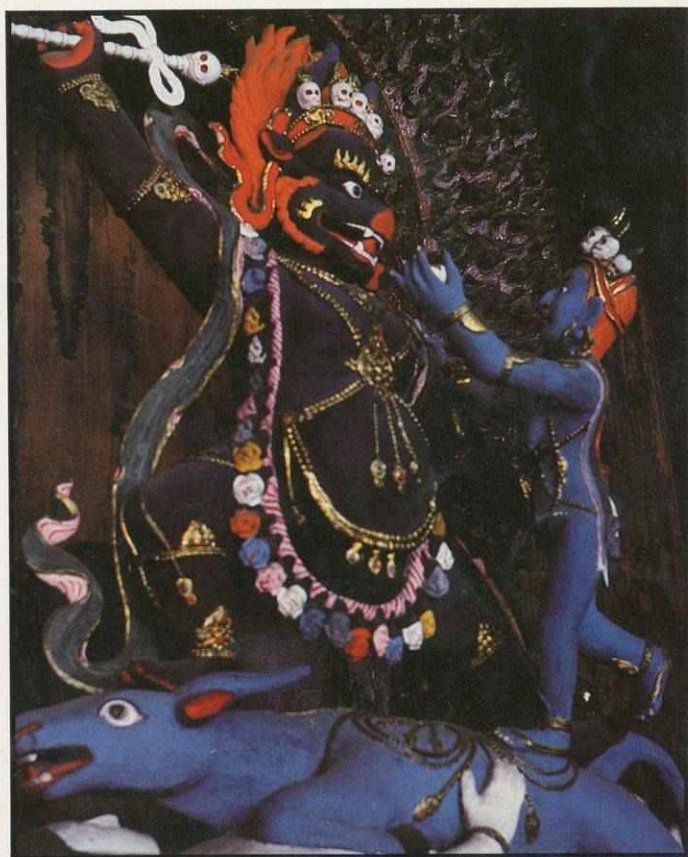


KULTURE ISTOKA

God. IV Broj 11
januar - mart
1987.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema broja:
Budizam
– svetlo Azije



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Budizam – svetlo Azije*

Čedomil Veljačić: Indijski izvori Pironove filozofije *epoché*
Valerij P. Androsov: Korelacija filozofije i religije
Amalia Pecali: Nagarduna i Candrakirti
Tilman Veter: O značaju pojma šunjata u *Sutri srca*
Toshihiko Izutsu: Unutarnji čovek u zenu
Dušan Pajin: Četvrti okret točka dharمة

27 *Osvrti*

Miroslav Tanasijević: Egipatska knjiga mrtvih
Ranko Risojević: Astrologija u vreme tatarskih osvajanja
Tine Kurent: Numerička tajna Borobudura
Rade Božović: Da li orijentalistika može bez
»orijentalizma« / evrocentrizma
Harbans Mukhia: Marks i pretkolonijalna Indija

47 *Ličnosti i događaji*

Mark Tobi i Istok; Čan u Narodnoj Republici Kini; Kyoto,
cvet kulture Japana; Arhetip; Ko su bektašije?
Pišu: Milena Vitković, Geri Snajder, Zoran Belić W., Jasna
Šamić

59 *Zanimljivosti Istoka*

Gurđe K'am-trul Rimpoče: Geografija i istorija Šambale
Da gui – tibetski budistički ceremonijal u Pekingu

65 *Prikazi knjiga*

Jasna Šamić: Evropa i islam
Vladan Velimirović: Tibetanska mistika
Snježana Zorić: Obredno glazbovanje sa severne Sumatre
Zoran Milić: Mongolski lamaizam

Budizam – svetlo Azije

U starini istoričari su imali običaj da simbolički prikazuju istoriju budizma kroz tri »okreta točka dharmed« (dharma – budističko učenje). Prvi »okret« označio je svojom pojavom i učenjem Sakjamuni Gautama Buda, drugi okret označavaju mahajanska učenja, pre svega pradžnjaparamita sutre (a potom filozofija madhjamake i jogučare), dok se treći okret vezuje uz tantrička učenja (mantrajana, vađrajana, šadžajana, kalaćakra).

Savremeni istoričar budizma tome sada mora da doda i »četvrti okret točka dharmed«, tj. prenošenje i uticaj budizma na Zapad, posebno u XX veku. Istina, uticaj budizma na Zapad nije novija pojava – kako svedoče Veljačić i drugi, taj uticaj se osećao još u grčka vremena. Noviji je samo znatno veći opseg tog uticaja.

U posebnoj studiji jedan autor (R. Fields: *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Boulder 1981.) je, recimo, prikazao noviju istoriju budizma na severno-američkom kontinentu.

Sličan prikaz bi se mogao napraviti i kad je reč o Evropi. Ono što se može uočiti na najopštijem planu, jeste da se taj uticaj odvijao i prostirao kroz različite ravni: od umetnosti, nauke, filozofije i psihologije preko religije i mistike do nečega, što, strogo uzev, ne spada ni u jedno od ovih područja, nego bi se moglo nazvati načinom života. Ono što je, takođe, specifično u toj kulturnoj interakciji na relaciji Istok–Zapad, vezanoj za budizam, jeste da, za razliku od hrišćanstva, koje su u Aziji širili, pre svega, zapadni misionari kao religiju, uticaj budizma na Zapadu osećao se više u nereligioznoj sferi, a širili su ga orijentalisti, istoričari, filozofi i mistici. Sirenje budizma kao religije u konfesionalnom smislu, preko misionara sa Istoka, relativno je novija pojava, koja se, delom, poklapa sa slabljenjem uticaja hrišćanstva u prvoj polovini XX veka, a potom i sa obnovljenim interesom za sve religije u poslednjoj četvrtini našeg veka. U tekstovima sabranim u okviru tematskog bloka koji sledi, prednost smo dali nereligioznom interesu za budističko nasleđe.

Recimo i to da se kroz »prva tri okreta točka dharmed« budizam širio na jug, sever i istok, a »četvrti okret« označava njegovo širenje na Zapad.



Komakuten (Nara, Japan)

U drugačijem kontekstu, ali primereno našoj temi Kasirer kaže: »Istinski velika dela kulture nikad ne stoje naspram nas kao apsolutno fiksirane i nepromenljive stvari koje bi sputavale i gušile slobodno kretanje duha. Njihov sadržaj postoji za nas samo na osnovu činjenica da ta dela moraju biti stalno iznova osvajana i otuda stalno iznova stvarana« – Cassirer, B. (1961): *The Logic of the Humanities*, Yale Univ. Press.

*Bogovi mu zavide sa svojih mesta;
Tri sveta u ruševinama
neće ga potresti;
Svi životi za njega su proživljeni,
sve smrti zamrle;
Neće ga karma nanovo kućiti.*

Ser Edvin Arnold,
Svetlo Azije gl. VIII

UDK 1(34:38)

Indijski izvori Pironove filozofije epoché

Čedomil Veljačić

(Gotamo Buddho, *canki-suttam*,
Majjhima-nikayo, 95. govor)

I

Jedan od najranijih dodira grčkog filozofa s indijskim šramanah, asketima »koji teže postizanju mudrosti¹, koji je zabilježen u povijesti filozofije, bio je dodir Pirona iz Elizije, koji je zajedno s Anaxarhosom, sljedbenikom Demokrita, i Onesikritom, učenicom Diogenesa, slavnog kinika, sačinjavao znanstvenu pratnju, ekspedicije Aleksandra Velikoga u Indiju. Temeljno obilježje Pironove filozofije bio je stav *epoché*, ili odbijanje suda i »gledišta« (Grčki *doxa*, Sanskrit *drśtiḥ*, Pali *dittḥi*). Pironov princip »Ne rađe to nego ono« – *ouden mallon* – navodi na analogiju s dainskim principom *anekanta*, »teorija indeterminističke istine«, kako je to nazvao K. C. Bhattacharyya, najpoznatiji indijski filozof dvadesetoga stoljeća koji je svoje filozofsko istraživanje zasnovao na svojoj studiji »the jaina theory of *anekanta*« (objavljeno 1925)²

Ovaj napis želi poslužiti dokumentiranju nekolicine analognih aspekata među kojima će se temelj dainskog religijskog učenja – *ahimsa*, ili ne-nasilje promatrati kao prominentan motiv na obje strane (iako je u kasnijim filozofskim raspravljanjima bio potpuno ispušten, kao što ćemo vidjeti u nastavku). Postoje dobri razlozi u prilog hipoteze da su »nagi sveci« (Grčki, *gymnosophist*) u Taksšili (Taxila), opisani u izvještajima Aleksandrove ekspedicije (najiscrpniji su oni od Onesikrita³), bili dainski muniji (utihnnli), a ne buddhistički *samana*, čiji je utjecaj na helenističku kulturu prevladavao kasnije, naročito u Aleksandriji, iako neke analogije između Pironovih i Buddhinih formulacija istih temeljnih ideja može zapanjiti običnog čitaoca na prvi pogled. To će zato biti prvo izlučeno u prikazu koji slijedi. U skladu sa svojim naukom o *epoché* Piron je nakon svojeg povratka iz Indije živio kao »utihnnli« (*muni*) prakticirajući vrline *epoché*

Buda (Pakistan, IV vek)



¹ Sanskritska reč *śramanah* je u većini grčkih izveštaja (od Megasthena, III vek pre n.e., nadalje) data u obliku *sarmanes*. U svojoj knjizi *De abutnentia Profirije* ih naziva *samanei* – što odgovara palijskom nazivu *samana* kojim su oslovljavani Buddho i njegovi sledbenici.

² Vidi npr. njegove *Studies in Philosophy*, vol. I, str. 343. Calcutta, Progressive Publishers, 1956.

