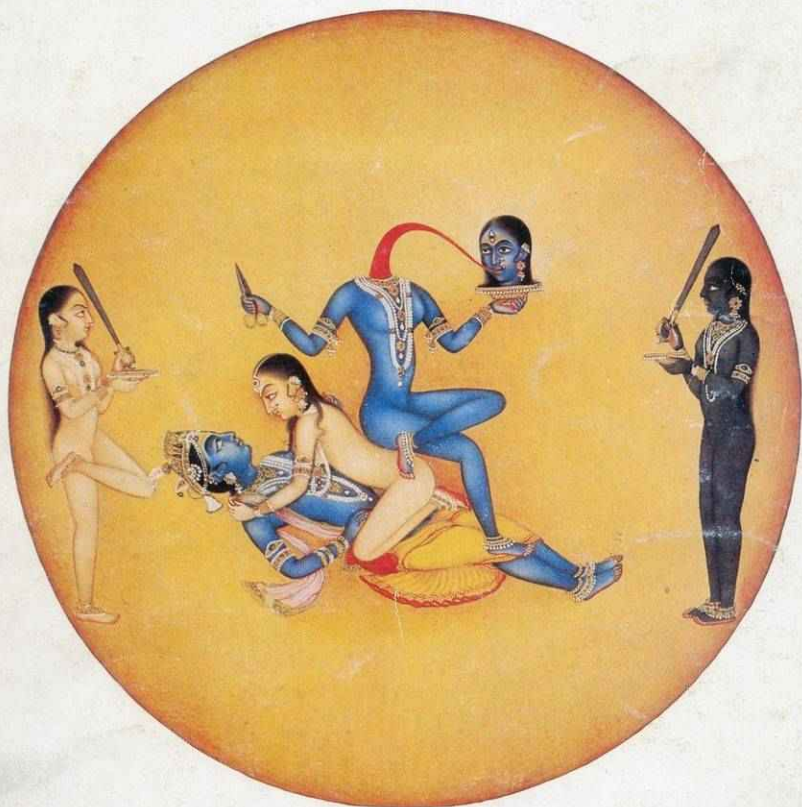


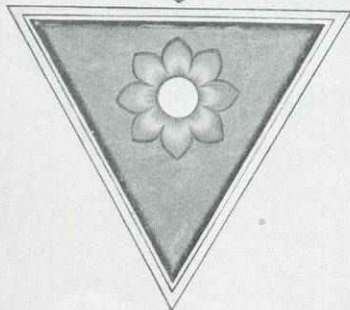
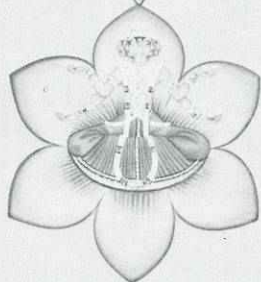
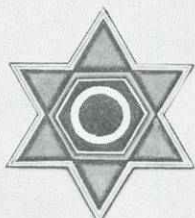
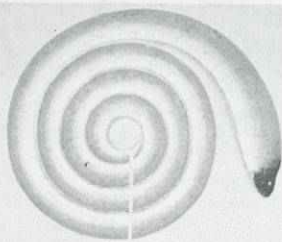
# KULTURE ISTOKA

Broj 9  
juli-septembar  
1986.

Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka



*Tema broja:* Vreme i svet u istočnim filozofijama



# KULTURE ISTOKA

## Sadržaj

Uvodnik: Suočavanje sa Istokom (D. Pajin)

### 5 *Vreme i svet u istočnim filozofijama*

Danijel Bučan: Filozofija i teologija u islamu: Averroes i Al-Ghazali

Tarik Haverić: Arapska filozofijska terminologija

Rada Iveković: Vrijeme indijske tradicije i povjest u post-modernoj zapadnoj filozofiji

Mislav Ježić: O nazivlju u Yogasutrama

Snježana Zorić: Fenomenologija javanskog misticizma

Zoran Zec: Tradicija: iskaziva, neiskaziva

Mirko Gaspari: Individualizam i holizam u kineskoj filozofiji

### 27 *Studije*

Jasutani-roši: Predavanja o zazenu

Mirča Elijade: Jevrejska mistika

Dušan Pajin: Individuacija i meditacija

Dragan Milenković: Lafkadio Hern – život i stvaralaštvo

### 49 *Ličnosti i događaji*

Razgovor sa Kraljem majmuna; Savremeni

Nasredin-hodža: razgovor sa Azizom Nesinom;

Simpozijum o orijentalnim filozofijama; Simpozijum o indijskim književnostima u Čikagu; Indija – od Himalaja do Kerale; Predavanje o kineskim broncama; Muzika i ples Jave

Pišu: Radoslav Lazić, Mirjana Teodosijević, Marina Džida, Milica Bakić-Hayden, Dubravka Modrić, Snježana Zorić

### 57 *Zanimljivosti Istoka*

Žil Verner: Kjudo – put luka

### 59 *Leksikon*

Emilia Masson-Jovanović: Civilizacija Hitita

63 *Prikazi knjiga*

Darko Tanasković: Prvi prevod Kurana na albanski

Enes Karić: Pesnik iza neizrecivog i bezobličnog

Rada Iveković: Sakriveno lice onostranosti

Dejan Marković: Car Kine .

Feti Mehdiu: Bibliografija prevoda *Kurana*

# Suočavanje sa Istokom

Deset brojeva časopisa (devet brojeva i nulti broj) je za nama. U prošle dve i po godine mnogo se toga dogodilo. Jedan broj članova prve redakcije je zamenjen – okolnosti su ih uputile na drugu stranu – a jedan član je umro ne dočekavši da vidi razrastanje časopisa u čijem je pokretanju učestvovao.

Shvatimo li da je pojava jednog časopisa samo tačka preseka niza okolnosti – počev od spremnosti jednog izdavača da snosi određen materijalni rizik, preko interesa mogućeg kruga saradnika da uspostave saradnju i obezbede kvalitet, do zanimanja čitalaca za takvo izdanje – shvat ćemo da je deset brojeva premalo za planove na duži rok, ali dovoljno za određene zaključke, čak i pod pretpostavkom da objektivne prilike ne dozvole da se jednog dana osvrnemo na deset godina izlaženja.

Držimo da je jedan od najdragocennijih doprinosa časopisa što je okupio istraživače iz cele Jugoslavije i pokazao da u jugoslovenskim okvirima ima saradnika koji su u stanju da na duži rok obezbede kvalitet i raznovrsnost priloga. Takođe, časopis je obezbedio i saradnju jednog broja stranih istraživača (iz SSSR-a, SAD, Holandije, Indije, Koreje, Tajlanda). »Kulture Istoka« su glasilo koje u redakciji i u krugu saradnika okuplja istraživače iz cele Jugoslavije i to ne slučajno ili u posebnim povodima, nego namerno i sistematski. Još i danas ima ljudi koji se iznenade kad shvate da to nije časopis prevoda nego pre svega tekstova domaćih autora.

Redakcija je uložila truda da ga učini pouzdanim posrednikom kulturnog nasleđa Azije i da kroz odgovarajuće tekstove istraživačima-orientalistima omogućiti saobraćanje sa širim krugom čitalaca. Želja je bila da se premosti jaz koji deli specijalistu-istraživača od zainteresovanog čitaoca, do koga često brže nalaze put simplifikatori pa i prišipetlje. To znači da i dalje želimo časopis koji neće biti ni od one vrste akademске periodike u kojoj orijentalisti samo jedni druge obaveštavaju o svojim dostignućima, niti zbornik u kome se pabirče tajanstvene pojave i čudesa opskurnog Istoka. Svesni smo da takav posrednik ima smisla,

ali da postoji i rizik da za čitaoca iz struke bude nedovoljno »ozbiljan«, a za čitaoca izvan struke »preozbiljan«.

Uređivanje jednog časopisa ima smisla samo ukoliko redakcija nastoji da ostane otvorena za kritike, jednako kao i za pohvale. Konačni izgled jednog broja ili niza brojeva časopisa rezultat je niza okolnosti i činilaca, pri čemu je uređivačka politika samo jedan od činilaca. U samoj uređivačkoj politici jednako učestvuju i osveštena i neosveštena htenja, u njoj se prelamaju različiti uticaji koji se, katkad, mogu učiti tek na duži rok. Mada sam sadržaj brojeva časopisa predstavlja artikulaciju uticaja koji redakcija želi da vrši u kulturnoj sredini kao i uticaja kojima je sama podložna, potrebno je povremeno eksplicitirati prećutni dijalog koji redakcija vodi sa sredinom na koju je upućena.

Osećamo stoga potrebu da istaknemo neke moguće nedoumice vezane uz uređivanje i izlaženje »Kultura Istoka«. Imajući u vidu naše kulturne prilike, sa nekih strana zamereno nam je da ovim putem u našoj sredini podstičemo i jačamo ionako prejak uticaje i ostatke orijentalnog nasleđa koji se iskazuju u primitivizmu, fatalizmu i nemaru, kao i nesklonosti za efikasnost, inicijativu, odgovornost i radinost; da »vučemo« u pravcu Orijenta onda kada bi trebalo »vući« u pravcu Evrope i afirmisati one kulturne vrednosti koje nam upravo nedostaju a evropski duh ih je nosio u poslednja dva veka. Ako se ova redakcija osveđoči da časopis »Kulture Istoka«, makar i posredno, doprinosi zapuštenom izgledu naših gradova, niskoj produktivnosti rada, zanemarivanju tehničkih normi, aljkavosti i nameru u malim (klozeti) i velikim stvarima (promašene investicije), potpisnik ovih redova smatra da bi izdavaču tada trebalo predložiti gašenje časopisa. Ako već govorimo u toj ravni, reći ćemo da sadržajem ovog časopisa nastojimo da otklonimo takve »ostatke orijentalnog« u našoj kulturi, da pokažemo da osim negativnih rezidua u »duhu Orijenta« ima i određenih vrednosti koje nisu nesaglasne sa našim nastojanjima da prevaziđemo vlastite slabosti. To

znači da ne želimo da jačamo fatalizam, prepuštanje, odsustvo smisla za tehničko i prezir prema svemu »zapadnom«, nego da ukažemo na vitalnost islamske tradicije dubine indijskog duha, kinesku praktičnost i japansku vrednoću.

Sa drugih strana dolaze nam kritike da su naša nastojanja suprotna težnjama naših naroda i narodnosti da uspostave vlastiti kulturni identitet i afirmišu svoju tradiciju, najvećim delom artikulisanu hrišćanstvom, drugim rečima, da odvlačimo pažnju i snage od onoga što je preče. Svesni smo da je ovo podneblje vekovima bilo pritisnuto sukobom islamskih i hrišćanskih vojski, a potom i kultura, i da je zbog toga, a i zbog novijih zbivanja, teško razdvojiti: naslede islamske kulture od radikalizma islamskog fundamentalizma, »orijent« sa kojim se borimo u sebi od Orijenta od koga možemo štošta naučiti, kao što je bilo teško razdvojiti Vagnera i Ničea od nacizma, ili kao što je teško razdvojiti marksističko nasleđe od staljinizma. Takode smo svesni da se kulturni identitet ne može uspostaviti pukom introverzijom, isključivim okretanjem sebi i vlastitoj tradiciji, nego i stalnim saobraćanjem i sa Istokom i sa Zapadom. Stoga ne smatramo da stojimo na putu ičije identifikacije i da dajući prostora zenu, indijskim sidhama, ili islamskim sufijima, ne zaprečavamo put ka propovedima Majstera Ekharta ili Jefimijinoj poeziji.

Nismo opterećeni evrocentričkim predrasudama, ali zato imamo vlastitih opterećenja koja otežavaju slobodno saobraćanje sa kulturnim nasleđem Istoka. Istok, osim toga, često služi i kao svojevrsan ekran: njega projektujemo ili ono što jesmo a ne bismo želeli da budemo, ili ono što nismo, a želeli bismo da budemo. Jedni u njemu vide samo civilizacijsku inferiornost, drugi prosvetljenje i duševni mir. Suočavanje sa Istokom je otuda i suočavanje sa delom nas samih, sa našim mogućnostima i nemogućnostima.

# Vreme i svet u istočnim filozofijama

U ovom broju objavljujemo neke od referata koji su – u okviru Sekcije za orijentalne filozofije – saopšteni na simpozijumu Saveza filozofskih društava Jugoslavije održanom u Zagrebu 23. i 24. maja o. g.

Iako je tema simpozijuma bila »Filozofija, znanost i društvo na Istoku i Zapadu«, većina referata se bavila širim spektrom problema vezanim za razumevanje, osobenosti i civilizacijski kontekst istočnih filozofija. U diskusijama najviše pažnje posvećeno je problemu odnosa svetog (ili, po nekima, »mističnog«) i vremena u filozofijama Istoka i Zapada.

Prikaz rada Sekcije za orijentalne filozofije, kao i referata koji će biti objavljeni u časopisu »Filozofska istraživanja«, donosimo u rubrici »Ličnosti i događaji«. S obzirom na raspoloživi prostor, od ukupno deset referata za koje je dogovoreno da se objave u »Kulturama Istoka« (časopis je učestvovao i u samom finansiranju simpozijuma) u ovom broju donosimo sedam, dok će preostala tri biti objavljena u jednom od narednih brojeva.

Redakcija



# Filozofija i teologija u islamu

*Averroës i Al-Gazali*

Danijel Bučan

Minijatura iz persijske verzije Kalifa i Dimna (XIV vek)



Premda Qur'an nije filozofsko djelo, ipak je upravo on nesumnjivo bio prvo i osnovno izvoristi cjelokupnog islamskog spekulativnog mišljenja – uključujući i teologiju i filozofiju – jer je sadržavao svu tematsku građu što je bila osnovica toga mišljenja: kako ideju Boga i stvaranja, tako i pitanje čovjeka i njegova odnosa spram Boga, pitanje sudbine, pitanje ustroja ljudske zajednice, itd.

Drugo izvoristi islamskog spekulativnog mišljenja bili su kršćanska teološka misao i grčko filozofsko nasljeđe, s kojima se islam suočio u Damasku i Bagdadu. U najčešće polemičkom odnosu s kršćanskom teologijom došlo je do plodonosnih kalemljenja, a u susretu s platonizmom, aristotelizmom, stoicizmom, pitagoreizmom i, osobito, s Platonovim i Proklovim neoplatonizmom, došlo je do naglog bujanja i razvoja islamske misli.

To zajedništvo inspirativnih izvoristi teološkog i filozofskog mišljenja u islamu (Qur'an i grčka filozofska baština) vrlo se dobro očituje već u prvom jasno uobičenom intelektualnom pokretu u islamu – *mu'tazilili* – koji se pojavio kao prvi definirani spekulativni pokret. U *mu'tazilili* su, može se reći, teologija i filozofija još uvijek zajedno, neodvojene. To je bio pokret mislilaca koji su se trudili dokazati teoriju o racionalnosti religije, služeći se u tomu dostignućima filozofskog mišljenja, to jest dostignućima usvojene filozofske baštine. Osnovne teme *mu'tazile* bile su: jednota Boga pojmijena krajnje radikalno (poradi čega su *mu'tazilili* odbijali i ideju Božjih atributa), Božja pravednost (iz čega je proizlazila ideja o djelu kao Božjem djelu i zlu kao čovječjem djelu), sudbina vjernika, grešnika i nevjernika, to pitanje moralnog imperativa koji se tiče života zajednice.

Pojava *mu'tazile* bila je znak misonog razvoja, korak dalje od rane, »primitivne« sunne, koja se držala isključivo i doslovno Qur'ana i prorokke tradicije i s kojom je *mu'tazila* bila u sukobu upravo stoga što je u svom nastojanju da »racionalizira« vjeru posegla izvan okvira objave, u zabran filozofije. Stoga će utjecaj *mu'tazile* biti presudan za razvoj filozofije, u islamu (felsefe), ali i za razvoj spekulativne teologije, tzv. *kalama*.

Islamska filozofija uzeta u cjelini svoje osnovne značajke ima zahvaliti dvjema činjenicama: prvo, činjenici svoga Qur'anaskog polazišta, i – drugo – uvjerenju svih islamskih filozofa da je filozofija mudrost (*hikma*) koja sadrži jedinstvo sveg znanja, uvjerenju da čak i mudrost grčkih mudraca potječe iz proročanske »niše svjetlosti« a da je kruna toga znanja metafizika (*'ilm al-ilahi*). Tako je za al-Farabija filozofija znanost o svemu, znanost nad znanostima, stoga što ona jedina jamči pouzdano znanje dosegnuto putem apodiktičkog zaključivanja i dokazivanja. Ibn Sina (Avicenna) također filozofiju smatra znanostu o sveukupnom bitku koja

gu apodiktičku argumentaciju i tako se dovinuti vrhovne istine.

Preuzimajući religijske elemente iz objave, islamska ih filozofija (samopimajući se kao kruna sveg znanja) ne uzima kao religijske, već nastoji religiji dati status znanosti, primjenjujući na religijska načela strukturu grčke filozofije i dajući, tako, filozofiji religijski prizvuk. Stoga valja reći da cilj filozofa u islamu, usprkos najužoj povezanosti s temama religijske dogme, nije bio apologija islama, već uklapanje vjerskog nauka i vjerskog zakona u okviru određenog (filozofskog) svjetonazora.

Osnovno ishodište teologije također je, poseve naravno, bila objava, to jest Qur'an, koja je pružala osnovnu građu za egzegezu. Ta je egzegeza, razvijajući se pod vanjskim utjecajima, ponegdje dolazila u dodir i sa filozofskom spekulacijom. Stoga i u genezi islamske dijalektičke teologije (*kalama*) – kao što je bio slučaj i s genezom filozofije (*fal-*

<sup>1</sup> Esp. H. Corbin: *Histoire de la philosophie islamique*, I, Paris, 1964, str. 19.

<sup>2</sup> Esp. C. Anawati: *Philosophy, Theology and Mysticism, in The Legacy of Islam*, edited by J. Sebach, Oxford, 1974, str. 357.

obuhvaća počela svijju pojedinačnih znanosti. Ibn Rušd (Averroës) smatra da postoje tri vrste uma što odgovaraju trima vrstama argumentacije, a za filozofiju je sposoban sam onaj um koji je sposoban slijediti stro-

<sup>3</sup> Esp. J. T. De Boer: *The History of Philosophy in Islam*, New York 1967, str. 134.

*safa*) – na početku stoji *mu'tazila*, jer su upravo *mu'tazilili* bili prvi koji su pokušali religijska vjerovanja izložiti kao racionalno ustrojen sustav. Tako je Abu 'l-Hudayl al-'Allaf (VIII st.) sistematizirao islamski nauk u pet teza: 1) predestinacija i Božji atributi, 2) jednota Boga i njegovi atributi, 3) eshato-

logija, 4) zakonske odredbe i status vjernika, i 5) naređivanje dobra i zabranjivanje zla. Mu'taziliti su još prije pojave čiste filozofije u islamu pokušavali pomiriti grčku filozofiju sa sadržajem objave, te su, zapravo, oni bili ti koji su pokrenuli razvoj dijalektičke teologije u islamu, to jest oni koji su utjecali na obrat u razvoju teologije, obrat koji je dijalektiku inspiriranu prvenstveno islamskom pravnom doktrinom zamijenio islamskom pravnim doktrinom zamijenio dijalektikom inspiriranom prvenstveno aristotelovskom logikom.<sup>4</sup>

Mu'tazilitski je radikalni racionalizam, naravno, izazvao reakciju među teolozima, te je tako al-Aš'ari – disident iz redova mu'tazile – zamjerio mu'tazilitima da su vjeru i objavu naprosto zamijenili razumom i da su, uspostavljajući razum kao apsolutno mjerilo u domeni dogme, zanemarili načelo vjere u misterij (*gayb*) kao jedno od temeljnih načela vjerskog života. On usprkos tomu, al-Aš'ari, čiji se nauk često uzima kao paradigma *kalama*, ne niječe svaku vrijednost racionalnom dokazivanju – samo mu osporava ulogu apsolutnog kriterija.

Utjecaj filozofije (*falsafa*) ne teologiju (*kalama*) osobito će se očitavati među onim misliocima što ih je Ibn Haldun nazvao „modernizama“. Za razliku od „starih“ koji su se služili u prvom redu rezoniranjem po analogiji, kakvim se služe znalci islamskog prava (*fuqaha*), „moderni“ se služe metodama aristotelovske logike i po tomu su se vrlo bliži filozofiji. No za razliku od filozofa, teolozi (*mutakallim*) ne se brinu toliko za neku dokazanu ili dokazivanu istinu, za neki svjetovanski sustav, koliko za potkrepljivanje osnovnih članaka vjere uz pomoć teološke dijalektike. Dok filozofi nastoje svoja načela utemeljiti na izvodima iz apodiktičkog dokazivanja, teolozi nemaju te potrebe: oni svoja načela nalaze izravno u objavi, a racionalističkim se mišljenjem služe samo da bi ih objasnili i potvrdili.

Poradi takvih razlika u islamu je – usprkos sličnostima i povezanosti teologije i filozofije – često dolazilo do nesporazuma i polemika između teologa i filozofa. Jedan od najpoznatijih – i najvrednijih – osporavatelja filozofije bio je Abu Hamid al-Gazali, a Ibn Rušdova (Averroësova) polemika s njegovom kritikom filozofije najbolje i najrječitije govori o složenom (i specifičnom) odnosu filozofije i teologije u islamu.

Al-Gazali je bio više reformator nego li *mutakallim* (teolog) i više spiritualist nego li filozof. Po njegovu dubokom uvjerenju, najviši stupanj ljudskog savršenstva došću oni koji u sebi, uz pomoć božanskog prosvjetljenja, iskusuju istinu i žiblnost duhovnog svijeta, kao proroci i mistici. Iskustvo duše najbolji je put apsolutnoj istini; ono što mistici i proroci znaju intuitivno, diskurzivnom intelektu filozofa ostaje zauvijek skrito i nedostupno. Za povijest *kalama* al-Gazali je značajan zapravo u prvom redu po svojoj kritici filozofije, u kojoj se *kalamom* služi da bi obranio vjerske dogme.

U glasovitom djelu *Tahafut al-falasifa*

(*Nesuislost filozofa*) se osobito oštro (proglašujući ih „nevjerničkim“) obara na tri filozofske teze: 1) da je svijet vječan, 2) da Bog spoznaje samo univerzalno, te da stoga ne može biti pojedinačne providnosti, i 3) da je besmrtna (samo) duša, te da uskrnuće ne može biti tjelono. Još sedamnaest drugih filozofskih teza – koje kao i prve tri uglavnom uzima od al-Farabija i Ibn Sine – on proglašava „heterodoksnima“.

Nasuprot filozofima koji tvrde da je svijet vječan, to jest da on *vječno* proistječe iz Boga, onako kako učinak postoji istodobno s uzrokom, dakle da nije stvoren *ex nihilo* u jednom trenutku, al-Gazali se tvrdi drži vjerske dogme i odbacuje filozofske zaključke o tomu kao pogrešne jer što su utemeljeni na pojmu prirodne uzročnosti koju on odbacuje, zamjenjujući je posve slobodnom Božjom stvaralačkom moći. Srž te kritike jest odbacivanje uzročnosti, u kojoj on vidi tek odnošaj u vremenu: stanovitva pojava – koja se naziva učinkom – slijedi redovitoj pojavi koju se naziva uzrokom, ali ništa ne govori o tomu *kako* jedna proizlazi iz druge. Ono u čemu filozofi vide kauzalnost, on objašnjava Božjom voljom.

Što se tiče Boga, filozofi drže da je Božje bivstvo mišljenje: ono što on pojmi to stupa u postojanje proistječući iz njega. Ali, po mišljenju filozofa, Bog nema nikakva tijelna, jer bi to pretpostavljalo nedostatnost – potrebu – što je Bogu neprimjerno. Bog, dakle, gleda na svoje djelo bez ikakva tijelna ili želje. Njegovo samo-pojmanje (njegovo znanje sebe sama) implicira njegovo poimanje svih univerzalija, a pojedinačne stvari on može znati samo na univerzalnom način. Shodno tomu, ne može biti pojedinačne providnosti. Nasuprot tomu, al-Gazali smatra da je htijenje jedan od vječnih Božjih atributa, te da Bog – koji hoće i stvara sve – poznaje svoje djelo do najmanjih pojedinosti, i njegovo vječno znanje obuhvaća sve pojedinačne stvari odjednom, a da time jednota njegove naravi nije narušena.

U pogledu eshatoloških pitanja, filozofi smatraju da je samo duša besmrtna, bilo u svojoj pojedinačnosti ili kao dio svjetske duše, dok je tijelo propadljivo, te ne može biti govora o uskrnuću tijela. Al-Gazali, pak, smatra da se tjelesno uskrnuće ne može osporavati, jer sjedinjenje duše s novim (nebeskim) tijelom nije nimalo veće čudo od njezina sjedinjenja s prvim (zemaljskim) tijelom. Osim toga, ako je – kako smatraju filozofi – duša forma tijela, onda ona može postojati samo zajedno sa svojom tvari, te propadljivost ili nepropadljivost tijela izravno utječe na propadljivost ili nepropadljivost duše; odnosno, ako je duša besmrtna, onda je i tijelo zajedno s njome nepropadljivo.

Nastojeći dokazati kako filozofsko dokazivanje ništa ne dokazuje a trudeći se to dokazati upravo u pomoć filozofskog dokazivanja, al-Gazali je svoju teologiju izravno izložio utjecaju filozofske spekulacije, pa onda – naravno – i filozofskoj kritici. Te kritike kritike poduhvatio se Ibn Rušd (Averroës) u djelu *Tahafut at-tahafut* (*Nesuislost nesuislosti*), u kojemu točku po točku slijedi al-Gazalijevu argumentaciju i osporava valjanost njegove kritike filozofije.

Kao i ostali predstavnici *falsafa*, i Ibn Rušd je više od svega cijenio Aristotela i njegovu logiku, smatrajući da jedino ona može osigurati čovjekovu sreću, uzdižući njegovu spoznaju od spoznaje puke osjetilne zbilje do čiste, najviše, racionalne istine, dostupne samo onome tko se znade služiti logičkim mišljenjem. Sve što postoji može se „vidjeti“; sve što postoji može se spoznati. Budući da istina postoji (objavljena), ona se može spoznati. Sredstvo da se ona dosegne dato je u Aristotela, i – kako kaže De Boer – „sta toga vidika on gleda s visoka na islamsku teologiju.“<sup>5</sup> Qur'anska objava nije data ljudima poradi *znanja*, već da bi bili bolji, dakle poradi *moralne prakse*. Znanje – to jest spoznaja potpune istine – omogućuje samo filozofija, a religijski koncepti samo su *simboli* najviše (filozofski) istine. Religija je obvezujuća, jer „vodi mudrosti na način koji vrijedi za sva ljudska bića, dok filozofija samo stanoviti broj umnih ljudi vodi spoznaji sreće.“<sup>6</sup> O Ibn Rušdovu poimanju odnosa filozofije i religije, kojima je osnovica jedna istina, najbolje svjedoči njegov iskaz o tomu da je „najtočnije reći da je svaki prorok mudrac (tj. filozof), a svaki mudrac (tj. filozof) nije prorok; no znalci su oni za koje se kaže da su baštinici proroka.“<sup>7</sup>

Polemizirajući s al-Gazalijevom kritikom filozofije, Averroës točku po točku nastoje obroriti njegovu argumentaciju i potvrditi valjanost filozofskih teza i dokaza. Za nj je teza o vječnosti svijeta ujedno i valjana i u skladu s dogmom. Jer, svijet je vječan utoliko što je *vječni proces postojanja*. On je cjelina koja je nužno jedinstvo i koja ne može nepostojati, ili postojati na drugačiji način, te nema ni apsolutna postanka niti apsolutnu iščeznuća. Usprkos toj vječnosti svijeta, Bog je njegov tvorca utoliko što je on prvi vječni pokretač onoga što je vječno kretanje svijeta. Jednom riječju, Bog neprestano (vječno) stvara svijet koji je u neprestanu (vječnom) kretanju i promjeni, a to kretanje i promjena odvijaju se u uzročno-posljedičnom procesu.

Bivstvo toga vječnog Prvog pokretača, to jest Boga, Averroës vidi kao mišljenje, u kojem mu je data jednota bitka. Definicija Božjeg bivstva može biti jedino mišljenje koje je istovjetno s predmetom mišljenja, mišljenje koje misli sebe. Bitak i jednota nisu pridodati bivstvu, već su dati samo u mišljenju, kao sve univerzalije. Mišljenje posvuda proizvodi opće u pojedinačnome, koje – kao univerzalno – postoji samo u poimanju. Univerzalno, koje u stvarima postoji tek potencijalno, svoj viši oblik postojanja ima u poimanju.

Na pitanje o tomu da li Božja misao obuhvaća samo opće ili obuhvaća i pojedinač-

<sup>5</sup> T. J. De Boer, *op. cit.*, str. 191.

<sup>6</sup> Averroës: *Tahafut at-Tahafut*, Bejrut, 1930, str. 582.

<sup>7</sup> *Ista*, str. 583–584.

no, Averroës odgovara da ona ne obuhvaća izravno ni jedno ni drugo, jer Božje bivstvo *transcendira* i opće i pojedinačno, proizvođači i obuhvaćajući Sve, koje u njemu ima svoj najviši modus postojanja. U tom smislu, onda, zapravo ne može biti riječi o Božjoj providnosti u uobičajenom smislu toga pojma.

Duša je, po Averroësovu mišljenju, povezana s tijelom onako kako su međusobno povezani oblik i tvar. U tom smislu duša postoji samo kao ispunjenje (dovršnost) tijela s kojim je udružena. Prirodna sposobnost ljudske individue da dosegne intelektualnu spoznaju jest tzv. pasivni um, koji se pojavljuje i iščezava zajedno s tom individuum. Budući da je počelo individualizacije tvar, pojedinačno je propadljivo, a besmrtnost može biti samo generička; ono što je u individui besmrtno ne pripada njoj već samo djelatnom umu koji je jedan (jednotan) i izdvojen (od tvari), i koji prosvjetljuje ljudski um u njegovu stanju potencijalnosti. On nije janac individualne besmrtnosti, stoga što individualni um iz stanja potencijalnosti (*in potentia*) dospjeva u stanje odjeljivosti (*in actu*) samo kroz sjedinjenje s djelatnim umom i u tom sjedinjenju zapravo djelatni um percipira sâm sebe, tek se trenutno upodijeljujući u ljudskoj duši, onako kako se svjetlost upodijeljuje u nekom tijelu. U tom sjedinjenju pasivni um zapravo iščezava. Zahvaljujući djelatnom umu – sjedinjujući se s kojim pasivni um dosiže duhovnu spoznaju – *summa* duhovnog znanja u svijetu o-staje uvijek jednaka i nepromijenjena, usprkos tomu što je njegova individualna podjela nejednaka i promjenljiva.

Averroësov nauk tako afirmira tri »heretičke« teze spram teologije. Prvo, tezu o vječnosti tvrnoga svijeta; drugo, tezu o uzročno-posljedičnom karakteru svega što se u svijetu zbiva, što isključuje providnost, čudo i sve tomu slično; i treće, tezu o propadljivosti svega što je pojedinačno, poradi čega nema ni individualnog uskrsnuća. Takve teze, koje nisu u strogom skladu ni s vjerskom dogmom niti s teološkim tumačenjem i izvođenjem te dogme, nameću pitanje kakav je Averroësov odnos spram teologije i religije.

Što se tiče njegova odnosa spram teologije, vidjeli smo da je, moglo bi se reći, negativan. Negativan odnos prema teozima proizlazi iz njegove već spominjane teorije o trima vrstama umovanja i trima vrstama uma: retoričkom, dijalektičkom i apodiktičkom. Budući da teozoi pripadaju dijalektičkom umu, oni ne mogu dosegnuti pravu istinu (kakvu dosiže filozofski apodiktički um), a njihova djelatnost je štetna, jer svojim nedostatnim i pogrešnim tumačenjem objavljuje religijske istine samo unose zbrku. Nasuprot tomu, Averroësov odnos prema religiji nije negativan. On u njezinoj objavi vidj simbolički vid one iste, najviše istine do koje može doprijeti filozofski apodiktički um. U njegovim očima religija je (moralni) zakon a ne znanje, i teozoi griješe upravo u tomu što žele intelektualno pojmiti taj zakon (navodeći nepravilne umove u

sumnju i nevjerovanje), umjesto da naprosto obdržavaju njegove naredbe. Umu koji nije apodiktički (kojemu je dostupno samo retoričko ili dijalektičko umovanje) propitivanje objave ne bi smjelo biti dopušteno. Nasuprot tomu, filozofi – koji su apodiktičkim umovanjem dosegli spoznaju – mogu tumačiti religijsku objavu Istine. Tako se u Averroësovu poimanju religija i filozofija, zapravo, odnose kao praksa i teorija.<sup>8</sup>

No, uzimajući za temu odnos teologije i filozofije u islamu (i nastojeći ga rasvijetliti na primjeru najpoznatije i najpotpunije polemike kakvu predstavlja polemika al-Gazalija s filozofima i polemičar Averroës s al-Gazalijem), nije mi bilo toliko do odnosa pojedinih mislilaca spram teologije, filozofije i religije, koliko do toga da se razmotri karakter i smisao odnosa teologije i filozofije u islamu *općenito*. Stoga mi ostaje u zaključku reći nešto o tom odnosu u njegovu općenitom aspektu.

Kako u predgovoru svom prijevodu i komentaru Averroësove polemike s al-Gazalijem kaže Simon van den Bergh, može se zaključiti da je ponekad više formula no bit ono što razdvaja teologe od filozofa.<sup>9</sup> Za teologe je svijet stvoren, a za filozofe je vječan tek utoliko što je stvaranje vječno; za jedne i za druge Božja volja i znanje razlikuju se od ljudske volje i znanja, stoga što su njegova volja i znanje kreativna počela i bitno onkraj razumijevanja; premda filozofi tvrde da Bog djeluje samo posredstvom prirodne nužnosti (uzročno-posljedičnog procesa), on je i za njih kao i za teologe vrhovni Tvornik svega; i jedni i drugi, napokon, vjeruju i dokazuju Božju apsolutnu jednotu. Ako takvo viđenje teologije i filozofije u islamu i jest odveć »optimističko«, kako to kaže H. Corbin,<sup>10</sup> ono ipak sadrži ključ osnovne valjanosti. Jer, premda se polemički odnos između teologije i filozofije u islamu nastavio i poslije al-Gazalija i Averroësa, primjerice u djelu Ibn Taymiyye, Ibn Halduna i još kasnije, do modernoga doba, u djelu al-Afganija i Muhammeta Iqbal, valja naglasiti da taj odnos nije bio istovjetan s odnosom teologije i filozofije u kršćanstvu (koje su svaka imale vlastiti predmet), već ih je jedinstvo njihova predmeta bitno povezovalo. Tako, premda su se u sunnitskom kontekstu sukobljavale (upravo oko istog predmeta), u širit'skom su kontekstu pokazivale tendenciju stapanja u nekoj vrsti gnoze, zasnovane na ezoteričkoj interpretaciji svetih tekstova. Usprkos tih razlici, filozofija je bitno utjecala na teologiju; u sunnizmu »negativnim« putom, to jest putem njezina pobijanja, a u širit'skom sukladnošću sa širit'skim *ta'wilom* (hermeneutičkom interpretacijom objave).

Da bi se to razumjelo, to jest da bi se razumjela ta bliska povezanost teologije i filo-

zofije u islamu usprkos njihovu često polemičkom odnosu, valja imati na umu ono što uporno ističe H. Corbin, to jest da je bitno pogrešno na islamsku filozofiju primjenjivati uste kriterije koji proizlaze iz *racionalističkog* koncepta filozofije, jer takav koncept, u svojoj ograničenosti, ne može obuhvatiti sve ono što tvori islamsku filozofiju. Širina poimanja filozofije u islamu proizlazi iz *dvojakosti* njezinih izvora (o čemu sam govorio na početku): iz činjenice da joj je izvorište ne samo grčko filozofijsko (racionalističko) nasljeđe, već – prije svega – *ta'wil*, to jest hermeneutika religijske objave sadržane u svetim tekstovima. Njezina uska povezanost s teologijom proizlazi pak iz činjenice što je teološkoj apolozijski i filozofskom *ta'wilu* zajednička osnova: *kalam* racionalnim sredstvima brani religijski nauk, a *falsafa* se racionalnim sredstvima uzdiže do spoznaje one istine koja je simbolizirana u objavi; i teologija i filozofija bave se dakle *jednom*, istom istinom.

To jedinstvo – ili barem najuža povezanost filozofije i teologije – potvrđuje činjenica da se za brojne islamske filozofe (npr. za al-Farabija, Ibn Sina, Ibn Tufayla) filozofija, kao napor razuma da dokuči najvišu istinu, okončava u nekoj vrsti »intelektualne mistike«. Razlog tomu jedinstvu jest činjenica što u islamu nije došlo do »laicizacije metafizike«, kako kaže H. Corbin,<sup>11</sup> koja dovodi do podvajanja vjerovanja i znanja. Takva laicizacija i podvajanje, koji na Zapadu datiraju od skolastičke, skrivali su i glasovitiju tezu o tobožnj Averroësovoj »teoriji o dvije istine«. Polemički odnos teologije (*kalama*) i filozofije (*falsafa*) u islamu nije, međutim, značio takvo podvajanje, jer ih je – usprkos polemiци – povezovala upravo jedna, ista Istina. Povijest islamske filozofije, koja obuhvaća kako al-Kindija, al-Farabija, Ibn Sina i Ibn Rušda, tako i Ibn 'Arabija, Suhrawardija i Multu Sadra Širazija, nikad nije pristala na usko racionalistički ograničen koncept filozofije koji bi nas prisilio da iz povijesti filozofije isključimo mislioe kao što su, primjerice, Plotin, Meister Eckhart, Jacob Boehme i Bergson, jer je islamska filozofija uvijek inzistirala na istovjetnosti Andela spoznaje i Andela objave, to jest na srodnosti poročke i filozofske vokacije. Stoga se i u teološkoj i u filozofskoj speculaciji u islamu uvijek ogledao samo Bog, kao jedini istinski objekt spoznaje. U tom smislu, i teološka i filozofska (i još izravno mistička) speculacija u islamu zrcali prije svega i nadasve Boga, predstavljajući tako zapravo različite oblike teofanije. Zato islamska teologija i islamska filozofija i jesu tako blisko povezane upravo kao *speculacija* koja omogućuje *teofaniju*. One su obje zrcalo (*speculum*), u kojem se ogleda i pojavljuje Bog.

<sup>8</sup> Usp. T. J. De Boer, *op. cit.*, str. 199.

<sup>9</sup> Usp. Averroës: *Tuhafat al-Tuhafat* (The Incoherence of the Incoherence), Translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, v. I, Oxford, 1954, str. XXXV.

<sup>10</sup> Usp. H. Corbin, *op. cit.*, str. 336.

<sup>11</sup> *Isto*, str. 19.

Nemamo razloga da sporimo da je *kategorija* najopćenitija oznaka bića. *Pojam* kategorije, međutim, nije vanpovijestan: tokom epoha mijenjao se i njegov opseg i njegov sadržaj. Historija filozofije, tako, zna za četiri kategorije kod stoika, za kategorijalno dvojestvo racionalističkih filozofa (supstancija i njezina svojstva), uvažava Kantovo shvaćanje kategorija kao čistih pojmova razuma i Hegelovo shvaćanje kategorija ne samo kao formi mišljenja već i formi bitka. No *kategorije* bez ikakve bliže odredbe uvijek su one Aristotelove, kategorije *par excellence*. Teško je ostvariti globalan uvid u konačni (no nipošto okončani) čin tih deset kategorija u povijesti filozofije sve do danas, no u srednjem vijeku on je više nego očigledan i nije ga potrebno posebno otkrivati i pronalaziti. Kategorije mišljenja u srednjovjekovnoj filozofiji, bez obzira na individualnost i posebnost svakog mislioca, Aristotelove su kategorije.

Prije tridesetak godina, Émile Benveniste je pokazao kako su Aristotelove kategorije mišljenja zapravo kategorije grčkog jezika: »Ono što se može reći omeduje i organizira ono što se-može misliti. Jezik daje osnovnu konfiguraciju svojstava koja duh priznaje stvarima. Ova tablica predikata obavještava nas, prije svega, o strukturi klasi jednog određenog jezika. Iz ovoga slijedi da je ono što nam Aristotel daje kao tabelu opštih i trajnih uvjeta mišljenja samo pojmovna projekcija danog lingvističkog stanja.<sup>1</sup>

Slična otkrića, pod uslovom da ih prihvatimo kao znanstvene činjenice, često promatramo u kontekstu retrojirane virtualnosti, uglavnom sa vrlo određenim emotivnim nabojem. *Šta bi bilo* da se filozofija najprije javila u nekom drugom jeziku, bitno različite strukture? Razmatranje koje želi da sačuva neophodnu razinu znanstvene ozbiljnosti mora odustati od sličnih nagađanja. Tumačenje i razumijevanje vlastite povijesti sastavni je dio najvažnije čovjekove zadaće, zadaće samorazumijevanja. No historičar, koji kao hermeneutičar prošlosti (a prošlost je, znamo, ono što ne prolazi!) utvrđuje događaje, dovodi ih u vezu jedne s drugima i pokušava ih razumjeti kako u njihovom vlastitom kontekstu tako i na svjetskopovijesnom obzoru, postupa s punim legitimitetom sve dok ne počne u svojoj građi raspoznavati poželjne pravce i usmjerenja, koji se »na žalost ili »na nesreću nisu realizirali.

Kao da se u lucidnim analitičkim primjedbama Muhameda Arkuna, savremenog alžirskog historičara arapske filozofije koji djeluje na Sorboni, osjeća tračak tog emotivnog naboja, ili u njanjanoj ruku rezigniranog žaljenja što je povijest mišljenja poprimila upravo taj a ne neki drugi tok. Prikazujući povijesni razvoj tumačenja i razumijevanja islamskih svetih tekstova, naime *Qur'ana* i predaje (*hadit*), on kaže:

»Od početka III hidžretskog stoljeća, silo-

# Arapska filozofijska terminologija

Tarik Haverić

Minijatura iz manuskripa  
»Napdrageonija kazivanja« (Irak, XIII vek)



vito uplitanje grčke filozofije, kojoj je bio sklon poredak u potrazi za 'ideologijom', pribaviće 'znanstveno' oruđe za dvostruko izdajstvo: s jedne strane, doista, podleći će se više nego ikad iskušenjima etimologije, gramatičke strukture i retoričkih postupaka; s druge strane, znalci Zakona – fundamentalistički teolozi i pravdnozanci (*usuli*) – preobrazice Objavu u etičko-religijski zakonik, koji će iskriviti i osiromašiti zakonodavni rad, dok međutim neće teorijski sačuvati transcendentni karakter Božje rije-

či... (...) Sa svoje strane, filozofi helenkog nadahnuća (*falasifa*) otvoreno su se opredijelili u pogledu *Qur'ana*, kojem su pretpostavili naučavanja dvojice mudraca – Platona i Aristotela. To je dovelo do široke rasprostranjenosti klasične metafizike u čitavoj islamskoj kulturi. Kako bi se procijenile kobne posljedice tog trijumfa u opštoj povijesti islama, čini nam se korisnim da podsjetimo na rukovodna načela koja su, na hrišćanskom Zapadu kao i u islamu, upravljala odgonetanjem Pisama, a sljedstveno tome i sudbinom društava. (...) Aristotelove kategorije, kakve su bile prihvaćene posredstvom komentatora, uzdigle su u red metafizičkih esencija rasijecanje žbiljskoga svojstveno grčkom jeziku. Gramatičke

strukture arapskog, latinskog i orijentalnih jezika bile su logocizirane, tako da su Bog i Pisma bili mišljeni unutar proizvoljnih pojmovnih okvira.<sup>2</sup>

Jesu li grčke jezičke kategorije zaista bile nametnute ili pak samo prihvaćene kao misaone kategorije arapske i evropske filozofi-

<sup>1</sup> »Catégories de pensée et Catégories de langue«, u djelu *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966. Usp. prevod Sretna Marića (*Problemi opšte lingvistike*, Nolit, Beograd, 1975).

<sup>2</sup> Comment lire le Coran?, u djelu *Lectures du Coran*, Maisonneuve & Larose, 1982. Usp. naš prevod: »Kako čitati Kur'an?« (u časopisu *Argumenti*, Rijeka, 3/4, 1982).

je uopšte nije pitanje drugorazrednog značaja, no ovdje ga ne možemo raspravljati. Za sada znamo samo šta se tim »logiciziranjem« dobilo. Možemo li naslutiti, bez žaljenja ili negodovanja, šta se izgubilo?

Filosofija, kao *filo-sophia*, govori grčki.<sup>3</sup> Navikli smo, međutim, da skupa s misliocem koji nas je u to uvjerio, izgovaramo tu riječ s izvjesnom nelagodnom, prihvatajući podređenost filosofije *mišljenju*. Diskursivno i razložno mišljenje jest filosofija, slikovno to nije. No razlikovanje koje provodimo nije ujedno i vrednovanje. Mišljenje ne mora težiti filozofijskom diskursu kao »vredniji« formi, no želi li unatoč tome postati filosofija mora progovoriti grčki. Stoga Arkunova primjedba, koja nas je potakla na ovo razmišljanje, jest samo formalno tačna, dok za pravo promašuje srž stvari. Arapski jezik je bio logiciziran, što ovdje znači greciziran, upravo onoliko koliko je bilo neophodno da bi se u njemu moglo filosofirati. To nije bio nikakav »zahtjev«, ponajmanje isključiv i netrpeljiv: uz grčki shvaćemo filosofiju (*fal-safa*), Arapi znaju i za *hikma*, izvornu mudrost. Jezičko rasjecanje zbilje, uistinu svojstveno grčkom jeziku, nije uspostavilo diskursivno i razložno mišljenje, filosofiju, kao *jedino* mišljenje, pa čak ni kao prevladavajuće. Slikovno mišljenje, kojem grčki jezik nije nimalo naškodio, trajalo je uporedo sa filosofijom helenskog nadahnuća, i nije se izgubilo uplitanjem aristotelizma. Navodne neiskorištene mogućnosti arapskog jezika, prisilno logiciziranog, odjelovljene su u djelima koja ne posežu za stručnim filozofijskim nazivljem, kojima niko ne odriče dostojanstvenost misaonost i koja su nam, opet iz sasvim razumljivih razloga, manje poznata.

Vrijedi li to i za teologiju? Jesu li Bog i Pisma bili mišljeni unutar protzivodnih pojmovnih okvira? Ni ta primjedba ne čini se osnovanom. Uz jezičko-historijsko tumačenje *Qur'ana*, *tafsir*, razvijalo se i slikovno, *ta'wil*, koje nije podleglo iskušenjima etimologije ili gramatičke strukture. No ne mislimo da se samo ukazivanjem na taj momenat može pokazati neosnovanost primjedbe. Bitnije je da prije posredovanja grčke filosofije Arapi, kao ni ostali semitski narodi, *ne-maju* diskursivno mišljenje. Teologija, kao »razmišljanje o božanskim stvarima«, ne trpi iskrivljanja zbog »proizvoljnih pojmovnih okvira« naprosto zato što je bez njih niti nema. Transcendentni karakter Božje riječi nije se mogao teorijski sačuvati upravo zato što on ne postoji *teorijski*: teško je povjerovati da bi bilo koja teorija, kako god je široko shvaćala, mogla na zadovoljavajući način korespondirati s Objavom. Islamska mistika, na primjer, nije podlegla »logiciziranju« zato što sufiji o svom predmetu nisu diskursivno razmišljali već su ga doživljavali. Mistički tekstovi nisu teorijski upravo stoga što su teško saopštivi, a njihova nekomunikabilnost uzrokovana je nepostojanjem intersubjektivnosti. No tamo gdje je *-logia*,

## Arapska filozofska terminologija

neophodan je *logos*. (Iako smatramo da to nije potrebno ponavljati, i ovoga puta napominjemo da teologiju ne smatramo zbog toga »vrednijom« od mistike.)

Kako u taj kontekst smjestiti arapsko filozofijsko nazivlje?

Hermeneutička svijest teško će prihvatiti i pomisao da bi se neki jezik dao logicizirati bez ostataka. Ono što se može reći svakako omeđuje i organizira ono što se može misliti. No ono što se može misliti potaknuto je i pobudeno onim što se može reći, čak organizirano onim *kako* se može reći. Taj dinamizam jezika koji ne pristaje da bude samo forma već uspijeva da se nametne kao supstancija može se pokazati, u to smo uvjereni, na primjeru arapskog filozofijskog nazivlja, šarene mješavine transliteriranih grčkih riječi, poznatih arapskih riječi u novoj upotrebi, i novoskovananih riječi sačinjenih da bi se uspješnije preveo neki grčki naziv.<sup>4</sup> Čak i kada je najtačniji, arapski prevod nekog grčkog izraza ili sintagme nosi skup vlastitih virtualnosti koje će možda biti aktualizirane stolicima kasnije.

Dva primjera će nam poslužiti da pokažemo te mogućnosti.

Grčko *to einai* prevedeno je u arapski barem na sedam načina: *baqa'* (*Metaph.* 1000<sup>16</sup>), *al-aniyyla* (*Metaph.* 1042<sup>28</sup>), *al-kinuna* (*Metaph.* 998<sup>23</sup>), *al-huwiyya* (*Metaph.* 1019<sup>4</sup>), *almawgud* (*Metaph.* 991<sup>2</sup>), *al-aysiyya* (*Metaph.* 993<sup>31</sup>) i *wugud* (*Metaph.* 993<sup>31</sup>). Ne ulazeći u podobnost svakog od tih izraza, niti u to koliko tačno uspijevaju da prenesu grčku riječ koja ni sama nije jednoznačna, ukazujemo na to da *huwiyya* posjeduje ideju »onstava (*huwa* je zamjenica muškog roda 3. lica jednine), a *mawgud* ideju »onoga što se nalazi«. Jednom uveden u arapski jezik kao prevodi jedne iste grčke riječi, ovi izrazi nastavljaju da žive vlastitim životom, da prenose, proširu i razvijaju vlastito značenje. Često se prvobitna veza gubi, te etimologija prevaguje nad semantikom. Tako se *huwiyya* počinje shvatati samo s obzirom na *huwa*, te se u latinskom prevodi kao *ipseitas*, što više nema čvrste veze s grčkim *to einai*. Jedva da treba napominjati kako je u arapskoj filosofiji nakon razdoblja Prevodilaca *huwiyya* bila promišljena najčešće bez ikakve veze s grčkom riječi.

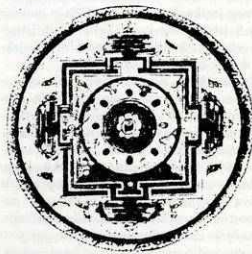
Grčko *hýle*, tvar, u arapskom je najprije transliterirano: *hayulā*. No višeznačnost grčkoga *hýle* prevodioci su rano primijetili, te se uskoro uvodi i arapska riječ, *madda*. Značenja se polariziraju, te *hayulā* označava

prtvatvar, koja može postojati odjelovljeno (*in actu*) tek kada poprimi oblik i postane »nešto«. *Madda* je, međutim, tvar u užem smislu, grada, i već ima neki oblik – oblik tjelesnosti.

Kao particip aktivni ž. roda glagola *madda*, »prostitirati se«, *madda* nosi ideju *protežnosti*, što je osobina isključivo tijela. *Descartes* će, nekoliko stoljeća kasnije, upravo *protežnost* smatrati bitnim određenjem stvari.

Arapski prevod, tako, posjeduje konotaciju koju ne nalazimo u originalu, u grčkome *hýle*. Ta je konotacija, u ovom slučaju, ne samo semantička već i filozofska kategorija. Prateći put izraza *madda* u arapskoj filosofiji mogla bi se pokazati djelatnost jezika, koji mišljenje potiče a ne samo omeđuje. Ta bi se djelatnost još bolje mogla pokazati strukturalnom analizom svih slučajeva u kojima arapski jezik nadomještava nepostojanje kopule, nemogućnost negacije pomoću privativne čestice, nepostojanje složenica...

... No to je istraživanje koje tek treba preduzeti.



<sup>3</sup> Montin Heidegger, *Što je to – filozofija?* U izboru *Uvod u Heideggera*, Zagreb, 1972.

<sup>4</sup> Usp. studiju S. M. Afana *Philosophical terminology in Arabic and Persian*, Leiden, 1964.

# Vrijeme indijske tradicije i povijest u post- modernoj zapadnoj filozofiji

Rada Iveković

kritika pojma klase) poimanje povijesti. Filozofija povijesti je tako ustrojena da privilegira sadašnjost i centrični položaj vladajućeg subjekta. Diskurs filozofije povijesti nužno je vladajući diskurs, iz perspektive kojega se projicira napredak, evolucija. Napredak, međutim, po njoj, ne postoji kao činjenica, iako postoji kao regulativna ideja. Pretenzija je filozofije povijesti da je moguća i zamisliva neutralna meta-pozicija u filozofiji (ili, izvan-povijesna pozicija). Zapravo, radi se o pristranosti, a Agnes Heller tvrdi da su napredak i nazadak, kao pojmovi koji pripadaju perspektivi filozofije povijesti, zapravo pojmovi koji se mogu referirati samo na civilizaciju koja elaborira takve pojmove. Neopravdano je primjenjivati na neku civilizaciju pojmove koje ona nije razvila. Drugim riječima, našim kategorijalnim aparatom, ako ga ne izmijenimo i dopunimo, nismo u stanju shvatiti iskustvo onih naroda koje u hegelijskoj maniri nazivamo nepovijesnim. Razvoj za njih ništa ne znači, kao ni za nas njihova vječna sadašnjost. Time misao A. Heller dolazi do istih zaključaka do kojih će, iz posve drugih pozicija, doći autori (toliko opet nesvodivi međusobno) kao što su Deleuze, Lyotard, Irigaray i dr.: nema neutralnog stava, nema meta-diskursa,<sup>3</sup> nema imparcijalnog uni-

verzalizma, nije opravdano privilegiirati jedan tok događaja pred drugim. U to isto ime, imaginarno i realno jednako se moraju uzeti u obzir.<sup>4</sup> Perspektiva povijesti, prema Axelosu, privilegira centričnost subjekta, kroz kojeg prolazi univerzalnost. Drugim riječima, povijest je »kraljevska znanost kako to kaže Guattari i Deleuze.<sup>5</sup> To je ujedno odbacivanje mogućnosti »univerzalne povijesti čovječanstva – ona bi, u principu, morala biti iskazana u najobuhvatnijem, neutralnom i univerzalnom narativnom žanru, takvom koji obuhvaća sve žanrove: jasno je da uvijek prevladava jedan, onaj jačeg toka povijesti. Axelos smatra da tu neutralnosti nema, i time dolazimo do Lyotardovog *le différend*<sup>6</sup> – nesvodive razlike ili razmišljanja: nema tako cjelovitog pogleda i pregleda, stanovišta s kojeg će suprotni stavovi biti tretirani ravnopravno. Oni će ostati nesvodivi ili će jedan od njih trpeti nepravdu. Korekcija je moguća samo u primjeru i vodiče računa o problemu *receptione*. Jezik je u suštini prevodjenje – mogao bi reći Lyotard.

Narativni izraz može najlakše, čini se, predočiti mnoštvenost vremena. Paradigma obuhvatne naracije, priča uklopljenih jedne u druge, jeste *Mahabharata*: bez glavnih likova, bez privilegiranih pripovijesti, bez odabiranja jedne dimenzije pred drugom. Struktura *Mahabharate* je ovakva: dvije niti jedna su drugoj suprotstavljene isto koliko su jedna s drugom komplementarne. Jedna je nit Kaurava, a druga je nit Pandava. Pandave će u zvaničnoj verziji pobijediti, no cijelo je vrijeme jasno da bi *moglo* biti i obrnuto. Razlika između iluzije i stvarnosti samo je u stanovištu – radi se takoreći o dvijema stranama istog ogledala. (Tek je pred petnaestak godina u Tamil Naduu skinuta zabrana s »obrućes Ramayane, takve u kojoj je Ravana junak, a Rama negativac. Isto tako postoji potencijalno i obrnuta *Mahabharata*, gdje su Kaurave pobjednici a Pandave gubitnici. Priča cijelo vrijeme strahuje od isključuća u obrnutu dimenziju, a istovremeno ih sve više približuje i isprepleće.) Stvarnost je iluzorna, ali je realna za one koji su u njoj. Ili, san je samo san za sanjača – ali relanost za likove koji taj san nastanjuju. Isto je i s odnosom imaginarnog i realnog, čiji je status nerazlikovan, indiscernible. Povrh toga, oni nepravstano rade jedno u drugome, jedno kroz drugo; imaginarno je virtualnost neke aktualnosti, oni su – kako u drugom kontekstu kaže Deleuze – jedna kristalna struktura, ili kristali vremena (ogledalo je sam tok kao *razmjena*.<sup>7</sup> Ogledalo-

preslikavanje linearne kauzalnosti i vremena na vijednosne kriterije koji ostaju pluralistički i na estetski doživljaj koji ostaje ličan.

<sup>4</sup> Kostas Axelos: *Systématique ouverte*, Minuit, Paris, 1984, str. 52.

<sup>5</sup> *Mille plateaux*, Minuit, Paris, 1980; opet se radi o bijelom zapadnom muškarcu.

<sup>6</sup> *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983.

<sup>7</sup> *Cinéma 2, L'image-temps*, Minuit, Paris, 1985, str. 92 i d.

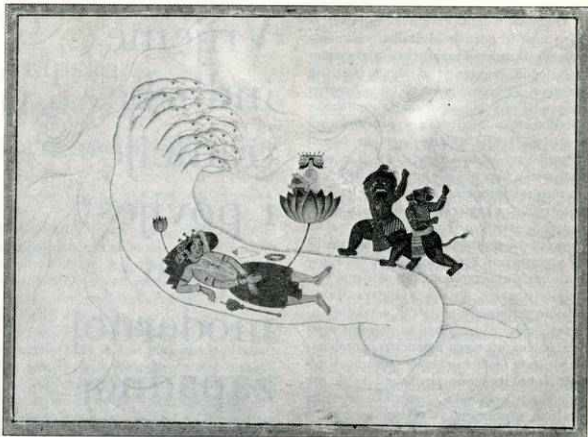
Abhinava Gupta, kašmirska estetičarka iz XI stoljeća, poznaje doživljaj sazimanja mnogih iskustava i raznih (osjećaja) vremena u jedno, svjestan je ukrštanja različitih vremena. Vrijeme nije nužno samo linearno i kronološko, i Abhinava zna za vremenska »preskakanja«. Naziva ih – *proždiranjem vremena*. Ovo je gutanje vremena barem dvosmisleno – indijska tradicija vidi vrijeme kao neman koja nas proždiru: ali moguće je obrnuti tok, progutati vrijeme u neizrecivu onostranost, u crnu rupu-okretnost, u posve drugačije iskustvo. To je ukidanje razlika kroz njihovo prethodno potvrđivanje (i dalje ne u apstrakciji kao u helegijanskom krpanju razlika) – izraženo kao ukidanje vremenitosti same. Prema Abhinava Gupta, tako se nešto može postići ili potaknuti, u brzati, jakim nadražajima na pojedina osjetila, obično u pravcu potenciranja onih zadovoljstava kojima se i inače odajemo. U egzaltiranim stanjima (postizanju kojih nas priučava kašmirska tantričko-estetička praksa) neposredno možemo zaviriti u onostranost. Abhinava Gupta preporučuje uživanje u ženama (njegova su publika – muškarci) ili u piću, i kaže: »Pogledajmo malo kako izgleda proždiranje vremena za one koji vole piti. I u njih se naime može dogoditi takvo proždiranje vremena, i to prema progresivnom intenzitetu tog užitka, ovisno o tome da li piće samo kontempliraju (kao mogućnost), da li ga jedva diraju ili ga zapravo piju. Naime, čuđenje-udivljenje koje je prodrlo u vino a koje, po prirodi svojoj, otklanja raznolikost, ulazi samo u stanje potpune stabilnosti, i to i bez prisustva nekog izvanjskog predmeta čula, a na osnovu *rastvaranja središnjeg boravišta* što se zbiva nakon velikog učinka ove reflektirane slike. Četiri boginje Kali (boginje vremena, ili četiri momenta /erotskog/ doživljaja), koje se temelje na području sredstava spoznaje, određene su ovoga puta podjelom ustranost-stvaranje itd. (...) Podvržutost ovom čuđenju-udivljenju čini da za onoga koji uživa u vino, i za određeno vrijeme – dok ga uživa – postoji gutanje vremena: postoji sloboda.<sup>1</sup> Sloboda je za Abhinava Gupta, izgleda, sloboda od vremena. Možemo pretpostaviti da se radi o slobodi od kronološkog vremena.

Nedavna nova interpretacija *Mahabharate*, ona Petera Brooka, navela me je na razmišljanje o tome kako je post-moderno poimanje vremena, a i opći senzibilitet, u mnogo čemu bliži indijskom nego, možda, modernom zapadnom shvaćanju. Post-moderno u ovom smislu, u smislu kritike filozofije povijesti, htjela bih priključiti i shvaćanje kakvo je (nešto ranije) npr. ono od Agnes Heller u *Teoriji povijesti*.<sup>2</sup> A. Heller se zalaže protiv ontologiziranja povijesti i pravljenja od nje metafizike, za šta ona u prvom redu kritizira hegelovsko (i marksističko:

<sup>1</sup> Prema Abhinavagupta: *Essenza dei Tantra*, prevod na tal. R. Gnoli, Boringheri, Torino, 1960, str. 77-78.

