalni dijelovi u svojim međudovosima čine. Fabula sama je iotako uvijek otrpje zakonita. Takva poetika pretpostavlja slobodu kreacije doživljaja djela, koja raznim konvencijama jednog zatvorenog, utvrđenog svijeta vrijednosti i njihovim simboličkim relevancijama uspijeva taktuni najizvotnije činjenice ljudskog iskustva, ali i pružiti najsuptilnije tjeptaje zaleta u apstrakciju. Preduvjet je, kao i u slučaju svakog složeno fenomena, poznavanje kulturnih vrijednosti na kojima se gradi i koje gradi ova umjetnost. Možda će uspo-

redba s indijskom reljefnom skulpturom, koja podliježe istoj poetici: stroge formalizacije, približiti ono što želimo istaći. Svi nesagledivi detalji jednog takvog lika nisu prvenstveno atributivna dekoracija nego su pregnante informacije ključne točke, koje pomažu u procesu *prepoznavanja*, u kojemu se odigrava susret s djelom. Indijska je skulptura uvijek mobilna, živa, čak i kad prikazuje Buddhu Tathāgatu u vjerojatno najmirnijem od svih položaja. Isto je tako i pjesnička alamkāra, gdje interpunkcija ne prati sintaktički slijed, nego je naprosto snimak i pamćenje, valja naglasiti, živa, jer je njezino očitavanje aktivna stvaralačka igra, otkrivanje zagonetke.

Alamkāraśāstra je pokušaj sistematičarije i klasifikacije formi, koje čine kāvyu, iz pretpostavke o pjesničkom jeziku vakrokti, koji je sam sredstvo svoje najoptimalnije realizacije: jedinstvene veze izraza i sadržaja, koja izmiče svakoj daljnjoj analizi. Ipak, alamkāraśāstra je po predmetu svoga interesa i načinu obrade lingvistička disciplina, a ne književnoteorijska, jer je pojmovni aparat koji se upotrebljava gramatički i logički. Motivacija jest, doduše, želja da se ponikne u pjesnički jezik, ali su je (ne)možućnosti znanstvene obrade dovele do toga, da poetičari nisu mogli izgraditi sistem na implikacijama svoje teorije, koji bi se mogao odnositi na književnost uopće, pa na kraju sama alamkāraśāstra prerasta u opisivanje beskonačnog niza primjera, ostaje tako nauka o alamkārama, a ne prerasta u znanost ili propitivanje o univerzalnim književnim vrijednostima, estetskim, spoznajnim ili kakvim drugim.

Tako indijska poetika u ovoj fazi vrši konzervatorski utjecaj uspostavljanja reda i standardizacije konvencija, kao i svaka druga śāstra, brahmanistička institucija koja se brine o čuvanju znanja. Drugi vid djelovanja alamkāraśāstre je znanstveno stimulativan. Ona doživljava svoj samostalni unutarnji razvoj unutar raspona koji je sama sebi odredila i koji joj je u kulturnohistorijskim uvjetima bio i zadan.

Sistem alamkāra, koji grade Bhāmaha, Dandin (VII/VIII st.), Udbhata (VIII st.), Rudrata i Ruyyaka (XVIII/IX st.) najkarakterističnije je dio indijske poetike. Valja još spomenuti doše, greške koje valja izbjegavati, i gune, istaknutu svojstva kāvye. One se odnose na kāvyu, »tijelo kāvyee«, i pripadaju početnoj prodeutičkoj fazi indijske poetike. Mane kāvyee su redom nedostaci u odnosu na značenje koje treba postići: perifrastično značenje, nepogodno značenje, nepoznavano ili dvostruko značenje, promijenjeno značenje, vulgarnost, tautologija; – u odnosu na sintaktički cjelovitost: promašaj u postizanju rečeničnog sadržaja; logička greška, kršenje metričkih pravila, kršenje pravila vezivanja riječi »sandhi« i upotreba kolokvijalnih riječi. Popis je arbitraran i mogao bi se proširiti, iako se već ovim nizom pokazuje čemu se posvećuje pažnja. Doše pogadaju unutarnje ustrojstvo djela i kao svako negativno određivanje ne spadaju u opis predmeta nego u vrednovanje postupka. Gune, unu-

tarna svojstva kāvyee, navode se u Bharate kao pozitivna lista nasuprot došama, ali kasnije kod poetičara Vāmane (VIII st.) služe kao osnova pokušaju integralnog definiranja kāvyee. Ova impresionistička kategorija često mijenja svoj prvi sadržaj i popis od 10 jedinica: jedinstvenost značenja, jasnoća, ravnomjernost, isticanje, dragost, uzvišenost, dražest, eksplicitnost, egzaltacija, ljupkost. Kasnije se, obrnutim postupkom, pozitivnim svojstvima pridružuju njihovi negativni parovi doše, pa gune postaju pozitivni imperativ pjesničkog skladanja i vezuju se u raznim kombinacijama na različite konvencionalizirane pjesničke načine riti ili mārگا (kod Dandina i Vāmane). Riti (način) ili mārگا (put) prvobitno su oznake za specifičnosti regionalnih »stilova: vaidarbhi, pāncāli, gaudi (kao toponimički pridjevi), no u poetikama se upotrebljavaju kao kvalitativna odredena izjavljena tipičnim nepromjenjivim oznakama. Ovdje se kod suvremenih indologa gotovo uvijek javlja objašnjenje gune kao svojstva stila, no koliko se god i možemo pouzdati da će mnogoznačnost ovog termina u našoj književnoj teoriji možda i pogoditi jednu od implikacija sanskrtskog termina riti, bolje je upotrebljavati sanskrtski izraz.

Gune se kao relevantne poetičke jedinice javljaju kod Vāmane (viii st.) gdje kao odrednice pjesničkih načina riti postaju nosioci njegova integralnog poetičkog sistema. Guna, kao inherentno svojstvo kāvyee u svojoj dominantnoj varijaciji, npr. lakoća, dragost izraza i sadržaja – mādhyura, postaje nosilac osnovnog načina kāvyee, riti, oko kojega se onda organiziraju svi ostali elementi, pa su alamkāre podređene gunama. Guna je za Vāmanu »duša kāvyee«.

Kasnije se u poetikama Ānandavardhane, Mammate i dr. teorija o gunama reducira na tri osnovne mogućnosti poetskog načina mārگا: dragost, uzvišenost i jasnoća (mādhyura, ojas i prasāda), na koje se vezuju za hitveji jezične metafrike (alamkāre) i prozodijski propisi. Sama teorija izlazi vrlo brzo iz središnje zaokupljenosti poetičara. Gune su kao pojam zapravo neugledan domet, s obzirom na spekulativnost Indijaca.

Uputivši se u tematsko razmatranje o indijskoj klasičnoj poetici, morali smo zanečmariti isticanje kronološke hijerarhije. Te odnose smo uvijek samo spomenuli radi lakšeg snalaženja. Indološka tematika, možemo reći, u principu u većini slučajeva ne do-

biva mnogo uvođenjem vremenskih determinanti u analizu, jer se vremenska određenja mijenja unutar indijskog kulturnog kruga najčešće može vrlo nepouzdanu odrediti, a i same mijene vrlo rijetko imaju karakter revolucionarnih obrata. Unutar kontinuirano održavanog sistema vrijednosti kulturni se sadržaji perpetuiraju nadopunjavanjem, objašnjavanjem, tj. vrlo razrednim interpretacijama.

Sada nam, kod ponovnog vraćanja na naš predmet, valja spomenuti drugu dominantnu distinkciju ove indijske śāstre, rasu. Rasa se kao vječni termin provlači kroz indijsku poetiku, od Bharatine Nātyaśāstre i drugih teoloških kompendija, dok ne postane osnova književno-estetičke teorije Indijaca. Taj se pojam javlja u Bhartinu djelu u navodu 6, 31–36, gdje se na koncizan način, karakterističan za stručni izraz, tvrdi da se konstitutivni elementi drame, kako ih određuje Bharata, udružuju da bi proizveli rasu. Sama riječ »rasa« znači »srčika, sok, srž«, pa prenose preko »milina« – čiji je fiziološki simptom, redovno, pojačano lučenje – rasa znači naprosto užitak. Kod Bharate je rasa već estetički termin, no nedefinirano terminološko određenje rase kod Bharate daje povoda mnogim kasnijim komentrima i interpretacijama. Jasno je bilo, doduše, da se Bharata poziva na jedinstvenu prožetost osjećajima, što je ustalom bilo i kulturno iskustvo dramske publike. Kasniji razvoj, međutim, koji nastaje upravo oko tumačenja tog termina i njegovog pravg značenja u Bharate dovodi do vrlo razredne književne estetičke teorije. Rasa je estetski doživljaj posebnog zadubljivanja, koji nastaje u neposrednom susretu s umjetničkim djelom književnosti (kod Bharate s kazališnom predstavom), no komentatori Bharatine lakonske sūtre (Sri Śāṅkuka, Bhatta Lolata, Bhatta Tauta VIII/IX st.) ne mogu se složiti oko toga, tko zapravo doživljava taj užitek: autor sam, glavni junak, glumac ili gledalac (sahrdya). To može značiti da se predaja unutar śāstre nije bila sačuvala, ili da Bharatin nauk do tada i nije dosegao punu analitičku razinu. Bharata je kao autor kanonskog djela za scensku umjetnost zadržao autoritet i vjerodostojnost, pa se spominju brojni komentari, iako su većinom ostali nešačuvani.

Veliko je pitanje stoga, u kakvom su zaista komplementarnom odnosu nātyaśāstra i alamkāraśāstra i na koji je način rasa – estetski doživljaj u književnosti prisutan kao teorijska implikacija u poetici alamkāra. Tekstovi poetika do IX st. (*Ānandavardhana*) ne spominju rasu.

Rasa je prisutna kao svijest o unutrašnjem zanosu prilikom gledanja dramske predstave, pa tako započinje rasprava o nečemu što nije ni djelo ni predstava. Bharata se poziva na rasu, pa je vjerojatno da je ona poznata već otriye. Ona navodi osam rasa, standardni broj dominantnih estetičkih raspoloženja, prema psihološkim predispozicijama čovjeka: osjećaj erotike, komike, boli, bijesa, herojstva, straha, gađenja i zavidljivosti. Kontinuitet tumačenja Bharatinih



Teorijske distinkcije indijskih poetičara

odjek, nagovještaj.

Ānandavardhana i njegov autor uzimaju dhvani u njegovoj dvostrukoj konotaciji: s jedne strane dhvani—nagovještaj, odjek značenja, uvjetovan je jezičnom realizacijom poetskog teksta pomoću jezične potencije vyañjana, »mogućnost nagovještaja, što je semantički termin, pa je tu dhvani identičan s vyañjanom, a s druge strane se konačno ostvaruje u ukupnosti kontekstualnog značenja, koje nije definirano drugačije nego rasom, pa je tu onda dhvani identičan s rasom, estetskim doživljajem. Takav sadržaj, značenje, nema svoga izraza neposredno, nego se može postići jedino preko ovih semantičkih nivoa. Sve značenjske mogućnosti nestaju osim te jedne. Uzmimo jedan primjer: *Dhvanīyāloka* 1,13: »Samo ti idi, pravedni, baš danas je bijesan lav iz gustiša pužavaca na obali rijeke Godāvarī ubio nedužnog psa! Te riječi kaže žena putniku namjerniku, koji je kod nje prespavao, želeći da on ne ode i nastavi put. Njezina želja se razabire, a da nije bila izrečena.

Takvo značenje je jednokratno i globalno, ne iskazuje se postepeno. Teorijom dhvani mogu se bolje učiti realnosti, koje su u pjesništvu oduvijek postojale. One su sada svrstane u posebnu hierarhiju s naslijeđem terminološkog sistema poetičara alamkāra. Ovo je jedna nova poetika koja jednom općem principu podređuje sve analitičke kategorije alamkārašāstre.

Značenje vyañjana pojavljuje se na osnovu cjelokupne zalihosti koju predviđa sadržajni izbor. Morfološki, ovaj je termin glagolska imenica od glagola vi—añj, 7, koji znači ukrasiti, pokazati, indicirati, a u gramatici je klasificiran kao treća semantička funkcija riječi. Prvo značenje je abhidhā, primarno, rječničko, konvencionalno značenje; drugo je lakšana, značenje određeno kontekstom, metaforičko, preneseno značenje, na kojemu počiva sav jezični frazeološki materijal. Citirajmo jedan od standardnih primjera indijske gramatike: »pustinjački stan na valovima Gange.« To ne znači da je

stan i sagrađen na valovima Gange, što bi bilo značenje ove sintagme, ako se pozove-mo na abhidhā. Misli se reći da je pustinjački stan na obali rijeke, što omogućuje lakšana. No to nije sve što se želi reći. Ovim se dočarava, nagoviješta ili priziva svježina ašrama, povjetarac koji nabire riječni tok, častnost i čistoća mjesta uz svetu rijeku i sve što u Indiji može značiti voda. To je vyañjana, svojstvena samo jeziku pjesništva. Ānandavardhana kaže: kāvya, u kojoj dominira nagoviješteno značenje nad izraženim ili prenesenim značenjem, jest dhvanikāvya. Predviđena je i citrakāvya, »slikovitost«, gdje se pjesničko ispoljava u metaforičkoj igri i zvukovnoj primjerenosti. Teorija alamkāra je u cjelosti uzeta u obzir, a alamkāre se određuju prema stupnju ostvarivanja sadržaja dhvani. Ovim smo samo natuknuli o ovoj vrlo zanimljivoj teoriji, koja može biti relevantna u istraživanju književnosti i njezinog jezika.

Značenje dhvani će kao dominantno značenje sigurno izazvati umjetnički doživljaj rasu, ali ono treba biti usmjerenome tome. To je jedna nova poetika koja otvara put estetičnom pristupu književnosti. Već kod Ānandavardhana kāvya ne znači indijsku klasičnu književnost tj. definirani korpus djela. Termin je primjenjiv na pjesništvo, pjesmu, književnost uopće. Zbog nedeterminiranosti osnovnog termina dhvani stvara ova teorija uzbudljivu polemiku, koju će u X st. utuknuti i konačno obehvatiti Kašmirac Abhinavagupta, jedan od velikih umova Indije. Ānandavardhana uvrštava sve distinkcije tradicionalne alamkārašāstre, ali ih stavlja u nove odnose i otvara drugačiji pristup. Težište njegove poetike nije uspostavljanje jasnih odnosa među elementima poetskog jezika radi lakšeg prepoznavanja lijepoga izraza i vrednovanja poetske vještine. Znati razabrati upotrebljenu kombinaciju, prozreti pravila igre, izraz je posebnog kulturnog senzibiliteta, koji nam i danas ne treba biti posve stran nakon eksploatacije izražajnih mogućnosti umjetnosti, koje je omogućila filmska umjetnost. Potreban je i zahtjeva se svjestan znalacki angažman za postizanje umjetničkog doživljaja.

Ānandavardhana teži sintetičkom doživljaju. Što je brementitiji i mnogoznačniji nagovještaj, to smo bliži svrsi književnosti — doživljaju rase. Abhinavagupta sastavlja komentar na Bharatinu *Nāṭyaśāstru* i Ānandavardhaninu *Dhvanīyāloku* i dotiče, mogli bismo reći, sve implikacije ovog stotnjeg razvoja.

Kāvya, u kojoj je postignuto nagoviješteno značenje koje nije ograničeno riječima i njihovim prvom izrazom, nego u kojoj značenje upravo izlazi u nepredvidivoj ekspanziji raznovrsnih implikacija, kojoj će se konačni opseg odrediti u samom primaocu, čitaocu ili gledaocu, jest dhvanikāvya. Pri tome, virtuosnost alamkāra ne plijeni više pažnju znalaca, nego se njihova uvjerljivost ostvaruje u mentalnoj intimnosti ljubitelja, sahrdave, s cjelokupnim univerzumom, van vremenskih i prostornih kategorija. Unutar određena naša povijesne egzistencije, ovo se

sūtra⁴ se gubi, barem ne zaokuplja teorijski interes poetičara na suštinski način do pojave Ānandavardhana i Abhinavagupte u IX i X stoljeću, pa teoriju o rasi moramo kronološki smjestiti u kasniji period indijske književne teorije, iako je sama rasa jedna od najranijih distinkcija.

Naša nam vremenska distanca omogućava da promatramo povijesne događaje kao historijske činjenice koje svojom suksesijom u određenim uvjetima čine smislene cjeline. Tako je i moguće učiti da je pojava Ānandavardhana djela *Dhvanīyāloke* zapravo rezultat jednog drugačijeg usmjerenja u poetici nego što je poetika alamkāra, iako je alamkāra i ovdje osnova analize, samo joj nije krajnja svrha. To djelo otvara jednu novu fazu bavljenja kāvyom, pa se nijedna stara poetička distinkcija više ne promatra izvan prijedloga koji donosi ovaj novi sistem. Poteškoća nastaje kad pokušavamo pronaći začetke ove ideje ili način kako ona ulazi u poetičke tokove. Možemo ipak reći, da se Ānandavardhanin komentar na sūtre nepoznatog autora, što je sastav *Dhvanīyāloke* (»Objašnjanje dhvani«) nadovezuje na poetiku alamkāra, guna i doša, uvodeći novo stajalište. On stoji na vrhu tradicije alamkārašāstre, koja je već nekim svojim izdancima (guna—rīti) pokušala razbiti okvire koje joj pružaju gramatika i logika, i započinje djelo polemikom o postojanju dhvani s historijskim ili zamišljenim protivnicima.

Nepoznati je autor sastavio kārikā (mne-motehničke stihove) o shvani, posebnom sadržaju ili značenju pjesničkog izraza, a o njima je onda Ānandavardhana oko 850. godine napisao komentar. Pojmovni aparat kojim raspolaže opet je onaj poetike alamkāra i gramatike, a novost koju donosi je uvođenje semantičkih rasprava u dotadašnje raspravljavanje o formi, kroz koju se ostvaruje značenje. Alamkārašāstra se također bavi značenjem pjesničkog jezika, ali se značenijski odnosi žele opisati tako da ih se reducira na reprezentativne formalne mogućnosti.

Dhvani znači jeka, ton, zvuk, prizvuk i pripada koncepcijski Bhartrharjevoj filozofskoj teoriji jezika, izloženoj u djelu *Vāk-yapadīya* (»O riječima i rečenicama«, VII st.) On je materijalno ispoljavanje jedinstvene apsolutne matice jezika, spohote. Iako nam je ovdje nemoguće ulaziti u razradu ovog filozofskog razmišljanja o jeziku kao kozmičkoj funkciji artikulacije univerzuma, potrebno je upozoriti na Bhartrharjevu upotrebu termina dhvani. U nedostatku podataka koji bi upućivali na tradiciju termina dhvani u samoj poetici, objašnjava se Ānandavardhanin termin ovom kategorijom filozofije jezika. On se može izvesti identifikacijom dhvani u spohote, diferenciranog pojavnog oblika u svijetu i u poemii apsoluta. Moguće je također da je i poetici ovaj termin uzet iz svog predterminološkog gramatičkog razdoblja kao najpodesnije metaforičko značenje: prizvuk,



⁴ Sūtra — n. sskr. — kratka nezalohna izreka, kojom se uspostavlja definicija i pravila, služi kao kratka mnemotehnička registracija problema, postaje razumljiva tek pomoću dužeg objašnjenja u literaturi komentara.

izrastanje značenja dhvani sliježe u rasu, sveobuhvatno raspoloženje sahrdaye, onaga koji je »srodnoća srca«. »Srodnost srca« se može interpretirati kao srodnost s intencijom autora djela, srodnost u jedinstvenoj atmosferi umjetničke senzibilnosti sa svim ostalim gledaocima ili čitaocima i konačno srodnost s životnim pulsom univerzuma, koja se očituje kao bezlično osjećanje vanremenosti i poopćavanje vlastite suosjećajnosti, koja nije pročišćenje, katarsis, nego uzdizanje iz ograničenja karmana ili našeg fizičkog i intelektualnog određenja. Emotivnim predispozicijama, osjećajima, (sskr. bhāva), kojih po pretpostavkama ove shematizacije ima osam (ljubav, veselje i smijeh, ljutnja, hrabrost i snaga, strah, gadenje, čuđenje) čovjek doživljava pjesnički strukturiranom provokacijom erupciju egzaltacije nad svojom egzistencijom. Ona je kratkotrajna, časovita i nepovratna, osim ponovno pod istim uvjetima stimulacije. Dhvani kao dinamik u jeziku moć je u rukama pjesnika, da svakodnevnice i svima poznate situacije dobiju značaj univerzalnih vrijednosti i tako ne budu doživljene kao stvarne situacije. Tako nas i bol i bijes, prikazani u umjetničkom djelu, mogu rasom bolnosti ili onom koja prati pravednu srdžbu dovesti do umjetničkog doživljaja. Rasa se pomoću dhvani postiže stimulatorima: glavnim likovima, opisom njihovih osjećaja, raznim popratnim fizičkim radnjama kojima se manifestira način njihova odnošenja. Ovi se elementi pomoću naše moći poopćavanja doživljavaju na razini na kojoj mi možemo komunicirati s njima. Inače nas se nikako ne bi bicala tragična sudbina Sakuntale.⁵ Doživljaje iz književnog djela ne možemo doživjeti kao svakodnevne situacije. U kazalištu ne možemo stupiti u kontakt s likom iz drame. Kad se netko iz gledališta obrati licu iz drame, reagiramo smijehom, jer se mišljaju moguće sfere komunikacije i događaj postaje apsurdan.

U Bhartinu tekstu govori se o prvoj predstavi koja prikazuje borbu bogova i demona, u kojoj na kraju bogovi pobjeđuju. Kad se demoni koji su bili u publici zajedno s bogovima uznemireno bježe, smiruje Brahma njihovo nezadovoljstvo riječima, da drama nije demonstracija povijesnih zbivanja niti su to povijesna zbivanja sama, nego ona upućuje na sav život u kozmosu, i služi za njihov užitek i pouku.

Teorija se može primijeniti i na drugačiji način. Može se npr. izvesti teorijski opis pornografije. Pornografska bi bila ona književnost, u kojoj se ne može razviti ljubavna rasa, nego upravo neposredno psihofizičko doživljavanje sadržaja kao životne situacije, pa se mehanizam poopćavanja neće ni uključiti, jer nema usmjerenosti na dhvani i rasu.

Rasa u Abhinavagupte, posmatrana sa stanovišta indijskog doživljaja svijeta kao ostvarenja vrhovnog principa brahmana kroz njegovo individualno prostorno i vremensko bivanje ātman, u toj je terminologiji trenutak spoznaje brahmana, religiozno bla-

ženstvo ānanda, doživljaj općenitosti i bezličnosti samoga sebe, a preko samoga sebe. Abhinavagupta sam uspoređuje rasu s doživljajem oslobođenja mokshe, koji je kvalitativno identičan s rasom, ali rasa nije zbiljski doživljaj nego uvjetan i privremen.

Abhinavagupta je filozof, predstavnik škole kašmirskog šivaizma. Njegove su pretpostavke rezultati poetičkih razmišljanja dugog niza stoljeća, a interes estetičke teorija književnosti. Domet njegova promišljanja je totalnost rješenja unutar njegovih relativnih datosti i zadržuje po znanstvenoj obradi i udubljivanju u kompleksnost problema. To je doba hinduističke vedantske renesanse, a religijsko-filozofska usporedba, kojom se poslužio Abhinavagupta, da bi rasu objasnio kao transcendentalni doživljaj sjedinjenja s univerzalnim principom, i nije baš usporedba. Teorija dhvani-rasa doživljava svoju književnu potvrdu u stvaranju jedne nove religiozne senzibilnosti, koja se očituje u književnosti na novoindijskim jezicima, a na sanskrtu u jedinstvenoj pjesmi i GitaGovindi (o opjevanom Govindis, XII st.) čiji se emotivni kompleks i specifična književna struktura može razumjeti samo u kontekstu teorije o rasi. Rasa je otvaranje mogućnosti transcencije unutar životnih situacija, estetička načina života, na granici misticizma i realnosti, pa je zato odmah našla primjenu u književnosti vjerskih pokreta, posebno u jednosmjernoj interpretaciji u poetici Rūpavaminia (XV st.) kao devocionalni princip bhakti, tada već jedina rasa, koja se ostvaruje u mističkom odnosu prednosti prema bogu.

No, osim ovih pojedinačnih izdanaka, ostaje rasa u Indiji dominantno i neosporavano rješenje.

Prateći osnovne teorijske distinkcije pokušali smo na rubovima naznačiti tok indijske poetike kao takve, i indijske umjetničke senzibilnosti, na koju ova svojim rješenjima utječe i iz koje ona proizlazi.

Studij indijske literature ne može biti potpun bez studija indijske poetike, njezina su rješenja interesantna za komparativna proučavanja književne teorije, a pomoću nje možemo najbliže doprijeti do specifičnog indijskog odnosa prema umjetnosti.



Amrita Pritam — pesnikinja bola i samoće

Ileana Čura

ALEKSANDRI,
sećanja radi na PLAVI ZRAK.

*Gde god nađeš
Bar iskru slobodnog duha,
Tamo me
Svakako možeš sresti.*

(»Pitanje svesti«)

Možda nije slučajno što je Amrita Pritam uvek u pravi čas i na pravom mestu prisutna na literarnoj sceni Indije; ali od interesovanja i zabrinutosti ove pesnikinje nisu daleko ni događaji u drugim krajevima sveta. U svim savremenim tragičnim događajima, ma gde se oni desili i ma kakav im uzrok bio, Amrita Pritam se sa svojim perom stavlja u službu savesti čovečanstva. Iako priznaje da njoj, kao pesniku, ne preostaje nijedno drugo oruđe borbe osim reči uobličeni u pesničku formu, njen slobodarski duh skoro imperativnim tonom postavlja pitanje ljudske svesti. Za Amritu je pesma ovaploćenje svih njenih misli i akcija za pobjedu humanih odnosa među ljudima, narodima i državama.

Reč »blagoslov« u Amritinoj poetskoj leksici označava život; dok je čovek živ, on reaguje i pruža otpor aktivnom zlu. Prema tome, za nju je poetizacija izvor večnog života koji se suprotstavlja smrti. Druga konstantna poetska reč ove pesnikinje je »kletva«; ona se u poetizaciji Amrite Pritam pojavila godine 1947, to jest onda kada se njena rodna zemlja pocepala i njen rodni grad Lahor pripao Pakistanu.

Nenasilje, neurožavanje čovekovog fizičkog i duhovnog bića, oduvek je to bilo ideal za čijim su ostvarenjem težili najplemenitiji duhovni čovečanstva. Radi njega je stradao i veliki idejni vođa indijskog naroda, Mahatma Gandi, kao i njegov verni sledbenik u Americi, dr Martin Luter King. Strah od nasilja je za Amritu Pritam jedno od najbolnijih ljudskih iskustava. Tako u pesmi »Brazgotina« ona sa tugom u srcu veli:

*Nasilje mi naredi da porastem
U agoniji svoje zemlje.*

Nasuprot nasilju, raste želja za samostalnošću i slobodom. Ta »agonija« indijskog potkontinenta je ljubav naroda prema svojoj zemlji i njegovo neprestano samoprogno odricanje, koje dostiže kulminaciju u većitoj upornosti mirnog otpora. U godinama beznada i malodušnosti Indiji se sećaju svog velikog pesnika Rabindranata Tagora, čija se poslednja poruka svetu, 7. maja 1941. godine, *Križa civilizacije*, odnosila na stanje takozvane moderne civilizacije, civilizacije koja je uzdrmana do samih korena varvarskim nasiljem i ratovima. U svojoj poruci Tagor je rekao: »Nekada sam verovao da će izdanci civilizacije niknuti iz srca Evrope. Ali danas, kada uskoro napuštam svet, ta me je vera ostavila. Gledam naokolo i vidim trošne ruševine jedne ponosne civilizacije rasute poput ogromne hrpe beznada. No, ipak, neću učiniti strašan greh, pa da izgubim veru u Čoveka. Očekujem s radošću novu zoru, novo poglavlje istorije – dan kada će se sveopšti pokolj završiti, lomača ugasiti, a vazduh prečistiti duhom služenja humanizmu i požrtvovanosti za slobodu. Možda će ta zora doći s ovoga horizonta, sa Istoka, gde sunce izlazi. Tog dana će nepobedivi čovek ponovo počiti stazom pobede, prevazišavši sve prepreke, kako bi povratio svoju izgublenu ljudsku baštinu.«

Slično Tagoru, u svojoj pesmi »Molitvas Amrita Pritam razmatra problem zašto vizionarstvo njene pesničke reči ostaje i dalje otvoreno, i izražava verovanje da:

*Istok kolevku sprema,
Svoju večnu kolevku.
Noć je sunce bremenita.*

*Usne kolevku spremaju,
Svoju večnu kolevku.
Jad je pesmom bremenit.*

*Nebo drevni mudrac
Meri bilo noći,
Bilo bola.*

*Primalja zemlja se moli
Da nikada noć ne ogoli
I da bol nikada ne bude jalov.¹*

Doista se čini da »bol nikada nije jalov«. On je ta »večna« nepredvidljiva »kolevka« našeg duhovnog iskustva. U njemu se isto vreme rada nov život, kao i njegova stalna pratilja, stradanje. Jer, ako je tmina noći »sunce bremenita« i osećanje jada »pesmom bremenito«, onda sunce i pesma simbolično predstavljaju te žeravice svesti u času kada:

*Nebo, drevni mudrac,
Meri bilo noći
Bilo bola.*

Dok čovek kroz isti taj bol sagledava suštinu življenja i otkriva nov smisao u opleme-

nivanju svoga unutrašnjeg bića, njegovi postupci govore o prisustvu jedne zrele i celovite ličnosti. Taj proces sazrevanja usledio je kao posledica duboko doživljenog bola, koji u životu duha označava stepen naše svesne budnosti u nebrojenim susretima sa smrću – na putevima neminovnosti ljudske egzistencije.

Poezija Amrite Pritam neretko je odraz stvaralačkog bola pesnika, upravo onog bola koji prepoznajemo u tišini njene »Molitvas, kada se »primalja zemlja moli da nikada noć ne ogoli« i, možda, onog iracionalnog elementa u psihi umetnika koji je u sveopštoj težnji da sačuva makar poneki isečak života od vremena i prolaznosti. Time Amrita Pritam, u grču stvaralaštva, a naporom svoje volje, zaustavlja trenutak sadašnjosti da bi mu dala umetnički oblik i da bi ga, na taj način, pretvorila u zatočenicu besmrtnosti.

O liku moderne Ofelije i njenom stradanju u drugoj polovini XX veka, Amrita Pritam, u pesmi »Merilin Monro«, kaže:

*Život prljavo maramče
Nosih ga u džepu
I brisah njime znoj svoj
Hiljadu puta*

*Ali danas
Odoh da ga operem
Na jezeru
Smrti.²*

Ako se blagoslov života pretvorio u »prljavo maramče«, onda se uzrok toga »znoja« nazire u bolu čovekovih potištenih stanja i u krizama njegovih ovozemaljskih ambicija. Bol je i hladan znoj na čelu samrtnika i poslednji otkucav časovnika u trenucima kada smo suočeni sa svojom neumerenom samoćom, za razliku od mnogih usmerenih samoća naše svakodnevice.

Istina je povest jednoga života i traženja njegovog smisla. Tu se stalno ponavlja ono

² Iz zbirke pesama *Egzistencija i druge pesme*, 1968.

Amritino pitanje: »Pitam se zašto pišem. Poezija mi je pružila kontinuiran život, začela se u bolu samoće. Majčina mi ljubav nije bila data. Majka je umrla kada sam imala deset i po godina.« Kći uglednog pandžabskog pisca, a uz to i jedinica, Amrita se odjednom osetila veoma usamljenom. Stoga tema čovekove samoće, i njegova nagonska potreba da sebi neprestano stvara iluzije prisustva ljudi i događaja, zaokuplja Amritu još u ranom detinjstvu. Već u svojoj četrnaestoj godini ona započinje mukotrpn proces traženja sebe i istine o sebi u pisanju. Kada joj je otac umro, Amriti je bilo dvadeset i sedam godina. U znak zahvalnosti i sećanja na nje, kao čoveka i pisca, pokrenula je časopis na pandžabi jeziku.

Amrita će kasnije jedan delimično nađeni vid sebe opisati u pesmi »Amrita Pritam«. Izvanredno jednostavnim i neubičajenim pesničkim jezikom, ona konstatuje funkciju bola u umetnikovom činu otkrovenja:

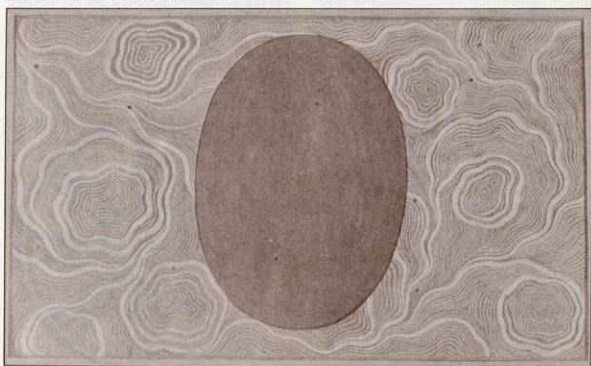
*I bi bol
Udahnuh ga
Tiho
Kao dim cigarete*

*I nekoliko pesme
Koje otresoh
Kao pepeo
Cigarete.³*

Zanimljiva je činjenica da je ova pesma ušla u zbirku *Egzistencija i druge pesme*. »Bol« je ključna reč »Amrite Pritam«. On je *lajtmotiv* cele zbirke, jer naš realistički stav u prepoznavanju bola ne otvara nikakve druge perspektive osim saznanja tragične prolaznosti ljudskih sudbina koje nije moguće čak ni patnjom iskupiti. Bol, u zavisnosti od uzroka, u sebi nosi i osobinu prolaznosti. Kao što se dan i noć smenjuju, tako se isto bol i radost naizmenično javljaju u vidu srećnih ili tragičnih događaja u životu pojedinca, kao i

³ Iz zbirke pesama *Egzistencija i druge pesme*, 1968.

Zlatno jaje boga Brahmae (XVIII vek, Indija)



¹ Iz zbirke pesama *Crna ruža*, 1967.

u posebnim periodima istorije jednog naroda. Bol je stalna, mada na mahove prigušena komponenta života, koja se, od časa rođenja pa do smrti, neprekidno provlači kroz našu egzistenciju. Ipak, njegovo profano poređenje sa dimom cigarete, nasuprot dimu lomane na kojoj je spaljivan mrtvac zajedno sa svojom neutošnom udovicom, po uzoru na drevne običaje nekih oblasti, pogotovo kad poređenje potiče od žene Amritine generacije, rođene 31. avgusta 1919. godine, u indijskom društvenom kontekstu znači određenu smelost i nekonvencionalnost.

U drugoj se strofi pominju 'nekolicke pesme, kao jedino vredno dostignuće Amritinog umetničkog opusa. Beskrajno skromna pred fenomenom smrti, bolesti i elementarnih nepogoda, pesnikinja je smerno udahnuća bol, a potom ga 'otresla kao pepeo cigarete'. Poezija se upravo i rada tu negde između pepela i vatre.

Takav je i naš prvi susret sa indijskom pesnikinjom Amritom Pritam. Mirna iskra koja se vremenom razbuktala u plamen prijateljstva i ljubavi. Poznati pandžabski pisac Gur Bakš Sing, član indijske Akademije nauka i umetnosti (Sahitya Academy) i osnivač čudesne kolonije Prit Nagar, grada prijateljstva i ljubavi u blizini Amritsara, gost Struških večeri poezije avgusta 1971. živo se seća, u razgovoru, lika mlade pesnikinje čije je prve stihove štampao u svom časopisu *Prit Lari*. Gur Bakš Sing je u Amritinom mladačkim pesmama uočio snažno izraženu crtu originalnosti i prepoznao autentičnog pesnika. Zato je objavio njene pesme kada je Amriti bilo svega devetnaest godina i kada su ljudi u njoj gledali samo lepu ženu, a ne i talentovanu pesnikinju.

Na pitanje kakav je životni put žene umetnika u Indiji, Amrita Pritam odgovara: 'Ljudi, pretpostavljam svuda u svetu, ne prihvataju lako ženu pisca. Izgleda im prirodnije da se žena opredeli za poziv lekara ili učiteljice. Muškarci se boje inteligentne žene. Prošla sam kroz sve teškoće i konačno sam prihvaćena ovakva kakva sam, čak i moj časopis *Nagmani* ima širok krug čitalaca. Reč *nag* znači zmija, a *mani* simbolično predstavlja najdragoceniji deo bića – njegov duh i intelekt. Zato se u časopisu *Nagmani* štampaju samo najbolji književni prilogi. On je osnovan 1966. godine, s namerom da pruži jedinstvenu priliku mladjoj, još neafirmisanoj generaciji pandžabskih pesnika i proznih pisaca koji se redovno, jednaput mesečno, okupljaju u Amritinom ukusno nameštenoj kući, u tihooj, ali otmenoj četvrti Nju Delhija. Putnik namernik ima utisak da na kući broj 25 Hauz Khas Enclaves stoji neispisani natpis iz Khas: 'Odalke god da dolazite, budite dobro došli. Ovaj gostoljubivi hram umetnosti ljubazno otvara svoja vrata i stranin piscima. Oni su uvek rado viđeni gosti i srdačno pozivani da učestvuju na književnim večerima. Tako sam i ja 7. januara 1968. upoznala Amritu Pritam.