³ Vidi npr. J.W. Mac Crindle, *Ancient India as described by Megasthenes and Arrian*, London, 1877; i *The Invasion of India by Alexander the Great, as described by Qu. Curtius, Diodorus, Plutarch and Justin* od istog autora, London, 1893.

hē: *aphasia* (ne govorenje), *ataraxia* (bestrasnost), *metriopatheia* (umjerenost), *apatheia* (ravnodušje koje proizlazi iz neosvrtnosti na ugodu i bol)⁴, *adiaphoria* (staloznost), *isosthenia* (ravnoteža, usporedi Pali *tatra-majjalī uppekkha*, uglavnom u vezi suda, u smislu najbližem jainskom *anekanta-vada*).

Diogenes Laërtius, autor prvih opsežnih i sistematskih »biografija velikih filozofa« i povjesničar stare filozofije, navodi Pironovu izreku da »mir uma poput sjene slijedi uzdržanost od suda« (D. L. IX, 108). To se skoro može shvatiti kao uvodne *gathe* (stihovi) napopularnijih buddhističkih izreka, *Dhamma-padam*: »Ako se razabрана una govori ili čini, sreća slijedi poput nerazdvojne sjene. – U svojem rodnom gradu Eliziji Pirona su štovali kao visokog svećenika, iako je on odbijao sve javne službe.

Cicero ga hvali samo zbog tih visokih moralnih i asketskih vrlina (*DE FINIBUS*, III, 4, 12), naglašavajući i to da su njegova moralna načela bila viša od onih koje su zastupali stoici (*Academica*, II, 12, 130). *Diogenes Laërtius* (IX, 55, 49), uspoređujući uvođenje vrline *adiaphoria-e* i *apatheia-e* u Pironovu teoriju *epochē* s položajem istih vrijednosti u sistemima Demokrita i Aristotela, kaže da niti jedna od tih dviju nije pridonijela razdri teorije *epochē*. Za Demokritov sistem tih vrijednosti nisu od konstitutivnog značaja. U Aristotelovoj etici se termin *epochē* još ni ne pojavljuje. Sto se tiče značaja za post-pironsku filozofiju, D. L. je toliko impresioniran tim pojmom da ga je uzeo kao najširu bazu u svojoj klasifikaciji svih filozofskih sistema u dvije grupe: dogmatski i epehtički (ili zasnovani na *epochē*; oba termina i epehtički i *epochē* potječu od grčkog glagola *ephechin*, »odbijati« apodiktički sud. I kasniji, najčešće krivo korišten termin »skepticizam«, kao što ćemo u nastavku vidjeti iz njegove povijesti, istoga je porijekla.⁵ (Usporedi D. L. I, 10, Uvod).

Pironov učenik Timon sažeo je doktrinu svojeg učitelja na sljedeći način:

– Tko želi živjeti sretno treba primijeniti tri kriterija u razmatranju, prvo, prirode stvari po sebi,⁶ zatim stav kojeg treba zauzeti spram njih, i konačno posljedice takvog stava. – Stvari po sebi se ne razlikuju

jedna od druge, one su jednako nejasne i nepouzdanе. Što se tiče naših osjećaja i sudova oni ne potvrđuju ni istinu ni neistinu. Stoga se ne trebamo pouzdati ni u svoje osjećaje ni u svoje sudove, već trebamo ustrajati u odbijanju gledišta (*doxa*)⁷ i pristajanja uz bilo koju od dviju strana. O čemu god da se radi trebamo reći da to ne treba ni potvrđivati, ni odbijati, niti ni potvrđivati ni odbijati. Prihvaćanjem takvog stava najprije ćemo ostvariti stanje *aphasia-e* (tjina, usporedi sanskrito *maunnya*, Pali *monam*, stav munjia), a zatim stanje *ataraxia* (indiferentnost, Pali *upekkha*).

Podcrtana formulacija odgovara od riječi do riječi temeljnoj postavci buddhističke logike, *catu-kotikam – tetralemam*, koju je primijenio Buddha u slučaju *avyakata*ni, ili pitanja o kojima »on ne obrazlaže« (što bi se kao što ćemo vidjeti moglo usporediti s antinomijama koje je formulirao Kant). Formula je ostala strana evropskoj logici od Aristotela do naših dana.

Temeljni kriteriji Pironove metode *epochē* bili su formulirani u shemi od deset *tropa*. Njihov je prikaz obuhvaćen u izvještaju *Diogenesa Laërtiusa* (IX, 79–88). Mi ćemo najprije ukazati na njihovu implicitnu analogiju s buddhističkim principima, a onda razmotriti dainsku alternativu.

Prva *tropa* se bavi istom problemom kao i Prva plemenita istina kod Buddha – razlikom među živim bićima u vezi radosti i tuga, povreda i prednosti (usporedi *kusala* i *akusala dhamma*). Zaključak je da istovjetni poticaji ne izazivaju iste učinke u našim umovima. Ta nas nedosljednost treba potaći da se uzdržimo od apodiktičkih sudova.

Druga, treća i četvrta *tropa* proširuju istu postavku i na strukturu tijela, osjeta i osjećaja. To se isto tako može usporediti s petom, šestom i sedmom *nāna-am* ili likom u lancu međuzavisne uvjetovanosti u buddhističkoj *paṭicca samuppado* (*salayatana*m, *phasso*, *vedana*).

Peta *tropa* se odnosi na načine življenja kako ih određuju zakoni i vjerovanja. »Ispravan način života« je predmet petog koraka na Plemenitom osmerodjelnom putu o kojem govori Buddha.

Tropa od 6. do 9. se na općenitiji način bave objektivnom prirodom *relacija* koje tvore svijet, prema pironovom principu »ne rade ovo nego ono«. Taj kriterij »ouden *malon*«, kao što je gore spomenuto, mogao bi se lako interpretirati kao Pironova formulacija dainskog principa *anekantah*.

Deseta *tropa* se bavi korelativnošću ili međusobnom zavisnošću fenomena (Pali *dhamma*): lagan i težak, jak i slab, veći i manji, viši i niži, itd. ili međusodnosni dana i noći, ili bilo čega dovedenog u relaciju s našim umom.

Tako je Pironov princip »ne rade ovo nego on« iznesen u shemi od deset *tropa*. Za razliku od ovakvih povremeno usporedivih točaka sa buddhizmom kakve su gore nazna-

čene, komparacija s dainskom *homologijom* treba obuhvatiti cjelokupnu strukturu odgovarajućih shema. Dainska *anekanta-vada*, teorija zasnovana na analognom principu »ne samo jednog značenja«, izlaže se u dvije korlativne strukture sedmerostrukih shema (*sapta-bhāngi*): sedam *nayah* ili metodoloških kriterija i sedam »oblika istine« (prema K. B. Bhattacharyyinu) terminologiji »teorije mogućnosti« (*syad-vada*).

Posljednja tri od sedam *nayah* i posljednja četiri člana *sapta-bhāngi* su načini predikacije. Oni su opisani kao *sabda-nayah* i odnose se na etimološke kriterije pri korištenju »imena« ili deriviranju riječi. Zatim u drugom oblicu riječi *avyaktavyam* izražava nemogućnost bilo afirmiranja bilo negiranja *biṅjana* (ili ne-biṅjana) u bilo kojoj kategoričkoj formi logičkog predriciranja.

Dok Piron samo implicitno prihvaća takav kriterij predriciranja u svojoj široj teoriji relacija (trope 6–10), potrebno je posvetiti posebnu pažnju tome kako je na indijskoj strani razrađena analogija četiriju *avyaktavyam* oblika u *sapta-bhāngi* shemi dainske logike uz aplikaciju istog principa *avyaktavyam* kod Buddha u njegovoj formuli *catu-kotikam* (i u njegovoj je logici ta formula u biti primjenjena na egzistencijalne sudove: niti jest, niti nije, niti i jest i nije, niti ni jest niti nije, no može se predricirati kod odgovaranja antinomijskih pitanja (u nekim drugim formulacijama zapanjujuće adekvatno Kantovoj Antinomiji Čistog Uma,⁸ to se standardizirano u oblicu od 4 x 4 stavka:

»Bilo da je svijet vječan ... Bilo da je svijet beskonačan ... Bilo da je duša isto s tijelom, ili je različita od njega ... Bilo da čovjek koji je dokucio istinu (*buddho tathagato*) postoji nakon smrti ...«

Razlika između dainske i buddhističke sheme iskazana je u prvom dainskom i posljednjem buddhističkom stavku:

dainska *syad-vada*

Buddhin *catu-koti*

4) *syad avaktavyam*

(može biti neodređeno)

5) *syad asti avaktavyam*

(može biti ali neodređeno)

1) (*avyaktam*) *atthi*

(nije određeno) jest

6) *syad nāsti avaktavyam*

može nebity ali nije određeno

7) *syad asti nāsti avaktavyam*

može biti i nebity, ali nije određeno

2) (*avyaktam*) *n'atthi*

(ne tvrdi se) nije

⁴ Kant, kome se prigovara da je kao predstavnik epohe razuma bio pod jačim utjecajem stočke nego li hrišćanske etike, hvalio je ovu istaknutu stočku vrlinu u ponekom spisu »Predgovor za metafizičke elemente etike«, gdje u odeljku »Vrlina sužno podrazumeva *apatheia* (svlačicu kao snagu« uključuje da je »*amireni-duh* stvarna snaga vrline, uz čvrstu i vesnu rešenost da se njen zakon sprovede u delo. U životu moralna ovo je pravo stanje *zdravija*.« – Nietzscheovo prigovor hrišćanstvu u vezi *resentimenta*« u *Anti-hristu*, 20. odeljak, i u *Ecce Homo*, 6. odeljak. »Željo sam tako mudar« uključuje isti argument o »*zdravju*« i »*sigurnosti*«, navodeći to kao prednost budizma i ono po čemu se on duboko razlikuje od hrišćanstva« (vidi koju knjigu *Ethos spoznaje* ... , Beograd, BICZ, 1983).

⁵ Nietzsche povremeno povlači razliku između *ephezi-a* i *skeptis-a* (vidi njegovo razmatranje »asketički ideal« u delu *Genealogija morala*, III, 24).