<sup>2</sup> U domaćem prevodu v. A. Heller: *Teorija istorije*, Rad, Beograd 1985.

kristal zamućuje odnos virtuelnog i aktualnog, kopije i originala itd, pogotovo u tome što vraća slike (priče) jednu na drugu, jednu u drugu, jednu kroz drugu: autoreferencijalnost, kružnost, uvijek spiralna cirkularnost pripovijesti ne čini kraj povijesti, naprotiv čini sam pokret kao stalno postajanje. Spiritualno vraćanje na »prethodnes«, »matične« priče pokazuje kako prošlost ne prethodi sadašnjosti nego »koegzistira sa sadašnjošću što je bila.«<sup>8</sup> (Napominjem usput da se u cijeloj knjizi *Cinéma* Deleuze poziva na Bergsona.) Ako prošlost sadašnjosti i prošlost budućnosti imaju isti status, onda se moraju uzimati u obzir i račvanja u vremenu, pa i različite mogućnosti odvijanja toka događaja: ta je činjenica urodila bogatim plodom naročito u umjetnosti: to koriste i Borges i Milorad Pavić i Mahabharata i 1001 noć itd. U *Mahabharati* su, tako, jednako uvjerljive (svaka iz svoje perspektive) i pobjeda Kaurava i pobjeda Pandava. Uzgobljene, uklopljene priče redovno pripadaju bilo jednoj bilo drugoj osnovnoj pripovijesti, katkada su neodlučne, ali još se češće pokazuje da su osnovne mogućnosti mnogo brojnije nego samo dvije. Ono što je *istinito* iz perspektive Pandava, lažno je iz perspektive Kaurava, ono što je istinito sa motrišta čovjeka lažno je za bogove, i obratno. A radi se zapravo o ovome: i Kaurave i Pandave mogu pobijediti ali ne u isto vrijeme, ne u istom svijetu. Vrijeme je dakle to koje ugrožava i razbacava pojam istine.<sup>9</sup> Prošlost nije uvijek i u svakoj prilici nužno istinita, bar ne ista prošlost. Kronološko vrijeme više ne funkcionira, ono postaje kronično, konzervativno, kristalizirano i upravljeno u svim pravcima. Kristal se vrti oko sebe i ima bar dvije osnovne dimenzije: unutarnju u kojoj je granica svih relativnih i povezanih priča: i vanjsku – obuhvatanu – koja se stapa sa granicama svijeta. Horizont nije jedan, kao da ih je mnogo, bezbroj, jednih u drugima. Sa svakog se vidi samo do prvog sljedećeg: u indijskoj filozofskoj terminologiji to je *kośa*, ljuska, čahura, Svaki je sustav, svaki zatvoreni krug, logičan unutar sebe ali i neutemeljiv, iz sebe neobjašnjiv. Objasnijiv je tek iz »kon-tekstae, iz vana. Nadalje, i kristal je omiljena metafora u indijskoj tradiciji. Vrijeme se pak ne dijeli na prošlo i sadašnje, ono se uvijek uvija i odvija u cjelini, ono se na neki način uvijek i u svakom času udvaja u sadašnje i prošlo: to je reduciranje, rez s kojim baratamo (u (također reduciranoj) viziji konsekvutivnog vremena. »Kristale se okreće oko sebe i nikad ne staje, ali se stalno diferencira, bez izgleda da to ikad konačno učini. *Sarvasī-vada* je naziv budističkog učenja po kojemu sve jest – i sadašnje, i prošlost i budućnost. Kristale vremena su koncentrat, onaj koji čini jedinu subjektivnost. Deleuze kaže: mi smo u vremenu, i prema Kantu i prema Bergsonu:<sup>10</sup> Ni pamćenje nije u nama, već mi nastanjujemo jedno pamćenje, jednu



Visnu spava na iskonskoj zmijsi Šeši, Indija, 17. vijek

memoriji svijeta u kojoj je prošlost opća forma jednog sveć tuc, nećeg datog. Mahayanski budizam poznaje pojam *alaya-viđnjana* – opća osnova svijesti. Opći i običan izraz doživljava mnoštvenosti vremena u Indiji je tradicionalno izražen u općem vjerovanju u preporadnje. Preporadnje je i najširi zajednički imenitelj svega živog i opće razmjene stvari, kao i osnov za osjećaj zajedništva sa životom uopće (a ne samo sa čovjekom: humanizam bi ovdje bio preuzak – kao davanje prednosti svojoj vrsti.). – Ni prošlost nije jedna. U stvari, ona se sastoji od mnogo »ploha« (*nappes du passé*), dok se sadašnjost zaoštava u šiljak. Prošlost jezika je njegov smisao,<sup>11</sup> preegzistencija, ono iz čega uopće razumijemo svijet. Za stare je Indijce uzor toga Veda, no ni Mahabharata u tom pogledu ne stoji rdavo: doista, Mahabharata je cijela jedna kultura sa *svim* elementima (brahmanističko-hinduistička) a princip slaganja, sastavljanja, jeste prosto sabiranje, dodavanje, nehijerarhizirano. Radi se o pluralnim kozmogonijama jer, iako Pandave i Kaurave ne pobjeđuju u istom svijetu ni vremenu, zapravo se obje njihove pobjede u principu upisuju u Mahabharatu. Ključnu ulogu u tome igra stvaralačka moć pričina i neistine, kao i moć ponavljanja, variranja. Tokom naracije neprestano se predstavljaju neodlučive alternative i neodlučna postojanja, do simultanosti inkompatibilnoga. Anomalije iz jedne istine postaju bit sustava u drugoj, i stvaralačko načelo. *Maya* je iluzija, ali *maya* je i strogo, egzaktno mjerenje. Iz takvog ukrštanja vremena, neposredno potječe kretanje, akcidenca i stvaranje. Bitna je stvar u *pripovijedanju*, konačno, svako odstupanje od norme, falsifikacija, igra nemogućeg. Moć lažnoga upućuje na drugoga, na mnoštvo dru-

gih, dok bi oblik istinitosti bio unificirajuć i upućivao bi (u svijetu prvoga) na identifikaciju jednog–te–istog. Konačno, Yudhištira, najstariji Pandava, koji po svojoj etičkoj i fizičkoj konstituciji ne može lagati, na kraju se razotkriva kao veliki obmanitelj. Indijci odvajkada znaju za parove suprotnosti i binarne modele mišljenja. Kadgod ih u mišljenju sreću, međutim, oni naglašavaju ne rascjep, već njihov integrativni aspekt, izvjesnu harmoniju ravnoteže, čak i kada je to ni–u–čemu (*śunya*) kao kod Nagardune. Ovaj aspekt harmonije, ravnoteže, integracije, dat će Nagarduninog dijalektici jednu mogućnost estetičkog izlaza (koji će biti, s druge strane, najvidljiviji daleko odlatke, posebno u japanskoj zen–estetici). Koliko je *laži* potrebno da bi se očuvao status istinitosti Yudhištira će to spoznati kada stigne, nakon pobjede, na nebo, gdje će se pokazati sva relativnost–iluzornost njihovog slavlja: neprijatelj ih odzgod gledaju: iluzija raja postaje iluzije života. Šta je čega iluzija? Priča se posve rastvara, pokret se decentrira i postaje – lažni-pokret (*faux mouvement*). U njemu je moć postajanja. Gubitak središta znači pokret svijeta kojim ne upravlja vrhovni gospodar. Zapadni filozofi su se uvijek čudili otkad je indijska skolastika ateistička ili agnostička, i kako je moguće tvrditi da u njoj nema Boga, kada obiluje tolikim natprirodnom silama i čudesima? Eto objašnjenja – ono leži u razredštenju, u transformaciji. Umjetnost je metamorfoza, *viavarta* ili *parinama* (lažljivo) pretvaranje. Mnogi će se kod ovoga sjetiti Sankare, pa ipak s tim računava koliko Deleuze u teoriji filma, toliko Lyotard u Imaterijalima. Između fikcije i realnosti ni za Indijce ni za post–moderne ne postoji nikakav prekid (oni mogu biti dijelovima iste Mahabharate). Fikcija se ne suprotstavlja realnom. Fikciji nasuprot je moć fabulacije onih koji nisu norma, decentriranih »nevoljnih« subjekata, fabulacija od

<sup>8</sup> Deleuze, isto, str. 106.

<sup>9</sup> Deleuze, 170–171.

<sup>10</sup> Deleuze, 110.

<sup>11</sup> Deleuze: prošlost je vremenu isto što je smisao jeziku, a što je ideja mišljenju (str. 131).

koje se stvara čitava jedna (u uvijek nova) memorija. I za post-modernu (na Zapadu dođu se samo za nju) i za indijski tradiciju u cjelini tipično je odustajanje od centricnosti subjekta, one iste za koju A. Heller kaže da je u temelju filozofije povijesti i po vijesti videne kao napredak. Post-moderni i anti-edipovski subjekt se možda i potvrđuje (kao i indijski) u fugi sistema koje je svjestan, a potvrđuje se kao efemeran, nesiguran, skroman i nevoljan, kao – radije ne bih! Taj nevoljni subjekt koji se posteno iako možda uzaludno trudi oko vlastite desubjektivizacije i beznačajnosti ne pristaje u načelu ni na kakve univerzalizme. Parcijalnost istine, koja se nastoji pokazati, međutim, nikad se ne može pokazati konkluzivno, jer sistem ne pretendira na iscrpnost. Tako je A. Heller još sa izvjesnim tonom krivnje govorila kako ona nudi samo nepotpunu »teoriju povijesti« a ne i filozofiju povijesti, dok Lyotard i ostali više ne mare za prava. Istina je da i detronizacija subjekta ima i na Zapadu svoje *Hauts & bas*, i čini se da je upravo bio u toku jedan mali povratak, ako je suditi prema posljednjim Foucaultovim knjigama iz *Historije seksualnosti*,<sup>12</sup> gdje on subjektu ipak ostavlja izvjesno područje istine je – relativne – au tononije i to baš u oblasti »brige za sebe« i »(čulnih) zadovoljstava«; a isto toliko, ako je suditi prema dijelu ženskih studija.

Pogled sa (svakog sljedećeg) horizonta uvijek je panoramski pogled na upravo odzvljni život: odatle se vidi da u snu svaka slika aktualizira slijedeću, ali da zato postoji i pokret–svijeta (*le mouvement de monde*) koji sanjača pomiče zajedno sa njegovim svijetom: dokaz–više o postojanju horizonta – *koša*. San djeluje na prvi pogled kao zatvoren sistem, ali prema bergsonovskoj teoriji koju Deleuze razrađuje,<sup>13</sup> sanjač nije odsječen od vanjskog svijeta (san predstavlja najširi pojavni tok ili »ekstremnu kurentu« svih tokova), iako je veza s njime posebne vrste. Nešto slično nalazimo i u upanišadskom učenju o snu.

U vedskim stihovima što govore o vremenu, stoji<sup>14</sup>:

1. *Vrijeme kao konj sa sedam uzda vuče tisućkoću, nestareće, sjemenom obilno. Jašu ga pjesnici nadahnuti, točkovi su mu sva bivanja.*
2. *Sedam kotača vuče vrijeme, sedam mu je glavina, osovina neumrlost. Vrijeme stranu svakog bivanja onaj ide, prvi med bozima.*
3. *Pun vrč je nad vremenom postavljen. Mi ga vidimo iako je mnoštven.*

<sup>12</sup> *L'usage des plaisirs & le souci de soi*, Gallimard, Paris, 1984.

<sup>13</sup> Deleuze, isto, 77.

<sup>14</sup> Bhrgu: *Vrijeme*, AV. XIX, 53; *Počeci indijske misli*, uredila R. Iveković, BIGZ, Beograd 1981, str. 99–100.

*Iako je prije svih ovih postojanja, kažu da je vrijeme u najvišem nebu*

4. *Zajedno ih je obišlo. Bijući otac, postalo je sin njihov. Od njegova sjaja nema jačeg.*
5. *Vrijeme je rodilo nebo gore i ove zemlje. Uzdrmano vremenom ono što je bilo i što treba da bude, stoji.*
6. *Vrijeme je emaniralo zemlju, u vremenu žari sunce, u vremenu su sva bića, u vremenu oko gleda.*
7. *U vremenu je razum i dah i ime je u njemu smješteno. Prolazećem vremenu se raduju sva bića.*
8. *U vremenu je tlapnja, u njemu gospodar, u vremenu je brahman smješteno. Vrijeme je gospodar svih stvari, onaj koji je bio otac Pradapatija.*
9. *Njime je pokrenuto, njime rođeno, u njemu smješteno. Postavši brahmanom vrijeme nosi svevišnjega.*
10. *Vrijeme je emaniralo bića na početku i Pradapatija. Samoopstojeći Kašyapa je iz vremena, u vremenu je i tlapnja rođena.*

I u Mandukya–upanišadi se govori o vremenu:<sup>15</sup>

1. *Um. Ovak slog je sve ovo. Tumačenje je prošlost, sadašnjost i budućnost; sve je samo slog aum (...)*
2. *Sve je ovo brahman. Ovak atman je brahman. A atman ima četiri dijela.*
3. *Prva, četvrtina je vaišvanara, čije je područje budno stanje, koji spominje vanjske predmete, koji ima sedam udova i devetnaest usta, koji uživa velike elemente. (7 udova – aspekti atmana, 19 usta – organi i sposobnost koji omogućuju iskustvo svijeta, primi. R. I.)*
4. *Druga četvrtina je taidasa, čije je područje stanje sna, koji poznaje unutrašnje predmete, koji ima sedam udova i devetnaest usta, koji uživa profinjene elemente.*
5. *A kad čovjek zaspi, ne žudeći nijedne želje i ne razdajajući snove, to je duboki san. Ova treća četvrtina je pradna, čije je područje stanje dubokog sna, koji je postao jedan, koji je čista spoznaja, koji uživa samo nasladu, koji je pun naslade, čije je lice misao.*
6. *On je gospodar svega, znalac svega, on je vladar u nutrini. On je izvoriste svega, početak i kraj bića.*
7. *Četvrti je onaj koji nema elementa, neizreciv, kome je svojstveno smirivanje manifestiranog svijeta, blag, nedvojan.*

Tako je upravo slog *aum – atman*. Ko tako zna, atmanom u atman ulazi.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> *Počeci indijske misli*, spomenuto, str. 197–198, prev. D. Zaić.

Samo ćemo ukratko nabaciti nekoliko mogućih pravaca tumačenja dvaju citiranih tekstova: starijeg – aharva–vedskog (nastalo prije VIII st. prije n. e.) i mlađeg – upanišadskog (Mandukya–up, pripada u red mladih »klasičnih« upanišada, vjerovatno je nastala do ili oko VI–V st. prije n. e.). Napomenimo da s upanišadama inače nastupa velika prekretnica u indijskom (do tada uglavnom vedskom) poimanju vremena: uvršćuje se ideja preporaganja a time i mnoštvenosti i relativnosti vremena. Smrt i život, konsekvntno, vide se kao ravnopravni elementi istog zbivanja. *Mokša* ili izbavljenje predstavlja će filozofski žuđeni izlazak iz procesa – spirale života i smrti u jednu neizrecivu onostranost i ono–vremenost koju nema ničeg zajedničkog s rajom. U prvom navedenom tekstu, Bhrguvu pjesmi »Vrijeme« (AV. XIX, 53) možemo pratiti rađanje ovih ideja, kao i jedan još difuzan osjećaj mnoštvenosti vremena; istovremeno, pjesnik kao da je lucidno svjestan mogućnosti manipulacije vremenom: *vlast/moć* (na pomolu tlapni onih čiji je ideal brahman, v. 8) nam otkucava vrijeme, stoga je u vremenu tlapnja, u njemu gospodar; i u tom je smislu vrijeme čak prije Pradapatija i tamo, ovdje se vremenski slijed logično lomi: *Iako je prije svih ovih postojanja, kažu da je vrijeme u najvišem nebu*. U Mandukyji učenje o četiri stupnja jeva odnosno sna – krije zapravo dubok doživljaj mnoštvenosti i relativnosti vremena, pa i (ne) mogućnosti »sazimanja« vremena. Onostranost četvrtog stupnja je je vanvremenska, tamo je »nepomično« vrijeme, »vječno trajanje«, »neprolaznost«, gdje odobravanje više nema smisla. Filozofi mogu govoriti »o« tom vremenu koje »doživljavaju« mistici, ali ovi ga ne mogu iskazati u prvoj dimenziji u kojoj je ono – ništa.

Na horizontu se ocrtava i interes, obzor je prekretnica svakog interesa, svake pristranosti, kao ogledalo koje je mjesto i *ne–mjesto, non–lieu*, i ekran prevrtanja iz unutarne u vanjsku dimenziju. Interes, pristranost, kao najvidljiviji trag subjekta kojeg se inače nastoji na svaki način ukloniti, tu pristranost, priznaje i cjelokupni budizam. Nagarduna na diskvalifikaciji svakog držanja (stanovišta, ideologije; »držanja« doslovno) gradi svoj logički relativizam i metodološki nihilizam.

Činjenica da nemaju linearnog vremena u vezi se sa činjenicom da Indijci nemaju ni orijentiranu povijesti, da u njihovom »jeziku–mišljenju« napredak ili »novost« mogu imati samo relativno značenje tek unutar sistema jedne *koše*, ali da se ne mogu hipostatizirati ni apsolutizirati, budući da se to može činiti ni s povijeću. Tako, oni nemaju koncepcije raja ni pakla. Raj bi bio zaustavljeno vrijeme, on je postao nezamisljiv i neuverljiv i na Zapadu, kao i imaginarno svake pozitivne apsolutne onostranosti projicirane u budućnost, kao rješenje na kraju puta. Kraj utopije jeste kraj velikih društvenih normativnih projekata. Pakao je i na Zapadu ostao uvjerljiviji od raja, jer on ovdje pretpostavlja metamorfoze, kretanje, a sam izaziva stvaranje i predmet je, materijal,

kreacije. Po indijska tradicija ne poznaje ovaj rascjep, *zavio što ne dijeli ni život ni smrti*. Oni se uvijek uzimaju zajedno, nikad se u Indiji ne izbacuje na vanjski rub ono drugo, koje se uvijek dijelom nosi u sebi. »Je est un autre«, Rimbeau...<sup>16</sup>

Zanimljiva je pozicija Nagardune, budističkog mahayanog filozofa s kraja 1. st., a koja bi se mogla usporediti s onom Luce Irigaray (Parler n'est jamais neutre) ili još prije sa Lyotardovom (*Le Différend*): nema neutralne meta-pozicije, svaki stav je jedan od mogućih – u okviru binarnih modela mišljenja – svaki je *dršti* (»držanje«) centrirano oko jednog subjekta. Teza i antiteza međusobno se diskvalificiraju, a sinteza ne znači ništa. Istina je, međutim (ali *svjetovna* istina) da svaki *dršti* može da funkcionira u svom relativnom svijetu i vremenu. Sa »višeg« staništa (koje je, međutim, i samo ništa, *sunya*), svi su *dršti* jednako vrijedni ili bezvrijedni, kao i njihovi tokovi vremena. Nagarduna osim toga kritizira vrijeme kao konsekvantni slijed i vrijeme u onoj istoj mjeri u kojoj kritizira predmete u odnosu na koje vrijeme jedino postoji: bitak se naime samih tih predmeta – u vremenu (a koji bi činili vrijeme) poriče. »Poriče« je rdava riječ, jer Nagarduna ne postulira novu tezu niti ista tvrdi, već jednim postupkom logičke redukcije ontološki diskvalificira. U prošlosti vremena više nema, jer nema prošlosti, u budućnosti ga još nema, a nema ga ni u sadašnjosti budući da ova postoji samo kao demarkacija između prošlosti i budućnosti. A kako nema proticanja vremena, nema ni njemu suprotstavljenog (kao u brahmanizmu) zaustavljenog trajanja, pa je tako nemoguća uzročnost itd. Nagarduna pojmove vremena navodi u parovima suprotnosti kako bi ih, dosljedno svojoj metodi, mogao uzajamno diskvalificirati ostajući sâm u sjeni. Pritom on nikada (kao ni uopće budizam) ne negira doživljaj mnoštvenosti vremena niti realnost doživljaja. Ali ta realnost ima »druću stranu medalje« – iluzornost: sve zavisi iz koje *perspektive* (s kojeg *dršti*) gledamo na stvar. Nagarduna u suštini pita isto pitanje koje postavlja i Luce Irigaray: *s kojeg mjesta govorimo?* Ona kaže, s mjesta koje još nije, kojeg nema (za slučaj žene).

Gianni Vattimo u knjizi *La fine della modernità Nichilismo ed eremenutica nella cultura post-moderna*<sup>17</sup> pokazuje dotrajalo historiciističke ideje prevladavanja (*Aufhebung*) nasuprot heideggerovskom *Verwindung* (povratiti se, preboljeti, vratiti se kroz, ne više u modusu osvajanja ni nadvladavanja). U tom smislu, progresivna je povijest tek sekundarizirana ideja povijesti kao spajanja onako kako je artikulira modernitet, pridajući povijesti ontološki domažaj. Ova prečitavanja filozofije povijesti od ključnog su značenja za naše razumijevanje »nepovijesnih« naroda, i možda u tome predstavljaju prekretnicu, i pored inherentnog paradoksa

na kojemu počiva i sâm naslov post-moderna. Bazu za otvaranje dijaloga predstavlja Lyotardova knjiga *Le Différend*. No to otvaranje mjesta (za) drugoga omogućeno razlomljenim vremenom ostaje još uvijek u post-modernoj prazno. To je osobito tako kada je riječ o spolu, ženskom, i o drugim filozofskim tradicijama, pr. indijskim. Tako pr. Lyotard vjeruje (u dokumentaciji manifestacije *Les Inmatériaux*, 1985) da je vrijeme post-moderne kao i klasično doba (a za razliku od moderne) opet vrijeme ukidanja spolne razlike, ovog puta u transseksualnosti (?). Čudi da Lyotard, tako osjetljiv na svaku razliku, ukida baš ovu. Postoji realna opasnost, na osnovu dosadašnjeg filozofskog iskustva, da se razlika izgubi ne u neutralnosti univerzalnog, jer ta ne postoji, već u njegovoj lažnosti (naime, »univerzalno« je sazdan po dominantnom modelu, to Lyotard uostalom najbolje i zna). Da bi se lažni univerzalizam raskrinkao, upravo je potrebno proći kroz razlike i njihova respektivna relativna vremena. Vrijeme je postmoderne doba »preskakanja« u vremenu – kodifikacije i ekrancizacije, instant–prošlosti i instant–sadašnjosti, naprednog su-postavljanja različitih segmenata vremena u homologizaciji jednog lažnog prezenta koji služi kao »pozadinu«. Vrijednostno, smatram da je stvar sama po sebi neutralna, ali je važno uočiti. Ovakvo vrijeme strukturirano je slično *Mahabharati*. U Mahabharati nema glavnog lika, nema gospodara (ni Kršna u Giti to ne mora biti, to je samo jedno od mogućih čitanja). Iz istog razloga, nije moguće da se jedan spol utopi u drugome (značajno je i zanimljivo da je simbolička utapanja ovdje obrnuta od prirodno–erotske simbolike) – jer nije uvjerljivo, ni poželjno (bar za drugi spol) to, da samo jedan od spolova bude zakonodavac. Isto važi i za različite kulture. Podložni smo homologizaciji muškoj i zapadnoj tradiciji.

Prilika je da se od ovdje napomene i starindijska tradicija izjednačavanja (porijekla, izvođenja) vremena i prostora. *Bindu* ili *indu* je tačka središta rama *mandale* ili *yantra*. To je ujedno tačka vremena i (li) tačka prostora, ali koja se ne prostire ni u vremenu ni u prostoru, tačka (–kristal), šarka u kojoj se unutarima i vanjska dimenzija izvrću jedna u drugu. Ta tačka je i ništa, *sunya*, prazno, ona koja je moguća obiju dimenzija. (To je ona nemoguća, nepostojeća meta-pozicija, koja ne dozvoljava da se dvije dimenzije pojave zajedno, a koja je sama u drugoj ravni – i iako je u toj drugoj ravni samoj – nema.) Ta tačka je ujedno i puno i prazno (*sunya* e *purna* podjednako), a u matematički predstavlja nulu: *sunya*, *kha*, može predstavljati aksijal nu tačku (mjesto prolaska osovine) ili središte točka (pupak). Coomasarawy to objašnjava ovako: »Cela sous-entend que tous les nombres sont virtuellement ou potentiellement présents dans ce qui est sans nombre. Si l'on exprime cette idée par l'équation  $O = X - X$ , on voit que le zéro est au nombre ce qu'est la possibilité à l'actualisation. L'emploi du terme *ananta*, dans le même ordre d'idées, implique l'identifica-

tion du zéro avec l'infini, le commencement de toute succession est ainsi identique à sa fin...<sup>18</sup> Godina je, kaže dalje Coomasarawy, kao vječno trajanje, zamišljena kao neiscrpan tok života. Time središte točka, tačka osovine, a često i sâm tok (predstavljajući tačkom, kružićem – nulom ili kružnicom) predstavljaju i puninu i prazninu: tačku bez dimenzija i inicijalni prostor/vrijeme prije rascjepa, mogućnost svih dimenzija vremena i prostora. Prazno (*sunya*), prazna površina kruga, predstavlja beskonačnost (*aditi*) – neodređenost, a time i matricijelnu–matricinsku mogućnost svega pa i svake mjere: *Chandogyaupanišada* III, 1–2, svjedoči: »pošto je dostigao središte stene, on ne izlazi ni ne zalazi nego ostaje u sredini, u jednosti. Zato se kaže u himni: 'Tamo nije ovako, i nikad nema ni izlaska ni zalaska'...<sup>19</sup>

Istovremeno, opća vjera u preporaganje pruža svakome iskustvo ne samo individualne i relativne dimenzije vremena, već i doživljaj ukrštanja različitih segmenata vremena. Ili, kao što kaže Michel Hulín: tek smo u vrlo maloj mjeri savremenici jedni drugih.

Pošli smo, u ovom izlaganju, od pretpostavke da je savremeni doživljaj vremena i anti-historicizam bliži indijskoj tradiciji nego samom zapadnom modernitetu iz kojega, u osporavanju, proizlazi. To bi značilo da su uzajamna prepoznavanja sada konačno moguća. Potrebno je možda istaći kako ne mislim da je ova konstatacija prilika za trijumfalizam bilo koje strane. Mislim samo da konstatirana činjenica može dovesti do nečeg novog, a to je, *konačno*, interes zapadne filozofije za druge filozofske tradicije, i da može doprinijeti dijalogu. No i tu je korisno dodati par riječi. Peter Sloterdijk vjeruje da je današnje traženje orijentalnih tema na Zapadu zapravo samo dokaz i nastavak zapadnog bezuspješnog traženja identiteta koji je prvom bio proizveo eklesivni historicizam, a potom i odbacivanje ovoga u jednom prepuštanju holističkim sintezama (u blizini kojih Sloterdijk, u jednoj po mom sudu neopravdanoj aproksimaciji, vidi Aziju). On piše: »C'est pourquoy je suis convaincu qu'il y a dans les sciences humaines européennes en raison du complexe des cultures nationales et des historicismes qui les traversent, une force immanente qui les entraîne vers l'Asie. La tendance moderne des sous-cultures de l'Ouest à se reconnaître dans l'antiquité orientale et dans les cultures archaïques qui préexistent l'extase est un pur tournoisement endogène à l'intérieur de la réflexivité de l'historicité de l'Ouest. Disons-le dans les formules classiques: la tentative de réaliser une autobiographie du sujet historique par la réflexion se termine par une méditation sur sa substance historique...<sup>20</sup> Sloterdijk ima bez sumnje reduktivne predodžbe o Aziji, sudeći po primjeri-

<sup>16</sup> Zanimljiva je za proučavanje indijske tradicije u ovom pogledu knjiga čiji autor je Michel Hulín (*La face cachée du temps*, Fayard, Paris 1985).

<sup>17</sup> Garzanti, Milano 1985.

<sup>18</sup> Ananda K. Coomasarawy: *Le temps et l'éternité*, Dervy-Livres, Paris, 1976.

<sup>19</sup> *Počeci indijske misli*, spomenuto, str. 143 i d.

<sup>20</sup> Peter Sloterdijk: »Weimar et la Californie. Note sur la crise de la philosophie de l'histoire et sur

ma koje tu i tamo navodi. Ali ovdje je zanimljivije nešto drugo: kriza subjekta, na Zapadu, jest kriza jedne teološke sheme, koja je shema Aufklärunga, a to je odnos Bog (=subjekt) – čovjek (=pobjekt); »Prvi subjekt: božanski subjekt, i ljudski epizubjekt, jedan prema drugome gaje odnos uzajamnog jamstva«, piše Sloterdijk.<sup>21</sup> Smrt boga je dakle dovođenje u pitanje čovjeka, a posebno sheme otac–sin. U tom smislu Sloterdijk u krizi subjekta vidi povoljnu okolnost raspada filozofskog maskulinizma koji je tijesno povezan sa filozofijom povijesti, utoliko što je filozofija povijesti auto-deifikacija »evropskog čovječanstva«, a to znači i vladajućeg subjekta. Ovak je, prema Axelosu, da se podjelim: »čovjek–muškarac, bijelac, mediteranac–nordijac, dominantan, odrastao i 'zdrav', (koji) je funkcionirao već 2500 godina kao nosilac istina nazvanih univerzalnim, i kao model slobode.«<sup>22</sup>

Ukratko, Sloterdijk smatra da brodom historizizma i univerzalnih modela upućuje na jednu opasnu neo–sintezu (Weimar između dva rata) ili na kalifornijske olake holističke filozofije neokonzervativnog tipa: radi se o obećanju povezivanja onog što je rascijepljeno, atomizirane slike svijeta. Pitanje koje se postavlja: vodi li nužno kritika univerzalnih modela u olaki holizam nerazlikovnog tipa? Meni se čini da ne (ne nužno), iako je sigurno da opasnost postoji. Jedan holizam izjednačenja svega sa svime na arbitrarnoj osnovi nekog udaljenog – makropogleda, kakvih imamo i na Zapadu (Sloterdijk ih navodi) i u Indiji, vidim kao konzervativan. U Indiji čak iz sličnih razloga kao što su oni koje Sloterdijk navodi za dijagnozu Zapada, a to je: nesigurnost oko vlastitog (kulturnog) identiteta, izvjestan (nacional–povijesni) romantizam, vizija obnovljenog planetarnog neohinduizma kao holistički star (model je Vivekanandini, i danas zastario, ali još se susreće). Ali kritika univerzalističkih modela (uglavnom modela spasenja), gdje se očekuje postojanje razlika (ovo je postalo sumnjivo bez specifikacije – jer je »pravo za razliku postalo revandikacija i ljevica i desnice: otud valja i ove pojmove revidirati po mom mišljenju ne upućuje nužno na normalizirajuće holizme, upravo dotle dok pretpostavlja »rad iznutra«, korekciju korak–po–korak, stalnu promjenu modela (koji to više i nije), u smislu jedva mogućeg, ali ipak neodložnog zadatka promjene–popravka i samokritike famozne nemogućeg meta–pozicije, koja bi bila pozicija ako ne boga, a ono njegovog predstavnika dominantnog–subjekta (muškog i zapadnog, dakako). Ako taj više nema podršku boga–oca onda, čini se, moramo pristati na paradoks njegove »slabe pozicije.

I možda ponovo pristati na slabost, i priznati pravo na slabost.



la prolifération des doctrines holistiques, in *Critique*, 464–465, Janvier–février 1986, str. 120–121.

21. Isto, 122.

22. *Systématique ouverte*, sponemuto, str.30.

## O nazivlju u Yogasūtrama

(yoga, nirodha, vr̥tti, prav̥tti, nivr̥tti, kleśa, duḥkha)

Mislav Ježić

Među temeljnim tekstovima staroindijskih filozofskih škola ili nazora (daršana) ističu se *Sāmkhyākarikē* time što su, radi lakšega pamćenja, sastavljene u stihu, u metru āryā, i što se, štoviše, služe većim brojem izrazito pjesničkih poređaba (naročito u kārīkama 57–61 i 66). Nasuprot tome, *Yogasūtre*, koje se u nauci uveliko oslanjaju na samkhyu, olakšavaju pamćenje kratkoćom izričaja, ali su sastavljene u prozi i u načelu (osim rijetkih izuzetaka poput I 41 ili IV 26–27) ne razvijaju očitih pjesničkih slika, pa ni retoričkih figura. Ipak se u njima često osjećaju plementost jezičnoga izraza i nemanjetljivi tragovi pjesničkih predočaba preočeni u izbor riječi.

Iz drevne je pjesničke slike potekao i sam naziv *yoga* (»sprega«), od korijena YUJ (»prezati«).

U najstarijim indijskim tekstovima, rgvedskim himnima, pjevanje se hvalopjeva često prisposodblja s uprezanjem konja. Tako veli pjesnik u RV X 18, 14:

praticine mām abanī  
śvāḥ parāmā ivā dadhuḥ  
praticim jagrabhā vācam  
āśvam raśanāyā yathā //

*Nadošloga me dana tad  
ko pero metnu na strijelu,  
nadošli ja sam zgrabio  
govor ko konja vodicom.*

U RV I 48, 11 povezuju se božanski ili ljudski pjesnici što boginji pjevaju slavu s vozarima kola, kojima je Zora uzor jer zadbiva na trkama (Sunce kao) dobit:

Āso vājṃ hī vāṃsya  
yās citrō mānuše jāne /  
tēnā vaha sukto adhvarāḥ ūpa  
yē tvā gr̥nānti vāhnayaḥ //

*Zoro, dobit zadobijer  
u ljudskom rodu zamjetnu,  
na žrtve dobrotvorca njom dovezi (te)  
što ti ko vozezi slavu i trku.*

Prvi povod za takvu poredbu vjerujem da treba tražiti u tome što su velike žrtvene svetkovanje pratila i pjesnička natjecanja i utrke bojnim kolima (ratha), kao i u Heladi, na Panathenajima, na Pythijskim ili Olympijskim igrama, pa su se pjesnici našli ponutkani da svoj trud usporede s trudom trkača.

No ta se slika razvila i u mnogo dublji poredbu. Bog Savitar, »Bodritelj, Radatelj, koji donosi Sunce i svjetlo, prosvjetljuje ujedno ekstatičke pjesnike, sdrhtačes, i nadmašćan je među njima, kao i Zora među kolovozcima, jer prednjači u duhovnoj spregnutosti i pjesničkoj usredotočenosti na uvide (dhī), kako daje naslutiti RV V 81,1:

*Yuñjāte māna utā yuñjāte dhiyo  
viprā viprasya brhātō vipasēcīth /  
vī hotrā dadhe vayunāvīd ēka īn  
mahī devāsya Savitūḥ pāriśtutīh //*

Uprežu si duh i sprežu si uvide  
dhrtači veljeg dhrtača što pozna srh,  
razdade ljevanice, jedin znajuć pu,  
moćna hvala kruži za boga Bodricu.

Taj je pjesnički izričaj, »brāhmanes, bio preuziman širom i diljem, te je prenesen iz *Rksan̥hite* i u niz kasnijih tekstova: u samhite *Vājasaneyi*, *Taittirīya* i *Katha*, u brāhmaṇe *Kaṭha* i *Satapatha*, u *Taittirīyaraṅyaku*, u *Svetāśvataraṇiśād*, u śrautasūtre *Āśvalāyana*, *Śāṅkhāyana*, *Āpastamba*, *Mānava* i *Kātyāyana* i u *Viśnuṣmṛti*.

Stoga nije čudo da se oko te kitice u *Śvetāśvatara*? (II 4) okupilo još nekoliko srodnih izričaja, uglavnom iz također starijih zbiraka (TS, VS, ŚB). Tako *Śvetup*. II 1–3 glasi:

*yuñjanāḥ prathamam manas  
tattvāya Savitā dhiyaḥ /  
agner jyotir nicāya  
pṛthivya adhybharat //*

*yukena manasā vyaṃ  
devasya Savitūḥ save /  
suvargevāya śaktvā //*

*yuktvāya manasā devān  
svaryata divyaḥ divam /  
brhāj jyotih kariśvatas  
Savitā prasuvāti tāt //*

*Sprežu prvo duh, uvide  
Bodricu radi istine,  
bljesak je Ognja spazio  
i nad Zemlju ga uznio.*

*Sa duhom spregnutim smo mi  
u bodrenju boga Bodrice,  
s moću da k Nebu stignemo.*

Upregav duhom bogove,  
uvidom Nebo sunčale,  
Bodrica nek ih obodri  
da velji blijesak učine.

Te kitičice, kao i sljedeca (iz RV V 81,1), jasno pokazuju da se sprega ponudjuje te se uprežu duh i uvidi. Uvid se, štoviše, zove dhī, što je korijenska imenica od istoga korijenja iz kojega se u punini DHYĀ izvodi jedan od jezgrenih naziva u sustavu yoge: dhyāna (»motrenje, kontemplacija«). Ujedno se nadolazak ili uzlazak takva uvida nagovještajem povezuje s ulaskom Sunca, koje Savitar donosi ili potiče bogove da ga stvore. Vjerojatno su upravo stoga te kitičice i uklopljene u šivističku i yoginsku *Śvetāsvataraṇiśād* da bog pjesnik i sprezalac uvida Savitar pospješi vezivanje yoge (»sprega«) uz boga Rudru ili Śivu koji se u toj upaniśadi slavi.

Posve razvijenu sliku duhovne sprega nazalazimo već u *Kāthopaniśadi* I 3, 3–6, gdje je Naciketasu razlaže Yama, bog Sunca i umrlih otaca, i ujedno bog u srcu bića,<sup>1</sup> koji bića drži i održava iznutra, pa stoga i jest Smrt koja znade tajnu života i besmrtnosti. Ime mu znači »vozar, uzdrža«:

ātmanāṃ rathināṃ vidhi  
śarīraṃ ratham eva tu /  
buddhiṃ tu sārathinṃ vidhi  
manāḥ pragraham eva ca //

indriyāṇi hayān āhur  
viśayāṃ teṣu gocarān /  
ātmendriyamano yukta  
bhoktety āhur manīśinah //

yas tv avijñānavān bhavaty  
ayuktena manasā sadā /  
tasyendriyāṇi avāśyāni  
duṣṭāśvā iva sārathēḥ /

yas tu vijñānavān bhavati  
yuktena manasā sadā /  
tasyendriyāṇi vaśyāni  
sadaśvā iva sārathēḥ //

Sopstvo junak u kolima,  
kola su tijelo, moraš znat.  
Budnost je drug u kolima,  
a razbor, moraš znat, vodiča.

Sjetila zovu konjima,  
predmeti su im pasišta,  
tko sopstvom spregne sjetila,  
razbor – taj, vele, uživa.

Tko je bez razaznavanja,  
a razbor vijek mu nespregnut,  
tom su sjetila nehotna,  
ko loši konji uzdrža.

Tko je pun razaznavanja,  
a razbor mu je spregnut vijek,  
tome su hotna sjetila  
ko dobri konji uzdrža.

<sup>1</sup> Usp. npr. Manu VIII 92.



Jogin. Indija, XIX vek.

Tehnički je slika još razvijenija u *Śvetāsvatari* II 9, gdje opisuje već posve razvijenu tehniku disanja u yogi:

prāṇan prapīdyeha sarpyuktaceṣṭhaḥ  
kṣīṇe prāṇe nāsikayocchvasita /

duṣṭāśvayuktaṃ iva vāham enam  
vidvān mano dhārayetāpamattaḥ //

Dahove potisnuvši, kretne spregav,  
dah kad iščežne, nosnicom nek dahne.  
Ko kad zli konji u kola se prežu,  
nek znalac trijezno razbor uzdom drži.

Iz svega toga možemo na često spominjanu dvojbu da li je yoga arijskoga ili nearijskoga, vedskoga ili nevedskoga podrijetla, odgovoriti da je, iako je dio tehnika koje mogao poteći i iz drugih izvora, njen naziv, kao i predodžba zaprege koju prepostavlja, očito izdane iz ravnice vedskoga, arijskoga, pa i indoeuropskoga kulturnog nasljedja. Stoviše, on je prenesen već s gotove porudbe za duhovnu stegu pjesnika koji spreže duh (manas) i postiže uvide (dhiyah), pa je nudio sa sobom već i cijelu okosnicu nazivlja i za druge, pa i najdublje oblike duhovnoga motrenja (dhyāna) i sabrane duhovnosti.

Nakon toga nam se i dio drugih stručnih naziva, koji se, kao jezgri, dijelom javljaju već na samome početku *Yogasūtra*, može pokazati u novome svjetlu.

Već u drugome naputku, sutri, javljaju se u određenu yogu pojmovi vṛtti i nirodha:

YS I 2: yogaḥ cittavṛttinirodhaḥ

Ako je citta »svijest« (točnije, sve osvijesteno ili sadržaj svijesti), mogli bismo složenicu cittavṛtti shvatiti kao »stanje svijesti«, i taj prijevod ne bi bio pogrešan. Ipak je, npr. i engleskome prevodiocu J. H. Woodsu i njemačkome J. W. Haueru odmah bilo jasno da ne smiju prikriti u prijevodu dimenzičnost, pokrenutost u izrazu vṛtti od korijena VRT (vṛtjeti ses), pa prevode cijelu složenicu »restriction of the fluctuations of mind stuff«, odn. »das Zur-Ruhebringen (oder die Bewältigung) der Bewegungen der 'inneren Welt'«. Objava ostavljaju izraz yoga nepreveden. Ostavlja ga neprevedena i naš prevodilac na srpski književni jezik Zoran Zec, ali vṛtti prevodi još bitno bliže izvorniku »obrt«, i ostavlja tu riječ u navodnicima u prijevodu sūtre, proširenu i tumačenjem: »Yoga je u obustavljenosti (zamućujućih partikularnih) »obrtu a s-vesti.«<sup>2</sup>

No u svjetlu predodžbe o zaprezi možemo se zapitati, ne krije li se i pod ovim određenjem kakva slika. Nije li vṛtti, kako god se mogla apstraktno valjano prevesti, prvotno konkretno »obrtaj« kola ili točka? U tome je slučaju citta »osvijesteno, sadržaj svijesti« (u Haueru slobodno, ali prikladno prevedeno: die innere Welt) zamišljena kao kolo koje se neprestano obrće, a »spregom« se zamućuje (nirodha) »konji« koji ga pokreću. Tada prijevod može glasniti:

Sprega je zamućivanje obrtaja (točka) sadržaja svijesti.

Takvim prijevodom izgubili smo uvriježene nazive za »stanje svijesti« iz naše psihologije ili filozofije, ali smo se vjerojatno približili načinu predočavanja, mišljenja i izražavanja u yוגadarsani, u »nazoru o sprezi«, tj. sustavu yoge. Stoga možemo ogledati što nam takvo približavanje donosi pred oči, a što bismo inače teže uočili.

<sup>2</sup> Evo pregleda naziva o kojima će biti riječ u prijevodima »pomenutih, redom vršnih prevodilaca:

|          | Hauer                                | Woods             | Zec   |                             |
|----------|--------------------------------------|-------------------|---|-----------------------------|
| yoga     | Yoga                                 | yoga              | joga  | sprega                      |
| nirodha  | Zur-Ruhebringen, Bewältigung         | restriction       | obustavljenost                                  | zamućivanje                 |
| vṛtti    | Bewegung                             | fluctuation       | obrt  | obrtaj                      |
| pravṛtti | die Funktion                         | sense-activity    | dostignuće                                      | provrtaj; proviraj; provire |
| niṛvṛti  | ist zu Ende, Befreiung von, Aufhören | cessation, ceases | nestaće, prestaju (da se ispoljavaju), prestaje | uvrtaj, uviraj, uvire       |

Po naziranju yoge obrtaji svijesti nailaze kao predodžbe (pratayaya) iz slojeva (āśaya) nesvjesnih ili zaboravljenih otisaka (vāsana) prijašnjih doživljaja, koji kao ustrojenja (samskāra) uvjetuju buduće pojave u svjetlu svijesti, a ove iz njih doziraju (vipākā) ili niču kao iz klice (bija). Sva se tri naziva: otisci, ustrojenja i klice, nalaze i u Yogasūtrama. Ustrojenja su tu i učinci i čimbenici čina ili djela (karma), ona stoga izazivaju svijetle ili tamne doživljaje (vṛtti), već prema svjetlini ili dobnosti, odnosno tamnosti ili izopačenosti djela. Yogin pak teži tome da djeluje bez želje za dobrim plodom i bez straha od zloga ploda djela:

YS IV 7: karmāśuklākṛṣṇāṃ yoginā trividham itareṣām.  
Čin »sprezatelja« nije svijetao ni mračan, a u drugih je trojak.<sup>3</sup>

YS IV 8: tatas tadvipākānugūṇānām evabhivyaktir vāsānānām.  
Iz njega se (čina, djela) pojavljuju otisci, slijedeći »niti«, »po kojima on (čin) dozrijeva.

To pojavljivanje predočaba drugdje se nagovještajem poredi s izlaskom, smiranjem i neočitovanosću Sunca (YS III 11, 12, 14):

|        | Hauer                           | Woods     | Zec   |  |
|--------|---------------------------------|-----------|---|--|
| klesa  | der "Dränger"                   | hindrance | zapreka   | ukliještenje                             |
| duhkha | Schmerz, leidvolles Gehemmtsein | pain      | bol (no), patnja, nelagodnost, bolna izmještenost | zlouglavljeno [st], zlosreća, zlosrećtan |

U Zorana Zeca treba istaći slučajeve uspjele etimološke vjernosti prijevoda izvorniku – vṛtti: obrt, buddhi: budnost itd. – kada je ona prikladna po značenju u kontekstu.

YS III 14: śāntoditāvyaṇapadesyadharmānupāti dharmā.  
»Držatelj« »prolijeće« kroz smirena (za-

<sup>3</sup> dobar, zao i ravnodušan ili taman, pomućen i svijetao.

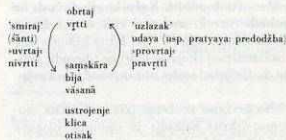
<sup>4</sup> svojstva tamas, rajas, sattva; tamnoću, metežnost ili sućevitost/svijetlinu

<sup>5</sup> Citta kao sućina ili bistvo nosilac je vṛtti kao »držanja«, tj. svojstva i prigodaka.

šla), uzašla i neukaziva »držanja« (svojstva, prigotke).

Pod tim se izričajem krije i slika putanje Sunca kao točka na koljenu se Sunce pojavljuje iznad obzora, zalazi za nj, i zatim se opet privremeno ne vidi, kao ni samskāra koje će ipak, kada vrijeme dozrije, izvesti nove doživljaje (vṛtti) u svjetlo svijesti.

Sažimeju nam se, dakle, tri pojave u jednu sliku: točak kola, put Sunca i obrtanje predmeta svijesti. Jedinственost nazivlja još pojava i uporaba izraza pravṛtti, dosl. »provrtaj, proviraj«,<sup>6</sup> za pokretanje predočaba u svijesti i niṛvṛti, dosl. »uvrtaj, uviraj«<sup>7</sup> za izčežavanje ili »smiraj« predodžbe. Glavne odnose možemo ovako prikazati crtežem:



Ti su izrazi i inače uvriježeni u staroindijske i nemaju uvijek tako zoran smisao, ali je on u ovako sustavnome nazivlju ipak toliko živ da bi se osjetio gubitak u razumijevanju izraza da tu zornost zanemarimo.

Ne svjedoči li taj zorni smisao, to slikovito sažimanje uskladne mnogoznačnosti, o iskustvenom, mističkome doživljaju koji bi bilo mnogo teže i neprimjerenije izraživati samo apstraktnim pojmovima? Utoliko i

<sup>6</sup> YS I 35, III 25, IV 5.

<sup>7</sup> YS III 30, IV 25, IV 30.

prjevod koji ostvaruje nagoviještenu slikovitost i prispodobljivost izvornika bolje otkriva tu mističku i iskustvenu narav teksta, negoli prijevod u nas uobičajenim i brže razumljivim izrazima za apstraktne pojmove.

U vezi bi s tim sustavom mogao stajati i izraz za zapreke u radu svijesti i kruženju sadržaja, *kleśā*, koje se pobrajaju u YS II 3: *avidyāsmītarāgadveśābhīniveśāh kleśāh*. To su: neznanje, sjesamstvo (tj. jastvo), žudnja, mržnja i održanje. Etimološki bi, naime, *kleśā* mogla biti podudarna s našim izrazima *«klijesta, klijestiti»*.<sup>8</sup> U tome bi slučaju *kleśā* mogle biti *«ukliještenja»* osovine točka sadržaja svijesti, koje priječe nesmetanu vrtanju.

Šama po sebi, ta pretpostavka ne bi bila odviše uvjerljiva. No znatno je potkrepljuju duboko uvriježeni nazivi *sukha* i *«duḥkha»* za *«dobrosreću i zlosreću»* u svim staroindijskim predajama: brahmanističkim, budhističkim i ostalima.

*Duḥkha* je po *sāṃkhya*, kao i po *Buddhinoj* nauci, osnovni životni doživljaj mudraca, te joj je posvećena već prva *kārikā* u *Sāṃkhyakārikama*:

*duḥkhatrayabhigātāy jījñāsā tadabhighātāke hetau /  
dr̥ṣṭe sārphā cen naikāntātyantato bhāvāt //*

Pošto udare tri zlosreće<sup>9</sup>, nastaje želja za znanjem o pobudi (uzroku/sredstvu) koja (–i/–e) će ih odbiti. Kažu li: *«Budući da se pobuda (uzrok, sredstvo) vidi, ona (želja) je besmislena»*, velimo: *«Ne! Jer ta pobuda (uzrok/sredstvo) (koja se vidi) ne (dovodi) jedino do (željene) svrhe niti osloboda do kraja»*.

No prvotno značenje izraza *duḥkha* možemo otkriti najbolje iz uporabe njegova parnjaka *sukha* koji nam je potvrđen već u najstarijim tekstovima. Izraz se *sukha* javlja u *rgvedskim* himnima 15 puta, i to uvijek kao pridjevak bojnih kola (*ratha*):

RV I 20,3

*tāksan nāsatyābhyaṃ  
pārjimanāṃ sukhāṃ ratham /  
tāksan dhenūṃ sabaṛdghāṃ //*

*Nāsatyom kola isteṣu*<sup>10</sup>  
*ophodi*, a dobro zglavljena,  
*stvore kravu sokodojnu*.

RV I 49,2

*supēśasam sukhāṃ ratham  
yām adhyasthā uśas tvām /*

<sup>8</sup> Vid. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, s.v.

<sup>9</sup> Izvanjska (neprijatelj i sl.), unutrašnja (bolest i sl.) i sudbinska.

<sup>10</sup> *Bbhū*, *Nāsatyom*: *Nāsatyama*.

## O nazivlju u Yogasūtrama

(yoga, nirodha,  
vṛtti, pravṛtti,  
nivṛtti,  
kleśa, duḥkha)

tēnā suśrāvasam jānam  
prāvadyā duhitar divah //

*Uresna*, dobro zglavljena  
kola gdje stojiš, Zoro, ti,  
tima mužu dobroglasu,  
kćeri Neba, pomози sad!

Kola su *sukha*, *«dobro zglavljena»*, kada im je osovina dobro (su) uglavljena u rupu (kha) u glavčinama pa se točki lako obrću.

U *Śatapatrabrahmani*, *upaniśadima* i *buddhizmu* javlja se potom antinom *duḥkha*, adj. *«zlouglavljene»* i nom. *«zlouglavljene»*.

Slika je, dakle, za temeljni doživljaj životne nelagodice<sup>11</sup> *«zlouglavljene»* osovine točka sadržaja svijesti / izdvojnijega svijeta (Hauer) u glavčinama unutrašnjega opstanka (asmita) u predmetnome (viśaya) i sredstvenome (karaṇa) izvanjskome svijetu (prakṛti).

Tada posljedica takve *zlouglavljnosti* lako može biti nazvana *kleśa* u značenju *«ukliještenje osovine u glavčinama»*. Pa i sūtra YS I 5: *vṛttayāḥ pañcātayāḥ klišṭklišṭāḥ*, možemo prevesti: *«Obrtaji su petorojaki, ukliještene i neukliještene»*.

Napokon, možemo usput spomenuti i kako se obrtaji svijesti po predaji dijele:

YS I 6 *pramāṇaviparyayavikalpanidr̥smṛtayaḥ*: Mjerila spoznaje, izopaćenje/izvrnutost; obavijest (riječju), usnulost/drijež i pamćenje.

Neki su od obrtaja istinosni kao mjerila spoznaje, drugi neistinosni kao izopaćenje, neki svijet umanjuju kao usnulost, drugi pobuduju kao pamćenje, a neki su samo sredstva prenošenja istine ili neistine kao obavijest sadržana u riječima, ali svi perpetuiraju obrtanje svijesti, dakle i *zlouglavljene* opstanka tijekom rađanja i smrti. *«Sprega»* je zaustavljanje obrtaja toga točka sadržaja svijesti, koji za yogine predstavlja zastrašujuće nesmirne *perpetuum mobile* u kojemu se poklapaju a) tijek svijesti, tj. činā i doživljaja, svjesnih i nesvjesnih sadržaja duha, b) sudbina bića koja se u njemu stvara i doživljuje, i c) kruženje prirodna i povijesnoga

svijeta koje se pokreće upravo takvim kruženjem bića u pojedinačnim sudbinama.

Time opet dolazimo do *«jedinstvenosti»* zbivanja koje se očituje, s jedne strane (*«adhivaitam»*) u obrtanju Sunca, a s druge (*«adhyātman»*) u obrtanju sadržaja svijesti (uvida), o kakvu pjevaju vedski vidoci slaveći boga Savitra ili iznoseći pouku boga Yame, kako smo vidjeli. Po zakonu o karmu, koji obrtaji sadržaja svijesti talože (āśaya) u citi te on tu dozrijeva u nadolasku budućih doživljaja (*prataya*), to *«jedinstvenost»* zbijanje neprestano uvlači bića u struju *zlouglavljene* sudbine.

Stoga treba zaplaviti protiv struje (*pratiprasava*) uvjetovanoga opstanka i zauzdati duh (puruṣa, draṣṭar, citi, itd.) da se ne ponese obrtanjem točka.

Slika obrtanja točka poznata nam je u smislu obrtanja sudbine kao kolo sreće koje spominju Lukian, Boethij i koje u srednjovjekovnim propovjedima staje igrati znatnu ulogu u dočaravanju prolaznosti.

No još mnogo drevniju i uzbudljiviju podudarnost nalazimo na početku *Parmenidova* spisa *O prirodi*, st. 1–10:

*Kobile, koje me nose koliko mi srce poželi,  
vozaču, kad na glasovit me put božanstva  
pođu*

*voditi, kroz sve što gradove nosi čovjeka  
znalca:*

*tud me ponesu, tud me mnogorzive kobile  
kola  
vukući nošahu dokle Djevojke vodahu  
putom.*

*Pušta sred glavčina speta osovina siringe  
jeku,*

*zažarena (ta, naime, dvama je sapeta ob-  
lim*

*obručima sa obje strane) jer hitaju vesti  
djevojke Heliade, napustivši stanove Noći,  
k svetlu, pošto odgrnuše rukama previjese  
s glava.*<sup>12</sup>

Ne samo da još *Sekt Empiric* tumači *kobile* kao sliku nagona, *djevojke* kao sliku osjetila, *Heliade* kao videnja, a *Pravdu* s ključevima, kojoj se pjesnik uputio, kao razum s valjanim pojmovima, nego nam čak i pisak usijane osovine čuva izvornu sliku *sukhe*, *duḥkhe* i *kleśā*.

Tu sliku zaprege razvija i *Platón* u *Phaidru* 240b i d. A duhovitu opisu dobra i loša konja u zaprezi kao da bismo mogli pridružiti naprijed navedene stihove iz *«Śvetāśvataropaniśadi* I 3,5 – 6 kao tumačenje!

Tako nas razumijevanje jezičnoga postanka filozofskih naziva iz izvornih slika vodi

<sup>11</sup> Obično se *duḥkha* prevodi *«patnja, bol; «pau»*; u Haueru vrlo prikladno na apstraktnoj razini *«leidvolles Geheimnis»*.

<sup>12</sup> Vid. *Parmenid: O prirodi*. Uvod, prijevod i tumačenje: Mislav Ježić. *Latina et Graeca*, Zagreb, 12/1978, str. 41–57.

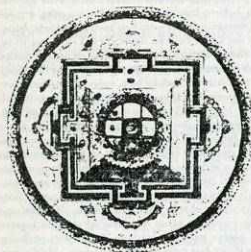
ne samo holjemu sadržajnome razumijevanju staroindijskoga teksta, nego i prepoznavanju zajedničkih kulturno-povijesnih obrazaca u srodnim indoeuropskim predajama, te nas uvodi i u dublje povijesno i punije sadržajno razumijevanje svjedočanstava i tih drugih predaja.

Ujedno to razumijevanje istovjetnosti obrasca, npr. zaprege, s kojim se pored srodnih duhovni pothvati mora biti praćeno i jasnim razlikovanjem npr. Parmenidove ontološke spoznaje i yogadarsane kao tehnički razrađenoga puta do prvoga motritelja.

No, ne treba stoga zaboraviti ni to da je poredba s vožnjom kola prvotno oslikavala pjesničko usredotočavanje duha, kao što još svjedoči Vergilij zaključujući II pjevanje *Georgica* (II 541-542):

Sed nos immensum spatii conficimus aequor  
et iam tempus equum fumantia solvere colla.

No kad golemu stazu prostorom već  
sma prešli,  
vrijeme je sada ispreći uskipjele vratove  
ve konjima.



# Fenomeno- logija javanskog misticizma

Snežana Zorić

Polazno je pitanje: Kako je moguće nešto tako kao što je misticizam tumačiti fenomenološki ili obratno, kako je moguća fenomenologija nečeg takvog što se u fenomenu uopće ne pokazuje?

Javanski mistik opstojnošću dohvaća *ono biti*, ali ne onom pukom prirodnom, koja ga u smislu prirodnosti vezuje uz sva ostala bića, nego upravo onim djelom svoga bića koji ga nad nju izdiže, a to je duh. Utoliko se kao temeljni znamen javanskog misticizma, odnosno kao bitan preduvjet svakom misticizmom iskustvu, ispostavlja duhovnost čovjekove prirode (*rasa kemanusa*) oblikovana njegovim vlastitim naporom, odvræenošću od banalnosti opstanka (*kasar*) u njegovu tankočutnost (*alus*). Ostajući čistom prirodnošću, čovjekom se još nije niti postalo, jer čovjek, po prirodi, zapravo je zao, dok je za dobro nužan napor, koji je u kontekstu javanskog misticizma određen brojnim zadrževima.

Što znači fenomenologija javanskog misticizma?

Ovakav naslov valja opravdati i odrediti mu granice. Ukoliko je gledišta da istina jest i da se na neki način pojavljuje, utoliko je ta istina uvijek na neki način posredovana, ona se pojavljuje posredstvom nečega drugog od sebe same, ali je bitno u njemu sadržana. Sebe-prikrivajuće pokazivanje istine otkriva se putem simbola, a njihov je nosilac čovjek. Utoliko se pojavljenje ovoga *biti* dokučuje u antropologiji, a metoda njegova dokučivanja je fenomenološka. Nije nam namjera, dakle, govoriti *što* jest to što se putem simbola u čovjeku objelodanjuje, želimo samo naznačiti *kako* se ono pokazuje i koji su mu vidovi. Utoliko je i moguće ostati u okvirima jedne na logosu utemeljene metode, ne ulazeći u mistički doživljaj svakoga ponaosob. »Pojava kao pojava 'nečega', prema tome, upravo ne znači: pokazati samo sebe, nego znači javljanje nečega što se ne pokazuje, putem nečega što se pokazuje. Pojavljivanje jest sebe-ne-pokazivanje.«<sup>1</sup> Ukoliko dalje na Heideggerovu tragu prihvatimo

da je metodski smisao fenomenološke opisnosti izlaganje, valja nam utvrditi njegovu strukturu. S obzirom na transcendentnost onoga što jest i njegovu sadržanost u fenomenima, pitamo: Što misticizam jest, koje mu je značenje u javanskom kontekstu i kako je ustrojen? Odgovor, međutim, izmiče diskurzivnom promišljanju jer mistik u sebi sabire svekoliko iskustvo božanskog (*tuhana*) pri kojemu napuštajući svaku osjetljivost, a time i filozofijski misaonost, napuštajući zlučudnost ovostranosti, smjera, obogotvorenju, pri čemu se postignuta stanja opisuju različitim ekstatičkim prispodobama. Javanac na različite načine nastoji usredstiti svoj unutrašnji život (*njetunggalaken batin*) a osnovna su mu polazišta umjetnost, jezik i službouljudnost, da bi njihovim posredstvom prešao na razinu religijskog, tj. neposredno mističkog.<sup>2</sup> Budući da je prvi princip indonezijskog državnog ustrojstva (*panca sila*) vjera u boga (*kertuhanan yang maha esa*), nije čudno da mističkih sektu na Javi ima u izobilju i da je javanac na neki način mistik. Ipak, dva su glavna središta u kojima se u okvirima dvora (*kraton*)<sup>3</sup> ta predanja njeguju, a to su Surakarta i Yogyakarta.

Oblik misticizma o kojem će biti riječi u ovom radu nije svojstven svim slojevima javanskog društva-nego samo ovom dvorskom

2. Geertz govori o osam postulata u *ilmu djawi*:  
a) suodnos temeljnih pojmova sreća-nesreća prate dva osjećaja – potištenost, *gela*, i središtenje, *kaget*. Prvi označuje način odnošenja spram sebe, a drugi prema van. Nijednome od njih nije dobro prikloniti se jer oha imaju za posljedicu stanje zlosreće, *titaka*, koja baš zbog nepostojanosti sretnih i nesretnih trenutaka uvjetuje uzemirenost (a to je opeka osnovnom zadrževu za »mirom u srcu«, *tentrem ing manah*). Valja se priklanjati dobroreći, *bejla*, jer dobra sreća »stanje je niti sreće niti nesreće«;  
b) u temelju čovjekove osjećajnosti jednačenje je *aku=Gusti-rasa*;  
c) osvjetljenjem toga trojega stiču se duhovne snage koje je moguće usmjeriti prema dobru ili zlu;  
d) znanje krajnje *rasa* čovjek postiže vježbom čistoće volje; a ta se sastoji u slabljenju čovjekovog života u skladu s porivima, *nglakoni* – nospavanje, gladovanje i seksualnom odvræenošću. Preporuča se i *mbisu*, nijemost, odsutnost svakog govorenja na nekoliko dana;  
e) samopmatranje osjećajnog života;  
f) sustav podređenosti i nadređenosti učitelja i učenika, *guru-murid*.  
g) identitet *aku=Gusti-rasa* važi jednako za sve ljude.  
h) s obzirom da priznaju postojanje različitih puteva za doseganje *sanio mystica*, Javanci ovdje pristaju uz relativističko gledište.

3. *Kraton*, dvor, u skladu sa Geertzovom naučavanjem egzemplarnog središta, jest mikrosvijet, zrcalna slika jednog natprirodnog reda, što će reći samog svemira. Obredni život, i život dvora uopće, za uzor je društvenom redu a nije iz njega proizašao. Tu je na osjetljivoj ravni predstavljeno ono što čovjek sam u sebi mora učiniti. Područje boga i područje čovjeka neraskidivo je povezano, pri čemu se priznaje polubiđanska narav kralja. Kao polubiđanski *kalipah*, on pounmratnje kralja kao ono sveto, tako i ono svijetu prapriodno. Dvojnost njegove prirode očituje se u tom njegovom vidu *kalipah*, kojim dotiče *Gusti*, ali i u vidu ljudskosti, u kojem je on shvaćen kao sluga, *kawula*. Jedan je *alus*, drugi je *kasar*, jedan potječe od bogova, ovaj drugi od roditelja (prema Woerjaningrat, *Etika Jawa*, 1957).

<sup>1</sup> Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1985, str. 32.

*priyayi*, iako je supovezanost sa ostalima očita. Temeljni se na izvješćima koja nam je svojim dvogodišnjim radom na Javi prenio C. Geertz, na radovima Erringtona, Hefnera... te nešto vlastitih zapažanja stečenih na samom terenu, svaki je zahtjev za iscrpnošću izlisan. Za razumijevanje javanskog duhovnog nauka (*ilmu djawi*) nužno je poznavanje njegova konteksta, koji nije određen samo samoniklim javanskim predanjima nego i vanjskim utjecajima koji su se tijekom vremena smjenjivali na Javi. Najjači je, pri tom; proces indikacije u oblicima buddhizma i hinduizma.<sup>4</sup> Oni su se na ovom području toliko isprepleli, što međusobno, što sa samoniklim vjerovanjima, tako da neka stroga razdoba nije niti moguća. Buddhiistička *stupa* ili svaitiski *linga* postaju mjesta za uspostavljanje veze s precima, čime tvore samo nadgradnju već postojećeg javanskog kulta mrtvih. Naime, buddhizam prožet misionarskim duhom u buddhizam naukom, i hinduizam sa svojim zbirom običaja, ceremonija i spoznaja, pa tantrički misticizam bengalske Pala dinastije, imaju za posljedicu određeni religijski sintkretizam, koji se onda u literaturi javlja pod nazivom javanskog misticizma. U svojim počecima buddhizam se širio u svojoj hinayanskoj inačici, onakvoj kakva se primjenjivala i njegovala u Amaravatuju i južnoj Indiji. Za njegovo širenje zaslug a ide i Kineza,<sup>5</sup> od kojih imamo i prva izvješća o stanju na otočju. I-tsing<sup>6</sup> izvještava da je 671. g. Sumatra važno središte buddhiističke obrazovanosti i kulture i u glavnom gradu Sri Vijaye on provodi šest mjeseci učeći sanskriptsu slavicu da bi se pripremio za obilježnj studij u Nalandi. Oko VIII st. dolazi do širenja mahayane, koju u jednom tantrikom vidu monah Vajurabodhi sa Ceylona propovijeda na Sumatri. Mahayana u JI Aziji, pa tako i u Indoneziji, pokazuje veliku sklonost povezivanja s različitim hinduističkim kultovima. Jedan od središnjih pojmova uključenih u starosjedilačke spoznaje hinduistička je ideja "svete planine" koja predstavlja odmorište dušama mrtvih. Funanski kraljevi i Saflendre nazivali su se "kraljevima planina". U prvom svom razdoblju spram svakoga otvoreni, ne poznajući kastinske razlike, buddhisti su imali više pristalaca od u sebe zatvorenih hinduista. Buddhiom je mogao

postati svatko a kao hindus se morao roditi. Međutim, kontemplativna narav i buddhiistička snosljivost u JI Aziji brzo su se pretvorili u čvrst sustav nadređenosti i podređenosti, tako da u Fa-hsienovim izvješćima nalazimo podatak da posuda cvate hinduizam a da je buddhizam gotovo izasao iz upotrebe. No, ne za stalno. Postoje razdoblja u javanskoj povijesti kada oni savršeno suspostoje, o čemu nam svjedoče i dva najveća javanska hrama – buddhiistički Borobudur i hinduistički Prambanan.<sup>8</sup> Neki su pak vladari spojili odabrane vidove obiju religija, pa tako u XIII st. Kertanagara na Javi predstavlja utjelovljenje Višnu-Buddhe.