U nizu slobodnih asocijacija ona ističe pisanje kao svoju prvu, pravu i veliku ljubav. 'Zbog ljubavi se ponekad i stradać, kaže Amrita Pritam. Tako su Amritina osnovna

obeležja, univerzalnost i otvorenost prema svetu, često ugrožavala njenu običnu ljudsku sreću u društvu i porodici, jer

*Prvi trn beše konvencija
Drugi trn beše reputacija
Treći trn beše sigurnost
Opasnosti kao mnogo šrapnela.* (Sreća)

Ali ona ipak veruje da će možda doći dan

*Kada će neko poernelih ruku
Moći da slomi konvencije.* (Toplina vatre)

Druga velika ljubav ove pesnikinje je muzika. Ona je vraća u srećne dane ničim nepomoćnih detinjih snova. Muziku je zavolela još u detinjstvu, kada je živela u Lahoru. Tragične 1947. godine učitala je zauvek njena muzika. Ubile su je mržnja i svuda prisutna nesreća. Delhi preko noći postaje glavno utočište izbeglica iz Pakistana. Tu se zatekla i Amrita Pritam. Ljudi su ukrali muziku Amritinog sitara (indijska gitara) i time osiromašili njenu dušu. Taj svirepi događaj ona u svojoj podsvesti registruje kao krađu snova i kaže:

*Gluho je doba noći
Kad neko
Banu nekom u grud
Da otud mu ukrade snove
A ukrasti nekome snove
Krada je najveća*

*Tragovi lopova
Ostaju
U ulici svakoj
U gradu svakom
U zemlji svakoj
Ali oku umaknu
I niko se ne zgrozio*

*Ponekad se samo jedna usamljena pesma
izvije
Kao zavijanje psa, lancem vezanog.⁴*

Ovo prinudno čutanje Amrita Pritam naziva *zaverom tišine*. Pesnikinja se oseća kao 'lancem vezana'. Zato se iz njenog prve 'ponekad samo jedna usamljena pesma izvije kao zavijanje psa. Svu dubinu i intenzitet svog intimnog bola – zbog beskonačnog čutanja, najbolje izražava u stihovima:

*Kad neko
Banu nekom u grud
Da otud mu ukrade snove.*

Još će mnogi izgubljeni snovi ove pesnikinje biti večno zabeleženi u simboličnoj zbirci pesama *Crna ruža*, 1967. godine. Mada je prošlo dvadeset godina od podela Indije, i dalje se oseća da su koreni žala duboko usađeni. Zato su i Amritina raspoloženja pomračena izvesnom rezignacijom i pe-

sinističnim zapažanjem:

*U mojim praznim danima
Kričag izvornu,
Gledam, ali ni reč da izgovorim,
Jezik mi sašusen
I sve su usne moje,*

*Oprašajući se sa životom,
Kaskidajući srodstvo s vodom
Napušten izvor nestaje,
Lubeći zemlju
I uranjajući u kamenje.⁵*

Tragedija je pesnikova kada mu se dogodi da pod pritiskom svakidašnjice zaboravi trajne vrednosti – slobodu duha i življenja. Otuda Amritin strah da će se mržnja u narodu ponovo rasplamsati. Tako će ona septembra 1971. godine u jednom svom pismu reći 'Sada pišem pesme o Bangladešu. Boli me odsustvo onih koje volim. Stradaju, a nisu krivi. Njihovu patnju nosim u srcu svom.' Stvaranje veštačkih granica i verska podvojenost istog naroda na hindu i islamsku religiju izvršili su snažan uticaj na Amritu Pritam da se jednim delom svoga stvaralaštva opredeli za socijalnu poeziju, ne gubeći pri tom isključivo lirski ton. Isto tako i u prozi – romanima i pripovetkama – ona se najradije odlučuje da svoje likove sagleda u odnosu na njihov socijalni položaj u društvu, s očitim namerom da i kao prozni pisac igra ulogu borca za pravednije i lepše odnose među ljudima. O tom vidu Amritine književne delatnosti kod nas prvi put piše Grozdana Olujić 1967. godine u eseju 'Sudbina indijske žene u prozi Amrite Pritam.'

Amritu Pritam i njen ugled u savremenoj indijskoj literaturi možemo uporediti sa našom pesnikinjom Desankom Maksimović. Mada često piše refleksivnu i prigodnu rodoljubivu poeziju, ona je po svom temperamentu prevashodno lirski pesnik i spada među najistaknutije literarne figure savremene Indije. Publikovala je četrnaest zbirki pesama, trinaest romana i šest zbirki kratkih pripovedaka. Indijska Akademija nauka i umetnosti je 1953. nagradila njenu zbirku pesama *Poruke*. Amrita je mnogo putovala, ne samo po Indiji već i po svetu, i bila je predstavnik Indije na velikom broju konferencija, kongresa i skupova.

Jezički problem u Indiji neobično je bolan, jer od dve stotine indijskih jezika – pedeset četiri su zvanična. Amrita Pritam piše na svom maternem jeziku pandžabi, ali se njene pesme, kao i pripovetke i romani, preode na hindi, guđžarati, urdu i druge indijske jezike. U svetu je prvenstveno poznata po prevodima njenih pesama na engleski i ponekad na ruski jezik. Naročito se ističu pesme u prevodu Carla Braša, poznatog novozeleskog pesnika. Njenu prozu sa velikim uspehom prevodi na engleski poznati savremeni indijski romansijer i pripovedač Kušvant Sing. Engleski je svakako i danas jedini jezik sporazumevanja školovanih Indijaca poreklom iz različitih jezičkih pod-

⁴ Zavera tišine, iz zbirke pesama *Egzistencija i druge pesme*, 1968.

⁵ Tišina, iz zbirke pesama *Crna ruža*, 1967.

Trinaest hvalospjeva sakeu

Mirna Potkovač-Endrighetti

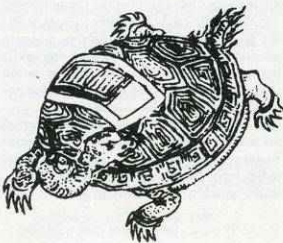
ručja, kao i veza sa Evropom, Amerikom i Afrikom. Prema tome, ono što je bitno jeste sadržina, a ne forma. Zato između nas nije ni bilo nesporazuma, iako smo potekli sa dva različita kontinenta i sporazumovali se na jednom stranom jeziku. To je, moglo bi se reći, uvek slučaj onih koji su pokretani idejnih univerzalnosti duha i misli.

Amrita Pritam je boravila i u Jugoslaviji i učestvovala na Struškim večerima poezije 1967. godine. Dobro je poznavala našeg književnika Čedomira Minderovića i napravila poslednji intervju s njim, neposredno pred njegovu smrt, koja ga je zadesila u Indiji. Amrita Pritam, isto tako, sa velikom istrajnošću i ljubavlju prema našoj zemlji prevodi pesme i prozu savremenih jugoslovenskih autora. To je, istina, prevod prevoda, to jest sa engleskog na pandžabi, ali ipak treba ceniti i taj izuzetni pokušaj da se naši pisci afirmišu u indijskoj javnosti, čime se ujedno podstiče i prevodilačka delatnost Katedre za srpskohrvatski jezik i jugoslovensku književnost na Delhijskom univerzitetu.

Vrednost poruka umetnosti uopšte, pa i velike poezije, upravo je njena jednostavnost. U tome leži veličina indijske filozofske misli i stava prema životu. To je poruka o aktivnoj ljubavi i njenoj ulozi u buđenju nepoznatih unutrašnjih snaga koje mogu pokrenuti čoveka do krajnjih granica unutrašnjih potencijala. To je bilo i čuveno geslo Rabindranata Tagora. Kud god išao, širio je poruku mira, naglašavajući važnost intelektualne saradnje među narodima. Govorio je: »Treba da znamo da izolacija života i kulture nije stvar na koju bi ijedna nacija mogla biti ponosna. U svetu ljudi, d a v a n je predstavlja razmenu koja nije jednostrana.« Takođe je rekao: »Nemam poverenja u bilo koju novu instituciju, već u pojedince širom sveta koji misle jasno, osećaju plemenito i daju pravično, jer oni su provodnici moralnih istina.«

Ovu Tagorinu misao Amrita Pritam i danas potvrđuje – jer ona je jedna od najživljih veza u prenošenju humanitarnih poruka od čoveka čoveku, od jednog sveta do drugog, od jednog vremena do drugog.

I, na kraju, da zaključimo: srećna je zemlja koja je, među velikane duha i stihova, ustila i jednu Amritu Pritam, čija duboko ljudska etika ostaje da u nama traje kao jedinstven emotivni doživljaj.



U zbirci Manyoshu, pod rednim brojem 338–350, nalazi se 13 pjesama (waka) s tematikom o sakeu, autora Otomo no Tabita (665–731), jednog od najizrazitijih lirika unutar te zbirke, u koju je uvršteno oko 60 njegovih pjesama. Hvalospjevi sakeu nastali su, vjerovatno, za vrijeme njegovog namješništva u provinciji Dazai.

Premda se to ne može točno utvrditi, čini se da su ispjevani poslije 729. godine. Naime, u to su vrijeme dva bolna događaja duboko potresla Tabita: smrt voljene žene, ožujak 728., i smrt Nagaya na Okimija, feudale kojemu je Tabito bio vazal, u veljači 729. godine. (Nagaya no Okimi, unuk cara Tenmua, pokušao se suprotstaviti vladajućoj porodici Fujiwara, što ga je stajalo života; teško oklevetan, bio je prisiljen počinuti samoubojstvo u obranu časti). Od presudnog značenja za Tabitovo stvaralaštvo u tom razdoblju, ta dva događaja utjecala su i na njegove hvalospjeve sakeu.

To dazajsko razdoblje – nešto zbog već podmaklih godina, nešto zbog nostalgije za rdnim krajem, a ponajviše zbog žemine smrti – probudilo je sve ono lirsko u njemu: rodio se Tabito lirik, kakav će ostati sve do kraja života. Ali pustimo sada da njegove pjesme govore umjesto njega.

I Shirushi naki
mono o omowazu wa
hitotsuki ni
nigoreru sake o
nomubeku aru rashi

Umjesto ovog
ispraznog razmišljanja,
možda je bolje:
času sakea mutnog,
tek jednu, ispiiti sad!

II Sake no na o
hijiri to osheshi
inishie no
oki hijiri no
koto no yoroshisa

Tko je sake
svecem¹ proglasio,
i sam je, bogme,
uistinu velik
i mudar čovjek bio!

1) Aluzija na prohibiciju uživanja sakea izdanu svojevremeno u Kini (razdoblje Gi,

220–265. g.) kada su za sake, da bi se i dalje o njemu moglo slobodno govoriti – kao što se, jasno, potajno i pilo – izmišljeni izrazi »seijin« (= svetač, ako se radilo o čistom, bistrom sakeu) i »ken'jine« (= mudrac, ako se radilo o mutnom).

III Inishie no
nana no sakashiki
hitotachi mo
horieshi mono wa
sake ni shi aru rashi

I sedmorici
mudrih,² što raspravljahu
slavno, u šumi
bambusa, davno – ista
želja bijaše: sake.

2) Prema zapisu iz Sesetsu-shinga (prva pol. V st.), sedam starokineskih mudraca (Genseki, Keiko, Santo, Hyurei, Genkan, Shoshu i Oju) sastali su se u bambusovom gaju, da bi tamo raspravljali uz koto i sake.

IV Sakashimi to
mono iu yori wa
sake nomite
yoinaki suru shi
masaritaru rashi

Pijuckam sake
i pijan suze lijem;
bolje je i to,
no sveznalako pričanje
naoko puno duha.

V iwamu sube
semu sube shirazu
kiwamarite
totoki mono wa
sake ni shi aru rashi

Nema tog djela,
ni riječi, da bi se
moglo izreći:
iznad vrline svake
stoji jedino – sake.

VI Nakanaka ni
hito to arazu wa
sakatsubō ni
nari ni te shika mo
sake ni shiminamu

Živjet životom
ovako kao čovjek,
već mi je dosta.
Vrč sakea htio bih bit,
vlažan u porama svim!

VII Ana miniku
sakashira o su to
sake nomanu
hito o yoku miba
saru ni kamo niru

Ružno za vidjet:
pravi se pametan, pa
neće da pije.
Takav čovjek pomalo
majmunu nalikuje!

VIII Atai naki
takara to iu tomo
ippai no
nigoreru sake ni
ani masame yamo

Srebru i zlatu
cijene su bajne:³ čemu?
Ta ničeg za me
nema toliko vrijedna –
ko sakea čaša jedna.⁴

3) U originalu: atai naki takara, neprocjenljivo blago. Izraz preuzet iz budističkih tekstova. 4) U originalu: čaša *mutnog* sakea.

IX Yoru hikaru
tama to iu tomo
sake nomite
kokoro o yaru ni
ani shikame yamo

Čak niti dragulj,
sjaj čiji blista u noći⁵ –
nema te moćit
brige nas riješi svake
jedino dobar sake.

5) Prema starokinjskim tekstovima (Monzen), Zuiko je zmijs zaliječio ranu, na što mu je ona – u znak zahvalnosti – darovala »yoru hikaru tama«, tj. »dragulj koji blista u noćit«.

X Yo no naka no
asobi no michi ni
suzushiki wa
yoinaki suru ni
arukekaru rashi

Od svih veselja
na ovome svijetu
ljepšega nema,
i neće ga ni biti;
piti i suze liti.

XI Kono yo ni shi
tanoshiku araba
komu yo niwa
mushi ni tori nimo
ware wa narinamu

Na ovom svijetu
bude li mi veselo,
za onaj drugi –
postanem li insekt il
ptica – nije me briga.

XII Ikeru hito
tsui nimo shinuru
mono ni areba
kono yo naru ma wa
tanoshiku o arana

Sve što je živo
i umrijeti mora;
kad je već tako,
barem na ovom svijetu –
uživajmo i pijmo!

XIII Moda orite
sakashira suru wa
sake nomite
yoinaki suru ni
nao shikazu keru

Šutjet, i šutnjom
praviti se pametnim
i sveznajućim –
takovo ponašanje
pijanstvu ne pristaje.

Usput, napomenimo nešto i o teškoćama prepjeva japanske poezije. Dakako, ni prepjevi s drugih jezika nisu nimalo jednostavni, ali to pogotovo vrijedi u slučaju jezika toliko udaljenog od našeg kao što je japanski. Kao prvo, u japanskom ne postoji rima, što uvelike otežava posao. Naime, postavljati se pitanje: da li prepjev treba ostati što vjerniji originalu, dakle bez rime (a to znači izbjega-

vati je i tamo gdje se ona sama nameće), ili ćemo ići za tim da u prepjev svjesno ubacujemo rimu kako bi tu poeziju, za naš jezik iako nepravilnog metra, učinili iole dopadljivijom, pristupačnijom? Budući da i jedno i drugo shvaćanje imaju svoje dobre razloge i opravdanje, ja se ne opredjeljujem, već oba podjednako prihvaćam. Drugim riječima: zadržala sam rimu na mjestima gdje se spontano javlja, ali nisam išla za tim da pošto-poto mora biti prisutna.

Kao i u mnogim drugim zemljama, pjesme u pohvalu piću i u Japanu postoje od davnine, no ili kao zdravice za dug i sretan život, ili pak da bi se pojačao osjećaj prisnosti među okupljenim prijateljima; one, dakle, hvale sam sake kao takav a ne uživaju u njemu, odnosno svijet u koji se ulazi posredstvom sakea, kako to čini Tabito u svojim hvalospjevima, koji su ujedno i jedini primjeri takve poezije.

Ipak, ima još jedna pjesma u zbirci Man-yoshu (555) koja odstupa od tradicionalnog poimanja sakea, no i ona je također Tabitova:

Kimi ga tame
kami shi machisake
yasu no no ni
hitori ya nomamu
tamo nashi ni shite

Taj sake, spravljen
za društvo i zabave:
hajd da ga pijem
sam, u tišini polja,
bez druga i prijatelja!

Uključivši i spomenutih 13 hvalospjeva, ta pjesma najjasnije izražava jedan potpuno nov – barem za ono doba – credo ljubitelja čašice. Tabito, naime, progovara posve ličnim tonom o posve ličnim stvarima. On pije radi sebe, ne radi društva, kao što je slučaj u dotadašnjim pjesmama. Baš naprotiv: on bježi od tog društva, od »sveznalčkog pričanja naoko punog duhas, da bi svoju tugu (smrt žene) i nezadovoljstvo vlastitim načinom života utopio u piću. Stoga stihovi kao »bude li mi veselo« (XI), ili »uživajmo i pijmo« (XII), ne izazivaju utisak veselja i užitka, već prije neku prigušenu, suzdržanu bol i melankoliju, koje usprkos svemu izbijaju na površinu. O tome najizravnije govori X pjesma, u kojoj Tabito kao osnovnu pjesničku figuru vješto koristi paradoks: Od svih veselja (na ovome svijetu) ljepšega nema, (i neće ga ni biti); piti i suze liti.

Pojedinačno, to su po formi wake (metar 57577); 13 waka tvore zaokruženu cjelinu; a struktura te cjeline nadasve je zanimljiva.

Kostur ili okosnicu čine pjesme I, IV, VII, X i XIII, između kojih su umetnute četiri grupe od po dvije pjesme. Da je to vrlo ložičan zaključak, dokazuje što u svih pet pjesama-okosnici pjesnik govori o gotovo istom sadržaju: piću suprotstavlja razbor i znanje, dakako u korist ovog prvoga, i to uz pomoć dvije ključne riječi: sakashira (razbor, mudrost) i yoinaki (doslovce: plakanje u pijanom stanju). Razumljivo da je to mnogo

Tai-kung Van (autor O. Korin, XVII vek, Japan)



Trinaest hvalospjeva sakeu

jasnije u originalu negoli u prijevodu: u svih pet spomenutih pjesama nalazi se barem jedan od tih izraza, u nekima čak i oba (IV, XIII), dok ih u ostalim pjesmama nema.

I svaka od četiri grupe od po dvije pjesme također se može smatrati svojevrsnom sadržajnom cjelinom. Uoči sličnosti između II i III, V i VI, VIII i IX, i XI i XII pjesme!

Veoma je čudno, da u nekim hvalospjevima (I, VIII) pjesnik daje prednost čašici *mutnog (nigoreru)* sakeu. Uzme li se u obzir da su ispevane u vrijeme čistih i jasnih ideala, te pjesme djeluju pomalo šokantno. Zapravo je to jedini primjer pohvale nekoga mutnog u starojapanskim tekstovima.

Premda, međutim, hvali sake i uživanje u njemu s jedne strane, a potcenjuje razbor i znanje s druge strane, Tabito ništa ne govori o *sadržaju* onoga što potcenjuje, odnosno onoga što toliko hvali. Ta isključivo emotivna obojenost čini njegovu poziciju tipično japanskom, za razliku od kineske poezije slične tematike, kao što je ona u zbirci Chogyo-no-shu (svezak XIV), gdje Teisen (lik o kojemu se govori u pjesmi) svojoj želji pristupa posve racionalno: kad umre, neka mu tijelo zakopaju u blizini grnčarske peći, pa kad se nakon više stotina godina pretvori u zemlju, grnčar će od nje (ga) napraviti vrč za sake... Pjesnik do u tačine opisuje put koji treba prijeći da Teisen ostvari svoju želju. Ništa od onog emotivnog naboja uzdah, kojim Tabito jednostavno usklikuje: Vrč sakea hito bih bit, / vlažan u porama svim!

Da se uživanje pića smatralo izvjesnim aktom pobune protiv društva i njegovih normi, vidi se još i u staroj Kini, a to je i razumljivo ako se sjetimo da je i budizam, a i konfucijanizam, gledao na piće kao na grijehe. U svojim pjesmama Tabito se, dakle, suprotstavlja postojećem moralu, a ide još i dalje: za onaj svijet – kliče on, bogohuleći budistički misao – nije me briga! (XI). Bilo bi mu lakše da, kao Budin sljedbenik, vjeruje u zagrobni život – dakako, u smislu inkarnacije (vidi XI). Ali, premda s velikim poznavanjem budističke misli, kao obrazovan čovjek nije mogao prihvatiti da doslovce vjeruje u nj. (Sličan stav prema budizmu, ako ne i žešći, imao je i pjesnik Yama-no-ue no Okura. Teško bolestan, u poznim godinama i on je pisao kako molitve, bilo Budi bilo šintoističkim božanstvima, ne služe ničemu, i da nije istina da dobro bezuslovno rađa dobrim, a zlo zlim). Za njega, smrt svakog pojedinca je samo njegovo pretvaranje u prah, ništavilo.

O ispraznosti života govori i redovnik Shami Manisei, u pjesmi koja sledi odmah iza Tabitovih (351):

Yo no naka o
nani ni tatoemu
asabiraki
kogi ni shi fune no
ato naki gotoshi

S čim bismo mogli
usporedit ovaj svijet?
Jutro: lade
isplove, no iza njih
trag ne ostaje.

Smatra se da taj redosljed nije slučajnost. Jednostavno, Manisei je prozreo Tabitovo raspoloženje te nastavio u istome duhu. A tuga, sjeta i izvjestan (istočnjački) nihilizam prisutni su poput tamne sjenke i u ostalim Tabitovim pjesmama.

Yo no naka wa
munashiki mono to
shiru toki shi
iyoioy masumasa
kanashikari keru

Sve je isprazno
na ovome svijetu –
a kad to spoznaš,
tvoja žalost i tuga
bit će bolna i duga.

(Manyoshu 793, Tabitov odgovor na izjavu saučesća povodom smrti njegove žene)

Na kraju ovog sažetog prikaza podvucimo i ono najbitnije, a to je da Tabitovi hvalospjevi sakeu prvi u japanskoj literaturi svijesno zagovaraju kineski *initsu*, tj. čovjeka koji je odbacio svijet i svojevolljno se povukao u samoću, što će docnije postati jedno od važnih obilježja japanske književnosti. Evo samo nekih imena: Ariwara no Narihira, Kamo no Chomei, Yoshida no Kenko, Basho – a da ostale i ne spominjemo. Tim pjesmama, prema tome, pripada značajno mjesto u formiranju karaktera japanske književnosti.

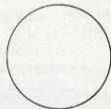
Bibliografija:

- 1) Sumi Misaki: Manyoshu hikkei II, Gakutosha, 1981.
身崎壽「万葉集必携II」学燈社 (1981)
- 2) Katsuhiko Shimizu: Manyoronsu, Ofusha, 1970.
清水克彦「万葉論集」学燈社 (1970)
- 3) Masahiro Murata: Manyoshu o manabu, Yuhikaku, 1978.
村田正博「万葉集を学ぶ」有斐閣 (1978)
- 4) Hiroshi Tsuchihashi: Manyokaigen, NHK bukusu, 1978.
土橋寛「万葉閑眼」NHKブックス

(1978)

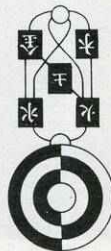
5) Takeo Kaneko: Manyo – Otomo no Tabito, Koronsha, 1982.
金子武雄「万葉大伴旅人」公論社 (1982)

Manyoshu 万葉集
Otomo no Tabito 大伴旅人
Genseki 阮籍, Keiko 嵯康,
Santo 山濤, Ryurei 劉伶,
Genkan 阮咸, Shoshu 荀秀, Oju 王戎
Monzen 文選
Chogyo-no-shu 珣玉集
Teisen 鄭綬
Yama-no-ue no Okura 山土憶良
Shami Manisei 沙弥满整
Ariwara no Narihira 在原業平
Kamo no Chomei 鴨長明
Yoshida no Kenko 吉田兼好
Basho 芭蕉
Sesetsu-shingo 世説新語



千
成
道
成
中

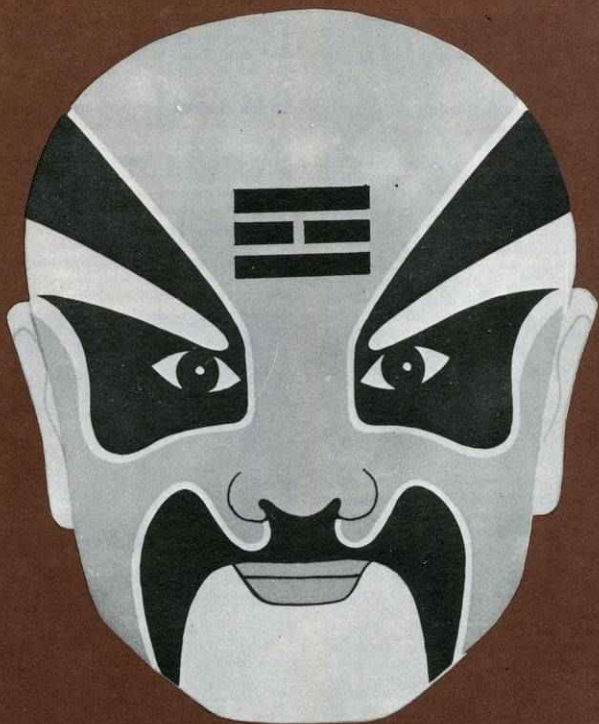
男
道
成
成
乾



科
則

傳
則

Ličnosti i događaji



Maska iz kineske opere sa trigramom *li*

U svetu onkraj sveta

Razgovor sa
Čedomilom Veljačićem



Čedomil Veljačić je začetnik studija azijskih filozofija u našoj zemlji u posleratnom razdoblju. Ove godine on puni sedamdeset godina života, a iduće godine biće ravno dvadeset godina kako je napustio Jugoslaviju i trajno-privremeno nastanio se na Sri Lanki. Za to vreme objavio je osam knjiga i veći broj značajnih radova u časopisima, čime je produbio naše razumevanje istočnih tradicija, posebno budizma. Tih dvadeset godina života i rada sažeto bi se moglo izraziti maksimum: biti—u—svetu—onkraj—sveta. Za to vreme on je živio na Sri Lanki i nijednom nije dolazio u Jugoslaviju, ali je svojim radom bio živo uključeni u kulturna zbivanja u našoj zemlji. Osim što je napisao i objavio svoje najvažnije radove, tokom ovih dvadeset godina održavao je prepišku sa velikim brojem ljudi, od kolega po struci do ljudi koji su sa njim želeli da podelu izvanakademski interes za istu misao.

Imajući sve to u vidu, redakcija časopisa je odlučila da mu se obrati sa nekoliko pitanja vezanih za njegove stručne preokupacije i teme koje su obeležile njegov rad.

(1) U više svojih radova vi ste isticali načelo *akosmizma* kao ono što smatrate važnim i specifičnim za budizam. Da li biste hteli da o ovom povodom objasnite značenje te ideje u budizmu i za vas samog?

— Prema najkraćoj formuli koju sam razradio u knjigama *Budizam i Razmeda*, buddhistički akosmizam se osniva na učenju o »dviye nule« i raznim vidovima njegove primjene. Osnovnu primjenu tog ontološkog principa (koji N. Fišer opravdano naziva onto—logičkim; v. članak u *Kulturama Istoka*, 1—2/1984) na kosmološku problematiku citiram redovno prema Buddhinu govoru *Samyutta—nikayo XXXV*, 85, čiji je naslov »Govor o ništenosti svijeta« (*suññata—loka—suttam*), gdje se u nekoliko primjena ponavlja tvrdnja: »Zato jer svijet nije ništa ni po sebi (*attena*) ni za sebe (*attaniyena*), kaže se da svijet nije ništa.«

Problem akosmizma javlja se već u ranoj vedantskoj filozofiji. Najvažniji vedantski filozof XX vijeka, T.M.P. Mahadevan, formuliра ga ovako: »Ako je *brahmā* jedina realnost, onda svijet mnogostrukosti ne može biti realan u krajnjem smislu... On je posljedica *maye* (iluzije) ili *avidye* (metafizičkog neznanja)« (v. *Razmeda*, I, 82). — Čini mi se da je pod utjecajem takve vedantske kosmološke transpozicije na kasniju mahayanu postavila filozofiju i problematika akosmizma postajala sve zamršenija —> u očekivanju ponovnog *humanističkog zaokreta* prema izvornom buddhinom akosmizmu, za kojim se danas počinje osjećati dovoljno naglašena potreba« (v. *Razmeda*, II, 206). — Izvorni humanistički zaokret Buddhina učenja ka *ethosu spoznaje* očituje se i u ovom pitanju na temelju njegovih »četriru plemenitih istina« o patnji egzistencije i strahu od nje, u govoru *Angutara—nikayo*, IV, 45 (*Rohitasā—suttam*): »Ja, prijatelju, ... ne tvrdim da je moguće dokrajčiti patnju, a da se ne dosegne kraj svijeta, nego ukazujem na to da je

iz vatre, isto tako iz ovoga svijetstva—svjebote (*atma*) proizlaze svi životni dahovi, svi svjetovi, sva bižanstva, sva bića... To je istinska bit istinite biti.«

Rascep/nerascep (*bhedabhedah*, usp. Jaspersov *Spaltung im Umgreifenden*), relativizacija *noesis—noema* u Husserlovoj transcendentalno—idealističkoj interpretaciji odnosa subjekt—objekt, redukcija ekstrovertne na introvertnu dimenziju (*bahyam—adhyatmakam*, pali: *bahiram—addhattam*), po kojoj se i teorija zaključka u silogizmu (osobito buddhističkom) dijeli bitno na postupak i oblik »zaključka za sebe« i »zaključka za druge« — cjelina pogleda (*darśanam*) na život—i—svijet osniva se zbog toga transcendentalnog zaokreta na *ethosu* spoznaje. (Bitnu analogiju tog *zaokreta* s Kantovom metafizikom praktičkog uma obradio sam opširnije u knjizi *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*.)

Akosmizam u ovom smislu niti polazi niti je usmjeren prema ontičkom uništenju života—i—svijeta, kako bi htjeli da fragmentarno učitaју anarhistički pobornici antikulturnih ideologija (pod semantičkom maskom *doctae ignorantiae*) materijalističkog nihilizma. Ta je surova preokupa vrednosnom stavu aksiološkog *poništenja* — kao što se poništavaju, a ne uništavaju, poštanske marke — izražena najnašnije, možda i u svjetskim razmjerima povijesti filozofije, sa stanovita buddhističkog *ethosa* u spoznajno—etijskom idealizmu etike ništavila (*suññā—vado*, sk. *šunya—vadah*).

Buddhina se etika pod tim izvornim naslovom izdiže iznad suprotnosti i proturječja stitike »eternalizma« (*sassata—vado*) i »anhilacionizma« (*uccheda—vado*). Za razliku od apolutističke tendencije Hegelove logike, buddhistička logika ne postavlja u anti—etički suprotnost bitak i ništavilo, nego bitku suprotstavlja nebitak, a *ništavilo suprotstavlja apsolutu*. Ništavilo je antiteza *apsolutu*, a ne bitku. *Svrha* je relativizacija *bitka* u *zavisnosti od čovjeka*. Ta relativizacija dopušta, mjesto borbe teze i antiteze na život i apokaliptičku smrt prošlosti, jednostavno »napuštanje« (*pahayan*) logičkih i egzistencijalnih suprotnosti, oslobođenje od apolutističkog terora i tiranije svijeta, izlazak »iz središta« (*madhthena*), ne tražeći neki kompromis među zaraćenim stranama »srednjim putem«, kako ga redovno shvaća i vulgarna vjera buddhističkog institucionalizma. (Taj sam problem razradio opširnije u *Razmedima*, II, u pogl. o Nagarduninom dialektičkom idealizmu; v. 5, str. 214—236.)

Asketsko obilježje puta pročišćenja »meditativnog filozofa«, o kojem raspravlja i Husserl u svojim *Kartezijanskim meditacijama*, naglašava posebno Paul Ricoeur već u svome uzornom prevodu *Ideja*, I, a još izraziti je u svojim analitičkim studijama (v. Husserl — *An Analysis of His Phenomenology*, engl. prijevod, Evanston, 1967). To asketsko obilježje Ricoeur ističe kao bitnu pretpostavku Husserlovo *epoché*, koja »nije prirodna mogućnost čovjeka«, nego tek »savladajući sebe kao čovjeka, čisti subjekt inauguriра fenomenologiju« i »postiče čisto—

upravo u ovom tijelu, čiji je uzrast ograničen a spoznaja osudna, sadržan svijet, pojava svijeta, dokońanje svijeta i put koji vodi dokońanju svijeta« (v. *Razmeda*, I, 149)

— Pošto je Buddhin motiv »gađanja *nad* cijelim svijetom« postao povod i za moju odluku, »pobješim (*pabbadda*) od svijeta asketskim osamljenim tragom Nosoroga, i moj je odnos prema elitizmu kosmičkog nihilizma dosljedan napor sljedjenja istog arhetipskog ideala u granicama ličnih mogućnosti; elitizam u tom smislu da *nipošto* ne bih savjetovao bilo kome da me slijedi, jer bi to bilo proturječno samom tom idealu »samatnog puta smirenja« u zemlji bespuća egzistencijalne istine.

Buddhina namjera da bude »onaj koji pokazuje taj put smirenja« (*yan tam santam padam pakaseti*) za mene nije nikad bila uputa za misionarski poziv, nego možda tek upozorenje na opasnosti raznih krajnosti. Zato je jedna od Buddhinih izreka koje najviše volim da ponavljam, osobito u intervjuima: — »Nikad ne reci 'Samo je ovo istina, sve ostalo je zabluda!'«

(2) Istražujući korene istočnih kultura, vi ste se suočili i sa pitanjima kulturnog relativizma i *univerzalizma*. Kako biste na toj relaciji odredili vlastito stanovište?

— Akosmički zaokret u *spoznajni idealizam* ne sprečava nego produbljuje *humanistički univerzalizam* i *ethos spoznaje*. *Brahm—aranyaka upanišad* (jedna od dvije najstarije filozofski najobimnije upanišadi) sadrži jednu od najstarijih i najslavnijih teza kosmološkog idealizma u nauci benareskog vladara Adatašatru (II, 1,20): »Kao što se pauk kreće po niti, kao što male iskre iskaču

ću sebe... svojim vlastitim životom" (str. 26 i 92).

W. Dilthey, utemeljitelj hermeneutike kulturnih znanosti kao "poredbene znanosti o čovjeku", koji je u XX vijeku, kao filozof sjedinio historijsko mišljenje i univerzalnost, isticao je – nasuprot Hegelovom isključivo logičkom stvaranju dijalektike – da "nemir života stvara patnju i tako održava kontinuitet duhovnog svijeta".¹ Od tog prvobitnog udjela patnje u konstituciji svijeta polazi i Buddhin put humanističkog zakreta, od "prve plemenite istine o patnji" i o asketskoj mogućnosti njenog pročišćenja, put "meditirajućeg filozofa *primae philosophiae*, koji u daljem razvoju evropske filozofije, poslije Diltheya, koncipira s temeljnim naporom Husserlovih *Kartezijanskih meditacija* da izvjesnost bića drugog čovjeka – *alter ego* – izvede isključivo iz onog aspekta Descartesove definicije *Cogito u II meditatio de prima philosophia*, koji ističe čuvstvene i voljne konstituente u integraciji toga *Cogito*. Tu integrativnu sposobnost suštinske misli Husserl naziva empatijom (*Einfühlung*).

U smislu tog kontinuiteta osvrće se i Ricoeur na Husserlovo preuzimanje izraza i intencije humanističkih znanosti od Diltheya i drugih (Windelband, Rickert, Simmel, Münsterberg): (Op. cit., 68).

Na istom je načelu izgrađena i struktura meditativnog pročišćenja, koja se u buddhizmu naziva "ne-ograničenom" (*a-pramana*, *an-peiron* u helenskoj filozofiji). Doslavno istu strukturu neograničeno primjenjivih četiriju vrlina nalazimo i u *Yoga-sutranu*, I, 33, a tipična analogija postoji i u sufizmu.² Te su četiri vrline u razvojnem redoslijedu: *maitri* – dobrotamjerna "prijaznost"; *karuna* – samilost; *madita* – suradost; *upeksa* – ravnodušnost (*apatheia*), u značenju u kojem tu stoičku vrlinu rehabilitira Kant kao ideal "smirenosti duha" u *Metafizičkim elementima etike*, preme citatu u mojem *Ethosu spoznaje*, str. 17). – Na načelu empatije kao samilosti osvina se i Schopenhauerova kritika Kantove etike čiste dužnosti.

Tako nas empatija, vrлина saučeuća, i na osnovu Husserlovog *ethosa* spoznaje dovodi na put nenasilja – *ahimsa*.

(3) U različitim povodima isticali ste načelo nenasilja kao jedno od osnovnih civilizacijskih postignuća i istraživali ste javljanje te ideje u različitim tradicijama i kulturama. Verujete li da ono ostaje samo jedna kulturna vrednost i uzor, ili smatrate da ono može biti i aktivistički princip u svetu u kojem se čini da je nasilje vladajuće načelo?

– Iz cjelovitosti nacerta ideje humanističkog univerzalizma, od kojeg sam pošao u prethodnim odgovorima, želim sada da do-

voljno jednoznačno izvedem krajnji zaključak da načelo nenasilja za mene *ne* ostaje samo jedna kulturna vrednost i uzor, nego da ga mogu shvatiti i govoriti o njemu jedino uz pretpostavku "da ono može biti i aktivistički princip, mada nisam utopista nikakve apsolutističke vjere, a najmanje te koja bi iziskivala da svoj aktivistički princip prinudno kolektivistički nametne cijelom "svetu" u kojem se čini da je nasilje vladajuće načelo. Zato u ovom odgovoru – iako što suzdržljivije – moram sebi dozvoliti opširniji zahvat u historijski i aktualnu pozadinu problema, s namjerom da u prvom redu ograničim svoju vlastitu situaciju.