⁶ Epehtičko značenje termina *yatha-bhūtam* (u stvari kako zaista jeste) javlja se u Buddhinju kritici »gledišta« (*ditthi*, *drashti*, *doxa*).

⁷ Buddhina često ponavljana formula »gustiha gledišta, divljenja gledišta, vrnutosni gledišta, spuatnosti gledištama« čijoj analizi je posvećeno dugačko razmatranje *Brahma-jala-suttam* u *Digha-nikajju*.

⁸ Vidi posebno osnovnu strukturu *Brahma-jala-suttam-a* i moj rad »Dependence of *punar-bhava* on *kamma* in Buddhist philosophy« u *Indian Philosophical Annual*, vol. I Madras, 1965.

5) (*avyakata*) *atthi ca n'atthi ca*
(ne tvrdi se) i jest i nije

4) (*avyakata*) *n'ev'atthi na n'atthi*
(ne tvrdi se)
niti jest niti nije

Prva tri *bhāngi* (razdjeljka) *syad-vada*h jednostavno konstatiraju da neki objekt »viden« u odabranom stajalištu (*syat*) možemo označiti 1) kao postojeći; 2) kao nepostojeći (gledano s aspekta drugog objekta) i 3) kao i postojeći i nepostojeći (prvi vidjen s vlastitog aspekta a drugi iz aspekta drugih). Tri korespondirajuće formule su: *syad asti eva, syad nāsti eva, syad astināsti ca*.⁹

Za usporedbu s Pirinovom trompa puno su značajnije prve četiri *nayah*.

1) *naigama-nayah*, »figurativno gledašće« (ili konvencionalni način razmatranja)¹⁰ »uzima u obzir svrhu ili namjenu nečega što još nije dokončano, ili »općenita uobičajenost, u skladu s kojim se o samoj namjeri govori kao o bazi nedokončane stvari.« – To se može uporediti s Pirinovom petom trompom o relativnosti društvenih običaja.

2) *sambraha-nayah* »sintetsko gledašće koje obuhvaća nekoliko različitih načina objedinjenih svojom pripadnošću istoj vrsti. Na primjer, egzistencija (postojanje), supstancija . . . – To je logička metoda apstrahiranja *poja rodā*.« – To se može uporediti s Pirinovom šestom trompom koja se bavi relativnošću što proizlazi iz asocijanja ideja »mješavine i veze».

3) *vyavahara-nayah*, »analitičko gledašće . . . razdioba objekta shvaća se sa sintetičkog gledišta . . . sve do one granice preko koje ne može biti daljeg dijeljenja u sub-kla-se.« To je metoda apstrahiranja određenih kvaliteta *vrste*, tumačena kao *empiričko gledašće*.¹¹ To je usporedba s Pirinovim trompom 7-8, u vezi »različitih aspekata pojedine slike« zbog relativnosti »relacija u prostoru . . . u kvantiteti i kvaliteti».

4) *rjusutra-nayah*, »izravno (direktno) gledašće . . . Ograničava se na *sadašnji trenutak* . . . jer prošle i još nerodne stvari ne mogu poslužiti *praktičnoj svrsi*. To je teorija trenutnosti, koja odgovara buddhističkoj *ksanika-vada*h. Moguća je komparacija s Pirinovom devetom trompom koja se bavi »trajanjem fenomena».

Iz natuknete komparacije postaje očito da je indijska shema zasnovana na puno izrazitije iskazanom sistemu logike. Svrha metode je da služi širem spektru znanstvenog istraživanja. Ta prednost se treba pripisati u znatnoj mjeri puno kasnijoj formulaciji i interpretaciji osnovnog učenja.

⁹ Po W. Seubring, *The Doctrine of the Jains*, Delhi, M. Banarsidass, 1962, str. 164.

¹⁰ Uzeto iz Podjapadine *Sarvarthasiddhi*, engl. prevod S.A. Jain, Calcutta, Vira Sarana Sangha, 1960, str. 41-43. Autor prevoda u zagradama je Seubring, op. cit., s. 76, str. 160.

¹¹ Vidi S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy I*, pog. VI, 5, o ovoj temi.

Daljnje razmatranje ove komparativne teme – na čisto doksoografskoj podlozi¹² – moglo bi potaknuti pitanje u kolikoj je mjeri Pirinovo uglavnom *humanističko usmjerenje*, čime se Pirinovo temeljni interes razlikuje od dainskog epistemološkog ispitivanja, moglo biti pod utjecajem ili dojmom njegovog mogućeg susreta s određenim buddhističkim trendovima. U našem bi kontekstu moglo biti dovoljno da se izdvoji jednu temeljnu razliku između dainske anekantavada i buddhističkog i Pirinovog »skepticiзма« (usp. Nagasena, *Milinda-panha*, oko 2. st. p. n. e.)

Da bi ukazali na diferencijacijske elemente u idealnoj točki intersekcije triju smjerala čija nas komparativna studija zanima – dainsko, buddhističko i pirinovsko – želimo se najprije osvrnuti na zaključni paragraf 30 u Bhattacharyinom eseju *The Jaina Theory of anekanta*, kojeg sam već bio spomenuo na početku ovog članka:

Dainska teorija obrađuje logiku indeterminiranosti ne u odnosu spram volje – već u odnosu spram spoznaje, iako je to pragmatistička teorija u izvjesnom smislu. Kao realisti, dain smatra da se istina ne ustanovljava htijenjem, iako dopušta da spoznaja istine ima nužnu vezu sa htijenjem. Njegova teorija indeterminističke istine nije oblik skepticizma. Ona, nema sumnje, predstavlja samo toleriranje mnogih oblika istine. Vjera u jednu istinu ili čak u pluralitet istina, od kojih je svaka dana kao ograničena, odbacila bi se po toj teoriji kao vrsta netolerancije»¹³.

Ipak, princip *anekantah* izgleda bliži Pirinovom *ouden mallon* nego kriteriju *catu-ko* kako ga primjenjuje Buddha. Čini se, kako je već gore utvrđeno, da je u redukcija i preinaka *sapta-bhāngi* sheme, u kojoj nema semantičkog redupliciranja, sa jednog bitno različitog stanovišta i zbog specifičnih metodoloških razloga koje Buddha ima (vidljivo iz ranih paljskih tekstova) *striktno racionalnim sredstvima*.

S druge strane dainsko stanovište ostaje uvijek realističko. Ono nikad nije skeptičko, čak niti u praznovom smislu impliciranom u Pirinovu metodi *epoche*. Dainska epistemologija služi uspostavljanju teorije *kozmoškog realizma u ontologiji*. U tom se smislu realizam anekante može promatrati kao nastojanje da se povežu polivalentni kriteriji istine u koherentu kozmologiju. Iz istog razloga su semantički oblici zadobili presudan značaj u metodologiji sheme *nayah*. Taj aspekt teorije istine nije više imao smisla za buddhistički model. *Akozmički* stav Buddh je najradikalnije i najkonkventnije pobijanje svih kozmoloških i ontoloških stanovišta u povijesti filozofije, sve do naših dana.¹⁴ Za teoriju ništavila (*sunna-vado*),

¹² Vidi moju definiciju doksoografske metode u Č. Veljačić, »Problems and Methods of Comparative Philosophy«, *Indian Philosophical Annual*, 1965.

¹³ Op. cit., str. 343. Kurziv moj.

¹⁴ Za osnovnu dokumentaciju o Buddhinom akozmičkom stavu vidi moj tekst *Why is Buddhism a*

koja izrasta iz čisto meditativnog *epoche*, usredsređena na reduktivni napor meditatora da postigne razinu i subjektivne (*ajjhanta*) izdvojenosti »rođene iz povlačenja (*vivekajam*), i objektivne (*bahiddha*) apstracije od uznemirujućih utjecaja (*viveca akusalehi dhammehi*) – pošto je razina ni-čega (*akincana' ayatanam*) opisana je u aspektu meditativnog iskustva – za takvu teoriju čiste introverzije nema više potrebe metodološke dihotomije uvida i verbalnog izraza kakva je bila potrebna dainskoj *anekanta-vada*h usmjerenoj na analizu pluralističke strukture svijeta.

U doba Pirinovog upoznavanja s indijskim alternativama za *epoche*, Nagarduna se još nije bio rodio; buddhistička teorija »indeterminističke istine« (kako je formulirana u Buddhinim antinomijama o »gledištima svijeta« općenito) sa nihilističkog stanovišta (ili stanovišta »nihilacije«, da primijenimo primjeren izraz kojeg je skovao Sartre) još nije bila razradena u svojim dijalektičkim aspektima. Tako Pirinova teorija *epoche* i po svojem povijesnom porijeklu i sistematskoj shemi ostaje na pola puta između dainskog kozmološkog interesa i Buddhinog akozmičkog otkretanja. Komparativno filozofsko ispitivanje dovelo nas je na ovo raskršće triju mogućih smjerala koje se može slijediti smislenom interpretacijom temeljnih problema anekanta-vade: izvorna dainska interpretacija, njezina buddhistička alternativa i Pirinov međupoložaj, nezaštićen od kasnijih »skeptičkih« krivih shvaćanja na stranom tu.

Fragmenti filozofske poeme Pirinovog učenika Timona (u D. Laert. IX, 65, i kod Sextusa Empirica, *adversus mathematicos*, XI, 20) sadrže sljedeće retoričko pitanje učenika učitelju:

»Želio bih znati, o Pirone, kako to da ti koji si samo čovjek, možeš voditi tako lagan i tih život? Kako to da ti možeš voditi ljude poput božanstva koje okreće vatreni krug svoje sfere oko cijele ove zemlje i čini ga vidljivim našim očima.