Javanski *priyayi* odlični čine nasljednu aristokraciju koja svoje podrijetlo vezuje za hindu-javanske kraljeve pretkolonijalnog vremena i u njihovom svjetozoranu ne prevladavaju amnistički sadržaji *abangana* nisi islamski *santrija*, nego upravo hinduistički vezani uz tekstove *Ramayane* i *Ma-habharate*. Priyayi sa svojom simboličkom baštinom i abangani sa svojom čarobnjačkomagijskom, egzistencijalno su međupovezani, a njihova se predanja zrcale jedna u drugima, bilo da abanganška razumijemo kao gruba pojednostavljenja elitnih priyayi ili pak ova elitna kao oplemenjivanja abanganških. Kultura suprotetost među njima je stalna i postojana i priyayi u abangan-seljaku vidi sirovo oствarenje svog pažljivo nadgledanog ponašanja, dok seljak u plemićkoj strogoj uglađenosti pak vidi sve ono što bi on želio biti. Abanganški religijski život, u kojem su sjedinjeni amnistički, hinduistički i islamski sadržaji u obliku javanskog folklor a, predstavlja podlogu javanske kulture. S druge pak strane, iako priyayi, nakon proglašenja republike, čine zapravo konzervativni dio društva, oni su i dalje važni u oblikovanju svjetozor a i načina društvenog ophođenja. Istančana pristojnost, visoka umjetnost i ilmu djawi ostaju znamenja javanskih priyayi, a unatoč prilagodbi postojećim uvjetima, njihov način života ostao je uzor ne samo javanskim odličnicima nego i društvu u cjelini.

Tri glavna kulturna tipa unutar javanskog društva jesu, dakle, već spomenuti *abangan*, *santri* i *priyayi*. U temelju religijske tradicije abangana jest obredna svetkovina *slametan*,<sup>9</sup> koja je cilj dosezanje sta-

nja *slamet*, koje Javanci određuju kao *gak ana apa-apa* – u značenju "nema ničega, ništa se neće dogoditi". Naime, izvođenje svakog *slametan* ima jasan povod. To može biti rođenje (*babaran* ili *brokokan*), obrezivanje (*sunatan* ili *islaman*), brak (*nepanggih*), smrt prethodne zaruke (*tukar tjin-tjin*), kmjer (*lajatan*). Čak i ako se *slametan* izvede po svim pravilima, za očekivati je da se "ništa nepovoljno neće dogoditi".<sup>10</sup> Santrički je islam doktrinaran, apologetski i ono što santrije zanima jedino je njegova primjena životu samome. Javancima je pak teško biti ortodoksnim muslimanima jer su im svi takvi zahtjevi za univerzalnošću strani. Nepopustljivo ustrajati na jedino mogućoj ispravnosti vlastitog puta nije moguće jer različiti ljudi kroče različitim putovima. Za prve Javance koji su išli na *hajji*, jedino zanimljivo je islamski misticizam *tarekat*,<sup>11</sup> tako da i danas postoje ezoterična bratstva unutar *pondoka*.<sup>12</sup> Za razumijevanje priyayiskog konteksta temeljan je, međutim, na početku spomenuti par pojmova *alus* i *kasar*. *Alus* je onaj koji je čist, profinjn, uglađen, eteričan, otmjen; to je čovjek

zna), a nakon toga slušatelji sklopljenih ruku govore Amin.

Vrijeme *slametan* određuje se prema javanskom kalendaru, *petungan*, pri čemu se kao temeljni zahtjev pokazuje nužnost poduzetanja, pristajanja, odgovaranja jednoga prema drugome, *tjotjog*. Jedino se vrijeme spajljanja ne određuje prema *petunganu*, jer je smrt izraz volje bogova.

Abanganški svjetozor osniva se na vjerovanju u duhove koje oni nazivaju *bangun alus*, a mogu biti trovrsni: *memedi* – oni koji zasastraju ljude, *lelembut* – oni koji u čovjku uzrokuju kakvu bolest ili ludost ulazeći u njegovo tijelo, i ako se ne pozove *dukun*, čovjek će umrijeti i, na kraju, *tujul* – duhovi djeca koji, iako nisu istinska ljudska bića, uglavnom pomažu čovjeku. U kontekstu abangana ne smijemo izostaviti kult *permai* (bah.ind.-divan). To je sigla od *Peraturan Rakyat Marha Indonesia*, u značenju Zajednica općeg naroda Indonezije. Oni zagovaraju stav da (sirovna) javanska vjerovanja treba povezati sa javanskim marksizmom, a njihovi su sljedbenici podrška komunističkoj politici Indonezije, ali i uklanjanju svih zasada islama iz abanganških predanja. Permai, zapravo, hoće abangančkom obreda i sustavu dukuna dati značenje unutar konteksta bitno različitog od onoga u kojemu su te pojave nastale. Oni hoće ilmu djawi onakvom kakva je ona bila prije dolaska i Hindu a i Muslimana.

Među abanganima, ali i među santrijima i priyayima, dukun ima ulogu tradicionalnog liječnika. Postoje različite vrste dukuna – *dukun pijdet* – maseri, *dukun prawanang* – mediji, *dukun tjalak* – obreznjaci, *dukun wicrit* – znalci žetvenih obreda, *dukun temanten* – oni koji obavljaju svadbeni obred, *dukun petungan* – megalozoli, *dukun sikir* – čarobnjaci, *dukun djapa* – onaj koji liječi mantrama, i to ako je *dukun abangan* na javanskom jeziku, a ako je *santri dukun* onda na arapskom. *Priyayi dukun* liječe mantrama stečenima za dubljeposlušću i mističkim zanosom. I u radu dukuna, važno je biti *tjotjog*, jer unatoč svojim velikim sposobnostima, ako dukun nije *tjotjog* sa bolesnikom, nema uzdravljenja.

11. *Tarekat* se doseže kroz četiri stupnja: *sarengat* – briga za uobijedene dužnosti islama, *tarekat* – mistička umijeća, *chakekat* – istina, *mukrifat* – uvid; znanje, pri čemu pomaže molitva devdesetidevedjeljne brojnice *tasbehu*, uz ponavljanje mantr e *Allaha Akbar* (Bog je najveći).

12. *Pondok* ili *pesantren* je tradicijski obrazac santričkog prenošenja znanja. učitelji, *kijaji*, i učenici, *santr e*, žive zajedno, a izdržavaju ih članovi *umamata* plaćanjem religijskog danka, *zakat*.

<sup>4</sup> Arheološki i epigrafski nalazi svjedoče da je buddhizam došao do indonezijskog otočja u IV st., a niti on niti hinduizam nisu, dolazeći, razarali već postojeću kulturu.

<sup>5</sup> Utemeljenjem indo-skitskog carstva, pri čemu se Ilan dinastija proširila sve do gorja Pamir, otvoren je trgovački put svile kojim se širio i buddhizam, i svojom primjeni isprva našao među Anamitima, dugo tlaćenima od konfucijanske aristokracije. Ostim u Kini, Kinezi su širili hinayanu u Tibet, Mongoliju, Sijam, Burmu, Koreju i Japan.

<sup>6</sup> I-tsing se 691. g. vratio na Sumatru sa još četiri pomoćnika, a spominje se da je 711. g. jednomi Sumatraninu preveo Sakyaktinu *Hastananda sustra*.

<sup>7</sup> Na Baliju je sveta planina prvo bila Gunung Panulisan, ali je gelgelški kraljevi prenosu na Gunung Agung. Na Kalimantanu je to npr. Kinabalu. Po uzoru na Mahameru građeni su svi javanski i khmerski hramovi.

<sup>8</sup> Oba hrama izgrađena su približno između VIII i IX st. Za Borobudur se čak pretpostavlja da je bio središte neke škole vajrayanskog nauka. Na jednom natpisu hrama, *biara* (skrt. vihara), iz Padang Lawa, sačuvana je jedna mantra posvećena Heruki: *hahaha hum hahaha hui hahahaha om ah hum*.

<sup>9</sup> Prambanan, sa svojim prizorima iz *Ramayane* na središnjem hramu Lara Jangrang, pripada svaitiskoj struji. Njima odgovaraju khmerski Angkor Vat i Bayon.

<sup>10</sup> Obrazac prema kojemu se izvodi *slametan* sadrži: a) pripremanje propisane hrane, b) paljenje mirisa, c) uobijedanje gov domaćina na visokojavanskom, *udjak*.

Nakon toga, domaćin zamoli nekoga od prisutnih da otpjeva molitvu na arapskom (što, uglavnom, nitko ne

## Fenomenologija javanskog misticizma

koji govori visokojavanskim jezikom,<sup>13</sup> zna najčešće opohodnja sa nižima, sebi ravnima i višima, razumije se u *gamelan* i *wayang* te nosi odjeću propisanih uzoraka i boja (batik Solo, batik Yogya). Sve što nije u skladu s time je kasar. Drugi je par pojmova *lair* i *batin*, unutrašnje i vanjsko, koji ukazuju na to da svaki uljudeni čovjek, a to je prije svega Javanac, mora nastojati da tjelesnim kretanjima koje sačinjavaju njegovu vanjsko ponašanje dade istu profinjenost kao i svim stanjima svojih osjećaja koji čine njegov unutrašnji život. Drugim riječima, *lair* je izvanjski vid ljudskog ponašanja a *batin* je unutrašnji vid ljudskog iskustva. U takvoj suprotstavljenosti jasan je zahtjev za posebnim nadzorom nad vanjskim djelovanjem pojedinaca i njegovom preobrazbom u umjetnost ili njoj nešto blisko.<sup>14</sup> Osvrnimo se primjerice na *wayang*. Njega je moguće razumjeti kao razradan abangan slametan, ali i kao simbolički vid priyayi čudoreda. Od obredno-mnogobožičko-magijskog religijskog obrasca abangana do mističko-panteističko-spekulativnog religijskog obrasca priyayija mogući je raspon *wayang* izvedaba.<sup>15</sup>

Koje je značenje wayanga u kontekstu priyayi?

Indijski *Mahabharata* je tekst koji leži u temelju javanskih *lakona* i na njezin indijski sadržaj nije potrebno posebno upućivati. Priyayi *Mahabharatu* tumači psihoanalitički. Ratišete, Kurukšetra, unutar je čovjeka — između onoga što želi i onoga što osjeća da treba učiniti (suprotstavljenost volje i ja-aku)<sup>16</sup>. Naime, Javanac krajnju istinu traži u vlastitim osjećajima i zato objektivno metafizičko značenje nastoji obrnuti u sub-

jektivno osjećajno iskustvo. Stoga osjećaj onoga što treba činiti jest bitni dio njegovog alus značaja. Za njega nije dvojba u borbi između dobra i zla nego u mogućnosti saspospregnutosti. Voljni porivi *goda* predstavljaju su stotinom Korawa dok, su snage sasposprege simbolizirane Kresnom i Pandawama. Svekoliko je zbivanje na *batin* razni, pri čemu čovjek vodi u sebi borbu između date animalnosti i željene profinjenosti.<sup>17</sup> Wayang mora dovesti čovjeka do takvog uvida u kojemu će on svoju moć spram dobra ili zla umjeti ispravno usmjeriti.

Dok je wayang prikaz alus unutrašnjeg života oku, tako je gamelan to isto uhu a ples tijelu.

Savladavši zahtjeve vanjskog svijeta (estetizam), moguće se okrenuti nastojanju oko osjećajnog ravnovesja, što predstavlja najcjenjenije duševno stanje i najcjenjeniju osobinu istinski alus karaktera (čudored).<sup>18</sup> Tri su vrijednosti oko kojih se on gradi — *iklas, sabar i trima*.

*Iklas* je razumsko odvrtačenje udaraca javanskoga svijeta, neprionost uza nj; *sabar* je strpljivost u smislu odsutnosti srdabe i velikih strasti, dakle savladavanje unutrašnjih poriva, a *trima* jest prihvaćanje onoga što nadolazi bez otpora. Dosegavši ove tri osobine, čvrsto utemeljen u sebi samome, čovjek postaje neosjetljiv na vanjske utjecaje. I upravo u dosezanju tih osobina nalodi se mistički napor Javanaca. Oni ga imenuju pojmom *neng* — koji znači smirivanja osjećaja, i *ning* — koji označuje jasnoću uvida a određuje se kao odsutnost svakog sadržaja, potpuno prazan *batine*. Mistička se disciplin na zove još i *ngesti*, a znači sjedinjenost svih čovjekovih moći sa svrhom postizanja unio mystica sa Bogom samim. Ona se dvoji na *semedi* ili zadubljenost i *tapa* ili trpljenje. Dosegavši mir u srcu, *entrem ing nanah*, čovjek zre. Jedno u svemu i Sve u jednomu. *Aku = Gusti = rasa*. Ovo jednačenje preuzeto od Geertza, Errington osporava uzimajući u obzir značenje *rase*<sup>19</sup> kao onog dijela čovjeka

koji povezuje *lair* i *batin* a ne prevodeći ga kao 'osjećanje' i 'značenje', kao što to čini Geertz. Utoliko *aku* nije isto što i *Gusti*, a *rasa* — kako je razumije surakartanski prijai — transcendiraju ovo *aku* i ostvaruje se u sjeđinjenju sa Bogom, *Gusti*. Time zadobivene duhovne snage omogućuju čovjeku da na ovom svijetu zadobije ono što želi. U suštini, misticizam na Javi je primijenjena metafizika, skup praktičnih pravila za obogaćenje čovjekova duhovnog života, temeljen na podležem intelektualnom raščlanjavanju iskustva.<sup>20</sup>

Izložili smo ukratko kako se misticizam na Javi pokazuje. Sira objašnjenja sadržana su u bilješkama. Dometi antropološkog uvida time su ostvareni, na svakome je ponosob da te istine pokuša u sebi ozbiljiti, dakako ne u okvirima predležec teksta nego javanskog ezoteričko-usmenotradicijskog konteksta.



### Bibliografija

1. Epton, Nina: *Magic and Mystics of Java*, London, 1974.
2. Errington, J. Joseph: 'Self and self-conduct among the Javanese priyayi elite', *American Ethnologist*, vol. 11, num. 2, may 1984, str. 275-291.
3. Geertz, Clifford: *The Religion of Java*, Cambur, 1960.
4. Geertz, Clifford: *Negara*, New Jersey, 1980.
5. Hefner, W. Robert: 'Ritual and cultural reproduction in non-islamic Java', *American Ethnologist*, vol. 10, num. 4, nov. 1983, str. 665-684.
6. Heidegger, Martin: *Bitak i vrijeme*, Zagreb, 1985.
7. Uilliers, J.: *Südostasien vor der Kolonialzeit*, Frankfurt am Mein, 1965.

<sup>13</sup> Nasuprot visokojavanskom, postoji i svakodnevni govor, *ngoko*, koji nije prepun dvosmisla kao visokojavanski. Na primer, ukras na Brataseninu uhu, *sumping*, opisuje se kao *djinaroting asem endek arep dawur buri*, a znači — naprijed nizak a nazad visok korijen tamarinda. Na ezoteričnoj, međutim, razini, *djinarot* znači narav, bitstvo, *asem* — osjećanje, *rasa*, *endek arep*, kao nizak naprijed odnosi se na ego, individualno sebe u svojoj poniznosti, a *dawur buri* — visok straga, jeste bog, *Gusti*, Tuhau, on, slikovito, uvijek ide iza pojedinca. U takvoj jezičkoj raščlambii vidljivo je ono metajezikotičko — Bratasenin *lair* vid podudaran je s Bogom. Onaj tko je došao kraju u zadubljenju, a to kazuje upravo etimologija njegova imena, zdražeo je ono vanjsko i/ili unutarnje i postao jedno s Bogom samim.

<sup>14</sup> Umjetnost wayanga glazbe (*karawitan*) i plesa (*tari*) razumiju se kao obuzdavanje duha i tijela koja omogućuju otkrivanje unutarnjih značenja u onom vanjskom kako se to pokazuje u služoboljudnosti dovedenoj na razinu duhovne formaliziranosti, ali pak na strogo propisanim uzorcima odjeće za pripadnike kratona itd.

<sup>15</sup> Religijsko rodolovlje u wayangu polazi od Nabi Adama i Babu Kawa, čije dijete Nabi Sis rodi sve proroke — Nabi Ibrahim (Abraham), Nabi Nur (Noah), Nabi Muhammad i Nabi Ilsa (Ius). Drugo njihovo dijete Syavang Sis, zapravo je Semar i od njega potječu Hindusi i Javanci.

<sup>16</sup> *Aku* je zamjenica prvoga lica u *ngoko* javanskom i odnosi se na kasar vid čovjekova. Ie, uvjetovana prostornorečniskim odrednicama. Koje se poput struje izdiže i nestaje u meduljudovljenju sa svijetom, i to u mjesta čovjekova iskustva. Njemu nasuprot je *ingsun* ili ono *aku* koje je *alus*. I to je zamjenica prvoga lica, ali nju oprebljavaju kraljevi u opohodnji s podanicima ili pak bogovi u wayangu.

<sup>17</sup> Služboljudnost je Surakartancu način pokazivanja uljudenosti njegove unutrašnjosti, pri čemu on zadobiva moć očitavanja i razumijevanja stajnih znakova, *tanggap ing samita*.

<sup>18</sup> Estetičko i etičko nije moguće razlikovati, oblik poprima vrijednost sadržaja, tj. etičko se ponašanje temelji na estetičkim načelima.

<sup>19</sup> Geertz pojam *rasa* prevodi dvojako, kao osjećanje i kao značenje. Errington osporava takvo dvoznačno objašnjenje jer smatra da je preuzeto iz običnog govora, pri čemu zanemaruje činjenicu da Geertzova izvješća o toj temi dolaze iz Mojokuta, za razliku od Erringtonovih surakartanskih. Erringtonovi kavačici razumiju *rasu* kao čovjekov unutrašnji smisao koji po-

sređuje između *aku* i *ingsun* i, transcendirajući ih obje, doseže stanje jednote sa *Gusti*.

Ni u jednom od dostupnih tekstova nismo našli na pozivanje na indijski pojam *rasa*, iako je u Geertzovom značenju osjećanja on prisutan, iako se autoritativni izvori uvijek odlikuju posevmašnjim jasnoćom o tome da li je pojam *rasa* preuzet neposredno iz indijske poetike ili je pak prilagođen javanskom duhu.

<sup>20</sup> Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Cambridge, Mass., 1960, str. 310.

U kulturama gde je nastava vanevropskih filozofskih i duhovnih sistema odomaćena, a pogotovu u sredinama gde čak ima dugogodišnju tradiciju, pitanje svršishodnosti te nastave više se ne postavlja. Čak i ako interes za ovu nastavu nije uvek bio ni ostao isti, sistematsko preispitivanje njene zasnovanosti i njenih metoda nije uobičajeno. Doduše, istini za volju, valja primetiti da je neizbežna inercija kulturnih tokova znala oduvek da sobom nosi i veće neraskazanosti nego što je ova koja se tiče mesta što ga orijentalna misao i iskustvo imaju u okviru postojećih nastavnih programa.

U sredinama pak koje uvođenjem ove nastave tek počinju da se have, postavljanje pitanja njene opravdanosti, svršishodnosti, forme i razmera jeste nezaobilazno: odgovor tu tek treba da pobeđi isto tako snažnu inertnost prethodne koncepcije obrazovanja, koja vanevropske duhovne tekovine nije nalazila za shodno ili pak nije mogla na ikoji bitniji način da uvrsti u korpus predaje dostojnih znanja i umeća.

Argumenti za jedan verodostojni *plaidoyer* u prilog širenja akademskih obzorja i na istočne duhovne baštine nipošto ne manjkaju. Navođenje koje sledi ne pretenduje ni na iscrpnost ni na originalnost, evidentnost i notornost nabrojanih stavova smatram, štaviše, za jedinu vrlinu.

Prvi argument tiče se dokumenata koji stoje na raspolaganju i njihovim pristupačnima. Niko danas ne može osporavati da je poznavanje orijentalne literature i ikonografije doseglo dovoljno visoki nivo da bi se moglo konstituisati u jednu verodostojnu i kompletnu informaciju. Iako izuzetno veliki broj starih rukopisa čeka u podrumima velikih biblioteka da bude objavljen, ipak se može sa zadovoljstvom konstatovati da su osnovni zapisi svih većih i važnijih škola i tradicija kritički izdati, a velika većina čak i prevedena na neki od živih evropskih jezika. S druge strane, zahvaljujući sve dostupnijoj i efikasnijoj tehnici reprodukcija, nova izdanja već objavljenih tekstova i dokumenata postaju sve češća. Ovoj čisto praktičnoj primedbi dodajmo i to da brzi i ekonomični postupak fotokopiranja omogućuje zainteresovanima pristup i onim tekstovima koje više ne nalazimo u prodaji, pa čak ni u mnogim bibliotekama.

Međutim, ovaj metodološki relevantan argument o postojanju i dostupnosti informacije ne bi po sebi bio nikakav argument kada mu ne bi prethodio argument sadržajne prirode koji bi se ticao privlačnosti i relevantnosti te iste informacije, kao i terena odnosno kulturnog konteksta u okviru kojeg ova informacija nalazi svoj puni smisao, svoj *raison d'être*.

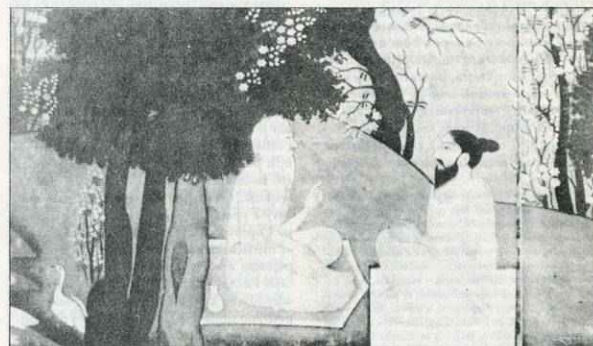
Najkraća formulacija ovog konteksta rezimira se rečju *kriza*. Otvaranje ka orijentalnim horizontima pada u trenutku kada se sve više i više počinje da govori o krizi evropskog duha, o krizi filozofije, o krizi akademskih vidova nastave, o krizi društvenih nauka. Govori se ništa manje, i sa ništa manje argumenta, o krizi religijskih formi. Povodom specifičnog karaktera ovog posled-

## Tradicija: iskaziva, neiskaziva

### Problemi pristupa orijentalnoj duhovnoj baštini

Zoran Zec

Guru i učenik (Indija, XVIII vek)



njeg vida krize valja naglasiti da se tu ne radi više o staroj prosvetiteljskoj kritici crkvene organizacije niti o scijentističkoj kritici naučnika koji smatraju da su nauke i njima svojstvena racionalnost na putu da definitivno diskvalifikuju svaku vrstu religioznosti. Ta nova kritika dolazi iznutra i ukazuje na imanentne nedostatke i nedoleđnosti savremene hrišćanske duhovnosti. Prosvetiteljski i devetnaestovekovni naučni prozletizam nisu više u stanju da mobilizuju nove snage. Poverenje koje se u najbolje informisanim naučnim krugovima ukazuje nauci ili, tačnije, naučnim teorijama, budući da »Nauka« više ne postoji, više nije slepo i bezrezervno. Sve više istraživača sve otvorenije dopušta specifičnu istinitost »drugih znanja. Među ovim »drugim« znanjima, iskustva i intuicije orijentalne duhovnosti i mistike zauzimaju važno mesto. Navedimo, primera radi, slučaj eminentnih

fizičara prinstonskog univerziteta i odnosa »Prinstonske gnoze« i budističke jogacara tradicije.

Moguće je, možda, govoru o krizi ne pridavati još uvek veći značaj, moguće je »duhovnim vrapcima« osporavati težinu njihovih argumenata, može se ne verovati starom matematičaru Husserlu kada govori o krizi evropske filozofije, može se tvrditi da je vihor šezdesetosme nepovratno prohajao, kao i to da se većina hipika vratila sa svojih pomodnih istočnjačkih ekskurzija. Međutim, neosporna je činjenica da je Evropa shvatila i prihvatila (?) da nije jedini kulturni kontinent na planeti. Ovo prihvatanje, doduše, ne znači samo po sebi krah, a pogotovu ne išezavanje svekolike inercije duhovnog evropocentrizma i tragova koje je ovaj ostavio. Ono samo otvara mogućnost razmene i dijaloga, ali je taj dijalog Istoka i Zapada nešto što tek treba da usledi. Ovaj dijalog je najopštiji okvir iz koga bi danas i ovdje svako svršishodno bavljenje orijentalnim duhovnim tekovinama crpeo svoj smisao.

U momentu krize vlastite duhovnosti logično je da interes za druge duhovnosti oživljuje. Kao što je bilo sasvim logično očekivati da su u doba nepuljanje vere u snagu sopstvene duhovne tradicije svaka druga

duhovnost posmatra ili kao svojevrsan kuriozitet ili pak kao prilika da se pokaže superiority vlastite. Evropski misionari, kojima inače dugujemo prve informacije o nehršćanskoj duhovnosti, budući prevashodno zaokupljeni širenjem *jedine* »dobre vesti«, svakako nisu osećali potrebu da između ikakav istinski dijalog. Čak ni heroji zlatnog doba filologije, kojima inače dugujemo daleko brojnije, obimnije i još uvek korisne radove iz »orijentalistike«, nisu polazili od takvih metodoloških pretpostavki koje bi omogućile *plodonosno* bavljenje stavovima drugih. Njihov vredan rad na specifično filološkom terenu, na upoznavanju orijentalnih jezika, na skupljanju i katalogizovanju manuskripata i ikonografskih dokumenata, na izdavanju tekstova i njihovom prevodenju, ostajao je, ipak, unutar njemu imanentnih metodoloških ograničenja.

U najgrubljim crtama, kritika ove meto-

dologije, koja je i dandanas uveliko na delu, pa zbog toga zaslužuje još izrazitiju pažnju, mogla bi se odvijati u nekoliko pravaca koji se mestimično približuju ili čak prepliću. Tu, pre svega, treba izdvojiti veru u mogućnost zasnivanja jedne *opšte znanosti orijentalistike* u osnovi koje figuriraju nesvrhsudno i nekoherentno *geografski koncipirano određenje predmeta* te iste nauke, zatim veru u *objektivnost opisa*, u moć *objašnjenja* tako karakterističnu za devetnaestovekovni model nauke, kao i veru u to da metod *tekstualne analize* može da bude osnovna potpora čak i onda kada se radi o orijentalnoj duhovnosti, mistici, jogi, te da se njihova suština može u potpunosti obuhvatiti *jednoznačnim diskurzivnim određenjima*, s čim je u vezi tipično helenska ubeđenost da je poredak, logos, po definiciji iskaziv.

Iako se u naučnom pristupu mnogo štošta danas promenilo, bar kada se radi o njenim najvišim istraživačkim dometima, dosadašnju akademsku i pedagošku rutinu «orijentalistike» i dalje karakterišu nabrojana stanovišta i ubeđenja. Počnimo redom:

– Zadržavajući i dalje naziv «orijentalistike», odnosno «orijentalizama», zadržava se i podržava ona ista, na geografskom određenju koncipirana slika znanosti koja za predmet ima sve što se tiče «orijenta», pri čemu se iz neprecizno omeđenog pojma «orijenta» krije, između ostalog, i svojevrsan evropocentričan blizak kolonijalnom duhu ne samo engleskih istraživača. Samedonego, pa i to kod nemačkih filologa i filozofa češće nego drugde, izvesno romantičarsko traganje za izgubljenim korenima obojice ovaj pojam izvesnom skrivenom nostalgijom. Međutim, ova nepriznata romantičarska konotacija pojma orijenta nije na samu metodu orijentalistike kao nauke ostavila bitnog traga. Orientalistika kao filološka disciplina, koja je naročito u početku živela i delovala kao svojevrsna opšta istorija ne samo jezika i literature nego, kroz to, i svih ostalih oblika duhovnog stvaralaštva naroda bliskog i telegkog Istoka (pri tom su judaizam i hrišćanstvo, iako geografski spadaju u domen orijenta bili nekonzekventno izuzeti), – uvek je, u skladu sa slikom o znanstvenom idealu svoga vremena, pretendovala na «naučnu objektivnost» i «nepristrasnost». Jedini finalitet, jedini telos koji projevava ovim istraživanjem jeste svojevrsna ekspanzionistička potreba za širenjem, za sveopštim uvećavanjem znanja, za osvajanjem novih područja i informacija. Dokumentarno *obje* i luksuz erudicije postaju sebi cilj – istraživač kao da ne postoji i kao da perspektiva posmatrača ne određuje viđenje. Određena znanstvena područja, pogotovo ona u kojima je uloga sintakse i modela velika, mogu bez većih teškoća prihvatiti ovd nekritičko, «ne-fenomenološko» zaboravljanje subjekta. Međutim, kada se radi o jednoj tako specifičnoj materiji kao što je orijentalna mistika ili joga, ova zdravorazumska, pozitivistička pozicija daje potpuno površne, ako već ne pogrešne opise i objašnjenja.

Model akademske neutralnosti i nekritičke «objektivnosti» pristupa više nije u stanju

da zadovolji ni istraživača ni pedagoga ni učenika. Da bi se udovoljilo tom vitalno orijentisanom istraživačkom erosu i toj povećanoj receptivnosti koju srećemo u generaciji kojoj pripadamo, potrebno je produbljeno *razumevanje* teksta, a često i ne samo teksta. Izuzev istoriografskog aspekta problema, gde se inače pozitivistička činjenična i jezička analiza pokazuju zadovoljavajućom, svaka metodologija koja se bazira na tekstualnoj analizi bitno je hendikepirana kada se radi o gotovo celokupnoj orijentalnoj duhovnoj baštini. I to iz više razloga.

– Prvi razlog je to što u jednom prevažno oralnom sistemu predaje *tekst nema istu funkciju* kao u civilizaciji gde je štampa već odavno ostavila traga ne samo na predaju već i na sam način koncipiranja i konstituisanja znanstvenog univerzuma. U tekstu koji samo *rezimir* i *služi kao podsetnik* nekome ko je suštinu znanja već primio u direktnom kontaktu sa sastavljačem teksta ili njegovim neposrednim ili posrednim učenicima – ono *implicirano* je daleko veći i važnije od eksplicirano. Kao i u slučaju poetičkog teksta i svojstvene mu sugestivnosti i nagošavanja, koje sanskritsko *dhvani* tako dobro označuje. Čak ni brojni komentari, prosteički iz autohtone tradicije, nisu uvek u stanju da u potpunosti ekspliciraju ono neiskazano što tekst sadrži. Prvenstveno zato što nisu ni namenjeni zapadnom čitaocu našeg vremena. Drugo, jer su često pozni, te ne potiču iz *neprekinute* tradicije kojoj tekst pripada. (Tu, pre svega, imam u vidu eruditske komentare komentatora koji su komentaristi redom sve važnije tekstove, svih važnijih tradicija). A treći, sigurno ne najmanje važan razlog, jeste to što je ono *neiskazano* često – *neiskazivo*.

Pred ovom neiskazivošću svako filološko, istorijsko, psihofiziološko ili psihosociološko, metafizičko ili bilo koje *izvanjsko objašnjenje*, koliko god drugde bilo važno i efikasno, prosto naprosto otkazuje. Razumevanje, intuitivna vizija, u neposrednom kontaktu omogućen *neposredni zor*, i naravno, *otkrovenje* za one koji imaju sreće da ga dožive, deo su spoznajnih moći kojima čovek može da nastavi onde gde diskurzivni um i njemu svojstvene spoznajne moći otkazuju. Ovim se supraracionalnim moćima čovek oduvek služio i služi svuda osim u okvirima pozitivnog «naučnog» metoda. I zato mistika nije nikada mogoća, čak ni u svojim najobilnijim vidovima, da postane predmet nauke. Na pitanje šta je to, na primer, *yoga*, pitanje na koje inače nije moguće ne odgovoriti ukoliko se iko ozbiljno bavi indijskom duhovnom baštinom, u klasičnim tekstovima o *yogi* nalazimo odgovor: «*Yoga je samādhi*»; budizam je takođe *par excellence* istraživanje i produbljivanje stanja *samadhi*, šivaizam je nezamisliv bez kategorije *samadhi*, čak i vedanta, koja inače po mnogo čemu podseća na našu filozofiju, ipak, za razliku od ove završava u blaženstvu *sateitanandana samadhi*. Ali šta je *samadhi*, šta je *dhyana*, da i ne pitamo šta je *nirvana*, šta

*paramasiva*. Na tom mestu, gde svako *izvanjsko objašnjenje* otkazuje, šta može i šta treba da čini onaj ko ovim pitanjima želi ozbiljno da se bavi sebe i drugih radi?

Na to pitanje orijentalna mudrost odgovara: budi spreman, a učitelj će te već naći. Učitelj se, dakle, javlja kao osnovna *metodološka* kategorija. On je taj koji posreduje između pitanja kada je ovo sazrelo i odgovara kada ovaj ima gde da nađe svoje mesto. I po tome i po mnogo čemu drugome, istočna duhovnost nije bitno različita od zapadne mistike. Teškoće *pristupa* su tu iste. Princip identiteta govora (logosa) i bioći otkazuje u oba slučaja. Nisu li apostoli, nosioci jednog posebnog «duha», bili posrednici između čovekovih najdubljih pitanja i odgovora koji nadilaze ljudsko poimanje – na isti način na koji su to i duhovni učitelji na Istoku. Intelekt i racionalnost su bez te «duhovne inspiracije i vodstva i ovdje i tamo nedovoljni. Vrst iskustva koja izmiče diskurzivnom rasčlanjivanju označena je u sanskritu neprevodivim *nirvikalpasamadhi*. Istočni učitelji nas uveravaju: ko nije kušao od tog iskustva nikada neće moći ni da shvati koliko mu još nedostaje za bi dostigao razumevanje i potpuni uvid u suštinu. (*Tao* koji ima ime nije *tao*. Ne postoji koncept *tao-a*.)

Možemo ne prihvatiti, i *en bloc* odbaciti zasnovanost ili bar neopodnost svake i svekolike mistike. U tom slučaju «orijentalistika» nema šta bitno da traži na planu orijentalne duhovnosti, koja je bila i ostala gotovo sinonim za postojanje ove misterije. Međutim, ako prihvatimo na reč tvrđenje koje se, inače, zasniva na *iskustvima* i zapadnih i istočnih mistika, da ono što jeste (ili, čak, jedino i stvarno jeste) nije iskazivo – nameće se pitanje: – Šta u tom slučaju da čini zagovornik «orijentalistike», kakve su, naime, metodološke i pedagoške reperkusije ove neiskazanosti?

Po mom ličnom skromnom uverenju velika bi stvar bila već i to: *ukazati na postojanje* tih mističkih iskustava. Ovo ukazivanje, poduprto čitavim nizom najznačajnijih tekstova velike većine orijentalnih duhovnih tradicija može da predstavlja važan formativni faktor koji itekako, može da nađe mesto u oformljavanju jedne novije i kompletnije slike sveta. Kao takvo, ono ima svoj neosporni pedagoški značaj. A kroz to i «orijentalistika».

Da li u nas postoji orijentalistika kao samostalna disciplina? Da li to što postoji treba i dalje zvati tim imenom? To su pitanja oko kojih se može i (treba) diskutovati, i na koja lično i sam trahim odgovor.

Znam, pak, da krize posepuju razvoj alternativnih mogućnosti, kao i to da zadatak i cilj «orijentalistike», tamo gde ona kao takva postoji, zadatak koji sigurno ne prevazišla njene trenutne mogućnosti, jeste pomenuto što je moguće dokumentovanje, *ukazivanje na postojanje* nečeg što nije moguće integrirati u korpus ni nauke ni filozofije, a što nije ni poezija ni religijski ritual. Već bi i time «orijentalistika» opravdala svoje bavljenje tom nezanimljivošću, čak bi se moglo reći – suštinskom komponentom orijentalne

<sup>1</sup> Vyasin komentar uz prvu sutru Yogasutri.

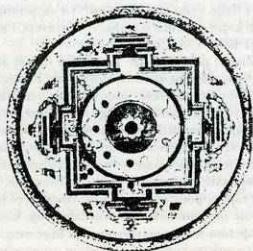
civilizacije uopšte.

A što se same stvari tiče, te nesvodive i neiskazive suštine na čije bi postojanje tek trebalo skretati pažnju, nije prvi put da se ova tretira *izvan* ili na dalekim marginama društveno korisnog i društveno prihvatljivog znanja. Budući van vremena, naj se ne žuri. Baš kao što se ni društvima nikada nije žurilo, pogotovo onim pragmatistički orijentisanim, da inkorporiraju i pozitivno sankcionišu jedno ekonomski i socijalno neupotrebljivo znanje.

Istorijski posmatrano, ta alternativna druga znanja često su se, ako ne uvek, predavala na marginama društva. Retko kad prihvatana unutar, ona se u potpunosti zadovoljavaju tim neistorijskim, marginalnim postojanjem, tako da se u dilemama oko orijentalistike i njene specifične funkcije ne moramo mnogo brinuti za njih. Pogotovu što bi, u nedostatku sredstava, u nedoradnosti adekvatnih metoda i možda pre svega zbog pomanjkanja kvalifikovanog kadra, svaki pokušaj inovacije, i samim tim improvizacije, morao da se suoči sa pravedničkim gnevom čuvara akademskih institucija. Da li je situacija sazrela za ikakvu bitnu promenu? Da li zbog izvesne povećane zainteresovanosti za duhovnost (i Istoka i Zapada), što je nesumnjivo, srećemo izvan akademskih krugova (a ponekad krišom i unutar) valja žrtvovati našu vekovima isprobanu igru? Verovatno ne.

Možda će, doduše, jednog dana na nekom univerzitetu neka pomalo nastrana katedra za psihologiju da nađe adekvatnije načine da se pozabavi *onim što jeste, a što nije* predmet govora, što pri tom nije ni san ni san bez snova, niti java; možda će na nekoj neortodoksdnoj katedri filozofije neko pristati da se radikalnije bavi nezrecivim logosom ne plašeći se da bude optužen za izdaju bilo kakve logike. Možda će neki slobodni profesor sanskritske književnosti naći načina da se bar inkognito uputi u elementarne tajne indijske duhovnosti ne bi li kompletirao svoja predavanja i naročito svoje seminare. Nabrojane mogućnosti već imaju kao presedan stidljivije pokušaje.

Tako da svaka nada nije bez osnova.



# Individualizam i holizam u kineskoj filozofiji

Mirko Gaspari

Za svrhe ovog rada uzimam da su mogućnosti određenja pojmovia individualizam i holizam veoma široke – dakle, da nisu ograničene na njihovu tekuću upotrebu u društvenim naukama – i da su njihova moguća značenja korelativna sa drugim pojmovnim parovima kao što su pluralizam/monizam, humanizam/naturalizam, pojedinačno/opšte, član/skup, deo/čelina, jedinka/grupa itd. Odatle, ako ih primenimo u metafizički ili ontološki, jedna teorija će biti individualistička ili holistička u zavisnosti od toga da li će se status realiteta izjaviti diskretnim ili posebnim entitetima, mnoštvu partikulara, atoma/čestica, pojedinačnih stvari, događaja itd. ili pak totalitetu, celini, sistemu, ili šire, onom što je univerzalno ili što je opšte i jedinstveno načelo koje objedinjuje, potire ili leži u osnovi pojedinačnog ili partikularnog. Isto tako, na planu etike, individualizam bi obuhvatao teorije koje ljudsku jedinku uzimaju kao osnovnu kategoriju u određivanju moralnih vrednosti, moralnog delanja itd., dok holističke teorije određuju isto preko grupe, institucije, ekonomske klase ili države.

Ovakvo široko određenje pojmova individualizam/holizam s jedne strane otvara prostor za njihovu primenu kao opštih odrednica (u smislu osobina, karakteristika) u komparativnim razmatranjima na filozofskom i kulturološkom planu (u ovom slučaju na relaciji Evropa-Kina), a s druge, ono je neophodno ako želimo da ove pojmove primenimo na samu kinesku filozofiju koja se većim delom odlikuje svojevrsnim paralelizmom u konceptualizaciji – što će reći, zbog primene načela analogije, u kineskoj filozofiji ne postoje jasne granice između filozofskih disciplina kao što su metafizika, kosmologija, etika, filozofska antropologija i politička filozofija.

U vrednosnom sumiranju razvoja evropske filozofije individualizam se (u kontekstu filofske antropologije, etike, političke filozofije i filozofije prava) uzima kao jedna od njenih bitnih i najsvetlijih tekovina. S druge strane, kineskoj filozofiji se pripisuje holizam, organizizam, kolektivizam, te odustvo ili zanemarivanje principa posebnos-

ti ili individualiteta. Ovaj drugi stav ne izriče se nužno više u vrednosnom smislu tj. kao nešto što devalvira tekovine kineske filozofije – kao što se to činilo u jeku evrocentričkih ideja tokom 19. i početkom 20. veka (a donekle i danas od strane nekih filozofa hegelijansko-marksističke provenijencije) – već i kao vrednosno neutralna, čisto deskriptivna konstatacija koju iznose neki eminentni (klasični) sinolozi i istraživači kineske civilizacije (poput Needhama), ali i filozofii analitičke provenijencije koji se bave sinologijom (poput Hansena)<sup>11</sup> i koji ovakve konstatacije iznose na osnovu analize strukture kineskog jezika.

U onome što sledi nije mi namera da opovrgnem ova dva stanovišta već samo da ih donekle relativizujem i tako, posredno, možda pobliže odredim.

Šta uopšte znači stanovište da je individualizam bitna tekovina evropske filozofije?

Ako uo individualizam vezemo određene vrednosti kao što su jedinstvenost, autonomija, dostojanstvo i pravo na privatnost, onda tako shvaćeni individualizam u Evropi nije stariji od 18. veka – što ubedljivo pokazuje studija Stevena Lukesa, *Individualism*.<sup>12</sup> Čak i kod Kanta, tvorca novovekovne subjektivnosti, iako su uspostavljeni principi autonomije i dostojanstva, još uvek nemamo apsolutnu jedinstvenost svakog pojedinca budući da će svaki razuman čovek, na moralnom planu, težiti uspostavljanju univerzalnih moralnih zakona – a to se jedinstvenost ili posebnost gubi u opštem. Hegel ističe načelo beskonačne vrednosti subjektiviteta ali istovremeno pojedinca shvata kao sredstvo apsolutnog duha. I uopšte, kad bi se Hegelova filozofija odredila dihotomnim parom individualizam/holizam, notorno bi prevagnula na stranu holizma. I kod Kanta i kod Hegela prisutna je tenzija izražena u pokušaju da se pojedinac u istom potze uspostavi i ukine. Tek kod Hegla (Schlegel), koji u apsolutnosti individualnih razlika vidi mogućnost za jedan novi moralni zakon, i napokon kod Stirnera (Stirner), koji radikalno odbacuje sve nadindividualno (pa i svaku etiku) i postavlja tezu o stvarnom postojanju samo pojedinca, konkretnog čaja ili jedinog, imamo novovekovni individualizam doveden do krajnjih konsekvenci (u poslednjem slučaju, do egoizma).

Međutim, ako individualizam shvatimo u nešto širem smislu tako da princip individualiteta biva određen i nečim što nadilazi individualitet – jedna varijanta se očituje na egzistencijalnom planu tj. u shvatanju čoveka kao konačnog bića koje je nužno upućeno i na određene egzistencijalne datosti kao što su radanje, prozlostnost i smrt i koje potiru

<sup>11</sup> Vidi Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1956, str. 279–293, i Chad Hansen, *Individualism in Chinese Thought* u zborniku *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, ed. D. Munro, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1985, str. 121–135–56.

<sup>12</sup> Steven Lukes, *Individualism*, Harper and Row, New York, 1973.

Cvetanje Budinog ploda, skulptura od žada (Kina, XV vek)



njegovu autonomiju i jedinstvenost – onda tako kvalifikovani individualizam nalazimo i u starom veku kod Grka i Rimljana (sofisti, epikurejci, stoici), u hrišćanstvu (struja koja zagovara slobodu volje) i novom veku pre 18. veka (npr. kod Montaignea, Hobbsa itd.).

Gore navedeno nas upućuje na zaključak da individualizam kao bitna tekovina evropske filozofije ni u kom slučaju ne podleže jednoznačnom određenju – sem ukoliko ovaj pojam vežemo isključivo za filozofiju poput Stirnerove ili, na planu političke filozofije, za tradiciju evropskog liberalizma i parlamentarne demokratije. Štaviše, od Parmenida i Platona do Spinoze i Hegela, u evropskoj filozofiji možemo uočiti sasvim jasnu struju koja pre naginje holizmu nego li individualizmu ili se pak individualizam i holizam, u jednoj te istoj filozofiji, javljaju u određenju dijalektičkoj tenziji.

Ako se okrenemo kineskoj filozofiji i konstatiramo da su holizam, organizizam i kolektivizam njene bitne karakteristike, suočeni smo sa sličnom situacijom kao kada je u pitanju individualizam kao tekovina evropske filozofije.

Najpre smo u iskušenju da navedemo kontra-primerne tj. da pokažemo da je individualizam, čak i u evropskom, novovekovnom određenju (dakle, kada se uz taj pojam vezuju navedene vrednosti jedinstvenosti, autonomije, dostojanstva i prava na privatnost) isto tako prisutan i u nekim strujama kineske filozofije. Tako, pred kraj dinastije Han (206 p. n. e. – 220 n. e.), kada konfucijanizam kao politička filozofija gubi na

snazi, prvi neo-taisti poput Liu Lianga ističu jedinstvenost (*i*) pojedinca kao pozitivnu vrednost. Pojedinaac se cenio upravo u onoj meri u kojoj je bio jedinstven, različit, neponovljiv, pa čak i ekscentričan. Konfucijanska ideja o univerzalnosti ili istovetnosti (*tung*) moralnih osećanja kod svih ljudi bila je podvrgnuta prezrivoj kritici.<sup>3</sup> Istražujući ono po čemu se pojedinci ili ličnosti bitno razlikuju, neo-taisti su čak razvili tehnike za analiziranje i vrednovanje karaktera. Ovo se jasno može uočiti u karakterološkim spisima kao što je *Traktat o ličnosti (Jen-wu chih)*, iz 3. veka n.e., koji naglašava pronicanje iza spoljašnjeg izgleda pojedinca da bi se zahvatila jedinstvenost njegovog duha. Prema metodologiji ove karakterologije, proučavanje očiju najbolje otkriva jedinstvenost pojedinca. Ideja da su oči najizrazitiji odraz individualnosti bitno je uticala i na umetnost tog vremena.<sup>4</sup>

U pogledu autonomije volje – od tolikog značaja za evropski individualizam – još u *Analektama* Konfucija nailazimo na stav da niko čoveku ne može oduzeti slobodu njegove volje (*Analekta*, 9:25). Odatle, svaki čovek je slobodan da odbaci ili prihvati konfucijanski put moralnog samo-usavršavanja. Skoro celokupni filozofski taoizam drži do ideje o slobodnom čoveku (*ta-jen*), koji je nadišao sve stege spolja nametnutih društ-

venih obrazaca i konvencionalnog morala, kao do najviše vrednosti. Ideju dostojanstva tj. poimanja ljudske jedinice kao vrednosti po sebi, nalazimo, po implikaciji, kod Meng Čea u njegovom učenju o inherentnoj dobroti ljudske prirode koja teži da se ispolji postizanjem mudraštva. Izvesno pravo na privatnost – iako ne u modernom liberalnom smislu pravnog regulisanja tj. institucionalizacije takvog prava – ostvarivali su taoistički pustinjači kojima je data sloboda ne samo da se povuku iz društvenog života već i da se posvete jednom duhovnom praxisu koji je vodio ostvarivanju takve slobode koja je bila potpuno oprečna postojećim društvenim normama itd.

Međutim, ovakvi kontra-primeri ne dokazuju mnogo budući da su to samo pojedini stavovi ili primeri koji su istrgnuti iz njihovog ukupnog filozofskog konteksta. Naime, neka načela određene filozofije mogu, recimo, na etičkom planu, da se okarakterišu kao individualistička, a da ta filozofija u svojoj ukupnosti ili svom širem kontekstu (npr. na planu metafizike) ipak bude bliža holističkom stavu. Ovo ispreplitanje individualističkih i holističkih tendencija u jednoj te istoj filozofiji prisutna je, kao što smo videli, i kod nekih evropskih filozofa, ali je naročito karakteristično za kinesku filozofiju. U konfucijanizmu doista nalazimo stavove koji preko afirmacije autonomije ljudske volje i ljudskog dostojanstva govore u prilog individualizma, ali, gledano u celini, konfucijanizam ipak zahteva od pojedinca da svoju ličnu slobodu ostvari isključivo posredstvom formalizovanih društvenih uloga u jednom strogo hijerarhizovanom totalitetu društvenih odnosa. Jedinaka se realizuje kao jedinku, čak se uzdiže do mudraštva, jedino u kontekstu celine društvenih odnosa. Isto tako, taoizam ističe jedinstvenost i neponovljivost individue (osobine koje su se posebno cenile u umetnostima koje su se razvile pod uticajem taoizma – npr. u kaligrafiji), ali je ta jedinstvenost istovremeno samo jedan od oblika ispoljavanja *taoa*, opšteg načela koje leži u osnovi, prožima i objedinjuje ukupnost pojedinačnih stvari. Kod nekih neo-taista – poput Kuo Hsianga (4. vek n.e.) – odnos individualizma i holizma doveden je do paradoksalnosti: pojedinac ispoljava svoju jedinstvenost u onoj meri u kojoj se usaglašava sa načelom prirode (*ta-jen*). Kod taoista je takođe uočljivo da dok su na planu metafizike zagovarali holizam, na društvenom planu bili su izraziti pobornici individualizma.

Već je rečeno da se danas individualizam u evropskoj filozofiji uzima kao vrednosno pozitivna tekovina. Zanimljivo je, međutim, da dok u etici i političkoj filozofiji s pravom ljubomorno čuvamo tu tekovinu, fundamentalna istraživanja u prirodnim naukama, koje takođe smatramo evropskim tekovinama, sve se više udaljavaju od atomističkih i naginju holističkim modelima tumačenja. S druge strane, u Kini, holistički obrazac konceptualizacije, koji je pretpostavljao da priroda, čovek i društvo predstavljaju međuprolimajući kontinuum ili celinu (tzv.

<sup>3</sup> Ya Ung-shih, 'Individualism and the Neo-Taostat Movements' u D. Munro, op. cit., str. 121–155.

<sup>4</sup> Ibid. str. 127.

## Individualizam i holizam u kineskoj filozofiji

psihosocio-kosmički paralelizam), od samog početka se nametnuo kao inherentan filozofskom mišljenju. U tom pogledu se većinom iznosi teza o posebnoj strukturi kineskog jezika koja je uslovljava takav obrazac mišljenja.<sup>5</sup> Međutim, uočljivo je da se holistički sistemi mišljenja u Kini odlikuju posebnim karakteristikama.

Jedna je da se u većini filozofskih sistema, a naročito u neo-taoizmu Wang Pia (3. vek n.e.) i Kuo Hsianga i neo-konfucijanizmu Chu Hsia (12. vek n.e.) ne radi o statičkom holizmu, već o dinamičko-procesualno shvaćenom totalitetu. Reč je o organizmicu posebne vrste: celina (od društvene grupe do kosmosa kao totaliteta) se odlikuje načelima samo-regulacije i samo-određenja ali i samo-preobražavanjem i neprekidnim razvojem. Najočiti primjer je neprekidna promena društvenih uloga kojoj je podvrgnut svaki pojedinac (kćerka, sestra, majka).

Druga karakteristika je da se posredstvom holističkog pristupa određuju vrednosti. Adekvatno ispunjenje uloga u hijerarhijski uređenom sistemu (porodici, državi, kosmosu) predstavlja pozitivnu vrednost. Spoznaja da su delovi celine međuzavisni i organski povezani istim načelom regulacije budući u čoveku osećanje blagonaklonosti (*ai*) prema svim stvarima i bićima. I kod Meng Cea (4. vek p.n.e.) i kod Chu Hsia čovekov duh/srce (*hsin*) jeste i sredstvo takve spoznaje i izvor osećanja blagonaklonosti – a jedno i drugo imaju visoko mesto u konfucijanskoj hijerarhiji vrednosti. Načelo harmonije (*ho*) – u smislu uzajamnog usklađivanja delova jedne celine – takođe predstavlja pozitivnu vrednost. Harmonija može postojati unutar pojedinca (usklađenost afekata), između pojedinca i grupe (od porodice do države) i između pojedinca i prirode, kosmosa ili opšteg načela. Ovo poslednje naročito je vidno u *Knjizi promene (Yi ching)*, taoizmu i neo-konfucijanizmu dinastije Sung. U bliskoj vezi sa harmonijom je i načelo saučestvovanja u stvaralačkom procesu neba i zemlje. Liu Tsung-chou, neo-konfucijanac iz 17. veka, zapisao je da čovek postize svoje potpuno samoostvarenje tek kada je u stanju da saučestvuje u stvaralačkom razvoju prirode.<sup>6</sup> Usavršavanje zahteva ne samo prilagođavanje već i učestvovanje u preobražavanju prirode – ali ne na način da se poremeti ravnoteža i harmonija celine. U ideji o saučestvovanju vidimo koji je značaj p-đavan individualnim jedinicama ili delovima u kontekstu totaliteta.

Ovo nas dovodi do još jedne značajne, ako ne i najbitnije, karakteristike holizma u kineskoj filozofiji. To je shvatanje da ne samo celina ima stabilnu strukturu, dakle, da poseduje identitet i autonomiju kao celina, nezavisno od promjenljivih delova, već, istovremeno, celina ne može biti celina bez svojih delova budući da svaki deo ponosob sadrži ili reprodukuje u sebi celinu ili totalitet kao

svoju bitnu karakteristiku a da pri tom ne gubi svoju posebnost, svoj princip individualiteta kao deo. Ovo je bitno kvalifikovan holizam koji stavlja naglasak upravo na načelo individualiteta, na ono što je partikularno, pojedinačno i posebno. Ovakva holistička teorija doista je paradoksalna ali je zanimljivo da od nedavno nalazimo njen pandan i na Zapadu u tzv. holografskoj paradigmi koja se koristi kao jedan od modela konceptualizacije u teorijskoj fizici i neuro-anatomiji.

U nešto proširenom smislu, ovakva teorija upućuje na to da pojmovni parovi individualizam/holizam, deo/celina, pojedinačno/opšte nisu oprečni i dihotomični već komplementarni, korelativni i koinprikativni pojmovi. U evropskoj filozofiji oni su se, sa nekim izuzecima kao što su Hegel i Vajthed (Whitehead), najčešće javljali upravo kao oprečni – npr. u sporu oko univerzalija. Komplementarnost individualizma i holizma ogledava se i u specifičnim pojmovima koji su korišćeni u kineskoj filozofiji da bi se odredio polaritetni – dakle, nedualistični – karakter relacije između dela i celine, pojedinačnog i opšteg. Tako imamo kompleksivne polove kao što su pojedinac (*ke-je*) i individua (*ke-hsing*) i totalitet svih stvari (*wan-wu*); sopstvo (*chi*) i grupa (*ch'ün*); deo (*fen shu*) i celina (*kuan-t'ung*); apsolutno (*cheng*) i relativno (*p'ien*); pojedinačan stvar ili događaj, istovremeno i partikular (*shih*) i načelo, ono što je opšte (*li*) itd.

Primere kvalifikovanog holizma tj. holizma koji naglašava princip individualiteta nalazimo i u taoizmu (Kuo Hsiang) i u neo-konfucijanizmu (Chu Hsi) i u kineskoj budističkoj filozofiji škole *hua-yen* – dakle, u pravcima koji čine tri glavne struje kineske filozofije, pa se stoga može reći da je ovakav holizam u izvesnoj meri paradigmatičan za kinesku filozofiju.

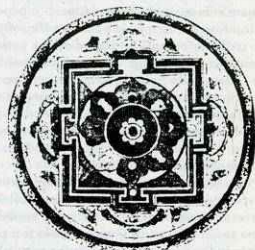
Ilustracije radi osvrnućemo se ukratko na glavna načela budističke filozofije *hua-yen*, koja se najčešće označava kao filozofija totaliteta. Uproščeno govoreći, škola *hua-yen* razrađuje odnos između apsolutnog (*cheng*) i relativnog (*p'ien*) ili opšteg načela (*li*, onoga što je jedno) i pojedinačnih događaja ili partikulara (*shih*, onoga što je posebno i što čini mnoštvo). Osnovna kategorija je totalitet (*fa-chieh*; ssk. *dharma*) koji se može odrediti na četiri različita načina: 1) totalitet kao *li*, objedinjavajuće načelo ili domen relativnog; 2) totalitet kao *shih*, domen relativnog tj. ukupnost pojedinačnih događaja ili partikulara; 3) totalitet kao *li shih wu ai*, domen međuprožimanja apsolutnog i rela-

tivnog, načela i pojedinačnih događaja i 4) totalitet kao *shih shih wu ai*, domen međuprožimanja svih pojedinačnih događaja ili partikulara. Osnovna ideja iz ovih određenja jeste da svaki pojedinačni događaj zadržava svoju posebnost dok *istovremeno* u sebi sadrži sve ostale događaje tj. totalitet. Međuprožimanje se odvija i u prostornom i u vremenskom smislu. Iz četvrtog određenja totaliteta kao *shih shih wu ai* tj. domena međuprožimanja svih pojedinačnih događaja ili partikulara izvedena je sledeća osmostruka klasifikacija: 1) jedan događaj povlači za sobom drugi događaj i ulazi u njega; 2) jedan događaj povlači za sobom sve druge događaje ali ostaje u sebi; 3) jedan događaj povlači za sobom drugi događaj i ulazi u sve ostale događaje; 4) jedan događaj povlači za sobom sve druge događaje i ulazi u njih; 5) svi događaji povlače za sobom jedan događaj da bi ušli u drugi događaj; 6) svi događaji povlače za sobom sve događaje da bi ušli u bilo koji; 7) svi događaji povlače za sobom jedan događaj da bi ušli u sve događaje i 8) svi događaji povlače za sobom sve događaje da bi ušli u sve događaje.<sup>7</sup>

Iz ovoga vidimo da je u filozofiji *hua-yen* škole – koja je po mnogo čemu paradigmatična za kinesku metafiziku – princip individualiteta jednako naglasen kao i princip totaliteta, što ukazuje ne samo na kompleksnost odnosa individualizam/holizam u kineskoj filozofiji, već i na diskutabilnost jednoznačnih karakterizacija o holizmu kao bitnom svojstvu kineske filozofije.



<sup>7</sup> Opišnije vidi kod G. C. C. Chang, *The Buddhist Teaching of Totality*, George Allen and Unwin, London, 1972.



<sup>5</sup> Vidi C. Hansen, "Individualism in Chinese Thought" u D. Munro, op. cit., str. 35-56

<sup>6</sup> D. Munro, op. cit., str. 22



*Kip Vajročane (Nara, Japan, VIII–XVI vek)*

## 1. Teorija i praksa zazen

Ono o čemu ću vam govoriti zasniva se na učenju mog duboko poštovanog učitelja Daiun<sup>2</sup> Harada-rošija. Mada je sam pripadao školi soto, budući da nije mogao u njoj da nađe istinski usavršenog majstora, posvetio se vezbanju u dva manastira škole rinzai, prvo u Sogen-diju, a zatim u Nanzen-diju. Konačno je u Nanzen-diju, pod vodstvom istaknutog majstora Dokutan-rošija, dosegao najdublju tajnu zena.

Mada je nesumnjivo tačno da se čovek mora podvrgnuti uvežbanju zena da bi razumeo istinu zena, Harada-roši je osećao da je savremeni um daleko više obavješten, te da bi za početna predavanja ove vrste mogla biti značajna kao uvod u praksu. Povezao je najbolje iz obe škole i stvorio jedinstven način podučavanja zena. Nigde u Japanu nećete naći tako potpuno i jezgrovito izloženo učenje zena, tako dobro prilagođeno čudi savremene svesti kao što je to u njegovom manastiru. Budući da sam dvadeset godina bio njegov učenik, osposobljen sam, zahvaljujući njegovoj pomoći, da u izvesnoj meri otvorim oko Svesti.

Pre početka svih predavanja, Harada-roši bi savetima u pogledu načina slušanja načinio uvod. Prvo uputstvo bilo je da bi svako trebalo da sluša sa otvorenim očima usmerenim ka njemu – drugim rečima celim svojim bićem – jer je utisak primljen samo slušanjem veoma površan, srodan onom pri slušanju radija. Zatim bi naglasio da bi svako trebalo da sluša predavanje kao da je upućeno njemu samom, kao što bi idealno i trebalo da bude. Ljudska je priroda takva da ako slušaju dvoje, svako se smatra napola odgovornim za razumevanje, a ako sluša desetero, svako oseća desetinu odgovornosti. Međutim, budući da vas ima tako mnogo, a ono što imam da kažem isto je za sve, zamolio bih vas da se spojite. Morate pri svemu tome slušati kao da ste potpuno sami i smatrati sebe odgovornim za sve što je rečeno.

Ovo izlaganje je podeljeno na dvanaest delova, koji će biti pokriveni u nekih osam predavanja. Prvo se odnosi na razlog postojanja zazen i neposrednih načina praktkovanja; drugo na posebne mere predostrožnosti; a sledeća predavanja na posebne probleme koji se javljaju pri zazenu, kao i na njihova razrešenja.

U suštini stvari, znanje teorije ili načela zazen nije predušlov praktkovanja. Onaj ko vežba pod vodstvom usavršenog majstora neć, bežno će shvatiti ovu teoriju kroz postupno sazrevanje sopstvene prakse. Pa ipak, današnji učenici, budući više razumski patvoreni od svojih prethodnika u zenu, neće postupati po uputstvima bez uestezanja; oni prvo moraju znati razloge koji stoje za njih. Zato osećam obavezu da se bavim teorijskim pitanjima. Međutim, teškoća sa kolegama je u njenoj beskončnosti. Buddhistički zapisi, buddhističko učenje i budd-

# Predavanja o zazenu

## Jasutani-roši<sup>1</sup>

histička filozofija nisu ništa drugo do razumski izrazi zazen, a sam zazen je njihov praktički prikaz. Iz ovog prostranog polja sada ću izvući ono što je najvažnije za vašu praksu.

Počemo sa Buddhom Šakjamunijem.<sup>3</sup> Mislim da svi znate da je prvo krenuo putem asketizma, podvrgavanja mučenjima i uzdržavanju koje drugi pre njega nikada nisu pokušali, uključujući dugo gladovanje. Međutim, nije uspeo da dosegne buđenje ovim sredstvima i polumrtav od gladi i iscrpljenosti shvatio je uzaludnost praćenja puta koji jedino može okončati smrću. Tako je popio pirinčano mleko koje mu je ponudila zabrinuta seoska devojka, postepeno povratio zdravlje i odlučio da nastavi srednjim putem, između samoodricanja i samoudoljavanja. Zatim se šest godina posvetio isključivo zazenu,<sup>4</sup> i napokon, osmog decembra ujutro, u trenu kada je ugledao planetu Veneru (Zornjaku) kako sija na istočnom nebu, postigao je savršeno buđenje. Veruje-mo da je sve ovo istorijska činjenica.

Reći koji je Buddha nehotično izgovorio u tom trenutku različno su zabeleženi u buddhističkim spisima. Po *Kegon (Avatam saka) sutri*<sup>5</sup>, u trenutku buđenja iz njega je samonikla objava: 'Čudo nad čudima! Po sebi, sva živa bića su buddhe, odbarena mudrošću i vrlinom, ali ljudi to ne opažaju jer im je svest izokrenuta zabudnim mišljenjem.' Prvo oglašenje Buddhé čini se zastrahujućim i začudjućim. Da, zaista, kako je čudno to što je svako ljudsko biće, bilo pametno ili glupo, muško ili žensko, ružno ili lepo, upravo takvo kakvo je, celo i potpuno. To će reći, priroda svakog bića je bitno bez mane, savršena, istovetna onoj Amide, ili bilo kojeg drugog buddhe. Prva objava Šak-

<sup>1</sup> Jasutani-roši (učitelj zena) umro je u svom manastiru 28. marta 1973. u osamdeset osmoj godini. Upravo se spremao da doručkuje kada se svalio i preminuo bez bola. Nedelju dana ranije snaga je počela da mu kopni, pa se sve više odmarao tokom svog napornog rasporeda predavanja. Tri dana pre nego što je izdahnuo dvadeset osoba je poslednji put došlo od njega uputstva u četrdesetpet-minutnoj svečanosti službi zvanj *daiki*. Kasnije se poverio bliskim učenicima: 'Ovo je moj poslednji dukaj. Prošao sam kroz njega zahvaljujući čistoj snazi volje.'