U pogledu ostvarivanja nenasilja kao "vladajućeg načela", o kojem me pitate, nisam sposoban da se uzdignem do aktualne saglasnosti s Mahatom Gandijem, kakva se još uvijek u izuzetnim pokušajima diljem svijeta plaća glavom i prognoama sljedbenika heroja (dainskih đina u Gandhijevoj analizi, s pokušajem da obnovi njihovo povlačenje u asketski nekonformizam i moralnu nesaglasnost). To je bilo mjerilo i uspjeha i neuspjeha Mahatminih "eksperimenta s istinom", istaknuto već u podnaslovu autobiografije prve polovice njegovog života. Ma koliko elitistička i, po prirodi neznašna i neusavršena ljudskog razuma, takvom nam se činila mogućnost *oplemenitosti ljudskog roda* za sporadične dosegte tog ideala, on ipak ostaje neiskorjenjiv iz kulturne povijesti čovječanstva. Dapače, postaje se jasniji što dalje iz dekadentnosti današnje tehnike "kolosalizacije ljudskih sposobnosti na štetu humanizacije (kako je taj proces propasti Zapada opisao Sri Aurobindu u svojoj studiji o Heraklitu i Nietzscheu) nastojimo da se introvertno uživimo u dosegte arhajske kulture, koje nam se očevidnije razotkriva arheologija srednjeg i indo-iranskog Istoka.

Buddho je doseg te plemenitosti, dosežne isključivo subjektivno, nazvao *gotra-bhu*, izmjena životinjskog roda ili vrste. Aurobindu, na početku prve knjige *O yogi*, nasuprot biblijskoj teoriji o vratolomnom vertikalnom razvoju svijeta i čovjeka, smatra da je "vjerojatno da divljak nije prvi praotac civilizovanog čovjeka, nego je degeneriran potomak neke ranije civilizacije" u cikličkom razvoju svijeta. Arheologija nas barem od 1927. g., od prvih izvještaja o iskopavanju arhajske gradske kulture u dolini rijeke Sindhu u Indiji, sve očevidnije postavlja pred činjenice teritorijalne povezanosti indo-arabijskog jedinstva kulture, koja već po arhitektonskim osobujnostima ukazuje na dainsko (u Indiji pred-arjijsko i pred-vedsko) porijeklo, što se još uvijek svi rascjepi partikularističkih predrasuda utrućavaju da *ičitatiju* još zornije iz identičnog stila i simbolike umjetničkih, osobito vjarskih spomenika arhajske kulture, koja je dosegla i do starohelenskih područja Mediterana. U svjetlu dainskim književnim historijskim svjedočanstvima još je uvijek najbolje sačuvan *ponos* starih indijskih đaina o tim vezama arhajske kulture. Moja kći i ja smo u Indiji, u dainskom institutu u Benaresu, počeli

provjeravati te tradicije i našli smo na razumijevanje, a i po koju bibliografsku potvrdu o vezama indijskog i arabijskog đainizma u novijoj dokumentaciji, uz mnogo površnije i pretežno evropske podatke koje smo upoznali ranije. U to ovdje ne mogu dalje zalaziti.

Šta istom da se kaže o pokušaju *isanja aktualnosti* suštinske teme o nenasilju – *ahimsa* – od tih arhajskih izvora u đainizmu po do njihove obnove kod Mahatme Gandhija! – Tu mogu jedino da se pozovem na namjernu koincidenciju vlastitih iskustava u posljednjih nekoliko godina, na koja aludira i Vaše pitanje.

Posljednjih nekoliko godina bavio sam se skoro isključivo obradom teme nenasilja (*ahimsa*) u Buddhinu učenju, u člancima i predavanjima objavljenim u Engleskoj, Sri Lanki i SAD. Objavljuvanje u Jugoslaviji, povodom proslave 25-godišnjice osnivanja katedre za indologiju, izostalo je iz tehničkih razloga. O neposrednoj aktualnosti i životnosti teme nenasilja i aktivnosti niza pokreta koji i danas propagiraju političku primjenu učenja i uzora Mahatme Gandhija, najznačajnije sam se uvjerio u Americi, lanske godine (1984), u doba predizborne kampanje u SAD. Uputovao sam u Ameriku nedugo nakon svečanog predavanja o toj temi, koju sam sâm odabrao, u Kolumbu. Nisam ni slutio koliko ću dobro stići, s tim predavanjem u džepu, u Kaliforniju. U San Francisku, Univerzitet u Berkliju pozvao je mene i moju kećer (koja je član Instituta za studije Srednjeg Istoka) da predajemo o temi "Nenasilje u buddhizmu i u staroj Arabiji". *Newsletter* toga instituta (Vol. V, No. 2, 1984), u prikazu naših predavanja, kao najvažnije naveo je Buddhine izreke (preštampane iz liste od 14 citata, koje je za slušaoc bila umnožena) sljedeće:

"Namjera odricanja, namjera lišene zlonamjernosti, namjera nenasilja, naziva se ispravnom namjerom" (Buddhina definicija drugog načela osmerostrukog puta oslobođenja od egzistencijalne patnje). Još intimnije introvertno stanje svijesti o nenasilju izražava tekst: "Kad redovnik razmatra nasilje (*himsa*), njegov duh ne nasrće naglo u njega, ne raduje mu se, ne ostaje obuzet nasiljem. On ispravno usmjeruje svoju razum – dobro razvijen, dobro odvrćen i otcjepljen od nasilnosti; oslobođen tih razornih, strasnih otrova i njihove provale, koju izaziva nasilje. Takva ga čuvstva ne ugrožavaju. To se naziva oslobođenjem od nasilja."

U to je doba, a i nešto ranije, izašlo i više knjiga o aktualnosti Mahatminih ideja; o člancima u istom duhu da i ne govorim. Najznačajnija knjiga koja se upravo tada pojavila bila je *Fighting with Gandhi – a step-by-step strategy for resolving everyday conflicts* (izd. Harper & Row, S. Francisko, 1984). Autor, Mark Juergensmeyer, profesor etike i komparativne religije, pozvao nas je na zaključnu sjednicu seminara (koji je tada održavao sa pripadnicima raznih za-

¹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V. Band, 2. izd., Stuttgart, 1975, str. CIX u uvodnoj studiji G. Misch.

² V. o tome prilog S. Veljačić-Alkpinar o "putu meditativnog zadubljenja u sufizmu" u *Kulturama Istoka*, 4/1985.

U svetu onkraj sveta

tarno, kao i u svim mojim kulturnohistorijskim nastojanjima, razjasnim taj inkriminirani termin – 'dokumentacija' – za čijim se brisanjem iz semantičarsko-pozitivističkog rječnika u antikulturnoj optužbi nastoji – od Aristotelove *hermeneutiké téhne*, pa do za mene mjerodavnog standarda Diltheyevog utemeljenja te metode u logici kulturnih znanosti XX vijeka, koji je za moje napadače na indeksu *logičkih* pozitivista skupa sa mnoom.

Iz istih razloga anti–hermeneutske prohibicije, S. Zorić (u *Kulturama Istoka*, 3/1984) postavlja retorska pitanja, nadokrpna bez veze na njen sumarni prikaz sadržaja moje engleske knjige komparativnih studija o evropskim filozofima XIX i XX vijeka, koje bi mogle da se ubroje u kategoriju »sagledavanja zapadne filozofije iz budističke ili neke druge perspektive u okviru vašeg pitanja: Za S. Zorić, kao i za ostale anti–hermeneutičare, prvo je prohibitivno »temeljno metodičko pitanje ... da li se filozofije mogu komparirati, odnosno da li je u biti filozofije sadržano i to da ona jest komparabilna? I drugo pitanje jest: *Ima li uopće nečeg takvog kao što je filozofija u Indiji?* – Autor (Č. Veljačić) to »uzima kao aksiom o kojem nije potrebno raspravljati. – I ovdje, kao i kod prethodno spomenutih apriorističkih kritičara koji nas tjeraju u pravokoprazne komore, *dokumentacija* iz prve

ruke ne važi za dokazni postupak, čak niti kao predušol »tematizacije«. Dozvolu za obranu na ovom procesu analognom Kafkinom treba da sudi je–ignoranti isišu iz prsta, a to ne mogu, a sve kad bi i mogli, ne bi htjeli ni da pokušaju. Njihov je materijalni *a priori* isključiva arbitrarana presuda, dok ja ostajem na Diltheyevom polazištu utemeljenja kulturnih znanosti i njihove specifične logike.

Sofistika Zorićkinih pitanja razgoličuje se, međutim, pošteno govoreći, više i neposrednije nego što je nadokrpna na poledinu prikaza moje knjige (koju je se neposredno ni ne tiče), ako tu zakpa prenesemo na tri sadržajno pozitivne stručne studije o indijskoj logici objavljene u *Kulturama Istoka*, 1–2/1984, o tri različite škole indijske logike i na njihove odnose u 1 mileniju n.e. u njihovom plodnom i nadaleko čuvenom stručnom razvoju, čak i u novijim studijama evropskih stručnjaka. Dakle, danas nas ima, a sutra nam se brže–bolje briše trag, jer polazimo od dokumentacije »aksioma« koje nije vizirala ni verifikovala zagrebačka katedra za indijsku filozofiju, pa bivamo protjerani kao nepoželjni putnici sa granice.

Imače, kad bih mogao da se iz bavim iz ove tamnice brisača riječi – dubretara i pometačica – osobito na terminološkim područjima leksikografije, sve spomenute varijante otvorenih horizonata »kreativne hermeneutike« (kao je naziva M. Eliade) prirodno ostaju tačne za tok moga tridesetgodišnjeg rada na komparativističkim temama univerzalističke *dokumentacije*. Nasuprot tome, negatori prava na opstanak komparativne metode uporno ostaju na svom »žandarskom principu da se svaka tema *doksografske* komparacije za njih može i *mora reducirati* nakradu, ili bar pokušaj krađe, u pla-

interesovanih vjerskih i etničkih grupa) o pitanju mogućnosti rješenja rata u Libanu. Jasno je da ovakvi istupi *ex cathedra* u suštini ne potvrđuju ništa drugo nego pristup ovoj gorućoj tematici, kakav sam i ja želio da istaknem na početku svog odgovora na ovo pitanje. Na ovome seminaru, a još više na mojem predavanju, dobar dio učesnika bili su predstavnici raznih indijskih i američkih pokreta, udruženja i ašrama angažovanih za širenje i univerzalnu primjenu Mahatmine politike.

Po povratku na Šri Lanku doznao sam, a ponešto sam mogao i da pročitam, o tome da se u međuvremenu pojavilo i u Jugoslaviji nekoliko knjiga, a i simpozijских članaka u časopisima, o životu Mahatme Gandhija, napisanih u onom prvom smislu o kom me pitate, u kojem Mahatmin primjer i učenje ostaju samo jedna historijska faza – po mojem mišljenju i u povjesnoj stvarnosti i suviše brutalno progutana po anti–empatičkoj formuli Hegelove apokalipse – u najboljem slučaju kako vi to formulirate, »samo jedna kulturna vrednost ...«

(4) Vi ste u svojim djelima od početka koristili komparativni pristup. U krajnjim izvodima, tu kao da nije (više) samo reč o sagledavanju neke od istočnih filozofija iz zapadne perspektive, nego (i) o sagledavanju zapadne filozofije iz budističke ili neke druge perspektive. Posle trideset godina rada u ovom području, kako vi danas gledate na ovu temu?

»Riječi nisu žandari.« (Candrakirtih, komentator Nagardune, u VII v.n.e.)

»Slika koju može stvoriti samo jedan čovjek slika je koja nikoga ne dira. Stvari su konačne na Zemlji; svaka od njih može biti uspoređena sa drugom.«

(Jorge Luis Borges u intervjuu za *American Poetry Review*)

U okolnostima »žandarskog« progona komparativne metode, pa čak i pretpostavke *analogije u psihologiji* mišljenja već na životinjskom nivou asocijativne psihologije, morao sam odložiti odgovaranje na vaše pitanje i prethodno raskrstiti sa ovom vrstom napadaja, koji nadmašuju moj lični domet kao pisca knjiga o filozofiji istočnih naroda, a još nedogledno više jednog šefa katedre za indijsku filozofiju. Znatno opširniji prikaz te kritične situacije u najužoj vezi s vašim posljednjim pitanjem izložio sam u polemici (vidi polemiku u ovom broju). Ono što slijedi trebalo bi da bude djelomična nadopuna tog prikaza koji pretpostavljam i na čije ću se odlomke morati da pozivam u skraćenim navodima.

Citati u *mottu* ovog odgovora rezimiraju okvir i granice egzistencijalne situacije zatvorenika uhapšenog u zagašljivu ćeliju zatvorske samice pod formalnom optužbom zloupotrebe nedozvoljive »hermeneutike«. Zato je u mojem prethodno spomenutom članku bilo možda najvažnije da *dokumen-*

Slon kao potpora kosmosa (XVII vek, Iran)



gijatu koji treba nemilosrdno progoniti.

U otporu prema komparativnoj filozofiji ja mogu da vidim samo primjenu opće anti-kulturne politike, kao dio opće politike izolacionizma: *Divide et impera!* – Alat te antifilosofije izgleda da su moji napadači odlučili da nazovu (anti-)hermeneutika. Kad bi historijska analogija bila dozvoljena, moglo bi se pitati jesu li se, i u kojoj mjeri, poslužili »modelom« Aristotelove *hermeneutiké tehne*. Za mene preostaje jedino pitanje zašto su se okomili baš na taj termin.

Evo kako se ta primjena ispoljava u primjeni na mene, u tri ofanzive koje sam dosada podnio:

1. Rada Iveković je počela *redukcjonistički postupak* sa dvije filipike povodom svoje anti-promocije moje knjige o *ethosu spoznaje*. Najprije je uspješno pokušala da zbuni slušaoca svojom općom političkom propozicijom proziru zabašurenom u terminologiju lovačkog sanskrita: »Ruši ceste (*marga*), a drži palanku (*deśa*)!« – Kad sam pročitao njenu opširniju razradu tog principa na prve četiri stranice rasprave, u članku u katendarskom žurnalu *Filozofska istraživanja*, i uvažio tendenciju da riječ *deśa* zamijeni sa *deśi*, koju bi trebalo shvatiti kao lokalni patriotizam, nazvao sam za svoju privatnu upotrebu prejev tog načela »Markovo oranje«. Svrhu tog načela istakla je već na početku, u propoziciji da »ne možemo prihvatiti filozofičnost indijske misli, a niti »kineske ni islamske«. U svom opširnijem članku detaljnije sam istakao kako se time održava na snazi Hegelov rasiistički stav eurocentrizma, uz jednu redukcjonističku korekturu koju autorica smatra bitnom sa svega semantičarskog stanovišta čišćenja rječnika od nepoželjnih riječi, prvenstveno znanstvenih termina. Ovdje još je cijeli nesporazum s Hegelom svodi na riječ »orijentalni« kao »opće naslov«. Ako samo tu fatalnu riječ »orijentalni« izbacimo iz rječnika i prevedemo (ne kaže kako) na njen privatni jezik, onda ćemo jednim udarcem dotući dvije muhe:

(a) spasiti ćemo Hegelov antiorijentalistički rasizam;

(b) halucinatorsnim povećanjem druge muhe u slona izbacit ćemo iz enciklopedijskih rječnika sav obimni i dalekosežni materijal koji još iz predhegelovskih stoljeća pa do danas nikad nije ni pokušavao da obilježi nekim drugim terminom nego »orijentalistika« – niti u naslovima lingvističkih studija, niti humanističkih znanosti, niti u povijestima književnosti, niti u sociologiji itd., itd., itd. Kolike li uštede za Leksikografski zavod u skraćivanju volumena, u uštedi papira, a iznad svega u redukciji broja stručnih saradnika, i njihovih prinadležnosti u ovim mrljavim vremenima!

Iza ove opće programske hajke protiv istočnih filozofija, zbog općeg pomanjkanja »racionalizma« – dature, od istočnih obala Atlantika, od magriškog zapada arapskih zemalja, pa preko cijele Azije do Kineskog mora, vjerovatno isto tako još dalje, do Tihog oceana, preko granica Japana, ako tako eksplicitnije shvatimo generalizaciju autorice

u zagradi »(među ostalima koje ne možemo prihvatiti)« – ne preostaje nam nego da pitamo ko je taj maestrički MI kojemu dugujemo tako apsolutnu slijepu pokornost uz inat povijesti kulture, čije sam drukčije konstatacije činjenica navodio u ovdje spominjanom članku.

2. Nakon te neopozive presude *ex cathedra* nad historijom, mene je pogodio Mikulićev grubi napadaj *ad hominem* u nultom broju *Kultura Istoka*, za mene, s hvatljivo, još grozniji po generalizaciji logičkog izvoda njegovih redukcjonističkih jednadžbi. Osuđujući na izbacivanje iz rječnika indološke terminologije lingvistički termin »indoevropski«, kojim se ja služim, B. Mikulić je prebacuje na područje prirodnih znanosti a referencije na prirodne znanosti se tu ispostavlja, na moj užas, kao nedozvoljive, po wittgensteinovskim »pravilima igre«, za koju su propisana, a to je upravo filozofija reducirana na rječničku semantiku. Moji kritičari termin »semantika«, razumljivi u njihovom kontekstu, radije mistificiraju po svome antifilosofskom načelu u (anti-)»hermeneutika«. Upravo tom mistifikacijom proune i komparativnu filozofiju u okviru ideološkog načela *divide et impera* – »ruši ceste, a drži palanku«.

3. Konačno, Snježana Zorić, u spomenutom napadu na moju englesku knjigu, rekao bih da tabuzira gole grčke riječi i trijebi iz njih korov kao da skuplja materijal za bobke krunica, brojanica i amaljaja za krstaše koji bi trebali da se sakupe preko brda, dolina i razrovanih cesta (kao »putnici-ištočnjaci u priči H. Hessea *Die Morgenlandfahrt*, koji nikad nisu prešli švapsku granicu), pa da, tako, budu imenzivani protiv »straha od Zapada«, kojemu sam prvi delogao ja i pobjegao medu antipode u zeleni kadar.

To je sve ono na što nakon trideset godina marljivijeg rada mogu da svedom redukcjonistički problem komparativne filozofije, kroz tri ofanzive koje sam lično do sada pretrpio.

Zakon žandarske nemilosrdnosti, po kojem se, kao rekoh, svaka *doksografska komparacija* mora reducirati na plajgijaj, dovodi me, na kraju, ne samo asocijativno, na jednu od najdragocjenijih pouka koje sam prihvatio od svoga učitelja P. Vuk-Pavlovića, u vrijeme kad njegova životna situacija nije bila povoljnija od moje sadašnje u očima napadača, ali mu je ipak bilo omogućeno da objavi svoju studiju *Filozofije i svijetovi* (u izdanju Instituta za filozofiju Sveučilišta u Zagrebu, 1969), prilikom »75-godišnjice svoga plodnog stvaralačkog života. Tu njegov završni riječ sadrži strofu:

*Svoj živimo, a tuđe jedva znamo,
pa, kakvi smo, osjetljivi il' grubi,
lik svijeta svog i sebe poimamo.*

Time prethode na zaključnim stranicama studije i ova upozorenja:

»Svakako, bezljublje ne prodire u vrijednoma prostranstva i ne vodi do istinskih njihova ostvarenja... Tako bi se u tome vidu i smjelo reći, da najdublji smisao fi-

lozofije odražava Logos, što ga usmjerava Agape... prema razumnoj ljubavi, koja je u stvari i intelektualna i intuitivna, usidrena, smjelo bi se reći, kako u neot-skoj tako i u estetskoj kulturnoj sferi. I kako prema rečenome filozofička ljubav istječe iz obuhvatna svjetskog izvora, ona, nasuprot svim parcijalnim usmjerenjima, hoće da kao i filozofija sama bude univerzalna.«

»Tako može, dašto, biti i nedaćom čovjeka, domogu li se filozofije nepozvani. Ona namigne i zna i »bdije« nad čovjekom inkvizicija, pod kojim možda i drugim imenom ili pod kojim krinkom to i bilo. Filozofiranju nema, međutim, završne mete.«

Konačno želio bih da kažem nešto i o simboličkom značenju danskog, Buddhinog i mojeg *arhetipa Nosoroga*. – Pobjeći (*pubbadda*) od svijeta u meditativnu osamljenost – kao Buddha, iz gađenja *nad* cijelim svijetom i vrleti pustinjačkog života; kao Nietzscheov Zarathustra (kako sam to pokušao objasniti u svojim esejima o Nietzscheu)³ – nije isto nego je suprotno žandarmerijskoj osudi antikulturnih protivitelja u ime zakona tih *filo-zofa* na odumiranje u sužanjstvu i tami njihovog *zofosa*, zatvoreni u samicu zagušljivih i zrakopravnih ćelija, po metodi i sredstvima genocida njihove *hermeneutiké tehne*, ako se i filozofi koji slijede Buddha put oplemenjavanja i plemenitosti razvijaju do biološke promjene životinjskog roda (*gotra-bhū*), a to je upravo zločin zbog kojeg i mene optužuju po modelu Kafkinog *Procesa*. Svoja obrazloženja svih ovih tvrdnji dostavio sam u prethodnom članku o »čežnji za spoznajom« – *didhāsa* kao ishoditu indijskih »spoglada na život« – svijet (*darsanama*), koju naši eurocentristi, bez pokušaja *dokumentacione provjere, ex cathedra* odbijaju a *limine*.

Pitanja postavio
Dušan Pajin

³ »Jer ovo je naša visina i naš zavijaj: suviše veliko i strogo živimo ovdje, nedostupno svemu što je nečisto i za čim žudi nečistoća« (Zarathustra, II, *Vom Gesindel*). – Usp. moje eseje »Filozofija gađenja – Buddha i Nietzsche« u knjizi *Od Nepala do Ceylona*, Subotica, 1981 – i »Nietzsche and the Idea of Superman in Modern Indian Philosophy«, u časopisu *World Union*, Vol. XVII, No. 11, 1978; Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry, India.



Kultura i nesvrstanost

Naučni skup
u Centru za marksizam
univerziteta
u Beogradu

Posle dva uspešno održana skupa – »Društvene osnove jugoslovenske politike nesvrstanosti« (6. aprila 1982) i »Ekonomske aspekti politike nesvrstanosti« (28. februara 1983), Centar za marksizam univerziteta u Beogradu, u saradnji sa Marksističkim centrom Organizacije SK u Beogradu i redakcijom časopisa »Međunarodna politika«, organizovao je 23. maja ove godine naučni skup »Kulturološki aspekti politike nesvrstanosti«. Nakon prethodnih skupova objavljene su knjige koje sadrže tekstove većine učesnika koji su se pojavili na njemu. (»Ekonomske aspekti...« već su prevedeni i na engleski jezik kako bi rezultati bili dati na uvid i široj naučnoj javnosti u svetu, i knjiga se pojavila ovoga leta.) Takođe, trenutno je u štampi i sredinom oktobra pojavice se knjiga priloga s ovog poslednjeg skupa.

U svojim pisanim referatima, istraživači iz više jugoslovenskih naučnih i kulturnih centara obuhvatili su kako globalne aspekte ove teme (ulogu kulture u razvoju nesvrstanih zemalja; značenje tradicije i razmene kulturnih vrednosti; kulturni imperijalizam i njegove posledice; ostvarenje kulturnog identiteta nakon perioda dekolonizacije; probleme s prisutnim evropocentrizmom i uticajem masovne kulture, njenih produkata i mas-medija; nastanka i specifičnosti razvoja nacija u nesvrstanim zemljama), tako i specifične kulturne i razvojne politike u pojedinim delovima sveta – Africi, Latinskoj Americi, na Bliskom istoku, kao i različite oblike umetničkog stvaralaštva naroda i etničkih grupa iz pojedinih nesvrstanih zemalja.

Posebno je bilo reči o mestu kulture u dokumentima do sada održanih konferencija nesvrstanih zemalja, o mogućnostima saradnje nesvrstanih kroz postojeće međunarodne organizacije kakva je UNESCO, o izučavanju kulturnih potreba nesvrstanih zemalja kao osnove za plodotvornije kulturne veze između njih i Jugoslavije i o ulozu i pozitivnom uticaju koju vrši Galerija umjetnosti nesvrstanih zemalja »Josip Broz Tito« u Titogradu.

Učesnici skupa su pokušali da, po prvi put, ispituju i povezanost i uslovljenost društveno-ekonomskih i političkih sistema kulturnim i društvenim obeležjima analiziranih sredina. Na skupu je prezentovan sadašnji kulturni razvoj i trenutak nesvrstanih zemalja i regiona u svetskoj kulturi. Pojedini učesnici su detaljno objasnili složene međusobne odnose i u icaie kultura, njihovo suprotstavljanje i prožimanje, a, posebno, delovanje zapadnoevropske kulturne tradicije na veći broj nesvrstanih i zemalja u razvoju, kao i uticaj osobe nih afričkih, azijskih i latinoameričkih kultura, te evropskih nesvrstanih zemalja, na zemlje tradicionalnih evropskih kultura poslednjih godina. Takođe, jedan broj učesnika je, u referatima i diskusijama, ispitao uticaje sistema masovnih komunikacija i informisanja, probleme jezika u međusobnoj komunikaciji i uticaj novih nau'no-tehničkih i tehnoloških promena na kulturni, obrazovni i naučno-tehnički razvoj, odnosno celokupan društveno-eko-

nomski razvoj nesvrstanih zemalja.

Potrebno je posebno naglasiti da su gotovo svi učesnici na skupu, istražujući odnose između nesvrstanosti i kulture, problemu prišli sa njegovog procesno-razvojnog aspekta, imajući u vidu činjenicu da sve društvene pojave dobijaju ljudski smisao tek kada – i samo ako – u njima postoje određene kulturne komponente. Time je i nesvrstanost kao društveni proces i pojava na skupu bila objašnjena kao odnos prema kulturi, odnosno prema elementima specifičnih kultura koji su u njoj sadržani. Neki od autora su, stoga, pokazali u svojim radovima da nesvrstanost predstavlja najznačajniji novi činilac u negiranj postojećih neravnopravnih odnosa u kulturi i izgradnji novih oblika i mogućnosti saradnje primerenije postojećem razvoju materijalnih i duhovnih vrednosti celokupnog savremenog čovečanstva. Takođe, pokazalo se da raste značaj subjektivnih činilaca u procesima menjanja postojećih odnosa u svetu na polju kulture i kulturne saradnje, posebno zbog visokog stepena isključivosti i zatvorenosti na ekonomsko-političkoj ravni. Mnogi od autora insistirali su i na činjenici, potvrđenoj mnogobrojnim primerima, da ne može postojati kultura kao »carstvo slobode« van društva (nacionalnog, regionalnog ili globalnog) kao »objektivne nužnosti, što znači da je ona, iako uvek u sukoba sa postojećim sistemom odnosa u svetu, ipak deo tog sveta i tog poretka.

Ukazujući na doprinose mnogih nacionalnih i regionalnih kultura nesvrstanih zemalja, učesnici su pokazali da još uvek ne postoji jedinstvena kultura nesvrstanih zemalja, već upravo njihov doprinos svetskoj kulturi, a da je najveći doprinos ovih zemalja u zahtevu za stvaranjem ravnopravnih materijalnih i duhovnih uslova za razvoj nacionalnih kultura, koje će, obogaćene opšte ljudskim vrednostima drugih nacionalnih kultura, pokreta i organizacija, i nadalje pridonositi i činiti sastavni deo svetske kulturne baštine.

Vladimir Močolović

Indija-na Seni, Pariz-Delhi

Mela u Parizu

Indija na Seinei, ili Indija na sceni, isto je u ovom slučaju (*L'Inde-sur-Seine, L'Inde-sur-scène*) u Parizu je održana 7. i 8. juna 1985. velika mela, ili vašar, kojom je obilježen početak »godine Indije« u Francuskoj. Tokom godine (sve do ljeta 1986) predviđene su brojne kulturne manifestacije u znaku Indije širom Francuske, uz učešće mnogih indijskih umjetnika (ali i drugih: Peter Brook je za festival u Avignonu realizirao tronočnu predstavu *Mahabharate*...). Mela je okupila na hiljade Parizana na prostoru između Trocaderoa (Palais Chaillot) i Eiffelovog za tu priliku okićenog tornja, preko ciljevog Pont d' Iéna, koji na tom mjestu premošćuje rijeku. Prve su večeri bile postavljene svečane tribine i osmatračnice oko glavnog prolaza i na tornju, a slavije su otvorili premijer Rajiv Gandhi i predsjednik Francois Mitterand. U Seineu je simbolično izlivena sveta voda Gange, koju su se tom prilikom Francuzi obavezali da će kemijski pročitisti (izgradnja uređaja na indijskoj glavnoj rijeci). U Seineu su puštene na hiljade plovećih svijetlica. I mela je započela šarenim mimohodom slonova i kamila za tu priliku indijski opremljenih, kroz brojne uspjele živopisne slavoluke od raznih šatri i *rang-birang* vezenih, bojanih tkanina iz različitih krajeva Indije. Bilo je tu i vijenaca cvijeća, i vatrometa, i muzike i gungule, na cijelom su prostoru improvizirani kiosci gdje su se prodavale indijske rukotvorine, jela i slatkiši, kokosovi orasi, mirisi, boje, šta sve ne. Zatim je krenula povorka desetin indijskih umjetnika, plesača, svirača, pjevača, žonglera, akrobata, koji će na desetinama naokolo podignutih pozornica prikazi-

Premijera *Mahabharate* | Režija: Peter Brook



Izložba

Dragocijnosti islama

Trésors de l'Islam,
Musée Rath,
Ženeva, juli – oktobar
1985.

vati svoje umijeće te prve večeri i sutradan. Sutradan, izostali su ugledni gosti ali je na- valom više naroda i mnogo djece i moglo se tokom cijelog popodneva do kasno u noć pratti smjenjivanje prikazivača i kazivača, muzičara, plesača. Uglavnom se radilo o narodnom stvaralaštvu, ali pažljivo biranom širom Indije, i u svojoj vrsti – na najvišjoj razini. Neki od umjetnika tom su prilikom hili ne samo prvi put u inostranstvu, i Parizu, nego su čak tom prilikom prvi put izašli iz svog sela ili kraja. Teško je izdvojiti najbolje, pogotovo u takvom obilju gdje nam je, zbog simultanosti, dugotrajnosti i kakofoničnosti cjelokupnog događaja – i najveći dio vjerojatno promakao. Sjajna je bila Tee Jan Bai, jedna od rijetkih pripovjedača *Mahabharate* (Pandavani). (Rijetkih, jer je to tradicionalno muško zanimanje: no ona je nauk preuzela od svog djeda, poznatog pripovjedača iz Madhya Pradesha.) Ona je kazivala, krajnje se ekspresivno pomučujući mikrom i gestama, osobito prstiju i rukom; skakala je, plesala, izvodila pantomimu, glumila, mijenjala modulacije glasa, i pjevala uz pratnju malog komornog orkestra koji je iza nje sjedio. Bilo je umjetnika iz nehinduiziranih plemena, plesčkih i pjevačkih grupa iz različitih saveznih država. Jedan muški ansambl svirača-pjevača u ermo odjevenih i dostojanstvenih, iz Uttar Pradesha, izvodio je sjetne kompozicije, uz najrazličitije instrumente, koji su svaki put predstavljali publici, i pjevao na urdu jeziku u tonu koji bi mnoge podsjetio na sevdah. *Mela* je bila prilika za veselje indijske zajednice u Parizu, a i brojnih Parižana.

R.L.

Ženeva je naširoko poznata diljem *boga-* tog arapskog svijeta kao idealno mjesto ljetovanja imućnih šekovskih porodica. Ljeti, kada na arapskom poluotoku vladaju najveće vrućine, oni sretniji dolaze da se osveže pored Lemanskog jezera i zaposjedaju najskuplje hotele na obali. U blizini su arapske banke, koje, kao i zlatari, draguljarnice, prodavnice švicarskih satova, ponosno vijore natpisima na arapskom. Zenevski turizam u znaku je Arapa. Radnje iznose oni robu za koju vjeruju da će im se dopasti (pojavljuju se u to vrijeme najvjerovatnije drangulije: satovi i upaljači u obliku džamija, privjesci sa polumjesecom, šta sve ne). Gradom se razmile brojne porodice: muškarcu idu naprijed, najčešće evropski obučeni, ali pokatkad i u galabijama. Za njma kaskaju žene u do pada dugim haljama, s maramama preko glave, ponekad i pokrivenog lica, i buljuk predobro uhranjene dječurlice. Djevojčice do pred vrijeme za udaju upadljivo odudaraju od svojih majki, odjevne najdrzovitije i najmodernije. Šetaju uglavnom uz obalu ispred hotela, kao i najraskošnijim trgovačkim ulicama. Nikad se ne kupaju. Nikad ne zalaze u Stari grad. Za njih, Ženeva priređuje turističke zabave i, za svoj praznik 10. avgusta, nevideno raskošan vatromet.

Sprega ovih različitih okolnosti daje katkada odlične rezultate u kulturi. Ženeva je i bez Arapa stjecište bogatstva. Iz ukrštanja tih njenih mogućnosti i sklonosti mogu da nastanu vrijedne kulturne priredbe, njih također omogućuje novac, bogati sponsori i meceni. Tokom ovog ljeta, grad je svojim gostima priredio sjajnu izložbu iz kulturne baštine Islama, i tom prilikom objavio obimnu i skupocijenu knjigu-katalog sa odličnim reprodukcijama i iscrpnim tekstovima orijentalista. Izložbom su obuhvaćeni prostori od Andaluzije do Indijskog potkontinenta u rasponu od desetak-dvadeset stoljeća, a najbolje zastupljene zbirke jesu: kaligrafija, Korani, iluminirani rukopisi, keramika, numizmatika, metalni predmeti i oružje, tepisi (ovi posljednji u znatno slabijem izboru). Izložba je popraćena stručnim predavanjima. Kaligrafija i tepisi tradicionalno se smatraju najvažnijim islamskim doprinosom umjetnosti uopće. Iz razloga koji nam se čine pretjeranima, pogotovo iz uvida u

raskoši predstavljene izložbom, keramika se ne smatra posebno karakterističnom za islamske kulture, kao ni arhitektura: vjerojatno je tome razlog činjenica što obije ove discipline preuzimaju utjecaje okolnih neislamskih tradicija (a tanjuri se, npr., katkada cijene zbog same kaligrafije). Bilo kako bilo, ova izložba mora, bar u pogledu keramike prisutne velikim brojem izložaka, da pokoleba jedan dio tih stereotipnih uvjerenja: nisu li sve prednosti na strani one kulture koja je u stanju da do te mjere asimilira, preobliči, preporodi naslijeđene tuđe elemente, udarivši im svoj pečat, našavši sa njma svoj stil? Kada se islamski identitet prepoznaje u sprezi sa nesumnjivom umjetničkom vrijednošću, tada vjerojatno više nije opravdano govoriti o sinkretizmu u pejorativnom smislu.

Ali, najautentičnija u Islamu ostaje, iz razumljivih razloga, kaligrafija, a s njom, vremenom, i iluminacija rukopisa. Prvo iznenađenje: zabrana oslikavanja ljudskog lika i, pogotovo, proroka i boga, ne pogada rukopise i prikaze svjetovnog sadržaja, koji prosto vrve ljudskim figurama: bojevi, ratovi, ljubavne scene, gradska vreva, životinje i miske nemani, sve se pojavljuje u maštovitim minijaturama na kojima su, kroz stoljeća, pokadšto vidljivi najrazličitiji utjecaji, sve do utjecaja crkvenog slikarstva biblijske tematike u najnovijima. Vrlo su upadljive minijature u perzijskom i bliskom indijskom stilu, a ima i neospornih *chinoiserie* u prikazivanju, osobito prirode, katkada i kineskih lica glavnih ličnosti. Tematika tih ilustracija, koje su najčešće praćene ulkanim tekstom (radi se o knjigama) podliježe znakovnom sustavu jedne posebne, vrlo razrađene i precizne simbolike. Zna se šta znači svaki prizor, figura, svaki pokret, znak, u ovoj semiotici – pored onoga što na prvi pogled prikazuje. Pravo je značenje ono metaforičko i simboličko. Kaligrafija ide od veoma stilizirane, »pojednostavljene«, do krajnje kičene i detaljirane, sitne ili krupne. Razlike su tolike da katkada izgleda kao da se radi o različitim pismima. U ovoj kulturi, svaki pismen čovjek ne može uvijek da čita baš svako arapsko pismo. Nadalje, u toj tradiciji, koja se ujedno prenosi usmenim putem, pismenost igra i ulogu posebno pažljivog, raskošnog pohranjivanja Teksta za vječnost, sa svim ukrasima i izrazima poštovanja, istog teksta koji će svaki školovani čovjek inače znati napamet. Pismo je zato od početka svečanost, umjetnost, iako može da posluži u običnim prilikama i za prostu komunikaciju. Pismo je prilagodljivo prostoru tako da ga je moguće stilizirati i ugurati u svaku šaru, na svaku površinu. Ono je i samo ukras i rado potencira florane i geometrijske šare tako česte u Islamu, s kojima se isprepleće. Cvjetni motivi naglašavaju izbjegavanje motiva ljudskog lika (iako ovaj nije u potpunosti ni uvijek zabranjen); geometrijski, počivaju na uvjerenju da su bazični oblici kvadrat, krug, trougao i spirala. Spirala je bremenita simbolikom: pomiruje uvijek–isto kruga i povratka, sa pretencioznošću prave linije, linerane povijesti, hierarhi-



je. Spirala znači sumnju i provjeru, nepovjerenje prema velikim projektima, prema zacrtanom cilju; znači toleranciju i mnoštvo, lutanje čovjeka, relativitet. Spirala npr. ne dozvoljava sigurnost krsta, ukrštenja pravaca u jednoj jedinici tačci. Spirala je često unutarnja dinamika koja se u iluminiranim rukopisima, na slikama, može otkriti. Put u nebo nikad nije prav, nije jedinstven, nije jedan. Strukturā umjetničkog djela (odsustvo strukture, donedavno se činilo Zapadnjacima), npr. u *Hiljadu i jednoj noći*, pokazuje istu logiku. Spirala, najzad, u svom pokretu obujmljuje različite razine univerzuma, a da ih ne nivelira, ne izravna-va.