»Objektivna« povijest filozofije pripisala je tom čovjeku odgovornost za ono što se nazvalo »skepticiзма«. Skepticizam, u tom historijskom značenju, bio je proizvod kasnijeg razvoja, početkom kršćanske ere, zahvaljujući uglavnom Sextusu Empiricu i Aenesidemusu, pod očitim utjecajem prevladavajućeg trenda u Platonovoj Akademiji. Ciceron u svojoj kritici Akademijnog skepticizma (*Acad. I*, 12, 44; *II*, 23, 72 ff) nikada ne spominje Pirona u tom kontekstu. I za njega je također Piron bio iznad svih jekih suprotstavljajućih sofista. Čak i prema ranijem svjedočanstvu, njega moramo prije usporediti sa Sokratom, iako je on »smireniji i odvopeniji. On je uništio sofistocizam i nije pokušao ga da nadomjesti»¹⁵.

Otrprike u isto vrijeme i u istovjetnom ambijentu helenističke kulture, kada je

Religion? (pog. II, 10), *Indian Philosophical Annual*, vol. VI, 1970.

¹⁵ V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 1932, str. 60.

»skeptički« trend dostigao svoju kulminaciju u akademskoj filozofskoj školi, u Aleksandriji su Pironovo učenje i njegove pobornike izjednačili s buddhističkim samana-ma i smatralo ih se odgovornima za isti smjer ideja. Zanimljivo je čitati u svjetlu tih povijesnih okolnosti, objašnjavanje Buddhadhamme koje je Nagaseno nastojao prilagoditi za svoje Helenističkog sugovornika, u *Milinda-panha*. Tijekom daljnjeg iskrivljavanja njihovih od začetka krivo shvaćenih ideja pod lupom kršćana i muslimana na kraju je arapski termin *sumaniya*, ili »heretika« indijskih *samana*, postao sinonim za »skepticizam« kako je on shvaćen u latinskoj, kršćanskoj tradiciji.

II

Brzu degeneraciju izvorne filozofije *epoché* u »skepticizam« izazvali su njoj strani povijesni uslovi, kroz koje je shvaljivo da je njezino suvremeno oživljavanje moguće samo na indirektnan način, bez izričite reference na zaboravljene Indo-Jonske dubine njezina izvora. Tako se *EPOCHÉ* u svojem suštinskom značenju ponovno javlja u filozofiji *Edmunda Husserla* kao stožerna točka njegove transcendentalne logike, koja je u prvoj polovici dvadesetoga stoljeća priznata kao najprikladnija i najšira metodološka platforma suvremenih evropskih filozofija mimo razlika u njihovim trendovima, individualnim gledištima ili tematskim aspektima za čiju se analizu primjenjuje.

Metoda *epoché* u takvoj primjeni obilježena je kao »fenomenološka redukcija« (do eidetskih, intuitivnih suština), »obustava«, ili »izdvajanje« ili »isključivanje«, »doksičnog« (dogmatičkog) karaktera ili egzistencijalne determiniranosti »gledištima«, fenomena kako se oni javljaju neposredno, teoretski neopterećenju intuiciji u i za njih same. U pozadini scenes (kako se to Nietzsche izrugivao Kantovskoj koncepciji »stvarni fenomena kakvi se pokazuju« (Grčki *phantasia* – *phantasia*) nema skrivene »stvari po sebi. Iako je Husserl ostao dosljedni idealist u tvrdnji da se njegovom metodom *epoché* samo »transcendentno u imanentnom« može dokučiti za vid našeg neposrednog iskustva, njegov osnovni princip, »Naträg k samim stvarima«, potaknuo je njegove sljedbenike i kritičare da transcendiraju »apori-ju« idealizma i realizma kao jedno umjetno, Kantovsko sredstvo, i da tako razotkriju nove dimenzije i pristupe filozofskim problemima u našoj egzistencijalnoj neposrednosti. Preovladavanje ovog specifičnog interesa u nadilaženju opterećenja iz Kantovskog nasljedja, u filozofiji ranog dvadesetog stoljeća odvelo je neke od ranih sljedbenika Husserlove fenomenologije (Maxa Schelera i egzistencijaliste) na puteve na kojima su oni u početku imali malo koristi od početnog pojma *epoché*.

Na kasnijem stupnju uznapredovalog kritičkog zadubljanja nad *vrijednosnim aspektom egzistencije* meditativna inklinacija je ponovno razotkrila dublje značenje *epoché*. To je najnedvojbenije priznato u kasnijim meditiranjima Heideggera, gdje on i razlikuje i ponovno povezuje sebe kao »Heideg-

ger II« prema Heideggeru I.¹⁶ Produbljujući svoje meditacije o »zaboravnosti Bitka i o bitno antontološkom smjeru »metafizike, koja je kao takva po svojoj pravoj svrsi nihilizam«¹⁷ Heidegger je iznio novi egzistencijalni značaj *EPOCHÉ* u »povlačenju bitaka i njegovoj tendenciji da se skriva u zaboravu i ništavilu. Tako je primarna svrha *epoché* da služi kao metoda razotkrivanja biti Bića (Heideggerova *aletheia*, također i u njegovom »fenomenološkom razaranju historije ontologije«) proširena tako da obuhvaća istov-

¹⁶ W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963, str. XXIII

¹⁷ M. Heidegger, *Nietzsche II* Pfullingen, 1961, str. 350.

remeno dijalektičku suprotnost prikrivanja u njegovom smislenom povlačenju.

Ne zalazeći dalje u takve mogućnosti proširivanja opsega filozofije *epoché* u njezinom suvremenom fenomenološkom kontekstu, dodao bih ovom prikazu nekoliko natuknica o specifičnim pojedinostima po kojima je Husserl, implicitno ali suštinski ostao na onim fundamentalnim postavkama koje je zacrtao Piron.

Antidogmatsko stajalište Pironove filozofije implicira *epoché* kao »suzdržavanje od suda« zbog razloga koje se može i grubo sumirati u cilju naše analogije na sljedeći način (prema riječima Sextusa Empiricus, *pyrroneion hypotyposon*):

1) Unutar područja *stanovišta* namjera skeptika je da ostane nepomućen (*ataraxia*) od strane aporijskih pojava (*phantasia*), jer



Buda (Pakistan, II vek)

Indijski izvori Pironove filozofije epoche

čim on počne premišljati kako da ih prosudi i razabiri koje su istinite a koje lažne, imajući u vidu da dosegne nepomućenu izvjesnost, umjesto toga biti će ulovljen u jednako snažnu kontradikciju, i pošto je neće moći razriješiti, on će primijeniti *epoche* – suzdržavanje od suda. (1,12)

2) Razlog za takvo uzdržavanje je neuspjeh u postizanju nepomućenosti (*ataraxia*) putem konačnoga suda imajući u vidu *medusobnu neprimjerenost pojave s jedne strane i misli koja se odnosi na nju, s druge strane*. (Ibid.)

3) Ako stoga predodžbe ne obuhvaćaju izvanjske stvari, ni misao ih ne može shvatiti. Odbijanje suda o izvanjskim stvarima treba u skladu s time protegnuti i na razum. (1, 14, 16, 6)

Tako teoretska sposobnost razmišljanja došije svoje najviše kritičke postignuće u ukidanju sebe same. Ono što se smatralo kao prednost dijalektike za spekulativna gledišta i sisteme, javlja se sada kao opasnost za skeptičku kritiku misli, kako na njezinom teoretskom tako i na praktičnom usmjerenju. Na taj se način o objektima nikada ne razmišlja kao što su dani bez upitanja intelektualnih gledišta i teza u svojim sadržajima. Odbijanjem logičkih dokaza skeptička kritika istovremeno isključuje silogizam, indukciju i definiciju kao *valjana sredstva spoznaje*. (II, 14–16)

4) Usprkos točne tvrdnje da »mi ne sudjelujemo u istraživanju prirode« (I, 9) – ipak »oni koji tvrde da skeptici osporavaju svijet pojave nisu ispravno upućeni u pravo značenje naših tvrdnji. Kada mi sumnjamo da li je neki objekt (u sebi) takav kakav se pojavljuje, mi ipak priznajemo da se on pojavljuje, i ni ne sumnjamo u to što se pojavljuje, već u stavove spram toga.« (I, 10)

Drugim riječima, princip »uzdržavanja od suda o izvanjskim stvarima« ne implicira ni psihološki ni subjektivistički idealizam, u smislu analognom onome kako je Husserl kritizirao neo-kantovski idealizam i ustanovio svoj »Princip principa«, kao što ćemo vidjeti u analogiji koja slijedi.

5) U indijskoj logici kritika valjanih »predstava spoznaje« (*pramanam*) je epistemološki preduvjet za konstrukciju bilo kojeg sistema gledanja na svijet (*dāriṇam*, Grčki *doxa*). Skeptička diskusija o problemu postojanja Boga i o mogućnosti dokazivanja toga posjeduje nas, u ovoj logičkoj implikaciji također na uglavnom ne-monoteističke, henoteističke ili panteističke, pa čak i ateističke (dainske i buddhističke) stavove spram tog spekulativnog problema u indijskim filozofijama. Za našu je svrhu problema u indijskim filozofijama. Za našu je svrhu dovoljno da to u nastavku usporedimo s adekvatnom primjenom istog principa *epoche* na isti problem, kako je to učinio Husserl.

Da bi se shvatilo Boga potrebno je, prema tvrdnjama dogmatičara, suzdržati se od suda bilo da on postoji bilo da ne postoji... Ta nerješiva kontradikcija nas je dovela do toga da pretpostavimo da božje postojanje nije evidentno i da ga je potrebno dokazivati... Zato što nije evidentno samo po sebi niti se na osnovu iteg drugog može dokazati, postojanje Boga ostaje našem znanju nedokučivo. Od tada mi zaključujemo da će oni koji s dubokim uvjerenjem tvrde da Bog postoji neizbježno postati bezbožnici. (III, 3)

Studija pozitivnih strukturalnih elemenata u analogijama arhetipskih modela na koje smo se osvrnuli u ovom pregledu suvremenog oživljavanja filozofije *epoche*, zasnovanom na Husserlovom fenomenološkom transcendentalizmu, razložiti će se unutar okvira našeg istraživanja u sljedećem razmatranju. Preliminarno razgraničenje diferencijalnih elemenata može se na ovom mjestu iznijeti samo sumarno kao podjedinak na nekoliko općih postavki povijesti filozofije.