<sup>3</sup> Tradicionalna japanska reč je *O-Šaka-sama*. Izraz je kako poštovan, tako i bliskosti. O i sama su polanski izrazi i više nego pokusaj približnog prevoda. [Šakjamuni znači utihnuo mudrac iz plemena Sakja. – Prim. prev.]

<sup>4</sup> Drugi izvori navode da je od njegovog odlaska iz doma do najvišeg probuđenja proteklo šest godina.

<sup>5</sup> Sutra znači zapis (Prim. prev.)

jamunija Buddhé je takođe najviši zaključak buddhizma. Ipak čovek, nemiran i zabrinut, provodi poluhuman život, jer je njegov, um, budući čvrsto obložen zabludom, pometen. Zato nam je potrebno da se vratimo našem izvornom savršenu, da prozremo pogačnu sliku o sebi samima kao nepotpunim i grešnim i da se probudimo u našoj bitnoj čistoti i celovitosti.

Najdelotvornije sredstvo usavršavanja ovoga je zazen. Nije samo Buddha Šakjamuni dosegao potpuno buđenje kroz zazen, već i mnogi njegovi učenici. Štaviše, u toku 2500 godina od Buddhine smrti, nebrojeni sledbenici u Indiji, Kini i Japanu, dokopavši se ovog, jednog te istog ključa, razrešili su najosnovnije od svih pitanja: 'Kakvo je značenje života i smrti?'. Čak i danas, mnogo je onih koji su odbacivši brigu i strepnju, oslobodili sebe kroz zazen.

U biti, nema razlike između najsavršenijeg Buddhé i nas, običnih. Ovo u biti može se povezati sa vodom. Jedna od uočljivih osobina vode je njena prilagodljivost: bilo da je nalivena u oblu ili rogljastu posudu, ona poprima isti oblik. Mi posedujemo istovetnu prilagodljivost, ali budući da živimo sputani i okovani usled neznanja sopstvene prirode, izgubili smo tu slobodu. Da nastavimo metaforu, možemo reći da je svest buddhe poput mirne vode, duboka, kristalno čista, na kojoj se smese istine-odražava potpuno i savršeno. Svest običnog čoveka je, sa druge strane, kao tamna voda koja stalno uzmućuju bure varljive misli, nesposobna da odrazi mekse istine. Mesec i pred svega postojaono sija nad talasima, ali budući da su u vode uzemire, mi smo nesposobni da vidimo njegov odraz. Zato potpuno osujećen i besmislen živim.

Kako možemo mesecom istine potpuno osvetliti naše ličnosti i živote? Prvo je neophodno pročistiti vodu, smiriti uzburkane talase obustavljanjem vetrova rasudnih misli. Drugim rečima, moramo čistiti našu svest od onoga što se u *Kegon (Avatamsaka) sutri* naziva 'pojmovno mišljenje čoveka'. Većina ljudi smatra veoma vrednim apstraktno mišljenje, ali je buddhizam jasno pokazao da razlikujuće mišljenje leži u korenu obmane. Jednom sam čuo nekog da kaže: 'Misao je bolest ljudskog uma'. Sa buddhističke tačke gledišta ovo je potpuno istinito. Dakako, apstraktno mišljenje je korisno kada se mudro koristi – što će reći, kada su njegova priroda i ograničenja ispravno shvaćeni – ali dokle god se ljudska bića prepuštaju ropstvu sopstvenom razumu, njegovoj upravi i spustavanju, dotle se zaista mogu smatrati bolesnim.

Sve za misli, bile one oplemenjujuće ili univajajuće, promenljive i nestalne; sve imaju početak i kraj, a to važi kako za misao nekog razdoblja tako i za misao nekog pojedinca. U buddhizmu se prema misli odnosi kao prema 'stoku života – i smrti'. Važno je u ovom spoju raspoznati ovoga prolaznih misli od one uveršnih predstava. Nasumične ideje su uslovno bezazlene, ali ideologije, verovanja, shvatanja, gledišta, da ne pominjemo činjenično znanje sakupljeno od

<sup>2</sup> Zensvsko ime koje znači 'Veliki oblak'. Njegovo drugo ime je Sogaku.



Jasutani-roshi

rođenja (za šta prijanjamo), sve su to senke koje skrivaju svetlo istine. Dokle god vetrovi mišljenja uznemiravaju vodu prirode sopstva, mi ne možemo raspoznati istinu od neistine. Zato je neodstupno da se ovi vetrovi smire. Kada jednom uminu, talasi jenjavaju, zamućenost se bistri i mi neposredno sagledavamo da mesec istine nikada nije prestajao da sija. Trenutak takvog uvida je kenšo, to jest ozarenje, spoznaja prave suštine prirode sopstva. Za razliku od moralnih i filozofskih ideja koje su promenljive, istinski uvid je neprolazan. Sada, po prvi put, možemo da živimo sa unutrašnjim mirom i dostojanstvom, oslobođeni smušenosti i tesko-be, u saglasju sa našim okruženjem.

Ukratko sam vam govorio o ovim pitanjima, ali nadam se da sam uspeo da vam predočim značaj zazen. Pričajmo sada o praksi. Prvi korak je odabiranje tihog prostora za sedenje. Položite mekanu rogozinu, ili dušek širok i dug jedan metar, a u vrhu ovog prostora mali kružni jastuk (oko četrdeset santimetara u prečniku) za sedenje, ili upotrebite četvrtasti jastuk savijen na dvoje, ili čak savijen ili zamotan prekrivač. Preporučljivo je ne nositi uske pantalone ili čarape budući da to utiče na položaj ukrštenih nogu i stopala. Iz mnogih razloga najbolje je sedeti u punom lotosovom položaju. Da bi se smestili u puni lotos, položite stopalo desne noge na bedro leve, a stopalo leve noge na butinu desne. Suština ovog posebnog načina sedenja je da uspostavljanjem široke, čvrste osnove prekrštenim nogama i kolenima koja dodiruju asuru, postizete mirnu i potpunu ravnotežu. Kada je telo nepokretno, misli nisu uskomesane telesnim pokretima i um se lakše utišava.

Ako vam je teško da sedite u punom lotos položaju zbog bola, sedite u polu-lotos tako što ćete staviti stopalo leve noge na bedro desne, a desnu nogu ispod leve butine. Onima koji nisu navikli na sedenje prekrštenih nogu, čak i ovaj položaj može biti težak. Verovatno ćete naići na teškoću da zadržite oba kolena na rogozini i moraćete da pritisakate jedno, ili oba na dole sve dok i ne os-

tanu tako. U oba položaja, i u punom lotosu i u polu-lotosu, gornje stopalo može biti promenjeno kada noge postanu umorne.

Onima kojima su ovi uobičajeni položaji za zazen zaista neudobni ostaje kao mogućnost tradicionalan japanski način sedenja na petama i potkolenicama. Ovaj položaj može se olakšati postavljanjem jastuka između peta, a ispod zadnjice. Prednost ovog položaja je što se leđa mogu sa lakoćom držati uspravno. Međutim, ako se svi ovi položaji pokažu suviše bolnim, možete upotrebiti stolicu.<sup>6</sup>

Zatim stavite desnu šaku u križu, sa dlanom okrenutim na gore, a levu šaku, sa dlanom na gore, preko desnog dlana. Lagano spojite vrhove palčeva obe ruke tako da zajedno sa prstima oblikuju sploštenu kružnicu. Desna strana tela je delatna strana, leva povučena. U skladu sa ovim, tokom zazen potiskujemo delatnu stranu potživši levo stopalo i levu šaku na desne udove kao dodatnu pomoć u doseganju najvišeg stepena smirenosti. Međutim, ako pogledate likove Buddhe, primetićete da je položaj udova obrnut. Značenje ovoga je da je Buddha, za razliku od nas ostalih, delatno uključen u zadatka oslobađanja.

Pošto ste prekrstili noge, savite se napred tako da izbacite zadnjicu, a zatim lagano vratite truplo do uspravnog položaja. Glava bi trebalo da bude uspravna; ako se gleda sa strane, vaše uši trebalo bi da budu u liniji sa vašim ramenima, a vrh nosa u liniji sa pupkom. Telo od struka na gore trebalo bi da bude bez težine, oslobođeno pritiska ili napetosti.<sup>7</sup> Oči držite otvorenim, a usta zatvorena. Vrh jezika trebalo bi da lako dodiruje gornje zube. Ako zatvorite oči pašćete u tipu i pospano stanje. Pogled bi trebalo da bude spušten bez usredsređivanja na bilo šta posebno, ali pazite da ne nagnete glavu napred. Iskustvo je pokazalo da je um najutihnuliji, najmanje zamoren i napet kada su oči u spuštenom položaju.

Kičmeni stub mora biti uspravan sve vreme. Ovo uputstvo je važno. Kada je telo pogureno, ne samo da se javlja pritisak na unutrašnjim organima, što utiče na njihov slobodni rad, već i pršljenovi, dodirujući živce, mogu uzrokovati napetost ove ili one vrste. Budući da su telo i svest jedno, svako pogošćenje telesnih tokova neizbežno uključuje svest i smanjuje njenu jasnoću i usredsređenost, što je suštinsko za plodnu koncentraciju. Sa čisto psihološke tačke gledišta, kruta uspravljenost je isto toliko nepoželjna koliko i pogureni položaj, jer prvo proističe iz nesvesnog ponosa, a drugo iz prezira, a pošto su oba utemeljena u ego, podjednako predstavljaju branu probuđenju.

Nastojte da držite glavu uspravno; ako se nagnje napred, ili nazad, ili u stranu i ostanete tako znatno vreme, ishod može biti grč u vratu.

<sup>6</sup> Za sve ove položaje, uključujući i onaj široko rasprostranjen u budhističkim zemljama jugoistočne Azije, pogledati crteže.

<sup>7</sup> Ravnotežni centar tela-svesti trebalo bi da se nalazi oko pet santimetara ispod pupka.

Kada ste zauzeli ispravan položaj, udahnite duboko, zadržite za trenutak dah, zatim izdahnite lagano i tiho. Ponovite ovo dva ili tri puta, dišući uvek kroz nos. Posle toga dižite prirodno. Kada se priviknete na ovaj postupak, jedan duboki udah i izdah na početku će biti dovoljni. Posle toga, dižite prirodno, bez nastojanja da upravljate dahom. Sada naginite telo prvo na desnu stranu onoliko koliko je to moguće, zatim na levu, oko sedam-osam puta, počevši širokim njihanjem, a nastavivši manjim, sve dok se trup prirodno ne smiri u središtu.

Sada ste spremni da usredsredite svoj um. Postoji mnogo dobrih načina za usredsredjenje koje su nam zaveštali naši prethodnici u zenu. Najlakši za početnike je brojanje dolazće i odlazeće daha. Vrednost ove posebne vežbe leži u činjenici da je sve razmišljanje isključeno i razlikujući um smiren. Tako su talasi misli utišani, a postupno usredsredjenje uma postignuto. Za početak, brojite i udaha i izdaha. Kada uđete usredsredite se na »jedan«, kada izdišete na »dva« – i tako dalje, sve do deset. Onda se vratite na »jedan« i još jednom brojite sve do deset, zatim ponovite kao i ranije. Ako se zabrojite, vratite se na »jedan«. Upravo je tako jednostavno.

Kao što sam ranije naglasio, prolazne misli koje prirodno protiču kroz um nisu same po sebi smetnja. Nesrećom, ovo se obično ne shvata. Čak i među Japancima koji praktikuju zen pet i više godina, ima mnogo onih koji pogrešno razumeju zen praksu kao obustavljanje svrsta. Postoji zaista vrsta zazen koja je isvrsta postizanje ovoga<sup>2</sup>, ali to nije tradicionalni zazen zen buddhizma. Morate shvatiti da čete, bez obzira kako predano brojite vaše dahove, još uvek opažati ono što je u vašem ozorju pošto su vam oči otvorene i da čete čuti prirodne zvukove oko sebe budući da vam uši nisu zapušene. A pošto, slično tome, vaš mozak ne spava, različiti misaoni oblici će proletati kroz vaš um. Međutim, oni neće sprečiti, ili umanjiti učinke zazena, sve dok ne prionete uz njih procenivši ih »dobrim«, ili pokušate da ih sprečite, odnosno isključite shvativši ih kao »loše«. Nijedan opažaj ni čulni nadražaj ne smete gledati kao smetnju zazenu, niti bi trebalo da ijedan od njih pratite. Ovo naglašavam. »Pratite« jednostavno znači da se u činu viđenja vaš pogled zadržava na predmetima; u toku slušanja, da vaša pažnja prebiva na zvucima, a u toku mišljenja, da vaš um prionje uz ideje. Ako dopustite da budete rastrojani na ovakav način, vaše će usredsredjenje na brojanje dahova biti ometano. Da ponovimo: dopustite da se nasumične misli javljaju i nestaju, ne dangubite sa njima i ne pokušavajte da ih isključite, već usredsredite svu svoju snagu na brojanje udaha i izdaha.

Završavajući sedenje, ne ustajte naglo, već počinite sa njihanjem sa strane na stranu, prvo u malim otklonima, a zatim u širim, otkrile šest puta. Opazićete da su vaši pokreti u ovoj vežbi obrnuti od onih sa kojima

ste započeli zazen. Ustanite i tiho hodajte okolo sa drugima, vežbajući ono što se naziva *kinhin*, oblik zazena u hodanju.

Kinhin se izvodi postavljanjem desne pesnice, sa palcem u njoj, na grudni, levog dlana preko nje, dok su oba laktava savijena pod pravim uglom. Držite ruke u pravoj liniji, telo uspravljeno, oči usmerene prema tački udaljenoj oko dva metra ispred stopala. Istovremeno, dok hodate sporo po prostoru, nastavite sa brojanjem izdaha i udaha. Počnite da hodate levom nogom, i to tako da stopalo utone u pod, prvo peta pa prsti. Hodajte mirno i postojano, uravnoteženo i sa dostojanstvom. Ne sme se hodati odsutnog duha, um mora biti usredsredjen na brojanje. Preporučljivo je hodati najmanje pet minuta na ovaj način, posle svakog razdoblja sedenja od dvadeset do trideset minuta.

Shvatite ovo hodanje kao zazen u pokretu. Škole rinzaj i soto znatno se razlikuju po načinu izvođenja kinhina. U školi rinzaj hodanje je brzo i snažno, dok je u soto sporo i lagano; u stvari, za vreme jednog daha napredujete samo petnaestak santimetara. Moj učitelj Harada-roši preporučio je brzinu negde između ove dve, pa je to način koji praktikujemo ovde. Dalje, škola rinzaj poklapa levom rukom desnu, dok se u soto desna postavlja povrh. Harada-roši je osećao da je rinzaj način postavljanja leve ruke odzgo povoljniji, te ga je uveo u svoje učenje. Mada ovakvo hodanje otklanja ukotežnost nogu, ovo olakšanje bi trebalo shvatiti kao uzgredni učinak, a ne kao glavnu svrhu kinhina. U skladu s tim, oni koji broje dahove trebalo bi da nastavte brojanje tokom kinhina, a oni koji rade na koanu trebalo bi da nastavte sa tim.

Ovim se završava prvo predavanje. Nastavite da brojite vaše udaha i izdaha kao što sam vas uputio, sve dok se ponovo ne susretamo.

## 2. Mere predostrožnosti u zazenu

U ovom predavanju za nijansu ću izmeniti vaše vežbe disanja. Jutros sam vam rekao da brojite »jedan« dok uđete, a »dva« dok izdišete. Ubuduće, želim da brojite »jedan« samo pri izdahu, tako da jedan pun dah (izdah i udah) bude »jedan«. Ne uznemiravajte

### 1. Lotos



se brojanjem udaha; brojte samo »jedan«, »dva«, »tri«, i tako dalje, pri izdahu.

Preporučljivo je raditi zazen sučelice zidu, zavesi, ili nečem sličnom. Nemojte sedeti suviše daleko od zida, niti priljubljeni nosom uz njega; najpovoljnije rastojanje je šezdeset do sto santimetara. Takođe, nemojte sedeti pred nemirnim prizorom, jer skreće pažnju, ili tako da gledate u prijatan predeo koji bi vas naveo na iskušenje da napustite zazen kako bi mu se divili. U vezi s ovim, zapamtite da vi ne pokušavate zaista, iako su vam oči otvorene, da vidite. Zbog svih ovih razloga, ako vam se desi da radite zazen u ritinzi manastiru, nećete imati drugog izbora nego da sedite okrenuti ka drugima, pošto je to ustanovljen običaj u ovoj školi.

Verovatno čete otkriti da vas prirodni zvuci, na primer bubac, ptica, ili tekuće vode, neće uznemiravati, niti ravnomerno kucanje sata, ili vrćanje motora. Međutim, iznenadni zvuci, kao buka aviona, potresni su. Ravnomerni zvuci mogu biti korisni. Jedan moj učenik je dosegao probuđenje koristeći zvuk pirinča koji pada dok je radio zazen. Najneprijatiji zvuci su ljudski glasovi, bilo da se čuju neposredno, bilo preko radija, ili televizije. Zato, kada počijnete zazen, nađite prostor koji je daleko od takvih zvukova. Međutim, kada vaše sedenje bude sazrelo, neće vas uznemiravati nikakva buka.

Pored održavanja sobe urednom i čistom, trebalo bi da je ukrašavate cvetom i da palite mirišljave štapiće, budući da to pružajuć osećaj čistote i svetosti, olakšava povezivanje sa zazenom, a tako i smirenje i ujedinjenje uma. Odenite jednostavno, udobnu odeću koja će vam pružiti osećaj čistoće i dostojanstva. Bolje je uveče ne nositi noćnu odeću, ali ako je tako vruće da se postavljate pitanje da li čete raditi zazen u noćnoj košulji ili ne, svakako obucite pidžamu; ali budući čisti i uredni.

Soba ne bi trebalo da bude ni suviše svetla ni suviše tamna. Možete staviti tamne zavese ako je suviše svetla, ili možete koristiti male električne svetiljke ako je mrakno. Dejstvo mrakne sobe isto je kao i zatvorenih očiju: sve otupljuje. Najbolja je neka vrsta sutona. Zapamtite, budistički zazen nema svrhu da učini um nedelatnim, već smirenje i sjedinjenjem usred delovanja.

Soba puna svežeg vazduha, koja nije ni previše topla leti, ni previše hladna zimi, savršena je. Mučenje tela nije svrha zazena, zato nije potrebno boriti se sa izuzetnom hladnoćom, ili toplotom. Međutim, iskustvo je pokazalo da čovek bolje radi zazen kada pomalo oseća hladnoću; suviše topla soba izaziva pospanost. Produbljanjem predanosti zazenu prirodno će otpasti i briga o hladnoći, ili toploti. Ipak, mudro je brinuti se o zdravlju.

Sada razgovarajmo o najboljem vremenu za zazen. Za odlučne i žudne napretka bilo koje doba dana ili godine pojednako je dobro. Međutim, za one koji su zaposleni, najbolje vreme je jutro, ili uveče, ili još bolje, obo. Pokušajte da sedite svakog jutra, poželjno je pre doručka, i uveče pred sam od-

lazak u postelju. Međutim, ako možete da sedite samo jednom – a trebalo bi da sedite barem jednom dnevno – razmislite prednosti jutarnjeg i večernjeg sedenja. Svako ima svoje prednosti i mane. Ako nalazite da su i jutro i večer podjednako dobri i pitate me koje bih preporučio (jer možete da sedite samo jednom dnevno), odgovorio bih jutro, iz sledećih razloga. Rano ujutro ne dolaze posetioци, dok vas uveče po svoj prilici mogu prekinuti. Takođe, jutro je – svakako, u gradu – mirnije od večeri, budući da ima manje kola na ulicama. Dalje, pošto ste ujutro odmorni i pomalo gladni, u dobrom ste stanju za zazen, dok ste uveče, kada ste umorni i kada ste se najeli, verovatno otupljeni. Budući da je teško raditi zazen sa punim stomakom, bolje je, kada ste početnik, ne sedeti neposredno posle obroka. Međutim, per jela zazen se može praktikovati dosta uspešno. Kako vaša predanost bude rasla, tako će postajati manje važno da li sedite pre, posle ili za vreme obroka.

Koliko dugo bi trebalo raditi zazen u toku jednog sedenja? Nema opšteg pravila, jer se javljaju odstupanja u zavisnosti od žudnje za napredovanjem, ili od zrelosti praktikovanja. Za početnike je kraće vreme bolje. Ako sedite predano pet minuta dnevno u toku jednog ili dva meseca, želećete da povećate sedenje na deset minuta, ili više. Kada budete bili u stanju da sedite oštrog uma, recimo, trideset minuta bez bola, ili osećaja neudobnosti, počećete da stičete osećaj smirenosti i blagodati prouzrokovanih zazenom i želećete da vezbate redovno. Iz ovih razloga preporučujem početnicima da sede kraće. Sa druge strane, ako biste od početka prisiljavali sebe da sedite duže, bol u nogama bi mogao da postane nepodnošljiv per nego što postignete smirenost uma. Tako ćete se brzo umoriti od zazena osećajući da je to gubljenje vremena, ili ćete stalno gledati na sat. Na kraju ćete doći do toga da vam se zazen ne dopada i prestaćete da sedite. Ovo se često događa. A sada, iako sedite samo deset minuta svakog dana, ili tako nešto, možete nadoknaditi kratkoću snažnim usredsređivanjem na brojanje svakog daha, tako povećavajući njegov učinak. Ne smete brojati odsutnog duha, ili po navici, kao po žudnosti.

Uprkos svojoj sposobnosti da sedite jedan sat, ili više, s osećajem izuzetne smirenosti,

mudro je ograničiti sedenje na razdoblja od oko trideset ili četrdeset minuta. Obično nije preporučljivo raditi zazen duže od ovoga u toku jednog sedenja pošto um ne može da izdrži tu snagu i oštrinu, zbog čega vrednost sedenja opada. Bez obzira da li se to opaža ili ne, postupno smanjivanje usredsređujuće snage uma prevlađuje. Iz ovih razloga bolje je trideset, četrdeset-minutna razdoblja sedenja pratiti zazenom u hodanju. Rukovodeći se ovim obrascem, zazen se može raditi ceo dan, ili nedelju dana, sa dobrim učincima. Međutim, što je duži zazen, to bi više vremena trebalo posvetiti kinhinu. U stvari, mogla bi se ovoj praksi korisno dodati razdoblja rada rukama, kao što je to činjeno u manastirima žena od najstarijih vremena. Nije potrebno reći da u toku ovakvog rada morate održavati jasnu budnost ne dopuštajući da postanete rastreseni ili tupi.

Nekoliko reči o hrani. Bolje je jesti najviše do osamdeset odsto vaših mogućnosti. Japanska izreka kaže da osam delova punog stomaka hrane čoveka; ostala dva hrane lekara. U *Zazen Jodinki* (Merama predostrožnosti u zazenu), sakupljenim per oko 650 godina, kaže se da bi trebalo jesti dve trećine mogućnosti. Dalje se kaže da bi za ishranu trebalo odabrati povrće (naravno, ishrana mesom nije u tradiciji buddhizma i bila je tabu u vreme pisanja *Jodinki*), kao što je planinski krompir, susam, kisele šljive, crni pasulj, pečurke, kao i koren lotosa; a takođe se preporučuju različite vrste morskih algi, koje su veoma hranjive i ostavljaju alkalni talog u telu. Ja nisam veliki poznavalac vitamina, minerala i kalorija, ali je činjenica da danas najveći broj ljudi jede hranu koja stvara previše mnogo kiseline u krvi, a veliku zaslugu za ovo ima meso. Jedite više povrće pomenutih vrsta zbog njihovog alkalnog učinka. U starijim vremenima postojala je *jang-jin* ishrana. Jang je bip alkalijum, a *jin* je bila kiselina; stare knjige su upozoravale da hrana ne sme biti ni previše *jang*, ni previše *jin*. To je suština onoga što sam vam upravo rekao.

Dolazimo do tačke u sedenju kada će u vašoj svesti iskrasvati uvidi o vama samima. Na primer, odnosi koji su ranije bili nerazumljivi iznenađeno će biti rasiščeni, a lična teška sporena pitanja naglo razrešena. Ako ne beležite stvari koje želite da zapamtite, ovo vas može uznemiravati i tako uticati na usredsređenje. Iz ovih razloga možete, kada sedite sami, držati olovku i beležnicu pored sebe.

### 3. Varljiva priviđenja i utisci

Ovo je treće predavanje. Per nego što počnem, uputiću vas na nov način usredsređenja. Umesto da brojite izdaha, kao do sada, brojte s jedanaest pri prvom udahu, s dvadca pri sledećem udahu, i tako do deset. Ovo je teže od brojanja izdaha, jer se sva misaona i telesna delatnost vrši pri izdisanju daha. Na primer, upravo per nego što će skočiti, životinje uzimaju dah. Ovo načelo je veoma dobro poznato u kendo borbi, ili u duduu, u ko-

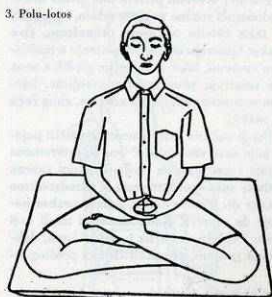
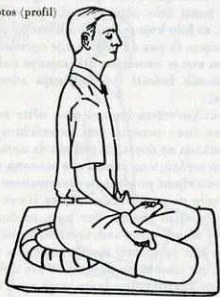
jima se uči da se pažljivim posmatranjem protivnikovog disanja predupredi njegov napad. Mada je ova vezba teška, morate pokušati da je praktikujete kao još jedno sredstvo usredsređivanja uma. Per nego što se ponovo budemo susreli, usredsređuje se na brojanje udaha, isto kao i ranije, ne glasno, već samo u sebi. Međutim, nije preporučljivo ovo praktikovati dugo. Ako radite sami, nedelju dana će biti dovoljno.

*Makjo* su pojave – priviđenja, opsenе, tlapnje, otkrivenja, varljivi utisci – koje je onaj koji praktikuje zazen sklon da doživljava na određenom stepenu razvoja sedenja. *Ma* znači «davo», a *kjo* «stvarni svet». Stoga makjo znači uznemiravajuće, ili «davolske pojave koje se nekomе prikazuju u toku zazena. Ove pojave nisu po sebi loše. One postaju ozbiljna smetnja praksi samo ako čovek nije upoznat sa njihovom pravom prirodom i ako biva njima zaveden.

Reč makjo je upotrebljena i u opštem i u posebnom smislu. Najšire govoreći, ceo život običnog čoveka nije ništa drugo do makjo. Čak i takve buddhisatve kao što su Mondu i Kanon, mada visoko razvijeni, još uvek imaju u sebi tragove makjo; a suprotnom bili bi najviše buddhe, potpuno oslobođeni od ovoga. Onaj ko prione uz ono što uvidi kroz satori, još uvek se zapetljava u svetu makjoa. Tako, vidite, čak i posle probuđenja postoji makjo, ali mi nećemo razmatrati ovu stranu stvari u ovim predavanjima.

U izvesnom smislu je broj makjoa koji se mogu javiti neograničen: odstupa u skladu sa ličnošću i čudi onoga koji sedi. U *Rjogon* (*Surangama*) *sutri* Buddha upozorava na pedeset različitih vrsta, ali naravno on ukazuje samo na najuobičajenije. Ako učestvujete na *sešinu* koji traje pet do sedam dana i ako ste prilježni, trećeg dana ćete po svoj prilici doživeti makjoe različitih stepena jačine. Pored onih koji sadrže priviđenja, postoje mnogi makjo koji su povezani sa čulnom dođira, mirisa, ili sluha, ili koji katkad iznenada pokrenu telo sa strane na stranu, ili napred–nazad, ili ga saviju na jednu stranu, ili učine da ga osećate kao da tone, ili da se podiže. Neretko, reči neobuzdanu grunu, ili ređe, čoveku se čini da oseća poseban, prijatan miris. Ima čak slušajeva kada bez svesnog uvida čovek zabeleži stvari za koje se ispostavi da su proročki tačne. Veoma su

2. Lotos (profil)



3. Polu-lotos

## Predavanja o zazen

uobičajena vizuelna priviđenja. Radite zazen sa otvorenim očima, kad neočekivano, uzvišenja na slamarici ispred vas počinju da se kreću gore-dole kao talasi. Ili bez upozorenja, sve ispred vaših očiju postaje belo, ili crno. Čvor u drvetu vrata može iznenada postati zver, ili zao duh, ili anđeo. Jedan moj učenik je imao priviđenja maski – maski zlog duha, ili lakrdijasa. Pitao sam ga da li je ikada imao bilo kakav posebni doživljaj sa maskama, a on mi je odgovorio da ih je video na svetkovini u Kjušju<sup>9</sup> kada je bio dete. Jednom čoveku kojeg sam poznao izuzetno je ometalo praksu priviđenja Buddhje i njegovih učenika koji su hodali oko njega i pojali sutre i jedino što je mogao da učini da bi ih odagnao opsenu, bilo je da skoči u ledeno hladnu vodu i da u njoj provede dva-tri minuta.

Mnogi makjoi pogadaju sluh. Neko može čuti zvuk klavira, ili snažnu buku, kao što je eksplozija (koju ne čuje niko drugi) i da zaista skoči. Jedan moj učenik je uvek čuo zvuk flaute od bambusa za vreme zazena. Mnogo godina ranije učio je da svira na ovoj flauti, ali je odavno odustao; međutim zvuk mu se uvek vraćao kada bi sedeo.

U *Zazen Jođinki* nalazimo sledeće o makjoo: "Telo se može osećati kao da je toplo ili hladno, ili kao da je od stakla, ili kao da je tvrdo, ili teško, ili lagano. Ovo se dešava jer dah nije dobro usaglasen (sa umom), pa ga je potrebno pažljivo podestiti." Zatim se u nastavku kaže: "Može se doživeti osećaj tonjenja, ili ledenja, može se naizmenično osećati maglovitost i oštra budnost. Učenik može razviti veštinu gledanja kroz čvrste predmete, upravo kao da su prozirni, ili može doživeti svoje sopstveno telo kao da je od providne materije. Može videti buddhe i bodhisatve. Mogu ga neočekivano pogoditi duboki uvidi, ili delovi sutri, koji su bili posebno teški za razumevanje, mogu iznenada postati blještavo jasni. Sva ova neobična priviđenja i utisci predstavljaju samo pokazatelje pogoršanja koje se javlja na osnovu loše uskladenosti uma sa dahom."

Druge religije i škole polazu veliku pažnju na iskustva koja sadrže videnja boga, ili boganstva, ili slušanje nebeskih glasova, izvođenje čuda, primanje božanskih poruka ili pročišćenje kroz različite rituale i upotrebu opijata. U Ničiren školi, na primer, posvećeni glasno i učestalo priziva ime *Lotus sutre* pridodajući snažne pokrete telom, i oseća da se tako očistio od svoje prljavštine. Ove prakse izazivaju osećaj blagostanja u različitim stepenu, iako se sa tačke gledišta zena sva smatraju nenormalnim stanjima, lišnim istinskog religijskog značaja, zbog čega su makjo.

Šta je suština ovih uznemiravajućih pojava koje nazivamo makjo? One su privremena stanja svesti koja se javljaju tokom zazena kada se naša sposobnost da se usredsredimo razvije do izvesne tačke, a naša praksa počinje da sazreva. Kada su talasi misli koji rastu i splasnjavaju na površini uma, delimično smireni, preostali činioci prošlog is-

kustva, «skladišteni u dubljim nivoima svesti, isplivavaju povremeno na površinu svesti pružajući osećaj obuhvatnije, ili proširene stvarnosti. Prema ovome, makjo je mešavina stvarnog i nestvarnog, poput one u snovima. Upravo kao što neko u dubokom snu obično ne pamti snove, već samo kada je u polusnu, polubudan, makjo se ne javlja onima koji su duboko zadubljeni, ili u samadhi. Nikada ne dolazite u iskušenje da pomislite da su ove pojave stvarne, ili da sama priviđenja imaju bilo kakvo značenje. Imati divno priviđenje buddhe ne znači da ste imalo bliži tome da i vi postajete jedan od njih, ne više nego što sanjati da ste milioner znači da ćete postati bogatiji kada se probudite. Zato nema razloga da budete oduševljeni u pogledu takvog makjoa. Slično tome, nema razloga za uzbuđenu u pogledu ma kakvih užasnih čudovišta koja se pojave pred vama. Iznad svega, ne dopuštajte sebi da budete zavedeni priviđenjima buddhe ili bogova koji vas blagosiljaju, ili vam prenose božanske poruke, ili makjoim koji sadrži pročišćenja za koja se ispostavila da su istinita. To znači proćerdati svoju snagu u ludom gonjenju nedoslednog.

Međutim, ove vizije su, izvesno, znak da ste na prekretnici u sedenju i da, ako se napregnute do krajnje granice, sigurno možete doživeti kenšo. Po predanju se zna da je čak i Šakjamuni Buddha pre sopstvenog probuđenja iskusio nebrojeni broj makjoa, koje je nazvao «osujećujućim demonima». Kad god se javi makjo, jednostavno ga prebrenegnite i nastavite da svesrdno sedite.

### 4. Pet vrsta zena

Sada će nabrojati pet različitih vrsta zena. Sve dok ne naučite da ih razlikujete, verovatno ćete grešiti na odlučnim mestima, kao što su pitanja da li je satori u zenu neopodan, ili nije, da li se kod razduzumeva potpuno odsustvo pojmovnog mišljenja, i tome slično. Istina je sledeća: među mnogim ob-

4. Burmanski položaj



licima zena postoje oni koji su duboki, kao i oni plitki, oni koji vode probuđenju i oni koji ne vode. Priča se da je u vreme Buddhje postojalo devedeset, ili devedeset pet škola filozofije, ili religije. Svaka škola imala je svoj poseban način praktikovanja zena, i svaka je bila neznatno različita od drugih.

Sve velike religije sadrže neku meru zena, budući da je religiji neophodna molitva, a za molitvu je neophodno usredsredjenje. Učenja Konfucija i Mencija, Lao-čea i Čuang-čea, sva sadrže svoj sopstveni oblik zena. Zaista, zen je prisutan u mnogim različitim delatnostima u životu, kao što je svečano služenje čaja, No, kendo, dudo, aikido. U Japanu, počevši od Meidži obnove pre manje od sto godina pa do danas, razvio se veliki broj učenja i veština koje sadrže oblike zena u sebi. Između ostalih, Okadino učenje mirnog zena i Emin put uzgajanja svesti i tela. Nedavno se Tempu Nakamura sa žarom zalagao za indijski joginski oblik zena. Svi ovi različiti načini usredsredjavanja, skoro neograničeni po broju, spadaju u široko zaglavljeno zena. Radije nego da pokušam da ih sve odredim, raspravljajući o pet glavnih oblika zena koje je razvrtavao Keiho-zendō, jedan od ranih majstora zena u Kini, za čiju podelu osećam da je još uvek vredna i upotrebljiva.

Spolja gledano, ovih pet vrsta zena neznatno se razlikuju. Mogu postojati male razlike u načinu kako se ukrštaju noge, savijaju ruke, ili kako se podešava disanje, ali svi sadrže tri osnovna činioca: uspravan sedeći položaj, ispravno upravljanje disanjem i usredsredjenje (ujedinjenje) uma. Međutim, početnici bi trebalo da imaju na umu da se po suštini i svrsi ovi oblici znatno razlikuju. Ove razlike su za vas presudne, jer vam mogu pomoći da što jasnije odredite svoj cilj kada pojedinačno dolazite kod mene i iznesite svoje težnje, tako da vam mogu odrediti prikladan praksu.

Prvu vrstu nazivamo *bompu*, ili «običnis zen», za razliku od ostala četiri, od kojih se svaki može smatrati posebnom vrstom zena, prilagođenom posebnim ciljevima različitih ličnosti. Bompu zen, budući da je osloboden svakog filozofskog ili religijskog sadržaja, namenjen je bilo kome i svakome. To je zen koji se praktikuje naprosto iz uverenja da se njime može poboljšati telesno i duševno zdravlje. Pošto gotovo sigurno ne može imati loše učinke, kao ga vežbati svako, za bilo koje religijsko uverenje da je određen, ili pak da uopšte nije određen. Bompu zen je namenjen otklanjanju duševno-telesnih bolesti i poboljšanju zdravlja uopšte.

Praktikovanjem bompu zena učite se da usredsredite i usmerite um. Najveći broj ljudi se nikada ne doseti da pokuša da upravlja svojom svešću, a na žalost, ova osnovna vežba je ostavljena po strani u savremenom obrazovanju ne postaviš deo onoga što se naziva sticanjem znanja. Bez toga, međutim, ono što učimo teško zadržavamo, jer učimo nepravilno, rasipajući mnogo snage uz put. Zaista, mi smo bitno obogaljeni sve dok ne naučimo kako da obuzdamo svoje misli i us-

<sup>9</sup> Najjužnije od svih japanskih glavnih ostrva.

redsređujemo svoj um. Osim toga, praktiko-  
vanje ovog izvrsnog načina vežbanja svesti  
doveće vas do porasta sposobnosti da odo-  
lite iskušenjima kojima ste prethodno bili  
podložni i da se odvojite od onoga što vas je  
dugo sputavalo. Obogaćenje i poboljšanje  
ličnosti neizbežno se javlja od trenutka kada  
tri osnovna činioca svesti – a to su razum,  
osećanje i volja – počnu da se razvijaju  
skladno. Najtiše sedenje praktikovano u  
konfucijanizmu čini se da je uglavnom na-  
glašavalo ove učinke usredsređivanja uma.  
Međutim, ostaje činjenica da bompū zen,  
iako daleko plodniji u odgajanju svesti od  
čitanja bezbrojnih knjiga iz etike i filozofije,  
ne može da razreši osnovno pitanje odnosa  
čoveka sa sveobuhvatnim. Zašto? Stoga što  
ne može da pronikne kroz osnovno uverenje  
običnog čoveka o sebi, kroz zablude da je  
nesumnjivo drugačiji od sveobuhvatnog.

Drugi od pet oblika zena zove se *gedo*.  
Gedo doslovno znači »spoljni put«, a pod tim  
se u buddhističkom smislonom okviru pod-  
razumevaju učenja različita od buddhizma.  
Ovde imamo zen spojen sa religijom i filo-  
zofijom, ali još uvek ne buddhistički zen.  
Hindu-joga, najtiše sedenje konfucijanizma,  
vežbe nutrenja u hrišćanstvu, sve to potpada  
pod ideju *gedo* zena. Druga osobina *gedo*  
zena je da se često praktikuje sa ciljem raz-  
vijanja raznolikih izuzetnih moći i sposob-  
nosti, ili radi usavršavanja izvesnih umet-  
nosti do nivoa iznad dosegā običnog čoveka.  
Dobar primer za ovo je Tempu Nakamura,  
čovjek koga sam ranije pomenulo. Kažu da on  
može nagati ljude da nešto rade, a da on  
sam ne pomeri ni jedan mišić, niti da izgo-  
vori i jednu reč. Cilj puta Ema je da omogući  
takve podvige kao što je hodanje golim ta-  
banima po oštricama mačeva, ili da se zure-  
njem u vrpce izazove njihova obamrlost.  
Svi ovi čudesni podvizi postižu se odgajanjem  
*doriki*, posebne snage ili moći, a mar-  
ljivim vežbanjem usredsređenja uma; o ovo-  
me ću kasnije govoriti podrobnije. Ovde ću  
vas samo podsetiti da zen koji ima jedino za  
svrhu da razvija *doriki* nije, upravo zbog  
takvih ciljeva, buddhistički zen.

Još jedan cilj zbog kojeg se praktikuje  
*gedo* zen je ponovno rađanje u različitim ne-  
besima. Znamo da se u izvesnim školama  
praktikuje zen sa ciljem ponovnog rođenja u  
raju. Ovo nije svrha zen buddhizma. Mada se

zen buddhist ne suprotstavlja ideji različitih  
nivoa neba i verovanju da je moguće pono-  
vno rađanje u nekom od njih, a po zaslugi  
vršenja deset vrsta dobrih dela, on sam ne  
žudi za ponovnim rađanjem u raju. Sve u  
svemu, tamo su uslovi tako zadovoljavajući  
i tako je udobno da ga to može odmamiti od  
zazena. Pored toga, kada njegove zasluge u  
raju isteknu, može se spustiti u pakao. Zato  
zen buddhist veruje da je bolje biti rođen u  
ljudskom svetu i praktikovati zazen sa cil-  
jem da konačno postane buddha.

Do sada smo raspravljali o prva dva obli-  
ka zena, naime o bompū i *gedo*. Pre nego što  
predemo na ostala tri, upuću ću vas u još je-  
dan način usredsređivanja: doživljavanje  
daha. Za sada prestanite da brojite dahove i  
umesto toga se predano usredsređite na pra-  
ćenje udaha i izdaha pokušavajući da ih jas-  
no doživite. Nastavite sa ovom vežbom sve  
do našeg ponovnog susreta. Treći oblik zena  
je *šodo*, što doslovno znači »mala kola«. Ovo  
vozilo, ili učenje, namenjeno je prenošenju  
svesti iz jednog stanja (obmane) u drugo  
(probuđenje). Mala kola su nazvana ovako,  
zato što su napravljena tako da u njih mo-  
žete smestiti samo sebe. Možda se mogu  
uporediti sa biciklom. Sa druge strane, vela-  
ka kola (*mahayana*) slična su autobusu: u  
njega se mogu smestiti i drugi. Odatle je  
šodo zen namenjen onima koji tragaju za  
smirenjem samo svoje sopstvene svesti.

Ovde imamo buddhistički zen, ali takav  
koji nije u skladu sa Buddhinim najvišim  
učenjem. Pre je to zen zgodan za one koji  
nisu sposobni da dosegnu najdublje znače-  
nje Buddhinog probuđenja, a to je da je po-  
stojanje nedeļjiva celina, da svako od nas  
obuhvata kosmos u njegovoj ukupnosti. Bu-  
dući da je ovo istina, sledi da mi ne možemo  
dosegnuti izvornu smirenost uma traganjem  
isključivo za sopstvenim spasenjem, a osta-  
jući ravnodušni prema pitanju blagostanja  
drugih.

Međutim, ima onih – a neki od vas kojima  
govorim mogu biti među njima – koji jed-  
nostavno ne mogu sebe da uvere u postoja-  
nje ovakvog sveta. Bez obzira koliko uporno  
su pokušavajući tome da je svet razlika i sup-  
rotnosti, uz koji prijanjaju, nestvaran pro-  
izvod njihovih pogrešnih gledišta, oni ne  
mogu a da ne veruju u suprotno. Takvim ju-  
dima svet može samo izgledati suštinski

zao, pun greha, borbe i patnje, ubijanja i na-  
silnog umiranja, te u očajanju teže da iz nje-  
ga pobegnu.

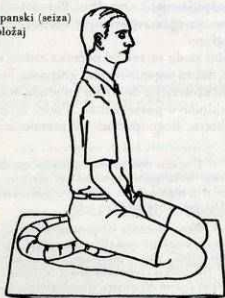
Cetrvrti vrsta zena zove se *daido*, velika  
kola (*mahayana*), i to je pravi buddhistički  
zen, jer je njegova središna svrha ken-  
šo-godo, to jest uvid u suštinsku prirodu čo-  
veka i ozbiljenje »puta« u svakodnevnom ži-  
votu. Onima koji su sposobni da shvate važ-  
nost Buddhinog iskustva probuđenja i sa žel-  
jom da se probiju kroz sopstveno nestvarno  
shvatanje sveobuhvatnosti, da iskuse po-  
tpunu, nerazdeljenu stvarnost, Buddha je  
namenio ovaj oblik zena. Buddhizam je, suš-  
tinski, religija probuđenja. Buddha je posle  
najvišeg buđenja proveo nekih pedeset godi-  
na podučavajući ljude kako da i sami uvide  
prirodu sopstva. Njegove upute su prenoše-  
ne sa majstora na učenika sve do današnjih  
dana. Zato se može reći da zen, koji zanema-  
ruje, poriče ili umanjuje značaj probuđenja,  
nije pravi *daido* buddhistički zen.

U toku praktikovanja *daido* zena, vaš cilj  
na početku je da se probudite u svojoj pravoj  
prirodi, ali povrh probuđenja uvidate da je  
zazen više nego sredstvo buđenja – on je oz-  
biljenje vaše prave prirode. U ovoj vrsti  
zena, koji za svoj cilj ima satori-buđenje,  
lako je načiniti grešci i shvatiti zazen samo  
kao sredstvo. Međutim, mudri učitelj će od  
početka naglašavati da je zazen, u stvari,  
ozbiljenje urođene buddha prirode, a ne samo  
način dosezanja probuđenja. Ako zazen ne  
bi bio ništa više od sredstvo, onda bi iz ova-  
ga sledilo da je posle satorija on izlišni. Me-  
đutim, kao što je Dogen-zedi sam naglasio,  
upravo je obrnuto istinito; što dublje doži-  
vite satori, to više uvidate potrebu za prak-  
som.

Saidodo zen, poslednji od pet, najviše je  
vozilo, vrhunac i kruna buddhističkog zena.  
Ovaj zen su praktikovale sve buddhe pro-  
šlosti – naime, Šakjamuni i Amida<sup>10</sup> – i on  
je izraz savršenog života, života u njegovom  
najčistijem obliku. To je zazen koji je Do-  
gen-zendi prvenstveno zastupao i on ne sa-

<sup>10</sup> Amithaba (sanskrit; japanski, Amida): doslovno »bezgranično svetlo«, ili *Amitajus*, »bezgranični ži-  
vot«. Amithaba je najpoštovaniji od svih neistorijskih  
(to jest, Džjani) buddha. Zaista, u školi Čiste zemlje  
(japanski, *dodo*) on zaklanja i Vairočanu i istorijskog  
Šakjamuni Buddha.

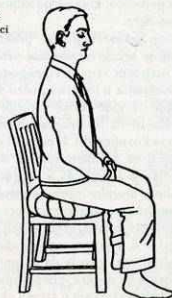
5. Japanski (seiza)  
položaj



6. Sedenje  
na klupici



7. Sedenje  
na stolići



## Predavanja o zazen

drži borbu za satori, niti za bilo koji drugi cilj. Zovemo ga šikan-taza, a o njemu ću podrobnije govoriti u sledećem predavanju.

U ovoj najvišoj praksi, sredstvo i svrha su stopljeni. Daido zen i saidodo zen se, u stvari, dopunjuju. Škola rinzai postavlja daido iznad, a saidodo ispod, dok soto čini obrnuto. U saidodo zenu, kada se ispravno praktikuje, sedite sa čvrstim uverenjem da je zazen ozbiljenje vaše neokaljane, prave prirode, a istovremeno sedite u potpunoj veri da će doći dan kada ćete, uzviknuvši: »Oh, to je to!«, nepogrešivo uvideti ovu pravu prirodu.

Zato nije potrebno da se samosvesno borite za probuđenje. Danas, mnogi u školi soto smatraju da, budući da smo svi po prirodu buddhe, satori nije neophodan. Takva vredna greška svodi šikan-tazu, koji je upravo najviši oblik sedenja, na bompu zen, prvi od pet vrsta.

Ovim završavam objašnjenje pet vrsta zena, ali ukoliko vam ne ukážem na tri vrste zarena, predstavljanje ovih pet oblika, a posebno poslednja dva, ostaće nepotpuno. [Kraj u sledećem broju].

Preveo Zoran Belić W.

*The Three Pillars of Zen,*  
by Philip Kapleau, New York 1980.

### Beleška o piscu

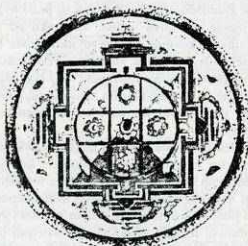
Predavanja majstora zena, Jasutanija (Hakuin (beli oblak) Yasutani roshi (učitelj zena); 1885–1973), preuzeta su iz knjige Filipa Kaplea (Philip Kapleau) rošija *Tri stuba zena* (*The Three Pillars of Zen*, Anchor Books, New York, 1980., USA).

Hakun Jasutani (1885–1973), stupio je u petoj godini u buddhistički hram, do dvanaeste je pohađao osnovnu školu i bio poučavan osnovama buddhizma, da bi u trinaestoj bio primljen u manastir škole soto. Sledeće dve godine pohađao je državnu školu, zatim pet godina seminare koje su priredivali soto sveštenici i, najzad, četiri godine škole za učitelje. U tridesetjetoj se oženio i zaposlio kao učitelj u osnovnoj školi da bi u državao porodicu, koja se postupno uvećala za petoro dece.

Od svoje petnaeste godine praktikovao je zazen, ali je tek u četrdesetoj pronašao izvornog majstora zena u Harada-rošiju. Postao je sveštenik u hramu i počeo da pohađa sešine kod Harade-rošija u njegovom manastiru Hošin-di. Na drugom sešinu iskusio je kenšo sa koanom Mu. U pedeset osmoj godini učitelj ga je imenovao za naslednika dharme, što je značilo da je njegov duhovni uvid dubok, moralne osobine visoke, a njegova sposobnost poučavanja potvrđena. Jasutani-roši bio je muž, otac, učitelj i nadasev zen majstor u kojem se ogleda ideal mahajana buddhizma, a to je da se potpuno samoozbiljenje ne doseže izbegavanjem muka i radosti koji iskrsavaju u životu običnog čo-

veka. Već njihovim iskušavanjem i nadilaženjem. Po navršenoj sedamdeset i petoj godini života Jasutani roši je napisao i objavio pet knjiga objašnjenja zbirki koana kao što su: *Mumonkan*, *Hekigan-roku*, *Šajo-roku*, *Denkoroku* i *Go-i*. Ovi spisi predstavljaju samo jednu stranu njegove predavačke delatnosti. Pored sešina u trajanju od tri do sedam dana, koji su održavani jednom mesečno u njegovom manastiru u Tokiju, kao i povremenih sešina na ostrvima Kjušju i Hokaido, svake nedelje je vodio brojne jednodnevne sešine (zanken) u širem području Tokija, na univerzitetima, u fabrikama i brojnim hramovima. U dva maha je putovao na Zapad i održao brojne sešine u Americi, Engleskoj, Francuskoj i Nemačkoj, na ovaj način podsećajući na duh Bodhidharne, legendarnog osnivača buddhizma u Kini, koji je u podmaklim godinama napustio Indiju i krenuo u daleke krajeve da seje živo seme »puta pročišćenja«.

Z.B.W.



## Jevrejska mistika

Mirče Elijade

### Prva ispoljavanja jevrejske mistike

Morfologija jevrejskog mističkog iskustva bogata je i složena. Anticipirajući analize koje će tek uslediti, mogli bismo naznačiti neke njene specifične osobine. Izuzev mesijanskog pokreta čiji je začetnik Šabetaj Cvi, nijedna među drugim školama, uprkos povremenoj manjoj ili većoj zategnutosti između njih i rabinske tradicije, nije se odvojila od normativnog judaizma. A kada je reč o ezoteriji, koja je od početka karakteristična za jevrejsku mistiku, ona je odavno predstavljala deo jevrejskog verskog nasleđa. Isto tako, i gnostički elementi, koji su otkriveni skoro svuda, u krajnjoj liniji prističu iz dravnog jevrejskog gnosticizma.<sup>1</sup> Dodajmo da bi se vrhunski mistički doživljaj, to jest sjedinjenje s bogom, mogao, izgleda nazvati izuzetnim. Uopšte uzev, cilj mistika je viđenje boga, kontemplativni doživljaj njegove veličanstvenosti i poimanje tajni stvaranja.

Za prvu fazu jevrejske mistike karakterističan je značaj koji se pridaje ekstatičnom uznošenju do božjeg prestola, *merkavi*. Ta ezoterička tradicija, za koju se zna da je postojala već u I veku pre n. e., nastavlja se do X veka naše ere.<sup>2</sup> Svet prestola, mesto objavljena božanske slave, odgovara, u viđenju nekog jevrejskog mistika, *pleromi* (»punnoći«) hrišćanskog gnostika i hermetičara. Tekstovi, kratki i često nejasni, nose naziv »Knjige *hehalot*« (»mebeskih dvorova«). Oni opisuju dvorane i palate kroje koje prolazi vizionar na svom putu pre nego što stigne u sedmi i poslednji *hehal*, gde je presto božanske slave. Ekstatično putovanje, u početku nazvano »zaušašćenje« ka *merkavi*, spominje se, negde oko 500, iz nepoznatih razloga, kao »spuštanje« ka *merkavi*. Paradoksalno je da se za opis »spuštanja« koriste uzlazne metafore.

Čini se da se već od početka radilo o tajnim, dobro organizovanim grupama, koje su svoju ezoteričku doktrinu i metode otkrivali isključivo posvećenima. Pored moralnih kvaliteta, novopućeni su morali imati i

<sup>1</sup> U nekim slučajevima nije isključeno da su ti gnostički tradicionalni elementi bili oživljeni u posrednom ili neposrednom suočenju sa jeretičkim hrišćanskim pokretima Srednjeg veka.

<sup>2</sup> Šolim razlikuje tri perioda: anonimne tajne zbornice nekadašnjih apokaliptičara; spekulacije nekih učitelja *misine* u vezi sa prestolom; mistika *merkave* u pozno-talmudskoj i post-talmudskoj epohi; ap. *Major Trends in Jewish Mysticism*, str. 43, videti takođe *Jewish Mysticism, Merkavah Mysticism and Talmudic*.

neke osobine koje se tiču fiziognomike i romantizma.<sup>3</sup> Pripreme za ekstatično putovanje sastojale su se od asketskih vežbi koje su trajale 12 ili 40 dana: posta, obrednih pesama, ponavljanja imena, posebnog položaja (sa glavom među kolenima).

Poznato je da su uzašašće duše kroz nebesa i opasnosti kojima je ona izložena predstavljali temu zajedničkoj gnosticizmu i hermetizmu II i III veka. Kao što piše Geršom Šolem (Gerschom Scholem), mistika *merkave* predstavlja jedan od jevrejskih ograna gnosticizma.<sup>4</sup> Međutim, mesto koje su kod gnostika zauzimali Arhonti kao branitelji svih sedam planetarnih neba, u ovom jevrejskom gnosticizmu preuzeli su svratari, postavljeni desno i levo od ulaza u nebesku dvoranu. U oba slučaja, duši je potrebna lozinka: čarobni pečat koji u sebi sadrži tajno ime što uklanja demone i neprijateljski raspoložene anđele. Što putovanje duže traje, to opasnosti postaju sve strašnije. Poslednje iskušenje izgleda veoma zagonetno. U jednom fragmentu koji je sačuvan u *Talmudu* rabi Akiva kaže, obračunajući se trojici rabina koji su nameravali da uđu u »Raj: »Kad dođete pred ploču od blistavog mermera, nemojte reći: 'Voda! Voda!', jer napisano je: 'Onaj ko govori laži neće ostati u mom prisustvu'. Naime, bleštavi sjaj mermernih ploča kojima je dvorac bio popločan stvarao je utisak talasa na vodi.<sup>5</sup>

Duša za vreme putovanja prima otkrivenja koja se tiču tajni stvaranja, hijerarhije anđela i teurgijskih postupaka. Stojeći pred prestolom, na najvišem nebu, »ona« postmatra mistični lik božanstva u simbolu koji je »po obliću kao čovek« kakvog je prorok Jezekilju (I, 26) bilo dopušteno da vidi na prestolu *merkave*. Tu mu je bila otkrivena »razmera telas, na hebrejskom *š'ur goma*, tj. antropomorfnu predstavu božanstva koja izgleda kao prvi čovek, ili kao dragi iz *Pjesme nad pjesmama*. [Duša] istovremeno doživljava otkrivenje mističnih imena njegovih udova.<sup>6</sup>

Suočeni smo sa projekcijom judaističkog nevidljivog boga u mistični lik u kome se otkriva »Velika svetlost« apokaliptike i jevrejskih apokrifa. Ali ta slikovna predstava stvoritelja (njegov kosmički plašt zrači iz sebe zvezde i nebeske svode, itd.) proučite iz »jedne potpuno monoteističke koncepcije; sasvim joj nedostaje onaj jerečki i protivrečan karakter koji je poprimila kad je bog stvoritelj bio protivstavljen pravom bogu.<sup>7</sup>

Pored dela koja se odnose na *merkavu*, u Srednjem veku se rasprostranio i postao slavan u svim zemljama dijaspore jedan tekst od nekoliko stranica, *Sefer jecira*, *Knjiga Svaranja*. Njegovo poreklo i datum njegovog nastanka nisu poznati (verovatno to je bilo u V ili VI veku). Delo sadrži kratko izlaganje o kosmogoniji i kosmologiji. Pisac nastoji da »svoje ideje, koje su jamačno bile pod uticajem grčkih izvora, usaglasi sa taludskim disciplinama koje su u vezi sa učenjem o stvaranju sveta i sa *merkavom*, i u toku tog njegovog poduhvata mi kod njega prvi put nailazimo na spekulativno usmerene reinterpretacije koncepcija koje se odnose na *merkavu*.<sup>8</sup>

Prvi odeljak prikazuje »32 čudesa puta Mudrosti (*Hokma* ili Sofija) pomoću kojih je bog stvorio svet: 22 slova svete azbuke i 10 iskonskih brojeva (*sefirot*). Prva *sefira* je pneuma (*ruah*) život bog. Iz *ruaha* ističe prvobitni Vazduh, iz koga se radaju voda i vatra, treća i četvrta *sefira*. Od prvobitnog vazduha, bog je stvorio 22 slova; od vode je stvorio kosmički haos, od vatre presto božje slave i hijerarhiju anđela. Šest poslednjih članova *sefirotu* predstavljaju šest pravaca prostora.<sup>9</sup>

Spekulacija na temu *sefirota*, obojena mistikom brojeva, po svoj prilici je neopitagorejskog porekla; ali objašnjenje za ideju o »brojevima pomoću kojih su stvoreni Nebo i Zemlja« može se naći u judaizmu.<sup>10</sup> Iz te kosmogonije i kosmologije, zasnovane na mistici jezika, koja uz to tako jasno otkriva svoju vezu sa astrološkim idejama, nepos-

redni putevi sasvim očigledno vode ka magijskom shvatanju o tvoračkim i čudsnog moći slova i reči.<sup>11</sup> *Sefer jecira* je isto tako bila korišćena i u taumaturgijske svrhe. Postala je priručnik kabalista a komentarisali su je najveći jevrejski mislioci Srednjeg veka, od Šadje do Šabetaja Donola (Sabbatai Donnolo).

Srednjovekovni jevrejski pijetizam je delo trojice »pobožnih ljudi iz Nemačke« (*Hasidei Ashkenaz*): Šmuela, njegovog sina Jude Hasida i Elazara iz Vormsa. Pokret se pojavio u Nemačkoj početkom XII veka i doživio svoj stvaralački period između 1150. i 1250. Iako mu koreni uranjaju u mistiku *merkave* i *Sefer jecire*, rajnski pijetizam je nova i originalna tvorevina. U njemu se za pažnju povratka na izvեսnu putku mitologiji, ali hasidi odhucuju apokaliptičke spekulacije i proračune koji se odnose na dolazak Mesije. Isto tako, njih ne interesuju ni rabinska erudicija ni sistematična teologija. Oni prvenstveno razmišljaju o tajni božanskog jedinstva i nastoje da upražnjavaju jedno novo shvatanje pobožnosti.<sup>12</sup> Za razliku od španskih kabalista, hasidski učitelji se obraćaju narodu. Najznačajnije delo ovog pokreta – *Sefer Hasidim* – služi se najviše anegdota, paradoksa i poučnim pričama. Verski život se usredsređuje na askezu, molitvu i ljubav prema bogu. Jer strah od boga u svom najuzvišenijem ispoljavanju poistovećuje se sa ljubavlju i odošću prema njemu.<sup>13</sup>

Hasidi nastoje da postignu savršenu vedrinu duha: oni spokojno prihvataju uvrede i pretnje ostalih članova zajednice.<sup>14</sup> Oni ne priželjkuju vlast; međutim, raspoložu tajanstvenim magijskim sposobnostima.<sup>15</sup> Način na koji hasidi vrše pokoru otkriva izvesne hrišćanske uticaje, osim kada je reč o seksu. Jer, kao što znamo, judaizam nikad nije prihvatio ovu vrstu asketizma. S druge strane, kod njega je zapažena snažna panteistička tendencija: bog je bliži svetu i čoveku nego duša čoveku.<sup>16</sup>

Nemački hasidi nisu razradili neku sistematičnu teozofiju. Međutim, možemo razlikovati tri osnovne ideje koje, uostalom, potiču iz različitih izvora: 1) koncepciju o »božanskoj slavi« (*kavod*); 2) ideju o prevashodno »svetom« heruvimu, koji stoji pored božjeg prestola; 3) tajne božje svetosti i uzvišenosti, kao ljudske prirode i njenog puta ka bogu.<sup>17</sup>

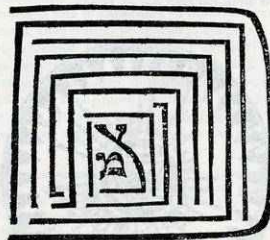
<sup>3</sup> Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 34. Noviji prevod može se naći u delu Guy Casaril, *Rabbi Simon bar Yochari*, str. 41–48.

<sup>4</sup> Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 35 i sl. Videti i *Major Trends*, str. 76 i sl.

<sup>5</sup> Scholem, *Les origines*, str. 37–38. Guy Casaril insistira na poređenju sa jednom vrstom hrišćanskog gnosticizma, kao što je onaj iz *Homélie Clémentines*, *nav. delo*, str. 42.

Početna slova deset *sefirot* ukomponovana u jedinstveni kabalistički dijagram – iz knjige M. Kordovaera *Parades rimoinim*, [Poljsko, XVI vek]

תפארת עשרה וקטרת כי יסגור וקטרת תפארת עשרה



תפארת עשרה וקטרת כי יסגור וקטרת תפארת עשרה

*Tradition*, passim. Najraniji opis *merkave* nalazi se u XIV poglavlju Etiopske knjige o Enohu.

<sup>3</sup> Scholem, *Major Trends*, str. 48.

<sup>4</sup> Up. *Les origines de la Kabbale*, str. 36. Šolem govori i o »rabinskom gnosticizmu«, tj. o onom obliku jevrejskog gnosticizma koji je nastojao da ostane veran halahističkoj tradiciji; up. *Major Trends*, str. 65.

<sup>5</sup> Scholem, *Major Trends*, str. 52 i sl. Up. isto, nap. 49, reference na slične slike u helenskoj književnosti.

<sup>6</sup> Scholem, *Les origines de la Kabbale*, str. 29.

<sup>7</sup> Isto, str. 31.

<sup>11</sup> Scholem, *Les origines*, str. 40.

<sup>12</sup> Scholem, *Major Trends*, str. 91–92.

<sup>13</sup> Isto, str. 95.

<sup>14</sup> Šolem upoređuje njihovu vedrinu sa *atarakzijom* cinika i stoika, isto, str. 96. Up. i držanje al-Haladža.

<sup>15</sup> Golem, magijski homunkulus, oživljen za vreme ekstaze svog tvorca, prvi put se spominje u spisima Elazara iz Vormsa; up. Scholem, »The Idea of the Golem«, str. 175 i sl.

<sup>16</sup> Scholem, *Major Trends*, str. 107 i sl. Reč je po svoj prilici o uticaju neoplatonizma preko Skota Erjunga (IX vek); isto, str. 109.

<sup>17</sup> Scholem, isto, str. 110 i sl., 118. Razjasnimo odmah da između ovog jevrejskog pijetizma iz XIII

## Srednjovekovna kabala

Izuzetnu tvorevinu jevrejske ezoterične mistike predstavljala je kabala, izraz koji približno znači »tradicija« (od korena KBL, »primati«). Kao što ćemo videti, nova religijska tvorevina, iako ostaje verna judaizmu, ponovo aktualizuje gnostičko nasleđe, ponekad obojeno krivovertjenjem, ili pojedine strukture kosmičke religioznosti<sup>18</sup> (nespretno nazvane »panteizmom«), a to je neizbežno izazvalo mučnu zategnutost između pristaša jedne vrste kabale i rabinskih autoriteta. Dodajmo odmah da je kabala, bez obzira na tu zategnutost, na neposredan ili posredan način doprinela jačanju duhovnog otpora jevrejskih zajednica dijasporae. Štaviše, kabala je, mada su je neki hrišćanski pisci za vreme i posle renesanse nedovoljno poznavali i jedva shvatali, odigrala izvesnu ulogu u procesu »depravizacijacije« zapadnog hrišćanstva; drugim rečima, ona čini deo evropske istorije ideja između XIV i XIX veka.