Mnogi su vladari bili meceni i na svojim su dvorovima okupljali umjetnike iz cijelog svijeta, takmičili se i sami u pjesmotvorenju, u kazivanju, u kaligrafiji, slikarstvu. Slično je bilo sa Šah Tahmasp, sinom Šaha Ismaila, kojemu je bio namijenjen naj-raskošniji i najljepše ilustriran primjerak iranskog nacionalnog epa *Šahname*, najstariji od sačuvanih safavidskih rukopisa. Rukopis je imao 759 folija (u Zenevi nisu sve bile izložene). Od njih, neke se minijature mogu pripisati umjetniku Sultan Muham-madu. Ime pisara nije zabilježeno, rukopis nema kolofona, ali se u više mesta spominje ime patrona Šah Tahmaspa (vl. 1524–1576), kao što je zabilježeno da je nastao između 1515–1535 (dok je nekoliko listova dodato 1540). Knjigu je Šah Ismail, utemeljitelj safavidske dinastije, naručio za svog sina, kojega je još kao dvogodišnjeg dijete posjeo na nekadašnje timuridsko prijestolje u Heratu (danas Afghanistan). Otac i sin voljeli su slikarstvo. Ukus sina, odnjegovan na timuridskoj bogatoj baštini, bio je profinjeniji i sladi. Tahmasp je i sam bio nadaren slikar. On je bio pokrovitelj i naručilac jednog drugog bogatog rukopisa, također prikazanog na izložbi, *Falname*. Rukopisi se odlikuju velikom preciznošću izrade iako ne uvijek jedinstvenošću stila (mnogi su umjetnici radili na njima tokom dugih razdoblja). Dominantna je lapis–lazuli modra, rubovi su crni i tanki, zlatni ukrasi brojni. Precizna kaligrafija uz minijature koje je ilustriraju katkada izlazi iz zlatnog okvira knjige, nerijetko to čini i crtež, što kompoziciji daje posebnu draž.

Sličan primjer trećinara sadržaja nalazimo i u minijaturi »Pokoravanje zmaja«, koja je slika iz IV toma rukopisa turske *Kitab-i Siyar-i Nabi* (Knjiga Prorokovog žitja) od Darir-a iz Erzeruma, koju je u *nashku* napisao Mustafa ibn Vali (ime mu se pojavljuje u kolofonu) 1594, a na kojoj su radili otomanski umjetnici pod Sultanom Muratom III. Ova knjiga, kao ni druge, nije bila pod zabranom figurativnog jer nije bila u užem smislu vjerska. Na toj je slici prorok prikazan bez lica, na mjestu kojega se nalazi bijela, neobojena praznina. Iz prorokove neoslikane glave diže se aura u obliku moćnog plamena, uzdiže se sve do ruba stranice, i probija preko okvira do pažljivo, kineski (sa svim petljama i šarama) naslikanog plavog oblačića... S desne strane, grupa lica, grozd

od ljudskih uturbanjenih glava, u spiralnom slijedu i valovitom pokretu prati isti, uvrnuti pravac. Lijevo, stjena naguta nad zlim zmajem-davolom (pritišćući ga kao što plamina tlači vodu i u mitologijama ovih naših prostranstava, *starijom* nego što su judeo-kršćanska i islamska: kao Vrtra i vode-krave, kao Veles i Dub, itd. . . .) I taj kamen usjava vijugavu kretnju prema gore, ono dobru. Šta znači odluka neprikrivanja božanskog, višeg principa, ili nemogućnost njegovog prikazivanja, koju susrećemo u religijama (pa i filosofijama)? To lice boga ili vrhovnog principa koji ne smijemo vidjeti kako ne bismo oslijepili jeste načelo, ili nit koja povezuje niže i više razine organizacije jedne strukture, univerzuma, i otud spiralna kretnja. Razni nivoi jedni za druge ne znaju ili im ta »znanja« ne znače isto. U okviru jednog sustava, taj se isti sustav ne može objasniti, on je saglediv sa višeg stanovišta koje mu, međutim, osporava njegovo »po sebi, i tu-mači ga prema sebi, tj. obično samo funkcionalno u odnosu na širi okvir, a o tom širem okviru se unutar prvoga ništa i ne zna. Nije čudo što religije i filosofije brane pristup svom središnjem računaru, u kojem se čuva formula univerzuma, tajna svemira (možda: tajna da tajne nema . . .). Tu neizrazivost, zabranu izražavanja tog principa naznačuje prazno, neoslikano lice božanskog principa koji je, *preko* granica ovog svijeta, neposredno povezan s onostranošću: u slučaju spomenute minijature, zlatnom auru koja izlazi iz glave-nevidljivog lica i dohvata rajski oblačić, neizreciv (i u kineskoj likovnosti praznog-i-punog oblak znači Ništa, ono neizrazivo, ključ i kôd za iščitavanje našeg svijeta, ali koji se, baš zato, nalazi u drugom).

Neobično je sugestivna knjiga *Historija svijeta* od Rašid al-Dina, sačuvana u perzijskim minijaturama. Tekst uglavnom teče iznad strane. Konjanici kineskih crta lica, naručani kopljima, u kompozicijama sjajnih ravnoteža između horizontale i vertikala, tim kopljima koja i sama gotovo oponašaju ritam nekog krupnijeg rukopisa, izlaze iz okvira strane.

»Bog je lijep i voli ljepotu. Islamska sakrajna i svjetovna umjetnost (gdje je granica?) ne pokušava, reklo bi se, da zastraši, ponizi ni postidi čovjeka, već da ilustrira ljepotu, da bude boga dostojna.

Rada Iveković

Zeneva, 22.8.1985.

Cinemasia – Indijski film

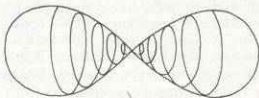
Nedeljko N. Despotović

MOSTRA INTERNAZIONALE DEL NUOVO CINEMA filmski je festival koji se već dve decenije održava u italijanskom gradiću Pezaru. Mostra u Pezaru nije popularna kao festivali u Veneciji ili Kanu, verovatno jer je puno ozbiljnija od njih. Za razliku od ovih uglednih festivala, čiji je dubiozan program filmova i nagrada u službi naivne ideje filma kao umetnosti ili politike, Mostra u Pezaru je program precizno odabranih filmova u funkciji izučavanja izuzetno značajnih ili nepoznatih kinematografija. Program ovogodišnje, 21. Mostre bio je posvećen broju snimljenih filmova najvećoj kinematografiji na svetu – kinematografiji Indije. Bila je to prava kruna velike trilogije, pod nazivom CINEMASIA, koja je u posljednje tri godine predstavila i druge dve najveće kinematografije azijskog kontinenta: Hong Konga i Japana. Uz ove divove, u neku ruku po značaju i godišnjop produkciji, CINEMASIA je pružila uvid i u kinematografije: Filipina, Indonezije, Malezije, Južne Koreje, Vijetnama, Tajlanda, Šri Lanke, kao i NR Kine.

Za japanski film se može reći da je poznat i da uživa veliki ugled na Zapadu zahvaljujući nekomercijalnim rediteljima kao što su Ozu Kurosawa, Mizoguchi, a za hongkonški da je najutjecajni azijski film u Zapadnoj komercijalnoj bioskopskoj mreži. Izvan ovih okvira slobodno se može reći da su oba indistrije malo poznate. Indijska kinematografija, koja je bila rasadnik filma u Aziji, nije poznata ni toliko.

CINEMASIA 83. sistematizovala je uvid u hongkonški film kantonškog i mandarinskog dijalekta. Otkrila je autore: sa samog početka, iz pedesetih godina Zhuu Shilina (mandarinski) i Qina Jiana (kantonški), predstavila manje poznate reditelje post-bruceleovskog perioda kao što su: Hong Jimbao, Zhang Guoming, Michael Hui; organizovala malu retrospektivu nekomercijalnog, »mandarinskog« autora van svih trendova – Kinga Hua, te predstavila najmlađu generaciju »novog talasa: Allena Fonga, Tsui Hark-a i Annu Hui.

CINEMASIA 84. sistematizovala je specifičan japanski filmski žanr i otkrila periode koji su gotovo sasvim nepoznati. Pre svega: inserte nemih filmova, od 1927. do 1936. godine, u žanru *chanbara*, superzvezde *kabukija* drugog reda – Okochija Denjira; prvi put izvan Japana remekdelima Hyakuma ryo no tsubo (1935), *Kochiyama Sos-*



hün (1936) i *Ninjo Kamifusen* (1937) otkrila najvećeg reditelja *jidaigeki* žanra – Yamanaoku Sadao; otkrila kopiju remekdela *Takekurabe* (1955) Goshoa Heinosukea – najvećeg reditelja *shomingeki* žanra; te predstavila manje poznate komercijalne autore: Kudoa Eiichija, Katoa Tajia, Yamadu Yoijia, Suzukija Seijuna, u žanrovima *chambara*, *yakuza*, *shomingeki*.

CINEMASIA 85. bila je još ambiciozniji program. Predstaviti indijsku kinematografiju bilo je teško: zbog fantastične godišnje produkcije od preko 800 filmova, zbog toga što je svaki od mnogobrojnih indijskih jezika kinematografija za sebe i zbog toga što je veliki broj kopija filmova nemog i sa početka zvučnog perioda zauvek izgubljen.

Satishu Bahaduru je, ipak, priredio video projekciju inserata najznačajnijih najstarijih filmova.

Jedan od najstarijih integralno prikazanih filmova na Mostri je *Sant Tukaram* (1936) V. Demlea i S. Fathelaha. Ovaj film, venecijanski laureat iz '37. godine, klasično je delo na *marathi* jeziku o svetom pesniku koji stameno odoleva ovozemaljskim iskušenjima. *Marathi* filmovi se baziraju na tradicionalnom pozorištu i obrađuju mitološke i istorijske teme. Šezdesetih godina filmovi ovoga jezika su izgubili publiku. Najstariji živi indijski reditelj Vakudre Shantaram je 1932. režirao prvi *marathi* film *Ayodyecha raja*. Na Mostri je prikazan i jedan od njegovih najpopularnijih filmova *Dr Kotnis Ki Amar Kahani* (1946), koji govori o ljubavi između indijskog doktora, dobrovoljca u kineskojapanskom ratu, i kineskinje vojnika. Ovaj film svedoči o izrazitom uticaju nemačkog filma na *Shantarama*. Film je realizovan na hindiju, ali i na engleskom za zapadno tržište.

Hindi film je najpopularnija indijska kinematografija sa godišnjom produkcijom Bombaja od preko 120 naslova. Razlog velike popularnosti leži u tome što su producenti uspostavili *masala* film, koji prevaziđe razlike i kulturne razlike da bi privukao što veću publiku (40% stanovništva razume *hindi*). Najmarkantniji autor komercijalnog *hindi* filma pedesetih godina je Guru Dutt. Ovaj ortodoksin brahman postigao je veliki uspeh filmom *Pyaasa* (1957). To je savremena melodrama o siromašnom pesniku koji do kraja života ostaje veran svojoj umetnosti. Sledeći Duttov film *Kaagaz Ke phool* (1959), prvi indijski film u sinemascope formatu, doživio je veliki komercijalni uspeh. Ovaj je film o filmu me odrama o nesrećnom reditelju koji za kratko pronalazi sreću kada otkrije novu glumicu. Oba filma su izrazito autobiografska. U glavnim ulogama je Sára Dutt, a njegovo veliko glumačko otkriće u filmu, kao i u životu, predstavlja Waheeda Rahman. Zbog svega toga komercijalni uspeh jako obeshabrjuje Dutta. U tridesetdevetoj godini života, za vreme snimanja poslednjeg filma, od velike količine tableta za spavanje, Guru Dutt umire. Iza njega su ostali neprevaziđeni filmovi velikih strasti, emotivnih pesama ali i stroge i precizne režije.

Shri 420 (1959) Raja Kapoora jeste film o kriminalcu koji se krije iza lažnog identiteta ali na kraju, zbog devojke koju voli, čini dobro delo prema prevarenim siromasima. To je film u holivudskom stilu, koji se naročito prepoznaje u muzičkim scenama. Kapoor je preteča promena što nastaju u komercijalnom *hindi* filmu šezdesetih godina, koje donose novu stilizaciju: komične filmove bez heroja i lišene strasti.

Socijalni problemi su uvek bili jedna od tema indijskog filma, ali početkom šezdesetih godina oni zauzimaju centralno mesto u filmovima nezavisnih, niskobudžetskih produkcija. Reč je najpre o filmovima Satyajita Raya, najpoznatijeg reditelja izvan Indije. Rodonačelnici *bengali* socijalno-političkog

filma su: Ritwik Ghatak, Mrinal Sen, Chary Ray. Retrospektiva Ghataka je potvrdila reditelja između hinduskog spiritualizma, Takurove poezije i marksističke filozofije.

Mukhamukham (1984) je film na *malayalam* jeziku Ghatakovog učenika Adoora Gopalakrishnana. Ovaj film o rascepu komunističke partije Indije dokazuje da je zapadni koncept tzv. političkog filma teško primenljiv na specifičnu indijsku dramaturgiju.

Pakeezah je rasni film na *urdu* jeziku Kamala Amrohija. O strastima u ovom klasičnom islamskom filmu, o zabranjenim i incestnim ljubavima između plemića i prostitutki, najlepše govore događaji iza kamere. Kamal Amrohi i njegova žena, supervezda indijskog filma, Meena Kumari snimali su, zbog čestih svađa, film petnaest godina. Končno, reditelj je za glavnu ulogu morao da angažuje još jednu glumicu, pošto je Meena tražiono umrla.

Siri siri mavva (1976) Kasinadhunija Viswanatha a jeste prestilizovana melodrama na *telugu* jeziku o ljubavi između neme, siromašne devojke, koja je talentovana igračica, i siromašnog bunjbara sa sela. Viswanath je započeo karijeru na filmu kao tonski tehničar i zbog toga je popularna muzika i igra juga Indije njegova osnovna preokupacija. Madras, centar filmske industrije juga Indije, ima godišnju produkciju od 130 *telugu* filmova, koji su izolovani od aktuelne političke situacije, kao i sama država Andra Pradesh, i zasnivaju se na *Ramajami* i *Mahabharati*, hinduizmu i folkloru.

Sedamdesetih godina, koristeći iskustva prethodnih generacija, pojavila se generacija *novog indijskog filma*. Filmovi najznačajnijeg među njima, *Shyama Benegala*, rođaka Gurna Dutta, svedoče o vrlo zanimljivom razvoju. Benegalov prvi film *Ankur* (1974), je priča o potlačenim seljacima u polufudalnoj Indiji, urađena u izrazitom stilu socijalno-političkog filma. Najnoviji njegov film *Mandi* (1983) smešten je u jednu *kothu* – indijsku javnu kuću koja je vrlo popularna kod domaće filmske publike, i zadržao je politički karakter, ali samo kao deo jedinstvene indijske dramaturgije prožete tradicionalnom pesmom i igrom, i iznad svega religijom. Benegal se, tako, okrenuo klasičnom komercijalnom filmu, na kojem i počiva kolosalna indijska kinematografija.

Komercijalni indijski film je nepregledni svet koji počiva na bogatoj kulturnoj tradiciji i koji je razvio tradiciju vlastitog žanra: filmova sa pesmama i igrama, u dramaturgiji sa više kulminacija koje su rasporedene ciklično.

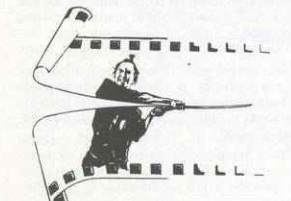
Prvi utisak posle završenog programa CINEMASIA jeste da se ciklizam potvrđuje i u istoriji indijskog filma: od religioznog filma *Sant tukaram*, preko filmova strasti Gurna Dutta, distance Raya Kapoora; političkog i *novog filma*, do najnovijih preokupacija Shyana Benegala. Tako se zatvara krug. Krug koji se, sa iskustvom povratka Allena Fonga klasičnoj, kantoškoj melodrami, mnogo više širi i ponovo – zatvara.

Nedeljko N. Despotović

CINEMASIA



XIX Mostra Internazionale Nuovo Cinema • 11-19 giugno • Pesaro



XX MOSTRA INTERNAZIONALE DEL NUOVO CINEMA • Pesaro 7-15 giugno

XXI MOSTRA INTERNAZIONALE DEL NUOVO CINEMA
CINEMASIA'85



Psihoterapija Istoka i Zapada

Od 6 do 12. oktobra 1985. u Opatiji je održan XIII međunarodni kongres psihoterapije. Kongres su organizovali Internacionalna federacija za medicinsku psihoterapiju, Udruženje za zaštitu i unapređenje mentalnog zdravlja SR Hrvatske, Klinika za neurologiju, psihijatriju, alkoholologiju i druge ovisnosti Kliničke bolnice "Dr Mladen Štjotanović" u Zagrebu, u saradnji sa Svetkim udruženjem za socijalnu psihijatriju i Mediteranskim sociopsihijatrijskim udruženjem. Kongresnom odboru, koji su sačinjavali stručnjaci iz više zemalja, predsedavao je prof. dr Vladimir Hudolin. U programu rada Kongresa bio je zastupljen široki spektar tema i problema povezan sa psihoterapijom uopšte, a i posebno sa pojedinim školama u okviru nje. Rad Kongresa se odvijao kroz zajedničke plenarne sednice i veliki broj posebnih simpozijuma, diskusija okruglog stola, panel diskusija, radnih skupina (workshop), seminara, video prikaza koji su se odvijali istovremeno (ponekad i više od 10 skupova istovremeno) u 14 sala različitih opatjskih hotela. Među vrlo brojnim učesnicima iz 35 zemalja sa svih kontinenata bilo je i ljudi čija imena znamo iz udžbenika, kao što su Medard Boss, J.H. Masserman, P.E. Sifneos, R. Battegay, G.A. Vasilou, A. Freeman.

Simpozijumom *Psihoterapija: Istok i Zapad* predsedavali su Medard Bos i Ding-Sik Ri (Shik Rhee), a pored njih referate su izneli i Z.N. Li (Lee) i S.H. Kang iz Republike Koreje (južne), D. Pajin i M. Milovanović iz Jugoslavije i P.M. Kiding Larsen (Kiding-Larsen) iz Danske.

Zuk-Nae Li je u svom referatu "Stvarnost u istočnom sonu i zapadnoj tradicionalnoj psihoterapiji" pokušao da definiše shvatanje stvarnosti u sonu (naziv budističke škole u Koreji koja se u Japanu zove zen, a u Kini čan) i poredi ga sa onim u zapadnoj psihoterapiji. Priroda stvarnosti u sonu se zasniva na stanju kongruencije između subjekta i objekta, dok se u psihoterapiji zasniva na dihotoniji subjekta i objekta. Ova razlika je povezana sa različitim oblicima spoznaje koja je u sonu "koncentrativna", a u psihoterapiji "projektivna", što je opet povezano sa razlikama u konceptima svesti i ega. Osnovna priroda ega, čije jačanje i integracija čine jedan od važnih ciljeva zapadne psihoterapije, zasniva se na kontinuiranoj identifikaciji ega sa mentalnim sadržajima što dovodi do sužavanja svesnosti. U sonu se insistira na doslednoj i disciplinovanom ne-identifikaciji sa mentalnim sadržajima. Ovakva praksa dovodi do stanja "bezegocijne svesti" kao same svesnosti. Zatim je ukazano na sličnosti u stavovima između sona, egzistencijalizma i dazajnanalze (Dasein). Na kraju je ukazano na mogućnost da "son može dati zapadnoj psihoterapiji uvid u pravu prirodu stvarnosti što je istinski cilj psihoterapije."

Cilj studije "Razgovor sa majstorima sona" koju je izneo Suk-Hun Kang (kautor Jae-Von Ri (Won Rhee) bio je da se istraži i uporedi priroda istokovog metoda upražnjavanja sona i psihoterapije. Putem upitnika i

intervju autoru su ispitivali 8 majstora sona (iz konteksta se vidi da bi bilo korektnije upotrebiti termin učitelj sona). U studiji su izneti neki aspekti prakse sona i utisci autora iz susreta sa majstorima sona – njihova spontanost i neposrednost. Neposredni ciljevi istraživanja su bili početna motivacija za bavljenje praksom sona i snovi. Osnovni razlog što su počeli sa praksom sona razlikovao se od jednog do drugog, ali tokom prakse ti razlozi su ustupali pred odlučnošću da se dostigne prosvetljenje. U početnoj fazi i tokom perioda intenzivnog praktikovanja sona dominirali su snovi puni emocija i to često sa osećanjem straha i predosećanjem katastrofe, a sa druge strane snovi o praktikovanju sona. Za ovu fazu takođe su karakteristični i snovi sa uvidom i vidovitošću. Sa napredovanjem u praktikovanju sona ispitani su se češće udubljivali u koan tokom snevanja, tako da su snovi postajali kongruentni sa stvarnošću, a oni su postajali majstori su snevanju. Učitelji i monasi nisu pridavali veliki značaj snovima – nisu insistirali na značenju; niti odbacivali značenje svojih snova, niti su pokušavali da ih tumače. Neki od majstora mogli su na osnovu prirode snova i različitih simbola u snovima da procene stepen prosvetljenja.

Medard Bos (Boss), stari čovek sa izgledom evropskog džentlmena i pun mladičkog entuzijazma, bio je učenik i saradnik Frojda i Junga; jedan od osnivača egzistencijalističke škole u psihoterapiji, a godinama upražnjava meditaciju. U referatu pod nazivom "Nova zapadnjačka psihoterapija sa značajnim uplivom Dalekog istoka" on je izložio svoje viđenje razvoja filozofije na Zapadu i Dalekom istoku i u tom kontekstu mesto dazajnanalze, pošto "ne postoji terapija... bez filozofije na kojoj se ona zasniva." Kad je misao starijeg Grka prevedena na latinski jezik, grčki *sergon*; sa značenjem "stvar koja sebe iskazuje u svojoj savršenosti", postalo je "operacija koju izvodi čovek, kaže Vos. Drugi značajan korak je učinio Dekart cepajući jedinstvo sveta na "res cogitans" i "res extensa". Otada je sve moralo biti razdvojeno da bi posle bilo percipirano od čoveka kao realnost. U poslednje vreme, sve što susretne čovek vidi kao nešto šta se može iskoristiti da bi povećao svoju moć. Sa druge strane na Dalekom istoku, smatra Bos, bazična filozofija je nepromenjena u poslednjih nekoliko hiljada godina. U okviru nje jedina "stvarna stvarnost" je "Sve Jedno koje se zove "brahman" što doslovno znači "veliko otvaranje". Čovek se smatra zrakom "brahmana" koji se zove "atman". Ne samo čovek, već i sve drugo je u osnovi "brah-

man". U skladu sa time cilj terapije je da ponovo dovede u vezu sa "atmanom" i "brahmanom" bića koja pate. Za razliku od ovako određene terapije, zapadnjačka terapija, u skladu sa filozofijom na kojoj se zasniva, ima za cilj "da popravi fizički ili psihički aparat". Dazajnanaliza se zasniva na postavkama Hajdegera (Heideggera) koji čovekovu suštinu shvata kao postojanje na način temeljne "otvorenosti ka svetu" koja ima ishodite u velikoj skrivenosti i u svom bivanju dopušta da sve što treba da bude postane prisutno i iskaze se kakvo zaista jeste. Ovo je vrlo blisko velikom otvaranju i brahmanu. Dazajnanaliza pokušava da otvori zapreke pacijentovo egzistencije da bi se mogla ostvariti sloboda njihovog osnovnog bivanja – u svetu.

Dong-Sik Rija, njegovu pojavu, nepogrešivu meru šaljivosti i odlučnosti kojom je usmeravao svoj simpozijum i način na koji je izlagao svoj izuzetno inspirativan rad, "Tao i zapadna psihoterapija" – spontano, tu i sad, ne pridajući mu sam previše značaja – doživeli smo kao starog šaljivog čoveka toa (prebucenog u evropsko odelo) koji nepogrešivo igra usred Stvarnog. Kroz tradicionalnih "Deset slika o kročenju bivalova" (prikazanih na slajdovima) on je ukazao na sličnosti između praćenja toa i zapadnih škola psihoterapije – psihanalize, humanističke i transpersonalne psihoterapije. Između ovih disciplina postoji sličnost u ciljevima, korespondencija između pojedinih aspekata prakse, različitih procesa i rezultata. Takođe je ukazao i na razliku između njih, naglašavajući da se problem teorije i stvarnosti razrešava usmerenošću na stvarnost, dok je teorija samo sredstvo koje ukazuje na stvarnost.

Potpisnik ovog teksta u svom referatu "Ka višim nivoima zdravlja – moguća uloga transpersonalne terapije" ukazao je na značenje modela sveta i čoveka, modela realnosti, u psihoterapiji i posebno moguće mesto transpersonalnog modela. Naš doživljaj realnosti se zasniva na konvencionalno prihvaćenom modelu realnosti od strane određene grupe ljudi čija je čitava struktura i doživljaj životne prakse u saglasnosti sa tim modelom. Ovaj model se zasniva na dualističkom načinu spoznaje koji se pre svega iskazuje u dihotoniji subjekta i objekta. Pored ovoga u okviru njega značajno mesto zauzima koncept ega koji nastaje kroz naviku da se vezujemo, prijanjamo i identifikujemo ne samo sa drugima već, što još teže prepoznajemo, i sa različitim procesima i sadržajima svesti. Uz to ide i uverenje da je ono što nazivamo "naše normalno budno stanje svesti" jedino zdravo u odnosu na koje se druga određuju najčešće kao patološka ili suboptimalna. U istraživanjima u atomskoj fizici, matematici, neuronaukama (istraživanja kod ljudi sa razvojenim hemisferama mozga) teoriji sistema, ekologiji, humanističkoj psihologiji i transpersonalnoj psihologiji došlo se do iskustava sličnih onima u istočnim filozofijama koja su dovela do određenja transpersonalnog modela čoveka, stvarnosti i normalnosti. U okviru transper-

sonalnog modela centralno mesto se pridaje svesti koja egzistira kao jedna od mogućih na širokom spektru nivoa ili stanja svesti. »Naše normalno, uobičajeno stanje svesti« je jedno od mnogih na tom kontinuumu. Određeno stanje svesti je povezano sa nivoom funkcionisanja u odnosu na različite sposobnosti (perceptivni, kognitivni i afektivni procesi, pažnja, osećanja identiteta su potpuno uslovljeni određenim nivoom ili stanjem svesti). »Naše uobičajeno stanje svesti« se u ovom kontekstu određuje kao bitno suženo i suboptimalno – u njemu smo »zarobljeni« ili »hipnotisani« pomoću neprekidnog toka naših misli, našeg unutrašnjeg dijaloga, mada toga nismo svesni. Ovaj proces stvara i perpetuira realnost u kojoj živimo, a takođe i ego. Transpersonalni model ukazuje na postojanje i mogućnost dostizanja viših stanja svesti u kojima čovek ostvaruje svoje pune potencijale. Osnovno mesto u okviru ovog modela zauzima ne-dualistički način spoznaje, bivanja, koji implicira razlaganje ega i slobodu od modela i konceptualnog mišljenja. Transpersonalni model ne negira tradicionalne psihološke i psihoterapijske modele već nudi širi teorijski okvir u koji se oni mogu uklopiti kao posebni slučajevi, a istovremeno uključuje iskustva drugih tradicija i praksi (kao što Njutnova fizika predstavlja poseban slučaj Ajnštajnovog modela).

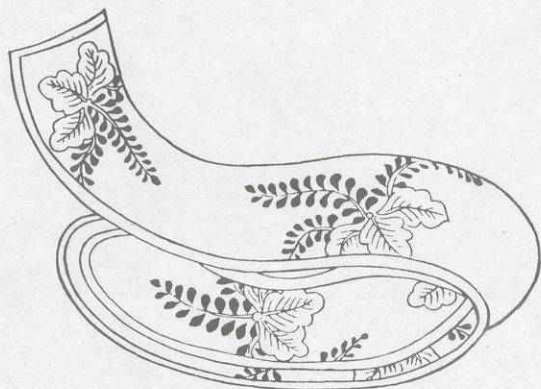
Pia M. Kiding-Larsen (Keiding-Larsen) je u svom referatu »Teorija čakri« – polazeći od teorijskog koncepta koji je odredila kao holistički, organizmički, enegretski, dinamički i transpersonalni – izložila teoriju čakri i njen mogući doprinos praksi zapadne psihoterapije i teoriji ličnosti. Posebni naglasak je stavljen na mogućnost da ova teorija može pomoći u određivanju energetske tipologije ličnosti i kao psihoterapijsko sredstvo da se klijentu pomogne na njihovom nivou u odnosu na određen problem, a takođe i u ostvarivanju viših potencijala.

Tokom žive diskusije i odgovora na brojna pitanja mnogi momenti pomenuti tokom prethodnih izlaganja su razjašnjeni, a razgovor je predstavljao glasno razmišljanje o mogućnostima sinteze iskustava nastalih na Istoku i Zapadu.

U referatu »Psihoterapija i meditacija« Dušan Pajin je najpre ocrtao osnovne tačke susretanja zapadne psihoterapije i istočnih tradicija meditacije, kao i tokove unutar same zapadne psihologije i psihoterapije koji su pospešili istočne uticaje i stvorili okvire njihovog boljeg razumevanja. U teorijskom pogledu ti značajni tokovi su bili razvoj pojma sopstva (eng. self, nem. Selbst), protezanje psihičkog rasta ličnosti i u drugu polovinu, proširenje koncepta duševnog zdravlja preko granice uklanjanja simptoma i uvođenje koncepta samorealizacije, kao i priznavanje vrednosti drugim stanjima svesti pored normalne, funkcionalne svesti. U terapeutskom smislu, od značaja je bilo sagledavanje terapeutske vrednosti relaksacije, koncentracije i vežbanja meditativnog tipa svesnosti, kao i bioenergetskih tehnika koje postoje u jogi, tai-điu i drugim istočnim

veštinama, a imaju svoj pandan u zapadnim terapijama usmerenim na telo. Sve to omogućilo je da se psihoterapija i meditacija susreću u najrazličitijim odnosima: meditacija može prethoditi psihoterapiji, ili joj slediti, može sama poslužiti u psihoterapeutske svrhe, ili se kombinovati sa psihoterapeutskim tehnikama. Prema Pajinu, ovaj susret se pokazao plodnim i u teorijskom i u praktičnom smislu, i doneo je nove perspektive i psihologiji i psihoterapiji u širem smislu (transpersonalna psihologija, metapsihijatrija, metaterapija i itd).

Miomir Milovanović



Prikazi knjiga

Pronicanje uz pomoć kornjačinog oklopa
i hajdučke trave.
(crtež iz dinastije Qing, Kina)



Franeško Gabrijevi: *Istorija arapske kr. žiževnosti*. Preveli Milana Piletić i Srđan Musić. Stručna redakcija prevoda Darko Tanasković. – Svetlost, Sarajevo, 1985.¹

Praznina koja se osećala u jugoslovenskoj orijentalistici konačno je popunjena jednom knjigom preko potrebnom ne samo studentima orijentalistike već i široj čitalačkoj publici. Naime, pre pojave *Istorije arapske književnosti* Franeška Gabrijevi, u nas je objavljena samo jedna knjiga iz te oblasti: *Kratka povijest arapske književnosti* dr Ignjata Goldzihera (Sarajevo, 1909).²

Franeško Gabrijevi kao istoričar arapske književnosti ispunio je zadatke koje je sâm sebi postavio. U predgovoru obaveštava čitaoca šta će sve naći u ovoj knjizi. Ograničava se »na ona područja arapskoga Schriftuma gde se eksplicitno ili instinktivno ispoljava umetničko htenjenje, po njegovom mišljenju, »dakle na poeziju i umetničku prozu, u kojima se tako tipično ispoljava jedan vid arapskog duha«. On je napravio istorijski korak u načinu pisanja arapskih istorija kako na Zapadu tako i na Istoku.³

»Zavjera šutnje protiv islamske kulture bila je krajnje organizovana – do tog saznanja došao je Rože Garodi 1945. godine posle svog predavanja o Ibn Haldunu,«⁴ u Tunisu. Iste godine došao je »do zaključka . . . da je vrlo malo djela arapske nauke i filozofije prevedeno na francuski jezik.«⁵ Nasuprot tome, – nastavlja Garodi – naišao sam u svakoj alžirskoj biblioteci na po nekoliko primeraka djela *Kratka pregled islamske politike*, koje govori o stvarnoj kolonijalističkoj ideologiji. U njemu se nalazi sledeća definicija arapske nauke: *Arapska nauka, koja je otišla u nepovrat, predstavlja u stvari samo izvode grčkih mislilaca, koje su Židovi preveli u srednjem vijeku*.

Ovakva je bila opšta situacija u shvatanju arapske nauke kada je počela da se nobilčava Gabrijeljeva *Istorija arapske književnosti*, odnosno kada je Gabrijeli već imao formirane stavove o arapskoj kulturi, a koji se provlače, u vidu isprekidanih lanaca kroz

Poreklo arapskih pesnika

Slavko Pavičević

Ilustracija sa Harijevih Makama, (XIII vek, Arabija)



celu knjigu *Istorije arapske književnosti*.⁶

Jedna od osnovnih teza u ovoj Gabrijeljevoj knjizi jeste da je arapski jezik tokom vekova »imao istu sudbinu kao i latinski u poznoj antici i ranom srednjem veku, odnosno da su pokoreni narodi nearapskog porekla prihvatili arapski jezik i veru. Iz ove teze proizilaze stavovi (koje Gabrijeli kao uzgred pominje); a/ da su mnogi arapski pesnici nearapskog porekla i unose u arapsku kulturu »uspomene na svoje predhodne kulture«, iz čega proističe da arapska kultura nije čisto arapska (već da je iranska, grčka, aramejska, vizigotska) izuzev u prvim vekovima širenja islama; b/ da je Qur'an, koji je »bio svetlost i vodstvo velikom delu čovečanstva«, »duhovno siromašan i »iskreno dosadan; c/ da je za žaljenje što se araps-

ka književnost u srednjem veku nije ugledala na antičku i srednjovekovnu evropsku književnost.

Ove stavove Gabrijeli provlači kroz celu svoju *Istoriju arapske književnosti*. Na samom početku ove knjige on nabroja neke arapske pesnike nearapskog porekla: iranskog porekla je Abu Nuvas, »najveći pesnik abasidskog razdoblja, a možda i čitave arapske književnosti; »Iranac je Ibn el-Mukafa; »Izgleda da su Iranci i Sibevejhi, . . . Avicena i . . . el-Biruni; grčkog porekla su: »pesnik Ibn er-Rumi, . . . Jakuti i verovatno još neko; vizigotskog porekla su: »Ibn el-Kutija, . . . Ibn Hamz, kao i razuzdani pesnik Ibn Kuzman«. Na str. 119 kaže: »Ovu nova-

torsku poeziju, najlepší cvet ranog abasidskog razdoblja, većinom predstavljaju arabizovani Iranci, ali bi bilo pogrešno preterano insistirati na tom rasnom elementu kao determinanti novog stava« (Povoduk S. P.).

Međutim, Gabrijeli nastavlja sa nizanjem tih svojih »bisera«. Već na sledećoj stranici (120) kaže da je iranske krvi Omer Ibn Abi Rabiha. Na str. 123 pominje da je Bešar Ibn Burd »takode iranskog porekla i ponosan na svoje pretke«. Na str. 126, u vezi sa već pominjanim Ibn-Runijem, kaže da je er-Timari »sin Grka (zapravo unuk nekog Vizantijca Dorda i sin Persijanke) (moj kurziv). I nastavlja: »ali su se dva narasta njegovih predaka bila stopila sa arapsko-islamskom kulturom«. Na strani 129 pominje Abu Temama koji je, »kako izgleda, zapravo bio hrišćanskog porekla«. Na str. 160 ponovo srećemo Abu Nuvasa koji je sada poluiranac (na str. 11 bio je Iranac) i srećemo jednog čistog Iranca Ibn el-Mukafa. Na str. 179 Mesopotamci su Ibn Nubata i el-Hamadani, »Persijanac po rođenju«. Na 211. srećemo, ponovo, Ibn el-Kutija, u čijim je žilama s majčine strane teku vizigotska kraljevska krvi, a s očeve, izgleda, mutna voda, i kod

¹ *Istorija arapske književnosti* objavljena je u *Biblioteci Čov. svet. Čisti svijet* koju su pokrenuli izdavači: »Matice arapska, Novi Sad, »Mislav Skarje, »Mladost Zagreb, »Poljuda Titograd, »Prosveta Beograd, »Svetlost Sarajevo.