Odbijanje gledišta i stavova (*doxa*, Skrt. *dṛiṭih*) od strane skeptika u ranijim kozmološkim filozofijama o prvim elementima (*arché*) Bića, služi tome da se uspostavi dijametralno drugačiji pristup dijalektičkim problemima filozofije, počevši od istraživanja strukturalne uobličeniosti sposobnosti spoznavanja. Anticipirajući jedno Husserlovo analogno određenje možemo interpretirati skeptički »princip principa« kao *epoche* primjenjen na sve različite mišljenja ili vjerovanja, s obzirom da skeptici ne podržavaju nikakvu specifičnu tvrdnju koja bi se s njihovog gledišta mogla smatrati protičnom u usporedbi sa svakom drugom, različitom ili suprotnom tvrdnjom.

Ne osporavajući objektivnu datost pojavnog javljanja (kao što je rečeno /4/ gore), skeptici jedino isključuju pretpostavku valjane inferencije od subjektivno relativnih pojmova do objektivno uspostavljenog Bitka onoga što se tamo pojavljuje, smatrajući da inferencijalno (bilo deduktivno, bilo induktivno) razmišljanje ne može potvrditi ništa preko onog što se nama subjektivno čini.

Ideal pironovskog *ethosa znanja* zahtijevao je da se čovjek osposobi da uspostavi i održava stavove ravnoteže u svojem razmišljanju (*isostheneia*, usp. *tatra-majhatupekha*) u paljskim, buddhističkim kontekstima. *Logičku funkciju negacije* treba promatrati kao metodološko sredstvo ovog postulata. Cilj takvog razmišljanja bio je da se demonstrira kako je sva pred-epheitička filozofija bila jednostrana i dogmatska.

Shvatljivo je da su na osnovnoj razini povijesnih podudarnosti Pironove ideje, čak i onakve kakve smo prikupili iz navedenog prikaza od Sextusa Empiricusa, korespondiraju upravo u tim temeljnim postavkama dijalektičkog namjerama Nagarjune u buddhističkoj filozofiji (2. st.n.e.). Prisjetimo se samo postavke koja je karakteristična za ovu školu mišljenja.

Madhyamikah ne nudi nikakvu protutežu, jer bi to značilo opet neko stanovite.¹⁸

Stoga je on u diskusiji nepobjediv. – Prema Nagarjuninoj temeljnoj formulaciji:

¹⁸ Candrakirti, *Prasannapada*, preuredio L. de Vallée Poussin, str. 191.

Ako se neko izlaganje ne oslanja ni o što (*śūnyam*), tada je svaka kritika neumjesna i povlači za sobom *petitio principii*. (*madhyamaka-karika* IV, 9)

U suvremenom obnavljanju centralne koncepcije *epoche*, i njezin eksplicitni krajnji cilj i dijalektička metoda koja je prihvaćena za ekskluzivnu namjeru skeptičke filozofije (posebno u njezinoj kasnijoj polemici) dogradajući – »*contra mathematicos*«, ostali su u početku izdvojeni iz transcendentne usmjerenosti Husserlove logike. Sljedeće naznake o tvrdnjama analognim onima izdvojenim iz djela Sextusa Empiricusa treba primiti tek kao prima facie indikacije o mogućnostima za dalje kritičke studije.

(Ad 1) »Znanstvenici govore o matematici i o svemu što je eidetsko kao *skeptici*, ali u svojoj eidetskoj metodi oni *ustraju* poput *dogmatika*. Ovo je bila njihova sreća: Velicina prirodnih znanosti proizlazi iz njihovog odvažnog odbijanja pretjeranog skepticizma koji je zahvatio Stare, i *odbijanja* da ga se nadide... Krugu istraživanja koja se ispravno može opisati kao *dogmatska*, tj. *pred-filozofska* pripada između ostalih znanosti, sve prirodne znanosti... znanosti koje proizlaze iz dogmatskog stava okrenutosti spram stvari i nedopuštanja da problemi epistemološke ili skeptičke prirode izazovu smetnje.¹⁹

Za Husserlov »meditirajući Egos«, nasuprot tome, primjena »univerzalnog *epoche*« podrazumijeva »univerzalno uzdržavanje od ponašanja prirodnog za iskustvo-vjerovanja... pomicanje pažnje od svijeta danog u iskustvu za iskustvo samom«, u kojem jedino svijet ima smisla i za mene.²⁰ Zato se intuitivna (eidetska) *suština* pojavljuje u Husserlovu »neutralnoj modifikaciji doksičke svijesti... kao čista predstava, ili »neutralno modifikirana percepcija o prekidanju svih transcendentnih«²¹ sastojaka.

(Ad 2) Dok je za Descartesa još bilo zajednično da su »znanje o realnosti i znanje o kauzalnosti neodvojivo«, za Husserla je nasuprot tome realnost bez bitka »u i za sebe«; ona jest to što je samo u svojem kategorijskom, kauzalnom određenju, dok je »kauzalnost u principu, relativna«. Ni kauzalnost, ni realno u svojim kauzalnim implikacijama ne mogu biti jednostavno »dani u bilo kojoj empirijskoj teksturi.«²² (Ad 3) »Procesi svijesti... nemaju krajnjih elemenata i odnosa prikladnih za objedinjavanje u ideji o objektima odredljivim fiksiranim pojmovima... Bilo bi beznačajno pokušavati ovdje nastaviti

¹⁹ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, s. 26. Navedeno prema engleskom prevodu W.R. Boyce Gibsona, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, New York, Macmillan, 1931. Paragrafi i brojevi strana su prema prvom nemačkom izdanju.

²⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, vol. I, Haag, M. Nijhoff, 1950, str. 189, 196.

²¹ Husserl, *Ideen... II*, str. 26 (u *Gesammelte Werke*, Vol. IV, Haag, 1952).

²² *Ideen... III*, Husserliana Vol. V (1952), str. 3 i dalje.

s takvim metodama pojma i suda kakve su standardne kod objektivnih znanosti.²³

Fenomenologija je »isto deskriptivna disciplina koja preispituje polje transcendentne, čiste svijesti u čistoj intuiciji«²⁴ unutar tog područja nije potrebna nikakva posredna logička dedukcija i konzekventno, nije potrebno uobličavati nikakve pojmove ni sudove. Kao što je to Husserl često ponavljao, fenomenologija ne uspostavlja teorije.

(Ad 4) »Filozof koji meditira... u meditaciji kartezijanskog tipa ne može ni na koji način primijeniti, niti prihvatiti kao danu bilo kakvu znanstvenu ideju« iz jednostavnog razloga što su i život i pozitivistička znanost prirodno realističke, dok se filozof mora pitati da li je sama egzistencija svijeta apodiktički »evidentna«... Filozof koji sumnja u taj realizam i koji prakticira *epoché* će u skladu s time izgubiti svijet kao realnu osnovu »dokaza« u vezi s time. On neće stoga izgubiti svako postojanje i svaki »dokaz«. Suprotno od toga, iza postojanja svijeta njemu će se razotkriti sama bit iskustva... postojanje subjekta, njegova meditacija...²⁵ Tako univerzalni *epoché* primjenjen na »transcendentalno-fenomenološku refleksiju« teži ukidanju »postojanja ili nepostojanja svijeta« i tome da nas »izdigne od tog polazišta.«²⁶

Husserlov *princip principa*:²⁷ »Svaki tip neposrednih intuitivnih formi je legitiman izvor autoriteta; što god se predstavlja u intuiciji neposredno, u svojoj tjelesnoj realnosti, da tako kažemo, treba prihvaćati jednostavno onako kako se predstavlja da jest, iako unutar ograničenja unutar kojih se predstavlja.« – Tako, komplementarno »svakom predjelu objekata odgovara osnovni tip praksijske samo-dostojnosti (*eidosa*).« – »Svaka se regionalna ontologija sastoji od specifičnog sklopa kategorija čija se a priori i univerzalna valjanost ne ograničava uvjetom da bude formalna.«

(Ad 5) »Nakon napuštanja prirodnog svijeta, mi na svojem putu dostižemo drugu transcendentiju, koja... nam se obznanjuje u posrednom obliku, bdijući protiv transcendentije svijete, kao da je ona njemu suprotan pol. Mislimo na transcendentiju Boga... Mi prirodno protežemo fenomenološku redukciju do tog Apsoluta i do tog transcendentna. Potrebno je da ostane odvojena od našeg područja istraživanja... u onoj mjeri u kojoj to treba biti područje čiste svijesti... Tamo ni jedan bog ne može ništa izmjeniti.«²⁸

Aktualnost obnavljanja filozofije *epoché* postaje dosljedno implicirana i u razvoju nezavisnog mišljenja K.C. Bhattacharyya, čija

interpretacija dainističke *anekanta-vada* je bila navedena na početku ovog komparativnog prikaza. Kao veza s točkama koje smo gore istakli ovaj se implicitni kontakt može razabrati i iz sažetka Bhattacharyyine osnovne intencije kako ga je formulirao njegov najbliži prijatelj D.M. Datta.²⁹

»Spoznavanje beskonačnog izlječilo bi logiku od dogmatske tendencije da se bavi konačnim, racionalnim, kao isključivim sadržajem misli, i to bi izmijenilo njezin općenit izgled.«

Bhattacharyyin vlastiti opis »različito osjećanih načina poput spoznavanja, osjećanja« i druge funkcije kome implicitno korespondiraju kartezijanskom *COGITO*, kako je interpretiran u fenomenološkoj analizi Husserlovih »Kartezijanskih meditacija« – čini se da odgovara Husserlovom *principu principa*. Bhattacharyyina formulacija njegovih temeljnih principa bila je:³⁰

»Svaki sistem filozofske misli ili religije ima svoju vlastitu logiku i vezan je za ovakav ili onakav temeljni stav negacije.«

Prednost ove logike bekonačnog je da ona »iznalazi kategorije za jako udaljene metafizičke predodžbe realnosti«³¹ koje nisu sdivide za zajedničke nazivnike.