Najstariji tekst o kabali u pravom smislu reči nalazi se u knjizi *Bahir*. Taj tekst, sačuvan u nedovršenom i fragmentarnom stanju i sačinjen od više slojeva, nije dovoljno jasan i nespretno je pisan. *Bahir* je kompilacija nastala u Provansu, u XII veku, na osnovu nekih još starijih materijala; među ostalima, tu je i *Raza Raba* (»Velika tajna«) u kojoj su neki orijentalni autori videli značajno ezoteričko delo.<sup>19</sup> Orijentalno, tačnije, gnostičko poreklo doktrina izloženih u *Bahiru* van svake je sumnje. U njemu ponovo nalazimo spekulacije starih gnostičkih pisaca ustanovljene u raznim jevrejskim izvornicima: muške i ženske Eone, pleromu i Drvo života, *žekinu* opisanu izrazima nalik na one koji su bili upotrebljeni za dvostruku Sofiju (cerku i ženu) gnostika.<sup>20</sup>

Pitanje moguće veze između kristalizacije kabale, u obliku teksta *Bahira*, i katarskog pokreta, ostaje, međutim, nejasno. Za takvu vezu nedostaju egzaktni dokazi, ali se ni mogućnost njenog postojanja ne bi mogla isključiti. U istoriji mišljenja, knjiga *Bahir* predstavlja povratka, možda svestan, ali u svakom slučaju savršeno potkrepjen činjenicama, jednog arhaičnog simbolizma kome nigde u srednjovekovnom judaizmu nema uvoza. Objavlivanjem knjige *Bahir*, jedna jevrejska forma mitskog mišljenja ulazi u konkurenciju i, neizbežno, u raspravu sa rabinskim i filozofskim formulacijama tog judaizma.<sup>21</sup>

Kabalisti iz Provance razvijaju svoje teorije prvenstveno na osnovu knjige *Bahir*. Oni dopunjavaju drevnu gnostičku tradiciju, čije je poreklo orijentalno, elementima jednog drugog duhovnog sveta, naročito sred-

veka i hasidskog pokreta koji se pojavio u Poljskoj i Ukrajini u XVIII veka nema kontinuiteta.

<sup>18</sup> Videti, naročito, G. Scholem, »Kabbala and Myth«, *passim*.

<sup>19</sup> Up. Scholem, *Major Trends*, str. 75; *Origines de la Kabbale*, str. 66. i sl.

<sup>20</sup> Scholem, *Origines*, str. 78–107, 164–194, itd.

<sup>21</sup> Isto, str. 211.

## Jevrejska mistika

njevekovnim platonizmom. »Kabala, u obliku u kome se pojavljuje u javnosti, sadrži u sebi obe ove tradicije, budući da je naglasak stavljan čas na jednu, čas na drugu. I u takvom, ili dvojnomo obliku, ona će biti prenetu u Španiju.<sup>22</sup>

Iako privlačna kao mistička tehnika, ekstaza ne igra neku značajnu ulogu, te u obimnoj kabalističkoj literaturi nalazimo malo referenci o pojedinačnim ekstatičkim doživljajima, a veoma retko o *unio mystica*. Sjedinjenje s bogom označava se izrazom *devekut*,<sup>23</sup> »prisanjanje«, »prisajedinjenje Bogu«, stanje milosti koje prevazilazi ekstazu. Time se objašnjava to što je pisac koji je ekstazi pridao najveću važnost bio najmanje popularan. Reč je o Avrahamu Abulafiji, rođenom u Saragosi 1240, koji je mnogo putovao po Bliskom Istoku, Grčkoj i Italiji. Rabini su malo činili za širenje njegovih mnogobrojnih dela, upravo zbog njihovog isuviše ličnog karaktera.

Abulafija razvija oko božijih imena jednu meditativnu tehniku, primenjujući kombinatoričnu nauku o slovima hebrejske abuzbe. Da bi izrazio duhovni napor koji vodi oslobađanju duše od okova materije, on se služi slikom čvora koji treba razvezati, a ne preseći. Abulafija se isto tako poziva na neke prakse jogističkog tipa: ritam udisanja, specijalne položaje, različite načine govorenja, itd.<sup>24</sup> Pomoću asocijacije i permutacije slova, posvećeni uspeva da ostvari mističku kontemplaciju i prorokov viziju. Ali njegova ekstaza nije trans; nju Abulafija opisuje kao privremeno isključenje. Naime, posvećeni je za vreme ekstaze ispunjen natprirodnom svetlošću.<sup>25</sup> »Ono što Abulafija zove ekstaza

<sup>22</sup> Isto, str. 384–85. O kabalistima iz Gerone, katalonskog gradića između Barcelone i Pireneja, videti opsežno Solemovo izlaganje, isto, str. 388–500.

<sup>23</sup> Videti Scholem, »Devekuth, or Communion with God«.

<sup>24</sup> Scholem, *Major Trends*, str. 139.

<sup>25</sup> Šolem prevodi veoma podroban opis jednog takvog doživljaja koji je zabeležio neki anonimni učesnik u Palestini 1295; isto, str. 143–55.

zom u stvari je prorokov vizija, u smislu koji podrazumevaju Majmonid i jevrejski srednjovekovni mislioci; kratkotrajno sjedinjenje ljudskog uma s bogom i upliv filozofskog delatnog uma u dušu ličnosti.<sup>26</sup>

Abulafijin ugled i njegov posmrtni uticaj verovatno su bili sasvim ograničeni pojavom »Knjige o Sjaju« (*Sefer ha-Zohar*) u Španiji nešto malo posle 1275. To divovsko delo (koje u mantovskom izdanju na aramejskom jeziku ima skoro 1.000 strana) postiglo je uspeh kome nema ravnog u istoriji Kabale. Kao jedini tekst smatran kanonskom knjigom, on je više vekova stavljan naporedu sa Biblijom i Talmudom. Napisan u pseudoepigrafskoj formi, *Zohar* prikazuje teološke i didaktičke rasprave čuvenog rabi Simona bar Johaja (II vek) sa njegovim prijateljima i učenicima. Naučnici su dugo smatrali »Knjigu o sjaju« kompilacijom tekstova različitog porekla, od kojih neki sadrže čak i ideje potekle od Rabi Simona. Ali Geršom Šolem je pokazao da je pisac tog »mističkog romana« španski kabalista Moše de Leon.<sup>27</sup>

Prema Solemu, *Zohar* predstavlja jevrejsku teozofiju, to jest mističku doktrinu čiji je osnovni cilj saznavanje i opis tajanstvenih dela božanstva. Skriveni bog nema osobina i atributa; *Zohar* i kabalisti ga zovu *En-Sof*, to jest Beskonačni. Ali pošto je skriveni bog delotvoran svuda u svemiru, on ispoljava neke attribute koji i sami predstavljaju izvesne vidove božanske prirode. Prema kabalističkim, postoji deset osnovnih božijih atributa koji istovremeno predstavljaju deset nivoa kroz koje struji božanski život. Imena ovih deset *sefira* odražavaju različite načine božanskog objavljenja.<sup>28</sup> Sve zajedno, *sefira* čine »sjedinenje svet« božjeg života, a zamišljene su u obliku stabla (božjeg mističnog stabla) ili čoveka (Adama Kadmona, prvobitnog čoveka). Pored tog organskog simbolizma, *Zohar* upotrebljava i simboličku reči, imena koja je bog dao sam sebi.

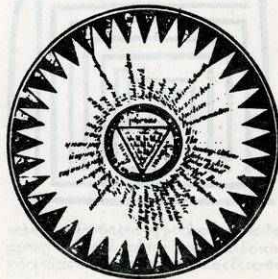
Stvaranje se događa u Bogu; ono je kretanje skrivenog *En-Sofa* koji iz stanja mirovanja prelazi u kosmogoniju, u samootkrivenje. Taj čin preobražava *En-Sof* u izrečivu punoću, u mistično »ništavilo« čije su emanacije *sefira*. U *Zoharu* je preobražava nije Ništavila u Biće izraženo simbolikom prvobitne tačke.<sup>29</sup> U jednom pasusu (I, 240

<sup>26</sup> Guy Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochai et la cabale*, str. 72. »Skoro jerejtina Abulafijina originalnost je u tome što je on prorokov viziju (koja, prema tradiciji, uvek zavisi od boga) poistovetio sa *devekutom*, pridruženjem bogu samo pomoću ljudske volje i ljudske ljubavi, tvrdeći time da prorokov viziju može namerno pripremiti i izazvati svaki pobožni i iskreni mistik.«

<sup>27</sup> Up. *Major Trends*, str. 157–204.

<sup>28</sup> Božja »mudrost« (*hokma*), božiji »razum« (*binah*), »ljubava« ili božje milosrđe (*hesed*) itd. Drugu *sefiru* predstavlja *malhut*, božje »kraljevstvo«, u glavnim crtama opisano u *Zoharu* kao mistički arhetip izraelske zajednice, ili kao *šehina*; up. Scholem, *Major Trends*, str. 212–213.

<sup>29</sup> Poistovetene sa božjom »mudrošću«, *hokmom* (drugom *sefirom*). U trećoj *sefiri*, *štačkas* postaje »patlata« ili »zdanje«, što označava stvaranje sveta. *Bina*, ime ove *sefira* ne znači samo »razum« već i »razlikovanje«; up. Scholem, *Major Trends*, str. 219 i sl.



b) tvrdi se da se stvaranje dogodilo na dva plana, »višem i nižem«, to jest i u svetu *sefira* i u vidljivom svetu. Božje samootkrivenje i njegov razvoj u život *sefira* uspostavlja teogoniju. »Teogonija i kosmogonija ne predstavljaju dva različita čina stvaranja, već dva vida jednog istog čina.«<sup>30</sup> Prvobitno su sve stvari činele jednu veliku celinu, a život Stvoritelja pulsirao je u životu njegovih stvorenja. Tek posle pada bog je postao »transcendentan«.<sup>31</sup>

Jedna od najznačajnijih novina koje su uneli kabalisti je ideja o božjem sjedinjenju sa *šehinom*; ovaj *hieros gamos* ostvaruje istinsko jedinstvo boga. Prema *Zoharu*, to sjedinjenje je u početku bilo trajno i neprekidno. Ali zbog Adamovog greha *hieros gamos* je prekinut, i posledica toga je »progonstvo *šehine*«. Tek posle ponovnog uspostavljanja prvobitnog sklada činom ispunjenja »bog će postati jedinstven a njegovo ime jedino.«<sup>32</sup>

Kao što smo već rekli, kabala ponovo uvodi u judaizam nekoliko ideja i mitova koji su u vezi sa religioznošću kosmičkog tipa. Posvećenju života radom i obredima propisanim u Talmudu, kabalisti dodaju i mitološko vrednovanje prirode i čoveka, značaj mističkog iskustva, pa čak i neke teme čije je poreklo gnostičko. U tom fenomenu »otvaranja« i toj težnji ka revalorizaciji možemo otkriti nostalgiju za takvim svetom vere u kome bi Stari zavet i Talmud koegzistirali sa kosmičkom religioznošću, gnosticizmom i mistikom. Sličan fenomen javlja se i u »univerzalističkom« idealu nekih hermetičkih filozofa italijanske renesanse.

### Jichak (Isak) Lurija i nova kabala

Jedna od posledica izгона Jevreja iz Španije 1492. godine bila je transformacija kabale: od ezoteričke, ona je na kraju postala popularna doktrina. Sve do katastrofe iz 1492. kabalisti su usredsređivali svoje interesovanje pre na stvaranje nego na ispunjenje: onaj ko je poznao istoriju sveta i čoveka mogao je, eventualno, da se vrati u prvobitno savršenstvo.<sup>33</sup> Ali, usled izгона, za-

nošenje mesijanstvom obuzelo je novu kabalu; »početak« i »kraj« bili su spojeni u jedno. Katastrofa je dobila iskusiteljsku vrednost: ona je značila porođajne muke mesijanskog doba. Život je otada shvatan kao egzistencija u prognostru, a patnje prognostru objašnjavane su nekim smelimi teorijama o bogu i čoveku.

Smrt, pokajanje i ponovno rođenje predstavljaju za novu kabalu tri velika događaja koja su u stanju da uzvisе čoveka do blaženog sjedinjenja s bogom. Čovečanstvo ugrožava ne samo vlastita iskverenost nego i iskverenost sveta; a nju je izazvala prva naprslina stvorenog sveta, kad se »subjekt odvojio od »objekta«. Naglašavajući smrt i preporođajne (tumačeno kao reinkarnacija ili duhovni preporod do kojeg se dolazi putem pokajanja), propaganda kabalista – kojom je novo mesijanstvo nastojalo da prokriži sebi put – postigla je veliku popularnost.<sup>34</sup>

Otrpikile četrdeset godina posle izгона iz Španije, Safed, grad u Galileji, postao je središte nove kabale. Ali Safed je pre toga bio na glasu kao značajno središte duhovnog života. Među najslavnijim učiteljima moramo spomenuti Josefa Karoa (1488–1575) koji je pisac najznačajnijeg traktata rabinske ortodoksije, ali i jednog zanimljivog i uzbudljivog *Dnevnik* u kome je zabeležio svoje ekstatičke doživljaje, nadahnuite *magidom*, anđelom–glasnikom božanskih sila. Primer Karoa naročito je poučan: on pokazuje mogućnost integracije rabinske učenosti (*halaha*) i mističkog iskustva kabalističkog tipa. Karo je, naime, nalazio u kabali ne samo teorijske osnove nego i praktičnu metodu za postizanje ekstaze, te prema tome i prisutnosti *magida*.<sup>35</sup>

Što se tiče nove kabale koja je trijumfovala u Safedu, njeni najčuveniji učitelji su Moše ben Jakov Kordova (1522–1570) i Jichak Lurija. Prvi, oštroumi i sistematični mislilac, dao je vlastito tumačenje kabale, a naročito *Zohara*. Njegovo je delo zamašno, dok Lurija, koji je umro 1572, u 38. godini, nije ostavio nijedan spis. Njegov sistem je poznat kroz beleške i knjige njegovih sledbenika, prvenstveno kroz ogromnu raspravu Hajima Vitala (1543–1620). Prema svim svedočanstvima, Jichak Lurija je bio vizionar koji je imao veoma bogato i neobično raznovrsno »ekstatičko« iskustvo. Njegova teologija bila je zasnovana na doktrini *cimcuma*. Ovaj termin prvobitno je značio »usredsređenost« ili »sajžmanje«, ali kabalisti su ga upotrebljavali u smislu »povlačenja u sebe«. Prema Luriji, postojanje sveta omogućeno je kroz proces »sajžmanje« boga. Jer može li biti sveta ako je svuda bog? »Kako Bog može stvoriti svet *ex nihilo* ako ništa-

nilo ne postoji? ... » Bog je, dakle, bio primuden da napravi mesta svetu, napuštajući, tačnije, jedno područje unutar samog sebe, neku vrstu mističnog prostora odakle se pojavio da bi se vratio u njega kroz čini stvaranja i otkrivenja.<sup>36</sup> Prema tome, prvi čin beskonačnog bića (*En-Sofa*) nije bio neki pokret *ka spoljašnjem*, već čin povlačenja unutar samog sebe. Kao što zapau Geršom Šolem, *cimcum* je najpotpuniji simbol izgnanstva; on se može smatrati izgnanstvom boga u samog sebe. Tek drugim pokretom bog šalje zrak svetlosti i započinje svoje stvaralačko otkrivenje.<sup>37</sup>

U bogu pre »sajžmanje« nisu postojali samo atributi ljubavi i milosrđa, već i atribut božanske strogosti koji kabalisti nazivaju *din*, »božji sud«. Međutim, *din* postaje vidljiv i prepoznatljiv posle *cimcuma*, jer ovaj poslednji ne znači samo čin poricanja i ograničavanja nego i »božji sud«. U procesu stvaranja mogu se razlikovati dve težnje: pritanje i isticanje (»izlaženje«, prema kabalističkoj leksici). Kao i ljudski organizam, stvoreni svet je džinovski sistem božanskog udisanja i izdisanja. Sledeći tradiciju *Zohara*, Lurija smatra kosmogonijski čin nečim što se zbiva u bogu; naime, trag božanske svetlosti ostaje u prvobitnom prostoru stvorenom kroz *cimcum*.<sup>38</sup>

Ovu doktrinu upotpunjuju dve isto tako oštroumne i smele koncepcije: »razbijanje sudova« (*švirat ha-kelim*) i *tikun*, izraz koji označava ispravljanje nekog nedostatka ili »ponovno uspostavljanje« (restitucija). Svetlosti koje su se postepeno širile zračenjem iz očiju *En-Sofa* prihvatane su i čuvane u »sudovima« koji odgovaraju *sefirama*. Ali kad su šest poslednjih *sefira* došle na red, božanska svetlost najednom je blesnula i sudovi su se razbili u parampirad. Lurija tako objašnjava, s jedne strane, mešanje svetlosnih zrakova *sefira* sa »lušturama«, to jest sa silama zla koje prebivaju u »dubinama ogromnog ponora« – a s druge strane, neophodnost pročišćavanja elemenata koji sačinjavaju *sefirot* eliminisanjem »luštura«, da bi zlo došlo svojoj poseban entitet.<sup>39</sup>

Što se tiče »ponovnog uspostavljanja« idealnog reda, reintegrisanje prvobitne celine, on predstavlja skriveni cilj ljudske egzistencije, drugim rečima spasenje. Kao što piše Šolem, »svi odelci Lurijine kabale predstavljaju najveću pobedu koju je antropomorfnia misao odnela u istoriji jevrejske mistike«. Čovek je, naime, zamisljen kao *mikro-kosmos*, a živi Bog kao *makro-kosmos*.

<sup>36</sup> Šolem, *Major Trends*, str. 261.

<sup>37</sup> Prema Jakobu Emdenu, koga citira Šolem (str. 262), ovaj paradoks *cimcuma* predstavlja je jedini ozbiljni pokušaj da se izričito objasni ideja o stvaranju *ex nihilo*. Staviše, koncepcija *cimcuma* zadala je prečudan udarac panteističkim težnjama koje su se pušale da utiču na kabalu, naročito počev od renesanse.

<sup>38</sup> Ideja koja potseća na Bazilidov sistem; Šolem, str. 264. Up. *Histoire des croyances*, knj. II, str. 358.

<sup>39</sup> Šolem je istakao gnostički, a naročito manihejski (delici svetlosti rasuti po svetu) karakter ove doktrine, str. 267 i sl., 280. Up. *Histoire*, II, §§ 252–253.

<sup>30</sup> Scholem, *isto*, str. 223. Ovu doktrinu najviše je razradio Moie de Leon.

<sup>31</sup> Scholem, str. 224. Ova ideja ustanovljena je već kod primitivaca. Up. Elade, *Mythes, rêves et mystères*, str. 80 i sl.

<sup>32</sup> Scholem, *isto*, str. 232. Kao što zapau Šolem (str. 235), kabalisti su pokušali da otkriju tajnu polnosti u samom bogu. Druga osobnost *Zohara* je u tumačenju zla kao jednog od objavljenja – ili *sefira* – boga (Scholem, str. 237 i sl. uočava podudaranje sa shvatanjem Jakoba Bema). Što se tiče ideje o seljenju duša – ideje gnostičkog porekla – ona se prvi put sreće u knjizi *Bahir* (*isto*, str. 241 i sl.), a postauće popularna tek sa uspehom »nove kabale« iz Safeda, u XVI veku; up. Scholem, »The Messianic Idea in Kabbalism«, str. 46 i sl.

<sup>33</sup> Scholem, *Major Trends*, str. 244 i sl. Naglasi-mo, međutim, da su neki kabalisti mogoše pre 1492. objavili da je upravo ta godina katastrofe ujedno i godina ispunjenja. Izgon iz Španije pokazao je da ispunjenje istovremeno znači i oslobođenje i slom; *isto*, str. 246.

<sup>34</sup> Užasni progona bili su revalorizovani učenjem o metempsihozi. Najtragičnija sudbina duše je kad je ona »odbačena« ili »ogoljena«, stanje koje isključuje reinkarnaciju ili pristup u pakao; up. Scholem, *isto*, str. 250.

<sup>35</sup> Videti R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, str. 165 i sl. O *magidu*, up. *isto*, str. 257 i sl. Videti i pogl. IV »Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical contemplation«.

Lurija, u neku ruku, dolazi do mita o Bogu koji sam rada sebe.<sup>40</sup> Staviše, čovek igra izvesnu ulogu u tom procesu konačnog obnavljanja; on je taj koji privodi kraju ustoličenje Boga u njegovom nebeskom carstvu. *Tikuna*, simbolično predstavljen kao ispoljavanje božje ličnosti, korespondira sa procesom istorije. Pojava Mesije je izvršenje *tikuna*. Mistički i mesijanski element spojeni su u jedno.

Lurija i kabalisti iz Safeda – prvenstveno Hajim Vital – doveli su u vezu ispunjenje čovekovog misije sa učenjem o metempsihozi, *gilgulom*. Time je istaknut značaj koji se pridaje čovekovoj ulozi u svetu. Svaka duša zadržava svoju individualnost sve do trenutka svoje duhovne obnove. Duše koje su ispunile svoje božje zapovedi očekuju, svaka na svom blaženom mestu, da budu spđinjene sa Adamom kad dođe do opšte obnove. Ukratko, prava istorija sveta je istorija seobā i međusobne povezanosti duša. Metempsihoza (*gilgul*) je samo trenutak u procesu obnavljanja, *tikuna*. Dužina tog procesa može biti skraćena nekim verskim činovima (obredom, pokajanjem, meditacijom, molitvom).<sup>41</sup> Važno je istaći da posle 1550. godine koncepcija o *gilgulu* postaje sastavni deo narodnih verovanja i verskog folklorā Jevreja.

Lurijana kabala je u judaizmu bila poslednji verski pokret čiji je uticaj postao presudan u svim jevrejskim sredinama i svim zemljama dijasore, bez izuzetka. Ona je u istoriji rabinskog judaizma bila poslednji pokret koji je izražavao jednu versku stvarnost zajedničku čitavom jevrejskom narodu. Onome ko filozofski proučava jevrejsku istoriju može izgledati iznenadujuće to što je doktrina koja je postigla jedan takav rezultat bila duboko srodna gnosticima, ali takva je dijalektika istorije.<sup>42</sup>

Treba dodati da veliki uspeh nove kabale još jednom ukazuje na osobinu svojstvenu jevrejskom verskom geniju: sposobnost da se obnavlja integrišući elemente stranog pokreta, a da pri tom ne izgubi osnovne strukture rabinskog judaizma. Staviše, mnoge koncepcije iz ezoteričkog reda postale su u novoj kabali dostupne nepućenicima, a ponekad i popularne (kao što je bio slučaj sa metempsihozom).

### Iskupitelj otpadnik

Jedan grandiozni, mada brzo osujećeni mesijanski pokret, pojavio se iznenada, septembra 1665, u Smirni: pred izbegnutim gomilom, Šabataj Cvi (1626–1676) proglašio je sebe izraelskim Mesijom. Već izvesno vreme kružile su glasine o njegovoj ličnosti i njegovoj božanskoj misiji, ali je Šabataj bio

<sup>40</sup> Za Luriju, *En-Sof* je od nezantnog religioznog značaja; up. Scholem, str. 271.

<sup>41</sup> Isto, str. 281 i sl. Mistična molitva pokazuje se kao moćno sredstvo iskupljenja, doktrina i obredna praksa mistične molitve predstavljaju ezoterički deo lurijanske kabale; isto, str. 276, 278.

<sup>42</sup> Isto, str. 285–86.

## Jevrejska mistika

priznat za Mesiju zahvaljujući isključivo svom sućeniku, Natanu iz Gaze (1643–1680). Šabataj je u stvari povremeno imao nastupe preretane tuge, za kojima bi usledila velika radost. Saznavši da jedan vidovičev, Natan iz Gaze, »svakome otkriva tajne njegove duše; Šabataj je otišao k njemu u nadi da će biti izlečen. Natan, koji ga je, izgleda, »video« u ekstazi, uspeo je da ga ubedi da je on zaista Mesija. Taj izuzetno obdareni »učenik« zasnovao je teologiju pokreta i obezbedio njegovo širenje. Međutim, Šabataj nije ništa napisao, ne pripisuje mu se nijedna samostalna poruka niti neka reč vredna pamćenja.

Vest o dolasku Mesije izazvala je neviđeno oduševljenje u jevrejskom svetu. Šest meseci posle proglašenja za Mesiju, Šabataj se uputio u Carigrad, možda da bi preobratio muslimane. Ali Mustafa Paša ga je 6. februara 1666. godine uhapsio i bacio u tamnicu. Da bi izbegao mučeničku smrt, Šabataj Cvi se odrekao judaizma i prihvatio islam.<sup>43</sup> Ali ni »Mesijino« otpadništvo ni njegova smrt, jedanaest godina kasnije, nisu zaustavili religiozni pokret koji je on započeo.<sup>44</sup>

Šabatijanizam je prvo ozbiljno odstupanje od judaizma još od srednjeg veka, prva od mističkih ideja koje su direktno vodile ka dezintegraciji pravoverja. Najzad, ta jeres je ohrabрила i jednu vrstu verskog anarhizma. U početku se propaganda za Mesiju otpadnika otvoreno nastavljala. Tek kasnije, kad se »pobedonosni povratak Šabataja Cvija iz sfera nečistotes previse odužio, ta propaganda je postala skrivena.

Slavljenje iskupitelja otpadnika, užasno svetogrđe za jevrejsku misao, tumačeno je i hvaljeno kao najnedokucivija tajna. Već 1667. godine Natan iz Gaze je tvrdio da su upravo »Šabatajevi neobični postupci dokaz istinitosti njegove mesijanske misije. Jer

<sup>43</sup> Videti G. Scholem, *Major Trends*, str. 286–324, a naročito njegovo delo *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, str. 103–460.

<sup>44</sup> Videti Scholem, *Sabbatai Sevi*, str. 461–929.

»da on nije iskupitelj, ta zastranjenja ne bi mu se desila. Pravi postupci iskupljenja jesu oni koji izazivaju najveću sablazn.«<sup>45</sup> Prema šabatijancom teologu Kardosu (umro 1706), samo je duša Mesije dovoljno jaka da podnese takvu žrtvu, to jest silazak na dno ponora.<sup>46</sup> Da bi izvršio svoju misiju (oslobađanje poslednjih božanskih iskri koje su pale u zatočeništvu silā zla), Mesija mora sopstvenim postupcima da osudi samog sebe. Iz tog razloga su ukinute tradicionalne vrednosti *Tore*.<sup>47</sup>

Među pristalicama šabatijanizma razlikuju se predstavnici dveju tendencija: umereni i radikalni. Prvi nisu sumnjali u autentičnost Mesije, jer Bog nije mogao da obmane svoj narod na tako surov način; ali, tajanstveni paradok kakav je ostvario Mesija—otpadnik nije predstavljao uzor koji bi trebalo slediti. Radikalni su mislili drukčije; kao i Mesija, i vernik mora da siđe u pakao, jer se protiv zla treba boriti zlom. Time se u izvesnom smislu proklamuje soteriološka vrednost ili funkcija zla. Prema nekim šabatijanacima radikalnog smera, svakim ošeglednom priljavim i rdavim delom uspostavlja se kontakt sa duhom svetosti. A prema drugima, budući da je Adamov greh ukinut, onaj ko čini zlo čestit je u očima boga. Kao i seme zakopano u zemlju, i *Tora* mora da truli da bi dala plod, a naročito mesijansku slavu. Sve je dozvoljeno, pa prema tome i seksualno iskrcavanje.<sup>48</sup> Najpakiji šabatijanci, Jakov Frank (umro 1791), dolazi do onog što Šolem naziva *mistikom nihilizma*. Neki njegovi ućenici pokazali su svoj nihilizam kroz razne vidove revolucionarne političke aktivnosti.

U istoriji kabale, zapaža Šolem, pojava novih ideja i tumačenja praćena je izvesnoću da se istorija približava kraju, te da će i najskrivljenije tajne božanstva, koje su u vreme izgnanstva bile u mraku, otkriti svoje pravo značenje ući novog doba.<sup>49</sup>

### Hasidizam

Može izgledati paradoksalno to što se poslednji mistički pokret, hasidizam, pojavio u Volino-Podolskoj oblasti u kojoj je Mesija—otpadnik izvršio veliki uticaj. Vrlo je verovatno da je osnivauć ovog pokreta, rabiju

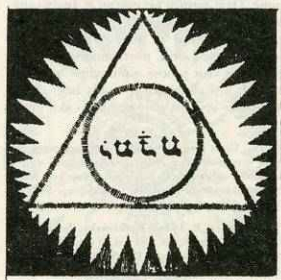
<sup>45</sup> Up. *Major Trends*, str. 314; *Sabbatai Sevi*, str. 800 i sl.

<sup>46</sup> Citrao Scholem, *Major Trends*, str. 310; videti takođe *Sabbatai Sevi*, str. 614 i sl. Natan iz Gaze je tvrdio da se duša Mesije još od postanja nalazi zarobljena u velikom ponoru; *Major Trends*, str. 297–298. Ova ideja je gnostička po strukturi (ustanovljena je naročito kod orfćara), ali njeno počelo je u *Zoharu* i lurijanskih spisima (*isto*).

<sup>47</sup> Za Avrahama Faeza oni koji ostaju verni Zakonu grešni su; *Major Trends*, str. 212.

<sup>48</sup> Isto, str. 316. Orgijastičke obredne prakse, slične onima kod karpokrtijanaca, utvrcene su u godinama 1700–1760.

<sup>49</sup> Isto, str. 320. Nužno Mesijino otpadništvo predstavlja jedno novo ispoljavanje dualizma gnostičkog tipa, naročito suprotnost između skrivenog (transcendentnog) boga i boga stvaranja; *isto*, str. 322–323.



Izraelu Balu Šem Tovu (»Učitelj velikog Učelca«, skraćeno »Beše«) bio blizak jedan umeren šabatijanizam.<sup>50</sup> Ali on je neutralisao mesijanske elemente šabatijanizma, kao što je odustao i od isključivosti inicijacijskog tajnog bratstva kakva je bila svojstvena tradicionalnoj kabali. »Beše« (oko 1700–1760) je nastojao da približi spiritualnu otkrića kabalista najširim masama. Takva popularizacija kabale – koju je otpočeo već Jichak Lurija – obezbedila je misticizmu socijalnu funkciju.

Uspeh tog poduhvata bio je čudesan i trajan. Pedeset prvih godina posle smrti Bala Šem Tova – od 1760. do 1810. – predstavljaju herojski i stvaralački period hasidizma. Veliki broj mistika i svetaca doprineo je obnavljanju okamenjenih religijskih vrednosti legalističkog judaizma.<sup>51</sup> Pojavio se, naime, novi tip duhovnog vođe: umesto talmudističkog erudite ili čoveka posvećenog u klasičnu kabalnu, dolazi »pneumatičar«, prosvetljeni, prorok. *Cadik* (»pravednik«, tj. duhovni vođa, postaje primer za ugled par excellence. Egzegeza *Tore* i ezoterizam kabale gube prvenstvo. Vrline i ponašanja *cadika* nadahnuju njegove sledbenike i vermike: time se objašnjava društveni značaj ovog pokreta. To što svetac *postoji*, predstavlja u očima zajednice konkretni dokaz da je moguće ostvariti najviši jevrejski verski ideal. Važna je ličnost učitelja, a ne njegova doktrina. Jedan čuveni *cadik* je govorio: »Nisam išao Magidu iz Mezirica (rabiju Dovu Beru) da bih naučio *Toru*, već da bih gledao kako vezuje perle na cipelama.«<sup>52</sup>

Uprkos izvesnim novinama u oblasti obrada, ovaj preporodilački pokret uvek je ostao u okvirima tradicionalnog judaizma. Ali javna molitva hasidâ bila je prepuna emotivnih elemenata: pesama, igara, odševljenja, bučnih izliva radosti. Uz ponekad ekscentrično ponašanje nekih učitelja, ova neobičajena emotivnost srčila je protivnike hasidizma.<sup>53</sup> Ali posle 1810. godine emotivna preterivanja najednom su izgubila svoju draž i popularnost, i hasidi su počeli priznavati značaj rabinske tradicije.

Kao što je pokazao Geršom Solem, hasidizam, čak ni u svom poznom i pre naglašenoj obliku »cadikizma«, nije doneo nijednu novu mističku ideju.<sup>54</sup> Njegov najvažniji doprinos istoriji judaizma je u središtva, istovremeno jednostavnim i smelim, kojima su sveci i hasidski učitelji uspevali da popularišu – i da učine pristupačnim – doživljaj

unutarnje obnove. Hasidske priče, koje su u prevodu Martina Bubera postale slavne, predstavljaju najznačajniju duhovnu tvorevinu ovog pokreta. Pričanje dâi svetaca i kazivanje reči koje su oni izgovorili stiču ritualnu vrednost. Pripovedanje opet dobija svoju prvobitnu funkciju, naročito onu kojom se reaktualizuje mitsko vreme i čine prisutnim natprirodni i hasnoslovni likovi. A biografije svetaca i *cadika* takođe su pune čudesnih epizoda u kojima se odražavaju neki magijski postupci. Na kraju istorije jevrejske mistike, ove dve težnje – mistika i magija – približavaju se jedna drugoj i koegzistiraju, kao što je to bilo i u početku.<sup>55</sup>

Dodajmo da na slične pojave nailazimo i u drugim religijama, na primer u hinduizmu ili islamu, gde kazivanje legendi o asketama i slavim joginima, ili epizoda iz raznih epova, igra bitnu ulogu u narodnoj religiji. Ovde je takođe prepoznatljiva religiozna funkcija usmene književnosti, prvenstveno *naracije*, tj. mitskih i uzornih »priča«. Isto tako je iznenađujuća i sličnost između *cadika* i *gurua*, duhovnog učitelja u hinduizmu (koga njegovi vernici ponekad ubrajaju među bogove: *gurudev*). U svom najekstremnijem obliku, *cadikizam* je imao i netipične slučajeve, kad je sâm cadik ispadao žrtva sopstvene moći. Ista pojava može se ustanoviti i u Indiji još od vedskih vremena pa sve do modernog doba. Napomenimo najzad da je koegzistencija dveju težnji – mistike i magije – karakteristična i za versku istoriju Indije.

(Odlomak iz III. toma *Histoire des croyances et des idées religieuses*, koja će pod naslovom *Istorija religioznih ideja i verovanja* izaći u izdanju »Prosvete« 1987. godine.)



S francuskog prevela  
Mirjana Zdravković

# Individuacija i meditacija

## Jung i azijska meditativna tradicija

Dušan Pajin

Jung je u rasponu od 25 godina (između 1929–55) više puta i u različitim prilikama (vidi bibliografiju) pisao o pojedinim istočnim učenjima (taoistička alhemija, zen, tibetanski budizam, meditacija, joga, *Ji-ding*), komentarisao ih i osvrtao se na psihološke, kulturološke, civilizacijske i filozofske aspekte njihovog tumačenja i razumevanja. Prihvativši izazov onoga što bismo mogli nazvati komparativnom psihologijom, Jung je u tim suočavanjima našao nove podsticaje i posredne dokaze za izgradnju vlastitih shvatanja, a iskazao se i kao jedan od pionira u ovom području, pruživši kroz ideje vlastite psihologije plodne podsticaje za produbljivanje našeg razumevanja nekih od ovih učenja.

Jung je o ovim temama pisao više nego bilo koji psiholog iz kruga analitičara, a i sa mnogo više razumevanja. Kada uporedimo Frojдове ili Aleksanderove skromne osvrtne, pa i novije pokušaje da se iz ugla analitičke psihologije govori o ovim temama – kao što je, na primer, Fromov<sup>(1)</sup> ili Musajef-Masonov<sup>(2)</sup> – uvidamo da su Jungovi radovi predstavljali usamljene prodore u ova područja, i to ne samo u periodu između dva rata, nego su, u nekim slučajevima (kao što je, na primer, tumačenje simbolike mandala ili uvidanje načela sinhroniciteta u tumačenje nekih od ovih tema, posebno *Ji-dinga*), do danas ostali neprevaziđeni, iako je u poslednjih dvadesetak godina na ovom području urađeno više nego za prethodnih sto godina. Možda je zato on kod jednog dela kolega i publike tekao reputaciju mistika – sasvim neopravdanu, uostalom, ako imamo u vidu razliku između sinkretizma i mističizma.

Najpre ćemo se osvrnuti na Jungove opšitije stavove, na one u kojima ocenjuje uticaj i prisustvo azijske meditativne tradicije, a potom i na njegova tumačenja konkretnih tema.

(1) Jung uočava da je kritička filozofija, koja je obeležila razlaz nauke i religije u novovekovnoj Evropi, strana Istoku kao i srednjovekovnoj Evropi. Jedna od posledica je da je reč »duh« na Zapadu izgubila metafizičko

<sup>50</sup> Videti Solemovo obrazloženje, *Major Trends*, str. 331–32.

<sup>51</sup> Isto, str. 336 i sl.

<sup>52</sup> Citirao Solem, str. 344. Naime, najviši cilj *cadika* nije u tome da do tačnina protumači *Toru*, već da sam postane *Tora*; isto.

<sup>53</sup> Najčuvjeniji je bio rabi Elijah (Élie), *gaon* iz Vilne, koji je 1772. sistematski proganjao ovaj pokret; Scholem, *nav. delo*, str. 346.

<sup>54</sup> Isto, str. 338 i sl. Jedini izuzetak predstavlja škola koju je osnovao rabi Šneur Zalman iz Ladija, u Ukrajini, koju zovu *habad* (skraćeno *homa-bina-dat*), prve tri *Sefire*; up. isto, str. 340 i sl. Videti naročito *Pismo hasidima o ekstazi*, od sina rabina Šneura, Dova Bera iz Lubaviča (1773–1827).

<sup>55</sup> Scholem, *nav. delo*, str. 349.

(ili ontološko značenje – kakvo je imala u Starom i Srednjem veku Evrope i kakvo je imala u tradiciji Istoka – te da je sada svadena u psihičku funkciju. »Sam čovek je prestao da bude mikrokosmos i odraz kosmosa, njegova duša nije više iskra duše svega« (1/59). To je, odista, tačno, ali ne sasvim, odnosno ne u vremenu izda Jungove smrti. U poslednjih dvadesetak godina, u okviru tzv. akvarijanske konspiracije, kako je naziva Merlin Ferguson (16), ili uže, prinstonске gize (15), javlja se postnovovekovna tendencija obnavljanja jednog takvog smera, upravo na Zapadu, što Fritjof Kapra (17) čak smatra nekom vrstom kulturno-civilizacijske prekretnice.<sup>1</sup> Ono što posebno otežava objašnjavanje jeste da se taj smer očituje i u nauci (biologiji i fizici) i u psihologiji masa. Neki to tumače kao psihološku i kulturnu reakciju na prosvetiteljstvo i racionalizam. Međutim, pitanje je koliko su kritička filozofija i naučni racionalizam ikada postali deo psihologije masa, a koliko je ova uspeła da svoj inherentni iracionalizam u skoro neokrnjenom vidu prenese iz Srednjeg veka i proširuje kroz novovekovnu carinu prosvetiteljstva, kritičke filozofije i naučnog racionalizma u XX vek.<sup>2</sup>

Podrobnije ulaženje u ova pitanja delom nas odvodi od naše osnovne teme, ali ono je značajno za razumevanje i procenu Jungovih stavova o značenju istočne tradicije po zapadnog čoveka. Naime, Jung je posedio na to da su kritička filozofija i naučni materializam sveli pojam duha na čovekov duh i svest. Ukazujući na te okolnosti, Jung je želeo da obrazloži svoju tezu da su Istok i Zapad u osnovi različiti. Ono što je Jung zanemario jeste da ova okolnost u jednakoj meri odvaja zapadnjaka (ako ga odvaja) ne samo od Istoka nego i od Starog i Srednjeg veka Zapada, ne samo od budizma nego i od hrišćanstva,<sup>3</sup> ne samo od Negardune nego i

od Plotina, ne samo od Šankare nego i od Majstera Eckharta, ne samo od Seng-cana nego i od Nikole Kuzanskog, ne samo od Cong-khaje nego i od Grigorija Palame.

Da bi dalje podvukao razlike između Istoka i Zapada, Jung se poslužio polaritetom iz psihologije. »Introverzija je, ako smemo tako da se izrazimo, kaže Jung, »stil Istoka, jedan habitualni i kolektivni stav; ekstraverzija je stil Zapada« (1/66). On u ideju originalno obrazlaže prenoseći je i na plan religije, pa veli da je karakteristično za zapadnjaka (bio on hrišćanin ili ne) da spas očekuje i traži u nečemu izvan sebe, dok ga čovek Istoka traži u sebi i vlastitim snagama (polarnost koju će Kestler kasnije izraziti u paru komesara i jogina).

»Hrišćanski Zapad«, kaže Jung, »smatra da je čovek potpuno zavisian od milosti Božje ili barem od Crkve... Istok, nasuprot tome, zastupa gledište da je čovek sâm jedini uzrok svog najvišeg razvoja, jer Istok veruje u samospasenje (1/66). »Vatra i voda se ne mogu mešati. Istočnički stav zaglupljuje zapadnog čoveka i vice versa«, dodaje Jung. »Ne može se biti dobar hrišćanin i samog sebe spasiti, kao što se isto tako ne može biti budista i ukazivati poštovanje Bogu« (1/68). Ova zgodna poredenja kvari što je Jung tu bio nepravedan i prema onim zapadnim jetreticima i misticima koji su držali upravo do suprotnog i katkad život davali za to uverenje, a i prema onim istočnim religijama koje su imale ekstravertovan stav, očekujući, kao mnogi hrišćani, spas od spoljnog agensa, od božanstva.

Interes za Istok koji pokazuje zapadni čovek Jung je smatrao, takođe, delom ekstravertovanosti zapadnjaka – umesto od Boga, spas se očekuje od Istoka.

»Ako mi ove stvari usvajamo direktno od Istoka, onda samo povlađujemo našoj zajedničkoj težnji za posedovanjem«, kaže Jung. »Time mi opet potvrđujemo da je sve dobro napulju, odakle ga treba doneti i uneti u naše neplodne duše. Čini mi se da ćemo tek onda stvarno nešto naučiti od Istoka, kada budemo shvatili da duša sadrži dosta bogatstva i bez oplođne izvana... Mi moramo iznutra da dopremo do istočnih njih vrednosti, ne izvana mi moramo da ih tražimo u nama, u nesvesnom« (1/68-69).

Jung, s jedne strane, veli da će Istok zapadnjaku ostati vazda tud jer je istočna tradicija po meri introvertovanog čoveka, dok je zapadnjak ekstravertovan, a zatim veli da zapadnjak mora prestati da bude ekstravertovan ako hoće da izade iz civilizacijskog čorsokaka u koji ga ta ekstravertovana jednonostranost vuče. Sada bi neko pomislio: pa, ako je tako, nije li interes za Istok upravo deo tog okretanja ka introverziji, koje Jung savetuje, deo vlastitog otkrivanja vrednosti introvertovnog stava. Ne, veli Jung, u tom posrezanju za Istokom zapadni čovek zapravo samo produžava svoju ekstravertovanost.

Neka mi bude dozvoljeno da prigovorim na način na koji prigovaramo onima od kojih držimo. Moj je utisak da se Jung ovde poslužio upravo onom logikom koju je sam drugde odbacivao, logikom po kojoj nema

prelaska, rasta, nadilaženja, nema saobraćanja i prožimanja, a i ako ih ima, onda je sve to lažno i izveštačeno. Ako je Jung kao jedan od svojih doprinosa smatrao afirmaciju mogućnosti da čovek u svom psihičkom rastu i razvoju spoji prividno nepojavne suprotnosti i premosti prividno beznađne rasece, onda bi bilo neobično pretpostaviti da bi zapadnog čoveka od istočne tradicije delio nepremostiv jaz, da bi tu principijelno bilo isključen jedan *misterium conjunctionis*. Drugim rečima, Jung kao da na planu kulture osporava ono što smatra mogućnim i poželjnim na planu psihe.

Svojim istraživanjima o simbolici mandala i drugim tekstovima sâm Jung je pokazao da saobraćanje sa istočnom tradicijom ima dubokog smisla i vrednosti. Rekao bih da je Jung, zapravo, želeo da podvuče razliku između različitih načina i vidova saobraćanja sa Istokom. Heć je o razlici između, na jednoj strani, pomodnog, snobovskog obraćanja Istoku, kada se vrednosti istočne tradicije koriste kao nakit, kao šik-ukras, kao egzotični premaz površnosti i gluposti, kao zavodljive sujete i duhovne konfuzije i, na drugoj strani, produbljene komunikacije u kojoj nam se nastojejanje da razumemo istočnu tradiciju vraća kao produbljeno razumevanje nas samih. I doista, Jungova najzanimljivija istraživanja istočnih tema imaju upravo tu dvosmernost. U svom predgovoru *Ji-đing* on ističe da mu je njegovo vlastito polazište, iz dubinske psihologije i načela sinhroniciteta, omogućilo da bolje razume tu knjigu nekog zapadnog sinolozi, koji su u njemu videli tek zbirku »magijskih uroka« (10/XXI).

S druge strane, istraživanje simbolike mandala omogućilo mu je da bolje razume i potkrepiti uticajem slika nekih svojih pacijenata u sklopu procesa izlečenja ili u toku procesa individualizacije (3/100). Isti u ova pojam *sopstva (Selbst)* ili *javstva*,<sup>4</sup> koji je Jung uveo kao četvrtog člana u *da* *nota* postojeće psihoanalitičku trijadu – *ja, nad-ja, i ono*, što je, možda, bilo još veća jeres sa ortodoksnom psihoanalitičkom stanovništa nego redovna teorije libida, uvođenje kolektivno nesvesnog i arhetipova. Jung je, po mojem mišljenju, za tu ideju našao bolje potkrepljenje u istočnoj nego u zapadnoj filozofiji<sup>5</sup> –

zija Indije, a Švajcarci hrišćanstvo koje je došlo sa vrellog peska Sinaja.

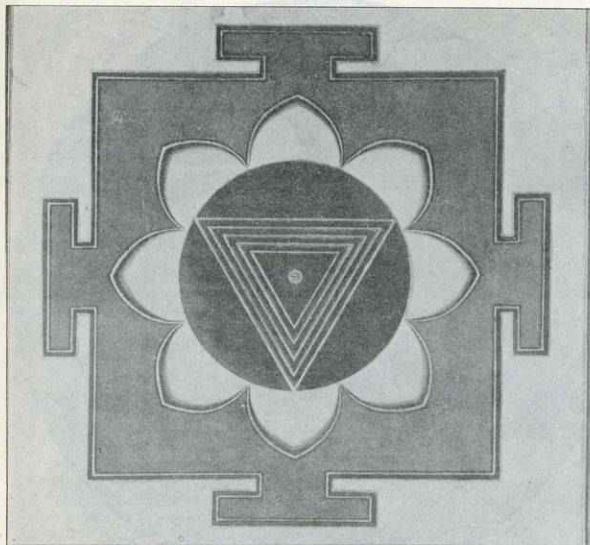
<sup>4</sup> Kod potonjih psihologa iz anglosaksonskog govornog područja Jungov *Selbst*, preveden u *self*, izgubio je i svoj, tobož, mistički naboj, a i svoju distinkciju u odnosu na ego, te je, s jedne strane, umnožen u vlasti selfove, a s druge, sveden na ideju osobnosti ili raznosti, kao oznaka za doživljaj identiteta, ili sa ono po čemu čovek oseća i zna da je on sam (samstvo) a ne neko drugi.

<sup>5</sup> Istina, i tu je Jung, ponekad, podlegao prisili koju čovek, inače, vidi u tekstovima zapadnih mistika, a svodi se na poruku: vidite, mi smo ipak samo dobri hrišćani, što Jung, dodajući alhemiju i zapadnu filozofiju, proširuje na: vidite, ja sam, ipak, samo dobar Zapadnjak. Kad to kažem, aludiram na jednu njegovu opasku o značenju kvaterniteta (kao načela koje otkriva u mandalama), kada se Jung poziva i na dogmu o uspehu Bogorodice kao četvrtog člana koji se dodaje Svetom trojstvu (5/4). M. L. Fon Fran (13/101) pove-

<sup>1</sup> Jung kao da je takav razvoj naslutio 1951. kad je pisao: »Ranije ili kasnije nuklearna fizika i psihologija nesvesnog će se približiti, pošto će obe, nezavisno jedna od druge i iz suprotnih pravaca, graviti napred u transcendentale područje, jedna sa pojmom atoma, druga sa pojmom arhetipa« (19/412).

<sup>2</sup> Nisu li verski ratovi i prognozi imali svoj pandan u nacionalnim i političkim ratovima i prognozama neke vremena, da nas ponovo suoče sa obnavljanjem verskog rata i prognoza? Možda ima smisla govoriti o tome da se kod jednog broja naučnika javlja reakcija na prirodno-naučni racionalizam i materializam XIX veka, ali kad je reč o masovnoj psihologiji, onda ne može biti reči o reakciji na ono što je ovaj bilo i ostalo tuđe – tj. racionalizam – nego je pre reč o tome da duše naroda sežu za vlastitim kvadrantnim danovima, za koje su oni Euđadi enciklopedisti verovali da će im ih ogaditi kad se uvide opšte obrazovanje (kao pravilo ili obavez) i nastupiti moralni preobražaj pojedinih naroda i svekolikog čovečanstva.

<sup>3</sup> Na jednom mestu (6/9) Jung se pita koje bi »duhovne (ili, možda, klimatske) pretpostavke čovek trebalo da ima da bi stekao jasnu predstavu o budističkom pojmu karme (pali: *kamma*). Ali, zašto ići tako daleko. Jer, isto tako bismo se mogli pitati koje bi duhovne ili klimatske pretpostavke čovek trebalo da ima da bi stekao jasnu predstavu o hrišćanskom pojmu prvobitnog greha. Na kraju, duhovno i klimatski Švajcarci su u vreme primanja hrišćanstva bili tipični Tibetanci nego Jevrejima sa Sinaja. Pa ipak, vidimo da su Tibetanci primili budizam koji je došao iz vlažnih ni-



Kali-jantra (Indija, XVIII vek)

naime, u vedantskom pojmu atmana i pojmu puruše iz tradicije sankhja-joge (5/5).

Jedino u čemu je (materijalno) pogrešio (ali, to je greška i mnogog indologa) jeste tvrdnja da atman i puruša ne povlače razliku između čovekove i božanske suštine. Pozivanjem na atmana i purušu Jung je svojoj ideji sopstva dao pun opseg i dubinu, ukavši da taj četvrti član nije tek neko proširenje ili dodatak ega, nego, zapravo, sasvim zaseban član u odnosu na koji se tri člana psihoanalitičke Frojdove trijade pojavljuju kao uže, zasebne, funkcionalne oznake.

Na taj način, Jung je, zapravo, u stvarnom suočavanju sa istočnom tradicijom i u njenom tumačenju prekoračivao granice koje je sebi i drugima na drugim mestima odredio.

Tako u komentaru na *Tajnu zlatnog cveta* Jung kaže: "... Kao što ljudsko telo ima zajedničku anatomiju preko i iznad svih rasnih razlika, tako i psiha poseduje zajednički supstrat nadilazeći sve razlike u kulturi i svesti. Taj supstrat je sam nazvao kolektivno nesvesno. (...) To objašnjava analogije, katkad čak identitet, između različitih motiva u mitovima i simbola, kao i mogućnost ljudskih bića da se međusobno razumeju (3/87).

2) Odnos sopstva i ega bio je i ostao jedna od ključnih tema ne samo za Junga nego i za psihologe anglo-saksonskog govornog područja, koji su komparativnu psihologiju i tačke susreta zapadne i istočne psihologije u nekim aspektima razvili i razmatrali preko horizonta koji je Jung postavio. Za njih je ta tema dobila na značaju jer su tzv. kulturovi i alternativne grupe istočne provenijencije (posebno na tlu SAD) po broju i uticaju nad-

mašili uticaj koji su u prvoj polovini XX veka na Evropu vršili teozofija i antropozofija. Jung na nekoliko mesta dođe ovu temu uočavajući teškoću koja će ostati otvoreno pitanje do naših dana, a ona se ukratko može izraziti sledećim rečima: da li je za zapadnjake zatvoreno (dakle, nemoguće) ili (ako je moguće) opasno iskustvo u kojem govore neke istočne discipline (meditacija, joga itd.), a koje je povezano sa rastakanjem ili poništavanjem ega? Na prvi pogled, pitanje ne izgleda naročito teško, ali se pokazalo težim od teškog, jer su u mogućim odgovor u pleteni toliki čimioči da, koliko mi je znano, još niko nije uspeo da izade sa njima na kraj, a Jung je bio jedan od prvih koji je to pokušao (1/69-71).

U novije vreme o tome je najdetajnije pisao Boadela (14),<sup>6</sup> posebno se osvrćući i na bolesne zajednice – koje mogu nastati podređivanjem ega bez ikakve meditacije – kao što su bile komuna Čarlsa Mensona i Hram naroda Džima Džonsa. Najteže u tom pitanju jeste razlučiti teoriju (odnosno pojmove, modele, razumevanje) od onog što se zbiva u empirijskoj ravni, a udenuti se u taj proces

zube Jungovu ideju sopstva sa grčkim *daimonionom* ili egipskim *ba*.

<sup>6</sup> On, najpre, deli ego na funkcionalni i statusni (ovaj drugi bi odgovarao Jungovoj personi), a zatim ističe da su mnogi ljudi predani dugim nastojanjima da se oslobode i otuđe svoj funkcionalni ego, u uverenju da će, ako manje trpevu i više drže oči zatvorene, otoliko više biti prosvetljeni. Jedna od posledica te zagonetke i zbrke koja stoji iza nje jeste da duhovni učitelj koji odvraće ljude da napuste ulaganje u statusni ego može stvoriti pristalice koji nastoje da se vrate unazad na infantilne moduse bivstvovanja pre nego što im je funkcionalni ego bio čvrsto uobličen (14/66-67).

neophodno je da bismo najpre razumeli to pitanje.<sup>7</sup> Jer, to poništavanje, nadilaženje ili subsumiranje ega o kojem se na različite načine govori u istočnim tradicijama; pre svega, ne podrazumeva ego u psihoanalitičkom smislu, odnosno, tiče se samo dela funkcionalnog paketa koji obuhvata ego u psihoanalitičkom smislu.

Taj horizont sagledavanja nije Jungu bio tuđ, što se jasno vidi ako imamo u vidu njegova razmatranja o odnosu ega i sopstva (jastva, *Selbst*). Jung je, doista, uvođenjem pojma sopstva otvorio jednu širu perspektivu sagledavanja azijske meditativne tradicije. Tako on kaže: "Kako god da čovek odredi sopstvo, ono je uvek nešto drugo u odnosu na ja, i koliko god da više razumevanje ja upućuje sopstvu, ovo je uvek šireg opsega, jer obuhvata spoznaju ja i zato ga nadilazi. Na isti način kao što je ja određeno znanje o mojem sopstvu, tako je i sopstvo znanje o mojem ja, koje, međutim, nije više doživljeno u vidu šireg ili višeg ja, nego u vidu ne-ja (Nicht-Ich)" (6/13).

Ali, iz nekog razloga u tekstu (1) pisanom iste godine (1939), odakle potiče i gore navedeni citat, Jung nije iskoristio mogućnosti koje je sam uspostavio. Za razliku od nekih drugih analitičara, koji su mislili da načela i praksa meditativne tradicije ugrožavaju poziciju ega na sličan način na koji je ova ugrožena ili oslabljena u duševnom poremećaju (neurozi ili psihozi), Jung je video da to nije slučaj.

Izgleda da činjenica, kaže Jung, "da Istok Ja tako lako ostavlja po strani ukazuje na duh koji se ne može identifikovati sa našim 'duhom'". Ja, sigurno, na Istoku ne igra istu ulogu kao kod nas (1/70). Ali, Jung ovde nije mogao da prevaziđe jedno drugo principijelno ograničenje analitičke psihologije – tj. izjednačenje ega i svesti – i na osnovu toga izjednačavanje ishoda i cilja meditativne prakse sa uranjanjem u nesvesno (stapanjem sa nesvesnim). Iako izjednačavanje njegovog pojma individucije sa probuđenjem (o kojem je reč u budističkom iskustvu) nije tačno, traženje analogija u tom pravcu je bliže istini nego povezivanje kolektivno nesvesnog sa prosvetljenim duhom. Jung, tako, kaže: "Mi možemo nirmo duše da prihvatimo da se istonjački izraz koji odgovara pojmu 'mind' približava našem 'nesvesnom', dok je naš pojam duh manje ili više identičan sa svesnošću. Za nas je svesnost nezamisliva bez jednog ja. (...) Istotnjačkom duhu, pak, ne pada teško da

<sup>7</sup> U naše vreme pojedini terapeuti i psihijatri (sada i kod nas) suočeni su sa pojedinim pacijentima koji u predistoriji (ili tabijanju) bolnici spominju i neka hvaljena meditaciona, jogova, okultizmom itd. Poku je to nova stvar, pojedini terapeuti – koji inače ne bi nikad pomislili da čovek može da oholi zbog preteranog učenja ili igranja šaha – skloni su, međutim, da pomisle da neko može da poladi meditirajući. Terapeutima koji bi se suočili sa pacijentom, uobraženim Napoleonom ili Isusom, nije padalo na pamet da krivicu za to bace na francusku revoluciju ili Pilata, ali, kada se danas suoče sa pacijentom koji uobražava da je veliki jutin ili da prima poruke od vozača letelih tanjira, onda za to otkrivajući istočne kultove ili žutu štampu koja podgreva mit o NLO-ima.

sebi zamisli svest bez Ja. (...) Takvo Bez-  
ja duhovno stanje za nas može samo da bude  
nesvesno, jer, pri tome, jednostavno ne bi  
bilo svedoka. (...) Ja ne mogu sebi da pred-  
stavim svesno duhovno stanje koje nije us-  
mereno na jedan subjekt, tj. na jedno »ja  
(1/69). (...) »Ono što mi nazivamo 'tamnom  
pozadinom svesnosti' na Istoku se shvata  
kao 'viša' svesnost. Tako bi naš pojam 'ko-  
lektivno nesvesnog' bio evropski ekvivalent  
za Buddhi, prosvetljen duh« (1/70).

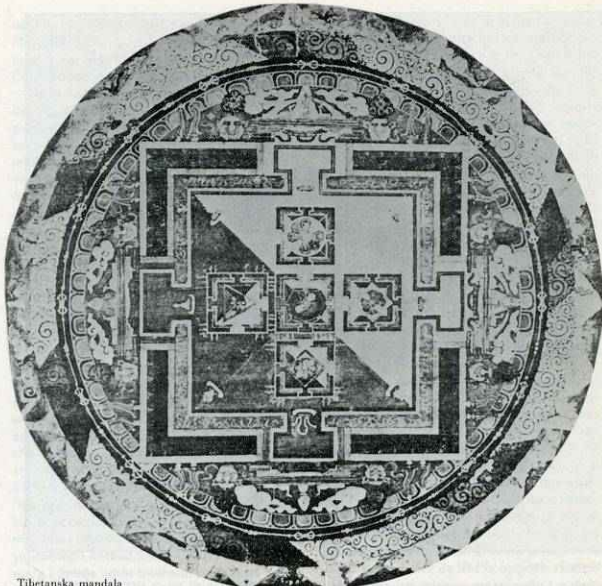
Jung je ovde tražio analogije u pogrešnom  
pravcu, što je posredno ispravio u tekstu pi-  
sanom iste godine kao predgovor za Suzuki-  
jevu knjigu *Uvod u zen budizam* (6): »To  
novo stanje svesti, radajući se iz religijske  
prakse, izdajava se po tome što spoljne stvari  
ne utiču na egoičku svest iz koje se radalo  
reciprocno prijanjanje, nego da prazna svest  
stoji otvorena za drugi uticaj. Taj »drugi«  
uticaj neće se osećati kao vlastita aktivnost,  
nego kao delo ne-ja kome je svest objekt. To  
je kao da je subjektivni karakter ega na-  
diden, ili preuzet, od strane drugog subjekta,  
koji je preuzeo mesto ega« (6/17).

Ovde se Jung suočio sa temom sa kojom  
će se sa više uspeha baviti psiholozi od  
1960. naovamo u kontekstu tzv. izmenjenih  
stanja svesti. Mada je potencijalno rešenje  
nabacio još početkom veka kanadski socija-  
lista i psihijatar Ričard Bak (Richard R. Buc-  
ke), uvodeći termin »kosmička svest«, takav  
naziv i ideja ostali su suviše »mistični« i do-  
bili su solidniju osnovu kada je meditacija  
uključena u eksperimentalne studije sa ne-  
udunim, običnim subjektima, nesklonim  
misticizmu i odabranim slučajnim uzorkom.

3) Da bismo razumeli oco ovaj kontekst i  
Jungovo mesto u njemu, možda je najbolje  
da oertamo mali istorijat ove teme, odnosno  
da ukažemo na to iz kojih je vidokruga tu-  
maćena meditacija.

Kod Viljema Džemsa (18) ta tema se po-  
javljuje u sklopu tumačenja egzistencijalne  
krize, anhedonije, proobraćanja i religijske  
funkcije. Sa klasičnog analitičkog stanovišta,  
stavljanje ega i normalne dnevne svesti u  
zagrade, njihovo privremeno sužavanje (kao  
funkcija), značilo je nešto negativno. Smat-  
ralo se izrazom blagonaklonosti ako bi se  
meditativno iskustvo, poput rabote umetni-  
ka, označilo kao »regresija u službi ega«.  
U jednom periodu »regresija u službi ega«  
izgledala je kao zgodna formula da se svetac,  
mistik, genije ili umetnik još zadržu u sklo-  
pu analitičkog tumačenja, što će Maslov sa-  
svim dovesti u pitanje uvođenjem metamo-  
tivacije.