² Pored ove značajne *Kratke povijesti*, objavljena je 1929. godine u Beogradu knjiga *Kratka pregled kineske, indijske, javilonsko-asirske, jevrejske, misirke, arapske, perzijske, engleske i talijanske književnosti*, koji je sastavio profesor Aleksandar Milčević. U predgovoru ove tanke knjige profesor A. Milčević piše da *Kratki pregled* treba da studentima »bude pomoćnik za ispit i za uporedne književnosti, ali nikako udžbenik, jer on u tome obimu nije ni radeni« (str. IV). Poglavlje *Arapska književnost* str. 32–42, podjeljeno je na: *Opšti pogled, Poezija pre Muhameda, Muhammed, Doba posle Muhameda, i, Strani u Spaniji i Siciliji*.

³ Vid. veoma iscrpan rad Darko Tanaskovića o delu Franeška Gabrijevi u *Istoriji arapske književnosti* (293–321).

⁴ Rože Garodi, *Islam, kultura i socijalizam*, Sarajevo, 1981, str. 4 i 5.

⁵ Vid. F. Gabrijevi, *Istorija arapske književnosti*, naročito poglavlje o *Kur'anu*, na str. 252. »Put emancipacije i društvenog progressa . . . veoma je dugačak, i nepristrasan istoričar mora da zasluge podeli između urednih oslobina tih naroda, koji su se probudili iz dušna sna, i evropskih nacija koje su . . . više ili manje namerno doprinele tom buđenju; rešenice o poretku arapskih pisaca, kao i str. 11–12, o Napoleonu i evropskom duhu.

kojeg, pored arapskog elementa, izbija i onaj domaći, andaluzijski element. Tako stizemo do str. 234, gde Gabrijele kaže da nam je jedan hroničar, i pored svog turskog imena grčkog porekla, . . . do . . . najopsežniju istoriju srednjovekovnog Egipta.

Iz gornjih namida vidi se da Gabrijele uopšte sistematski ne insistira na rasnom elementu?

Istina, i kod drugih istoričara arapske književnosti pojavljuju se podaci o stranom poreklu arapskih pesnika i naučnika, uzgred i bez teze da je arapska književnost nearapska. Tako, na primer, sovjetski naučnik I. M. Filjštinski ponekad govori o poreklu arapskih pesnika, ali ni u jednom trenutku to ne čini sa nevidljivim namerama i sistematskim omalovažavanjem Arapa. Da bih pokazao dokle se išlo u nabravanju porekla pesnika, ovom prilikom navodim mesto gde Filjštinski⁶ za jednog pesnika koji je živio na prelazu iz VII u VIII vek kaže: razlikovao se od drugih omaritkih ličara svojim poreklom. Njegov predak – Persijanac – pojavio se u VI veku s persijskim odredom, koji je sasanski vladar poslao u pomoć Saifu, sinu cara Zu Jazana, koji se borio protiv Etiopljanca. Otkade možemo zaključiti da su tri-četiri generacije pesnikova predaka živeli među Arapima, znali arapski jezik i da su se arabizovali. Ali, Filjštinski preciznim analizama, aparatom dialektičke kritike koja uzima u obzir protivrečnosti razvoja složene kulture i društvenog kretanja u pokrenutoj zemlji, objašnjava, bez omalovažavanja, umetnost koja se rađa, nestaje i ponovo rađa.

F. Gabrijele u prvom delu *Istorije* na inteligentan način govori o *djahilji* (periodu pre Islama), o prvaciama arapske poezije, o klasičnoj zbirci sedam *mualaka*. U *Opštim svojstvima* daje osnovne podatke o vrstama arapske poezije: o *nesibu*, *risi*, *fahru*, *medihu*, *hidžu*, *kasidi* itd. On dosta lucidno, i na drugim mestima u ovoj knjizi, objašnjava nastajanje novih vrsta i razvoj starih, iščekivanje jednih a zanemarivanje drugih. Takođe, govori o načinima izražavanja, o arapskoj retorici i stilistici, ali nikada sistematski, (ni u obimu) kako je to učinio, istina desetak godina posle pojave Gabrijeleve *Istorije*, Filjštinski u svojoj *Arapskoj književnosti*. S druge strane, čini se da ponekad preteruje u sudovima o nekim arapskim vrstama. Po nama, on se ogrešio o vrednost *hidže*, *satira* ili *pogrda na račun ličnog ili kolektivnog neprijatelja*, verovatno zato što kod ove vrste zanemaruje njenu primarnu praktičnu nameru. Ta vrsta slična je satiri koja se razvijala u XII i XIII veku u Evropi. Francuzi su tada razvili priče u stihu – *fablj*, ali, Nemci – *švenke*, u kojima su na duhovit način slikali raskalašno sveštenstvo.⁷ Za-

tim, sredinom XVIII veka, sve više u književnosti prodiru ironija, groteska, karikatura i satira,⁸ da bi u XIX i XX veku postale malene neizbežan deo svakog ozbiljnijeg dela. Dakle, ne možemo se složiti sa Gabrijeleovim sudom da je *von (hidža)* u istorijskom pogledu veoma značajan, kao ogledalo političkih zbiivanja i društvenih uslova: a da *nema nikakvu ili ima malu umetničku vrednost*. Iz tog mora *hidža* može se sakupiti dosta bisera potrebnih danas i evropskom duhu.

U svojoj *Istoriji*, Gabrijele dosta informativno daje podatke široj čitalačkoj publici: o političkoj i religioznoj poeziji; o ljubavnoj, erotskoj i vinskoj; o narodnoj poeziji i prozi, (doduše mnogo manje); o herojskoj, filozofskoj i mističnoj poeziji; muvašahi i zedžolu; o prozi adaba i o kičenjoj prozi; o makami, poetici i književnoj kritici itd. Međutim, bez jedne detaljnije razrade teorije arapske književnosti ne može biti ni dobre istorije arapske književnosti. Tako, na primer, Gabrijele malo mesta daje nauci o stihu. Dakle, po našem mišljenju, mada je dao osnovne napomene o vrstama koje postoje u arapskoj književnosti, nije sistematski opisao opštu teoriju arapske književnosti, bez obzira što e na samom početku knjige, u okviru zadataka svoga proučavanja, rekao da se neće baviti neumetničkim delima, pa samim tim ni disciplinom koja proučava njihovu građu – retorikom.¹⁰

Takođe, ne vidimo da naš istoričar pružava arapsku književnost samo kao umetnost, odnosno da je odvajao od njene društvene istorije, tačnije od istorije civilizovane Evrope, da je odvajao od biografija (nekih) autora ili ličnog doživljavanja pojedinačnih dela.¹¹ Po našem mišljenju, ova *Istorija* ima previše lični pečat samog Gabrijeleja.

Jedan od zadataka istoričara i arapske književnosti sastoji se u opisanju procesa doživljavanja, tumačenja i kritike umetničkog dela. Drugi zadatak je istraživanje razvoja umetničkih dela raspedenih u manje ili veće skupine, prema autorima, žanrovima, stilskim tipovima ili jezičkoj tradiciji – i, najзад, u okviru jedne sheme univerzalne književnosti.¹² Čini nam se da frañesko Gabrijele nije uvek posmatrao arapska književna dela u okviru *sheme univerzalne književnosti*. Kada ovo kažemo, mislimo, pre svega, da nije često vodio računa o evoluciji arapske jezičke i književnosti. Nije vodio računa, recimo, o tome da je prvo prono delo na arapskom jeziku nastalo samo dva-tri veka po pojavi arapske pismenosti. (To delo, inače, naziva *Fulgatomo islama*, kao da je Kur'an predvod previda.) Takođe, u svojoj *Istoriji* postavlja *suluk*-pesnike iza pesnika *mualaka*, koji u drugim istorijama arapske književnosti dolaze iz prvih . . . *Brijantnog a površnog* – el-Džahiz ne upoređuje sa evropskim misliocima VIII i IX veka . . .

U ovoj *Istoriji* Gabrijele se pokazao kao vrstan antologičar. Čitalac će u njoj naći mnoge izvode iz dela arapske književnosti. Antologijski uzorci su prevedeni sa italijanskog jezika *zaradi jednoobraznosti i ujednačenosti* . . . i iz uverenja da je Gabrijelejev prevodilačko posredništvo u visokoj meri autorsko.¹³ Čime se postiglo da se *Istorija* čita u jednom dahu. Ali, priznajemo da nas je iznenadilo poglavlje o *Kuranu*, sa surama u prevodu sa italijanskog jezika, budući da smo navikli na čitanje Kurana u prevodu koji je dostupan našim čitaocima i budući da se odlomci iz *Bible* i *Kurana* navode iz već objavljenih integralnih prevoda tih dela, bez obzira što smatramo da je vreme da se i kod nas pojave ova dva značajna i neophodna dela u novom prevodu, promišljenijem i tačnijem nego što su bili dosadašnji. U prevodu *Istorije arapske književnosti*, 96. sura zove se *Grumen krvi*. Reč je o čuvenoj suri Al-*Alaq* koju znamo kao suru *Ugrušak*; 100. sura, koja nam je poznata kao sura *Oni koji jure* – *Al-Adiyat*, u prevodu sa italijanskog jezika zove se *Hitre ždrebe*; 111. sura, *Plamen – Al-Lahab*,¹⁴ u *Istoriji arapske književnosti* zove se *Nek' propadnu*. Italijanski prevod je bliži originalu nego prevod u *Kuranu* Starješinstva Islamske zajednice. Prevod sa italijanskog bio bi još bliži izvorniku da je prevodilac umesto reči *pogine* u prvom ajetu (*Nek propadnu bio pogine Abu Leheba, nek pogine i on sam*) upotrebio reč *propadne*.

Ne možemo da ne kažemo još nekoliko reči o manjkavostima u prevodenju, kojih je puna ova prva istorija arapske književnosti na srpskohrvatskom jeziku. Ovde, ne mislimo na poznata dela koja su pogrešno prevedena (u prevodu na str. 143 stoji: *velika Zahira /Blago*;¹⁵ *Ibn Besama* a u italijanskom originalu na str. 180: *La grande Dhakhira /Tesoro/* ili *Ibn Bassam*¹⁶, Ni na pojmove iz arapske kulture, takođe loše prevedene (na str. 165 jedna sekta se zove *Verni prijatelji*, a to su, možda, *Čista braća*), mada bi jedna studioznija analiza prevoda ove knjige bila neophodna, zarad ujednačavanja prevoda naziva poznatih arapskih dela na srpskohrvatskom jeziku ako i zarad studenata orijentalistike. Mislimo, naime, da su loše prevedeni osnovni pojmovi teorije književnosti (rod, vrsta, žanr) sa italijanskog originala na srpskohrvatski jezik. Italijanska reč *genero* može se na naš jezik prevesti kao *rod*; *spol*; *vrsta*; *žanr*; i ukus.¹⁷ Pre odioči su jedva iz-

⁶ Filjštinski, I. M., *Arabska literatura u srednjem veku*. Slovesno iskustvo arabov u drevnosti i ranem sr dnevkevo, Moskva, 1977. Knjiga sadrži sistematski prikaz umetnosti reči Arapa od pojave prvih spomenika na arapskom jeziku do sredine VIII veka.

⁷ Reč je o pesniku Ismailu el-Jemenuju, v. Filjštinski, I. M., nav. delo, str. 207.

⁸ *Francuska književnost*, knj. I, Svetlost /Sarajevo, Nolit/ Beograd, 1976, str. 48 i dalje.

⁹ Hugo Friedrich, *Struktura moderne lirike*, Zagreb, 1979.

¹⁰ Vid. R. V. Tomaševski, *Teorija književnosti*. Poetika, SKZ, Beograd, 1972, str. 6 i dalje.

¹¹ H. B. Bene Velek, Ostin Voren, *Teorija književnosti*, Nolit, Beograd, 1974, str. 304, 305 i dalje.

¹³ Darko Tanasković, «O ovom izdanju», *Istorija arapske književnosti*, str. 324.

¹⁴ Vid. pomenutu suru na str. 612 u *Prevodu značenja Kur'ana*. Prevod Besim Korkut, treće izdanje, Sarajevo, 1984.

¹⁵ Italijanska reč *tesoro* označava «blago», «kasu», «bogatstvo» . . . To Ibn Bassamovo delo nam je poznato pod nazivom «Riznica». Drugi primer slične manjkavosti: na str. 144-145 stoji: «Kordovljanin Ibn Abdi Behi (umro 939) . . . el-Id el-ferid (Niska biser premac)», a na str. 173: «Ikd el-ferid (Neopredeliva biserna ogrlica) od već pomenutog Španca Ibn Abdi Behija (860-940)».

¹⁶ Francesco Gabrieli, *Storia della letteratura Araba*, 1956.

¹⁷ *Talijansko-hrvatski ili srpski rječnik*, Školska knjiga, Zagreb, 1984, str. 389.

Arabeske riječi Halila Džubrana

Enes Karić

Halil Džubran: *Prorok* Prevod i pogovor Marko Grčić. – GZH, Zagreb, 1985 (četvrto izdanje)

Ako je arabeska zaustavljeno svjetlo, bljesak ljepote i krik istine prostora, onda je u riječi arabesku najuspjelije »preveo« Libanac, pjesnik iz hlada kedrova, Halil Džubran (1883–1931).

Malo je pjesnika i pisaca koji u svojem djelu na najuspjeliji način objedine više drevnih tradicija, koji dopuste da minule mudrosti opet progovore, da se s njima razgovara. Ovaj moćni tvorac riječi, odgojen u monofitskoj tradiciji, otvorenoj spram sufizma i simbolicke Kabale, vječno je zadužio sve Libance, čija tradicija nije ustava i brana za ljudsku komunikaciju. Da je Liban ono što mu poručuju djela Halila Džubrana, bio bi raj na Zemlji. To se najbolje vidi iz *Duhovnih izreka i Proroka*.

Prorok je, nema sumnje, djelo Halila Džubrana koje je imalo najširu, najplodniju recepciju poljuljanog ukusa čitalaca dvadesetog stoljeća. To je »istočni Zaratustra«, a samo u okrilju engleskog jezičkog prostora išao je blizu četrdeset puta. Arapski čitalac se, također, ponosi *Prorokom* i, zaista, rijetko je naći naročito one mlade koji s ponosom ne bi izgovorili ime Halila Džubrana. Šta je to u *Proroku* što plijeni, koja to drevna mudrost i znamenje zrcala, koji su to obećani prostori i dimenzije gdje su riječi samo predvorje a ono iza su perivoji neizrecivog, perivoji šutnje?! Kritičari cjelokupna Džubranova djela kažu da je to »do riječi dovedena« tradicija užeg kulturnog mljeva pisca i drevnih tradicija Istoka i Zapada. Jer, u Džubranovom djelu, bilo kojem (*Isus, sin čovječji, Zemaljski bogovi, Pjesak i pjena, Pobunjeni duhovi* itd.), govori ne samo Džubran već i Buda, Avicena, Gazali, Niče, Emerson, Konfučije, Volter... Džubran ne poštuje onaj svijest što, po uzusima pravilnijski pojmilenog vremenskog toka, niže i rangira misloce, on je protivnik trijade koja, neminovno, nikada ne omogućava istinsku komunikaciju sa drevnošću i koja sve muzeja, podređuje sve prošlosti, svojoj »uzvišenoj« sadašnjosti. I koliko god da je dijahronija kod Džubrana tako plodna, sinhronija

je, na možda plodotvorniji način, jedna od specifičnih crta ovog gospodara riječi. U njegovom *Proroku* ne govori samo jedna vizija svijeta već mnoštvo vizija svijeta. Razgovaraju se pravnik, svećenik, bogataš, žena, krčmar, orač; zidar, tkalac, trgovac, sudac, govornik, učitelj... Svijet nije nikada onakav kakvim ga vidi jedan čovjek, mada mu se svijet takvim pojavljuje. Iz te glavne, rekonstrukcijom izvedene poruke, Halil Džubran je onaj vizionar dvadesetog vijeka koji žali za istinskim razgovorom civilizacija i kultura, i koji proriče teške udese čovječanstvu koje ne zna za dijalog. Zar nije Halil Džubran anticipator današnje sudbine Libana, mada to nije želio?

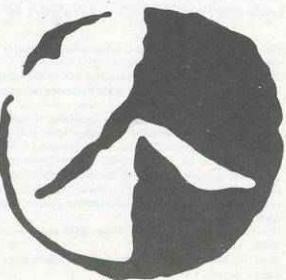
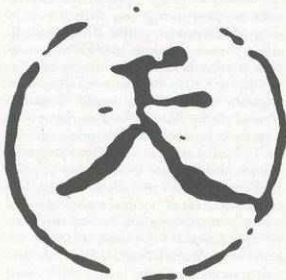
Riječi *Proroka* su, rekli smo, poput arabeske, gdje je svaka rečenica linija–šifra raja iz igre pjesnikove mašte, duše i sunčevih metamorfoza sa hladom kedrova, kojih je mnogo u krajolicima gdje je Džubran odrastao. Poglavlja *Proroka* su riječi koje ne zbere riječima već svjetlom, arabeskinim sjevom veličanstvenog svjetla, prema kojem je ovo svjetlo što nam ga očinji vidi podaruge samo mrak u kojem raspoznajemo tačke, linije postojanja i obrise vremena. Kao što nam arabeska podaruge bogata i zrela unutarnja iskustva (gdje je svaki djelić, samo zato što je različit, sličan drugom djeliću, i gdje prostor u svjetlu nestaje), tako nas i poglavlja *Proroka* vode k onim iskustvima gdje su riječi nepotrebne, gdje su one tapnja i gubljenje vremena za iskustvom što se bljeskom javlja. Džubran zna da se istina u bijesku javlja, u njenim prostorjima riječi i ne potuje (jer one su uvijek na početku). Poglavlja *Proroka* su kratka jer Džubran vjeruje da riječi porobljavaju postojanje, zagađuju njegov tok. On želi da sve bude kao u arabeski, da sve slobodno titra i lebdi, pada i diže se, i da u trenu, pa i prije, pad bude uspon a uspon pad. Riječi su trome, one tromoj stvarnosti teže, a svjetlo je i bez riječi svjetlo, ono samo sebe kazuje i pokazuje, ono čak i tamu pokazuje! Džubran piše tako što hoće k viziji dovesti ono što je do riječi dovedeno. Kao u arabeski, jer ne samo da se zna ono što se vidi, nego se vidi ono što se zna!

Džubranov *Prorok* je prorok i istočni i zapadni! On najvještuje vladavini više istina da bi nestalo vladavine jedne istine. Jer, ljudi, ne recite: »Našao sam istinu«, nego radije: »Našao sam jednu istinu«. Ne recite: »Našao sam put duše«. Recite radije: »Sreo sam dušu gdje ide svojim putem« (*Prorok*, str. 41). Džubran zna da istine nema sve dotle dok postoje samo jedne istine, one što su na istoku i priznaju samo Istok, i one što su na zapadu i priznaju samo Zapad. Zato je istina i mnoštvo istina Istoka i mnoštvo istina Zapada; sve istine hode i vode istinom, a ona Jedna Istina, čiji proroci su dogmate, vodi samo laži, ona je i sama laž! Jer, istina dolazi i onda kada je došla, ona je poput ljubavi, »ne daje ništa osim sebe, i ne uzima ništa osim sebe«, »nema ništa niti se ona može imati«, »ne čezne ni za čim drugim do za tim da se sama ispuni« (*Prorok*, str. 9). Zato je, opet, porudjenje sa arabeskom možda plodotvorno kao susret vizuelnog i onog u riječi

lazili na kraj s ovim teškoćama koje su bile tiel veće što se reč *genere* pojavljivala češće. Od prevodilaca saznajemo da je *muvašaha* pesma od pet, sedam ili više strofa; da je Andaluzija začetnica ovog *novog poetskog tipa*; da je (*muvašaha*) *književni rod*; i na kraju, da Ibn Seni el-Mulku dugujemo zahvalnost (u prevodu je ispuštena ova reč) što je napisao teoriju i dao nacrt istorije *novog žanra*. Tako stižemo do ekvivalencije koju, izgleda, ne razumemo: *muvašaha* <=> pesma (od nekoliko strofa) <=> novi poetski tip <=> novi književni rod <=> novi žanr.¹⁸ Već na sledećoj stranici čitamo kako se *hardžia* razvila (iz nekoliko reči na kraju poslednje strofe *muvašaha*) u poseban rod: »Naime, govorni jezik u *hardžii* proširio se na čitau *muvašahu*, te je tako nastao« novi rod *zedžel*. »Nešto slično se dešavalo i u lirici XIX veka«, kaže, d duše, povodom jedne druge stvari, B. V. Tomaševski, i dodaje: »kao i u drugim rodovima: vrste su se pomešale i raspale su se njihove nikada stroge granice. Pa, ipak, prestavi da se javljaju u čistome vidu, ove vrste nisu iščezle.«¹⁹

¹⁸ Upor original nav. na str. 187, sa citatom na str. 150 srpskohrvatskog prevoda.

¹⁹ B. V. Tomaševski, nav. delo, str. 270.



prevedenog. Tanke linije i kružići – to su sunčeva putovanja zapadnim smirajima, onim dalekim nebeskim rasjeklinama iza kojih se krije Istok. To su rijeke koje ne teku svojem ušću, one teku svojem izvoru, uvijek, oduvijek. To je zrcaljenje svjetla i zrcaljenje mraka što zajedno ljube prostor. Kao da čita Džubranov svijet riječi jednom velikom arabeskom, njenim kukama, kružićima, noktama, u neprestanom lebdenju plavi. Tok Džubranove riječi je tih ponekad, da u tišini brzak najavi, a brzaci su mu neka ukradena »rajska muzika« što je samo ljudsko uho sluša srcem. Nikada brzaci ne vode velikom ponoru, jer ponor je samo jedan – postojanje. Postojanje samo prividno kazuje da je mrtvac, grob i nadgrobni spomenik – jedno. Oni su samo svjetlice jedne neprestane munje, kosmičke, u čijem sjaju ne postoji samo jedno sunce i samo jedan Istok i jedan Zapad – ta, zar je čovjek kadar naći jedan Istok ili jedan Zapad Postojanju, kosmičkim rasponima, gdje se graničja života i smrti ne raspoznaju. Možda je sva čovjekova glupost, sva njegova povijest, kako naslućuje Džubran, sadržana u sudbonosnoj tragediji, onoj u kojoj je podijeljeno podarivanje sunčeva svjetla na Istok i na Zapad. Džubran ne voli podjele takve vrste. Za njega je čak i jedan trošni most, što dva krajolika iznad divlje rijeke spaja, bolji i plemenitiji od tih krajolika, velikih, možda, kao dva kontinenta. Zato on i oživljava drevne mudrace, oni govore jednom svjetlu jednim svjetlom, ni istočnim, ni zapadnim – i istočnim i zapadnim! Oni su mudraci Sunca i svjetla, Sunce i svjetlo nikada za sebe ne izlaze, oni su vječno izlazeći, oni ruše sve što bi bio jedan Istok ili jedan Zapad.

Da li je Halil Džubran, mislilac što riječi u arabeske niže, univerzalni pisac, pjesnik

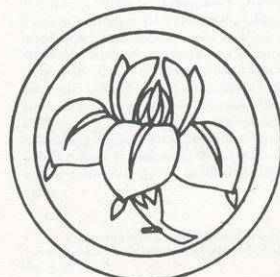
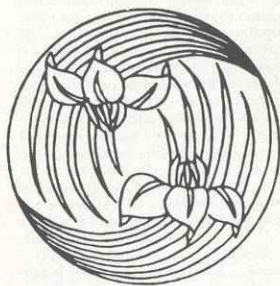
Arabeske riječi Halila Džubrana

za sve kulture i sve ljude? Ne, on nije samo pjesnik ljudi, on je pjesnik biljaka što se kroz proljetni cvat smiju, pjesnik gazela što u trku savladavaju vrijeme, pjesnik mora što od snage vrije, pjesnik svemirskih daljina... On se šiframa obraća svima jer je dopustio da mu se svi obrate. Otvorio je »divlje grudi čovjeka« i učinio ih zavičajem i za najudaljeniju zvijezdu. »Svetlost zvezda koje su se ugasile pre mnogo vekova, stiže do nas. Tako je i sa velikim ljudima koji su umrli pre više stoeća: zračenje njihovih ličnosti još uvek dopire do nas« (*Duhovne izreke*, str. 30).

Da li je Halil Džubran istočno-zapadni mislilac? On bi radije da bude svjetlo za kojeg ni Istoka ni Zapada – nema! Jer, Džubran je vjerovao da svjetlost Sunca saosjeća sa svakim sjemenjem, i istočnim i zapadnim. On svoje lice nije okretao ni samo Istoku ni samo Zapadu.

Halil Džubran je ukidao graničja između njih i mislio, pri tom, da je u tome najveće dobročinstvo podareno dvadesetom stoljeću.

Detalj u Sulejmanovom mauzoleju u Istanbulu (XVI vek)



Polemike

Ljubav za Sofiju
(*in fide graeca*)
i čežnja za spoznajom
– *didnasa*, ishodišna
tema indijskih
pogleda na život
– i – svijet
(*darśanam*)

Čedomil Veljačić

I

Allah ne voli pretjeravanje
(Kur'an časni)

1) Godine 1974. obnovljen je najstariji indijski filozofski časopis, *Indian Philosophical Quarterly*. Urednik je S. S. Barlingay, profesor u Puni, koji je pre 20 godina bio prvi indijski profesor u razmjeni (*visiting professor*) na Odsjeku za indologiju u Zagrebu. Ekstremno Wittgensteinovski stav logičkog pozitivizma tog urednika izazvao je nezadovoljstvo ostalih članova uredničkog odbora (profesora filozofije 25 indijskih univerziteta, među kojima je i R. C. Gandhi, unuk Mahatme, tada profesor filozofije religije u Simli). Zato je u trećem godištu

(1976.), u trećem broju časopisa, posvećeno nekoliko članaka najistaknutijem predstavniku fenomenološke filozofije, D. Y. Deshpande – sve još uvijek u okviru strogo semantičkih formuliranih propozicija kritike sa stanovišta logičkog pozitivizma. Prvi i najdulji članak u tom broju (13 str.) jeste Deshpandeova opširna kritika jedne «knjižice» engleskog wittgensteinovca Normana Malcolma o «snu» (*Dreaming*) (po tipičnom indijskom običaju bez bibliografskih podataka, ali s dovoljno autentičnih citata). Propozicije prof. Malcolma su i za Deshpandeja zapanjujuće:

«Propozicija 'Snovi se zbivaju za vrijeme spavanja' po Malcolmovu je mišljenju nužno neispravna.» – Deshpande odbija Malcolmovu propoziciju da «u stanju spavanja ne može postojati svijest (*there can be no consciousness in sleep*)», budući da «Malcolm definira spavanje tako da, dok ono traje, ne može biti *behaviorne* evidencije» za njegovu verifikaciju, «budući da u običnom pamćenju (tj. pamćenju događaja za vrijeme iskustva u budnom stanju) postoji mogućnost verifikacije, dočim u slučaju pamćenja snova nema takve mogućnosti». Za Deshpandeja, međutim, takvom apriornom kriteriju nužno prethodi pitanje da li doista «ne postoji nikakva druga evidencija mentalne aktivnosti osim *behaviora*». On zaključuje da «osjetilno iskustvo samo po sebi ne može ni potvrditi ni pobiti tvrdnju pamćenja (*memory claim*)». – Itd.

2) Na univerzitetском kampusu neostvarivog «slobodnog univerziteta» Rabindrantha Tagore u Santiniketanu, kroz nekoliko mjeseci moga gostovanja (1964), bio sam susjed jednog od Nestora indijske filozofije dvadesetog vijeka, Dh. M. Datta, koji se u penziji udomio na imanju koje mu je tu poklonio Rabindranath. Njegova knjiga *The Chief Currents of Contemporary Philosophy (of Europe, America, India and Japan)* plod je 25-godišnjeg rada na univerzitetima u Patni, Kalkati, Wisconsinu i Minnesoti (ovdje citirana prema 2. izd. univ. Calcutta, 1961). U X pogl., 5. odlomku o «poteškoćama logičkog pozitivizma», str. 470, Datta kaže da su «logički pozitivisti pokazali da filozofija, iako lišena svog metafizičkog istraživanja i spriječena u izgradnji pogleda na svijet, ipak nije lišena i zaposlenja» za svoje akademske predstavnike (kao «profesorska filozofija profesora filozofije» – rekao bi univerzalnije Schopenhauer).

3) Profesor cejlonskog univerziteta K. N. Jayatilke napisao je svoju doktorsku disertaciju *Early Buddhist Theory of Knowledge* (London, 1963) pod Wittgensteinovim neposrednim rukovodstvom. Uz opširnu semantičku analizu osnovnih pojmova, ta disertacija (koja je ostala autorovo glavno životno djelo) uključuje, pod kraj, i historijsku dokumentaciju, usporedbe s dainizmom i sl., mada su historijske referencije u ortodoksnom semantizmu u to doba bile s rogo tabuizirane, iz razloga iste vrste kao i u pokušaju N. Malcolma da proskribira i izbaci iz rječnika riječ «sans», jer se ne može behavioristički verifikovati.

U svom kasnijem radu na području buddhističke filozofije Jayatilke je išao i dalje u relaksaciji historijskih tema po svojoj potrebi. Ipak je za svoju najomiljeniju temu, *hobby*, istraživanja reinkarnacije, u knjižici *Survival and Karma* (Kandy, 1969.) tražio i velikodušno dobio »zeleno svjetlo« od A. J. Ayera da smije upotrebljavati buddhističke termin »ponovno rađanje« ili »preporođanje« (*rebirth*) za reinkarnaciju, pošto to učenje historijski ne implicira vjeru u »dušu« i »boga«. (Iz istog je razloga Schopenhauer, kojega je i Wittgenstein izuzetno cijenio, upozoravao da treba u buddhizmu govoriti o *palingenezi*, a ne o *reinkarnaciji*.)

»Izvinjavanja« kasnijih semantičara i semiotičara za slične prekršaje i licencije postaju sve češća.

4) Nathan Katz, u zbirci radova koja je priredio o temi *Buddhist and Western Philosophy* (Sterling Publishers, New Delhi, 1981.), gdje su pretežno zastupljeni članci autora s egzistencijalističkog stanovšta (osobito japanskih heideggerovaca), u svom vlastitom prilogu, *Nagarjuna and Wittgenstein on Error*, polazi od uvodnog priznanja da »izgleda da nam Nagarjuna, u svojim pretežno dijalektičkim spisima, govori o tome kako naše riječi i koncepti niti adekvatno razjašnjavaju, niti opisuju realnost.« Wittgensteina citira u daljoj usporedbi propozicija prema njegovim kasnijim i ublaženijim *Philosophical Investigations* (kao i ostali predstavnici tog smjera), u nastojanju da približi ta dva historijska i tematski udaljena stanovšta. Npr.: »Wittgenstein smatra da je njegova metoda gramatička, a ne empirička«, dok s druge strane »Buddho... poučava terapiju (*maggo*) za smirivanje tih psihoza – a to je daleko više nego što bi Wittgenstein htjeo i da pokuša«.

5) Nasuprot do sada spomenutim tendencijama kritičističkih pokušaja izmirenja proširivanjem oporene tematike, javlja se konačno i pokušaj mistifikacije lažnog redukcionističkog »srozanja« autentične filozofske terminologije protivnika na oklaštrena semantičko-semiotička »značenja«.

Ja sam se s tom mistifikacijom sukobio u pokušajima neprijateljski nastrojenih negatora indijske filozofije uopće i *a priori* dogmatskih – antikulturnih i antifilosofskih – kritičara mojih *dokumentarnih* prikaza o bilja i mnogostrukosti tisućljetnog razvoja pretežno epistemološke misli u indijskim sistemima. Na osnovu objektivne bibliografske dokumentacije, apriorna negacija, koja je, počela kod Hegela, kod Hegela je i dokončana njegovim povlačenjem i odustajanjem od njegove već tada neodržive apriorne teze da »istočnu filozofiju treba isključiti, jer Istok još nije dosegao spoznaju slobode subjekta, spoznaju neophodnu za filozofiranje«, a u indijskoj filozofiji Ideja još nije dosegla objektivifikaciju itd.

Nasuprot tim općim pretpostavkama, koje je kasnije znao i da ublaži u osvrtnima na pojedine teme u predavanjima o filozofiji svjetske povijesti, u razdoblju od 1822–1827. g. Hegel je istočnom svijetu posvetio više pažnje i počeo da se bavi bli-

žim studijem indijske i kineske povijesti. Najopširniji Hegelov spis o indijskoj filozofiji, objavljen 4 godine prije njegove smrti, jeste recenzija knjige W. v. Humboldta o *Bhagavad – giti*.¹ Taj prvi inteligentni prikaz indijske filozofije, iako tek na primjeru najpopularnijeg indijskog »evanđelja« za žene i crnce u kultu boga Krisne, koji polazi od sinkretizma sistemâ *samkhyah* i *yogah*, navodi Hegela da napusti svoja apriorna rasištička mjerila u ocjeni konkretnih dostignuća indijskog filozofskog duha, kojemu konačno priznaje »viši polet, ili tačnije, najzavijeniju dubinu (*die erhabenste Tiefe*)... gdje djelatnost biva apsorbovana spoznajom, ili tačnije, apstraktnim produblivanjem svijesti o sebi samo«. Razrada jedinstvenog cilja za kojim teže nauke *samkhyah* i *yogah*, »a osobito puta do tog cilja, razrada koja se sprovodi po mišljenju za mišljenje, razvijena je do tolike razlike od religiozne formacije da itekako zaslužuje ime filozofije«.

Rezension der Schrift Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharatas von Wilhelm von Humboldt. – U Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1827. XVI, str. 361–435. – V. opširniji prikaz u separatu iz moje disertacije Komparativna proučavanja indijske i evropske filozofije (Zagreb, 1961) objavljenom u br. 2/1961. časopisa »Filozofija« (Beograd) 19

Antera Taisjo (XI vek, Japan)



jav. – »Ako pođemo odatle da tačnije razmotrimo u čemu je afirmativna određenost duha kojoj pripada ono produbljenje duha u sebi, ono osamljivanje samosvijesti u sebi, vidimo da je to mišljenje... Treba cijeniti uzvišenost činjenice da su se Indijci uzdignu do tog razlučivanja neosjetnog od osjetnog, općenitosti od empirijske mnogostrukosti... do svijesti o uzvišenosti mišljenja.«

U zemlji koja je jedna od posljednjih u Evropi uspostavila katedru za indološke studije (pre 25 godina), neusporedivo zaostaloj iza Poljske i Čehoslovačke, i po širini tematike i po ugledu svojih stručnih i zvaničnih publikacija u svijetu, da i ne govorimo o još i danas visokom akademskom nivou ruske orijentalistike, koja je još od početka XIX vijeka dostizala svjetski vrhunac (svjedok je već Schopenhauer, koji je iz tih izvora crpio velik dio dokumentarnog materijala, osobito o buddhizmu) – još se niko nije osjetio podstaknut ni Hegelovim upozorenjem, a još manje radovima potpisanim, koji na to neumorno upućuje, »da tačnije razmotrimo u čemu je afirmativna određenost duha kojoj pripada to produbljenje duha koje je na prvi autentični pogled zapanjilo Hegela. – Ja sam opetovano i uporno ponavljao gornje citate u svim svojim važnijim radovima počevši od svoje disertacije 1961 (kojoj su od tada do danas akademski mandarinu sprečavali objavljivanje).²

S druge strane, ignorantski kritičari stalno i dalje proširuju jaz iz očevidne zastarelosti razloga zbog kojih je Hegel isključivo i samu mogućnost pojave neke »istočne filozofije kao »aveti istoka« (Zeller), ali ipak rade i nakon više od 150 godina, nemilosrdno nastavljaju da progone tu avet i ne mogu da se odluče da joj kao Hegel, tačnije razmotre u neposrednom suočenju »afirmativnu određenost, jer bi tačnije razmatranje iziskivalo i tačnije dokumentovano znanje. Nasuprot Hegelovoj, makar i neponovljivo reakcionarnoj odvažnosti, antikulturnim ignorancijama se sada čini efikasnijom neodgovorna mistifikacija izolovanih i iščupanih iz svakog konteksta termina potpuno heterogenih sistema nad kojima vrše nasilje svog terorističkog »redukcionizma«.

U konkretnom slučaju, da bi osporili i indijskoj filozofiji pravo na opstanak, pokušavaju da srozaju bez ikakvog obzira i objašnjenja, značenje ključnih termina logike kulturnih znanosti – *hermeneutika* i *apofansis* – u tijesne i zrakopodne izolovane komore, antihistorijske i antipsihološke, semantičkih i semiotičkih normi logičkog pozitivizma, analitičkog pravca koji se najizravnije bori protiv osamostaljenja kulturnih znanosti i njihove spoznajnoteorijske logike, čiji je obnovitelj početak XX vijeka bio W. Dilthey, a u daljem i širem razvoju mu se pridružuju najstaknutiji pobornici fenomenološke škole E. Husserla, uključujući i egzistencijalističku struju, osobito M. Heideggera.

² Usp. i moj engleski rad »Hegel and Indian Philosophy. – U *Indian Philosophical Quarterly*, Vol. III, No. 3, 1976.