Bhattacharyyina intencija da iznese svoju koncepciju beskonačnog kao »korekcije dogmatskih dvoumljenja« primjenjena je (u njegovoj kritici Hegela) i na antinomiju »postojanja i ne-postojanja«:

»U stvari suprotnost između dvaju određenih sadržaja misli, postojanje i ne-postojanje, uopće se ne mogu razumjeti bez nečega što nije ni jedno od toga dvoga a što ipak može uspostaviti relaciju između toga dvoga... Priznavanje beskonačnog ispravlja ovaj dogmatski raskol, a ipak objema stranama daje novi lik i izmjenjen značaj.«

Isti je kriterij dosljedno primjenjen, i ovdje, na područje religijskog iskustva koje »svojom ovisnošću o samom sebi biva suprotstavljeno ili obuhvaćeno drugim iskustvom.«³²



S engleskog prevela
Bujana Keer

מִלְכָּךְ הָעוֹלָם וְ

☯ [EYE] ☯

८५४ | ८८८

مِيقَاتُ الْحَمْدِ

سه وامله ااد

حلم داحه

गरुडस्य य

उक् | दे-दवद

中國國民

や い ま

²³ Cartesian Meditations, II, s. 20, kraj. Tamo gde nije drugačije označeno navodi su na osnovu Dorion Cairnovog preвода: The Hague, M. Nithoff, 1970.

²⁴ *Ideen*, I, str. 113.

²⁵ *Sommaire des leçons du professeur E. Husserl, Introduction à la phénoménologie transcendentale*, in Vol. I iz *Gesammelte Werke*, Haag, Husserliana, 1950, str. 195 i dalje.

²⁶ *II Cartesian Meditation*, s. 15, str. 72.

²⁷ *Ideen*, I, s. 24, str. 43.

²⁸ *Ideen*, I, s. 58, str. 110–111. s. 44, str. 81. Vidi takođe: s. 79, str. 157.

²⁹ D.M. Datta, *The Chief Currents of Contemporary Philosophy*, University of Calcutta 1961, str. 119–121. Vidi takođe moj tekst, »Hegel and Indian Philosophy«, *Indian Philosophical Quarterly*, br. 3, 1976.

³⁰ *Some Aspects of Negation* (vidi npr. Datta, op. cit.; str. 122).

³¹ *Place of the Indefinite in Logic* (vidi npr. Datta, op. cit. 121).

³² *The Concept of Philosophy* (vidi npr. Datta, op. cit. 122).

UDK 294. 3

Korelacija filozofije i religije

Isvara-parikša u Tattvasamgrahi od Santarakšite¹

V.P. Androsov

Problem prodiranja i utjecaja religijskih nazora u filozofsko područje interpretiran je na puno načina, koji se nisu samo međusobno razlikovali, već su ponekad bili dijametralno suprotni. Rasprava o tom problemu postaje naročito značajna kada se radi o rivalitetu buddhizma i hinduizma u vezi sa rafiniranim logičko-polemiki kontroverzama. Jedno od glavnih razmimoilaženja među školama filozofske misli proizlazi iz gledišta o tome koje je učenje izraz najboljeg ispravnog puta oslobođenja iz kruga života i preporoda. Povijesni putevi indijskih sekt i škola razdvajaju se ovisno o rješenju tog religijskog problema.

Ovaj se članak bavi pobijanjem teorije o intelligentnom kreativnom uzroku kako ga formuliraju najjake, buddhistički mislioci Santarakšite (725–791/2) i Kamalašila (umro 784–5). To je pokušaj da se ukaže na vezu između filozofije i religije na bazi Isvara-parikše u *Tattvasamgrahi*.

Santarakšite je bio osnivač mahajanske pod-škole koju su tibetski znalci nazvali jogičara-svatantrika-madhjama². Sljedeći Nagardunu, on je opovrgavao supstancijalističnost sebe (nih-svabhava); sljedeći Asanqu i Vasubandhu, prihvatilo je samodostatnost svijesti; sljedeći Bhavaviveku, prigrio je pojam konvencionalne partikularne realnosti (svakāśena-siddha). Prema Bu-stonu, za Santarakšitu svijest u *Madhjamakalan-kara-karikama* ne podrazumijeva krajnju realnost, pa se on po tome razlikuje od jo-

gčara vidnjanavadina.³ U *Madhja-makalankari* Santarakšite drži da je svijest tek puki tijek zaviso stvorenih zamisli, koje su stvarne kao unutarnje, ali ne i kao izvanjsko postojanje.⁴

Tattvasamgraha-karika je izvanredno djelo indijske logičko-filozofske misli samo zahvaljujući sistemu epistemologije kojem nema zamjerke, u kojem su autor i njegov komentator Kamalašila jasno zagovarali teoriju spoznaje koju su stvorili Dinnaga i Dharmakirti. Jogičara-svatantrika-madhjama običavali su čak primjenjivati i doktrinu svasmedane (introspekcije).⁵ U skladu s tradicijom madhjamika, glavni zadatak *Tattvasamgraha* bio je, naravno, pobijanje ideoloških stajališta koja su dokazivala druge filozofsko-religijske škole. To je djelo velikim dijelom polemički i sastoji se od 26 parikša (kritičkih preispitivanja) različitih teorija i pojmova indijske filozofije u VIII stoljeću.

Mimo toga, struktura *Tattvasamgraha* često odražava religijsko-edukativnu svrhu djela. O tome Santarakšite otvoreno govori u posveti:

*Neovisan od utjecaja praksti, stvaratelj, objoh, i Atmana i drugih, talo oživljavajuća struja života ovisi o djelima, njihovim posljedicama, odnosu, rasporedu i tako dalje. Zbog varki kvalitete, substance, djela, univerzalne, imanentnosti i stičnog, praznost je postala polje termina i pojmova koje samo pridodaje jednu riječ drugoj.*⁶

3 Bu-ston: HISTORY OF BUDDHISM, Pt. II. THE HISTORY OF BUDDHISM IN INDIA AND TIBET, prevo E. Obermiller, Heidelberg, 1932, str. 135.

4 Vasseljev, V.: BUDDHISM, ITS DOGMAS, HISTORY AND LITERATURE, str. 319–324.

5 Doktrina svasmedane ili svasavittii kao metode spoznaje a i kao svijesti koja samu sebe spoznaje, zagovarao ju je Dinnaga u svojem djelu *PRĀMA-NASAMŪCCAYA*, I, 12–13 (Vidi: Frauwallner E., DIE PHILOSOPHIE DES BUDDHISMUS, Berlin, 1956, 393–4). Kasnije je Dharmakirti unaprijedio ovu doktrinu u svojem djelu *PRĀMA-NYARTIKA*, III, 125 (Vidi: Scherbatsky, Th.: BUDDHIST LOGIC, vol. I, *Bibliotheca Buddhica* XXVI, Leningrad, 1932, str. 150–1). Santarakšite se za mnogim mjestima suglasno s tom doktrinom (TS, vidli: sjeka 2004–4, 2009–12, 2083–84 itd.) i Kamalašila je pažljivo razmotrio tu doktrinu u svojem komentaru PANIKA (Vidi: TATTVA-SAMGRAHA, v. I, 1926, str. 241, 374 itd. i komentar na gore spomenute sloke TS).

6 Praktičkohajmativijapararहितam čalam/karmatpahalasambandhavajasthadasamśrasīm//I/gundarvajkrjadistamasvajajudubhīh/ sunjamaropitakarāsābdapratijogācāram/2/

Autor smatra da uz pomoć »svaju valjanih sredstava spoznaje, pridruženih očitom znaku«, dokazuje da praznost »nije nikakva vrsta priroda... već je sitna odrazu u ogledalu itd.⁷ i po svojoj prirodi neobjašnjiva, bez početka i kraja, slobodna od mnoštva svih svjetskih iluzija. Za druge je ona mrtva. Nemajući predrasuda spram svojeg vlastitog nezavisnog otkrovenja. On je, zadobivši veliku slobodu kroz nebrojna preporoda tijekom mnogih kalpi, zbog dobroti svijeta, obznanio učenje o međuzavisnom pojavljivanju i među onima koji to obznanjuju On je najbolji. U slavu Njegovog svezanja stvorena je *Tattvasamgraha*.⁸

Tako je već u prvim stihovima, koji su sažetak cijelog djela, Santarakšite naglasio da je njegovo stajalište u filozofsko polemičkoj raspravi objašnjava posebnim shvaćanjem objeja, i prirode egzistencije i religijskog cilja života. On skreće pažnju na činjenicu da njegovo pobijanje drugih učenja ne potiče iz njegovih osobnih predrasuda već iz njegovog razumijevanja svrhe religijskog života. Usput rečeno, u *Tattvasamgrahi* nirišava-vada i druga preispitivanja bitnih tema buddhističkih pravidana (na primjer samkhehine prakrti) ukazuju na negativni dio prattijassamutpada doktrine. Ta logička opovrgavanja protivnikova ideja služila su za obranu pozitivnog dijela, ili škānka-vade kao što je to Santarakšite pokazao u »Karmaphala-parikša« i drugim mjestima *Tattvasamgraha*. »Isvara-parikša« je dobar pri-

7 Japanski znanstvenik M. Hattori tvrdi da u XI-tom poglavlju najvažnijeg kineskog madhjamika spisa TA-CHIN-TU-LÜN (Mahapradajoparamitupaśe), što je indo-tibetkoj tradiciji potpuno nepoznato, ali prema Karmadivasi je Nagarduna da bi objasnio praznost (sunjata) fenomenalne egzistencije upotrijebio usporedbu svijeta s iluzijom (maja), utvarom (mariti), mjesecom u vodi (udakācandra), prostom (akāsa), odjekom (prattisruka), gradom nebesika (Gandharvi (gandharva-nagara), snom (svapna), sjenom (bhāja), odrazom u ogledalu (pratibimba) i metamorfozom (nirmaṇa). – Hattori, M.: THE DREAM SIMILE IN VINĀYAVĀDA TREATISES, in: *Indological and Buddhist Studies*, Vol. in honour of J. W. de Jong, ed. L. A. Hercus etc. Canberra, 1982, str. 236.