Osobenost Jungovog shvatanja nesves-  
nog, k'o što znamo, nije bila samo u uvođe-  
nju kolektivno nesvesnog nego i u drugače-  
nim poimanju sadržaja nesvesnog. U nesves-  
nom se, po Jungu, ne nalaze samo negativni  
sadržaji, nego i svi neosvešćeni pozitivni sa-  
držaji. Prema tome, slabljenje ega je moglo  
značiti i negativnu invaziju nesvesnih sadržaja,  
ali i takav upliv nesvesnog koji znači  
kompenzaciju i ispravljanje jednostranosti  
svesnog stava. U tom kontekstu za Junga,  
kao i docnije Fraym (11), meditativno is-  
kustvo je povezano sa derepresijom i posti-



Tibetanska mandala

zanjem veće integracije svesnog i nesvesnog.  
Jedino što će Jung smatrati da je u tu svrhu  
za zapadnjake primerenije hrišćanstvo, ili  
aktivna imaginacija, nego istočna medita-  
tivna tradicija. U svakom slučaju, ako bi još  
imalo smisla govoriti o regresiji – a ne o pro-  
gresiji – ta regresija nije u službi ega, nego  
rasta, integracije i obogaćanja ličnosti, a to  
znači u službi sopstva. To uopšte nije neko  
lukavstvo ega, neka taktika, neki privremeni  
ustupak da bi se od nesvesnog iskamčilo  
primirje, izvestan sadržaj ili saglasnost, kao  
što diktatura privremeno vrši neke ustupke  
kad joj je potreban predah i pridobijanje  
srednjih elemenata, ili kao što oslabljen pro-  
tivnik u ratu traži primirje da bi konsolido-  
vao snage. To je jedna od rethika, ako ne i je-  
dina igra u kojoj su varanja, zadnje misli i  
lukavstva izlišni i besmisleni. Nije onda  
čudo da ego, pri tom, ima osećaj da gubi (u  
najmanju ruku, da gubi vreme), da je pokra-  
den ili da će biti pokraden, kao što nedugo  
iza toga – obasut darovima iz nesvesnog –  
može imati osećaj da je u pitanju neka po-  
sebna milost ili dar, što i jeste i nije tačno –  
jeste iz perspektive ega koji uvek zadržava  
u ekonomsku perspektivu: dobitak–gubi-  
tak, a nije iz osnovne integrativne perspek-  
tive po kojoj uspostavljena integracija nije u  
službi nekog uvećanja imetka ili moći nego  
društvenog bivstvovanja. From je to izrazio u  
dihotomiji imati ili biti, a kod Lao-čea na-  
lazimo onu, na prvi pogled čudnu opasku da  
je praćenje taoa oduzimanje dana za danom.  
Kao što je Maslov izvukao učenje o moti-  
vaciji iz okvira oskudice, tako je Jung, pre

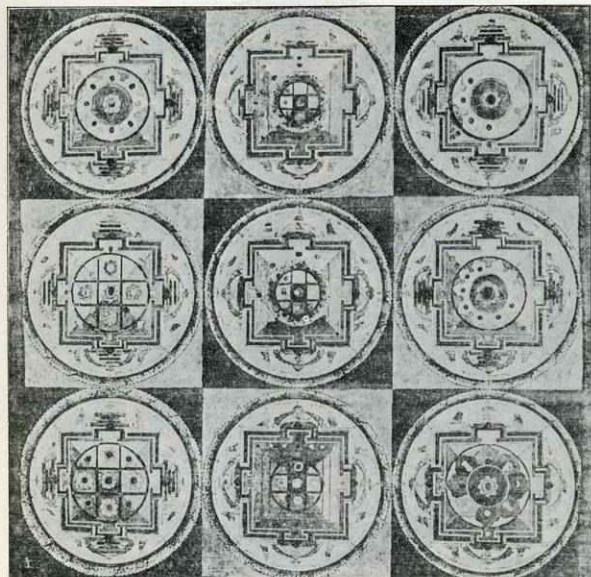
toga, učenje o nesvesnom izvukao iz okvira  
histerije i hipnoze. Iz Džemsovog teksta vi-  
dimo da je na početku uobičajena učenja o  
nesvesnom – koje Džems naziva subliminal-  
na svest (oko 1836) – postojala mogućnost  
da taj pojam dobije širinu koju mu je dao  
Jung, ali da je zbog toga što je u polazu uo-  
bličen kao objašnjenje histerične i hipnotske  
amnezije, takav razvoj događaja morao da  
saećka Junga.

Tako Džems, koji je pre skoro sto godina  
bio svestan značaja ovog otkrića, kaže: »Ne  
mogu a da ne mislim da je najvažniji korak  
napred koji je učinjen u psihologiji, otkad se  
ja bavim tom naukom, otkriće izvedeno  
1836: da, naime, bar kod nekih subjekata,  
postoji ne samo obična svest sa svojim uo-  
bičajenim sredstvom i ivicom, nego i dodak  
tome u obliku niza sećanja, misli i osea-  
ćanja koji su izvan iverice primarne svesti, ali  
se ipak moraju odrediti kao svesne činjenice  
određene vrste, kadre da otkriju svoje pris-  
ustvo nepogrešivim znacima« (18/234).

Vidimo da je Džems krajem prošlog veka,  
u vreme kada su napisani pomenuti redovi,  
uve sadržaje još uvek smatrao zasebnim de-  
lom svesti, pozajmivši za to naziv subliminal-  
na svesti, (pojamivši za to naziv subliminal-  
na svesti, od Majersa (Myers/)).

U to vreme još nije bila spuštena gvozde-  
na zavesa između svesti i nesvesnog koju će  
Frojdt otkriti kod svojih pacijenata i analiza-  
rati kao odbrane i otpore.

Jung je, sadržajno i strukturalno proširivši  
pojam nesvesnog, posebno uvodeći pojam  
kolektivno nesvesnog, navukao na sebe re-  
putaciju mistika i mračnjaka, kao i Frojdt pre



Mandale iz Nepala (XIX vek)

njega kada je uopšte uveo i razradio dinamiku nesvesnog.

Moja metodika sazdana je, kao i ona Frojdova, na praksi ispovesti. I ja kao Frojd uzimam u obzir snove, ali naša shvatanja se razlikuju u vrednovanju nesvesnog. Za njega je ono u biti dodatak svesti, i to dodatak u kojem su nagomilane sve inkopatibilnosti. Za mene je nesvesno jedna kolektivna psihička dispozicija stvaralačke prirode. Iz te principijelne razlike u shvaćanjima proishodi, prirodno, i sasvim drugačije vrednovanje simbolike i njene metode tumačenja. Frojd uglavnom postupa analitički-reduktivno. Ja tome dodajem još jednu sintetiku, onu koja ističe svrshodnost nesvesnih tendencija u pogledu razvoja ličnosti. U ovoj grani istraživanja nastale su značajne paralele sa jogom, posebno sa kundalini-jogom i simbolikom tantra-joge, lamaizmom i taoističkom jogom u Kini. Ove joga-forme sa svojom bogatom simbolikom pružaju mi najvrednije uporedne materijale za tumačenje kolektivnog nesvesnog. Međutim, metode joga principijelno ne primenjujem, jer nesvesnom na Zapadu ne sme ništa da se nametne. Svest se većim delom odlikuje grečivim intenzitetom i ograničenošću, pa se otuda ne sme još više naglašavati. Nasuprot tome, treba nesvesnom što je moguće više pomoći da dosegne svest, kako bi potonju oslobodilo svoje ukloštenosti. U tu svrhu primenjujem i metodu aktivne imaginacije, koja se sastoji u posebnom trenuju svesti kako bi se nesvesnim sadržajima pomoglo da se razviju (2/15).

Jung je uvideo da mora da proširi pojam nesvesnog ako želi da konceptualno obuhvati dotada nepokrivena područja ljudskog iskustva i kulturnog nasleđa. U prvo vreme (između 1912-1919) to nepokriveno područje bili su neki snovi samog Junga, a kasnije se tome priključilo i sve ono što je ušlo u fokus njegove skoro neograničene duhovne radoznalosti – mitovi, hrišćanstvo, gnosticizam, alhemija, parapsihološke pojave, kao i ostavština azijske meditativne tradicije – sa kojom se Jung upoznavao posredstvom istraživača kao što su bili Rihard Vilhelm, Hajnrih Cimer, Evans-Venc i Dajzee Suzuki, a potom i niz drugih koji su se okupljali u Eranosu. Već smo istakli da je susret Jungove psihologije i azijske meditativne tradicije bio dvosmeran, kao, ustalom, i susret s alhemijom. Svojim idejama on je na nov način osvetlio čitav niz tema, a ponekad je to svetlo bilo prvo koje je uopšte hačeno sa stanovišta zapadne psihologije na *Tajnu zlatnog cveta*, *Tibetansku knjigu mrtvih*, *Ji-ting* i simboliku mandala. S druge strane, u njima je Jung tražio potporu za naslućivanja i ideje koji su nastajali na drugom terenu – u terapeutskom radu sa pacijentima ili nastojanju da protumači procese u vlatitoj psihi.

Osvrćući se na jedan tip budističke meditacije, Jung kaže: "... Iza ili ispod sveta ličnih fantazija i instikata ukazuje se još dublji sloj nesvesnog, koji je nasuprot haotičnom rasulu kleša prožet najvišim redom i harmonijom i, naspram njihovog mnoštva, simbolički predstavlja sveobuhvatno jedinstvo

*bodhimandale*, tog čarobnog kruga prosvetljenja. Šta naša psihologija ima da kaže o toj indijskoj tvrdnji o nad-ličnom sveto-obuhvatnom nesvesnom koje se javlja kad tama lično-nesvesnog postane prozirna? Savremena psihologija zna da je lično nesvesno samo gornji sloj, koji počiva na osnovi potpuno drugačijeg karaktera, a tu osnovu nazivamo kolektivno nesvesno: (8/573).

Možda je u tumačenjima kulturne tradicije Jungova psihologija ponekad odnosila prevagu u odnosu na osnovnu građu, i možda je u njegovim nastojanjima da na materijalu dobijenom iz rada sa pacijentima primeni simboličku mandalu i alhemije bilo kad kad previše učitanja. Ali, ne može se poreći plodan uticaj tog susreta i mi smo mu danas zahvalni zbog istraživačke odvažnosti. Osim toga, vidimo da se – vodeći računa o svakomovom briaču – Jung obazrivo odlučivao da uvodi nove pojmove. Na primer, tražio je u pravcu nesvesnog, a nikad se nije odlučio da uvede 'nad-svest' ili neku sličnu konstrukciju.

U periodu posle Jungove smrti javljaju se nastojanja da se uobliči jedna obuhvatna teorija o izmenjenim stanjima svesti. Dugo su sve vrste izmenjenih stanja svesti bile obuhvaćene nediferenciranim pojmom transa, čiji je prototip predstavljao hipnotski trans. Otuda se dugo održala tendencija da se i neki tipovi meditacije i joga tumače na toj osnovi – kao trans izazvan posebnom vrstom autohipnoze ili autosugestije, što Jung inače odbacuje. Od 1960. navoamo, načela različitosti tih stanja potvrđena je i putem EEG-a, kao što je potvrđena i razlika između hipnoze i običnog sna (vidi, 20/500-518). Nagomilani materijal iz antropoloških i psiholoških istraživanja zahtevao je da se pokuša sređivanje, ako ne i celovito objašnjenje različitih vidova transa: od šamanističko-medijumskih ili narkotički izazvanih izmena svesti, pa preko hipnoze, izmenjenih stanja izazvanih senzornom deprivacijom ili ritualima, do stanja izazvanih tehnikama ispiranja mozga, parapsihološkim manipulacijama, meditacijom ili jogom (vidi 20).

4) Meditacija na posmatrača ostavlja utisak transa, zbog čega pomijanje nesvesnog u tom kontekstu izaziva kod mnogih asocijaciju na neko uranjanje ili utapanje u nesvesno. S druge strane, upotreba reči 'prosvetljenje' može stvoriti utisak da će u nekom trenutku tu da se javi neobične vizije, svetla itd. Sve to i kod laika i kod psihoanalitičara stvara utisak da je tu reč o nekoj vrsti duševnog poremećaja.

U rasponu od oko dve hiljade godina, koliko je trajao formativni i istraživački period u azijskim meditativnim tradicijama, doista su stvoreni najrazličitiji sistemi i oblici meditacije, od kojih se neki mogu opisivati kao uranjanje u kolektivno nesvesno. U tim oblicima meditacije imaginacija, vizualizacija, vizije i slike imaju velikog udela (to su najčešće tantrički sadržaji). U drugim oblicima meditacije naglašava se sasvim suprotan stav, po kojem je obična svest, izbistrana do krajnosti, pravi teren i mesto iskazivanja postignutog uvida. Jung nije mogao imati

jasnu predstavu o tim rasponima, a nisu je imali ni mnogi orientalisti (ili nisu želeli da je imaju). Jung je bio primoran da iz svog viđokruga odgovori na različite izazove koje su pred njega stavljali: taoistička alhemija, zen, joga, tibetanski budizam, itd., sve sa željom da dode do opštevažećih zaključaka. Da se sagleda Jungov doseg, valjalo bi njegova shvatanja uporediti sa perspektivom koja je ponuđena od strane tzv. transpersonalne psihologije, razvijane u posljednjih petnaestak godina.

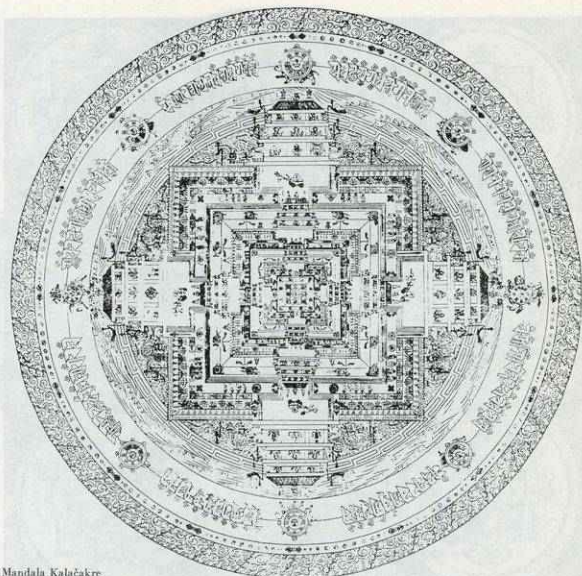
Sam Jung je bio blizu jednog transpersonalnog pristupa tumačenju meditativnog iskustva (posebno žena) kad je pisao predgovor za Suzukijevu knjigu (*Introduction to Zen Buddhism*): «Javljanje satorija, kaže on, stumači se i izriče kao prodor svesti ograničene na ego-obličje do obličja ne-egoičkog sopstva» (6/14). Da li smemo taj Jungov stav shvatiti kao preludijum za Maslovljevoj pojam «bivstvene spoznaje» (Beingcognition)?

U pomenutom tekstu Jung se više služio analognim pasażima iz tekstova zapadnih mistika nego kolektivno nesvesnim da bi približio smisao satorija, dakle iskustva probuđenja u zenu. Citat iz Majstera Ekhartha koji Jung navodi doista pogada smisao zenovskog «lica pre rođenja». Citat predstavlja ingeniozno Ekhartovo tumačenje biblijskog iskaza «Blaženi su siromašni duhom». Tako Ekhart veli:

«U prodoru, kad želim da ostanem prazan po volji božijoj, a takođe i ispražnjen od te volje božje, od svih njegovih dela i od Boga samog – ja sam tada više nego sva stvorenja, jer nisam tada ni Bog, niti stvorenje! *Ja sam što sam i što ću ostati*, sada i zauvek! Tada dobijam podsticaj koji me uzdiže iznad svih anđela. U tom podsticaju postajem tako bogat da mi Bog ne nedostaje, uprkos svemu što on kao Bog jeste, uprkos svim njegovim božanskim delima; jer, u tom prodoru ja sagledavam šta je Bogu i meni zajedničko. Ja sam tada ono što sam bio; nisam niti manje niti više od toga, jer ja sam nepokretno bivstvo koje pokrće sve stvari. Ovde Bog više ne prebiva u čoveku, jer je čovek kroz svoje siromaštvo zadobio nazad ono što je oduvek bio i što će uvek biti», zaključuje Ekhart (6/14). Uz to Jung dodaje:

«Ovde majstor zapravo opisuje iskustvo satorija, oslobođenje ega kroz sopstvo...» (6/14). Uzgred, nije čudno da je sa tim svojim «zenom» Ekhart zaradio optužbu za jeres i pretno se odrekao svojih «zabluda». U nastavku istog teksta Jung se poduhvata da psihološki objasni satori kao promenu svesti, nabacujući shvatanja koja su bliža transpersonalnoj psihologiji nego nastojanjima da se meditativno iskustvo razume na osnovu psihologije nesvesnog:

«Nije reč o tome da je nešto drugo viđeno, nego da čovek drugacije viđi, kaže Jung. «Kao da je prostorni čin viđenja izmenjen novom dimenzijom. Kad majstor iztumači: «čujš li žubor potoka?» on očito misli na nešto sasvim drugo nego što je obično «slušanje». Svest je poput percepcije, i ono što važi za percepciju, da je, naime, podložna uslovima i ograničenjima, to isto važi i za svest. Na



Mandala Kalachakra

primer, neko može biti svestan do različitog stupnja, uže ili šire, površno, ili dublje. Te razlike u stupnju su, međutim, često razlike karaktera po tome što potpuno zavise od razvoja ličnosti – to će reći, od prirode subjekta koji opaža», zaključuje Jung (6/18).

5) Iako je u simbolici mandala Jung našao važan ključ za simboliku sopstva i proces individualizacije, on nije bio sklon da individualizaciju u većoj meri poveže sa meditacijom, a kao jedno od pomoćnih sredstava individualizacije smatrao je tzv. «aktivnu imaginaciju», s obrazloženjem da ona pomaže nesvesnim sadržajima da se razviju i artikuliraju, dok meditacija (ili bar neke njene vrste) obvezuje uvek sadržaje proglašavajući ih iluzornim (3/109–111). Drugim rečima, meditacija polazi od one tačke do koje zapadni čovek, po Jungu, još nije ni stigao, a ni ne može stići imitirajući istočnjaka.

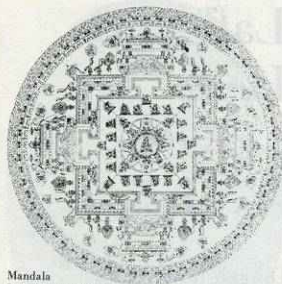
«Otruda je bolje za zapadnjaka ako na početku ne zna previše o tajnim vidovima istočnih mudraca, kaže Jung, «jer to bi bio slučaj dobrih oruđa u rukama pogrešnog čoveka. Umesto da sebi dopusti da još jednom bude ubeđen da je daemon iluzoran, zapadnjak treba ponovo da doživi realnost ovih iluzija. On treba da nauči da ponovo raspozna ove psihičke sile, a ne da čeka da mu raspoložena, nervozna stanja i halucinacije na najbolji način stave na znanje da on nije jedini gospodar u svojoj kući» (3/113), kaže Jung.

Sličan stav prihvatili su i savremeni sinkretistički nastojani psihoterapeuti, koji smatraju da je u velikom broju slučajeva psihoterapija ili predušlov meditacije, ili da

je meditacija nastavak psihoterapije, bilo zbog toga što psihoterapija ipak treba da ima kraj; ili zbog toga što se na njenom kraju javljaju pitanja na koja ona više ne daje odgovor, čak i kad bi bila produžena do kraja života. Jung smatra da je proces individualizacije prirodan nastavak psihoterapije u užem smislu, ili pak njen početak, u slučaju kad su neuroza ili psihoza nastale kao rezultat zakaženja u prirodnom procesu individualizacije.

U svom psihološkom komentaru *Tibetanske knjige mrtvih* Jung je sam ukazao na analogiju između karme i upliva koji vrše arhetipovi kao univerzalne dispozicije psihe ili oblici psihičkog nasleđa. U indijskoj tradiciji, u skladu sa idejom reinkarnacije, smatralo se da je to određujuće nasleđe rezultanta uobličena u prethodnim životima individue; dok je za Junga u pitanju psihičko nasleđe ljudske vrste. Jung je smatrao da je jedan od osnovnih zadataka i komponenta postizanja psihičke celovitosti, s jedne strane integracija nesvesnih delova psihe, a s druge upravo oslobođanje ega od opčinjavajućeg uticaja arhetipova, kroz apsolviranje njihovog značenja u svesti. U indijskoj meditativnoj tradiciji vidimo da je oslobođanje (ili buđenje) «svačeno kao oslobođanje od karme, tj. kao prekidanje lanca uslovljenosti. Ali dok Jung insistira na tome da ego mora zadržati rastojanje ne samo spram arhetipova nego i spram sopstva, u istočnoj tradiciji se ego ili identifikuje i stapa sa sopstvom, ili se on razlaže sagledavanjem njegovog složaja.

Da li se u tome – u krajnjoj liniji – nahodi i razlika između puta individualizacije i između mogućnosti i potreba zapadnog i istočnog čoveka? Jungov odgovor je pozitivan, a u tome mu se pridružuje i Medard Boss, čije se iskustvo zasniva na susretu sa zapadnjacima koji su, kako on kaže, u dodiru sa indijskom tradicijom postajali sentimentalni fantasti ili konfuzni šizofrenici (22/190). Ali, u takvim slučajevima preli nam opasnost da pobrkamo uzroke sa posledicama, tj. primeri koje Bos navodi pre govore o osobama koje samo zaogrću svoju, već postojeću, konfuziju u novi žargon. Na Zapadu je hrišćansvo dugo bilo i ostalo utočište i za takve osobe. Slično važi i za modernu ezoteru koja doprinosi hibridnom karakteru savremene populacije, gde se u istoj čorbi krčkaju NLO-i, spiritizam, okultizam, magija, alhemija, joga, meditacija, kabalizam, astrologija, taoizam, sufizam, hermetizam, budizam, *Ji-ding*, Hristos, Buda, Jahve i Siva.



Mandala Durgati-pariśodhana

njeja *Ji-ding* objedinjuje dve uloge – on može biti priručnik za istraživanje nesvesnog, a može biti i ono što je bio za većinu Kineza i većinu zapadnjaka, tj. priručnik gatanja. Jung najpre ističe da je klasično načelo uzročnosti dovedeno u pitanje u novijoj fizici, što dopušta da se uvede načelo sinhroniciteta, tj. načelo akauzalne smislene koincidencije.

Napisavši ovu rečenicu, pošto sam već bio umoran, pomislio sam da bih mogao da napravim mali odmor i da vidim koji heksagram će se pojaviti ako bacim novčiće sa pitanjem: kakav će biti ishod moć nastojanja da pretočim Jungova shvatanja o ovim temama? Kada sam u ranijim prilikama pravio ovakve eksperimente, moje iskustvo je često bilo razočaravajuće – uglavnom bih dobijao opise same situacije, otkrilih kao kad bi neko rekao: »Danas je četvrtak«. Ovog puta pojavio se 48. heksagram: BUNAR, ali sa pet starih linija – tri šestice (prva, četvrta i šesta linija) i dve devetke (druga i peta). Osnovni tekst heksagrama glasi: »Gradovi se izmeštaju, bunari ostaju. U bunaru voda ne nestaje, niti (u većoj meri) rastе. Ali, često je konopac kratak, ili se vedro razbije – nevolja. To je sad moglo značiti: tumači se menjaju, a bunar – Jungovo delo – ostaje. Često – verovatno i sad – konopac je kratak (tumač nedorastao), a vedro kojim je hteo da zahvati vodu/misao otpalo je dance. No time se tumačenje nije završavalo, trebalo je još videti šta stoji iza starih linija. Prve dve su takode davale nepovoljnu ocenu: blatnjava voda na dnu bunara, stari bunar, kofa stara i propušta vodu. A onda, odjednom, preokret. Po četvrtju liniji, bunar se prepravljа. Po petoj, voda je bistra i hladna kao sa izvora. Po šestoj, ona bivа doneta vedrom do vrha, čime je svrha bunara uspešno ispunjena. Sada je još trebalo stare linije zameniti suprotnim linijama, posle čega se dobija novi heksagram, koji kaže: šta nosi budućnost. Kad sam to učinio, pojavio se 30. heksagram: BLISTAVA LEPOTA, čiji tekst glasi: »ISPRAVNA ISTRAJNOST DONOSI NAGRADE. Uspeh. Odgajanje krava – sreća«.

U ovakvim situacijama obično se setim one poslovice: »Babi se snilo, što joj je milo. Nezgoda je jedino u tome što se i nama i babama često sniva i ono što nam nije milo –

s tim je i Frojd morao da se suoči u svom *Tumačenju snova*, čije je vodeće načelo, inače, u duhu ove naše poslovice.

Tako okrepjen *Ji-dingom* vodom vratio sam se Jungovom predgovoru. Jung kaže: ma ko da je iznašao *Ji-ding* bio je ubeđen da je heksagram izraz trenutka u kojem je ovaj izneden, isto koliko je heksagram-indikator date situacije (10/XXIV). Jung dalje primjećuje da sve to ne ostavlja utisak na kritički duh koji je navikao na eksperimentalnu proveru činjenica i faktičku evidenciju, ali da za nekoga ko voli da posmatra svet iz ugla bliskog starim Kinezima *Ji-ding* može biti privlačan (10/XXV).

Nekoliko godina kasnije (1955) Jung je svoja razmatranja o načelu sinhroniciteta – vezana za različite kontekste kao što su parapsihološki i magijski fenomeni, *Ji-ding* i astrologija – uklopio u jedinstvenu monografiju o toj temi (23).

Hans Zaks je jednom rekao da se analiza završava kad pacijent shvati da bi ona mogla ići u negled. Vreme je da i ja to shvatim.



#### Bibliografija

- 1) Razlika između istočnjačkog i zapadnog mišljenja, *Odabrana dela*, knjiga četvrta: *Psihološke rasprave*, Novi Sad, 1984, pisano 1939.
- 2) *Joga i Zapad*, ista knjiga, tekst pisan 1936.
- 3) Komentar uz knjigu R. Wilhelma: *The Secret of the Golden Flower*, London, 1969, tekst pisan 1929.
- 4) *Simbolika mandalec*, u knjizi *Psihologija i alkemija*, Zagreb 1984, pisano 1935.
- 4) *Simbolika mandalec*, u knjizi *Psihologija i alkemija*, Zagreb 1984, pisano 1935.
- 5) *Mandala Symbolism*, Princeton, 1972, tekstovi prvi put objavljeni 1950–55.
- 6) Predgovor za knjigu D. T. Suzukija: *An Introduction to Zen Buddhism*, London, 1970, pisan 1939.
- 7) Psihološki komentar uz knjigu *The Tibetan Book of the Dead*, ed. by W. Y. Evans-Wentz, Oxford, 1970, pisan 1935.
- 8) *The Psychology of Eastern Meditations*. Pisano 1943, objavljeno u knjizi 11. *Collected Works, Psychology and Religion: West and East*, Princeton, 1969.
- 9) *The Holy Men of India*, knjiga 11. *Collected Works*. Pisano 1944, kad uvod za knjigu H. Zimmera: *Der Weg zum Selbst*, Zürich, 1944.
- 10) Predgovor za *Ji-ding*, pisan 1950. Iz *The I Ching or Book of Changes*, R. Wilhelm/C.F. Baynes, Princeton, 1976.
- 11) E. From, D. T. Suzuki: *Zen budizam i psihanaliza*, Beograd, 1964.
- 12) J. Moussaief-Masson: *The Oceanic Feeling*, Dordrecht, 1980.

\* Inače, Jungovo tumačenje pomenatog kineskog teksta u toj je meri podložno njegovim shvatanjima da većina malo pomaže čitaocu da shvati tonističku alhemiju ili jogu.

- 13) C. G. Jung: *Čovjek i njegovi simboli*, Zagreb, 1973.
  - 14) D. Boadella: »The Death of the Egos«, *The Journal of Bioenergetic Research*, Vol. 11, No 2 and 3, May-Sept. 1980.
  - 15) R. Rife: *Prinstonska gnoza*, Beograd, 1986.
  - 16) Ferguson: *The Aquarian Conspiracy*, Berkeley, 1980.
  - 17) F. Capra: *The Turning Point*, New York, 1983.
  - 18) W. James: *Varieties of Religious Experience*, London, 1971.
  - 19) C. G. Jung: *Aion*, Princeton, 1968.
  - 20) *Altered States of Consciousness*, ed. by Ch. Tart, New York, 1974.
  - 21) *Buddhist and Western Psychology*, ed. by N. Katz, Boulder, 1983.
  - 22) M. Boss: *A Psychiatrist Discovers India*, London, 1965.
- (Za ovu temu važni su i Jungovi rukopisi vezani uz njegov »Seminar o kundalini jogi«. Oni su štampani samo u vidu skripti i mogu se kupiti po posebnoj porudžbini samo od strane analitičara Jungove orijentacije. Porudžbina se upućuje Jungovim nasljednicima i nosiocima prava na adresu: Dr. Lorenz Jung, Sunnebergstr. 4, CH-8633 Wolfhausen, Schweiz.)
- 23) C. G. Jung: *Synchronicity*, Princeton, 1973.

# Lafkadio Hern - život i stvaralaštvo

Dragan Milenković

Japan je jednom nogom još bio u Srednjem veku kada je na njegovu tetu stupio Lafkadio Hern (Lafkadio Hearn). Bilo je to u aprilu 1890. godine, kada se Hern, američki novinar i pisac, iskrao iz prekokeanskog broda u luci Jokohama blizu Tokija. Po japanskom računanju vremena, bila je to 23. godina ere Meidi, nazvane po caru koji je ukinuo feudalno društveno uređenje, prekinuo vladavinu šoguna i otvorio Japan prema svetu. Stupanjem na vlast, car Meidi proglasio je takozvanu reformaciju i poslao mlade ljude širom sveta da iskustva razvijenih zemalja prenesu u više od dva i po veka izolovanu i zaostalu zemlju.

U isto vreme je u Japan nahrupila prava reka stranaca kojima je ta zemlja, dugo nepristupačna i izolovana, izgledala kao neispitani orijentalni biser. Jedan od tih stranaca bio je i Lafkadio Hern, koji je tu došao na kratko, s namerom da napiše seriju članaka, ali je ostao do smrti. Oženio se Japankom Seuko Koizumi, uzeo japansko državljanstvo i ime Jakumo Koizumi, i tu i umro. Njegov grob u mirnom, pomalo usulom kraju velikog megalopolisa Tokija i dan danas je mesto hodočašća, a na impresivnom nadgrobnom kamenu na groblju Zošigaja stoji uklesano samo njegovo japansko ime.

Lafkadio Hern se rodio 27. juna 1850. godine na ostrvu Leukadija (Lefkadia, Leukas) u Jonskom moru. Otac mu je bio Irac, lekar u britanskoj vojsci, a majka Grkinja. Dve godine posle povratka porodice u Dublin, kada je Lafkadio imao četiri godine, roditelji su mu se razveli i dečak je dat tetki, očevoj sestri, na čuvanje. Dok je bio u koledžu, tetka mu je osiromašila posle jednog bankrotstva, pa je Hern materijalne probleme pokušao da reši upisom u rimokatoličku školu u Ivetou u Francuskoj. Pripravnništvo za sveštenika nije, međutim, dugo trajalo. Hern je napustio školu i otišao preko okeana, u Sjedinjene Američke Države.

Hern se prvo nastanio u Sinsinatiju, počevši kao isporučilac telegrama, nosač prtljaga u hotelu, a štamparskom bojom se zarazio prvo kao sakupljač reklama za novine i, kasnije, kao reporter gradske rubrike lista *Sinsinati inkvajer*. Kada je došao u Ameri-

ku, Hern je imao punih devetnaest godina, a kada je počeo da se bavi pisanjem ne mnogo više od dvadeset.

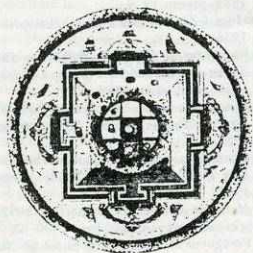
Otada, samo se redaju imena listova za koje je pisao, seleći se često i vodeći poluskitnički život. Jer Hern je brzo prešao da bude reporter i postao saradnik kulturnih i književnih strana. U listu *Tajms demokrat* postao je 1880. godine i urednik književne rubrike. Divio se Floberu, prevodio Gotjea, a rano se zainteresovao za fantastiku objavivši nekoliko interesantnih knjižica, uglavnom prevoda. Jedna od njih bila je *Zalutali listovi iz čudne književnosti*. Kao urednik *Tajms demokrata* uveo je rubriku »fantastično«, a 1887. godine pokazao i javno svoje interesovanje za fantastiku orijenta objavivši knjigu *Neki kineski duhovi*.

Svet realnosti očigledno nije ležao Hernu koga sudbina nije milovala od samog početka. Ne samo da je ostao bez roditeljske ljubavi od rano detinjstva, već ga je život liubao i posle toga. Osim toga, on je bio i fizički nerazvijen (visok samo nešto više od 150 santimetara), na jedno oko je bio potpuno slep a na drugo slabo vide, pa ga je osećanje fizičke inferiornosti, verovatno, odvelo u taj svet fantastike kojem je sve više pripadao u dugim časovima samoce.

U leto 1887. godine Lafkadio Hern je prešao u Njujork, odakle je počeo seriju putovanja po svetskim okeanima. Prvo je nekoliko meseci borovio na Martiniku, a onda se otišao dalje, da bi 1890. stigao i u Jokohamu. Iako je iza sebe ostavio poduži zapis »Moj prvi dan na orijentu«, Hern u njemu ne uspeva da objasni kako je na njega delovao Japan tog prvog dana. Činjenica da je taj tekst pisan mnogo kasnije i da su meseci prošli dok nije zapisa prve utiske, govore samo da je Lafkadio Hern prvi put udisao vazduh punim plućima baš tu u Japanu.

Skladno mešanje očuvane tradicije i plodova zapadnjačke civilizacije koja je tek počela da prodire, ljubaznost i učtivost u opihodnju, urođena radoznalost Japanaca, činili su da je isto tako radoznali Hern bio potajno uveren da je stigao u obećanu zemlju. On koji je u Americi sebe smatrao čudakom čiji se svet realnosti meša sa svetom demona, dospao je iznenada u zemlju u kojoj su prikaze, demoni i čudesa bili deo svakodnevnice. Verni, uz budizam, svojoj drevnoj veri *šinto*, Japanci su smatrali normalnim da stvari imaju dušu, da se u svakom drvetu, potoku ili planini krije po neko manje ili veće hožanstvo ili demon. Na desetine priča o čudnim događajima, koje je Hern kasnije ispisao, ispričane su mu kao da su se stvarno dogodile. Govorili su ih često učesnici ili očevidci, a sam Hern je uz takve tekste uvek stavljao i zabelešku o mestu i vremenu događaja o kojima piše.

Veliki uticaj na Hernovu odluku da ostane duže u Japanu sigurno je imalo i to što po prvi put u životu nije morao da misli o svojoj fizičkoj inferiornosti. Ljudi njegove visine i grade bilo je svugde oko njega, a prve komplimente u životu dobio je baš tu gde su njegove crte lica u moru Japanaca bile za okolinu lepe i interesantne.



Iz Jokohame Lafkadio Hern je ubrzo otišao u grad Macue, na obali Japanskog mora. Taj deo Japana, nekada u bliskim kontaktima sa Kinom, sada, posle navale stranaca na Tokio, Osaku, Nagasaki i druge gradove na Pacifiku, kao da je bio živi muzej japanske tradicije i folklor. Dobivši posao nastavnika engleskog jezika, Hern se nastanio u Macueu i samo posle tri meseca oženio. Kasnije je, dobivši bolji posao, prešao u Kumamoto, pa u Kobe, gde je pisao eseje i komentare za list na engleskom jeziku *Kronikl*, da bi 1895. godine baš u Kobeu uzeo i japansko državljanstvo i japansko ime Koizumi Jakumo.

Hern nikada kako treba nije naučio japanski jezik. Svi njegovi novopečeni rođaci i prijatelji nazivali su to što je on govorio hernovskim jezikom. Ipak, jezik domorodaca Hern je dovoljno razumeo da bi u setnjama, na putovanjima, u razgovoru sa starijima i ženama (onima koji su najviše znali o predanjima i bajkama) saznavao dragocene podatke o japanskoj kulturnoj i folklornoj tradiciji i da to što je čuo zapiše. Svojim učenicima i, kasnije, studentima na Tokijskom imperijalnom univerzitetu, gde je predavao od 1896, Hern je zadavao pismene zadatke na engleskom sa temama iz japanske književnosti, folklornih predanja i istorije. Tako je dolazio do dragocenog materijala o japanskom načinu mišljenja, duhu i tradiciji, svemu onome što je drugim strancima bilo uglavnom nedostupno.

Nesavršeno znanje japanskog jezika sigurno je pomoglo da Lafkadio Hern postane ono što je, tumač Japana koga su sami Japanci po vrednosti izjednačili sa svojim kulturnim institucijama kao što je *haiku* poezija, na primer. Da je znao japanski, Hern bi možda došao u iskušenje da prevodi stare priče i predanja iz japanskih knjiga. Ovakvo, njegov spisateljski instinkt primoravao ga je da na hartiju stavi sve ono što je uspeo da čuje i razume.

Rođeni pisac, Hern je iz polurazumljive naracije nekog starca mogao da dobije dovoljno elemenata da ispiše divnu priču. Legende i pripovetke iz drevnih knjiga koje su mu prepričavali, Hern je ponovo ispisivao na engleskom stvarajući, što su kasnije i sami Japanci priznali, mnogo bolje pripovedačke celine od drevnih razuzdenih naracija. Kad su se u Tokiju pojavile prve Hernove knjige, odmah su se našli Japanci koji su počeli da ih prevode na svoj jezik. Hernov opus je tako brzo našao mesta i u japanskoj školskoj lektiri i on postao nerazdvojni deo japanske književnosti. Japancima je očigledno bilo lakše da prevodu Hernove verzije nego da sopstvene drevne tekstove prevode na moderni jezik i skraćuju ih.

Hern nije pisao samo priče. Pisao je o karakteru Japancima, običajima, pravilo dnevnice sa putovanja po zemlji, čak i o japanskim insektima, opisivao sopstvene doživljaje, anegdote. Svi ti tekstovi objavljivani su u sve brojnijim listovima na engleskom jeziku koje su čitali članovi kolonija stranaca u Jokohami i drugim velikim gradovima, a Hern



Lafkadio Hern

je neke slao i u Sjedinjene Države. Listovima za koje je nekada radio. Svet je želeo da što više sazna o Japano, a retki su bili stranci koji su uspeali da steknu toliko poverenja Japancima kao što je to Hern uspeo. Svi ti tekstovi kasnije su sakupljeni i izdavani kao knjige, a i dan danas se stalno prestampavaju.

Hernovi tekstovi služe došljacima u Japan i danas kao neka vrsta udžbenika o Japancima, njihovom načinu razmišljanja, karakteristikama, istoriji i tradiciji. Prva knjiga koju je pisac ovog teksta, na nagovor prijatelja, kupio po dolasku u Tpkio bila je baš *Kaidan*, Hernova knjiga koja ima podnaslov »Priče i studije čudnih pojava i događaja«. Ta knjiga je Herna učinila poznatim širom sveta posle omnibus-filma prikazanog i u Jugoslaviji, filma pravljenog po nekim pričama iz knjige. Film je takođe imao naziv *Kaidan*, što je onda kod nas prevedeno kao »Strašne priče«.

Lafkadio Hern je bio izuzetno plodan pisac i ostavio je za sobom petnaestak tomova priča, eseja i zapisa. Još u potpunosti nije objavljena njegova korespondencija, ali je mnogo tekstova i o njemu i sećanja savremenika na tu izuzetnu ličnost. Japancu Nobušige Amenomori, koji je došao da poseti Herna u njegovom domu u Macueu, zapisao je mnogo kasnije redove iz kojih može da se vidi kako je Hern radio: »Tek kad bi svi zasпали, Hern je palio lampu u svojoj radnoj sobi i, uz pomoć velike lupe sa kojom se naginjao nad hartijom, skoro besno ispisivao redove i redove teksta. Jedne noći, kada njega sam mogao da spavam, pošao sam kod njega i pre nego što sam ušao, kroz otkrinuta vrata video sam nešto što mi je u prvi mah delovalo kao prikaza. Iskolačenog jedinog oka, sa lupom u ruci i u kojoj se presijavao plamen lampe, Hern je izgledao isto toliko opsednut demonima kao što su bile ličnosti iz njegovih priča«.

Lafkadio Hern je umro 26. septembra 1904. godine, neposredno posle prelaska na univerzitet Vaseda, na kome je predavao englesku književnost. Te iste godine svet je počeo da upoznaje Japan ne samo kao egzotičnu zemlju već i kao vojnu silu u ratu protiv carske Rusije. Iako je u nekoliko tekstova sa simpatijama pisao o maloj zemlji koja se bori protiv gigantskog suseda, Hern sigurno ne bi voleo Japan koji je tada počeo da stvara sve veće osvajačke apetite kod svojih podanika i Japan koji je krenuo da zgrabi ceo svet, Japan koji je autor Perl Harbura, pokolja u Nankingu i cele one ratne tragedije koja se okončala Hirošimom i Nagasakijem.

Pravi bum Lafkadija Herna počeo je u Japanu i Americi posle drugog svetskog rata, kada je došlo do otrežnjenja i želje Japancima da ponovo postanu ravnopravni članovi međunarodne zajednice. Hern je postao most kojim je ono što je lepo u japanskoj kulturi i tradiciji ponovo počelo da dopire do srca stranaca. Na osamdesetoj godišnjicu njegove smrti, 1984, Japan se dostojno odužio Lafkadiju Hernu. O njemu je mnogo govoreno, pisano, izašla su mnoga nova izdanja njegovih knjiga, a japanska televizija prikazala je celogodišnju (!) seriju o Hernovom životu.

## Futon iz Tottorija

### Lafkadio Hern

Pre mnogo godina u malu krčmu u gradu Tottori stiže prvi gost, jedan putujući trgovac. Primiti se kao neubičajeno ljubazno, pošto je vlasnik želeo da stekne dobru reputaciju. Krčma beše tek otvorena, ali, pošto vlasnik beše siromašan, veći deo nameštaja i potrebnih stvari kupio je u starinarici.<sup>1</sup>

Sve, međutim, beše veoma čisto, udobno i lepo. Gost je bio sa apetitom i popio dosta zagrejanog sakea, posle čega mu pripremiše postelju i on leže da spava.

Kad nekog popije dosta zagrejanog sakea, ako je noć sveža i ako mu je postelja udobna, on prilično duboko i glasno spava. Ali, gost u krčmi se vrlo brzo probudi, jer mu se učini da u sobi čuje detičje glasove. U japanskom svratičima<sup>2</sup> zidovi su od papira, pa se često čuje sve iz susjednih prostorija. Gost u mraku pomisli da je moguće da su na neka deca u

<sup>1</sup> Futon – japanski jorgan i dušek istovremeno. Japanci nemaju krevete, već postelju prostiru po poda koji je prekriven tatamijem (bambusovim asurama razapetim na ramovima standardne veličine). Prvo se prostre jedan ili dva futona, preko njih čaršav, a pokriva se još jednim futonom.

<sup>2</sup> Pisac upotrebljava reč *jadoja*, koja označava neku vrstu klasičnog japanskog hotela – svratiče u kojem se osim prenoćišta mogu da dobiju i jelo i piće.

mraku zalutala i našla se u njegovoj sobi, pa ih samo blago ukori i zatvori ponovo oči.

Ali, tišina je trajala samo za trenutak i on opet začu one iste glasove, kako izgovaraju iste reči kao malopre:

»Ani san, samukaro?«<sup>3</sup> (Stariji, brate, da li ti je hladno?)

»Omae samukaro?« (A tebi, da li ti je hladno?)

Gost ustade, upali sveću i pogleda po sobi. Nije bilo nikoga, a pomični zidovi prema ostalim sobama behu svi zatvoreni. Pretražio je i plakare, ali oni behu prazni. Čudeći se tome, gost ponovo leže, ostavljajući sveću da gori, ali čim je spustio glavu na jastuk, začuše se ponovo oni glasovi:

»Ani san, samukaro?«

»Omae, samukaro?«

Onda gost po prvi put oseti neku jezu, ali ne jezu koja je poticala od noćne svečine. Slušao je te glasove i plašio se sve više i više, jer shvati da glasovi dolaze iz prekrivača!

On brzo pokupi stvari i sišavši u prizemlje probudi gazdu. »Poštovani gost mora da je popio suviše sakea kad sanja takve snove«, bilo je jedino što je gazda mogao da kaže pokušavajući da umiri gosta. Ali ovaj je insistirao da plati i čim je to uspeo, ode da potraži drugi smeštaj.

Sledeće večeri naiđe drugi gost i zatraži prenočište. U kasne sate i on probudi vlasnika sa istom pričom. A ovoga puta, što još beše čudnije, gost uopšte nije pio pre spavanja. Tu samo što ne dode do svade, jer ojađeni vlasnik pomisli da je sve to deo neke zavere kojom neprijatelji hoće da ga umište.

Međutim, kad i ovaj gost ode da traži drugo prenočište, vlasnik najzad ode do sobe da pogleda bolje taj prekrivač. I dok je gledao po sobi i on začu glasove, shvativši da su oba gosta govorila istinu. On proveri i druge prekrivače, ali je bio samo jedan iz koga su se čuli glasovi. On ga odnese u svoju sobu i do zore je mogao da sluša glasove koji su govorili:

»Ani san, samukaro?«

»Omae, samukaro?«

U zoru, vlasnik ustade i ode do starinarnice u kojoj je kupio prekrivač. Prodavač nije mogao da objasni čudnu pojavu, jer je on prekrivač takođe kupio od jednog preprodavca iz predgrada. Vlasnik krčme krete za njegovim tragom, raspitujući se, i najzad saznade da je prekrivač pripadao siromašnoj porodici koja je stanovala kod jednog kiradžije.

Kirija koju je porodica plaćala bila je samo šezdeset jena mesečno, ali čak je i to bila velika suma za siromaške. Otac je zaradivao samo dva-tri jena mesečno, a majka beše bolesna i nije mogla da radi. Imali su dva sina, jednog od šest i drugog od osam godina, i svi su bili došljaci u Tottoriju.

Jedne zime i otac se razbole i umre posle samo nedelju dana. Sahraniše ga, a za njim krete i majka ostavljajući decu samu. Pošto nisu imali nikoga kome bi se obratili za po-

moć, oni počеше da prodaju jednu po jednu stvar iz kuće.

Nije bilo mnogo stvari za prodaju, samo oskudna odeća oca i majke i nešto njihove, malo posuda i ostalih sitnica. Svakog dana su prodavali po nešto, dok im ne ostade na kraju samo jedan jedini prekrivač. I dode dan kad više nisu imali šta da jedu, a kirija ne beše plaćena. Baš tada dode doba koje Japanci zovu *daikan*,<sup>4</sup> period najveće hladnoće, i sneg napada toliko da im nije dozvoljavao da izađu iz kuće. Tako su ležali ispod pokrivača i zajedno drhtali, hrabreći jedan drugog:

»Ani san, samukaro?«

»Omae, samukaro?«

Nisu imali goriva za vatru i tama dode, a ledeni vetar prodre uz krik u kućicu u kojoj su dečaci živeli. Plašili su se hladnoće i vetra, ali još više kućevlasnika koji iznenada naiđe da im zatraži kiriju. Bio je tvrd čovek sa veoma zlim licem i, shvativši da dečaci nemaju novaca, izbači ih na sneg otevši im jedini prekrivač koji su imali.

Dečaci su već svu odeću bili prodali da bi kupili hranu i na sebi su imali samo po jedan tanki plavi kimono. Nisu imali gde da odu. U blizini je bio hram boginje Kvanon, ali je sneg suviše napadao da bi mogli da gaze po njemu. Zato, kad je gazda zaključao vrata za sobom, oni se zavukoše iza kuće. Tu su zapali zagrljeni pokušavajući da zagreju jedan drugoga. Dok su spavali, bogovi ih pokriše novim prekrivačem, čudesno belim i lepim. Spavali su tu mnogo dana, dok ih najzad ne pronadoše i ne sahraniše u groblju hrama boginje Kvanon<sup>5</sup> sa hiljadu ruku.

Kad sasluša tu priču, vlasnik krčme odnese prekrivač u taj isti hram i plati da se govore molitve za njihove duše. Otada, kažu, prekrivač prestade da govori.



S engleskog preveo  
Dragan Milenković

Priče Lafkadia Herna, prevod Dragana Milenkovića, pod zajedničkim nazivom *Strane priče*, uskoro će objaviti kruševačka izdavačka kuća 'Bagdala' u posebnoj knjizi. »Futon iz Tottorija« je, u stvari, jedan od Hernovih priča-zapisa u kojima govori o čudnim događajima za koje su naratori tvrdili da su se stvarno odigrali.

<sup>4</sup> Daikan – veliki mrz.

<sup>5</sup> Budističko božanstvo.

<sup>3</sup> Samukaro je uprošćeni oblik od »samui daro« ili »samui dešjo« što znači »hladno je, zar ne?«

# Ličnosti i događaji



Skulptura Vajradhare (Hram Hoke-do, Japan VIII vek)

*Objasnite fenomen režije u tradicionalnoj ›Pekinskoj operi. Šta znači režija u Vašem teatru? Koji je njezin zadatak? Kako je nastala režija u ›Pekinskoj operi?*

— U našem teatru ne postoji posebna funkcija reditelja...

*Oprostite, ne postoji izdvojena uloga reditelja, ali postoji režija, ali postoji režija kao tehnički ili estetski proces. Najzad, postoji režija kao proces organizacije predstave, proces montaže predstave...*

*Nekada nije postojao reditelj — ali postojala je režija*

— Treba početi od drevnih vremena. Nekada reditelj nije postojao. Glumci su bili na sceni i izražavali sve ono što je bilo u priči, u narodnim legendama, u skaskama i bajkama. Posle oslobođenja zemlje teater se razvija kao i sve kulturne i umetničke ustanove u Kini. Pozorište se razvija s vremenom. Postoje repertoari koje stvaraju pisci, ali u nas postoje i repertoari koje stvaraju sami glumci. Što se tiče reditelja, može se reći da se u Kini reditelj konstituisao u funkciji pozorišta. Uloga reditelja jeste da organizuje celokupni ansambl jednog teatra jer, kao što znate, pozorišna umetnost je zajednička, kolektivna...

*Da, ali u jednom kolektivnu postoji neko ko predlaže intencije ili su ideje režije u Vašem teatru kolektivne, pa se može govoriti o nekoj vrsti kolektivne režije...*

— Sve zavisi od komada u kojem se igra ili govori. Što se tiče reditelja, to je najčešće neko od glumaca, on ima funkciju da organizuje, da dovrši, da upotpuni sve ono što podrazumeva radnja u pozorištu. Ali što se tiče osećanja, izraza lica, emocije, pokreta — time se bave sami glumci, koji igraju i kreiraju radnju. U Kini donedavno nije bilo profesionalnih reditelja.

### Podela uloga

*Vi ste glumac koji obavlja zadatke režije. To je ambivalentan zadatak. Zanima me jedan problem iz oblasti estetike i tehnike ›Kineske opere. Imate veoma dobro pripremljene glumce. Svaki glumac ima dobro uveštene svoje scenjski program. On zna svoje kretnje, svoje gestove, svoje pesme, svoju igru — on zna šta i kako peva, koji i kakav kostim nosi, kakvu masku na lice stavlja. Svi elementi glume su tu, na sceni, osvetljenju velikim svetlom, bez zavese i scenjskih kulisa. Ali ko je to ko sve te elemente ostvaruje u jedinstvenju scenisku celinu, ko modeluje predstavu, ko daje značenje tom mnoštvu scenjskih znakova? Ko je tvorac dela scenске celine?*

— Treba, pre svega, imati u vidu tradicionalizam ›Pekinske opere. U tradicionalnom repertoaru svi su gestovi već određeni, fiksirani.

*Znači radnja, zbivanje, pokreti, gestovi,*

## Razgovor s Kraljem majmuna

*Su Baokun, prvak junanske ›Pekinske opere, tumač uloge Kralja majmuna*

*maska i kostimi su kanonizovani. Čini se da je ›Pekinska opera primer kanonizovanog teatra...*

— Imate pravo. Da, to je zakon ›Pekinske opere. Znakovni su fiksirani, u funkciji su socijalnih slojeva, njihova značenja su dobro poznata kineskoj publici. Imate ulogu jednog bogataša u ›Pekinskoj operi, koji je surov i zao, on ima personalizovane gestove. Imate kocketne žene... Uloge zahteva samo društvo u funkciji socijalnih slojeva.

*Kako su podeljene uloge u ›Pekinskoj operi?*

— Uloge su uvek jednako podeljene u našem teatru. Postoje četiri glavne kategorije glumačkih uloga. To su:

›šeng — dramska muška uloga,  
›dan — dramska ženska uloga,  
›ding — uloga glumca sa obojenom maskom i  
›šou — uloga veseljaka, koja stiči evropskom klovnu.

Naravno, postoji još čitav niz drugih i drugačijih uloga i zadataka na sceni. Tu su uloge staraca, uloge mladih...

### Prerušavanje

*Da li, kao glumac, ponekad igrate i ženske uloge?*

— Ponekad igram i ženske uloge. Nekada, u drevnoj Kini, u starom društvu, glumci su redovno igrali uloge žena, sve do oslobođenja.

### Glumac kao reditelj

Bertolt Brecht, veliki reformator evropskog modernog teatra i zagovornik društvenog značenja tzv. e p s k o g t e a t r a d i v i o se velikoj umetnosti Vašeg zemljaka Mej Lanfanga, koji je savršeno predstavljao ženske uloge i delovao kao ›carobnjak koji pokazuje svoje trikove — nakon čega niko ne želi ponovo videti ›zaroljui. On bi samo pokazao kako se čovek prerušava. ›No, vratimo se problemima režije u ›Pekinskoj operi. Posle Kulturne revolucije marljivo obnavljate ›Pekinsku operu: kao jedno od najvećih dostig-

*nuća kineske scenске kulture i umetnosti. Ko sada u novom društvu i novoj ulozi teatra ostvaruje režiju ›Pekinske opere? Ko rukovodi režijom vaše Opere?*

— To je kolektivni rad glumaca i za tu priliku određenog reditelja. Daću Vam primere jednog tradicionalnog komada i jednog savremenog komada. Za sebe mogu da kažem da sam reditelj specijalista za ›Pekinsku operu. Umetnik ima zadatak da neprestano usavršava svoju umetnost. Moja profesija reditelja nastala je naporedu sa radom glumca. Nikada nisam stekao neko posebno profesionalno obrazovanje za reditelja.

*Zašto volite režiju?*

(Su Baokun sleže ramenima i zagonetno se ›kineski osmehuje. — Prim. R. L.)

— Mislim, sa obnovom Kine raste uloga i značaj reditelja i režije. Mladi gledaoci ne razumeju najbolje sva značenja na sceni, zato treba dobro pripremiti tradicionalni komad. Da bi se jedan komad shvatilo, treba mnogo toga znati. Na primer, u komadu ›Vatrena planina ima puno toga što treba zadržati, ali ima i onoga što ne može da se shvati. Ja dobro poznajem taj komad, ali ima ljudi kojima je on potpuno nepoznat. Prema tome, potrebno je jedan komad, kao što je ovaj, adaptirati, približiti savremenim gledaocima.

*Onda je to režija!*

— Da, to je režija...

### Stvari idu ili ne idu

Reditelj često piše tekst po starim legendama, igra u predstavi i stilizuje celinu. Tako je u tradicionalnom repertoaru.

Medutim, u savremenom pozorišnom komadu situacija je drugačija. Pre nego što smo stigli u Evropu, u Pekingu je bio veliki skup kineskih glumaca, scenjskih umetnika. Za tu svrhu smo priredili komad ›Magla na planini Hua. Taj komad je napisao neko iz trupe. Reditelj se uključuje u rad da bi pomogao pri redigovanju teksta, kako bi se ovaj zaokružio u celinu. Reditelj po svojoj zamisli treba da organizuje čitav komad. Ako ima nečeg u tekstu što ne odgovara sceni, on treba da predloži kako da se izvrše izmene da bi to na sceni bilo dobro. Reditelj učestvuje u stvaranju komada, pisanju jednog dela za scenu, gde sve to isprobava i pokazuje da li stvari idu ili ne idu.

*Da li je reditelj u ›Pekinskoj operi, kao i u savremenom kineskom teatru, neka vrsta ›ogledala?*

— Možda je on ogledalo komada. On ima zadatak da objasni komad, smisao i značenje predstave, kao i onaj smisao koji podrazumeva komad. Da bi reditelj završio čitavu predstavu, on se okreće kolektivnu, tj. glumcima, koji imaju svoje uloge, ali i svoje ličnosti.

*Da li raspravljate s glumcima prilikom režije predstave: ovo je dugo — ono je kratko, ovo je visoko — ono je nisko, ovde jače — tamo*

slabije, itd? Da li polemizirate s glumcima? Kako rukovodite režijom?

— Naravno. Vrlo često ...

Zapravo, i to je režija!

— Svako! Ali, od glumaca se očekuje potpuno učestvovanje u stvaranju predstave. Za vrhunske glumce je teško izmisliti kakve posebne gestove. Pokreti velikih glumaca su savršeni i nema smisla da ih režija koriguje. Na takvim glumcima je odgovornost da svoj lik ostvare na najbolji način u okviru predstave. Reditelj može i mora da koriguje i interveniše u radu s glumcem.

Ko su pisci drevnih kineskih drama?

— To su najčešće anonimni narodni autori. Njihovi komadi su tokom vremena doživeli izvesne adaptacije, ili se igraju onako kako su napisani.

Šta je režija?

Da li na kineskom jeziku postoje knjige i ogledi o umetnosti režija?

— Postoje knjige koje se bave režijom. To su knjige koje pretežno govore o pozorišnom iskustvu.

— Vratimo se na sam početak našeg razgovora. Šta je režija?

— Teško je u jednoj rečenici reći misao o tako složenom iskustvu kao što je režija. Ali daću Vam primer. Za *Maglu u planini Hua* — to je moje lično gledanje na režiju — budući da čitav komad treba da izrazi novi život manjine Hua, treba iznaći hiljadu sredstava kako biste stvorili atmosferu, kako biste što bolje uobličili scenu, treba zamišljati scenu, izmisliti dekoru, kostime, scenske kretanje, pesme, igre i reči. Ja kao reditelj personalizujem estetiku ...

Kako se ostvaruje formiranje mladih reditelja na kineskim umetničkim školama?

— Kod nas u Kini se u tom pogledu vrši istraživanje školovanja mladih reditelja. Za sada postoji samo jedan univerzitet — Pozorišna akademija u Pekingu, koja školuje reditelje za pozorište. Postoje i grupe na kojima se pripremaju pozorišni pisci. A glumačke škole imaju dugu tradiciju u Kini ...

Kakav je socijalni položaj reditelja danas u savremenoj Kini?

— Nema velikih razlika u socijalnom tretmanu sa sličnim profesijama. Glumci i reditelji su u sličnoj situaciji. Zaista, jednostavno, radi se o podeli poslova.

Bez starog nema ni novog! U vreme Kulturne revolucije Vaša delatnost je bila ugušena ...

— Pekinška opera igra tradicionalne komade, ali i savremena dela. To što igramo drevne komade jeste zato što je u vreme Kulturne revolucije bio defetisan rad »Pekinške opere«. Sada se vraćamo na staro.

# Savremeni Nasredin-hodža

## Razgovor sa Azizom Nesinom

Aziz Nesin



Ako krenete iz evropske u azijsku stranu Istanbula u rukama nekolicine putnika videćete Aziz Nesinove knjige; ako pred nekom od istanbulskih knjižara ugledate red od stotinjak ljudi možete biti sigurni da toga dana Aziz Nesin potpisuje svoja dela. Nesumnjiv dokaz ogromne popularnosti bila je i proslava njegovog sedamdesetog rođendana, decembra meseca 1984. godine u Istanbulu, a zatim i u Ankari, kada se okupilo preko hiljadu prijatelja i neprijatelja da čuju šta ima da kaže najslavnije i najoštrije pero turske satire. »Sedamdeset mi je godina i nemam nameru da umrem« poručuje svojim čitaocima i za tu priliku poklanja im svoju prvu zbirku ljubavnih priča »Zdravo sedamdeseta godino!«

Neumoran borac za ljudska prava, plodan pisac jednostavnog jezika, bričke satire i profinjenoj humoru objavio je do sada oko osamdeset knjiga, od kojih su pet doživelo po 12 izdanja, šest po deset, devet po osam, a ostale po pet izdanja. Dobitnik je šest međunarodnih (dve Zlatne palme, Zlatni jež, Hitar Petar, Krokodil i Lotos) i pet nacionalnih nagrada. Knjige su mu prevedene na tridesetak jezika, a pozorišni komadi su mu izvođeni u sedam zemalja. Član je Sekretarijata Udruženja afro-azijskih pisaca, počasni

član Britanskog, Nemačkog i Međunarodnog PEN kluba i predsednik je Sindikata pisaca Turske.

Često kritikovan i osporavan, ali uvek voljen i poštovan, danas predstavlja pravi dragulj u riznici turskoga humora. Možda je strah da se dragulj ne otkotrlja i zauvek izgubi delimično razlog zbog kojeg mu je dozvoljeno oduzeto pravo da napusti granice svojih domovine.

Vas u Turskoj zovu »Savremeni Nasredin-hodža« i za neke događaje često kažu da su aziznesinovski. Kako su se ti izrazi odo-maćili?

— Kao što znate, Nasredin-hodža je komični junak koji je živio u XIII veku. Po-

stoji preko sto njegovih priča, od kojih je originalnih čezdesetak, a ostale su adaptirane. Uprkos tome, njegovo ime je poznato već sedam vekova u celom svetu, od Dalekog istoka (od Kine) do Francuske, i od Skandinavije do juga Amerike. Vrlo je značajan razlog zbog kojeg je Nasredin-hodža s tako ograničenim brojem anegdota postigao veliki uticaj i popularnost. Njegove anegdote donose praktična rešenja za svakodnevene probleme s kojima se ljudi suočavaju. Stvorene pre sedam vekova, odolevaju vremenu, ne gube ništa od svoje aktuelnosti, rešavaju probleme ljudi, humane su i nose u sebi ne samo lokalne, već i univerzalne vrednosti.

Nasredin-hodžine anegdote znaju skoro svi u Turskoj, Ipak, u određenim situacijama, one se iznova prepričavaju a da pri tom ne budu dosadne. One uvek ostaju iste, ali se menjaju problemi za čije rešavanje se ove anegdote koriste. Drugim rečima, one se upotrebljavaju kao oruđe za rešavanje aktuelnih problema u društvu. Kao što za sečenje hleba, mesa, voća itd. upotrebljavamo nož, za pisanje olovku, tako nam ove šale koriste za prevladavanje pojedinih društvenih problema. Olovku koju upotrebljavamo ne menjamo, ali tom olovkom ne pišemo uvek iste stvari: ona nam nikada ne dosadi



## Savremeni Nasredin-hodža

*knjiga osnovali ste zadužbinu. Da li biste nam rekli nešto više o njoj?*

– Ja se stalno osećam dužnim svome narodu. To su dugovi koji se nikada ne mogu u potpunosti vratiti. Koliko god da vraćam, znam da ću umreti, a da ću ipak ostati dužan. Pokušavam, koliko god mogu, da radim, da izdajem knjige, da pišem memoare, da učestvujem u društveno-političkim akcijama, da neke od njih pokrećem i da se organizovanom radom odužim svojoj domovini i svetu. Zadužbina »Nesin«, koju sam osnovao 1972. godine, samo je mali deo ovog mog napora. Ona je osnovana s ciljem da gaji i školuje siročad i siromašnu decu. Trenutno u zadužbini ima petnaestoro dece. Zadužbina »Nesin« sagrađena je za osamdesetoro. Ona je osnovana od izdavačkih prava mojih knjiga i od toga se izdržava.

*Vi upisite ne izgledate kao sedamdesetogodišnjak. Vašim akcijama, mišljenjem, radnim tempom i odnosom prema okolini veoma ste dinamični. Šta je uzrok tome?*

– U pravu ste. Takav sam kakvog ste me Vi opisali. Ali zbog čega sam takav? Kada ste me ovo upitali, prvi put sam o tome ozbiljnije razmišljao.

Da li zbog toga što želim da izgledam mlađi? Da li se pravim da sam dinamičan?

Čovek ovakvim ponašanjem može da izigrava mladost i krepost samo za kratko, jer ovaj lažni i na silu održavan izgled ne može da se zadrži zauvek.

Danas imam sedamdeset jednu godinu. Možda postoji dosta razloga za koje ne znam, koji održavaju moj tempo rada, čine me dinamičnim i čilim. Mislim da je među njima najvažniji sledeći: Sa mojom zemljom i narodom na čelu, održavam vezu sa svim ljudima sveta i učestvujem u problemima i situacijama svih ljudi. Nikada se nisam povukao u sebe, nikada se nisam zatvorio, niti bio dovoljan sam sebi. Poređenja radi, ja nikada nisam bio žižak, ni jež, ni kornjača. Kao što se pauk brine za svaki i najmanji treptaj na prostoru na kojem je razapeo svoju mrežu, tako sam i ja razapeo svoju mrežu na ceo svet i pustio svoje pipke. Čim sam to učinio, počeo sam da u sebi osećam sva treperenja ovoga sveta. Prirodno je da sam osetljiviji na ono bliže meni. Stalno sam u kontaktu sa ljudima. Kao da sam sa svima njima povezan nevidljivim, ali organskim vezama. Osećam kako u moju ruci pulsiraju žile, a u mojim prsima srca svih ljudi. Ovo ne govorim tek tako, zaista se tako osećam. Zato stalno moram da budem na oprezu, koncentrisan, stalno na nogama, i da budem živ i zdrav. Kao da je ovaj ogroman svet be-

ležnica u mom džepu. Pokušavam da prihvatim ceo svet; ali želeo to ili ne, najviše prihvatam ljude svoje zemlje...

Nije mi bila želja da ovim rečima kažem kako sam ekstravertan. Naprotiv, nisam otvoren za okolinu. Često sam sâm, skrivam se u blagoslovenu samoću i svestan sam njene velike vrednosti.

Mislim da su to razlozi zbog kojih izgledam dinamičan u svom radu. Osim toga, meni u životu nikada nije nedostajala ljubav. Žestoko je doživljavam, i dok volim, uvek imam osamnaest godina, ne stariim.