6) U 3. dijelu *Ideja II* Husserl »preuzima izraz i namjeru hermeneutičkih znanosti od Diltheya, kao i raznih drugih autora (Windelband, Rickert, Simmel, Münsterberg). Otuda na ovom zaokretu fenomenologija stječe podršku otpora protiv »naturalizacije« čovjeka koja se ispoljava iz samog svijeta znanosti.³

Dilthey problem osamostaljenja i univerzalizacije kulturnih (duhovnih ili humanističkih) znanosti prikazuje (analogno novohegellovcu B. Croceu) polazeći od historijske razrade ideja koje je iznio italijanski humanista G. B. Vico, u XVIII vijeku, u namjeri da »poredbenim postupkom pronade univerzalni zakon, zajednički svim narodima, po kojem stepeni njihovog primitivnog razvoja slijede svuda paralelno jedan za drugim.«⁴

U spisu *O nastanku hermeneutike* (1900) Dilthey »obnovu kritike uma izvodi iz osnove historijsko-filosofskog pogleda na svijete: »Misao da se približno konstituciji univerzuma tako što ćemo poći od povezanosti duhovnih historijskih činjenica« izvodi Dilthey »iz prirode razumijevanja«. Na drugom mjestu postavlja pitanje: »U čemu se sastoji svoštenost strukture ovih različitih oblika?«⁵

»Religija, umjetnost filozofija imaju jedan zajednički osnovni oblik, koji potječe iz strukture duševnog života.« — »Pojam religije pripada istoj klasi kao i pojam filozofije.«

Nasuprot pozitivističkoj tezi da nas (pseudo-) »hermeneutika« treba da dovede do nepremostive semantičke izolacije koncepta kakvi su npr., suprotstavljeni u naslovu ovog članka, Dilthey ističe »kako je u stoljećima u kojima se zbio taj veliki pokret kod istočnih naroda postojao među njima najživlji saobraćaj.«⁶ »Zato« zastupa mišljenje da je filozofija imanentna duhovnim znanostima, a ne prirodnim...«, da postulara »poredbenu znanost o čovjeku« na osnovu »potpuno različitog studija čovjeka u njegovoj povijesnoj pojavnosti.« — »Vrlo je značajno da nam taj način promatranja omogućuje da vidimo stvari koje skućeniji pogled uopće ne opaža.« — »Takvom nas tačnijem gledanju uči univerzalno-historijska usporedba.« — »Nemir koji stvaraju patnja i razvoj on suprotstavlja čistom logičkom shvaćanju dialektike u kontinuitetu duhovnog života.«⁷ — »Prema tome, ovaj unutarnji odnos koji omogućuje transpoziciju predstavlja pretpostavku svih hermeneutičkih pravila.«

Takvim argumentima Dilthey zastupa »moralni skepticizam« prema jednoj znanosti koja nije razvila niti poredbeni pregled činjeničnog stanja koje sačinjava njenu oblast istraživanja.⁷

Heidegger teoriju interpretacije, hermeneutiku kao »vještinu izlaganja« (*hermeneutiké téhne, unsichtig verstehende Auslegung*) osniva na modifikaciji poredbene »strukture-Kao« (*Als-Struktur*): »Iskonsko 'Kao'... izlaganje (*hermeneia*) nazivamo egzistencijalno-hermeneutičkim 'Kao', za razliku od apofantičkog 'kao' izreke.« — »Izreka i njena struktura, apofantičko Kao, temelje se na izlaganju i njegovoj strukturi, hermeneutičkom Kao, i dalje u razumijevanju, u otvorenosti bića (*Dasein*).« — Istina *logosa* kao *apofansis* je *aletheuin* na način *apofanesthai*: da biće izneseno iz skrovnosti pokazuje u njegovoj neprikrivenosti (otkrivenju).«⁸

Po čemu bi na ovaj način otkriće mudrosti (Sofije) kao »ljubavi« moglo da proturječi ili isključuje otkriće spoznaje kao »čežnje« prirodne ljudskom duhu?

Uvijek su u pitanju strukture u čijoj »interpretativnoj artikulaciji« na razini hermeneutike »razumljivo konfrontiranje« onoga što je *obuhvaćeno* iskazom to istodobno i razlučuje »kao« nešto što u toj usporedbi *ne uključuje nego raz-likuje* u obuhvatnom osjenčavanju.

U opširnoj razradi u drugom dijelu ovog članka upozorit ću na analogiju Jaspersove teze o »presjecanju« (*Spaltung*) »obuhvat-

nosti« (*das Umgreifende*), opširnije razradivane u indijskoj filozofiji u razdoblju učenja o *bhavadbhedah* (rascepljen-nerascepljen) u sporu vedantskih filozofije kao središnjom temi spora između Samkare i Ramanude (VIII-IX v.) o iskonskom pitanju o emotivnoj čežnji za spoznajom — *didhasa*.

Prethodno je potrebno osvrnuti se na još neke nesporazume i predrasude koji zammražuju horizont moderne evropske filozofije. 7) Od W. Wundta do E. Cassiera, autori specijalnih studija o logici kulturnih znanosti⁹ koji su mi poznati služe se u osnovnoj pretpostavci koju je formulirao E. Rothacker u svom prikazu *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*.¹⁰

»Principijelnu važnost dobiva komparativna metoda tek onda kad vrši poredenje ne s obzirom na razlike, nego na zajednička obilježja, jer tek tada nalazimo u njoj metodu za opće istraživanje bivstva.«

Na što se, nasuprot svemu tome, svodi logika pozitivističko-semantičke »hermeneutike« i »apofantike«, koja polazi od perliminarnog *negacije prava na opstanak* samostalnih kulturnih znanosti i svakog prava na komparativnu metodu kao osnovu svoje »hermeneutike« ili vještine interpretiranja kulturno-historijske tematike uopće, a posebno filofske?

Pored svega što je prethodno spomenuto, dovoljno je da ovdje rezimiram napadaje reduccionista koji osporavaju pravo na opstanak cjelokupne dokumentacije na tom području u napadaju od *hominem* u mojem životnom djelu, od *Filozofije istočnih naroda* (1958) do *Ethosa spoznaje* (1982) — i ne samo mojem, nego i u cijeloj opširnoj svjetskoj biblioteci knjiga, dobrih dijelom u više tomova, koje nose doslovni naslov »Indijska filozofija«, ili *dokumentarno* impliciraju njihovo poznavanje. Među stručnim filozofima tu je najprije Schopenhauer, a za njim Nietzsche, koji se ponosi da je »priatelj Paula Deussena, prvog istinskog *poznavaoca* indijske filozofije u Evropi.«¹¹ Na Nietzscheovu orijentaciju u komparativnoj filozofiji u odnosu prema indijskim »velikim filozofima« nadovezuje se dobrim dijelom još i K. Jaspers. Najopsežnija djela indijskih filozofa, pod naslovom »Indijska filozofija«, su, koliko mi je poznato, još uvijek dva toma, prevedena i na naš jezik, S. Radhakrishnana (»propalices«, prema preuhitroj osudi zagrebačke katedre za indijsku filozofiju, inače bivšeg predsjednika Republike Indije) i S. N. Dasgupte, koji je za života stigao da objavi pet tomova svoje *Povijesti indijske filozofije*, djela čiji predvideni opsegi nije tačno poznat, jer je trebalo da se nastavi u toku cijelog života. Njegova prva, vrlo opsežna knjiga sadrži prikaz cjelokupne tematike. U Zagrebu je objavljena i knjiga M. Hiriyanne *Osnove indijske filozofije* (1980), koja se



3 P. Ricoeur, *Husserl, An Analysis of his Phenomenology*. — Engl. prijevod, Evanston, 1979 (4. izd.), str. 68.

4 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, V. Band, Stuttgart, 1957 (2. izd.), str. 308.

5 Ibid., 386.

6 Ibid., str. XXXVII, CIV, CIX. Stranicu obilježene rimskim brojevima citirane su iz predočev Georga Mische, autora jedne komparativne antologije azijske i evropske filozofije.

7 Dilthey, op. cit., 278, 33.

8 *Sein und Zeit* (7. izd.) 1953, str. 158, 219 i 223.

9 Usp. moju studiju *Problems and Methods of Comparative Philosophy, a Indian Philosophical Annual*, Vol. I, 1. 65.

10 V. Razmeda *azijskih filozofija* I, str. 42.

11 Usp. moj članak u *Schopenhauer-Jahrbuch* 58/1977, »The Philosophy of Disgust — Buddho and Nietzsche. Preveden u mojoj knjizi *Od Nepala do Cejlona*.

može smatrati sažetkom za studentske potrebe djela njegovog učitelja Radhakrishnana. I ranije spomenuti prof. Dh. M. Datta napisao je jedan od mnogih »Uvoda u indijsku filozofiju« i prikaz šest vrlo različitih sistema ortodoksne brahmske filozofije (*The Six Ways of Knowing*), a ne samo »panteističke« *Alles-Eins* metafizike (kako ja nazivam površne prikaze, među koje moji kritičari uračunavaju čak i veliko mnoštvo buddhističkih doslovno »spoznajnoteorijskih« škola (*vidhana – vadah*) i idealizma »isključivo spoznanje« (*vidnapti-matratra*) svijesti.

U okviru prvobitnog francuskog pozitivizma, orijentiranog isključivo sociološkim i antropološkim interesima Durkheimove i Lévy-Bruhlove škole, autor osnovne teorije komparativne filozofije, P. Masson-Oursel (*La philosophie comparée*, 1923), objavio je u isto vrijeme i »Nacrtn povijest indijske filozofije«, a 10 godina kasnije i prikaz istočne filozofije (*La philosophie en Orient*, u Bréhierovoj seriji opće povijesti filozofije).

Među indolozima koji su objavljivali djela pod istim naslovom, u starijoj generaciji, koja još nije bila skužena na specijalne lingvističke studije, odlikuje se do danas u prvom redu H. von Glasenapp (*Die Philosophie der Inder*, 1949). Iako su njegova ranija djela obrađivala pretežno »pogleda na svijet« (*darśanam*, stručni naziv za indijsku filozofiju uopće) brahmskih ortodoksnih škola Glasenapp je kasnije stekao posebno priznanje autentičnosti svojih kraćih radova o buddhizmu i u buddhističkim zemljama i njihovim zvaničnim izdanjima.¹²

Jednu od najopširnijih »povijesti indijske filozofije« u pedesetim godinama napisao je u više tomova E. Frauwallner, indolog koji se prethodno bavio pretežno *mahayanam* buddhizmom, ali je, nasuprot Glasenappu, uporno zastupao osnovna shvaćanja neprihvatljiva autentičnim azijskim buddhistima. Takva razmimoilaženja u hermeneutici za ozbiljnog i verziranog stručnjaka pokazuju u prvom redu važnost i *aktualnost sadržaja dokumentacije* o kojoj se spore.

Konačno, među posljednjima općim prikazima indijske filozofije, ističe se jasnoćom svoga pregleda problematike jedno od posljednjih i najpoznatijih djela italijanskog tibetologa i sanskritista G. Tucci *Storia della filosofia indiana* u dva toma (Istorija indijske filozofije, Nolit, Beograd 1981) – U dvadesetom godinama ovoga stoljeća, Tucci je objavio najprije pregled povijesti kineske filozofije, a zatim je prešao na tibetanistiku, svoju glavnu struku.

Posebnu pažnju za tematiku našeg pregleda zaslužili bi radovi stručnjaka za posebna područja indijske filozofije, prvenstveno za spoznajnoteorijsku logiku. Među starijima, tu je u prvom redu ruski buddholog Th. Stcherbatsky, *Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der spateren Buddhisten* (njemački prevod s ruskog O. Straussa, koji je 1925. i sam objavio svoju *Die Philosophie der Inder*, u seriji Kafkine opće povi-

jesti filozofije). Životno djelo Stcherbatskoga ostaje *Buddhist Logic*, u dva opsežna toma (engl. izd. 1962). Među neindolološkim stručnjacima za povijest logike ističe se osobito I. M. Bocheński konzicizni, ali dovoljno opsežnim i prežno provjerenim prikazom razvoja indijske logike iz druge ruke u *Formale Logik* (München, 1956).

Od radova poslijeratnih istočno-evropskih indologa poznata mi je jedino knjiga starog istočnonjemačkog autora W. Rubena *Geschichte der Indischen Philosophie* (Berlin, 1954). Pripravoreno mi je zašto njega nisam koristio kao izvor i uzor u izboru tekstova.¹³ Ruben je za tu knjigu dobio Staljinovu nagradu, iako po struci nije filosof. U uvodu se hvali da je radio prema direktivama filozofskih urednika sovjetske enciklopedije, Judina i Ždanova. Možda ga iz tog opreza nema ni u bibliografiji Rađe Iveković, *pregled indijske filozofije*. Uza sve svoje političke vrline, Rubenova knjiga tematski ostaje u okvirima klasičnih standardnih prikaza.

Spomenuta knjiga R. Iveković još je uvijek u naslovu »pregled indijske filozofije« (Zagreb, 1981). Tek nakon pojave te knjige postaje za nju »razumljivo da ne možemo prihvatiti filozofičnost indijske misli« (među

¹³ Vid napadaj na moj rad B. Mikulića i moj odgovor u *Kulturama Istoka*, multi broj, 1984.

ostalima koje ne možemo prihvatiti« (podvukao Č. V.) – barem sa stanovništa njenog sektora antikulturne djelatnosti.¹⁴ Prema bilješci br. 1 na prvot strani citiranog članka, »indijski, kineski, islamski kulturni krugovi međusobno su nesvodivi barem isto toliko koliko je to svaki od njih prema Zapadu. – Ja sam uvijek nastojao da što opširnije dokumentujem obrnuto, suprotstavljajući svoje univerzalističko stanovnište eurocentričkom nacionalizmu, pa to pokušavam i sada, provocirajući krajnje površnom tvrdnjom u naslovu citiranog članka. Prethodna knjiga, koja još nije, barem u naslovu, negirala »filozofičnost indijske misli«, bila je već napisana s krajnje negativnog stanovništa, po opsegu je dvaput veća od moga heremostatičkog uvoda u *Filozofiju istočnih naroda*, moga prvog pokušaja da čitaocu, a posebno studentu, kojemu je namijenjena kao i novi udžbenik R. Iveković, prikazem *prima aec* vrijednost i filozofski karakter istočnih filozofija, pogotovo na njihovim arhetipskim iskonima, i njihovom doksografsku, a postepeno i razvojnu srodnost s evropskim dostignućima i obrnuto, u trganju izolovanih krugova nametnutog kolonijalizmom, u vojnim okršajima i prijateljskim pokušajima misionarskog približavanja s *obje strane*. Nakon daljih 20 godina neumornog istraživanja tekstova proširio sam i upotunio dokumentarni materijal, koji je ranije bio oskudan, osobito na području razvoja sistematskog i teorijskog razgranavanja škola u posljednja dva milenija. U *Razmedima azijskih filozofija* poglavlja koja se odnose na indijsku filozofiju obuhvataju manje od 500 stranica. Taj obnovljeni dvadesetogodišnji rad obuhvaća još uvijek oko 150 stranica manje od okršaja R. Iveković s tematikom koju ona pretežno sa svoga socijalno-političkog sektora antikulturne reducira na pitanja koja redovno izmiču dubini tisućljetnog izobilja klasičnog područja onoga što ovdje nazivam plodovima *diđāse*. Sve u namjeri, izgleda, da se ljubav za pramaku Sofiju obuzda kao posve privatna stvar kompromitovanih Evropljana, a niko sa vanevropskih kontinenata, bez obzira koje je boje, nema prava da se u to petlja.

8 Konačno se sukobljujem u sporu s akademskim kritičarima u njihovoj sramotnoj zaključnoj propoziciji (na koju me je upozorio već moj stari šantinketanski prijatelj, Datta – u odsjeku 2 ovog poglavlja): »Za semantičarske pozitiviste svi autori spomenuti u prethodna dva odlomka, *explicite* ili *implicito*, bili su i ostali u zabludi pogrešne hermeneutičko-apofantičke interpretacije koncepta »filozofija« koji »nekritički izjednačuju s indijskim konceptom *darśanam* – »pogled na svijet« u analognom historijskom značenju Prema tome, za njih, prema logičkom zakonu parsimonije, otpada *a priori* i smisao svakog pokušaja da se semantički-konceptualna analiza »pogleda na svijet« (indijskog *darśanam*) naziva i obrađuje analogno konceptu »filozofija«. Kraće rečeno, ni-



¹² Npr. u izdanjima *Buddhist Publication Society*, Kandy, *Vedanta and Buddhism; Buddhism and Christianity; Buddhism and Comparative Religion*.

¹⁴ Vidljiviji članak »U čemu je spor između indijske i zapadne filozofije?« u *Filozofskim istraživanjima* 6/1983.

kakav pogled na život »ili« svijet nije i *ne smije* da bude shvaćen kao 'filosofija'. Diferencijalni kriterij koji je tu osporen je 'ljubav' – *eros in fide Graeca* – kakav se ne može koncidirati indijskim gledanjima na svijet – kad bi i to bilo moguće osporiti u »psihološki pogleda na svijet« (Jaspers), kao i Malcolmova teza o semantičkoj nemogućnosti pojave sna! U II poglavlju, zbog kojeg pišem ovaj članak, dokumentovat ću koliko strašno akademsko neznanje, ne samo psihološko nego i kulturnohistorijsko, zjapi iza takvih arbitrarnih zlonamjerno ignorant-skih antikulturnih 'propozicija'. Iz kritika koje su mi pred očima vidi se dalje jasno, a ne samo implicitno, da se taj sud ne odnosi samo na indijsku, ili 'orientalnu' filozofiju, nego a priori antipsihološki isključuje i mogućnost da se »filozofije mogu komparirati«, odnosno da »u biti filozofije nije sadržano i to da ona jest komparabilna« – »pod pretpostavkom da filozofiju razumijemo kao djelo grčkog duha i inspiracije, a koja nam se pokazuje kao *filein to sofón* pitajući *tis heousia i ti to ón*...« – Indijskom se duhu osporava (ofrije kod autora koji se više ne usudjuju na prvi Hegelov rasistički razlog) sposobnost da dohvaća *arhai kai aitiai*... (sanskritski *dhatuh i arthah*)¹² – i to na nesreću površnih neznalica baš na primjeru buddhističke filozofije, kojoj je takva notorno deskreditovana *alles eins Metaphysik* nauka protiv koje se od početka bori, ponoseći se da je nasuprot vedanti *vibhadda-vado* metode *abhi-dhama*, pali termini koji znače »analitička teorija fenomenologije (*abhi-dhama* se naslovnije može prevesti sa *peri faimomena*).

Međutim, kad se nabrojani grčki *tabu*-termini doslovno prevu na isto tako *notorne sanskritske termine* raznih filozofskih sistema (o kojima kritičarka očividno nema ni pojma); i naš će brucos primijetiti da na njegovom materinskom jeziku sanskritska verzija djeluje razumljivije nego grčka, jer su slavenski jezici do danas ostali najbliži zajedničkom indoevropskom izvoru sa sanskritom. U svojem nabranjanju, kritičarka S. Zorić navodi desetak grčkih riječi, koje su doista i u starohelenskoj filozofiji, kao i u indijskoj, dobrim dijelom iz *ontoloških razloga* izvedeni iz glagolske osnove *biti*. U sanskritu, kao i u srpskohrvatskom, oblici toga značenja izvedeni su iz dva izoiznačna korijena:

bhu – bhavati (budem, bivati...) i
as (jesam ili sam...). Te su izvedenice (uz nekoliko mojih dodataka za ispomoc listi):

- éinai = sat* = bitak
- tó ón = sattvam* = biće
- aletheia = satya* = istina
- existentia = bhavah* = bivanje, bitisanje
- essentia = bhavah* = bit, suština
- arhē = dhatuh* = počelo
- aitia = arthah* = uzrok
- gnosis = dīanam* = znanje

Konačno, najsrmatnije neznanje terminološke ozbiljnosti i adekvatnosti ogleda se u prvom adutu ove kritičarke, u negiranju postojanja u indijskoj filozofiji i izraza za samu filozofiju: *filein to sofón*. Ko je ikad *vidio prvu stranicu* indijskih filozofskih traktata, nije mogao previdjeti, često već u naslovu prvog poglavlja, formulu koja određuje predmet tog traktata (*śāstram*):
Atha ko... dīdāna – »A sada o čežnji za spoznajom...«

Dīdāna je deziderativni glagolski oblik kakav ne postoji u našem jeziku. Tačkice u tom naslovu označavaju predmet te filozofske čežnje. Termin *dīdāna* = čežnja za iz glagolske osnove *dāa* – znati, spoznati. O tom predmetu bit će govora posebno u nastavku. Ovdje je, kao primjer na koji ćemo još naići, dovoljno spomenuti Šamkarni ideal spoznaje – *vidyā-dīdāna* = čežnja za spoznajom *mudrosi* (ne samo iskustvenog znanja, *doxa*).

Na taj način posljednjih godina čak i u dobronamjernim apologetskim pokušajima prikaza moga *prima facie dokumentarnog* rada o indijskoj i komparativnoj filozofiji nameću, čak i uz protest ponekog autora, ili, poštenije rečeno, nadokrpavaju mistifikacije dirigovane *post festum ex cathedra* i na već ranije objavljene pozitivne i korektno recenzije. Prikrpani prigovori postaju stereotipni i klasifikuju se, približno po sljedećoj shemi, i kod autora koji sa svoje strane uz pojedini »akademski« prigovor nadodaju i svoje odvojeno mišljenje o »mogućim« prigovorima za koje im je lično jasno da se ne mogu opravdano prikrpiti mojem tekstu:

1. *Nedopustivost* prava na opstanak *indijske i »orientalne« filozofije* uopće (zbog nedostatka »racionalnosti« kod tih naroda).

2. *Zabrana komparativne filozofije i analogije* u (anti-) »hermeneutskoj« interpretaciji filozofije uopće (bez obzira na rasu i porijeklo).

3. *Zahijev* da se iz rječnika *stručnih termina* lingvističke znanosti izbaci termin *»indo-evropski«*.

Na prvu »propoziciju« trebalo bi da bude dovoljno (a to, uvjeren sam, neće biti) moje opetovano naglašavanje *Hegelovog odricanja* od njegove preubrzanje rasističke osude u vrijeme skoro potpune *okudnosti dokumentarnog materijala*, koji se u međuvremenu više nego postotručio. Pa ipak je, kako rekoh, već prvi pogled na prva dva poglavlja popularnog prikaza dvaju od šest različitih sistema indijske ortodoksne filozofije u *Blagavad-gīti* bio dovoljan za Hegela da prizna »najublju uzvišenost« filozofskog umovanja i razlikovanja *apstraktnog* mišljenja i njegovog *racionalnog* »puta do cilja« od religiozne formacije »svijesti« i sve ono što je u tom *opširnom* kontekstu podučeno gore pod tačkom 5).

Ni na posljednji redukcionistički zahtjev antifilosofa za čišćenje rječnika ne bi trebalo da odgovaram, jer sam doznao da je već katedra za indologiju (u čije lingvističke prakcije, srećom za mene, ne spada i katedra za indijsku filozofiju) isključila insinuciju da termin »indoevropski« treba reducirati na »arijske ili »indogermske« – »rasno-biološke ili možda i krvne narav«, pa da zato »komparatistika koja ovo ne uviđa može, između ostalog, završiti i u biologizmu!«¹³

Ako sam dobro shvatio poruku prijateljskih sanskritista, izraz »indo-evropski« nije ni odbačen ni demodiran ni arbitrarno isključen iz sklopa komparativne lingvistike – ma kako se širio, a sigurno ne sužavao, njen univerzalni opseg – nego nužno ostaje na svom mjestu.

Više nego optužba da sam zakašnjeli hitlerovac (valjda zato što sam iz predratnih studentskih godina bio i ostao gandhijevac), zaprepastio me je pokušaj obrane mojih bioloških referencija (koje se nadovezuju na Bergsona) propozicijom inicijatorke ove kompanije *contra hominem* da se ipak uvaži jedna okolnost da »cijeli problem dakako možemo zasada i ostaviti sa strane. Ukoliko Veljačevićeva antropologija započinje (ili završava) sa biologijom, još uvijek ćemo se moći odlučiti... da je biologiji i prepus-timo...«¹⁴ Tom je propozicijom potvrđena teza o redukciji, zabrani i *izbacivanju prirodnih znanosti* kao dozvoljenog ishodišta filozofije, u smislu u kojem sam ga detaljnije obrazložio u članku *Univerzalna filozofija ne niče iz zemlje, nego je nadgradnja kultura* (u *Filozofskim istraživanjima*, 6/1983).

Pošto nikad ranije nisam osjetio sposobnost da niti u semantički osporenom snu, ili inače, pomislim na intelektualnu mogućnost takve pozitivističke logike – zadržao sam pred pomisli da sam ovim terorističkim

符形真嶽南



¹² U bezveznom dodatku prikrpanom članku Sujezane Zorić »Da li je moguća komparativna filozofija«, u *Kulturnama Istoka*, 1984. br. 3.

udarom čekićem u potiljak bačen najmanje 400 g. u prošlost evropske renesansne i humanističke borbe, u istu tamnicu s Galilejem i Giordanom Brunom. – Sve zbog filološki dosljedne upotrebe termina »indo-evropski! Osetio sam se da »k'o hodča kroz ponjavu« propadam u bezdan vatikanskih podruma. Pokušao sam najprije mogu li da se probudim u još goru tamu XX vijeka.

Preostaje srednja propozicija redukcije terminus medius-a, zabrana logičkog pojma analogije u pozitivističkoj hermeneutici – interpretacija bez usporedbe, filozofiranje u zrakoprazno izlozanim komorama. Bilo bi mi duboko ispod časti, kojom treba da branim pravo na opstanak i ugled indijske filozofije protiv imputacije, da su svi autori spomenuti kao primjeri u odlomku 7) gore, lažljivo i mistifikirajući svoje struke, neznaalice kao moje kritičarke i »provalice« kao »sluga imperijalizma« i predsjednik Republike Indije Badhakrishnan – i ja.¹⁶

U ovako skandaloznoj antifilosofskoj situaciji osjećam jedino dužnost i odgovornost da ukážem na neke anti-logičke implikacije ovih antifilosofskih i općenito antikulturalnih reduccionista:

Zabrana analoškog mišljenja i komparativne filozofije prije svega je *antipsihološka*. (Zato sam na početku ovog članka pošao od primjera s tog područja.) – To već sa stanovišta starije *asocijacione psihologije*, jer bez analoške orijentacije nije moguća ni psihološka asocijacija misli – niti u psihologiji životinja. Reducirani smo, dakle, *ispod razine životinjske inteligencije*. U logičkom vidu ta nas anti-filosofska prohibicija mišljenja izvan pregrada zrakopraznih ćelija u koje hoće da nas zatoči semantički, anti-historijski pozitivizam želi i da prisili da princip *tautologije* svvedemo na verifikacioni *minimum* opsetnosti *idiotizma*.

Lex parsimoniae, oskudnost isključivo osjetilnih pretpostavki mišljenja, do čijeg se nivoa ponizno spušta najčešće indijski logički pozitivizam u svojoj eristici, možda zadovoljava barem zdravorazumsko upozorenje Dh. M. Datte, citirano u odlomku 2). U antifilosofskom stavu o kojem je sada riječ radikalni kritičari režu i granu na kojoj sjede u sjeni katedre sklepane od mojeg drveta.

9) Dilthey u posljednjoj od navedenih primjedbi o interpretativnoj metodi hermeneutike implicitno prigovara Hegelu *pomanjkanje empatije* za komparativnu filozofiju i razvoj kulture:

»Nemir koji stvara patnja i razvoj Dilthey suprotstavlja čistom logičkom shvaćanju *dijalektike* u kontinuitetu duhovnog života... Prema tome, ovaj unutarnji odnos koji omogućuje *transjenciju* predstavlja *pretpostavku svih hermeneutičkih pravila*.«

W. Jäger, iz arheološkog znanja obogaćenog »Schliemannovom lopatom« (otkopavanja Troje, za koju se u Hegelovo doba nije još vjerovalo da je ikad postojala¹⁷), upozor-

rava na neodrživost hegelovskih apsolutističkih predrasuda i na tom području. Tu je, u prvom redu, arbitrarna tvrdnja (koje se grčevito drže još i današnje neznaalice) da treba povući *debelu crtu* između »predfilosofskog« i »filosofskog« mišljenja. Na području kosmogonijske poezije Jäger upozorava: »Početak znanstvene filozofije ne koincidira ni s početkom racionalizma ni sa završetkom mitskog mišljenja.« – »Doista, nije lako reći po čemu se nauka homerskog pjesnika, da je Okean iskon svih stvari, razlikuje od Thalesove.«¹⁸

U slijedećem, II poglavlju, želim da protiv antihistoričnosti pozitivista navedem, u prilog Jägerovu proširenju horizonta komparativnih studija u ovom *vijeku naglog razvoja arheologije*, primjer koji se odnosi direktno na zlonamjernu ignoranciju *historijskog sadržaja* i razmjera konfrontiranog u naslovu ovog članka.

II

Tamo gdje prestaje ljubav, počinje seks.
(Krishnamurti)

1) *»Asia ante portas!«* ustanovio je C. G. Jung dubinskom analizom psihičkih poremećaja svojih pacijenata u razdoblju prije prvih dvaju ratova u XX vijeku¹⁹. Lévy–Bruhl, tadašnji istraživač »primitivnog mentaliteta« na širokim sociološkim područjima, »tek se pred smrt, uoči drugog svjetskog rata, odre-

točno renesansa« u doba prosvjetiteljstva i romantizma...«, objavljeno u časopisu *Filosofija*, 1961, br. 2, str. 18.

¹⁸ W. Jäger, *Peideia* I, 207.

¹⁹ Usp. moju *Filosofiju istočnih naroda* I, str. 223.

kao svoje teorije po kojoj se primitivno mišljenje ne drži racionalnih načela i istakao da je »logička struktura duha ista u svim ljudskim društvima!«²⁰. Nastavljač Lévy–Bruhl-ovog rada u francuskoj sociologiji, Lévy–Straus, a još samostalnije otečijplen od ranije tradicije autentičnog sociološkog pozitivizma Durkheimove i Lévy–Bruhl-ove škole, Mircea Eliade, pružavaju kulturno-historijski ekstenzitet u prostoru i vremenu *arhetipskih struktura u univerzalizmu arhajskog svijeta* u milenijima do kojih tek ako dopiru arheološka sondiranja. Na potrebu *arheoloških provjeravanja* upadno neodrživih *ideoloških predrasuda* u povijesti evropske filozofije staroga vijeka (»Grčko čudo« i biblijska čudesna) pisao sam već u spomenutoj neobjavljenoj disertaciji (1961).²¹

O univerzalnosti arhetipskih uzora i filozofskog značajnosti njihovih profila kroz tisućljeća arhajskih kultura na tematskom i geografskom području u indo-evropskom rasponu, s vjerojatnim središnjim rasršćenjem na Srednjem Istoku u Arabiji, pokušat ću da povodom teme u naslovu ovog prikaza ukážem na jedan historijski primjer arhetipske hermeneutike. Taj dalekosežni primjer još uvijek ostaje shvatljiv prvenstveno iz razloga *psihološke evidencije prima facie* za čovjeka nepervertiranog antikulturalnom »redukcijom« intelekta.

Taj prvobitni arhetip filozofske pobude (*didakta*) očividno je uvijek i svuda *ljubav* kao *Eros* spoznaje misterijja svijeta i života. Subjekt te iskonske antropološke čežnje može se opravdano nazvati *natčovjekom* (vedski *adhi-parasah*)²² u najširem opsegu tog termina i filozofski i religijski univerzalnom – od *bodhi-sattve*, »bića koje se budi«, do Nietzscheovog *natčovjeka* u cikličkim zbijanjima – a Nietzsche je bio svjestan arhetipske povezanosti svog *natčovjeka* s *bodhi-sattvom* u cikličkoj strukturi predzorca i sutañā kulturne povijesti.

Prvi i vjerojatno najstariji uzor tog arhetipa javlja se shvatljivo u žarištu našeg područja univerzalne humanističke kulture. – To je Gilgameš, čija je daleko starija legenda našla svoj krajnji izraz u sumerskom eposu. Gilgameš se probija kroz tamu libanskih planina da *siz* rajša Smrti (da primijenim omiljeni termin Heideggerove hermeneutike) istrgne svog pobratima Enkidu. Prodrjevi kroz krš i lom do obale, razbija kamene simbole bogova. U duhu Eliadeove »stvaralačke hermeneutike«, Gilgameš krči put iz vedске i Parmenidove statike bitka prema Buddhinu i Heraklitovu shvaćanju toka bivanja (*samsārah = panta rei*). Mjesto Enkidu, Gilgameš nalazi u onom svijetu: tajnu spoznaje o patnji u simbolu Tmoružice, ali

符形真嶽北



¹⁶ Vid. članak R. Iveković »O filozofiji koja se ne može ni misliti a da se ne živi«, u časopisu *Teoria*, 1983, br. 1–2.

¹⁷ Th. Gomperz, *Griechische Denker* I (4. izd. 1922) str. 22. – Usp. poglavlje iz moje disertacije »Is-

²⁰ Vid. članak Z. Stojanovića »Mircea Eliade i svet arhajskog čovjeka«, u *Knjizevnoj reči*, 25. V 1984, br. 234.

²¹ Usp. i moju studiju »Problems and Methods of Comparative Philosophy« u *Indian Philosophical Annual*, 1965, str. 179 (str. 11 u separatu).

²² Vid. o tome početak mog članka »Nietzsche and the Idea of Superman in Modern Indian Philosophy«, u časopisu *World Union*, Pondicherry, India, November 1978.

to mu istrgne i odnosi sa dna jezera zmija bujice. Razumijevanje bića je moguće jedino kao unutarnji proces moralne struje *ethosa* – to je pouka s kojom se Gilgameš vraća gorloruk u svoje carstvo kao preporođeni heroj, stišan i smiren u rezignaciji. U prvobitnom indo-iranskom značenju, riječ *kavih* obilježava najprije heroja, zatim (kao i *virah* u dainizmu) moralnu snagu *muđraca*, i konačno pjesnika. Iz iste se arhetipske povezanosti razvila i ideja *kalakagatije*, slijepe dobrote, koja je od orfičkih vremena ostala ideal helenske etike.

Drugi uzor istog arhetipa bio je Orfej. Njega je čeznja za ljepotom povukla u svijet smrti, u struju Ereba, odakle se vratio s dubljom spoznajom sklada orfičkih misterija.

Treći je bio Načikeš iz *Katha-upanišadi*. Njegov silazak u svijet Yame, u carstvo smrti, određen je neposredno egzistencijalnom patnjom koja ga goni do krajnjih eshatoloških i ontoloških pitanja. No Yamin odgovor nije upuće religiozno-dogmatski određen, nego ostaje skeptičan kao i pitanje smrtnika Načiketke – situacija kakva se češće ponavlja upravo u najranijoj vedskoj i avestičkoj književnosti. Na pitanje o *moralno-eschatološkom smislu (arthah)* tegobne patnje »dugog života« (*duryo-žit* u Avesti, prije nego što se pojavio pojam »vječnosti«), Yamah odgovara:

»Nekoš su i bogovi bili neizvjesni o tome. To nije lako spoznati. Ispravno je poimanje o tome vrlo istančano.

Naberi neku drugu želju, Načiketko! Ne izdaj uporan, razriješi me to obaveze!

»Vrteći se sredi zablude, svako svoju učestnost smatra mudrošću.« »Tko misli: 'Ovaj svijet jeste, a onaj nije', taj uvijek ponovno pada u moju vlast.«

... iza ranom se to-što-je-po-sebi razotkriva kao vlastita priroda.«

»Predmetnost nadilazi osjetila, razum (*manah*) nadilazi predmetnost, um (*budhih*) nadilazi razum, a obuhvatnost-sebe nadilazi um. Nerazotkrivo nadilazi i tu veličinu, a duh-čovjek (*purusah*) nadilazi i nerazotkrivo. Duh-čovjeka ne nadilazi ništa. To je krajnja međa i vrhovni cilj.«

»Kao po oštrici britve, teško je prijeći, teško je koraknuti tim putem o kojem zboru pjesme mudraca (*kaavyo*).«

Čemu insistencija da takva pitanja i raspave nesmiljenom tvrdoglavošću treba smatrati i odbaciti još uvijek – i s post-kršćanskih stanovišta – kao isključivo religijska, samo zbog anti-filosofske dogmatike ignorantskih protivnika? – Uvjeren sam da tu mora biti veći udio *stvarnog neznanja*, koje održava zlonamjernu ignoranciju. To ću nastojati da pokažem u trećem odlomku ovog poglavlja.

U redosljedu racionalizacije arhetipskog ideala čovjeka – *purusah* od etičkog, preko estetskog do umnog sloja mudrosti u shvaćanju života – svijeta (*darjanam*), kršćanski su misionari rano primijetili nepovoljan strateški položaj za svoju agresivnu borbu u azijskim kolonijama, ne samo u indijskom, nego i kineskom području univerzalne civilizacije. S tog je stanovišta historijski najza-

nimljiviju dokumentaciju iznio jezuitski misionarski časopis *Letres édifiantes*, hvatajući se u koštac sa svojim apologetskim problemima. Ta se dokumentacija koristi i izvan kruga iz kojeg potječe, u doha kad se njom koristio Schopenhauer, a časopis je bio veće dobro poznat i u vrijeme dok je dugogodišnji privatni docent fizičke geografije (kojoj bi danas bolje odgovarao naziv etnografija) Immanuel Kant još bio student.²³

2) Pred nekoliko godina, za vrijeme ljetovanja u južnoindijskim planinama, pozvao me je profesor filosofije u jednoj međunarodnoj školi da održim predavanje njegovim studentima u vezi s temom koju su tada obradivali – o Descartesu. Govoreći i pišući o racionalizmu Descartesova *Cogito*, uvijek mi, u prvom redu, bila važna definicija iz II meditacije o prvoj filosofiji i njena razrada u Husserlovim *Kartezijanskim meditacijama: res cogitans* je ono što sumnja, opaža, potvrđuje i niječe; hoće i neće, a također *zamislija i osjeća*. To određuje odnos subjekta i objekta (*noesis i noema*) Husserlovog »meditirajućeg filosafo«. I u indijskoj filosofiji se analiza Cogita odnosi dalje na biće spoznajnog subjekta – *sum* (vid. listu termina pod I, 8).