8 spālakāśenasamjuktapramaditjanicitām/ anjāsipā namēna mirsihbutaparatmakām /3// asamkrantimnadāntam pratibimbadiśinnibhām/ svaprapāśasandohāntimkrantimastatam parabh /4// svastatrasūtrāntasango dagdhitavidhisāsā/ anśalpalakāśamkhejastānibhutamahadajah/5// jah prattijassamutpadam dagda gadatamavrah/ tam sarvadharm pranañjajam krijaṭe tattvasamgraha/6// Vidi također TATTVA-SAMGRAHA, engl. prijevod od Ganganatha Jha, 2 toms, GOS, Baroda, 1937–39. Vol. I, str. 1–2.

1 TATTVA-SAMGRAHA od Santarakšite, s komentarom Kamalašile, 2 toms, GOS, Baroda, 1926; TATTVA-SAMGRAHA of Acarya Santarakšita with the Commentary *Pāṇikā* of Śrī Kamalaśīla. Kritičko izdanje Swami Dhvārikadasa Śhastrī, 2 toms. Tom I. Baudha Bharati, Varanasi-1, 1968. Drugo poglavlje, sloka 46–93, str. 51–73. (PRIMEĐBA PRIBEĐIVAČA) TATTVA-SAMGRAHA je enciklopedijski pregled indijske filozofije koji je napisao buddhistički filozof Santarakšite. U tom delu on sprovodi kritiku (parikša) 26 principa ili kategorija (tattva), kao što su prvi uzrok, krajnja realnost itd., čime je obuhvatio ceo dijapason unutar kojeg se kreću filozofska misao do njegovog vremena. Cilj mu je bio da pokaže da je od svih kategorija jedino održiva buddhistička kategorija uslovljenog nastanka (prattijassamutpada). U drugom poglavlju ovog rada (pod naslovom »Isvara-parikša«, Santarakšite kritikuju ideju bhāvanāta kao stvaralačkog principa (inteligibilnog prvog uzroka) sveta.

Njajke (najjake), zastupnici učena škole njaja, jednog od šest ortodoksnih sistema indijske filozofije. Njaja se bavi prve logikom analizom, mišljenjem, poimanjem i razumevanjem. Smatra se da je polazno, najstarije učenje njaja, bilo ateističko, a da je kasnije težnjalo piod svitavskog uticaja.

2 Npr. Jam-đbyangs-bhād-pa (1648–1721) i vidli Vasseljev, V.: BUDDHISM, ITS DOGMAS, HISTORY AND LITERATURE, Pt. I, Str. –Petersburg 1857, str. 317–335 (na ruskom); Dkon-mchog-rgend-dpang-po (1728–1791) – vidli Lida Shotar: REASON AND EMPTINESS: A STUDY IN LOGIC AND MYSTICISM, Tokyo, The Hokuseido Press, 1980, str. 27–48 (dio tibetkog teksta o madhjamikama); Mi-pham (1846–1914) – vidli Goetner, H.V.: BUDDHIST PHILOSOPHY IN THEORY AND PRACTICE, Doulton/London, 1976, str. 131 itd. Ali je u *Tippini* o budgrom dijelu *Lam-rim-chen-mo* autor Jam-đbyangs-bhād-pa stvarno kazao da je madhjamika bilo i prije Santarakšite i da su oni imali jogičara-madhjama koje nastoje, npr. smatrati su da je izvanjski svijet nerealan s empiričkog stanovišta, s jedne strane (kao i vidnjanavadina), a s druge strane – oporavali su i konačnu realnost svijesti (poput sunjavadina) – Obermiller, E.: THE DOCTRINE OF PRĀNĀPARĀMĪTA AS EXPRESSED IN THE ABHISAMAYĀLAMKĀRA OF MATREYA, *Acta Orientalia*, Vol. XI, str. 90. Indrabhūti i njegov guru Anagavādra, koji je živio u prvjoj polovini VIII stoljeća, obično se navode kao prethodnici Santarakšite. – Bhattacharyya B., »Foreword« – TATTVA-SAMGRAHA, 2 toms, I, 1926, str. XXII.

mjer da se osvjedočimo o tome kako je autor uobličio ono što je zacrtao.

U drugom poglavlju svoje monumentalne rasprave (TS, 46–93) Santarakšita preispituje doktrinu njaja-vaišešika o Išvari ili inteligentnom kreativnom uzroku univerzuma. Autor najprije (TS, 46–55) navodi argumente nekolicine predstavnika te škole – Aviddhakarna, Praśastamati, Uddjotakara – kao i tvrdnje koje su njaja-vaišešike općenito prihvaćali. Zatim (TS, 46–55) analizira tu koncepciju i ukazuje na to da svaka njihova tvrdnja ima po dvije logičke manjkavosti, a često i više. On najpažljivije preispituje prvu tvrdnju od Aviddhakarne (TS, 47–48), jer kroz njezino pobijanje do u pojedinosti madhjamčki znalac prikazuje svoju jednu metodu polemičkog opovrgavanja (TS, 56–81).

Prema Santarakšiti, stanovište njaja-vaišešika sadržano je u činjenici da je jedan vječni, inteligentni stvaratelj djelotvorni uzrok cijelog svijeta koji stvara Išvara uz druge, za razliku od njega nesvjesne (ačeta) uzroke kao što su atomi (anu), prostor (akaśa), dharmā-adharma, vrijeme (kala), itd. (TS, TSP, 46–50). Oni su pasivni, bezosjetni i, da bi mogli biti djelotvorni, potreban im je Bog i njegova inteligencija (buddhi) kao aktivni Upravljač ili Adhiśthita (TS, TSP, 49–50, 52–53). Naročito znanje o posebnom poretku obično prethodi bilo kojem sabiranju dijelova u cjelinu (avayavi), a upravo tako razum Išvare sadrži znanje o organiziranju svijeta (TS, TSP, 47–48). On je na neki način sličan Platonovom demiurgu, koji kontemplira o sferi ideja i pretvara ih u svjetovne oblike.

Santarakšita odgovara njaja-vaišešikama da je van svake sumnje to da raznovrsnost svijeta ima prvenstveno svjesni uzrok. No, razne učinke ne stvara jedan vječni Išvara nego karman ili neodredljiva struja zasluga i nevrjednih djela (doslovno: vrijedna i nevrjedna djela – TS, 80). Pogrešno je mišljenje najjaka da u doba rasula svijeta (pralaja) sve manifestacije svijesti nestaju, a opstaje samo razum Išvare. Osobe (pums) čuvaju sjećanje i svijest u doba pralaje jer se rađaju u drugim svjetovima (bhava – TS, 84). Nakon procesa krajnjeg raspada te vidnjane proizvode različite oblike, pa su osobe prema tome stvoritelji univerzuma u skladu s dobrim i lošim djelima koja su počinile u prijašnjim rođenjima. Santarakšita je jednako odlučno pobijao i Aviddhakarnin pojam cjeline, koji je Kamalaśila nazvao »pukim blebetanjem« (pralapamatra – TSP, 61).

Možda može izgledati da je sadržaj *Tattvasamgraha* dalek težnjama i osjećajima religioznih ljudi, te da je njezin tvorca bio zaokupljen samo time da ukaže na logičke manjkavosti protivnih argumenata. Ali, to je sasvim pogrešno. Tako, dajući pregled dokaza njaje u prilog Išvare, Santarakšita ukazuje da najjake pretpostavljaju sveznanje Stvaratelja oslanjajući se na svoje zaključke o njegovoj sveomoći kao Boga i Upravljača univerzuma (TS, 54).

Poznata je činjenica da je u ranoj indijskoj religijsko-filozofskoj literaturi raspravljano o postojanju sveznajuće osobe (sarvadnja).

Značajno je da su obje glavne protivničke indijske tradicije¹⁰ iznijele tu ideju, iako su je sasvim različito shvaćale.

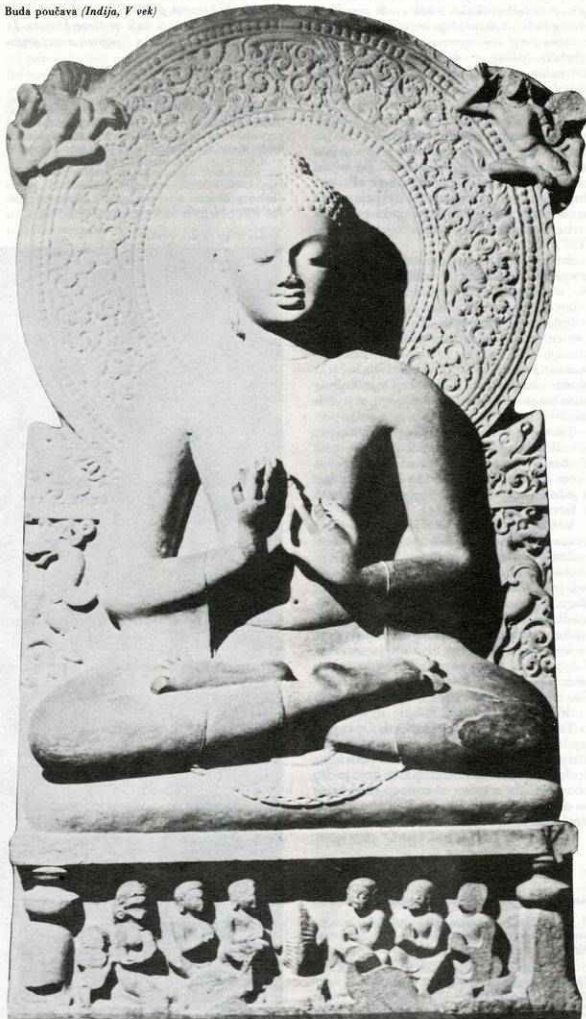
Santarakšita je neosporno govorio o tezi postavljenj o sveznanju Buddhē u 6. kariki, a 26. poglavlje *Tattvasamgraha* izričito je posvećeno tom problemu. Gledišta njaja o toj stvari autor je pobio u drugom poglavlju.