*Iako niste član nijedne političke organizacije, učestvujete u svim društveno-političkim akcijama. Zar to ne šteti Vašem književnom radu? Šta Vas na to nagoni?*

– Odgovor na ovo Vaše pitanje indirektno sam dao u mom prethodnom odgovoru. S obzirom da se istinski interesujem za sve događaje u svojoj zemlji i van nje, tačnije rečeno: s obzirom da živim zajedno sa tim događajima, problemima i pitanjima, nemoguće je da u njima ne učestvujem, da nemam svoj stav, da ne igram svoju ulogu i ne vršim svoju dužnost. To je razlog mog angažovanja u društveno-političkom životu.

Ovakvo moje ponašanje nije lažno, niti je iznuđeno. Kao da svet proživljavam u sebi. Zato je nemoguće da se drugačije ponašam. Pošto ne mogu drugačiji, ja aktivno učestvujem u akcijama. Bez obzira na to da li sam član ili ne, u zavisnosti od ponašanja i stavova organizacije, ponekad sam za, a ponekad protiv njih.

Da li ovakav stav šteti mom književnom stvaralaštvu? Često se i meni čini da ide na štetu moga pisanja. Ali istina je i to da ne mogu da budem drugačiji i da ne mogu da odvojim svoje pisanje od svog života. Često se dešava u društvu da socijalni problemi prevaziđu književno stvaralaštvo. U takvim slučajevima, mislim da bi bilo sebično ako bi jedan pisac davao prednost svom književnom radu. Postoji još nešto: kada ne bih u sebi doživljavao društvo na ovaj način, da li bih mogao biti ovakav pisac? Mislim da ne bih.



*Razgovor vodila i s turskog prevela Mirjana Teodosijević*

jer se menja ono što pišemo. Isti slučaj je i sa Nasradin-hodžinim šalama.

Eto, u tome leži sličnost između Nasradin-hodžinih šala i mojih humoreski. Ja svojim humoreskama pokušavam da nađem rešenje za društvene probleme, polazeći od onih lokalnih ka onima koji su uvek, ili barem neko vreme, aktuelni. Pošto su moje humoreske angažovane, ljudi kažu za neke događaje da su aziznesinovski. Kao što kad žele da seku hleb traže nož, kada hoće da pišu traže olovku, tako kada iskrsne neki problem oni ga rešavaju u stilu »Aziz Nesin«.

Ja se ponosim time što me zovu »Savremeni Nasredin-hodža« i što za neke događaje kažu da su aziznesinovski, jer ove reči pokazuju da sam svojim humoreskama uspeo da se približim funkciji koje imaju Nasredin-hodžine anegdote i koje sam pokušao da objasnim.

*Kako ste počeli da se bavite humorističkim pisanjem? Da li Vas je društvo inspirisalo da se opredelite za humor?*

U početku mi uopšte nije bila želja i namera da postanem humoristički pisac. Pisao sam ne razmišljajući o tome da li moji tekstovi moraju ili ne moraju da budu duhoviti. U mojim delima, sami od sebe, prevladali su humor i satira. Znači, moja spisateljska ličnost i moja grada bili su skloni humoru. Pošto je humor dominirao u mojim tekstovima i pošto su čitaoci pokazali veliko interesovanje za njih, urednici dnevnih listova i časopisa za koje sam pisao tražili su da pišem još više humoreski. Znači da, u početku, moje opredeljenje nije bilo svesno, već je došlo samo od sebe. Ali kada sam kasnije video kakav snažan uticaj ima humor i koliko je rasprostranjen, svesno sam se opredelio za humorističko pisanje. Tek sam nakon toga počeo da razmišljam šta je humor i kakav treba da bude.

*Da li biste nam rekli nešto o Vašem ponašanju humora?*

– Moj humor izvire iz tradicionalnog turskog narodnog humora, inspirisane se društvenim problemima i opisuje probleme savremenog čoveka.

Ukratko, ono što stvaram jeste narodni humor. To znači – humor koji nećemo koristiti i koji ima neku funkciju. Njegova je funkcija da ljude natera da misle putem smeha. Po meni, humor je sredstvo, a mišljenje cilj.

Svojim humorom želim da nateram ljude da razmišljaju o tome da društvo i društveno uređenje u kojem živimo nisu pravični, niti su dobri uslovi u kojima se nalazimo. Zato treba kod ljudi, na čelu sa nama samima, stvoriti želju da se spasu od nepravdi i ružnoća i da promene svoju okolinu, društvo i naš svet.

*Do sada je izašlo osamdeset Vaših knjiga. Sve su doživlele po nekoliko izdanja. Među njima ima i onih koje su imale više od jedanaest izdanja. Od prihoda dobijenog od tih*

# Simpozij o orijentalnim filozofijama

U petak i subotu, 23. i 24. 5. 1986. u Zagrebu je održan simpozij Saveza filozofskih društava Jugoslavije, na temu »Filozofija, znanost i društvo na Istoku i Zapadu«. Simpozij je održan u prostorijama Filozofskog fakulteta, a najveći dio poslokoorganizacije iznjelje su Rada Irevković i Nadežda Čačinović-Puhovski. Za uspješnost nekog skupa uz sudionike, presudan je udio publike, zato se može s priličnim ponosom konstatirati da je neočekivana zainteresiranost natjerala organizatore da skup premjeste u veću dvoranu. U financiranju skupa sudjelovalo je više institucija, a između ostalih i časopis »Kulture Istoka«.

Nakon uvodnih izlaganja, rad skupa je podijeljen u tri sekcije – za orijentalnu filozofiju, znanost i društvo. Mada je predviđeno vrijeme za iznošenje referata bilo 15 minuta, zanimljive tema i diskusije koje su potom slijedile u velikoj su mjeri prekoračile tu granicu. Ovaj izvještaj ima funkciju osvrnuti se na rad orijentalne sekcije i to samo na neke referate, obzirom da se drugi u cjelini objavljuju u ovom broju časopisa »Kulture Istoka«.

U početnom dijelu rada skupa u kojem su sudjelovale sve sekcije zajedno, orijentalnu problematiku pokrenuo je Dušan Pajin, s referatom pod nazivom »Može li se govoriti o filozofiji u azijskom kontekstu?«. Njegovo izlaganje, potkrijepljeno relevantnim argumentima imalo je svrhu potaknuti na razmišljanje publiku koja je *a priori* odbacivala svaku pomisao o filozofiji u Aziji. Da li je azijska filozofija samo religija, kako je žele mnogi prikazati, ili ima osobni identitet, pitanje je na koje Pajin pokušava sistematski odgovoriti. Promatrajući cjelokupni razvoj indijske misli on konstatira da su u Indiji postojale tri tendencije. Prva da neka filozofska učenja postaju religije koje razvijaju svoj kult i svećenstvo, druga da se u okviru pojedinih religija javljaju i razvijaju određeni filozofski problemi i treća, materijalistička, nezavisna od religije. Bavljenje pitanjem reinkarnacije obično se pripisuje isključivo Indiji, iako ga ne nalazimo u najstarijim Vedama i unatoč postojanju kritike i oprečnih stajališta. Spominjući da su se time bavili predskratovci kao i sam Sokrat, Pajin upozorava da se ne može tako olako manipulirati činjenicama. »Svi su pitali odakle je ideja o reinkarnaciji došla u Grčku, a niko: kako je ona došla u Indiju. Nakon analize predskratovskih bavljenja i uporedbe sa upanišadama, zaključuje se da je u obje kulturne sredine postojao sličan odnos religije i filozofije. Naime, smatralo se da oba puta vode pročišćenju duše, samo što je »put saznanja (filozofije) nadređen ritualnom putu u pogledu oslobođenja od karme. Na kraju Pajin iznosi »da je u ovom radu zastupan stav da se o filozofiji u azijskom kontekstu ne mora govoriti u svrhu označavanja date vrste ljudske delatnosti; može se umesto ove grčke reči upotrebljavati sanskritska reč (recimo, anvikšiki), kineska ili arapska kojom je u tradiciji označavano bavljenje osnovnim pitanjima razumevanja sveta i čoveka«.

Izlaganje je nastavio Marko Uršić s te-

mom »Pojam i iskustvo svetog u indijskoj i evropskoj mistici s posebnim osvrtom na odnos svetog i vremena u obje mističke tradicije«. Početna je teza referata, koja je ujedinila i pitanje, »koji su motivi evropskog intelektualca za bavljenje indijskom, odnosno orijentalnom filozofijom?« Jedan je od mogućih odgovora »pokušaj da se preko poruka koje nam nudi Indija, omogućiti ponovno prisjećanje na momente evropske misli vezane ujedno za njene korijene (npr. gnosticizam), kao i da se pokuša iznaći izlaz iz krize zapadnog mišljenja. Uršić upozorava da se ne radi o uspostavljanju analogija radi *philosophiae perennis*. On smatra da je kriza evropskog mišljenja bitno povezana s odsutnošću svetog u njemu. Postavlja se pitanje, otkud za naše vrijeme traženje svetog iz iskustva profanacije koja je bitno prisutna u jezgri naše tradicije, naročito u kršćanstvu, a potom u djelovanju samih filozofa, prije svega Nietzschea, Marxa i Freuda. Slijedi teza da je glavni uzrok krize svetog na Zapadu historizacija božanskog u zapadnom mišljenju, odnosno da je bog uhvaćen u historiju, on se naseljuje u profano vrijeme, dok se u Indiji profano vrijeme transcendirira u božju egzistenciju. U različitim kulturama postoji različito vrednovanje vremena i uglavnom se može podijeliti na ciklično, bit-

Božinja ispraznosti (Indija, XIX vek)



no povezano s mitskim mišljenjem, i linearno eshatološko, vezano uz kršćansku civilizaciju. U Indiji vrijeme nije mišljeno »mistično« iako je mišljeno ciklično (možda je bolja formulacija spiralo). Sveto negira vrijeme, tj. ono je produkt vječnosti. Doživljaj mističnog predstavlja kidanje uzročnosti koja bitno obilježava vrijeme, odnosno kida se »veza između dva trenutka, (koji bi inače u normalnom toku vremena instaliirali jedan drugoga), što bi gledajući preko linearnog vremena značilo zaustavljanje«.

Amir Ljubović je sa svojim referatom »Logički spisi na arapskom jeziku kod nas« upoznao slušateljstvo sa zanimljivim dostignućima u logici, postignutim kod nas, a koji su malo poznati u širim krugovima. U uvodnom dijelu referata iznio je već poznate opće teze o povijesti logike, da bi se nakon toga posebno zadržao na arapskom periodu. Obično se smatra da kraj 13. i početak 14. stoljeća predstavlja završnu fazu u razvoju arapske logike. Ljubović konstatira da se kontinuitet razvoja logike nastavlja u našim krajevima i to pod utjecajem dviju tradicija, arapsko-islamske i zapadne filozofske i teološke tradicije.

Osobito je zanimanje izazvao referat Tvrčka Kulenovića, »Polisemija kao svojstvo umjetničkog govora u kulturama Zapada i Istoka«. Polazi se od konstatiranja savremene lingvistike, da sve što se u prirodnom jeziku izgovori mora biti polisemično. Činjenica je da su u zapadnom kulturnom krugu filozofija i egzaktne nauke inzistirale »na monosemijskoj preciznosti«, tako da »s jedino utočište za polisemiju u, sferama visoke kulture ostaje umetnost, odnosno polisemija je postala njena *diferentia specifica*. Drukčije stoji stvari sa kulturama Istoka. Indija nije stvarala egzaktne nauke, pa nije inzistirala na monosemiji. Iz ovoga proizlazi da polisemija nije trebala tražiti utočište u umjetnosti. Kulenović se pita »znači li to da se umetnost Zapada i Istoka suštinski razlikuju među sobom« (ovaj upit osim što ostaje otvorenu, predstavlja ujedno i retoričko pitanje)? Polisemija nije puko nabiranje, nego se mora shvatiti kao »niz značenja, koja su međusobno asocijativno povezana u semantičku sferu, u celinu, u sistem«. »Ta povezanost se u jeziku tradicionalne estetike zove metafizička gustina i ona je nesumnjivo zajednička karakteristika zapadne i istočne umetnosti« (uz izvjesne kulturne razlike). Diferencijalna prednost polisemije ne smije se dakle shvaćati kvantitativno. Bitni su oblici polisemije nedorečenost i nagovještaj, koji se pojavljuju u estetikama objiju kultura. Hegelovu konstataciju da je evropska umjetnost do kraja 19. st. realistička, a indijska idealistička (pa sebi može u izgledu Sive dopustiti četiri ruke). Kulenović nastoji opovrgnuti u pogledu Indije, mada je diskutabilna i u evropskom kontekstu. On smatra da se u prikazu Sive ne radi o idealizmu, nego da je u pitanju funkcionalistički pristup jer Indijci objašnjavaju zbog čega mu trebaju te četiri ruke, dok promatrajući analogan primjer iz grčke tradicije (titan Dija-rej) toga nema, ostaje se samo na konstata-

ciji njegovih sto ruku. Utoliko je, smatra Kulenović, indijski pristup racionalniji.

U referatu »Anticipirajuća realnost indijskog mitosa: Višnja Romaj željela je upozoriti da se »mitotvorna svijest ne razlikuje suštinski od racionalne, te da već u sebi nosi elemente filozofske svijesti. Ona smatra da strukturalisti, između ostalih i Levi Strauss, griješe što jedan tip mitске strukture, npr. cikluse, nameću svima drugima, obzirom da je stvar puno kompliciranija. Ujedno upozorava da mitški svijet funkcionira i danas tj. da se i danas stvaraju mitovi.

Ksenija Premur je u svom zanimljivom referatu »Etičko učenje Bhagavadgite« predložila jednu od mogućih recepcija tog djela. Prvi dio referata koncipiran je kao metodološki mogući dijalog između dviju kultura, koji se pokušao prikazati kroz Axelovsku igru mišljenja, da bi se učitale vlastite (zapravo) kategorije u tekst, ne pretendirajući na bilo kakvo univerzalno utemeljenje. Drugi dio referata pokazuje, da polazeći od ovih pretpostavki, postoji više razina čitanja Bhagavadgite. Prva razina upućuje na dramski izvedenu, moralnu dilemu čovjeka u kontekstu datih životnih prilika, dok druga zamišlja tog čovjeka kao nezbiljskog i nesuodređenog, da bi se na taj način iskristalizirale kategorije: dužnosti, očišćenja sopstva i služenje božijim ciljevima. Nakon toga su se te iste kategorije uvukle u kontekst zapadnog mišljenja uz naglasak na Kantu.

U referatu pod naslovom »Klasične konfucijanske vrednosti s obzirom na njihov razvoj u neokonfucijanstvu«, Maja Milčinski iznijela je osnovne distinkcije između ova dva pravca. Evidentno je da su Konfucija najviše okupirali društveni odnosi. Upravo na njihovom definiranju počiva i osnovna razlika sa neokonfucijanstvom. Jedna je od razlika u tretiranju pet glavnih vrlina koje čovjek treba slijediti. Dok su one u konfucijanstvu ravnopravne, došle su u neokonfucijanstvu ostale četiri supsumirane pod *ren*. Može se zaključiti da je neokonfucijanstvo u pogledu sprovođenja moralnih načela rigidnije, strože i kruče. Kao ilustracija toga spominje se Zhu Xi koji je sastavio i interpretirao tkz. »Četiri knjige«. Kakve su promjene nastale u shvaćanju pojedinih vrlina u navedenim pravcima vidi se uspoređujući original sa Zhu Xievom interpretacijom. Dok se u originalu kaže, »Veliko učenje uči predstavljati uzvišenu vrlinu, biti povjerljiv s narodom i odmoriti se u najvišem savršenstvu«, u neokonfucijanskoj verziji glasi »Veliko učenje uči predstavljati uzvišenu vrlinu, obnoviti (popraviti) narod i odmoriti se u najvišem savršenstvu.

Na kraju rada simpozija, Dušan Pajin je izabran za koordinатора Sekcije za orijentalne filozofije koja je u sklopu Saveza filozofskih društava Jugoslavije.

## Simpozijum o indijskim književnostima u Čikagu

U okviru značajne međunarodne manifestacije *Indijski festival 1985/86*, koja ima za cilj širenje razumevanja za drevnu i savremenu indijsku kulturu, Univerzitet u Čikagu organizovao je simpozijum o indijskim književnostima (17–20. aprila). U radu simpozijuma su učestvovali indolozgi i književnici iz Indije, Evrope i Amerike. Radni sastanci u toku dana bili su praćeni književnim večerima na kojima su odlomke iz svojih dela čitali indijski pesnici: Nissim Ezekiel (engleski), Ayyappa Paniker (malajalam), Nabaneta Sen (bengali), Nirmal Verma (hindi), U.R. Ananthamurthy i Girish Karnad (Kanada).

Ukupno je bilo pet sastanaka: prvom je predsedavao A. K. Ramanujan, a referate su podneli Robert Goldman (Berklj), Sheldon Pollock (Iowa) i R. Parthasarathy (Austin). Tema je bila »Ep, njegova struktura, forma, funkcija i ideologija«. Prva dva govornika su se bavila *Ramayanom*, na čijem novom prevodu rade, a treći je govorio o tamilskom epu, iz II ili III v., *Shilappadikaram*, njegovoj specifičnosti te odnosu prema sanskritskim epovima *Mahabharati* i *Ramayani*.

Na drugom sastanku bilo je reči o konvencionalnom i originalnom u sanskritskoj poeziji i u *ghazal* poeziji, pisanoj na urdu jeziku, o odnosu individualnosti pesnika i tradicije u čijem kontekstu on stvara, o tamilskom *param* pesmama kao književnom izvoru itd. Učestvovali su David Smith (Lancker), George Hart (Berklj), Ken Bryant (Vankuver) i C. M. Naim (Čikago).

Treći sastanak obuhvatio je pitanja iz oblasti poetike, implicitne i eksplicitne. Edwin Gerow (Čikago) je paralelno razmatrao pojmove Aristotelove poetike, prevashodno katarzu, i rasu, kako je definisao Abhinavagupta. Girish Karnad (Bombaj) je nadahnuo govorio o Bhavabhuti-jevoj drami *Utarramacaritam* kao dramu koja govori o dramu, o pesniku i umetničkom stvaranju, pokazujući »samo-svesnost neubičajenu za sanskritsku dramu. Barbara Stoler Miller (New York) analizovala je tekstualne i kontekstualne paralele u *Bhagavadgiti* i *Gita-govindi*. Njen pristup *Bhagavadgiti* je neubičajen utoliko što se dramatični momenti u delu nisu dosad prelamali kroz estetičku prizmu već isključivo kroz filozofsko-reli-

gioznu. Istaknuta je i uloga sećanja, odnosno zaobrava, u oba dela.

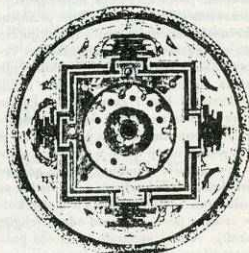
Četvrti sastanak bio je posvećen *bhakti* poeziji. John Hawley (New York) govorio je o pesmama koje pripadaju *vinaya* žanru i potiču od ranih slojeva *Sur Sagara*, skupnog imena za jednu liniju hindi *bhakti* pesnika. Linda Hess je govorila o promeni okvirima koji određuju strukturu *Ramacaritanas* hindi *bhakti* pesnika Tulsida. O ritualnosti teksta, o značaju njegovog usmenog izvođenja i iskustvu koje ono daje istraživaču – samo su neka od pitanja koje je Linda Hess pokrenula svojim referatom, koji je i sâm bio u duhu *bhakti* tradicije.

Najzad, na poslednjem skupu bilo je manje akademskih pristupa – dominirala je »živa reč«. Indijski književnici (gore navedeni) govorili su o položaju savremenog indijskog pesnika, o njegovom odnosu prema višestrukoj tradiciji na sopstvenom tlu, a potom u odnosu na raznolike književno-umetničke tokove u svetu. Govornici su bili veoma nadahnuti i prožimali su svoja izlaganja nekom vrstom setnog humora: setnog zbog prirode problema koje su doticali (a to su bili problemi indijske savremenosti, koja nosi teret prošlosti, sadašnjosti i budućnosti zemlje). Skup su zatvorili gosti iz Nemačke, Gunther Sontheimer i Lothar Lutz (Hajdelberg), svojim opaskama o savremenoj indijskoj, naročito severno-indijskoj književnosti.

Tako je za jedno kratko vreme dodirnuo mnoštvo pitanja važnih za studij indologije: neka od tih pitanja su i dalje otvorena za odgovore, a na neka druga jedini odgovor i dalje ostaje – pitanje.



Milica Bakić-Hayden



Ciklus predavanja publiciste i književnog prevodioca Olge Moskovljević o životu i kulturi Indije, koji je započeo u decembru prošle godine, nastavljen je u aprilu ove godine sa velikim uspehom. U Etnografskom muzeju, u kojem su održavana predavanja, još nije vidjen toliki broj slušalaca, od kojih je jedan deo (najmladi) morao sedeti na podu! Dokaz da je interesovanje za ovu fascinantnu zemlju uvek prisutno kod nas.

Kao i sva ranija predavanja, i ova su bila dopunjena slajdovima koje je Olga Moskovljević snimala putujući, i dokumentarnim filmovima bujbenijem od Indijske ambasade u Beogradu.

Prvo predavanje je održano 9. aprila, pod nazivom »Kašmir-zeleni dragulj Indije«. Pošto u njemu nema značajnih spomenika bilo koje epohe i kulture, predavanje je pre svega bilo posvećeno prirodnom lepotama, flori i fauni ovog vrednog lepog kraja Indije u podnožju Himalaja. Predavač je govorila o načinu života i običajima Kašmira, koji najvećim delom ispevavaju islam i pripadaju sektu šaita, i vrlo detaljno i slikovito opisala život na jezeru Dal, gde stanovništvo živi na plovćim ostrvcima od treseta. Turistički veoma razvijen, Kašmir se proslavio i svojim umetničkim zanatstvom, pogotovu čuvenim vezovima, šalovima i predmetima od papier maché-a. Publika je imala prilike da vidi nekoliko primeraka.

Drugo predavanje je održano 16. aprila. Tema je bila »Lamaizam i polianrija u Ma lo-mo Tibetu«. Reč je, u stvari, o Ladaku, državi u visokim Himalajima koja je tokom svoje hiljadugodišnje istorije bila kraljevina, ali je 1947. pripala Indiji i postala sastavni deo provincije Kašmir. Međutim, geografski, etnički i kulturno, Ladak pripada Tibetu i otuda naziv »Mali Tibet«.

Fantastični pejzaži na visini od 4.000 – 6.000 m, do kojih je bilo veoma teško stići, samo su jedna od privlačnosti ove zemlje izlovene od celog sveta. Za Ladak se može reći da je pravi okamenjeni muzej jedne neverovatne civilizacije. Celokupan život je prozet lamaizmom, tom vrlo čudnom verom koja još jedino živi u Ladaku, jer je vekovna tvrđava lamaizma Tibet – pripao Kinezima.

Da bi se koliko-toliko razumelo lamaizam, treba prvo poznavati budizam, čiji je u deo pa je zato predavač vrlo upoznala slušaoca sa glavnim karakteristikama budizma i sa njegovim istorijatom. Zatim sa pedolom na sekte Teravadu i Mahajanu, sa početkom tantričkog budizma i sa nastankom lamaizma u Tibetu, gde je on zamenio staru religiju Bon-po, šamanističkog tipa.

Vrlo dobri slajdovi, snimljeni u brojnim ladačkim manastirima koje je Olga Moskovljević posetila, dopunili su priču o tibetanskom zidnom slikarstvu, koje spada među najlepša na svetu.

Publika je čula slikoviti opis običaja, nošnje i načina života stanovništva ove himalajske zemlje, koje još duboko veruje u magiju i čudesna, kao i opis posete manastiru Hemis, gde živi ladački Dalaj Lama – živi Buda.

Drugi deo predavanja bio je posvećen polianriji, jedinstvenoj vrsti braka koji posto-

## Indija – od Himalaja do Kerale

ji još jedino na Tibetu.

Poslednje predavanje, 23. aprila, bilo je posvećeno indijskim klasičnim igrama jer, kako je Olga Moskovljević rekla, ona je želela da završi ciklus govoreći o igri, »najlepšoj sintezi svih umetnosti ove čarobne zemlje«. Pošto klasična igra postoji u Indiji već tri hiljade godina, to je predavač počela od kosmičke igre boga Šive, kojom je on stvorio svet, pa preko orgijastičkih igara u srednjovekovnom hindu hramovima i skoro potpuno iziščeznuća za vreme britanskog razdva, do renesanse klasične igre u 1935. g. Tada je osnovana »Kalakšetra«, umetnička akademija pod rukovodstvom čuvene igratičice Rukmine Devi.

Posle prikaza svih vrsta muzičkih instrumenata koji prate igre, Olga Moskovljević je govorila o totalnom simbolizmu indijske klasične igre koja je zadržala svoje religiozno poreklo. Iznela je podatke o jeziku pokreta i figura koji je jedinstven u svetu, a koji je određen još u *Natjastra*, traktatu o igri iz II veka stare ere. Zatim o neizbežnom rekvizitu svakog igrara, a to su mnogobrojni zvončići na nožnim zglobovima, i o njihovom značaju i rasprostranjenosti u celoj Indiji.

Svoje iscrpno izlaganje o svakom od četiri glavna stila klasične igre: Katak, Manipuri, Baratanjatam i Katakali predavač je dopunila odgovarajućim filmovima.

Katak je prefinjena gradska igra puna virtuoznosti, koja se najviše razvila na dvorima mogulskih vladara na severu Indije. Manipuri je liriska igra iz istočnih krajeva, u kojoj mirnoća lica i pokreti prstiju posećaju na stilove igara iz Tajlanda i sa Balija.

Baratanjatam je najčuvnija indijska igra, čije su poze igrari kopirali sa skulptura Šive kosmičke igre iz X veka.

Katakali sa juga Indije, preciznije iz Kerale, potpuno se razlikuje od ostalih igara, jer to je igrana drama čiji je sadržaj uvek mitološka tema. Pošto je u propratnom filmu prikazana igra koja govori o Ramajani, predavač je ukratko iznela sadržaj ovog svakako najpopularnijeg indijskog epa. Film je bio izuzetno zanimljiv zbog sceni života u jednom selu na malabarskoj obali, zatim u školi igranja, gde smo videli vežbe igrara, specijalnu masažu kojoj se podvrgavaju i sensu specijalnog šminkanja za scenu.

Zbog izuzetnog uspeha, sva predavanja o životu i kulturi Indije biće ponovljena najesen.



M. M.

## Predavanje o kineskim broncamama

U Muzejskom prostoru u Zagrebu, 21. V 1986. održao je predavanje o kineskim broncamama profesor Ding Di Hua. Na žalost, ono što je organizator ponudio bilo je idealno za arheologe-amatere. Osim toga, trud da se javnost dobro informira bio je stidljivo uloženo, a nije bilo niti kakve pisane riječi koja bi prigodno upotpunila simultani prijevod. Tako je bilo govora o predmetima nastalim u prvobitnoj zajednici, za dinastije Šang i dinastije Zapadnog Čoua. Termin »prvobitna zajednica« svakako je predstavljao svojevrsan rebus. Prema svemu sudeći, riječ je bila o neolitiku i eneolitiku, no to je terminologija kojom prevodilac očito nije vladao, te je to bio jedan prilično važan detalj koji je ostao visiti u zraku. Osim toga, važno je napomenuti i to da Kinezi imaju i vrlo specifičan način istraživanja lokaliteta. Naime, u našoj zemlji, u Evropi, pa i drugdje u svijetu, običaj je da se kod iskopavanja velika pažnja dodjeljuje vertikalnoj stratigrafiji. To, onda omogućava da se za neki nalaz u svako doba dana i noći dozna s kojeg lokaliteta potječe, iz kojeg vremenskog perioda, jer znamo u kojem sloju je nađen. Taj zanimljivi običaj ne vrijedi u Kini. Tako smo čuli poseban naziv za svaku posudu, a da u stvari nije bilo jasno da li su one stare 4000 godina ili su iz 4000. godine, što je u svakom slučaju bitna razlika. No, budući da se o prvim počecima pismenosti u Kini zna da se događaju za dinastije Šang, koja vlada Kinom od 1523. do 1027. godine, i prema tome pripada kulturna brončanog doba, nameće se zaključak da su nam na dijapozitivima predstavljeni predmeti stari 4000 godina. Nije jasno da li nas profesor nije htio informirati o lokalitete tima s kojih su bili predstavljeni nalazi ili je to bio jedan od nestaluka simultanog prevodioca, no svakako materijal koji smo vidjeli bio je fascinantno. Dakle, lijevano brončano posude, s ukrasiranim zamejama, napisima, te geometrijskim motivima. Na pojedinih peharima izvedeni su bradavičasti ukrasi.

Za razdoblje Šang važno je napomenuti da se u njemu vidljivo razlikuju dva perioda. Stariji period karakterističan je po proizvodnji laganih posuda s tankim stijenkama, koje su jednostavno ukrašene. Bronce nastale u kasnijem periodu debljih su stijenki i teže su, dok je ukrašavanje bogatije.

Sljedeće razdoblje, a to je bilo vrijeme Zapadnog Čoua, upotrebljavalo je iskrivljeno i mnogo kompliciranije ukrašavanje. Inskripcije su uglavnom predstavljale slike iz života ili žrtvovanja. U kasnijoj fazi Čou koristi jednostavnije motive, karakteristične za rani Šang. Predmeti koje smo vidjeli imali

su žrtvenu namijenu, a nastajali su u radionicama velikih dimenzija, koje su bile široko rasprostranjene do Dugog zida. Brončane predmete iz tih radionica Kinezi dijele na sedam vrsta, a te su: oružje, oruđe, razni instrumenti, posude za kuhanje, te posude za pijeње vina i vode. Oružja je nađeno prilično mnoštvo i oko 4000 posuda, koje su uglavnom bile velikih dimenzija.

To su bile informacije koje smo mogli kupiti na dotičnom predavanju. U svakom slučaju, šteta je što takvih predavanja nema više, jer imalo bi se mnogo toga reći i o domaćem materijalu. No, tko bi trošio vrijeme, kada je gost iz tako daleke zemlje, o čijoj arheologiji iz prve ruke imamo prilično rijetku priliku nešto čuti, doživio nenaročit tretman. Barem da je onda prijevod bio u redu, no i on je pružio mnoge neinformacije.



Dubravka Modrić

## Muzika i ples Jave

U srpnju ove godine u našoj zemlji gostovala grupa javanskih svirača i plesača Instituta Seni Indonesia iz Yogyakarta. ISI Yogya osnovan je 1984. g. spajanjem triju najvećih indonezijskih akademija za umjetnost glazbe i plesa. To su AMI (Akademi Musik Indonesia), ASTI (Akademi Seni Tari Indonesia) i ASRI (Akademi Seni Tari Indonesia). ASTI i ASRI. Obrazovanje u ISI Yogya vrši se po principu *tridharma*, što znači da se studenti upoznaju sa glazbenom i plesnom teorijom, da i sami moraju svirati i plesati, što više u okviru Nacionalnog programa razvoja zemlje izvoditi predstave diljem Indonezije. Obrazovanje i rad u Institutu vrlo su širokog raspona – od područja tradicionalne glazbe (*karawitan*) i plesa, drame i klasičnog kazališta (*padalangan*), preko slikarstva, kiparstva, obrade tkanine (*batik*), dizajna i umjet-

Rama i Sita



Anoman Duta



nosti vizualnih komunikacija sve do zapadnih glazbenih tradicija.

Grupa odabranih svirača i plesača (ISI Dance Company) koja je gostovala u našoj zemlji vodili su Mas Ben Suharti i Mas Sumandyo Hadi. Njihovo je gostovanje u našoj zemlji počelo predstavama u Titogradu, Budvi i Sutomotoru, da bi zatim uslijedile dvije priredbe u beogradskom eksperimentalnom pozorištu Zvezdara a završilo na 21. Međunarodnoj smotri folkloru u Zagrebu.

Repertoar grupe bogat je – uz klasične dvorske plesove tipa *Bedoyo*, *eksan Lawung Jajar*, preko ratničkih *Kridhastra* i *Roro Mendut* i *Pranacitra*, sve do modernih koreografija *Tari Golek* imali smo prilike uživati u javanskom kazalištu sjena wayang kulit i kazalištu *wayang wong* s predstavama *Perang kembang* – Bitka cvijeća i *Anoman Duta* – Glasnik Anoman.

Nastup javanskim glazbenika ispunio je koncertne i kazališne dvorane, a publika u Zagrebu za vrijeme mimohoda pri otvaranju Smotre folkloru upravo je za njih pokazivala najviše interesa. Osim u dvorani «Vatroslav Lisinski», nastupivši na otvorenoj pozornici ispred crkve Sv. Katarine na Gornjem gradu opostili smo se od prekrasnih Javanaca, njihovih plesova i glazbe.

Boravak grupe ISI Dance Company, iz Yogyakarta omogućen je svesrdnom pomoći Ambasade Republike Indonezije u Beogradu koja je snosila troškove njihovog putovanja do Jugoslavije te od indonezijske ambasade u Sofiji posudila gamelan orkestar bez kojeg bi svaka predstava bila nezamisliva. Upravo zbog nemogućnosti prenošenja gamelana, nastupi indonezijskih grupa, ne samo kod nas, nego i po Evropi, prava su rijetkost i zato je ovo bila jedinstvena prilika za sve ljubitelje javanske glazbeno-plesno-kazališne umjetnosti da uživaju u njihovoj autentičnoj izvedbi.



Snežana Zorić

## Zanimljivosti Istoka

# Kjudo – put luka

Žil Verner

Kjudo ili japansko strelčarstvo ostaje jedan od najstarijih budoa. Pod uticajem taoizma, šintoizma i zena, on je za nekoliko vekova prešao sa ratne veštine na unutrašnju realizaciju.

*Jednog dana učitelj Ava, otac savremenog kjudoa, video je svog učenika kako zatvara jedno oko da bi bolje nišanio. »Ne nišani se očima nego srcem, ukorio ga je stari učitelj. Pozvao je svog učenika Herigela da ga iste večeri poseti, pošto padne mrak. U određeno vreme, u potpunom mraku, učitelj Ava je odapeo prvu strelu koja je pogodila samu sredinu (centar) mete. Zatim je učitelj odapeo i drugu strelu: ona se zarila u prvu raspelivši je po dužini. . . »Prava veština je bez cilja, bez namere, objašnjavao je učitelj Ava. Ukoliko se više želi postići neki cilj, utoliko se manje u tome uspeva. Suviše napeta želja za postizanje nekog cilja predstavlja prepreku.*

### Dve glavne škole

U sadašnjem trenutku, tradicionalno strelčarstvo ili kjudo ima u Japanu dve škole: Ogasavara-rju i Heki-rju (škola Heki je najznačajnija). Ova se dva rjua nešto razlikuju u pogledu oblika i cilja. Ogasavara je stroga ceremonijalna tradicija. Kjudo sačinjava samo jedan deo te škole, koja se bavi i poslovima kao što su sklapanje brakova i uruživanje poklona, ili neki drugi, koji zahtevaju svečanost. Taj stil strelčarstva je veoma rafiniran i ritualizovan: može se porediti sa čedom (ceremonija pijačja čaja).

U početku, očigledno, japanska veština ili jumi nije bila predviđena za neku posebnu svetkovinu. Radilo se o oružju. Otuda potiče izvor Heki. Ta škola je osnovana pre oko 600 godina – osnovao ju je veliki učitelj kjudoa Dandžo Heki. On je imao priličan uticaj na japansko strelčarstvo, koje je mnogo unapredio. Pre njega, luk je naročito više korišćen za gađanje na velike daljine u bitkama: strelčari, zbijeni jedni pored drugih, odapinjali su pravu kišu strela na neprijate-

lja. Dandžo Heki je izmenio način zatezanja luka: uže je bilo zatezano unazad do nivoa ramena a druga ruka je gurala pravo napred, što je u znatnoj meri povećalo preciznost gađanja. Heki je imao sedam učenika, ili dešija, od kojih je svako osnovao sopstvenu školu. Većina sadašnjih rjua vezana je za školu Hekija.

U periodu Meidži (1868) odzvonilo je japanskom budoa. Sa pojavom vatrenog oružja, tehnologija dobija prevagu nad vrednošću ratnika: kremenjača je mogla da izađe na kraj sa najveštijim (najspretnijim) samurajem. U to vreme, odnosno krajem XIX veka, pojavljuje se škola Honda, nazvana tako po imenu njenog osnivača, koja obeležava prelaz između arhaičnog i modernog kjudoa. Učitelj Honda je kao učenika imao Avu. Ovaj poslednji ostvaruje sintezu učenja Heki i Honda škola. On menja kjudžicu u kjudo, put unutrašnjeg ostvarenja pod uticajem zena. Učitelj Ava je imao dva slavna učenika: Eugena Herigela, Nemca, profesora filozofije, čije je delo *Zen u veštini gađanja lukom* otkrio kjudo na Zapadu, i japanskog učenika, učitelja Anzavu, koji je svakako bio najveći savremeni ekspert.

Mišel Marten, šesti dan Renši, vlasnik najvećeg stepena izvan Japana, čije fotografije ilustruju ovaj napis, bio je učenik učitelja Anzave, koji više nije među živima. Imao je za profesora i učitelja Onumu, osmi dan Hanši, jednog od najvećih sadašnjih stručnjaka. Od pre 20 godina, učitelj Onuma se posvetio širenju kjudoa u svetu.

### Japanski luk

U tehničkom pogledu, kjudo se odlikuje korišćenjem asimetričnog luka od bambusa dužine preko dva metra, koji se drži na prvoj donjoj trećini. Ovaj japanski luk je simbolična predstava sveta: gornji deo predstavlja nebo, ručka (ručica) čoveka, a donji deo zemlju. To je jedini dugačak luk koji omogućuje gađanje sa konja, ili jabusame. Sila je oštroumno raspoređena: skraćen je donji deo da bi se povećala sila (to je jang strana) i produžen gornji deo radi poboljšanja elastičnosti (jin strana). Prilikom gađanja, gornji deo luka teži napinjanju (zaobljavanju), a donji ispravljanju . . .

Na svakoj strani luka nalazi se drvna letvica, javorova ili od drveta zvanog voštanka, koja ograničava elastičnost. Sredina je sastavljena od dve bambusove lamele, dve lamele od voštance i dve bambusove lamele. Taj srednji deo je spleten između dveju bambusovih lamela, mlada spolja a starija, učinjena elastičnom pomoću vatre, iznutra. Sve je to spojeno pomoću tradicionalnog lepka nibe, na bazi piljevine (sitnih otpadaka) jelena lopatara. Nemoguće je preseći luk, čak ni sabljom: razne drvne lamele raspoređene su tako da svaka nit drveta bude u različitom smeru. Uže je načinjeno od konopljice.

Strele, koje su duge skoro jedan metar, predstavljaju često prava umetnička dela: pera od kraljevskog orla, sa obrađenim šilj-

cima . . . One se prave od specijalnog bambusa, odabranog zbog ravnih priti i otpornosti. Ima ih svih vrsta: strele za vežbe, borbene strele . . . Postoji čak i jedna posebna strela ili kaburaja, koja je namenjena ceremonijama Šinto. Njen šuplji vrh, u obliku repe, pri gađanju proizvodi zviždanje (fjuk) čiji je cilj rastezivanje zlih duhova. Strele se odapinju po parovima, a strelčar ih uvek ima po dva para. Oprema sadrži, pored ostalog, tobolac u koji se mogu stavljati strele i kožnu rukavicu sa ojačanim palcem. U stvari, desna ruka stavlja se u rukavicu i palcem se zahvata uže (mongolsko hvanjenje), koje će biti nategnuto do iza desnog ramena.

Odeća kjudoke može biti jednostavna: keikodži (kaput, odnosno sako), obi (pojas), hakama (suknjica-pantalone) i tabi (bele sokne). Pri ceremonijalnim gađanjima, ona može biti veoma dragocena . . . i jako skupla! Monsiki (svećani kimono), svilena hakama, itd.

Makivara se sastoji od veže priraćane slame. Pri gađanjima radi veže, ona se postavlja na 3 metra, na nogare. Dodžo obuhvata dve zgrade: šadžo, prostor za gađanje, i 28 metara azušija, gde su raspoređene mete (oko desetaka). One se postavljaju na peščani brežuljak, na oko 10 cm iznad tla. Postoje pozitivne mete (beo centar, crni krugovi) i negativne mete (crni centar na beloj pozadini).

### Od kju-džicu do kjudoa

Kata prethodi gađanju mete. Bilo da se radi o polukati ili celoj kati, ona omogućuje koncentrisanje i prikupljanje energije za gađanje. Ceremonijalna kata se obavlja sa dve pomoćnika: prvi je zadužen da skuplja strele, a drugi interveniše u slučaju incidenta. Postoji, najzad, ceremonijalna kata sa makivarom, gde se tri strelčara smenjuju gađajući istu metu.

Samo gađanje vrši se u osam faza:

- 1) Ašibumi: postavljanje stopala;
- 2) Dokucuri: učvršćenje (ojačanje) držanja;
- 3) Jugame: buđenje pažnje;
- 4) Ušioški: podizanje luka;
- 5) Hikivake: raspoređeno rastezanje;
- 6) Kai: spajdenje;
- 7) Hanar: opuštanje (odvajanje), i
- 8) Zanshin: kontinuitet, produženje, telo koje ostaje i duh koji se zadržava (posle odapinjnja).

Japanska strela nije tako precizna kao zapadna strela. Cilj nije da se pogodi meta. Sa dva arhaična oblika, borbeno gađanje i ritualno gađanje, prešlo se na put unutrašnjeg ostvarenja. Uz istovremeno oćuvanje tehnike i spoljne forme, menjan je cilj: više se ne radi o tome da se neko drugi ubije, nego o tome da se ode u borbu protiv samog sebe. Od bu-džicu dospelo se do budoa.

Kjudo je pretrpeo tri uticaja: taoizma, šintoizma i zena. Kao u svemu što dolazi iz Kine, nailazi se na taoistički uticaj: strelčar

služi kao posrednik između neba i zemlje. On se mora postaviti na tlu i uzdići ka nebu. Strele se uvek odapinju u parovima, i to po tačnom redosledu (prva i druga). Postoji razlog za to: jedan od njih je jin, drugi jang. Stabilizatori (zaperci) obrću je u smeru koji je različit za svaku strelu.

Sinto uticaj se oseća i u koncepciji dođzoa. Meta ima sakralni karakter: u njoj se nailazi na simbole sintoa. Isto važi za kamidanu, mali oltar koji se pozdravlja na početku i na kraju svake seanse.

### Uticaj žena

Međutim, najveći i najskoriji uticaj dolazi od žena: ne-htenje u gadanju, praznina duha, sjedinjavanje čoveka sa lukom... »Nešto u vama gađa«, govorio je učitelj Ava. (O odnosu žena i kjudoa može se pročitati u delu Herigela koje smo pomenuli napred.)

Prilikom staziranja u Francuskoj, učitelj Onuma, osmi dan Hanši, izjavio je sledeće: »Kjudo su nazivali 'stojeciim ženom' ili 'religijom bez reči'. To znači da na najvišem nivou gadanja, učesnik treba da oslobodi svoj um svih misli na svetu. Njegovo gadanje je čisto. On ne misli na tehniku. On ne gada da bi osvojio kakvu nagradu; niti da bi impresionirao druge. On gada za boga. Onaj koji ga gleda ne može da mu pomogne, ali može biti dirnut čistotom i lepotom gadanja; streličar teži izražavanju tih kvaliteta a da pri tom ne kaže ni jednu reč. Zbog toga se kaže da je kjudo religija bez reči.

»Kjudo je put za istinito, dobro i lepo (šin, zen, bi)«, govorio je učitelj Anzava. Ova konfucijanska etika izražava se trima osnovnim pojmovima: giri, nindžo i bušido. Čitav feudalni sistem se zasnivao na giriju: svekolike obaveze i lojalnost vazala prema svom gospodaru. Ovaj giri odražava lojalnost učenika prema školi i učitelju, poštovanje zvanja (čionova) i tradicije. Nindžo je humanistički aspekt, samilost koja potiče iz budizma, humana strana ratničke hijerarhije. Ako se dohije neki nauk, treba ga preneti dalje, pomoći početnicima. Najzad, bušido, put ratnika, predstavljao je kodeks časti samuraja.

Zašto valja upražnjavati kjudo? Čujmo objašnjenja Mišela Martena.

»Dekontakcija solarnog spleta sprovedi se zato da bismo razvili svoje disanje i povećali energetske potencijal. Disanje nosi (vuče, prenosi) ki: pokušavamo da ga spustimo u haru. Kod kjudoa se ne koristi fizička snaga. Naš posao sastoji se u koncentrisanju, kanalisiranju, viđenju i usmeravanju naše energije.

Za to je potreban prave svega ispravan položaj: ako on nije dobar, ne možemo ići na haru. Početnici uče da hodaju, da ustaju i da sedaju: jednom reči, uče se koordinaciji svojih pokreta. Svaki položaj ima svoju geometrijsku tačnost: bez savršene ravnoteže gadanje je nemoguće.

Koordinacija između disanja i pokreta je neophodna, a isto tako i koncentracija i stanje mentalne praznine. Treba se osloboditi svake parazitske misli. Ovakva praksa ima



blagotvorne reperkusije na svakodnevni život. Streličar uči da radi ritmički, da se uskladi sa metom. On mora da se stopi sa svojim lukom tako da luk i on budu jedna celina. Zatim uči da se uskladi s drugima, da živi grupno i u savršenoj simbiozi. Ukratko, kjudo formira ratnike čije je bojno polje svakodnevni život.

### Jedna strela, jedan život

Najveća razlika između sporta i kjudoa leži možda u ideji da ne postoji savršeno gadanje. U kjudou, čak i kada je forma korektna (ispravna) i kada pogodite centar mete, ne morate pokušavati da ponovite isto takvo gadanje. »Jedna strela, jedan život«, govorio je učitelj Anzava.

Da bi se učilo u duhu budoa, potrebno je pre svega ovladati tehnikom (džicu ili vaza). Međutim, kao što kaže učitelj Anzava: »Onaj ko se koncentriše samo na tehniku, gubi put. Upraznjavanje puta usmereno je na dva aspekta: položaj, čiji je pokretački element koši (karlica) i ki, vitalni dah koncentrisan u hari.

Za kraj, da damo savete učitelja Onume upućene učenicima:

»Veoma je važno da se držite pravo. Clava i potiljak moraju biti uspravni, kao da ih neko vuče uzetom navise. Bedra, ramena i strele moraju biti u pravoj liniji sa metom. Iako su prave linije važne, morate izgledati okrugli pri gadanju. Da bi se dobio taj zaobljeni oblik, telo mora ostati elastično i ispušteno energijom. Duh počinje u ari (ara: truh) i odatle ide u svim pravcima.

Da bi se dobro gadalo u kjudou, morate učiniti svoj duh čistim i mirnim: muga no kyuchi (stanje praznine). Mnogi početnici to mešaju (brkaju sa muga muchu (stanje koncentrisanosti)). Sa muga muchu, streličar je tako asporbovan radnjom gadanja i težnjom za pogadanjem mete da sasvim zaboravlja i samog sebe. Muga no kyuchi, naprotiv, predstavlja stanje kada duh vidi sve ali ne

može biti ni ometan ni skrenut sa svog cilja. Ako igla padne na tle, kjudoka to zna. Međutim, ni prasak groma ne može ga uznemiriti u njegovoj radnji.

Kada se gada, čini se to prirodno, bez razmišljanja o tehnici. Uzmimo, na primer, jednostavnu radnju koja se vidi kod puštanja (hanare). Tehnika ne izgleda tako teška. Jednostavno puštamo tetivu. Ali ne smemo misliti na puštanje. Puštanje mora doći prirodno. Mislimo na svoje telo koje se povećava, raste iznad tla kao veliko drvo. Energija sa tla penje se u naše noge sve do hare i zračni u rukama. Duh je miran. »Dolazi« puštanje. Nikada se ne pomišlja »sada ću pustiti«. Gada se a da se pri tom ne misli kako se gada.

Ova ideja o gadanju bez pomišljanja na gadanje važan je aspekt kjudoa. Postoje mnogobrojne vrste gadanja u streličarstvu. Toteki (pogoditi metu), hanteki (proći kroz metu) i zaiteki (postojati u meti). Kod totekija, streličar udara u metu bez ikakvog obzira i forme. Njegov je cilj samo da pogodi metu strelom. To radi sportski streličar. Kod hantekija, cilj streličara je da pruburazi metu, da »uhije« metu strelom, a to je ono što čini ratnik. Međutim, naš cilj nije ni da pogodimo ni da probijemo metu. Gadanje japanskim lukom u svom najvišem obliku je zaiteki. Streličar je ispunjen životnom energijom. Njegov oblik je okruglast (zaobljen), njegov duh čist i miran. Strela postoji u meti pre nego što napusti luk. To je ispravno gadanje strelom. To je kjudo.



S francuskog preveo  
Vladimir Marković

Napomena: Fois u originalnom francuskom tekstu preveden je ovde kao put, na primer: »Onaj ko se koncentriše samo na tehniku, gubi put, i sl. Međutim, radi veće jasnoće teksta u prevodu, tj. radi veće ispravnosti prevoda, taj bi termin slobodno mogao u pojedinim slučajevima da bude preveden rečima »sredstvo«, »način«, »postupak«, »metod« i sl. (Prev.)



Par vaza u obliku bika (Hatuš, XVI vek)

Godine 1906. nemački filolog i arheolog Hugo Vinkler (Hugo Winckler) otkrio je sistematska iskopavanja u ime Nemačkog orijentalnog društva (Deutsche Orient-Gesellschaft) na nalazištu Bogazköi (Boğazköy) u centralnom anadolskom platom. Uz neminovne prekiđe, iskopavanja se vode sa uspehom do današnjeg dana. Smatra se s pravom da ta prva kampanja označava rađanje jedne nove grane i istoriji starog Bliskog istoka ili hititologije.

Već te prve godine Vinkler je bio u mogućnosti da identifikuje nalazište zahvaljujući glinenim tablicama na asirskom jeziku, kao grad Hattušu (Hattusa), prestonicu Hitita. Veoma bogati materijal, kako arheološki tako epigrafski, otkriven tokom decenija, pruža relativno detaljan pogled na istoriju i civilizaciju Hitita.

Prvobitna domovina ovog naroda još uvek je nepoznata. U Malu Aziju pristižu u talasima između XX i XVII veka pre n.e., verovatno iz severoistočnih krajeva, i naseljavaju se najpre u okolini grada Kaiseri (Kayseri), stari Kaneš, kako svedoče prva lična imena zapisana na dokumentima asirskih trgovačkih kolonija (XIX–XVIII vek pre n.e.) iz tih predela. Ti najstariji lingvistički podaci ukazuju da se ne radi o jednom narodu nego tri plemena – Luviti, Hititi i Palaiti – koja pripadaju istoj etničkoj grupi i govore tri međusobno veoma bliska indo-evropska dijalekta. Za sada to su najstariji poznati predstavnici ove velike jezičke porodice.

Tokom vremena doseljenici se proširuju ka severozapadu i jugu malozajskog poluostrva: Luviti silaze ka jugu i nastanjuju u oblasti Kapadokije; Palaiti idu ka severozapadu i ostaju u predelu između Ankare i Cernog Mora; Hititi slede doline reka Kizil Irmak i Yešil Irmak i tu osnivaju državu. Zahvaljujući iskopavanjima u Bogazköi–Hattuša, istorija i jezik Hitita su nam dobro poznati i, otuda, i tekovine ova tri indoevropska naroda opštenazvana Hititska civilizacija.

**Razvoj hititske države:** Kralj Hattusili I (Hattusili) osniva oko 1600. godine pre n.e. hititsku državu sa prestonicom u Hattuši. Najpre ograničena na jagro centralnog anadolskog plata, u zavoj reke Kizil Irmak, teritorija ovog kraljevstva se vrlo brzo širi (naročito ka istoku i jugu) zahvaljujući koliko ratničkom karakteru samog naroda, toliko hrabrosti i strateškom daru njegovih vladara. Već za vreme Hattusilija I hititska vojska uspeva da pređe preko veoma teško prohodnog lanca planine Taurus i da prođe u Siriju. Njegov naslednik Mursili I nastavlja istim pravcem, osvaja severnu Siriju, dopire do Eufrata i zauzima čuveni grad Babilon (Babylon) oko 1500. godine pre n.e. Od tada hititsko kraljevstvo počinje da igra jednu od vodećih uloga na političkoj sceni starog Bliskog istoka. Uspesne vojne kampanje odigravaju se isto tako u predelima same Anadolije, ponajviše ka jugu i ka zapadu, gde Hetiti dopiru čak do obala Sredozemnog mora.

Sa širenjem teritorije razvija se uporedo i unutrašnja organizacija kraljevstva sa veo-

## Civilizacija Hitita

Emilia Masson-Jovanović

ma usavršenim državnim aparatom i odlično organizovanim političkim i vojnim sistemom.

Tokom XIII veka hititsko carstvo dostiže vrhunac svoje moći. Sukobi kako sa susedima tako i sa drugim silama u borbi oko međunarodnog uticaja sve su češći. Čuvena bitka kod Kadeša, 1294. godine pre n.e. (današnja Katna, južna Sirija), gde se suočavaju dve ogromne i podjednako snažne vojske, hititska i egipatska, jedan je od najflagrantnijih primera te borbe oko prestiza na Bliskom istoku.

Propast hititskog carstva je nagla, kao i mnogih drugih država koje zauvek nestaju krajem XII veka pre n.e. tokom velikih nemira na Bliskom istoku, poznatih u istoriji pod imenom »Nemiri primorskih naroda«. Sijana prestonica Hattuša srušena je sa zemljom i nikada se više neće podići iz svog pepela. To je kraj velike nacije, čiji se karakter najbolje ogleda u kratkoj rečenici jedne od njenih najstarijih molitva:



Bronzana figura jelena sa telom pokrivenim inkrustacijama a glavom i rogovima presvučenim u srebru iz pre-hititskog perioda (druga polovina III-eg milenijuma)

*Snaga i jačina kralju, kraljici, prinčevima i njihovim trupama, i da bude njihova zemlja ovičena morem desno i levo ovičena morem.*

Preživelo stanovništvo povlači se ka jugoistoku Anadolije (teritorija Luvita) i u severnu Siriju. Između X i VII veka pre n.e. tu se stvaraju male države ili takozvane »novohititske kneževine« u kojima se produžavaju stare tradicije. Svaka je od tih kneževina bledi odraz ili imitacija u minijaturi velikog hititskog carstva.

### Kultura i umetnost Hitita

Tokom pet vekova 1700–1200. pre n.e. Hititi su osnovali ne samo snažnu državu koja počiva na izvanredno razradenim institucijama i isto toliko usavršenom zakonu, nego i veliku, jedinstvenu civilizaciju.

### Pismenost

Hititi su jedan od retkih naroda koji upotrebljavaju uporedno dva sasvim različita pisma. Najpre klinasti silabski sistem koji su, najverovatnije posredstvom Hurita, primili od Asiro-Babilonaca i na kojem su ispisane hiljade i hiljade glinenih tablica otkopane do danas u mnogim arhivama Hattuše; te tablice su u najvećem delu formata, gravirane su sa obe strane i podeljene u 4 ili 6 kolona. Sadrže duge tekstove (oko 200 redova u proseku) različitih kategorija: istorijski anali, administrativni i pravni tekstovi, politički dokumenti (ugovori, sporazumi, kraljevska korespondencija), literarni tekstovi koji podrazumevaju mitologiju, religiju (himne, molitve, rituale, opise praznika i kultova), magiju i prorocanstva, i najzad razne druge dokumente – kao rečnike, kalendare, astrološke rasprave itd. Pored natpisa na hititskom, luvijskom i palaitskom dijalektu, nalazimo i druge, redigovane na stranim, van-anadolskim jezicima, kao što su sumerski, asirski, huritski, koji svedoče o kosmopolitskom karakteru ove prestonice.

Slikovno pismo ili hititski hijeroglifi čisto su anadolska tvorevina. Najstariji dokumenti (XV vek pre n.e.) potiču sa jugoistoka, odnosno luvijske teritorije, i odatle se šire ka zapadu i severozapadu. Hijeroglifi prvobitno služe kao ukrasno pismo na reljefima; klesani uz figure bogova i kraljeva, oni čine jednu celinu i beleže istovremeno njihova imena. Nalazimo ih, takođe, na pečatima na kojima beleže imena i titule. S vremenom se pojavljuju sve duži natpisi i tokom XIII veka klesani su na spomenicima ili stenama tekstovi istorijskog i religijskog karaktera. Dok klinasti sistem definitivno iščezava sa padom hititskog carstva, hijeroglifi ostaju u upotrebi do VII veka, odnosno dok traju novohititske kneževine.

Rekonstrukcija kiklopskih zidina oko Hatuše



### Spomenici

Hititski spomenici vrlo su često u uskoj vezi sa geografskim karakteristikama visokog anadolskog platoa. Hatuša predstavlja jedinstven primer planinskog grada podignutog na nekoliko stenovitih brežuljaka, strmina i uvala. Zidanje na tako nepristupačnom terenu iziskivalo je posebnu arhitekturu, ponajviše monumentalnog tipa, sa mnogim kamenim podlogama i terasama radi izravnjavanja terena, zatim kiklopskim zidinama ili monolitiskim ortostatima.

Stenovito i kamenito tle služilo je samo kao izvor materijala za građu, gde su razradili posebnu tehniku, nego i kao izvor inspiracije za čisto umetnička dela. Reljefi na stenama, kako u okviru naselja tako po zabačenim mestima koja se odlikuju posebnim lepota, bez sumnje su najuspeliji i najtipičniji spomenici njihove umetnosti. Grandiozni prikazi bogova, kraljeva ili religijskih scena, koji se veoma skladno uklapaju u pozadinu veličanstvenih pejzaža, dostižu vrhunac harmonije, estetike i gotovo misteriozne uzvišenosti.

Te prirodne osobine imale su takođe uticaj na religiju Hitita: bogovi i demoni njihovog panteona oličavaju, pored atmosferskih fenomena (oluja, kiša, sunce), i geografske pojmove kao planine, bregove, reke, potoke, dok su hramovi, žrtvovanja bogovima ili razni rituali, kao i sahranjivanje kraljeva, najčešće vezani za stenovite predele ili jednu određenu stenu. Jedinstveni i veoma impresivni primer te vrste spomenika je čuveni hram Jazilikaja (Yazilikaya = »ispisana stena«, na turskom), udaljen 2 kilometra od Hatuše. Hram koji sačinjavaju dve prirodne stenovite galerije, na čijim su zidovima prikazani u dve povorke bogovi i boginje zvanog panteona (71 ukupno), kao i kralj Tuthalija IV, kome se pripisuje definitivni izgled ovog spomenika (galerija 1), zatim podzemna božanstva u obliku predstava boga-maća i grupe od 12 figura u trčućem položaju, i opet reljefom kralja Tuthalije koga vodi zagrljenog njegov pokrovitelj bog Šaruma (galerija 2).

Umetnost Hitita ogleda se ne manje uspešno kroz razne vrste predmeta: metalni ritoni, ponajčešće u obliku jelena, sačinjavaju posebno lepu grupu kulturnih posuda; velike vase sa plastičnim predstavama lova ili mi-

toloških scena dostižu vrhunac živopisnosti; bronzane statuete bogova odlikuju se elegancijom tela i pokreta, kao i realizmom u izrazu; najzad, zoomorfna keramika prilično velikih dimenzija reprodukuje veoma verno morfologiju životinja (bikova, lavova, veprova, jezeva ili ptica).

Civilizacija Hitita, iako relativno kratkotrajna, ostavila je znamenite tragove, koji u mnogo čemu obogaćuju i ulepšavaju opštu sliku kulture starog Bliskog istoka.

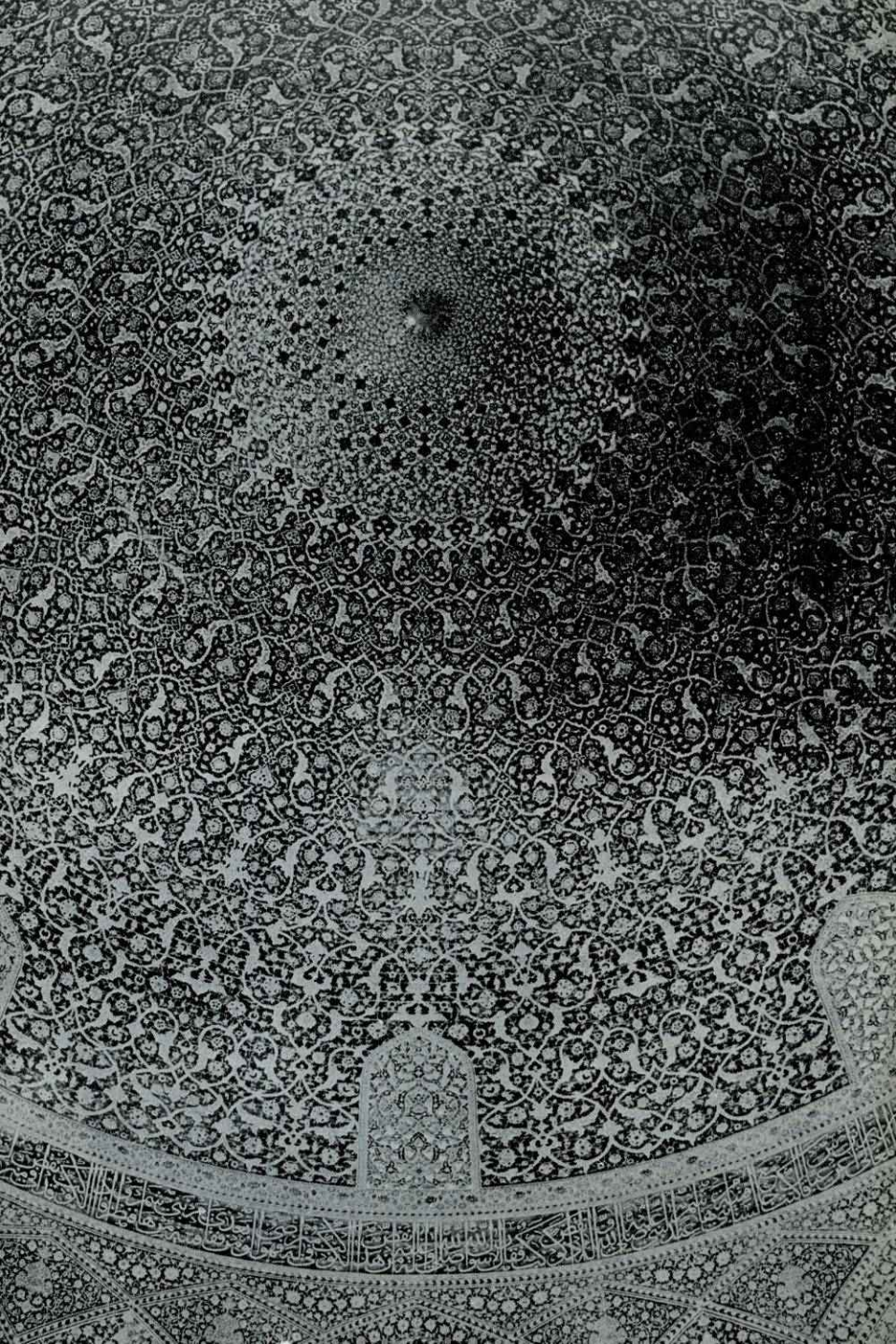


Glineni pečat sa hijeroglifskim natpisom: Mašat-hojuk, (XIV vek) u legendi, žensko ime *Nana* okruženo simbolima koji predstavljaju ženu (glava i seks).