Kena-upanišad u prvoj strofi možda najizrazitije potvrđuje da subjekt toga *sum* nije neposredno neko apsolutno Sebe (*ātma*) *nalles eins* metafizički, kako to redukcionistički (tj. ofrje i duture) iz slijepe klasicističke vjere u »grčko čudo« tvrde i nalazu moje kri-

tičarke dopuštajući samo »djelu grčkog duha i inspiracije« pitanje o *tis he ousta i ti to on* itd., sve do ontičkog dna uzročnosti, *arhai kai aitai!*²⁴ Upravo na osjenčanjima ovog poslijednjeg termina u sanskritu, uzročnosti (*aitia = arthah*) zaustavila se moja pažnja u digresiji pod okolnostima pripreme predavanja o Descartesu i Keni.

Ponavljao sam prvi redak Kene: *kenesitam patati presitam manah* (u mojim prijevodima: »Od koga usmerena misao teži k određitu?«) – i razmišljao o njemu u predvečerje predavanja, veslajući polagano po planinskom jezeru pozlaćenom kroz zelenilo šume u trenutima zalaska snažnog tropskog sunca. Tu mi se ispoljilo u punoj svijesti iz zasjenka riječi jedno ranije neprimijećeno kolebanje i oklijevanje, za koje sam osjetio da je zaustavilo dah Sri Aurobindoa kad je pošao da prevodi taj stih. Doživljaj kreativne hermeneutike (Eliade), naslućen u jednoj usporedbi, nevažno za glavni tok mojih misli, predodžbeno je transcendira iskustvene granice moć sjećanja.

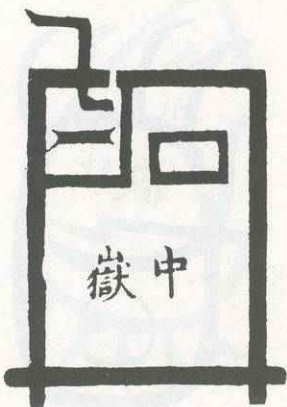
Radhakrishnan riječi *esitam* u prvom retku upanišadi prevodi sa *willed and directed*. To pojačanje podsjeća na prvi pogled na proširenje u Descartesovoj definiciji Cogita na ono što »hoće i neće ... i osjeća«. Ne može biti sumnje da je oksfordski profesor filosofije S. Radhakrishnan poznavao tu definiciju, vjerjatno bolje od mojih kritičarki. Pa ipak sam naknadnom provjerom u sanskritskom rječniku došao do uvjerenja da ova redukcijasta glagola ne potječe *svjesno* iz te doksofografske analogije. Leksički, *esitam* se javlja kao oblik u dva nepravilna glagola čiji je korijen *is*. Jedan izražava hitjenje i želju, a drugi usmjerenost. U predodžbenom pogledu, od drugo značenje asocijativno podsjeća na imenicu *isu* – strijela. Time se predodžbeno podloga zaustavlja na analogiji strijeljanja i cilja. No tipični, objektivniji termin za »cilj i »svrhu« u sanskritu je *arthah*. Taj se termin javlja u vezi s glagolskim korijenom *arth*, koji također izražava želju i namjeru. Radhakrishnan u duhu te predodžbe prevodi predmet intencionalne relacije težnje – »spoznajom terminom *object*«.

Šta je moglo, prema mojem utisku, izazvati Aurobindovo kolebanje prema toj *predodžbenoj podlozi*? – Imam dojam da je njegova promjena termina u prijevodu izazvala intimnija osjenčanost riječi koje izražavaju taj klasični odnos subjekta (*manah*) i objekta u *indijskoj etilogiji*, određenoj prvenstveno biološki, a ne mehanički materijalističkoj. – Pobuda *filo-sofije* ispoljena je izrazitije u predodžbenom odnosu *esitam – presitam*, od čije analize potječe *Kena-upanišad* u nastavku.

Prema Apteovom rječniku, koji ne polazi od terminoloških značenja nego od općeg govornog smisla riječi, prvo je značenje riječi *presitam* »odustan«, »onaj ko je otišao na putovanje«, »ko ne živi kod kuće« ... a glavna asocijacija u složenicama, osobito u mitološkim vezama, jeste »žena čiji je muž o i-šao u inozemstvo«; u erotskoj poeziji u pričama o osam Nāyikā. U taj žanr poezije spa-

23 V. H. von Glasenapp, »Kant und die Religionen des Ostens«, u *Beihfte zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg*, V, 1954, izd. Kant-Studien, Mainz. – Vid. također pogl. »Kant i Hegel« u dijelu moje disertacije objavljenom u časopisu *Filosophia*, 1961, br. 2.

符形真嶽中



da i Kālīdāsina poema *Oblak glasonoša*²⁴.

Denotacija tog izraza nije tek »objektivno«: značenje termina *artha*, nego prvenstveno ispoljenje filozofskog *erosa* koje predloženo postaje predominantno u iskazu *prabhatam*. Zato je Aurobindo riječ *esiam* preveo neobičnijim izrazom *missioned*, koji nas podsjeća na izrik njegove poznate viktorijanske poezije.²⁵

Neposredni nastavak teksta upozorava nas da *didāśā* nije tek čežnja za osjetilnom spoznajom – *doxa*, nego za mudrošću – *sofia*, za mudrošću saznanja (*pradhā*) koje se sintetski izdiže iz neposrednog uvida – *uistinu* (*vedah*). Pitanje je o onome »što je sluš sluha, duh daha, riječ riječi i vid oka...« ono što se riječju ne izriče, a po čemu je riječ izrečena... ono što se mislije ne zamišlja, a po čemu je misao zamišljena... ono što pogledom ne gleda, a po čemu je pogled vidljiv... ono što sluhom ne sluša, a po čemu sluš čuje...« – »Ako se to ovdje neposredno spozna, onda jest istina (*satyam*).«

Karakteristično je za indijski filozofiju da u analizi noetsko-noematskog odnosa, rascjepa/nerascjepa (*bhedābhedah*) u obuhvatnosti spoznaje svijesti polazi od noetskih, »unutarnjih« moći (*indriyam*; usp. *Fermögens-psychologie*), a ne od ispoljenih, ekstravertiranih prapočela (*arhai*). Ovi posljednji sastojci (*samskārah*) su u *Kena-upanisadi* predmet proučavanja u drugoj polovici teksta (3 i 4. poglavlje). Kao »vanjske« moći kosmičkog procesa emanacije (*srstih*), nazivaju se moćima »svijetlih bogova« – *devih*. U *Avesti* se Zarathuštrina reforma sastoji u obraćenju tih materijalnih elemenata u moralne vrline. – U *Keni* su razvojni stadiji tih noematskih pratvari tematizovani u vidovima *nemoći bogova*.

Prirodno je stanovište id alističke filozofije (koju ni ovdje, kao ni u vedsko-avestičkom sloju sumnje u »bogove«, upuće nema pravo da reduciramo na mitski pozitivnu teologiju) da se s noetske strane, kao prvobitnije »moći« spoznaje, postavljaju kritička pitanja noematskoj pojavnosti prirodi kosmičke emanacije.

Treće poglavlje počinje razradom »bujanja« (*brh*) kosmičke emanacije (*srstih*) ispoljenog, »objektivnog« svijeta u njegovim prapocelima:

»Bujnost postiče premoć za (te) bogove. Pomahintali tom poljedom, oni su se smatrali (isključivo) svojom veličinom.«

»No TO (*tad, tade ti*) shvati njihovu za bludu »i pojavi se pred njima«, pred svakim pojedinačno po hijerarhiji počela, »a oni nisu razaznali ko je taj (premoćni) demon (*yak-sah*)«, pa zbunjeno počnu da se međusobno pitaju: »Koji je to demon?« – A TO upita svako od njih kako su nailazili: »Ko si?« [Taj je prvi ontološki upit ostao *doslavno* isti do danas u sanskritu i u našem jeziku.]

Oganj (*agnih*) prvi nasrme na TO, a ono ga upita: »Šta je tvoja moć (*viryam*)?«

»Mogu da spalim sve što je na ovom zem-

lji.« – TO mu doda vlat trave: »Spali ovo!« – Oganj se upre iz sve snage, ali je ne upije spaliti.

Zatim pokušavaju da mu se suprotstave, uvijek s istim neuspjehom, ostala počela: vazduh (*vayuh*) i konačno eter²⁶ prapočelo prostora (*ākāśah*) Ali u tom najobuhvatnijem početu [grčki *apeiron*] TO iščezne pred posljednjom svjetovnom »moći« (*indriyam*) oličenom u božanstvu Indre, a pojavi se, silazeći s Himalaja, moć Umā.

Još je pred nešto više od sto godina Šri Ramakrišna govorio iz svog iskustva u *yogi* o toj višoj snazi obuhvatnosti uma kao o »ognju koji rashluduje« jasnoću raz-umijevanja.

TO (sk. *tad*, aristotelovsko *tode ti*) obježeno je u ovoj upisadi vedāntinskim terminom *brahmā*, iz glagolske osnove *brh*: bujati, dorasti i doseći punoću. U tom smislu *brahmā* znači sveobuhvatnost u filozofskom značenju vrlo srodnom Jaspersovu *das Umgreifende*. Iako je antropomorfizirano ime boga Brahme (*Brahmā*) izvedeno iz istog korijena, ono nije filozofskom prvobitno, a u svom isključivo religijskom značenju Brahmā nije ni predodžbeno srodan s bogom »stvoriteljem« Jehovom (ideja »stvaranja« azijskom je mišljenju apsurdna)²⁶, nego je istorodna s helenskim demurgom, *graditeljem* svijeta (koji je prema rig-vedskoj predaji bio po zanatu tesar). U svemiru postoji mnoštvo Brahmā, i oni su daleko od savršenstva i apsolutne moći. U tu digresiju nije ovdje potrebno dalje zalaziti, osim možda da se istakne da je *brahmā* po svojoj filozofskoj suštini imenica srednjeg roda, nužno impersonalna i ne-hipostatizirana. U

²⁶ Na tu je razliku osobito upozoravao Schopenhauer.

ranije citiranoj *Katha-upanisadi*, u razgovoru čovjeka pred Yamom, sa smrću i o smrti, riječ *brahmā* se javlja tek u posljednjem, trećem poglavlju drugog dijela, gdje prevladava mistička simbolička *yoga*.

Kena-upanisad, na kraju trećeg i u zaključnom četvrtom dijelu, postaje najljepša himna arhetipskom uzoru filozofije – Umā. Šamkarah u svom komentaru ove upisadi nadopunjava uzor kalokagatije riječima:

»Od svih ljepota najljepša je mudrost (*vidyā*).«

Zar sve to treba da ostane nepoznato i skriveno pred našim bruoćima – čak i arhetipsko *porijeklo* naziva njihove struke – filo-Sofia, zastrta u mraku *zofosa*?

Za čije bade zdravlje (zvala se Sofija, ili ne) treba da i pred našim bruoćima mudrost i njen iskon Umā ostane, kao na persijskom dvoru pred 200 godina, »*secretum tegendum*«²⁷ I još gore po historijskim posljedicama, da je u klasičnom odgoju već tada postojala dubina estetskog dostojanstva koja se zrcali još i u *Kantovoj estetici* *doživljaja uzvišenosti*, pa čak i nakon upornog otpora Hegelovu priznanju indijskoj filozofiji da neposredno posjeduje *die erhabene Tiefe* – mada današnji anti-filozofi već i Hegelu okreću leđa, pošto su bacili anatemu na svaku logiku iznad stepena tautologije, a samim tim, i to još izrazitije, i na pravo na historijsku ekstenziju mišljenja?

3) *Ex cathedra*, Rada Iveković je u katedarskom žurnalu *Filozofska istraživanja* (6/1983) izrazila svoje ironično saznanje u tvrdnji: »L'Inde n'a pas voulu avoir son 17e siècle de rationa isme qui 'tablirai la domination du sujet...« U opširnijem hrvatskom kontekstu upozorava nas na »stradije od Descartes od njemačkog klasičnog idealizma preko Kanta, Fichtea i Hegela i dalje«, pa zaključuje »da je pristanak na rez subjekt-objekt ono što upuće omogućuje filozofiju, a »onda je razumljivo da *ne možemo prihvatiti filozofičnost indijske misli*.« (Podvlačenja su moja.)

Budući da se ta tvrdnja osniva na Descartesu i njegovom XVII stoljeću, decentkinja je mogla, s malo više pažnje, ići i dalje, pa se narugati autoru *Razmeda*, kad već i to spada u našu *ex-akademsku* književnost, da u Kazalu navodi pod imenom Descartes 19 referencija, a pod *Cogito*, u vezi sa Descartesom, 28. Tako bi čitalac (ili nedajbože marljiviji i zainteresovaniji od profesora student) mogao da provjeri in *extenso* i na osnovu doslovnije dokumentacije (a da mu olakšam posao, ja bih mogao da mu svratim pažnju i na natuknicu *litam* sa 11 referencija) barem sljedeće:

Problem Cogito javlja se u rasponima kršćanske filozofije kod Augustina (IV v.). U usporedbi Augustina s Descartesom dosta je pisano, osobito u vrijeme razvoja kritizirana u post-kantovskoj i post-kršćanskoj filozofiji, u doba razvoja idealističkih struja, još početkom XX vijeka, do Husserlovih *Kartezijskih meditacija* (1931), koje za mene obilježavaju aktualnu granicu tog problema.

²⁷ »Tajna koju treba skrivati«; usp. *Razmeda* I, 115

符形真嶽東



²⁴ Usp. moj prijevod te poeme u izdanju Matice hrvatske, 1971.

²⁵ Šri Aurobindo je također autor jednog eseja o Kālīdasi, objavljenog prvi put 1929.

Međutim, u sredini vremenskog raspona između Augustina i Descartes, *problem Cogito* doseže vrhunac svoje historijske aktualnosti u XI stoljeću, na području usporednog i usporedivog indo-arapskog kulturnog razvoja. Pod imenom Descartes posljednjih 9 referencija se odnose na arapske filozofe u XI vijeku. Ibn Sinā (Avicenna) i Al-Chazālī, filozofi Cogita i metodološke sumnje, bili su tada savremenici Rāmānude u Indiji, koji se najopširnije bavio problemom Cogito, osobito u uvodnoj studiji, *Siddhāntah*, svom najvećem djelu *Śrī-bhāṣyam*, gdje kritikuje Śamkarin racionalistički monizam sa stanovišta bitnih kvalifikacija, *viśiṣṭah*, koje upućuju na fenomenološki dualizam, u duhu prethodnih škola *bhedābhedah* (rascepi-nerascepi) subjekta i objekta spoznaje, *noesis-noema*) koje su dominirale u vedāntinskoj filozofiji od vremena poslije Śamkare, osobito od X–XII vijeka.²⁸ Za Śamkarin idealistički racionalizam dovoljno je u ovoj digresiji navesti njegov stav o oslobođenju putem spoznajnog napora (*dīāna-kriyā*). *Njegovo najobimnije djelo Brahma-sūtra-Śamkara bhāṣyam* (u prijevodu blizu 1000 str.) puno je primjena formalno-logičkih kriterija (*tarkah*) o tezama koje se mogu logički pravdati i onima koje se to ne mogu, nego su neglogične dogmatske tvrdnje. Sa suprotne religijske strane, njegov je racionalizam ostao izložen kritici neortodoksnih stavova prema objavi i autoritetu svetih spisa, koji se temelje na Vedama.

Sva je ta stoljetna kritika zgusnuta u Rāmānudinom komentaru istih osnovnih Bādarāyaninih sūtra, osobito u uvodnom sažetku, *siddhāntah*. Kod Rāmānude analitička razrada *problema Cogito* dostiže krajnje upotpunjenje tog pojma na tri stepena spoznajne svijesti:

1. Sam Rāmānuda težište svoga dokaza (*siddhāntah*) temelji na polaznom sloju iskustvenog 'doživljaja': 'ja doživljava' – *aham anubhāvami*. *Aham* je isključivo osjetilni *ego*, s time da je i razum (*manah*, lat. *mens*), koji to iskustvo verifikuje u indijskoj filozofiji, također osjetilo (*indriyam*) na istoj razini s ostalima (spomenutim već u *Kena-upanisi*). Naglasak na tome specifičnom *ego* – *aham* implicira dovoljno izrazito i svoje *ergo*.

2. Na stepenu transcendentale svijesti, Descartesovom *res cogitans* odgovara *manah*, specifičnije kao transcendentni subjekt (*noesis*) kategorijalne svijesti, dok noematskom korelatu rasejpa/nerasejpa bolje odgovara *cit-tam Cogita*, u razlučivanju (*vi-dīānam*) 'znanja' (*vidya*) i neznanja (*ā-vidyā*) o pojavnom svijetu, koja nikad ne doseže 'punoću spoznaje' (*brahma-vidyā*).

3. Metafizički upotpunjena (*kevalam*) svijest neposrednog uvida u suštinu bitka (*kevala-dīānam*) temeljni i najspoz-

reniji pojam dainske spoznajne teorije, jest *ātma* – ontološko *Sebe*, ili apsolutna svijest.

Nasuprot svemu tome, Rada Iveković (u citiranom članku) smatra da je evropski, kartezijanski racionalizam uspostavio 'la domination du sujet et qui, au delà de la philosophie, permettrait et encouragerait le comportement agressif le da civilisation en question'. A tu agresivnost (srećom, ali nepošteno rečeno) ova kritičarka previda u Indiji iz razloga dogmatske redukcije gdje subjekt spoznaje brka sa subjektom volje za moć zapadnog antikulturnog tiranina – pobjednika njene ideologije.

Jedan od najoriginalnijih indijskih mislilaca XX vijeka, neposredivo bolje veziran i u povijest antičke i moderne evropske filozofije nego naša neo-kartezijanka, Aurobindo Ghose, u svojoj komparativnoj studiji o Heraklitu kritikuje adekvatnije Nietzscheovu ideju natčovjeka – za razliku od vedskog uzora *adhi-puruṣah* (doslovno 'nad-čovjek' u *Mīmāṃsā-sūtri* VI, 2, 16) – smatrajući da Nietzsche tim pojmom čovjeka 'kolosalizuje, ali ga ne humanizuje'. U slučaju R. Iveković sve je neusporedivo gore kad pobožni krcanin Descartes, koji razumom meditira u polutami svoje sobe u Haagu kroz tmurne kišovite dane, poprma obilježje pobornika 'za agresivno vladanje' protiv 'osporne civilizacije' koju i suvije hrabro ruši još i danas ona sa svojim amazonkama sljedeći trag *Descartesovog racionalizma!* Razlog, pomanjkanje tog i takvog 'racionalizma' kod istočnih naroda, njihova nespošobnost za 'pristanak na rez subjekt/objekte', historijski, međutim, predstavlja, *vrlo istaknuto*, upravo ono oko čega su se indijski filozofi sporili kao o središnjim temi u borbi škola (analogno temi univerzalija u kršćanskim

koj skolastičkoj filozofiji približno istog vremena) – tema *bhedābhedah*, koja daje tematski pečat stoljećima između Śamkare i Rāmānude.

Pod okolnostima prijetnje ovim takvim srozavanjem katedre, sirota S. Zorić povlači dosljedan zaključak da Indije, 'buddhiste, moglo bi se reći' – dakako sasvim pogrešnom redukcijom na pogrešni *pars pro toto* – ne zanima filozofija kao ljubav spram mudrosti, kao *vidya dīdāśā!*

Tako se danas traže pod najnižim polomljenim granama ispod jedne preteške i nepoželjne katedre recenzentkinje za knjige koje ne žele niti da vide, pa ih radije proglašavaju nepostojećim. – A knjižarine po 1000 stranica – kud da ih sakriješ, nego u domaće ognjište? A riječ *dīdāśā*, ta 'savet Istoka', napisana krupnijim slovima u naslovima poglavlja. – *Sapere aude!* – jedino što ti se ovdje kaže samo.

– Pišem, pišem pet–najst ...

I bez ikakve veze i povoda, osim *Demuz machine* i *vis a tergo*, S. Zorić, u pristojnom prikazu moje engleske knjige,¹⁵ podnosi zakrpu na poladini od svega 13 raštrkanih grčkih riječi, od kojih je jedna latinska – *modus vivendi* koji je ne zadovoljava. Sve su te riječi *tabū* za vanevropske zemlje. A ja, da bih ih povezo u ekvivalentnim sanskritskim propozicijama, morao sam da dodam više nego samo dva grčka termina.

Povodom čega cijela ta muka u ovom članku? – odgovor je zapisan na početku *Bhagavad-gīte* (koja je i Hegelu otvorila oči, ali našim recenzentjama neće smjeti, 'iber die unter dem ...'). Ta čarobna riječ koja Descartesov subjekt spoznaje preobražava u subjekt političkog nasilja glasi dosljedno u deziderativnom glagolskom obliku kao i *dīdāśā* kojoj se suprotstavlja: *vṛyatsavah*. Kēri Zolosa, tame i mračnija, a ne himalajske svjetlosti, Umā – 'želje okršaja' (to doslovno znači sanskritska riječ) traže stare kamenolome kakav sam ja (ref. Sunčanica u Gundulićevom *Osmanu*).

O povoljnijim prikazima, posebno manjine muških recenzenata, koji pišu za isti, zatrovni krug da budu okrpjeni na isti bezveznički način, očito nategnuti na model Prokustove postelje gdje se snažnije vrpole – ali popuštaju – ne spada da govorim neposredno pod naslovom ovog članka.

– *niçu ni çonu, l'instant d'un sein nu entre deux chemises* –

(Paul Valéry)

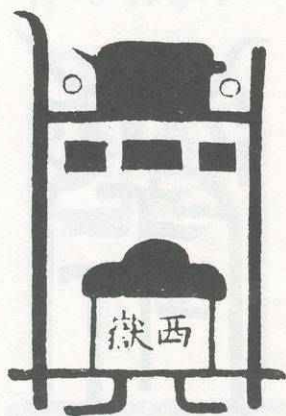
– Alal vam *modus vivendi*: za katedrom koju sam vam podigao, a vi ste je na-vrat–na–nos razlupali–jer čovjek se bruka sa čovjekom, gleda majmun sebe u zrcalo!

(Njegoš)

4) Vedāntinska filozofija, iz koje se razilaze i prema kojoj se suprotstavljavaju svi stariji i noviji sistemi i filofske discipline (logika, psihologija, ontologija, metafizika), usmjerena je prema vrhovnom dosegu triju ideala spoznaje:

sat – çit – ānandah

符形真獄西



²⁸ Usp. uzorni prijevod na njemački: R. Otto, *Siddhānta des Ramanuja*, Tübingen, 1923.

Sat je suštinski bitak (*cinai, esse*) bića, a ne samo biće (*sattvah, tō'in, ens*), u vrhovnom ontološkom smislu koji je sveobuhvatna potpunost (*kevalam*), doraslost i dozrelost (*brhat*) ploda u onom smislu u kojem o »dorzrievanju ploda« govore Bergson i Heidegger.²⁹

Čit je svijest mišljenja, *res cogitans* u našijem značenju Descartesova Cogito (iz navedene II meditacije); bitno transcendentalna intencija (*lokuttaram* – transmundana u Husserlovoj adekvaciji termina), iskonska težnja za trajnim dosegom (*anuttaram*) transcendentije – apsoluta o kojem se razilaze mišljenja vedāntinskih sistemā *advaitah* (»nekvalifikovani apsolut«), *viśvātah* (»kvalifikovano« razlučivanje) i međustava *spoznajoteorijska analiza* odnosa *bhedābhedah*, subjekt/objekt u adekvatnijem opsegu *noesis/noema* idealističkih filozofija.

Anandah, blaženstvo, jeste dobrobit najvišeg dobra; izraz koji osobito buddhisti previse olako prevode sa *summum bonum*.

Cijeli je taj raspon spoznajnog procesa jasno obilježen već u ranim vedāntinskim tekstovima u naslovu *Sata-pātha brāhmanam*, »nauka o stotinu puteva« do suštinski obuhvatne istine (*satyam*).

Dakle: bitak, svijest i dobrobit; to su stozeri »velikih izreka« (*mahā-vākyaṇi*) vedāntinske filozofije.

Ali Snježani Zorić¹² je dopalo u školski zadatak, bez neposredne veze s povodom njene recenzije moje knjige o »modernim« evropskim filozofima XIX i XX vijeka (svjetojnoj u svojstvu klasičnog filologa svog antikulturalnog kruga) da nasrne na ono što je se, po svemu sudeći, ni malo ne tiče; da odriče mogućnost i pravo na opstanak na svojoj listi proskribiranih termina helenske filozofije kojima se ne smije dozvoliti analogija sinonima u »mudrostima« barbarskih kultura Istoka, »nama tako stranih i dalekih« – kako reče jedan, dvije generacije stariji pobornik eurocentrizma. I tako su se studije o Schopenhaueru, Nietzscheu i evropskim egzistencijalistima, objavljene na engleskom u jednoj isto tako dalekoj i stranoj zemlji, našle na istom antibarbarskom indeksu.

U svojim prvim retorskim anti-promocijama moje knjige *Ethos spoznaje u evropskoj i u indijskoj filozofiji*, Rada Iveković je zaprepastila slušaoce temeljnom parolom »ovom općeg anti-kulturalnog stava, izraženog ovom zgodom na lovačkom sanskritu« (u mojem prepjevju):

– Ruši ceste (*marga*), a čuvaj palanke (*deśa*)!³⁰

U ovdje citiranom kasnijem članku, »U čemu je spor između indijske i zapadne filozofije?«, termini lovačkog sanskrita su razradeni, odmah na početku, teorijskom »hermeneutikom« škole. Polazeći od pretpostavke »da se u Indiji nije zbio racionalistički (tj. kako smo spomenuli, *kartezijanski*) preokret kakav smo imali u XVII stoljeću . . .«, R.

Iveković na osnovu te usporedbe (*sit venia verbi!*) razjašnjava suprotnost svojih koncepta, *deśi* (u ovom obliku, u poštrenom značenju, lokalnih *dijalekata*) »tradicije . . . antisistematske prema linearnoj margi tradicije«. Tako na petoj stranici svojih razmišljanja o kartezijanskom racionalizmu, kojim počinje era »centričnosti subjekta u mišljenju, i koje znači potvrdu njegove pozicije moći . . . dok na planu civilizacije utemeljuje agresivnost i ekspanzivnost« – sve same vrline Descartesove filozofije raskola (*bhedah*) o kojima nema traga, ili barem ne dovoljno, u indijskoj »mudrosti« – dolazi do zaključka: »Tako marga tradicija na izvjestan način guta sve veće komade *deśi* tradicije . . .« – U vezi s tim potrebno je još naglasiti, za čitaoca koji poznaje samo latinski lovački žargon (*deśi*) a ne i sanskritski (koji je zbio prve slušaocve ove filipike, kako mi je nekoliko njih to i pisalo), da riječ *margah* u indijskoj književnoj terminologiji znači metodu u smislu »puta« (*pathah*, ili *padam* – stopa).

Ukratko, R. Iveković temelji svoju »hermeneutiku« na isključivoj suprotnosti racionalnosti ili iracionalnosti *Cogito nasuprot metodi*, racionalizma u opreci sa metodologizmom. – Turci šumom, haba drumom – *sauve qui peut!*

A asistencije brišu sa školske ploče riječi koje tu nisu ni napisane. – *Tabula rasa*. Jedanput je jedan turški sultan poslao svog vezira s flotom da osvoji Maltu. Nakon dugog lutanja po uzburkanom moru, flota se vratila, a vezir je reportirao sultanu:

– Malta joki – nigdje je nema. A da je ima, stradala bi!

5) U dodatku evo za čitaoca i slušača koji je ostao prikraćen akademskim načelom *ignoramus et ignorabimus*, nekoliko karakteristika iz uvodnog poglavlja Šamkarinog komentara Bādarāyāninih *sūtra* o *dīdāśā*. Čuvstvena pobuda te *vrline* čežnje za spoznajom, tog »ognja koji nas rashlađuje«, naglo dgorijeva u današnjoj degeneraciji čovječnosti. Taj nemar nam *psihološki* sprečava povratak na izvornost filozofskog mišljenja i guši klicu (*bīdam*) u hipokeimenomu (*ālaya-viđiānam*) i bujnosti (*brahmā*) u materici (*yantri* – *matrix*), u dobrim prijevodima).

Izraz *dīdāśā* u indijskoj filozofiji, u njenom najznačajnijem razdoblju, ne ostaje tek naziv koji obilježava tematski okvir ili mede problema i *motiva* antropološki neminovne *philosophiae perennis* uslovljene *psihofiziološkim ustrojstvom transcendentalnih struktura mišljenja* (*Cogito*), raz-umijevanja i umovanja, nego se kroz stoljeća postavlja i na razne načine alternativno obrađuje kao polazna tema traktata specifične filozofijske vrste, općenito nazvanih *śāstram* – oruđe ili alat, priručnik (prema riječniku: *any department of knowledge, science*). Ovdje se, primjere radi, ograničujem na vremenski opseg od *Šamkare* (koga novija zapadna istraživanja datiraju u VI i VII stoljeće) do Bāhmānude (XI v.n.e.) na području vedāntinske filozofije, na razdoblje *bhedābhedah školā*, tj. rasprava o *rascjepu* subjekt/objekt spoznaje.

Martin Buber je 1923. napisao knjigu *Ja i ti*³⁰, ne kao neznanica indijske filozofije. Kao i učitelj Šamkarinog učitelja Gaudapādah, Buber na jednom mjestu, npr., potpuno opravdano ističe i za svoju tezu da »ovdje nema riječ Buddha« (str. 102), čije učenje nije *altes-eins* metafizika. Doslovno istim izrazom, obilježuje »odnosa ti-jās« (*vyas-mad-asmad-anvayah*), počinje i Šamkarah uvod svome komentaru koji predhodi I. poglavlju pod naslovom *dīdāśā*.³¹

Ostajući na primjeru Šamkarinog izlaganja na prvim stranicama njegovog glavnog djela (a na prvoj stranici primjerka kojim se služim riječ *dīdāśā* se ponavlja pet puta), s obzirom na njegovu racionalnu metodu nije teško shvatiti uvidavnom čitaocu da Šamkarin polazni stav o povodu *rascjepa* sveobuhvatne svijesti (*brahmā*) treba tražiti u »pred-



²⁹ V. moj članak Bhikkhu Nanajivako: »Karma – the Ripening Fruits«, u zborniku *Kamma and its Fruit*, Kandy, Buddhist Publication Society, 1975, i prijevod u časopisu *D jalog*, 1980. br. 3.

³⁰ *Ich und du*. Prijevod J. Aćina. – Vuk Karadžić (Zodijak 38), Beograd, 1977.

³¹ Vid. moj članak o tome u *The Journal of Oriental Research*, Madras, Vol. XXXIV-XXXV, 1973, i prijevod u *Theoria*, 1976. br. 34.

refleksivnom Cogitu, u pretpostavci suštinski saglasnoj s prikazom istog problema u Sartreovom uvodu u *L'Être et le Néant* (a za Šamkaru i školu kojoj pripada već je generacijama poznat i nezaobilazan zadatak pobijanja buddhističke teorije o ništavlu (*śūnyā-vāda*). Prva stranica 1. poglavlja o didnaši upravo polazi od razjašnjenja tog pred-refleksivnog Cogita (da ne bude sumnje o mojim fantastičnim »učitavanjima«):

»Želja za spoznajom obuhvatnosti (*brahmā*) može se pojaviti i prije želje da se spozna (moralnu i vjersku formalnu) dužnost (*dharma*) u egzgetskom značenju škole *mīmāṃsā*, s kojom *Šamkarah* ovdje raspravlja. Ta je primarnost pred-refleksivnog Cogita očita po tome što u prvom slučaju »nije predviđen *nikakav redosljed* kao u intenciji spoznaje dužnosti, ... koje djelo treba da prethodi slijedećem ... Zato čežnja za spoznajom obuhvatnosti (cjeline) nije nešto što možemo postaviti kao temu: analize, niti kao »nešto što stoji iza nečeg drugoga, i što bi trebalo izvršiti prije pobude čežnje za spoznajom, kao što je to slučaj želje za spoznajom dužnosti, gdje je pretpostavka da je studij Veda već završen.« U nastavku diskusije, *Šamkarah* naglašava da je »i logički zaključak (*anumāna*) sredstvo ispravne spoznaje ... a vjerska objava sama za sebe nije sredstvo ispravne spoznaje obuhvatnosti ... nego tek uz intuitivni uvid, ukoliko je moguć, važi kao sredstvo ispravne spoznaje ...«

Tek svijest o ontologičkom statusu i priori metafizičke osnove znanja dovodi do shvaćanja neminovnosti kategoričkog imperativa (izraženo Kantovskim terminima). Kod *Šamkara* je to obrađeno kao odnos *prastavnog ontickog uvida* prema dužnosti (u ovom slučaju) kao izvanskoj formi »nadmetnutog« (*adhvāsa*, *āropah*) (vjerskog rituala) iz vana, a to je slijeпа forma neautentičnog znanja (*mithya-dhāna*, pogrešno znanje, a ne jednostavno i na brzinu »iluzija« – *māyā*).

Taj pred-refleksivni odnos *didnaše* neminovno se ispoljuje u transcendentalnoj sferi *ethosa* spoznaje kao odnos »ja-ti«, a ne »ont«. Bez *didnaše* etika nije moguća prije *ethosa*, nasuprot tvrdnjama koje se i meni upućuju u duhu današnje prevage terorističkog rušilačkog anti-moralna u svijetu.¹³

Kao primjer prvobitnosti odnosa »ti-ja« u noematsko-noetskom smislu, *Šamkarah* se poziva i na *inteligenciju životinja* kao dostatan dokaz kausalnog mišljenja za poštenog gospodarstva svete krave, koja beži kad joj se neko približava s batinom, a umijalo prilazi onome ko joj nedostaje pregršt trave. Sartre, kojemu čest nedostaje osjećaj empatije skoro kao i Hegelu, ali ne i moć imaginacije, jednom je zgodom, upitan šta misli o kritici jednog semantičara o knjizi *L'Être et le Néant*, odgovorio: »Mislim da je recenat krava« (preživačka životinja). – *Differentia specifica* nas vodi do zaključka da s Sartreove krave rogbatnije od *Šamkarinih*, a *modus vivendi*, koji se i meni stavlja pod nos kao nešto što nema analogije u indijskoj

Ljubav za Sofiju (in fide graeca) i čežnja za spoznajom – didnaša, ishodišna tema indijskih pogleda na život – i – svijet (daršanam)

»mudrosti«, zato je nije »racionalna«, mene, koji to još malo jesam po svom odrodnom naslijeđu, dovodi do zaključka da je i obožavanje autentičnih četveroonožnih krava opornije nego borba s neautentičnim dvonožnicima.

III

... glas koji vapi iz pustinje, ali odbija da iz nje izide.

(Camus)

Zaključna usporedba. – Protest protiv isključenja »indijskih, kineskih, islamskih kulturnih krugova« (R. Iveković) »pod pretpostavkom da filozofiju razumijemo kao djelo grčkog duha i inspiracije« (S. Zorić) želje da izrazim prije svega u ime zaboravljenog kulturnog duga zahvalnosti »modernog« divljeg Zapada arapskoj filozofiji – *falasafi* arapskih *falasifa*, jer njima predrenesansna Evropa duguje spašene ostatke grčke filozofije iz neo-platonskih i aristotelskih svjedočanstava iz vremena bizantskog kršćanskog zatiranja »poganske« helenske filozofije.

U dijelovima o islamskoj filozofiji u *Filozofiji istočnih naroda knj. II* (v. posebno str. 47 i d.) i *Razvedima II* (str. 327 i d.) pošao sam od toga »duga zahvalnosti«, koji se na Zapadu ne priznaje islamskim narodima Srednjeg Istoka, osobito danas, već eto mi kod nas. Zato ovdje ponavljam, po treći

puta, u nekoliko crta, važnost tog duga moderne evropske filozofije *arapskim falasifima*, čiji je središnji problem u XI vijeku, na vrhuncu islamske skolastike, postao pred-kartezijanski problem *Cogito, ergo sum* i s njim vezane metodološke sumnje kod Ibn Sine (latinizirani Avicenna) i Al-Ghazālīja.

Najkasnije pod kraj V v. n. e. putovi utjecaja klasične helenske književnosti, a osobito filozofije, u svijet zapadnog kršćanstva bili su potpuno zakrčeni. U području istočnog kršćanstva, helenske filozofske tradicije, osobito u neoplatonskom smislu, bile su vrlo snažne već u II v. u aleksandrijskom i sirijskom području. Odatle između VIII i X v. sačuvano helensko kulturno naslijeđe prelazi u islamski svijet. U skolastičkom razdoblju, u XI v., zahvaljujući širenju islama, arapska kultura postaje utjecajna s jedne strane u Indiji, a s druge, zaobilazeći zamke vatikanskih podruma, preko Maghriba prodire u Španiju, i odatle u Pariz i na engleske univerzitet. Pariz je do danas ostao možda najstariji i najsnažniji centar studija arabijske kulture. Godine 1950, uz pomoć UNESCO-a, proslavljena je u svijetu, a posebno u Francuskoj i Engleskoj, 1 000-godišnjica Ibn Sine (Avicenne). Osobito u Parizu objavljeno su tada prijevodi Avicenninih knjiga i studija o njemu od vrsnih stručnjaka, među kojima se ističe A. M. Goichon, koja je već ranije objavila *Vocabulaires comparés d' Aristotele et d'Ibn Sina*. Francuski katolički filozof augustinijanske tradicije E. Gilson poznat je po knjizi *Les sources grecques-arabes de l'augustinisme avicennais et Avicenne et le point de depart du Duns Scot*. Na tim se osnovama temelji i Gilsonovo obuhvatno filozofsko djelo *L'Être et l'Essence* (Paris, 1948). U Londonu je 1952. objavljen zbornik *Avicenna, Scientist and Philosopher – A Millenary Symposium*. Od engleskih katoličkih stručnjaka ističe se u tom simpoziju studija K. Fostera *Avicenna and the Western Thought in the 13th century*. Tu je pomnijivo obrađen osobito razvoj kritike Tome Akvinskog protiv Averroesa i Avicenne, prema kojemu je Tomina kritika »mnogo blaža i obrazivija«. Problem odnosa Avicennine i tadašnje arapske filozofije prema Descartesovom Cogitu i metodološkoj sumnji jedna je od najaktualnijih tema, kojoj je glavnu pažnju posvetio J. L. Teicher u studiji *Avicenna's Place in Arabic Philosophy*, gdje dolazi do zaključka da Avicennini stavovi po svojoj originalnosti »nadilaze tačku na kojoj je zastao Descartes« zbog svojih kršćanskih ograničenja, prema kojima je islamska dogmatika uvijek bila i ostala mnogo liberalnija.

Ali aktualnost svih tih komparatističkih uporedba R. Iveković i njene saradnice brišu jednim potezom pera iz svjetske povijesti filozofije u nesmiljenoj redukciji svog katedarskog ignoranzitizma.

Slavni arapski *falasifi*, nadograditelji spašenih ostataka helenske filozofije u doba najbujnijeg procvata svoje *falasfe*, Farabi u X vijeku i Ibn Sina u XI vijeku, ističu da je u središtu filozofskog istraživanja čovjek. U okviru te humanističke svrhe Averroesov

učitelj Ibn Tufail (latinizirani Abubacer) razvija svoju teoriju o »prirodnom čovjeku«, koja nas podsjeća na Rousseauovog Emila. Taj Abubacerov čovjek, odrastao u pustinji, dolazi do prirodnog shvaćanja o redu u prirodi. Kasnije dolazi u doticaj s civilizovanim ljudima i uvida da ono što je on spoznao *racionalno*, ti ljudi imaju u obliku mitske slikovite predaje. Do analognog je zaključka došao uskoro iza Aleksandrovog osvajanja Indije prvi helenski poslanik na dvoru Candragupte, Megasthenes: »I o sjemenu, o duši i mnogim drugim stvarima uče isto što i Heleni, ali kao i Platon uvijaju u bajke...«³² Ibn Tufailov prirodni čovjek, kad se uvjerio da je njegova prirodna spoznaja savršenija, vratio se u pustinju i pratnji jednog sljedbenika kojega je uspio da pridobije. Više od sto godina prije njega, Avicenna je opisao svoju sliku »čovjeka koji lebdi«, potpuno bez osjetilnih iskustava, ali s pouzdanjem u čisti Cogito dolazi do istog zaključka kao i Descartes, koji se vraća na taj perenijski problem 600 godina kasnije.

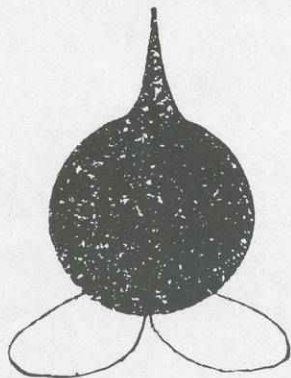
A ja sam se osjetio među preživjelim narastajem prirodno zdravog čovjeka pre 20 godina na školskom izletu s tibetanskom djecom u Zapadnim Himalajama, iz škole u Masuriju. Masuri je tada postajao sjedište kulturnog i prosvjetnog života tibetske emigracije. U posjetu tom centru uputio me je Dalajlama. Organizacijom školstva rukovodila je gospođa Dolma Terang, koja je kasnije napisala zanimljivu autobiografiju. Na izlet smo išli s lamom Senge koji je, kao stipendist londonskog univerziteta na Athosu, pisao svoju doktorsku disertaciju o analogijama tibetskog i athoskog manastirs oživotvora. Doživljaj koji me je zadivio u toj himalajskoj vrtli bio je uvid u neposredni kontrast prirodne razborite vedrine zdravog i jednog ponašanja tibetske djece nasuprot kršljave i histerične razmaženosti tipične za indijske standarde odgoja na svim socijalnim nivoima. Ta mi vedra uspomena i danas nameće ovu zaključnu usporedbu:

Kad bi danas neki daleki potomak Ibn Tufailovog »prirodnog čovjeka« pobjegao iz Sahare, ne zbog prirodne ekonomske neimaštine na koju su navikli već njegovi preci u milenijima prije Ibn Tufaila, nego obrnuto, zbog odvratne gramzivosti današnjih invazija koje se u međusobnim pokoljima ne zaustavljaju ni na rubovima Sahare, pa stigao na maghrijske o ale, i u njemu bi se pobudila *didhāsa* Avicenninog »čovjeka koji lebdi«. Sljedeći tu čežnju za spoznajom, mogao bi da naide na još nekog starog mudraca, od kojeg bi mogao da čuje nešto o onim drevnim mudracima koji su pre 2 000 godina, i više, na istočnim obalama Mediterana raspravljali o nečemu što su nazivali »ideje«. – Pa da i njega zanese umovanje u te sfere, a da nije čuo ni za Platona ni Aristotela, ni za njihovu raspru o toj temi, ili, ako bi i čuo ta imena, ali bez veze s tom temom, a to bi se lako moglo dogoditi i današnjem bruću: povijesno neznanje potomka Ibn Tufailovog »prirodnog čovjeka«, ili Rous-

seauovog Emila, pa konačno i našeg današnjeg bruća, bilo bi u tom slučaju znanja o »idejama« daleko manje prijekorno nego *aramotno neznanje katedarskih negatorica istočnih filosofija*, a posebno indijske. Jer, ako bi Aristotelovu kritiku Platona trebalo tražiti po djelima tih filozofa u rasponu dviju generacija, naziv *didhāsa* upada u oči svakome ko je ikada vidio barem naslove prvih poglavlja skolastičkih knjižurina indijske filosofije kroz stoljeća u kliširanom pitanju *sutri* br. 1:

Atha to . . . didhāsa: »A sada želja za spoznajom . . . obuhvatnosti ili apsoluta (Samkarah), ili dužnosti iznad svega (Ramanudah) ili . . . onoga o čemu filozofi žele da raspravljaju nasuprot uvijek o prastavnim pitanjima prve filosofije – . . . pa čak i prije sljedećeg pitanja koje treba prethodno raspraviti – o metodi i logičkim sredstvima spoznaje' (*pramanam*), koja priznaju a koja ne, za svoj istraživački rad.

Dok moje kritičarke ne dopuštaju ni pretpostavku da »ima uopće nečeg takvog kao što je filozofija u Indiji, ja bih želio znati ko je ikad iz ljubavi za Sofiju »kao djelo grčkog duha i inspiracije« tako izrazito definirao filozofiju, isključivo iz *prastavne datosti*, kao Samkarah u sporu sa *mimamsom*?



Taoističko božanstvo dugovečnosti
nedotirana gravura, Kina

河洛七文 壽星圖 碑



Uvodna napomena

O kraćim radovima iz studentskih godina, objavljenim prije rata, nemam bibliografskih podataka. To je bilo najprije nekoliko pjesama u zagrebačkom *Savremenuku* (1935–7), a na kraju, neposredno pred rat (1940), dva članka u Čurčinovoj *Novoj Evropi*, prvi pod naslovom »Etika i politika«, a drugi o tadašnjim političkim emigracijama. U međuvremenu je zagrebački *Obzor* objavio poduzeti prikaz knjige A. Mužinića o bitnim razlikama »kulture i civilizacije«. Sarajevao sam redovno u časopisu vegetarijanskog društva.

Poslije rata počeo sam objavljivati buddhističke prijevode i članke povodom priprema za proslavu 2500-godišnjice buddhizma (1956). Prvi je bio izbor iz prijevoda zbirke Buddhinih aforizama *Dhammapadam*, oko jedna trećina cijele zbirke (1954). Nekoliko poglavlja iz kasnijeg prijevoda objavljeno je u knjizi *Pjesme prosjaka i prosjakinja* (1977). Posljednji članak iz toga razdoblja bio je »Jesništvo Tibeta« (u *Republici*, 1959, br. 4–5).

Nekoliko priloga objavili su i *Krugovi*. Tu je posljednji bio članak »Poštovanog Nyanatiloke više nema«, povodom smrti (1957) osnivača prvog evropskog buddhističkog pustinjačkog naselja u Sri Lanki (1906), gdje sam i ja zareden ljeta 1966.

Bibliografija kojom raspolazem počinje sa *Filozofijom istočnih naroda*, I–II, 1958. Od dolaska u Indiju (1963) i Sri Lanku (početkom 1966) ima manje nedostataka u bibliografiji. Najprije zbog nesporazuma sa sarajevskim *Odjekom*, koji je prvi počeo da objavljuje »Pisma s pustinjačkog otoka« (1966/7), koja 1967. preuzima *Kolo*, a kasnije i drugi zagrebački časopisi (*Telegram*, *Forum*, *Praxis*, prema navodima u nastavku ovog pregleda). Kao cjelovita knjiga opisa prvih dviju godina moga pustinjačkog života (1966–7), *Pisma* do danas nisu uspjela da nadu izdavača koji bi održao riječ i objavio ih.

Posljednji slučaj preštampavanja moga rada bez moga znanja bilo je treće englesko izdanje članka »Aniccam: The Buddhist Theory of Impermanence« u zborniku *Buddhism and Science* (1984?).

Kraću bibliografiju objavio je Slobodan Berberski u moju knjigu *Od Nepala do Cejlona*, 1981.

Knjige

1. *Filozofija istočnih naroda*, I–II. Filozofska hrestomatija, knj. XI–XII. – Matica hrvatska, Zagreb, 1958, i novija izdanja počevši od 1979.
2. *Komparativno proučavanje indijske i evropske filozofije – Stari vijek*. Doktorska disertacija (strojopis), Zagreb, 1961. – Objavljeni dijelovi:
 - Helenski i rimski izvori znanja o Indiji, *Živa antika* (Skopje), 1961, X, br. 1.
 - »Istočna renesansa« u doba prosvje-

Bibliografija
Čedomila
Veljačića

- titeljstva i romantizma i njen odraz u novijoj povijesti filozofije», *Filozofija*, Beograd 1961, br. 2.
3. *Kalidāsa: Oblak glasonoša*. Prijevod sa sanskrtu, uvod i komentar. – Matica hrvatska, Zagreb, 1971.
 4. *Pisma s pustinjačkog otoka* (1966–7). Objavljeni dijelovi:
 - Pisma 1–5, *Kolo* (Zagreb), 1967, br. 4–9.
 - Pismo 7, *Kolo*, 1971, br. 4
 - Pismo 9, *Telegram* (Zagreb) 9. I. 1970, br. 506.
 - Pismo 10, *Forum* (Zagreb), 1971, br. 7–8.
 - Tri pisma pod naslovom »Dhānam – apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije«, *P axis* (Zagreb), 1967, br. 1/2; 1969, 5/6; 1970, 1/2
 5. *Pjesme prosjaka i prosjakinja*. Izbor iz rane buddhističke poezije. Veselin Masleša, Sarajevo, 1977.
 6. *Razmeda azijskih filozofija*, I–II. Liber, Zagreb, 1978.
 7. *Rala–hamijeja Aranja, sveta šuma pod crnim stijenama*, Beograd, »Sveske«, 1980, br. 3.
 8. *Indijska i iranska etika* (u saradnji s Radom Iveković), hrestomatija. – Sarajevo, Svjetlost, 1980.
 9. *Od Nepala do Cejlona*. – »Osvite, Subotica, 1981.
 10. *Ethos spoznaje u evropskoj i indijskoj filozofiji*. – BIGZ Beograd, 1982. Pod buddhističkim imenom Bikhu Njanadivako.
 11. *Budizam*. – Vuk Karadžić, Beograd 1977.

(Na engleskom, pod imenom *Bhikkhu Nānajivako*)

12. *Schopenhauer and Buddhism*. – Kandy, Buddhist Publication Society, 1970.
13. *Studies in Comparative Philosophy*. Vol. I. *Schopenhauer, Nietzsche, Existentialism and Buddhism*. – Colombo, Lake House, 1983.

Predgovori knjigama

1. *Sarvepalli Radhakrishnan i neohinduistička filozofija*. Uvodna studija uz prijevod knjige S. Radhakrishnana: *Indijska filozofija*, I. – Nolit Beograd, 1964.
2. *Zen i zapadna misao*. Uvod u knjigu D. T. Suzuki – E. From: *Zen budizam i psihoanaliza*. – Nolit, Beograd, 1964.
3. *Historiografija indijske filozofije i Hiriyanna*. Uvodna studija uz prijevod knjige M. Hiriyanna: *Osnove indijske filozofije*. – Zagreb, Naprijed, 1980.

4. *U pohvalu čoveka s malim ě*. Pogovor zbirci pjesama B. Mandića: *Reči iz šume*. – Književna omladina Srbije, Beograd, 1982.
5. *Poruka Bhagavad-gīte kroz stoljeća*. Predgovor prijevodu *Bhagavad-gīte* Đure Robotića. – Privatno izdanje Zagreb, 1983. (Predgovor objavljen ranije kao članak u *Praxisu*, 1973, br. 3/4.

Antologije, udžbenici i rječnici

1. *100 najvećih djela svjetske književnosti*. – Stvarnost, Zagreb, 1962, i kasnija izdanja.
2. *Počeci indijske misli*. – BIGZ, Beograd, 1981.
3. N. Vejnović: *Povijest filozofije s odabranim filozofskim tekstovima*. – Školska knjiga, Zagreb 1968.
4. N. Košutić-Brozović: *Čitanka iz stranih književnosti*, I dio. – Školska knjiga, Zagreb, 1980.
5. *Filozofijski rječnik*. – Matica hrvatska, Zagreb, 1965. (II izd. 1984.).

Članci

1. *Komparativnofilozofski motivi u Čilimima Klementa Aleksandrijskog*. – »Živa antika« (Skopje), 1960, X, br. 1–2.
2. *Kina pod bremenom svoje hiljadugodišnje kulture*. – »Filozofija« (Beograd), 1962, br. 3.
3. *Privržnost i otuđenost svijetu u indijskoj filozofiji*. – Zbornik »Humanizam i socijalizam«, »Naprijed« Zagreb, 1963.
4. *Gotama Budha: Nosorog*. Prijevod s pali-jezika. – »Telegram« (Zagreb), 24. II 1967.
5. *Istočni utjecaji i interes za Indiju u jugoslavenskoj književnosti i filozofiji*. – »Kolkovij o kulturnim dotirima jugoslavenskih naroda s Indijom. Posebni otišak iz Rada JAZU, Zagreb, 1968, knj. 350.
6. *Nekoliko spornih tema u Buddhinu stavu prema religiji*. – »Republika« (Zagreb), 1971, br. 12.
7. *Pitanja o moralnoj odgovornosti u razgovoru Gotame Buddhē. Tri buddhina govora iz zbirke Samyutta-nikāyo XXII*. – »Encyclopaedia moderna« (Zagreb), 1972, br. 20.
8. *Buddhini govori o religiji. Buddhin govor o plodu isposničkog života iz zbirke Dīgha-nikāyo, 2*. – »Encyclopaedia moderna«, 1973, br. 24.
9. *Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji*. – »Praxis« (Zagreb), 1974, br. 3–5.
10. *Yusmad-asmad-anvayah, odna Ti-Ja kao ihodište filozofije*. – »Theoria« (Beograd), 1976, br. 34.
11. *Buddhini govori o religiji – Utihnuili mudrac* (iz zbirke Sutta-nipāto) i *Čanki-suttam* (iz zbirke Maddhima-nikāyo, 95). – »Dometis« (Rijeka), 1976, br. 11.
12. *Zadubljena (Sri Lanka 1973–1977)*. Ciklus haiku pjesama. – »Dometis«, 1978, br. 3.

[Izbor iz istog ciklusa objavljen je prethodno u časopisu »Haikus, /Naradžind/ br. 4 i d.; 1977, i u časopisu »Bukovets /Subotica/, 1979, br. 7-8, te u konačnom izdanju u knjizi »Od Nepala do Cejlona«, Subotica 1981.]

13. *Pjesme iz Indije*. - »Okos« (Zagreb), 1978, br. 161.
14. *Božanstvu Zore* (prijevod iz *Rig-vede* I, 113). - »Odjek« (Sarajevo) 1978, br. 2. (Uključeno u knjigu *Počeci indijske misli*.)
15. *Filozofija gađenja - Buddha i Nietzsche*. Prijevod s engleskog M. Ljubojevića i M. Fehimovića. Iz »58. Schopenhauer-Jahrbuch 1977«. - »Dijalog« (Sarajevo), 1978, br. 7-8. (Prijevod istog esaja uvršten je u knjigu *Od Nepala do Cejlona*.)
16. *Nesudeni predgovor mojoj knjizi Razmeđa azijskih filozofija, I-II*. - »Okos«, (Zagreb), 1978, br. 158.
17. *Logika kulturnih znanosti - Dušan Dajin: Isahodišta Istoka i Zapada* (Beograd 1979) - »Okos«, 1979, br. 199.
18. *Obnova filozofske logike i mjesto etosa spoznaje u filozofiji egzistencije*. - »Književna reč« (Beograd), 1980, br. 140.
19. *Anićem - budistička teorija prolaznosti*. Prijevod s engleskog M. Gasparija i D. Obradovića. Iz zbornika *The Basic Facts of Existence I*, Kandy, 1973. - »Polja« (Novi Sad), 1980, br. 261.
20. *Karma - plod koji dozreva*. Prijevod s engleskog M. Gasparija i D. Obradovića. Iz zbornika *Kamma and its Fruit*, Kandy, 1975. - »Dijalog«, 1980, br. 3.
21. *Ušjev novostjerstva i kukolj narokitičara*. - »Delo« Beograd, 1981, br. 7.
22. *Ethos spoznaje u evropskoj i indijskoj filozofiji* (Pregled sadržaja knjige s istim naslovom). - »Delo«, 1981, br. 8.
23. *Granice buddhističkog nihilizma*. - »Theoria« (Beograd) 1981, br. 4.
24. *San i buđenje u idealizmu indijske filozofije*. - »Polja«, 1981, br. 274.
25. *Rebus - Odgovor na tekst Melike Salihbegović: »Per pedes... (mudrosti sufista a propoz)«* (»Okos«, br. 230). - »Okos«, 19. ožujka 1981. Dodatak: *Posljedice ljubavi, govor Gotame Buddha*. Iz zbirke *Muddhima-nikāya* (87).
26. *Univerzalna filozofija ne niče iz zemlje, nego je nadgradnja kultura*. Odgovor Radi Iveković povodom »promocijes« knjige *Ethos spoznaje*. - »Okos«, 1983, br. 293.
27. *Ethos spoznaje - samoobrana kulture*. - »Okos«, 18. kolovoza 1983.
28. *Asia ante portas - na prelomu Disovih slutnji o budizmu*. - »Književna reč« 1981, br. 172.
29. *Iz dnevnika (77-78) - Nurelija (79-80)* (haiku pjesme). - »Književna reč«, 1981.
30. *Univerzalna filozofija ne niče iz zemlje, nego je nadgradnja kultura*. (Članak sadržajno različit i opširniji od ranije objavljenog pod istim naslovom u »Okos« iste godine.) - »Filozofska istraživanja« (Zagreb), 1983, br. 6.
31. *Pismo o antikulturi*. - »Kulture Istoka

(Gornji Milanovac), nulti broj 1984.

Članci na engleskom

32. *Oriental influences and the interest for India in Yugoslav literature and philosophy*. - U zborniku *Fivekananda: the Cosmic Conscience, Cutack, (India), 1963*.
33. *Buddhism and Existentialism*. - U časopisu »The Maha Bodhi«, No. 2, 1964, Calcutta.
34. *Existentialism and the Philosophy of Culture*. - U časopisu »Shakti«, No. 6, 1965, New Delhi.
35. *Marxism and Existentialism in Yugoslav Philosophy*. »Shakti«, No. 11, 1965.
36. *Problems and Methods of Comparative Philosophy*, Vol. I, 1965. - U godišnjaku *Indian Philosophical Annual*, University of Madras.
37. *Dependence of Punar-bhava on Karma in Buddhist Philosophy*, Vol. I, 1965.
38. *My Approach to Indian Philosophy*, Vol. II, 1966.
39. *Indian Analogies in the Philosophy of Plotinus*, Vol. IV, 1968.
40. *Why is Buddhism a Religion?*, Vol. VI, 1970.
41. *Yusmad-asmad Relation as Starting Point in Philosophy*. - »The Journal of Oriental Research (JOR)«, Vols. XXXIV-XXXV, 1973, University of Madras.

Pod imenom Bhikkhu Nānajiwo:

42. *Buddhism and Modern Thought*. - U časopisu »The Buddhist«, No. 2, 1967, Colombo.
43. *Aniccām - The Buddhist Theory of Impermanence*. - U zborniku *The Basic Facts of Existence I*, Kandy, Buddhist Publication Society, »Wheels« No. 186/187, 1973. (Prethodno objavljeno u časopisu »Main Currents in Modern Thought«, Vol. 27, No. 5, 1971, New York.)
44. *Christianity and Buddhism in Italy*. - U časopisu »World Buddhism« No. 3, 1972,

Colombo. Isti članak preštampan u »Buddhist Quarterly« Vol. 5, No. 3, 1972-3, London.

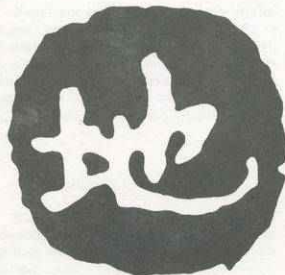
45. *Karma - The Ripening Fruit*. - U zborniku *Kamma and its Fruit*, Kandy, Buddhist Publication Society, »Wheels« No. 221-224, 1975. Isti je članak objavljen prethodno u časopisima »Main Currents in Modern Thought«, Vol. 29, No. 1, 1972, New York, i u »Pali Buddhist Review« No. 1, Vol. I, 1976, London.

Članci objavljeni u »Pali Buddhist Review«, London:

46. *The Analogy of Jīvan-mukta in Vedānta and the Arahant in Pali Buddhism*. - Vol. 4, No. 3, 1979.
47. *New Approaches to Buddhism: The Hard Way*, I.
48. *The Way of Buddhist Meditation*. - Vol. 5, No. 3, 1980.
49. *The Place of Ahimsā in Buddha-Dhamma*. - No. 6, No. 2, 1981-2.
50. *Lt-Col Eric Francis Jules Payne* (Obituary). - »Buddhist Forums«, Vol. 15, Nos. 1-2, 1983, London Buddhist Vihara.
51. *Hegel and Indian Philosophy*. - »Indian Philosophical Quarterly«, No. 3, 1976, University of Poona.
52. *The Philosophy of Disgust - Buddha and Nietzsche*. - »58. Schopenhauer Jahrbuch 1977«, Frankfurt/Main.
53. *Nietzsche and the Idea of Superman in Modern Indian Philosophy*. - »World Union«, Vol. XVIII, No. 11, 1978, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry.
54. *Buddhism and Modern Philosophies of Existence*. - U zborniku *Buddhist and Western Philosophy: A Critical Comparative Study*, ed. by N. atz, New Delhi, Sterling Publishers, 1981.
55. *The Place of Ahimsā in the Buddha-Dhamma*. Memorial Lecture, Colombo 1984. - Objavljeno u »The Buddhist Vesak Annual 1984«. (Tekst različit od članka pod istim naslovom u »Pali Buddhist Review«, 1982.)
56. *Abhidhamma Problems and Terms re-appearing in Modern Philosophy*. - »New World Buddhism, Vesak Kalapaya 1984«, Colombo.
57. *The Indian Origin of Pyrrho's Philosophy of Epochē*. - »Indian Philosophical Quarterly«, October 1985, Poona.
58. *The Ethos of Knowledge in Kantian and in Buddhist Philosophy - Remarks on some Theses from Standpoint of European Philosophy*, u »Kant-Studien«, Mainz 1985.

Na njemačkom

59. *Buddhismus - Religion oder Philosophie?* - »60. Schopenhauer Jahrbuch 1979«, Frankfurt/Main.



Intervjui

1. *Povodom objavljivanja Filozofije istočnih naroda.* - »Vjesnik«, Zagreb, Vitomir Lukić.
2. *Dogodine: Slavistička katedra u Indiji.* Vitomir Lukić. Četiri pitanja profesoru dru Čedomilu Veljačiću. - »Oslobodjenje« (Sarajevo), 3. 10. 1965.
3. *Jugoslaven - budistički kaluder.* Razgovor vodio Maks Erenrajh. - Nin (Beograd), 22. VII 1973, br. 1176.
4. *Jugoslaven u Buddhinoj togi.* Razgovor vodio Boža Rafajlović. - »Start« (Zagreb), 30. VI 1976, br. 194.
5. *Nedodirljivi Čedomil.* Razgovor vodila Nada Tomić. - »Hustrovana Politika« (Beograd), 31. I 1978, br. 1004.
6. *Zapustil je svet, da bi se mu približilo.* Razgovor vodio mag. Zmago Smitek. - »Naši razgledi« (Ljubljana), 12. XII 1980.
7. *Izazov samovanja.* Razgovor vodio Dušan Pajin. - »Književna reč«, 25. I 1982, br. 181.
8. *U samoći hladnih planina.* Razgovor vodila Radmila Gikić. - »Politika« (Beograd), 28. X 1982.
9. *»Put pročišćenja«.* Razgovor vodila Radmila Gikić. - »Letopis Matice srpske« (Novi Sad), 1983, sv. 1.
10. *Za Gandijem u pustinjake.* Razgovor vodila Radmila Gikić. - »Glas« (Banja Luka), 20. II 1983.
11. *Istok putuje na zapad - religija i filozofija.* Razgovor vodio Dejan Tričković. - NIN, 20. V 1984.
12. *Intervju s R. Gikić za »Gradinu«* (Niš), 1984, br. 3.

Na engleskom

13. *Bhikkhu Lecturer's Contribution to Literature.* By Ayanthi Dias. - »Weekend« (Colombo), 19. II 1984.
14. *Ven. Nānāvīkavo: first Yugoslav bhikkhu.* By Namsiri Mutukumara. »Daily News« (Colombo), 11. II 1985.

Sastavio Čedomil Veljačić

Nove knjige

Ibn Hazm al-Andalusi, *Golubičina agrlica.* Preveli Gordana Stojković i Aleksandar Badnjarević. - Književne novine, Beograd, 1985. 202 str. (lat.).

Vladimir Devidé, *Japanska haiku poezija i njen kulturnopovijesni okvir* (četvrto izdanje). - Cankarjeva založba, Ljubljana-Zagreb, 1985. 277 str. (lat.).

Halil Džubran, *Prorok.* (četvrto, popravljeno i dopunjeno izdanje). Preveo Marko Grčić. - Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1985. 101 str. (lat.).

Mirča Elijade, *Šamanizam i arhajske tehničke ekstaze.* Preveo Zoran Stojanović. - Matice srpska, Novi Sad, 1985. 378 str. (cir.).

Franeško Gabrieli, *Istorija arapske književnosti.* Preveli Milena Piletić i Srđan Mušić. - Svjetlost, Sarajevo, 1985. 225 str. (lat.).

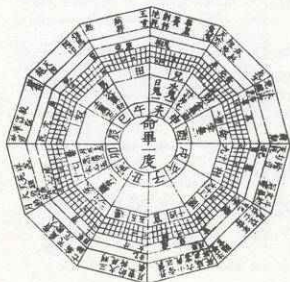
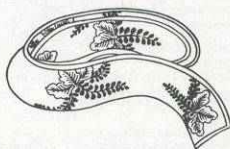
Indira Gandi, *Moja istina.* Prevela Dragana Stavjel. - Nova knjiga, Beograd, 1985. 188 str. (lat.).

Tenfik Muftić, *Arapsko-srpskohrvatski rječnik I-II* (drugo izdanje). - Starješinstvo Islamske zajednice u SR Bosni i Hercegovini, Hrvatskoj i Sloveniji, Sarajevo, 1984. I tom: 1-1952 str. II tom: 1953-3950 str. (lat.).

Hualing Nieh, *Dvije žene iz Kine - Dudinja i Breskva.* S engleskog preveo Mate Maras. - Globus, Zagreb, 1985. 260 str. (lat.).

Luan Starova, *Kineska prolet.* - Makedonska knjiga, Skopje, 1984.

Rabindranat Tagore, *Gradinar* (sedmo izdanje) Preveo David S. Pijade. - BIGZ, Beograd, 1985. 115 str. (lat.).



U svom dosadašnjem radu redakcija *Kultura Istoka* često se suočavala s problemom nejednakečnosti i nepripremljenosti saradničkih rukopisa za štampu. U želji da olakšamo naš rad, kao i rad lektora, tehničke redakcije i slovoslađača, donosimo uputstva o pripremanju rukopisa za štampu. Molimo saradnike da ih se ubuduće pridržavaju; rukopise koji ne budu odgovarali navedenim tehničkim uslovima, moraćemo da vraćamo autorima, ili da ih dajemo na prekućavanje – naravno, na njihov trošak.

Osnovne napomene

Rukopis mora biti otkucan na punijoj hartiji za mašinu uobičajenog formata, ne na tanjem ili prozračnom papiru (peliru). Autor mora predati prvi primerak (original) svog rada, ne kopiju.

Rukopis treba kucati s marginom na levoj strani, širine 2–3 santimetra (60 znakova u jednom redu, računajući i beline), i s velikim proredom (najviše 28 redova na stranici).

Tekst

Ukoliko autor želi da se neka reč u njegovom tekstu složi kurzivom, treba da je podvuče crnom linijom (na primer: *Igra o limunu*).

Naslove pojedinih delova teksta, poglavlja treba kucati malim slovima (pogotovo ako u naslovu ima reči koje se pišu početnim velikim slovom), a na margini treba olovkom naznačiti »podnaslov«.

Svaki novi pasus u tekstu treba kucati s uvučenim prvim redom.

Reč ili rečenicu koja se naknadno ubacuje u tekst treba čitko ispisati između redova, iznad mesta gde treba da bude ubačena, i označiti mesto na koje treba da se ubaci. Na isti način treba ispravljati greške koje su nastale u prekućavanju teksta. Kucani rukopis ne sme se ispravljati na korektorski način, tj. s korektorskim znacima u tekstu i ispravkama na margini, jer to otežava i usporava rad slovoslađača.

Na jednoj stranici teksta ne sme da bude više od pet autorskih intervencija (ispravka, dodavanje i sl.).

Naslovi i navodi u tekstu

Naslovi knjiga (studije, romani, zbirke ogleđa, zbirke pripovedaka, zbirke pesama, drame) kao i nazive časopisa i listova slažu se kurzivom, što znači da ih prilikom kucanja teksta treba podvući crnom linijom, bez znakova navoda. Nazive izdavača i štamparija treba kucati bez navoda i ne treba ih podvlačiti.

Naslove pojedinih poglavlja, priča, pesama ili ogleđa u jednoj knjizi treba stavljati između navoda, kako bi se odvojili od naslova same knjige (na primer: »Razvoj sekti« u knjizi *Duh islama*).

Ukoliko autor želi da izdvoji neke duže

Tehničke norme za predaju rukopisa

navode, treba ih kucati u posebnom pasusu:

- a) prvi red uvučen, kao početak pasusa;
- b) bez znakova navoda na početku i na kraju (ukoliko nije reč o upravnom govoru);
- c) s većim razmakom između poslednjeg reda teksta i prvog reda navoda, odnosno, poslednjeg reda navoda i prvog reda nastavka teksta;
- d) s istim proredom kao i glavni tekst.

Navode stihova treba takođe odvojiti od glavnog teksta (jednim redom razmaka), i kucati na sredini stranice, s istim proredom između stihova kao i glavni tekst. Stihove podvući.

Izvor navoda treba otkucati u posebnom redu, pomeren uredno na kucanoj strani u zagradi.

Napomene

Bibliografske naznake u napomenama treba da sadrže podatke o autoru, delu, izdavaču, listu i godini izdanja, stranicu, a ako se radi o prevedenom delu i ime prevodioca (na primer: Konfucije, *Veliko učenje* prev. S. Brkić, BIGZ, Beograd, 1984, str. 77, ili kad je reč o časopisu/listu: Tvrtko Kulenović, »Pozorište Azije«, *Kulture Istoka*, 1984, Br. 1–2, str. 27).

Napomene (fusnote) treba numerisati samo razlomčkom cifrom, bez zagrade. Na primer: kako to kaže Putinceva¹.

U slučaju kada cifra za fusnote stoji uz znakove navoda, onda razlomčaka cifra dolazi posle znaka navoda i posle znaka interpunkcije. Na primer: »... nikad ne može da se ponovi«⁵.

Napomene treba numerisati brojevima od 1 do n, i treba izbegavati sve druge oznake. Ukoliko napomene daje prevodilac, one moraju biti označene sa »Prim. prev.«, ili samo »Prev.«, u zagradi na kraju teksta: (Prim. prev.).

Napomene se kucaju na posebnim stranicama i prilažu na kraju teksta. Napomene se kucaju sa istim proredom kao i glavni tekst, a svaka napomena se kuca sa uvučenim prvim redom (kao novi pasus u tekstu). Broj napomene ispred teksta napomene kuca se u istom redu. Na primer: 4. o još nekim gestovima...

Ilustracije i crteži u tekstu

Svi crteži i fotografije moraju se na pojedini vidno numerisati. Autor takođe treba da priloži spisak ilustracija, s legendama koje su numerisane. Legende se kucaju mašinom.

U samom tekstu autor vidljivo izdvojenim i zaokruženim brojem mora da obeleži mesto gde treba staviti ilustraciju.

Crno-bele fotografije moraju biti krajnje kontrastne. Crteži moraju biti izrađeni tušem.

Rezime

Veći tekstovi (preko 10 str.) treba da budu snabdeveni rezimom (do 1 str.) na jednom od svetskih jezika.



CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *The I CHING – Interpretation and Understanding*

- Hellmut Wilhelm: The Creative Principle
Lik Kuen Tong: The Concept of Time in Whitehead and the I CHING
Richard Wilhelm: The Spirit of the Art of Living
Jung Young Lee: The I CHING and the Meaning of Death
Iulian K. Shchutski: Problems in Translating the I CHING
Zoran Bijelić: The Problem of Change in Greek Philosophy and the I CHING

31 *Studies in Philosophy and Literature*

- Tomislav Smrečnik: A Contribution to the Comparative Study of Buddhism and Contemporary Western Philosophy
Višnja Romaj: An Introductory Overview of the Problem of Death in the Upanishads
Karmen Bašić: Theoretical Distinctions of Indian Poetics
Ileana Čura: Amrita Pritam – Poetess of Pain and Loneliness
Mira Potkovac-Endrigetti: Thirteen Eulogies to Sake

51 *Interviews and Events*

- In the World Beyond the World: An Interview with Čedomil Veljačić (Bhikkhu Nanajivako); Culture and Non-Alignment; India on the Seine; Treasures of Islam; Cinemasia – Indian Film; Psychology East and West
Articles by: Dušan Pajin, Vladimir Momčilović, Rada Iveković, Nedeljko N. Despotović, Miomir Milovanović

63 *Book Reviews*

- Slavko Pavićević: The Origin of Arabian Poets
Enes Karić: Halil Gibran's Arabesques of Words

68 *Polemics*

- Čedomil Veljačić: Love of *Sophia* (*In Fide Graeca*) and the

Urge for Knowledge

81 *Bibliography*

A Bibliography of the Published Works by Čedomil
Veljačić (Bhikkhu Nanajivako), 1958–1985.



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), Ljiljana
Nikolić-Yamagishi, Dušan Pajin, Ivan Šop,
Darko Tanasković, Vinko Trček, Veljko
Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,
Mirko Gaspari, Vesna Grubić, Zorana
Jeremić, Radoslav Mirosavljev, Ljiljana
Nikolić-Yamagishi, Dušan Pajin, Dejan
Razić, Mitja Saje, Nenad Fišer, Ivan Šop

Lektor:
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:
Veljko Trojančević

Cena jednog primerka 600 dinara.
Godišnja pretplata iznosi 2.400 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
»za KULTURE ISTOKA«.
Cena jednog primerka za inostranstvo 6.00
US\$. Godišnja pretplata 24.00 US\$. Uplata
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: GRO »Kultura«, Beograd

U troškovima štampanja ovog godišta
časopisa učestvovala je Republička zajednica
nauke Srbije.

Ilustracija na naslovnoj strani:
Jiv-jang

Ilustracija na 2. strani korice:
Sto taoističkih talismana dugog života

Ilustracija na 3. strani korice:
Sto taoističkih talismana sreće

Ilustracija na 4. strani korice:
Zmaj (vez na carskom ogrtaču, XIX vek, Kina)



KULTURE ISTOKA

IZ OVOG BROJA

Čedomil Veljačić – razgovor,
polemika i bibliografija
(povodom sedamdesetog rođendana)

Budizam i savremene
zapadne filozofije

Problem smrti u upanišadama

Indijski poetičari

Psihologija Istoka i Zapada

Indija na Seni

YU ISSN 0352-4019