### Literatura:

- 1) B. Hrozný: *Die Sprache der Hethiter, ihr Bau und ihre Zugehörigkeit zum indo-germanischen Sprachstamm*, Leipzig 1917
- 2) A. Goetze, *Kulturgeschichte Kleinasien*, München 1957
- 3) J. Garstang-O. Gurney, *The Geography of the Hittite Empire*, London 1959
- 4) O. Gurney, *The Hittites*, Pelican Book, London 1981
- 5) K. Bittel, *Les Hittites*, Paris 1976



# Prikazi knjiga



Sumo rvači (Egaku Šunō, XVIII vek)

# Prvi prevod Kurana na albanski

Darko Tanasković

*Kuran-i. Përketen: Feti Mehdiu. Shenimet: Besim Korkut. Prishtinë, Kryesia e Bashkësisë Islame në RS të Shërbisë, 1985, 8<sup>o</sup>, 878.*

voriti, jer je Fazlur Rahmanov pogled na *Kurana* svakako autoritativan i ubedljiv, pogotovo iz perspektive verskog karaktera edicije, ali je sigurno da se manji saznanji učinak ne bi ostvario, uz nesumnjiv dobitak u pogledu albanske i jugoslovenske autentičnosti čitavog poduhvata, da je izbor pao na predgovor uglednog orijentaliste Hasana Kalešija (1922-1976), osnivača Odsjeka za orijentalistiku na Filozofskom fakultetu u Prištini, objavljen u već godinama nenabavljivoj antologiji odlomaka iz *Kurana, Svetu celom opomene* (Beograd, 1967, 5-33).

Potpunom albanskom prevodu *Kurana* prethodila su, inače, četiri nekompletna, od kojih je po mnogo čemu najzanimljiviji pionirski, iz 1921. godine, objavljen u Pločistiju, a čiji je autor bio I.M. Čafzezi (I.M. Qafzezi, 1889-1964), pripadnik svojevremeno brojne i aktivne albanske kolonije u Rumuniji. Zanimljivo je da je, kao i prvi prevodilac *Kurana* na srpskohrvatski (*Koran*, Beograd, 1895), M. Ljubibratić-Hercegovac (1839-1889), i Čafzezi bio hrišćanin koji je želeo da doprinese boljem uzajamnom upoznavanju i zbližavanju braće razdvojene različitim verom. Dvama prvim prevodima, srpskohrvatskom i albanskom, zajedničko je i to što su rađeni posredno, a ne s arapskog jezika, s tim što je Ljubibratićev prevod u celini objavljen, dok je Čafzeziju, po sve-

mu sudeći, pošlo za rukom da štampa samo dva, od predviđena četiri sveska.<sup>2</sup> Inicijative da se potreba za potpunim prenošenjem islamske svete knjige s arapskog izvornika na albanski zadovolji jednim istovremeno filološki pouzdanim, čitkim i doktrinarno pravovernim prevodom povremeno su dobijale institucionalnu formu u zvaničnu podršku, ali su opipljivi rezultati po pravilu izostajali usled neslaganja u vezi s načelnim pitanjima prevodjenja (tj. prevodivosti/neprevodivosti) *Kurana* s arapskog na neki drugi ljudski (prirodni) jezik.<sup>3</sup> Može se, prema tome, zaključiti da je Feti Mehdiu gotovo u svemu bitnom, počevši upravo od pomenute načelne problematike, pa sve do pojedinih konkretnih prevodnih rešenja, bio prinuđen da sam sebe krči put kroz konceptualne i jezičke izazove i zamke zgusnutog, eiptičnog, višeslojnog, a mestimično i višestimbenog kuranskog teksta.

Afirmisan prevodilac s arapskog i turskog (osmanskog) na albanski jezik<sup>4</sup> i temeljno obrazovan orijentalni filolog, sa solidnom teološkom predpremom, Feti Mehdiu već duže vreme svestrano izučava različite aspekte istorijata, teološko-filozofskih i teorijskih pretpostavki i prakse prevodjenja *Kurana* na strane jezike, a posebno na srpskohrvatski i albanski, što mu je svakako pomoglo da izađe na kraj s velikim i teškim zadatkom izkazivanja kuranskih značenja sa vremenom albanskim jezikom. Koliko je i kako u tom poslu bio uspešan oceniće, nadajmo se, stručno i jezički kompetentna orijentalistička i albanološka naučna, a iz svog ugla, jamačno i islamska bogoslovna kritika. Na osnovu površnog i letimičnog uvida u pojedine fragmente originala i njihove prevodne ekvivalente, usudujmo se reći jedino da se prevodilac stvaralački oslanjao na pozitivna iskustva u prevodenju *Kurana* na

<sup>2</sup> O albanskim prevodima *Kurana* iscrpno izveštava F. Mehdiu: «O albanskim prevodima *Kurana*, *Analiz Gazis Haures-begove biblioteke*, V-VI, 1978, 237-244; isto teme posvećen je i referat na arapskom jeziku koji je F. Mehdiu počeo na međunarodnom simpozijumu o prevodenju *Kurana* (Istanbul, 21-23.III.1986) Mehdiu se, uza sve ograde objektivnog reda, nasuprot nekim ranijim kritičarima (vid. prikaz D. Korbe u *Arhivu za arbanasku starinu, jezik i etnologiju*, III, 1-2, 1926, 301), pozitivno izražava o umetničkim svojstvima Čafzezijeve prevoda, rđednog prema čuvenom engleskom prevodu Dž. Sejla (G. Sale, 1697-1736) iz 1734. godine, a ne na osnovu neke heterodoksnе ahmedijske interpretacije, kako se u nauci pretpostavljalo (vid. npr. A. Popović, op. cit., pp. 164-165).

<sup>3</sup> Vid. npr. L.V. Vaglieri: «Proposta ufficiale di tradurre il Corano in albanese», *Oriente moderno*, 18, 1938, 227.

<sup>4</sup> Vid. npr. *Poezi arabe (shek. VI-XX)*, Zgodih dhe përgratit F.M. Shkup (Skopje), 1983; S. Frashëri: *Këmbis al-a-lam (Enciklopedia-Pjesë të zgjedhura)*, Zgodih dhe përketen nga turqishtja F.M. Prishtinë, 1984.

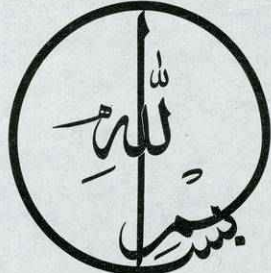
<sup>5</sup> F. Mehdiu je 1977. godine na beogradskom Filološkom fakultetu odbranio magistarski rad *Srpskohrvatski prevodi Kur'ana*, koji je u delovima objavljen: «Srpskohrvatski prevodi Kur'ana», *Studia Humanistica (Prishtinë)*, 3, 1976, 149-164; «O prevodima Kur'ana na srpskohrvatski jezik u odnosu na arapski tekst», *Zbornik radova Filozofskog fakulteta (Prishtinë)*, XIV, 1980, 439-456.

Pojava svakog novog integralnog prevoda *Kurana* na bilo koji jezik u svetu izuzetan je trenutak u kulturnom životu, a u slučaju jezika na kojima tekst islamske objave ranije nije bilo moguće u celini pročitati, to je prvorazredan događaj, s višestrukim i trajnom delotvornošću. Ukoliko pri tom narod, ili deo naroda, na čiji se jezik *Kurana* prvi put celovito prenosi, ispoveda islam i/ili tradicionalno pripada islamskoj kulturno-civilizacijskoj sferi, značaj toga čina prirodno prima i dodatne duhovne i društvene dimenzije. U svetlu navedenih, recepcijski posebno relevantnih momenata, valja posmatrati i ocenjivati nedavno objavljivanje prve kompletne verzije *Kurana* na albanskom jeziku, u prevodu Fetija Mehdiua, saradnika Odsjeka za orijentalistiku Filozofskog fakulteta u Prištini, a u izdanju Starešinstva Islamske zajednice za SR Srbiju.

Za celovitim prevodom *Kurana* na albanski jezik odavno se osećala velika opšta kulturna i, specifičnije, verska potreba, na čemu u uvodu ovom vrednom izdanju naročito nastoji Jeti Bajrami, predsednik Starešinstva IZ za SR Srbiju, a što je istaknuto i na trećem zasjedanju Vrhovnog sabora IZ u SFRJ, maja 1986. godine u Beogradu (vid. *Preporod*, XVII, 10/378, 1986, 7). Albanci, koji su većinom muslimani,<sup>1</sup> tek sada će moći da se na maternjem jeziku šire upoznajaju s *Kuranom*, ne samo temeljem i glavnim izvorom islamskog verozakona, već i knjigom koja je tokom vekova moćno zračila i utisnula prepoznatljiv pečat na sva područja individualnog i kolektivnog življenja i aktivnosti, presudno doprinešći oblikovanju posebnog pogleda na svet, moralnog kodeksa, materijalnih i duhovnih obrazaca kulture i normi ponašanja. Usled parcijalnosti i nedostupnosti postojećih prevoda *Kurana* na albanski, pristup kuranskom tekstu i njegovo interpretativno dalje prenošenje do sada su praktično bili privilegija srazmerno uskog teološki obrazovanog kruga muslimanske inteligencije. Jasno je da srpskohrvatski prevodi, iako široko korišćeni među Albancima u Jugoslaviji, iz više razloga nisu mogli biti adekvatna zamena za integralnu verziju na maternjem jeziku, koja se, posle više pokušaja, konačno pojavila u veoma reprezentativnom obliku i pristojnom tiražu od deset hiljada primeraka.

Očigledno svesni informativnog i vaspitno-obrazovnog potencijala ovog prevoda *Kurana*, koji je neposredno po izlazenju postao najtraženija knjiga u glavnim prištinskim knjižarama (vid. podatke u nedeljniku *NIV*, 12. I 1986, 1820) predivajući su izdanje snabdeli sadržajnim predgovorom, zapravo sa srpskohrvatskim prevednim poglavljem o *Kuranu* iz Fazlur Rahmanove knjige *Duh islama* (Beograd, 1983, 59-73). Ovakvom rešenju nema se šta prigov-

<sup>1</sup> Smatra se da je približno 70% Albanaca, po maternju u celini, muslimanske veroispovesti. Preciznije podatke u vezi sa savremenim stanjem u ovom pogledu nemoguće je dati, jer, kao što je poznato, u NR Albaniji je vera od 1967. godine zvanično ukinita (vid. A. Popović: «La communauté musulmane d'Albanie dans la période postottomane», *Zeitschrift für Balkanologie*, XIX, 2, 1983, 151-216).



druge jezike, a pre svega, razumljivo, na srpskohrvatski (prvenstveno B. Korkuta), ali da se, iznad svega, nameće utisak o njegovom aktivnom odnosu prema izvorniku i težnji da se samostalno, koliko je to najviše moguće i opravdano, prodre do denotacijskog semantičkog aktualizovanja iskaza čije su sakrasnost i preopterećenost naknadnim egzegezama teško savladive prepreke svakom novom, pa i prevodnom tumačenju. Ne svedoči li o upravo rečenom i odabrana, najjednostavnija formulacija naslova, *Kur'an-i*, sačinjena od imena svete knjige i tzv. zadnjeg člana, kojim se u albanskom iskazuje vidiska određenost, a što sve zajedno odgovara arapskoj imenici s određenim članom *al-Qur'ān*. Prevodilac je verovatno smatrao da bi opredeljivanje za rešavanje naslova kroz rari korišćenu relativizujuću formulu o prevodenju značenja *Kurana*<sup>6</sup> ili nekako slično, a ne samog *Kurana*, za koji se u islamu uglavnom drži da je, kao reč Božja, po sebi neprevodiv na bilo koji ljudski jezik, zapravo nagoveštavalo veću i nedopustivu meru pretencioznosti, sadržanu u uverenju da se poseduje hermeneutički ključ za značenje najviše istine. Mehdiu, kao prevodilac, očito razborito daje prednost kuranskom *slovu*, a kloni se preteranog upuštanja u interpretiranje njegovog *duha*, duboko sves-tan da je i takav dosledan stav u suštini jedan vid konzistentnog tumačenja.

U izdanju ovog prvog potpunog albanskog prevoda *Kurana*, sa izuzetkom četiri kratke sure (I – nezostavna *al-Fātiha*, CXII, CXIII, CXIV), nije paralelno saopšten i arapski tekst, što se, inače, često praktikuje. Prevod je snabdeven napomenama (pp. 825–848), preuzetim od Besima Korkuta (vid. *Kur'an*. Preveo Besim Korkut, Sarajevo, 1977, 671–698), objašnjenjem dvadesetak kuranskih termina, hronologijom Muhamedove verovesničke misije i kratkim tekstualnim dodatkom naslovljenim *Zene prokora Muhameda* (*Gratë e Profetit Muham-*

*med*, pp.861–864), čiju svrshisodnost u datom kontekstu nismo uspeali da sagledamo. Knjigu zaključuju sažeta prevodičeva retrospektivna informacija o prevodenju *Kurana* na albanski jezik i o nekim karakteristikama vlastitog postupka (*Me rastin e botimit të parë*, pp. 865–866).

Ako je verovati podacima iz tek objavljene bibliografije štampanih prevoda *Kurana* (od 1515. do 1980), albanski, prevodom Fetiha Mehdiu, staje u red šezdesetak jezika na kojima se može u celini pročitati tekst najmlađe a, prema islamskom učenju, i konačne univerzalne monoteističke objave čovečanstvu.<sup>7</sup>



<sup>7</sup> *World Bibliography of translations of the Meanings of the Holy Qur'an. Printed translations 1515–1980*, Istanbul, 1986, XLVII–I.

## Pjesnik iza neizrecivog i bezobličnog

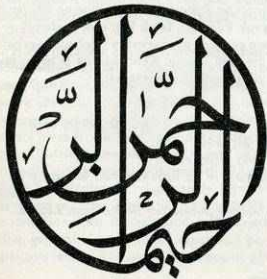
Enes Karić

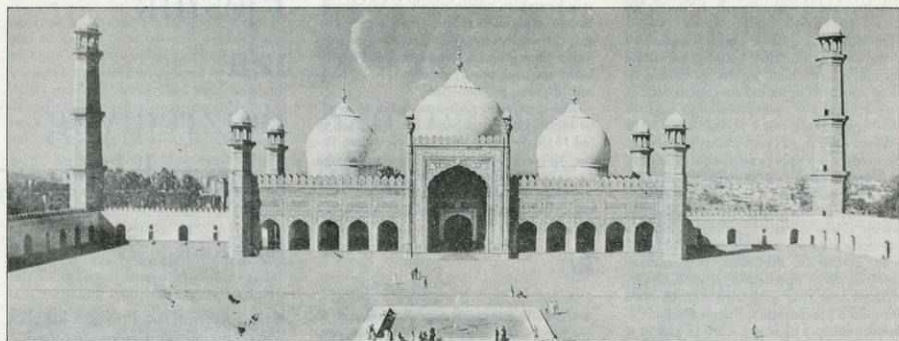
Kabir; *Reč i oblik*. Prevod i bilješka Nima Živančević. Grafos, Beograd, 1983.

Zavičajno, Kabir je indijski pjesnik. Živi u petnaestom i početkom šesnaestog vijeka (1440?–1516) najviše u drevnom Benaresu. Odgajan je u muslimanskoj tradiciji, ali će se još u mladosti sresti sa mnogolikom duhovnom snagom ispreplućivih mističkih i filozofskih ozračja sufijske, perzijske, indijske i kineske baštine. Obrazuje se uz Rumijevu *Mesneviju*, Hajjamovu poeziju, vede i upanišade, Kur'an i Bibliju. Primjetan je uticaj i Lao Ceovog učenja o Putu. Kabir osniva i mistično bratstvo *bhakti*, koje dovodi/privodi razgovoru sufizam i različite provenijancije indijskih misticizama. Religiozni liberalisti, legislativisti i egzoteričari optužuju ga za sinkretizam. (Kako da od dvije religije nastane jedna, a da ne nastane još jedna? – pitaju ga oni, ne shvatajući, pri tom, da Kabir nije čeznuo za riječju i oblikom već iza Neizrecivog i Bezobličnog!). Ipak, nije bio spriječen da do kraja života svoja najvrsnija duhovna umijeća podari u riječi poezije. Ovom doksografskom nizanju činjenica treba dodati još jednu – da je Kabira savremenom dobu otkrio veliki indijski pjesnik i filozof, vladalac poetskom riječju, Rabindranat Tagore. On je stotinu najsnažnijih Kabirovih pjesama preveo na engleski jezik (*Hundred poems of Kabir*). Kabira je na engleski jezik prevodio i Prem Chand (1880–1936), pisac moderne književnosti na hindi-jeziku.

Sufizam je duhovna kolijevka Kabirove poezije, zapravo oni najsnažniji tokovi islamskog misticizma koji su ovom pjesniku dolazili sa Zapada, koji su, kao i Kabir, poživili na čeznji da iza/ispod/iznad svijeta s t v a r i, rasutih u mnoštvu, dospiju do svijeta Jedinstva (S.H. Nasr). Za Kabira sve pravadne velike knjige, vede, upanišade, radosna navještanja, ploče pomno čuvane – sve one kriju inspiraciju da se rastrgne zastor svijeta mnoštva, da se razgrne prah i kal i da se ljudska bića prepoznaju u razlikama jezika, boja i čeznji za Apsolutnim Apsolutom, svagda Neizrecivim i Beskrajinim – kako je to govorio žuti mislilac, Lao Ce. Da

<sup>6</sup> Vid. npr. predgovor A. Smajlovića u trećem izdanju Korkutovog prevoda *Kurana*, objavljenog pod naslovom *Prevod značenja Kur'ana* (Sarajevo, 1984, 5–7), gde, pored ostalog, stoji da je jezik Kurana neodmašiv kako po svom stilu, tako po svojoj strukturi, a i po svom smislu, te ga je stoga nemoguće u potpunosti prevesti na bilo koji drugi jezik, tako da svi dosadašnji napori na tom polju predstavljaju, u stvari, samo ljudske pokušaje prezentovanja značenja *Kur'ana* i njegovog smisla.





Džamija Badšahi (Lahore, Pakistan)

li su ovi drevni mislioci podarili Kabiru poetske slutnje? Da li je Kabir pružio i svoju ruku rukama Alije i Rame, govoreći im pri tom da »Allah nije samo u džamiji kao što ni Brahma nije samo u hramu«, jer »kome bi onda pripadao svijet ovaj?« Ovim pitanjima Kabir je budio svoje sunarodnjake, učio ih o onom »iza« i »ponad« svih riječi.

Ono što vidiš, uopšte ne postoji, a za ono što to u stvari jeste, reči da ga opišeš nemaš. Dok ne vidiš nešto, ne možeš mu verovati: ono što pričaš, ne možeš prihvatiti. Oštroumnom čoveku dovoljna je jedna jedina reč, a nezalica stoji i samo gleda. Neki razmišljaju o Bezobličnom, drugi o obliku, ali mudar čovek zna da je Brahma iznad obe stvari. Njegovu lepotu oko nije videlo, muziku Njegovu uho nije čulo. A, Kabir kaže: »Čovek koji je pronašao i mir i ljubav nikada umreti neće.«

U ovoj borbi »protiv strana svijeta« Kabir je spoznao »da dobro ne počiva u okretanju lica Istoku ili Zapadu« (Kur'an), da se Brahmi ne može odrediti ni Istok ni Zapad i da je »ljudsko, odvise ljudsko« (F. Niče) reči za svoju ljudsku istinu »evo, ovo je od Bogas« (Kur'an), istinu koja isključuje druge istine i ljubav – tu riječ/Centar Kabirove poezije.

Flautu Beskonačnog neprestano svira, a, zvuk njen je zvuk ljubavi. Kada ljubav odbaci sva ograničenja, približi se istini. Široko se njen miris pruža! Ona kraja nema, ništa joj na putu ne stoji. Oblik ove muzike svetao je kao hiljade sunaca: sa njom se ne može uporediti muzika vine, vine koja ispušta tonove istinske.

Kabir preko ljepote kao »najrasprostranjenijeg sjemenja univerzuskog« (Ibn Arabi) doseže do Sadhua i Karima, Rame i Alija, Harija i Pira, do svih »da bi opjevao ljepotu njihovih oblika«. Kabirov Bog nije bog mržnje niti zakonodavac čije stolovanje dobija realizaciju u kazni. Za Kabira, On je harmonija koja teče i izliva radost, muziku i beskrajno rascvjetavanje Univerzuma.

Čujem muziku iz Njegove flaute i ne mogu se obuzdati: cveće cveta, iako još proleće počelo nije, pčele već skupljaju cvetni prah. Nebo se prolama i blistaju munje, talasi se podižu u srcu mom, kiša pada, a moje srce za Gospodom žudi. Tamo gde se ritam sveta podiže i spušta, tamo je stiglo moje srce, skrivene zastave na tom mestu vijore. Kabir kaže: »Iako živo, srce moje umire polako.«

Ono Neizrecivo nalaže čutanje i oprezni razgovor, jer »možda riječi pomjeraju sazviježda«. Ono Nevidljivo nalaže da se u svemu gleda nikad saglediva istina. Zato Kabir učiti da se »sve promatra kao sopstveno boravište«, jer iako se ne vidi Nevidljivo, iako se čuti o Neizrecivom, ono se smije i osmihejom javlja na svim stranama svijeta:

Tako iza Beskonačnog dolazi Beskonačno, a iz tog beskrajja proizlazi konačno. Biće je u Brahmi, a Brahma je u biću: uvek tako različiti, oni su ipak u jedinstvu. On je drvo, seme i klica. On je cvet, voćka i senka. On je sunce, svetlost i osvetljeno. On je Brahma, biće i Maja. On je mnogostruki oblik, prostor beskrajn ...

Kabir nam se javlja kao pjesnik vječnosti koji iz vremena (vrijeme je otok u moru vječnosti sa kojeg smo u Nju/Njega zagledani), iz riječi, iz smjene dana i noći, iz mijene onog što će Putom proći, svjedoči o znacima onog što je iza Bezobličnog i iza Neizrecivog. Zato nije bio siguran u ono što kazuje o Onome za koga »ne postoje reči da bi objasnile kakav je«:

O, kako bih ikada mogao da iskažem tu tajnu? Kako da kažem, on je ovakav, ali ne i takav? Ako kažem da je u meni, svemir će se postideti; Ako kažem da je izvan mene, izrekao bih laž. On spaja spoljašnje i unutrašnje svetove u jedan, nerazdvojev; Svesno i nesvesno stoji mu pod stopalima. On se ne pokazuje, niti se, pak, skriva, On nije nag, a nije ni pokriven: Ne postoje reči koje bi objasnile kakav je.

Kabir je poezijom razgovarao sa svim njemu savremenim indijskim tradicijama. Niko kao on nije otkrio jezgro riječi/arhetipova velikih tradicija, niko kao on nije pružio ruke istočnim svjetlostima. Pa ipak, danas u njegovim duhovnim zavičajima ne odzvanja »zvuk Vječitog, Istok koji svoj postanak vezuje za njega ne razgovara Riječima zagrljaja i cvjetnih vrtova. Kabir kao da je ostao tek davna uspomena pjesnika:

Ne idi u cvetne vrtove, prijatelju moj! Ne idi tamo, u tebi je vrt cveća. Odmori se na hiljadi latica lotosovog cveta i odande posmatraj Beskonačnu Lepotu.



# Sakriveno lice onostranosti

Rada Iveković

Michel Hulín:  
*La face cachée du temps.  
L'imaginaire de l'au-delà,*  
Fayard, Paris 1985; 413 strana.

nešto što čovjek dokazuje ili pokazuje. Naprotiv, to je ono što se ne dokazuje, na čijoj prešutnoj pretpostavci se, kao na kozmičkom ekranu, očrtava sve ostalo. Onostranost je krajnji oblik jedinstvenosti, integriteta, identiteta, univerzalnoga. U njega je projicirana sva mašta, slikovitost, umjetničko stvaralaštvo. »Intersubjektivnost neće nikad biti rezultat, dospijevanje. Ona je data unaprijed kao sam temelj svih mogućih partikularnih komunikacija – ili je uopće nema. Ali samo jedno može tako individualne stvari učiniti permeabilnima jedne za druge: njihova zajednička otvorenost prema nekoj drugoj razini (redu) koja je nad njima, a uključuje ih» (31–32). Tu onostranost, kroz različita poglavlja svoje knjige, praktičnosti radi, Hulín naziva Svjedokom (*le Témoin*), što je inače tradicionalan indijski termin.

Govoreći o doživljaju onostranosti i iskustvu ne-smrti, Hulín naglašava kako njemu nije potrebna duša ili bog: »Kako ne pjeva na suprotstavljanju jednog smrtnog i jednog besmrtnog dijela u čovjeku, ono (iskustvo ne-smrti) nije ni na koji način otkrovenje osiguranog preživljavanja nekog besmrtnog dijela. Tačnije bismo ga opisali kao disjocijaciju cijelog čovjeka na neku posve drugu razinu doživljaja, razinu neke vječne sadašnjosti gdje više nema dileme 'preživjeti ili ne preživjeti'» (44–45).

Veoma je bitno za knjigu, a i upečatljivo, poglavlje u kojem se govori o slučajevima suočavanja sa neizbježnom smrću: radi se o zabilježenim iskazima unesrećenih, reanimiranih, bolesnih, osuđenih itd., a posebno o iskustvima planinara koji su preživjeli padove sa visokih hridina. Sva se ova iskustva podudaraju u jednome: oči u oči sa *neizbježnom* smrću, čovjek gubi osjećaj za vrijeme, doživljava »faleški« epizode iz vlastitog života, čak i dilemki i zaboravljenoj vremena, pravi neki bilans. Osjećja smirenu tugu ali *ni očaj ni revolt*, a istovremeno se doživljava kao izdvojen, bestjelesan, čak i fizički, kao da je riječ o tuđem životu. Dobiva izvjesnu »panoramičnu viziju, dok istovremeno gubi usidrenost u vremenu i prostoru i dok se depersonalizira. Hulín sâm predlaže da se ova depersonalizacija u panoramičnoj memoriji

interpretira ne, kako je to uobičajeno, psihološki u smislu odbijanja suočavanja sa smrću, već kao neka vrsta eksperimentalnog uočavanja onog ujedinjenja individualnosti u nepokretnoj svijetlosti-svjedoku, u »onostranosti«.

Među primjerima iz književnosti Hulín navodi opise smrtnih osuda (Hugo, Dostojevski), kao i poigravanja sa nelinearnim iskustvima vremena (Cortazar, Borges itd.). Prilikom bavljenja pojedinim kulturnim krugovima i religijama, Hulín eksplicitno posebnu pažnju poklanja kršćanstvu (i vlastitom kulturnom krugu) naglasivši da za istraživača nije moguća neutralnost u tom pogledu. Imaginarno raja, pakla, čistilišta on proučava kroz teologiju Augustina i Tome Akvinskog, kroz književnost i povijest. No posljednje i najvažnije mjesto Hulín ostavlja za svoje područje, Indiju (koje je i naše; iz istog se razloga izvinjavamo što ovdje nećemo dirati u ostale opisane kulture). On pokušava unijeti reda među različite koncepcije onostranosti i života nakon smrti koje susrećemo u Indiji odvojeno ili čak u isto vrijeme. Prema najstarijoj, *preci (preta)* nakon smrti odlaze u neke tamne spilje koje su nevjeste predodžbe Ničega. Ni ovdje kao ni u slijedećem rješenju nema suda nakon smrti. Po ovom drugom shvaćanju, umri nakon smrti, potpomognut obredom i prolaskom kroz vatru-lomaču ili boga Hognja (analogija žrtvenog prinosa); odlazi na nebo. Simetrično nebu, *svarga*, pojaviti će se već u starim tekstovima (riječ je dosad o sedam) pakao. (Ni nebo ni pakao neće u Indiji biti pripisodobi kršćanskim, jer nisu stalni.) Dva će se posljednja rješenja diferencirati kao komplementarna. Postoji *put bogova* koji povezuje zemlju sa nebom i služi bogovima da bi došli kada ih ljudi prizivaju na kakav važan obred. Nasuprot tome, *put predaka* vodi sa zemlje u podzemni svijet, gdje i dalje borave preci potpomognuti žrtvama. Sve se ovo događa bez sudeća. U Brahmaṇama, cilj je sebi, putem žrtve, izgraditi novo tijelo koje će biti u stanju da se integriira u »pravu« dimenziju svijeta i vremena, tj. u onostranost. Tok života i smrti kako je prvobitno shvaćen treba uzeti u ovom smislu. Tek će kasnije on dobiti soteriološki smisao. U početku, ponovljena smrt se događa onome ko nije uspio vlastitu rekonstrukciju. No Brahmaṇe još ne zamišljaju jedno izdiferencirano post-mortem sa sudom i razdvajanjem sretno i nesretne sudbine. *Atman* je važan pojam u smislu izgradnje koncepcije preporodanja. Čovjek je vječan kao *atman*, ali se ipak rađa i umire. To znači da on ima nevidljivo besmrtnost, nevidljivo korištenje s onu stranu smrti. »To korištenje su njegova vlastita djela, veli Hulín (*karma*)«, koja se ukorijenjuju u te neznanja i želje i obnavljaju čovjeka» (358). U razradi vedantskog shvaćanja transmigracije, Hulín se posebno zadržava na aspektima prenošenja jerovanja, tehnika i institucija. Naročito je važna uloga isposnika koji odustaje od društvenog života i time i sâm stječe panoramičnu svijest. Ljudima se u preporodanju manje događa ono što su zaslužili a više ono što liči na njih. Hulín

Michel Hulín je specijalist indijske filozofije i profesor komparativne filozofije. Spomenimo njegove knjige *Le Principe de l'Ego dans la pensée Indienne classique* (Princip egoa u klasičnoj indijskoj misli) iz 1978. i *Hegel et l'Orient* (Hegel i Istok) iz 1979. g. U svojoj nam se novoj knjizi – *Sakriveno lice vremena. Imaginarno (u) onostranosti* – Michel Hulín predstavlja i kao vrstan poznavalac povijesti religija. On komparativnom metodom i razumijevanjem povijesnih veza i zakonitosti, a presjekom kroz najrazličitija iskustva (vjersko, filozofsko, umjetničko, mističko, doživljaj smrti i sl.) pokazuje bogatstvo i slikovitost predodžbi vezanih za »onostranost«. Geografija, geometrija i vremeplov onostranosti veoma su raznoliki i složeni čak i unutar svake pojedine tradicije, često su neprozirni, neusporedivi i ne-posve-Prevodiv. Osim toga, onostranost, ta druga ili drukčija dimenzija, ima reputaciju da je neuhvatljiva, nepoznatljiva, neizreciva bar u ovom životu. »Dakako – piše Michel Hulín – »nema, ne može biti doživljaja o onostranosti. Ali – vjerujemo da je moguće opisati jedno iskustvo ne-smrti, besmrtnosti ako hoćemo. Tamo gdje je ono djelatno, to iskustvo isključuje onostranost utoliko što je takoreći čini suvišnom. Ali njegova je unutarnja logika posve inkompatibilna sa našim običnim iskustvom. Što je moguće u jednoj vrsti iskustva, nemoguće je u drugoj, i obrnuto. (...) U toj perspektivi (...) pojam onostranosti označava bi prije jedan fenomen horizonta, neku vrstu neprobnoje transcendentalne onostranosti, prema kojoj je svijest koja sebe osjeća konačnom – upućena da projicira u dimenziju budućnosti rekuperaciju svoje vlastite sakrivene beskonačnosti« (14–15). U tom smislu, daleko od dogmatskog straha pred onostranom, koji je karakterističan za neke filozofske orijentacije sumnjičave prema mističkom iskustvu, daleko također od primitivno-vjerskog svodenja ovog pojma na nešto tajanstveno i nepoznato, Hulín se pozabavio likovnim i logičkim aspektima funkcioniranja jednog bogatog i raznolikog svijeta.

Poglavljaja knjige su, redom: I Iskustvo neumiranja (Filozofski problem; Susreti sa smrću; Književni pristupi); II Bliska onostranost (Prethistorija; Samanizam; Afrika); III Bespovratna onostranost (Stara Mesopotamija; Faronski Egipat); IV Prema uskrnuću (Predislamski Iran; Izrael; Islam); V Kršćanstvo i onostranost (Teološki okvir; Imaginarno triju svijetova); VI Indija i transmigracija.

Hulín pokazuje kako je u svim kulturama onostranost zapravo određeni pogled na smrt, bilo da se ova tabuzira i posmatra kao posve odvojena od života (Zapad), bilo da se integriira i smatra dijelom života. U toj kulturno prerađenoj smrti – religija, *svaka* religija, ima ključnu i nezamjenjivu ulogu. »Zato moramo uvijek iznova učiti ono što su i najskromnije plemenske religije znale: iskustvo ne-smrti je bitno dijalektičko i inicijatično je strukture« (35). Religija predstavlja zajednicu, garanciju pripadanja, i organizira perspektivu (smisao) življenja. Onostranost nije

# Car Kine: Autoportret K'ang-hsia

Dejan Marković

Johnathan D. Spence: *Emperor of China – Self-portrait of K'ang-hsi.*  
Pergrine Books, New York, 1977.

## K'ang-hsi – živa legenda

Ova knjiga predstavlja portret istaknutog cara K'ang-hsia, čija je vladavina, od 1661–1722, bila jedna od najdužih i najplodonosnijih u kineskoj istoriji. To je bilo vreme kad je dinastija Ch'ing bila na svom vrhuncu i kad su kontakti sa Zapadom još uvek bili dobri.

Prikupljajući materijal iz ogromnog broja izvora, Džonatan Spens\* je uspeo da prođe kroz ritualnu fasadu carskog života, koristeći K'ang-hsiove vlastite reči, da bi otkrio ličnost ovog vladara kroz njegova razmišljanja o lovu, religiji, vlasti, starosti, i o tragediji njegovog sina Yin-jena, čija je nemoralnost i okrutnost dovela do propasti K'ang-hsia.

U pitanju je nezaboravni izlet u carski svet K'ang-hsia. Cilj ovog putovanja je precizno utvrditi dimenziju njegovog duha. Koje je unutarnje rezerve on upotrebio u svom vladarskom zadatku? Šta je naučio od sveta oko sebe i kako je gledao na svoje podanike? Šta ga je radovalo, a šta ispunjavalo gnevom; kako je provodio vreme; na šta se bilo usredsredilo njegovo sećanje? Kako se jedan potomak nezadrživih Manču ratnika prilagodio kineskoj intelektualnoj i političkoj sredini – i kako su na njega delovali novi tokovi zapadnjačke naučne i religijske misli koje su jezuitski misionari preneli na njegov dvor?

Svaki pokušaj da se ispitaju dimenzije carskog uma – ukoliko bi takvo istraživanje imalo za cilj da otkrije idiosinkratičke i ljudske elemente – K'ang-hsiovi podanici bi, besumnje, smatrali i neprimernim i drskim. K'ang-hsi je stupio, po naslednom pravu, u dokumentovani redosled careva, koji se proteže 1800 godina pre njega, i u pisanu istoriju Kine, koja doseže još čitava dva milenijuma unazad. Stupajući na presto, car postaje biće više od običnog čoveka – i, ukoliko bi on otkrivao neke ljudske karakteristike, one su morale biti u skladu sa prihvaćenim istoriografskim šablonima carskog ponašanja.

\* Džonatan D. Spens je profesor istorije na univerzitetu Yale, i specijalista za modernu kinesku istoriju.

Postavši car, K'ang-hsi je postao simbolični centar poznatog sveta, posrednik između neba i zemlje, po kineskom verovanju »sin neba«, koji vlada »centralnom zemljom«. Veliki deo života on je bio primoran da provede u ritualnim aktivnostima: na dvorskim audijencijama u Zabranjenom gradu, u molitvama u Nebeskom hramu, na predavanjima dvorskih naučnika o Konfucijevim *Klasiama*, podnošenju žrtava svojim Manču precima na šamanističkim oltarima. Kad nije bio na nekom putovanju, živeo je u veličanstvenim palatama u Pekingu ili blizu njega, okružen visokim zidovima i čuvan od desetine hiljada vojnika. Skoro svaki detalj ovakvog života naglašavao je njegovu jedinstvenost i superiornost u odnosu na obične smrtnike: pri večanjima samo je on bio okrenut jugu, dok su njegovi ministri bili okrenuti severu; samo on je pisao crvenim mastilom, svi ostali koristili su crno mastilo; ideogrami njegovog imena iz detinjstva (Hsüan-ych) predstavljali su tabu širom celog carstva, dok su ideogrami za »cara« bili izdvojeni i nalazili se iznad teksta svakog dokumenta u kojem su se pojavljivali, njegova odeća i šeširi imali su jedinstveni kroj koji niko drugi nije smeo da imitira; pred njima su svi podanici padali ničice u ritualnom odavanju počasti zvanom *kowtow*; pa čak i reč koju je on koristio za »ja«, *chen*, nije smeo da koristi niko drugi.

Takvi znaci uzvišenosti i priznanja odavali su se svim carevima i, s obzirom da se na cara gledalo u kategorijama koje su pre bile kosmičke i institucionalne nego ljudske, privatni zapisi o kineskim carevima su retki. Većina njih je beznađno daleko od nas, skrivena iza različitih paravana. Međutim, iako je K'ang-hsi bio u potpunosti svestan težine nasleđa carske tradicije, on je, srećom, bio čovek koji je iznosio svoje privatne misli sa iskrenošću i svežinom na koje se normalno ne nailazi kod onih koji vladaju velikim carstvima. Naravno, ove njegove lične izjave su rastrkane i često fragmentarne, raspršene u masi formalnih ukaza i govora zaodnutih stereotipnim jezikom. Međutim, pažljivim traganjem moguće je čuti nepošešeno autentičan glas čoveka koji govori o svojim stavovima i vrednostima svojim vlastitim rečima.

\*\*\*  
Autoportret K'ang-hsia sastoji se od pet delova. Svaki od njih sadrži jednu od kategorija u koju bi se mogla prirodno razvrstati K'ang-hsiova razmišljanja.

Prvi deo, »U pokretu«, sazdan je od K'ang-hsiovih ideja, o kojima je on razmišljao dok je putovao po svojoj prostranoj zemlji, i njegovih saznanja o bogatstvu i raznolikosti zemlje kojom je vladao.

Jedan od K'ang-hsiovih hobija tokom putovanja bio je sakupljanje i upoređivanje različitih biljaka, ptica i životinja na koje je nailazio, tako da je on sakupio žive kolekcije u svojim brojnim letnjim palatama i vrtovima, koji su se, u skladu s njegovim putovanjima, nalazili na sve četiri strane kompasa, nedaleko od Pekinga.

transmigraciju opisuju kao epizodni felton i ispoljavanje privatnih ludila i ličnih opsesija, odnosno kao uzastopno nastavljanje pojedina od više njegovih ličnosti. Tu mnoštvenost u jednom čovjeku Indija oduvek priznaje i na tome zasniva svoju solidarnost sa svime živućim. *Samsara* je osećaj kolektiviteta – i istovremenog i zasebnog. Hulin primjećuje da su praktične dobre strane općeg vjerovanja u transmigraciju mnoge: »osećaj neuništivosti, masovna vjera u budućnost, percepcija jedne retributivne pravdnosti kao da je doista na djelu u svijetu, osećaj zajedništva sa svim živim bićima a ne samo ljudima. Nasuprot tome, kršćanska eshatologija, koja se samo referira na drugo lice iskustva ne-smrti – na iskustvo apsolutne ovisnosti čovjeka od milosti božje – može se pojaviti kao svijet nesretne svijesti i metafizičkog slijepila. Ne čini li ona od smrti jedan nepopravljivi rez s onu stranu kojega čovjek nastavlja da živi u vremenu, ali kao "duhovni automat" lišen slobode?« (389). Hulin ne propušta da naglasi kako u indijskim koncepcijama preporadnja čovjek nikad nije prepušten bogu niti nekoj višoj sili, i kako bog ima jednu gotovo estetsku funkciju. Bogovi su, dakako, kao i ostala čudesna bića, prisutni na nebesima i u raznim svojim dimenzijama. Ali oni nisu tamo vječno nego su podvrgnuti zakonom prolaznosti (uz nemogućnost da, kao što to ljudi čine, djeluju na vlastitu *karmu*). Istovremeno, na svjetovima u kojima oni žive (u raznim tipovima onostranosti) indijska se mašta nije stjedela i autor to pokazuje. Hulinova je ne mala zasluga što demistificira olake i laičke predodžbe o indijskoj duhovnosti. Izgleda da je Indija sama za Zapad postala neka vrsta onostranosti sa veoma bogatim imaginarnim ambijentom.

»Mi smo tek u slaboj mjeri savremenicili jedni drugih, piše Hulin (31).



K'ang-hsi je takođe putovao i da bi lovio, i voleo je da luta, sa svojim sinovima i pratnjom, pustim krajevima Mongolije i Mančurije, ubijajući uz pomoć luka ili puške sve što se kretalo ili letelo, a posebna strast mu je bila pećanje. Voleo je da vodi evidenciju o svojim lovačkim podvizima i da naglašava svoje robusno Manču nasleđe u šumovitim brdima izvan Velikog Zida.

Drugi deo, »Vladavina«, baziran je u istoriografskom pogledu, na najvećem broju izvora. Stotine dokumenata izdavano je svake nedelje u carsko ime. Ti carski dokumenti predstavljaju samo površnu mora papira koje je teklo kroz kompleksnu birokratiju Kine XVII veka.

Vlast, prema K'ang-hsiju, uključuje krajnju odgovornost za celu ekonomsku i obrazovnu strukturu zemlje, odgovornost za život i smrt svih podanika, kao i procenjanje i oblikovanje njihovih ličnosti.

U trećem delu, »Razmišljanje«, prelazimo iz carevih svetova akcije i zdravog razuma u nešto amorfne carstvo njegove prijemčivosti za nove fenomene. Uspesna misao, iz K'ang-hsiove perspektive, zahteva otvorenost i fleksibilnost. To se prilično razlikovalo od tadašnje učene strogosti, izbegavanja dokonih spekulacija i insistiranja na moralnom integritetu, na kojem se inače bazirala tada dominantna škola neo-konfucijanizma.

Iako im je redovno odavao priznanje i često se pozivao na Konfucije *Klasike* i citirao terozije istaknutog Sung filozofa Chu Hsija o »istraživanju stvari«, K'ang-hsi je isto tako često citirao principe jina i janga i *Knjigu promena*. Međutim, čini se da on nije bio veliki mislilac. Umesto toga, jedna od njegovih glavnih karakteristika bila je njegova raskošna radoznalost, tako da je on nalazio beskrajan zadovoljstvo u otkrivanju od čega se stvari sastoje i na koji način funkcionišu. Tokom čitavog svog života s neotuljivom je radoznaošću proučavao klasičnu kinesku literaturu, geometriju, mehaniku, astronomiju, kartografiju, optiku, medicinu, muziku, algebru i probleme vlasti; a bio je, takođe, i patron ogromnog broja obrazovnih i enciklopedijskih projekata u gore pomenutim i drugim oblastima. K'ang-hsi je prošlost smatrao otvorenom za preispitivanje. Odatle potiču i njegovo interesovanje za ono što se sada naziva »usmenom istorijom« i njegovo insistiranje na konsultovanju što većeg broja izvora prilikom rekonstruisanja istorije srušene dinastije Ming. U taj projekat on je uključio i izvestan broj stručnjaka—disidentata koji su ostali lojalni uspomene na svoje Ming careve i koji su smatrali Mančue uzurpatorima. Regrutujući ih putem posebnog počasnog ispita, K'ang-hsi je dokazao da je u stanju da kombinuje fleksibilnost sa taktom.

Ipak, politika ne može da transcendiraju ljudski život, i tako četvrti deo, »Starenje«, pokazuje u kojoj meri je K'ang-hsi bio svestan prožnosti ljudskog tela i na koji način je on ovo saznanje preneo u interesovanje za različite načine ishrane, bolesti, medicinu i fenomen ljudskog pamćenja.

K'ang-hsi bio je razuman kad je bila u pitanju bolest: on je znao da priznavanje fizičke slabosti predstavlja vrhunac iskrenosti, ali, takođe, i da sprečavanje bolesti uz pomoć medicinskih sredstava (a i religijskih i magijskih, ukoliko su se činila korisnim) predstavlja vrhunac zdravog razuma. Medicinska praksa u K'ang-hsiovoj Kini bila je visoko specijalizovana, i potpomognuta ogromnim brojem stručnih radova o dijagnostici i lečenju, kao i savršenom farmakopijom. Kao što je to činio u oblastima drugih prirodnih nauka, tako je K'ang-hsi i u medicini zadovoljavao svoje kaprice i radoznalost — iako je znao da se ne može izbeći spektar neminovnog fizičkog propadanja.

Jedini zaštitni zidovi koje je K'ang-hsi mogao da podigne protiv biološke smrti bili su njegova reputacija u istoriji i njegovo potomstvo. On je imao pedeset šestero dece, sa svojim brojnim konkubinama, dok je sa caricom imao samo jednog sina — Yin-jenga, koga je opteretio ogromnom količinom pažnje, ljubavi i očekivanja. Yin-jeng je odgojen kao prestolonaslednik Kine. On je bio u centru pažnje i neizbežno se našao u žiži zamršenih grupisanja koja su zatrolala život na dvoru i razbila redove Manču plemstva. Manču vojni sistem — čiji je tvorac prađeda K'ang-hsia, Nurhači — sastojao se od osam glavnih divizija, koje su se nazivale »zastave«, a u vreme K'ang-hsiove vladavine sistem »zastava« još uvek se nalazio pod dominacijom moćnih generala koji su pripadali velikim klanovima. Ovi generali prevarama su pokušavali da steknu naklonost prestolonaslednika; njihove zavere bile su takvog obima da su obuhvatile mnoge visoke Manču funkcionere, kao i najmoćnije kineske birokrate.

Političke insinucije, nesloga i nemiri predstavljaju dominantnu temu petog dela knjige, »Sinovi«. U njemu prevazilazimo obično registrovanje istorije i stupamo u svet K'ang-hsiovog privatnog očajanja.

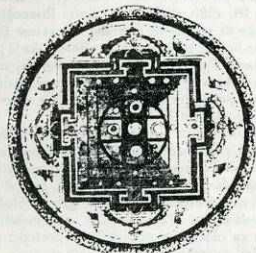
### Dvostruka vremenska dimenzija K'ang-hsiove biografije

Po načinu na koji je sav taj raznovrni materijal prezentiran u ovoj knjizi: od fizičke snage, preko žestokih borbi i intenzivnog razmišljanja, do glumačke veštine i bolesti, ova knjiga se približava biografiji. Međutim, na jednom drugom nivou, prvih pet delova ove knjige predstavljaju opširan komentar o šestom delu, koji se sastoji od kompletnog prevoda K'ang-hsiovog *oproštajnog ukaza*, koji je sročio 1717. godine. Taj ukaz predstavlja K'ang-hsiove najveći napor da izrazi svoja privatna razmišljanja. U pitanju je tekst od šesnaest strana kineskog teksta — daleko najduži od svih ukaza koje je K'ang-hsi izdao tokom svoje vladavine. Ukoliko nam se čini da on nije potpuno koherentan, ili da predstavlja čudnu kombinaciju suprotnih fraza i istinskih emocija, to će pre biti što ne razumemo K'ang-hsia nego što K'ang-hsi

nije razumeo sebe. Prvih pet delova ove knjige, u stvari, predstavljaju K'ang-hsiova objašnjenja, njegovim sopstvenim rečima, svoje oproštajne reči, koja je stenografsana.

Ovakva perspektiva omogućava čitaocu da ovoj knjizi da drugačiju vremensku strukturu. Ne samo što njeni delovi obuhvataju šezdeset i tri godine K'ang-hsiovog života pre davanja njegovog oproštajnog ukaza, već se oni, takođe, mogu sabiti u jedan jedini čas koji je prethodio tom ukazu. Oni sadrže sećanja koja su obuzimala K'ang-hsia dok se pripremao da se obrati svojim dognavnicima dvadeset i prvog dana jedanaestog meseca pedeset i šeste godine svoje vladavine, tj. 23. decembra 1717. po zapadnom kalendaru. Čudna kombinacija događaja učinila ga je u tom trenutku neobično svesnim i smrti i prošlosti: carica je umirala, on sâm patio je od napada nesvesnice, stopala su mu bila bolna tako da je jedva bio u stanju da hoda, a žestoki sukobi između njegovih sinova oko toga ko će da nasledi presto bili su iznova buknuli.

Ova se knjiga, dakle, može videti i kao pokušaj da se istraži moć kojom je ljudsko sećanje u stanju da prevaziđe vreme, pokušaj da se slikovito prikažu događaji iz jednog života putem njihovog ponovnog rađanja uz pomoć duhovne koncentracije. Jer, kako je to rekao Prust, »jedan tren nije samo taj tren, već vaza puna mirisa, zvukova, misli i raspoloženja. Ono što mi nazivamo stvarnošću predstavlja posebnu vezu između naših osećanja i sećanja koja nas obuzimaju u tom istom trenu.«



Nema sumnje da je *Kur'an* jedna od najčitanijih i svakako jedna od najviše prevedenih knjiga na svetu. Poznato jer da se *Kur'an* prevodio od vremena Muhameda, kada je Selman Farisi preveo suru 'Al-Fatihah' na persijski jezik, ali od godine 1515. pa do danas prevođenje *Kur'ana* i objavljivanje na drugim svetskim jezicima, na jezicima muslimana i ne-muslimana, postaje predmet delovanja mnogih pojedinaca i institucija različitih profila i stručnih opredeljenja. Prevođenjem *Kur'ana* bavili su se već Muhamedovi savremenici, zatim katolički poglavari, književnici, jezičari, lekari, diplomati, muslimanski poglavari, filozofi, političke vode, publicisti, itd.

Najpotpunije podatke o celini ove aktivnosti pruža nam zaista obimna i stručno urađena *Svetska bibliografija o prevođenju značenja Kur'ana štampanih od 1515-1980*, koja je predmet našeg prikaza.

Na početku se nalazi sadržaj knjige (Contents), gde se može videti da je *Kur'an* preveden na 65 jezika širom sveta. Sledi predgovor (Preface) str. XI-XV na engleskom jeziku, koji je napisao dr Ekmeleddin Ihsanoğlu. Isti autor je, zatim, napisao Uvod u istoriju prevođenja značenja *Svetog Kur'ana* (Introduction to the History of Translating the Meaning of the Holy Qur'an, str. XVII-XXXVI), gde daje kratak i sažet istorijat *Kur'ana* i prevođenja *Kur'ana* u svetu. U ovom radu autor pruža detaljne i korisne informacije o problemima prevođenja, ističući i stavove istaknutih islamskih učenjaka o ovom pitanju, kao što su Maragi, Farid Wağdi, Mustafa Sabri itd. Poznata je činjenica da se prvih decenija ovoga veka vodila oštra rasprava u štampi, gde su izneti kontroverzna mišljenja o tome da li treba ili ne treba prevoditi *Kur'an* na jezike sveta (vidi opširnije o tome: Feti Mehdiu, »Srpskohrvatski prevodi Kur'ana«, *Studia Humanistica*, III, 1980, Priština, str. 150). Ihsanoğlu ističe da se *Kur'an* prevodio i za vreme života božijeg poslanika Muhammeda, kada je Selman Farisi preveo suru 'Al-Fatihah' na persijski, a prvi prevod na jezike nemuslimana pojavio se na latinskom, koji je objavljen početkom XVI stoleća.

Zatim (na str. XXXVII-XLI), nalazi se tabela I, gde su navedeni objavljeni kompletni prevodi *Kur'ana* sa sledećim podacima: godina izdanja, mesto, jezik prevoda, prevodilac, naslov i redni broj u *Bibliografiji*. Sledi tabela II (str. XLII-XLVI), sa istim podacima za objavljene nekompletne prevode, a sadrži podatke o pedeset takvih prevoda.

Tabela III (str. XLVII-L) daje zaokruženi pregled prevoda *Kur'ana*, odakle se može videti da je do 1980. godine u svetu bilo 1380 kompletnih izdanja prevoda *Kur'ana* i 1292 nekompletnih izdanja, što znači da ima ukupno 2672 izdanja na 65 jezika sveta.

Na stranicama LI-XCIX izloženi su informativni podaci o korišćenim izvorima za sastavljanje ove obimne svetske bibliografije o prevodima *Kur'ana*, skraćeno, sistem transkripcije itd., što pruža vrlo kompletne informacije, koje ukazuju da su istraživanja objavljena u oko osamdeset biblioteka širom

# Bibliografija prevoda Kurana

Feti Mehdiu

(WORLD BIBLIOGRAPHY OF TRANSLATIONS OF THE MEANINGS OF THE HOLY QUR'AN, printed translations 1515-1980, Prepared by: *Ismet Binark - Halit Eren*, Edited with Introduction by *Ekmeleddin Ihsanoğlu*, ISTANBUL, 1406/1986, pp. XCIX-880-34, in 8<sup>o</sup>)

sveta: Turska, Finska, Pakistan, Japan, itd. Konsultovan je veliki broj poznatih kataloga, kao što su: *The American Catalogue of Books*, 1861-1871, vol. comp.: James Kelly; *British Museum General Catalogue of Printed Books*, vol. 127 (1962), col. 540-560; *Catalogue of Oriental Institute Library, University of Chicago*, vol. 9 (1970); *Catalogo dei libri in commercio*, 1975; *Catalogue de l'Édition Française; The English Catalogue (1921-1935)*, vol. XI-XIII; *Library of Congress Catalogue-Books Subject (1950-1954)*, vol. 11/1955, vol. 12, 13, 22, 51 itd., zatim bibliografije: *American Bibliography*: vol. 1-13 (1639-1729), (1799-1800), com. Charles Evans; *Biblio (Bibliographie de la France) Bibliothèque Generale des Ouvrages de Langue Française*, vol. 1-37, (1933-1978); *The British National Bibliography, Cumulated Index (1950-1954)*... 1982, itd.

Nakon ovih podataka na str. 1-689, sledi bibliografska građa sredena abecednim redom jezika: 1 - AFRICAANS, 2 - ALBANIAN, 3 - AMHARIC, 4 - ARMENIAN... 64 - URDU, 65 - YORUBA. Uva svaki jezik prevoda daju se glavne karakteristike dotičnog jezika, u koje jezičku grupu spada, pismo, dijalekti, gde se govori, i zatim se navode bibliografski podaci prevoda *Kur'ana*, koji se dele na:

- Complete works (kompletni prevodi),
- Incomplete works and selections (nekompletni prevodi i izbor).

Celu bibliografsku građu prati redni broj i broj prevoda na pomenuti jezik, što čini bibliografiju još preglednijom, tako da na primer 1/1 označava prvi kao redni broj i prvi prevod: Ismail Abdurrazzak Shaikh Salih Din: *Die heilige Koeraan; 5/2* označava peti prevod po redu u *Bibliografiji* i drugi prevod na albanski jezik: Ibrahim Dalliu:

*Ajka e kuptimeve të Kur'ani Qerimit*... 1437/1 označava prevod: Ali Riza Karabeg, *Kur'an*... 1440/4, Besim Korkut: *Kur'an*... itd. Propratni podaci o tome da li je prevod sa komentarom ili bez komentara, da li ima i originalni tekst ili ne, na kojem je pismu itd. dati su na engleskom jeziku. Takođe, uza svaku jedinicu stoji i skraćena izvora, što istraživače upućuje na detaljnije konsultovanje podataka.

Smatram korisnim da ovom prilikom uputim neke primedbe, za koje verujem da su od značaja za sastavljače i izdavača ove zaista važne i korisne bibliografije, kako bi ubuduće izbegli neke greške koje mogu zbuiniti istraživače. Primedbe bi se odnosile na albanske i srpskohrvatske prevode *Kur'ana*. Naime, pod brojem 4/1, str. 2, stoji: Ali Korca: *Kurani* i *Madh Enuesh Em e Telbi* i *Tij, a treba* Ali Korca: *Kurani* i *Madhnueshem e Telbi* i *Tij*, dok pod brojem 6/3 umesto *Kurani Kendimi* treba da bude: *Kurani (Kendimi)*.

Zatim, pod 1439/3 i 1440/4, na stranici 397, treba da stoji: *Orijentalni Institut u Sarajevu - posebna izdanja*, 7. Takođe, u oba ova slučaja stoji da je rukopis arapskog teksta, koji se objavljuje uz ovaj prevod, napisao Husein Bošnjak 1955. godine, a *treba da stoji* 1755. I u bibliografskoj jedinici koja se odnosi na Pandžin-Čaušević prevod ima tehničkih grešaka koje bi mogle da budu otklonjene. Naime, svugde stoji: ... *Pandza-Džemaluddin Čaušević: Kur'an Casni*, ... *Omer Music, umesto... Pandza-Džemaluddin Čaušević, Kur'an Casni*... *Omer Mušić*, utoliko pre što u turskim štamparijama barem postoje s i c, ako se već nije moglo nabaviti š, č, ě i dž.

Kod nekompletnih prevoda *Kur'ana* na srpskohrvatski jezik takođe se uočavaju neke materijalne i tehničke greške. Autorima bibliografije nedostajao je podatak o posebnom izdanju *Jasin-i šerifa*, od Kemure - Imsirovića, iz 1957. godine u izdanju VIS-a, Sarajevo. Zatim, pod brojem 1449/13, str. 400, treći red, stoji: 980 p., a *treba* 180 p. To je podatak koji se odnosi na stranice drugog sveska prevoda Šukrije Alagića, čije ime se ovde piše Sukrija Alagić. Isto tako, pod brojem 1452/16 izdanje pod naslovom *Kur'ana Časno svetlo celom opomeni izvršteno* je u grupu anonimnih prevoda, a *treba* *lo bi da stoji*, kako je u samoj odnosnoj knjizi, da je autor ovog prevoda Mićo Ljubibratić, a izbor je izvršio Miodrag Maksimović. Izdavač izbora je »Vuk Karadžić«, Beograd, 1967, str. 122. Takođe treba dopuniti i ispraviti bibliografsku jedinicu 1453/17 kako sledi: *Kur'an Kerim, Prijevod Kur'ana s komentarom*, I, Sarajevo, 1966, str. 66; II, Sarajevo, 1966, str. 67-169; III, Sarajevo, 1967, str. 170-257, a ne kako stoji u bibliografiji, 3 vol., 1966-1970.

Prema podacima koje nam pruža ova bibliografija, vidi se da je najviše izdanja prevoda *Kur'ana* na ardu jeziku - 300 kompletnih izdanja, zatim 295 na engleskom, 116 na francuskom, po 107 na turskom i persijskom, 65 na nemačkom itd.

Autori bibliografije Ismet Binark i Halit

Eren marljivo i znalčki su uradili i *Indeks*, koji sledi na str. 691–880, a podeljen je na: *Name index* (indeks imena, str. 691–740), *Title index* (indeks naslova, str. 741–783), gde su obrađeni podaci posebno za kompletne, a posebno za nekompletne prevode.

*Chronological index* (hronološki indeks, str. 785–880) takođe je posebno dat za kompletne, a posebno za nekompletna izdanja, i pruža pregled izdanja prevoda *Kur'ana* po godinama, iz čega se vidi da od 1515. do 1980. godine broj izdanja *Kur'ana* na stranim jezicima postaje iz godine u godinu veći, naročito u drugoj polovini XIX stoleća, kada se pojavljuje po nekoliko izdanja godišnje. Od 1900. do 1980. godine na primer javlja se od 5 do 30 izdanja godišnje, što znači da se prosečno godišnje javlja 12 izdanja kompletnih prevoda, ne računajući delimične prevode *Kur'ana*, kojih ima približno isti broj.

S obzirom da su predgovor i uvod napisani i na arapskom jeziku na 34 stranice, dakle sa desne strane knjige na levu, to praktično znači da se knjiga *SVETSKA BIBLIOGRAFIJA PREVODA ZNAČENJA KUR'ANA*, objavljenih od 1515–1980. sastoji od 1014 stranica.

Ostavljajući po strani neke tehničke manjkavosti, uslovljene uglavnom, teškoćama objektivne prirode, autori bibliografije Ismet Binark i Halit Eren, radili su očigledno s velikim strpljenjem i upornošću i tako dali veliki doprinos poznavanju prevoda *Kur'ana* na jezike sveta, ispunivši prazninu u ovoj oblasti i stvorivši delo koje će služiti svim istraživačima i izučavaocima koji se bave problematikom prevodenja i tumačenja *Kur'ana*.



## Nove knjige

Rade Božović: *Antologija kratke arapske priče*. – Bagdala (Kruševac) i Dečje novine (Gornji Milanovac), 1986. str. (lat.)

Nikomades Hoakin: *Žena sa dva pupka*. Preveli Jelena i Milutin Rogić. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1986. str. (lat.)

Huang Po: *Učenje o prenošenju duha*. Preveli Mirko Gaspari i David Albahari. – Grafos, Beograd, 1986. str. (lat.)

R.K. Narajan: *Firmopisac*. Prevela Milica Bakić Hayden. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1986. 160 str. (lat.)

Dušan Pajin: *Tantrizam i joga*. – Prosveta, Beograd 1986. 340 str. (lat.)

Čedomil Veljačić: *Pisma s pustinjačkog otoka*. – Naprijed, Zagreb 1986. 220 str. (lat.)

# CULTURES OF THE EAST

## Contents

Editorial: Facing the East (D. Pajin)

### 5 *The World and Time in Eastern Philosophies*

Danijel Bučan: Philosophy and Theology in Islam:  
Averroes and Al-Ghazali

Tarik Haverić: The Terminology of Arabic Philosophy

Rada Iveković: Time in Indian Tradition and History in  
Post-Modern Western Philosophy

Mislav Ježić: On the Terminology of the *Yogasutras*

Snježana Zorić: The Phenomenology of Javanese  
Mysticism

Zoran Zec: Tradition: Expressible, Inexpressible

Mirko Gaspari: Individualism and Holism in Chinese  
Philosophy

### 27 *Studies*

Yasutani Roshi: Lectures on Zazen

Mircea Eliade: Jewish Mysticism

Dušan Pajin: Individuation and Meditation

Dragan Milenković: Lafcadio Hearn – Life and Work

### 49 *Interviews and Events*

Interview with the Monkey King; A Contemporary Mulla

Nasruddin: Interview with Aziz Nesin; Symposium on

Oriental Philosophies; Symposium on Indian Literature in

Chicago; India from the Himalayas to Kerala; Lecture on

Chinese Bronze; Javanese music and dance

Articles by: Radoslav Lazić, Mirjana Teodosijević, Marina

Džida, Milica Bakić-Hayden, Dubravka Modrić, Snježana

Zorić

### 57 *Eastern Exotica*

Gilles Werner: Kyudo – The Way of the Bow

### 59 *Lexicon*

Emilia Masson-Jovanović: The Civilisation of the Hittites

63 *Book Reviews*

Darko Tanasković: The First Albanian Translation of the Qur'an

Enes Karić: Poet Behind the Inexpressible and the Formless

Rada Iveković: The Hidden Face of the Beyond

Dejan Marković: Emperor of China

Feti Mehdiu: A Bibliography of Translations of the Qur'an



**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 Čačić, Mirko Gaspari, Rada  
Iveković, Srećko Jovanović, Tvrtko  
Kulenović (predsednik)  
Dušan Pajin, Ivan Šop,  
Darko Tanasković, Vinko Trček, Veljko  
Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:  
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,  
Karmen Bašić, Ljiljana Durović,  
Nenad Fišer, Mirko Gaspari,  
Mitja Saje,  
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić  
Lektor:  
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:  
Veljko Trojančević

Cena jednog primerka 900 dinara.  
Godišnja preplata iznosi 3600 dinara.  
Uplata na tekući račun 61320-603-1263  
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom  
»za KULTURE ISTOKA«.  
Cena jednog primerka za inostranstvo  
US\$ 8,00  
Godišnja preplata US\$ 30,00. Uplata  
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:  
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: GRO »Kultura«, Beograd

U troškovima štampanja ovog godišta  
časopisa učestvovala je Republička  
zajednica nauke Srbije.

*Ilustracija na naslovnoj strani:*  
Činamasta – razorni i stvaralački aspekti  
boginje Devi, (Indija, XVII vek)

*Ilustracije na 2. i 3. strani korice:*  
Etapе uspona kundalini tokom kundalini-joge  
(Indija, XVIII vek)

*Ilustracija na 4. strani korice:*  
Uspon kundalini kroz čakre (Nepal, XVII vek)



Handwritten text in Telugu script, likely a title or dedication, located to the right of the top lotus illustration.



# KULTURE ISTOKA



*U ovom broju:*

Filozofija i teologija u islamu

Vreme – indijsko i postmoderno

Javanski misticizam

Tradicija – izreciva i neizreciva

Razumevanje joge

Individualizam i holizam u kineskoj filozofiji

Kurs zazena Jasutani-rošija

Jevrejska mistika

Jung i azijska meditativna tradicija

Strašni pripovedač Lafkadio Hern

Razgovor sa Kraljem majmuna

Kjudo – put luka

Civilizacija Hitita