¹⁰ Chandogya-Up., VI, 1; VI, 4, 5; Bṛhadāraṇyaka-Up., II, 4, 5, IV, 5, 6; Prāśna-Up., IV, 10–11; Mādhyamika, II; Milindapaṇha, V, 1, 19–27 itd.

Odgovarajući svojem protivniku, Santarakšita je rekao: »Jasno je da se pobijanjem toga da je Išvara stvoritelj i njegovog sveznanje dovodi u pitanje, jer se kao argument u prilog njegovog sveznanja navodilo to da je on stvoritelj« (TS, 91).¹¹ Zatim je naglasio daljnje propuste:

¹¹ kartṛvapratiśedhačča sarvadnatvam nirakr-
tom/ bodhvajam tadbalena sarvadnatvopapada-
nat//

Buda poučava (Indija, V vek)



⁹ Kamalaśila izjavljuje da je Aviddhakarna napisao TATTVAŚTIKA, djelo u kojem je opovrgavao stanovište čarvaka. Vidi: TSP, 1459–62; 1482–84. Aviddhakarna i Praśastamati poznati su povjesničarima samo iz *Tattvasamgraha*-pandike. Čini se da su oni živjeli početkom VII stoljeća, i to prije Uddjotakare.

Ako Stvaratelj nije jedan pogrešno je to da se njemu pripisuje sveznanje. (TS, 92-93)¹²

Teško je odrediti bit autorovog pobijanja u 'Isvara-pariksa', iz lakonskih karika, sazdanih uglavnom od specifičnih logičko-filozofskih termina. S druge strane, literarni oblik 'pandika' pružio je Kamalašili mogućnost da pokaže ne samo logičku već i soteriološku neprimjerenost pojma 'sveznanje Isvare'. S obzirom na to da su najjake izveli pojam sveznanja iz ideje o stvaralaštvu (jer stvoritelj svakako mora znati rezultate svojeg rada), a ta je ideja u potpunosti opovrgnuta jer je stvorena na temelju krivih zaključaka (doša), sveznanje se osporava na isti način: ni u kojem se slučaju ne može doći do istinitog zaključka na temelju neistine (TSP, 91).

Čak i ako se suglasimo s pojmom najjaka o sveznanju Stvoritelja, ostaje to da su njihovi argumenti o tome da je On jedini Stvaratelj neistiniti i pretjerani, jer svaki učinak može imati svoj vlastiti uzrok, a jedinstvo stvarnog univerzuma je pojam koji nema nikakvog smisla i njegov je jedina svrha da olakša shvaćanje cijele teorije (TSP, 92).

Svi ti Kamalašilini pojmovi utemeljeni su u egzaktnom aparatu buddhističke logike. No, uz polemiku tih dvaju logičkih sistema i filozofija, autor *Pandjike* pridaje važnost i religijskoj oporbi dviju škola mišljenja. U komentaru 54. sloke on postavlja sljedeće pitanje: »Na koji se način može pokazati sveznanje Isvare, koji predstavlja objekt predanosti (bhakti), onima koji teže duhovnom blagostanju i oslobođenju (tj. vjernicima)?¹³

Time je, po mojem sudu, Šantarakšitin učenik jasno iznio samu srž protivnikovih gledišta (purvapakša) o ulozi Boga u ljudskom životu, o ulozi koju se Njemu pridaje u jednom specifičnom religijskom kultu (tj. u šaivismu).

Većina najjaka su bili šaive, na što je bio ukazao Haribhadra.¹⁴ Stovatelji Šive lako su razumjevali filozofsku terminologiju ove škole. Isvara nije samo spekulativni princip već je i jedan od epiteta Šive kao najvišeg Boga šaivismu. Prema jogachara-svatantrikamadhjamikama, prilagođujući Njega empirijskom iskustvu, najjake su mu uz Njegov kozmičke uloge kao Stvaratelja univerzuma, pripisali ulogu prvog Učitelja čovječanstva (TS, 51), prvog stvoritelja svijesti (TS, 50, 53), upravljača bola i ugode (dukhha-sukha) čovječanstva (TS, 52).

Tako je u sistemu njaja najviši Upravljač cijeloga univerzuma postao nadziratelj svijuju duša, njihovoga kretanja, kao i ponašanja svakog čovjeka. Količina posla koji je On obavljao bila je jedan od razloga zbog kojeg su najjake nazvali Stvaratelja Sveznajućim. Praśastamati je rekao:

... Tako u ovom svijetu sve ima svojeg stvoritelja koji zna materijalne i druge uzroke. Na primjer, lončar je stvoritelj čupa i sličnih stvari, njihov je materijalni uzrok gruda gline, sredstvo pomoću kojeg su nastale lončarske je kolo, ti predmeti služe za uzimanje vode i slično, a upotrebljavaju ih kućedomaćini. Slično tome, Isvara je Stvoritelj svijuju svjetova. On zna da su njihovi materijalni uzroci atomi i sl., - da su sredstva pomoću kojih oni nastaju; zasluge, loša djela, prostor, vrijeme i tako dalje, da se pomoćni uzroci karakteriziraju kao inherencija, partikularnost, generalije; svrha im je iskustvo, a ljudi su ti koji se time koriste. Iz toga proizlazi dokaz o Njegovu sveznanju (TSP, 54).¹⁵

15 Iha hi jo jada karta bhavati sa tasjopadanadini danite, jaha kulala kumbhadinam kartta tadupadanam mrtipadam, upakaranani ta cakradini, prajodanamudaka hanandi, kutumbinani ca sampradanandani itijetat prasiddham; tathesvarah sakalahhavananam kartta, sa tadupadanani paramanvadicakianani, tadupakaranani dharmadhamadikkaladini, jsvabhavanakaranani samanajviseisamasvajalaksianani, prajodanamupahogam sampradanasamajjakamsa purahan danite iti, atah siddhamasja sarvadatvam.

Amida Buda (Kjoto, Japan)



OVako kako je to prikazao Šantarakšita, Isvara-vada njaja-vaišešika izgleda kao da je usmjerena naročito protiv buddhističkih filozofa. Priznajući prattjaksu kao sredstvo valjane spoznaje (pramana), oni su osporavali mogućnost percepcije ijedne realne stvari ili objekta (vastu). Najjake potvrđuju:

Osoba pouzdano zna da ima percepciju stvari, što je postalo predmet rasprave. Zbog tih razloga što se razlikuju objekt, subjekt i slično, upravo kao i ugoda, bol itd. (TS, 55).¹⁶

16 Vrlo je značajno to da su najjake izabrali kao predmet raspre jedan epistemološki problem, iako u njegovim soteriološkim aspektima. Kasnija buddhistička, sinkretička filozofija, priklanjala se Nagarduninom učenju o dvije istine.¹⁷ Prema tom učenju, sa

16 vimateraspadam vastu prattjakam kasajcit sphutam/ vastutasadvaditebhujah sukhaduhkhadhidbedavut/

17 Mulamadhyamaka-karika, XXIV, 8-10 - vidi: MULAMADHYAMAKAKARIKAS DE NAGARJUNA AVEC LA PRASANAPADA DE CANDRAKIRTI. Izd. L. de la Vallée Poussin, *Bibliotheca Buddhica*, tom IV, St.-Petersburg, 1903-13, str. 492-4.

¹² jathoktadadoksdhastani ma bhuvan sadhanani va/ tathapi karturmakatvam vjabbharopadarisanat/ cakarturisdhau ca sarvadatvam kimsarajam/

¹³ ataha sarvadatvam katham tasya siddham, jenasu nibhrejsejjahhujajakamanam bhaktivijajatan jajat/

¹⁴ Haribhadra, SHAD-DARŚANA-SAMUCCAYA. Tekst i prijevod na engl. uz bilješke prof. K. Satchidananda Murty Tenali, 1958. Vidi, također, Winteritz M. CESHICHTE DER INDISCHEN LITERATUR, B. III, Leipzig, 1922, S. 477.

Zbog toga je prihvaćeno da je cijeli svijet upravlján (ili znan) kroz milost našeg Bhagavata, Buddhe, najvećeg od svih svetica, i otuda pravdani (plemeniti) čak i sada mogu imati uspjeha u oslobađanju i blagostanje (TSP, 92). U toj je izjavi, doista, najjasnije izražena religijski aspekt, jer tu soteriološka suština i oslobađanje preuzimaju mjesto ranijeg, izvanjskog kulturnog oblika.

Samo je Prabuđeni (Buddha) postigao sveznanje kroz iskustva u rođenjima tijekom nebrojenih kalpa, i on u stvari nazire cijeli svijet kroz svoju milost, pomoću koje svi dobri ljudi današnjice mogu isto tako postići napredak i oslobađanje. Soteriologija je imala vrhunsku vrijednost u buddhističkoj kulturi Indije, objedinjavajući filozofiju i religiju.

U daljnjim su poglavljima *Tattvasamgraha* Santaraksita i Kamalašila primijenili nirišvara—vadu kako bi dokazali nepostojanje vječne biti u ontologiji (npr. TS, TSP, 392-4). Tako je pojam nirišvare igrao glavnu ulogu u sistemu buddhističke filozofije. Značaj te teorije nije određen samo teorijski, time što je ona jedna od komponenti opće kauzalne doktrine, već i praktično—jer ona izazvala buddhistički stav spram kulta jednog, vječnog, inteligentnog, božanskog bica—Išvare. Ontologija, epistemologija i soteriologija samo su moguće razine preispitivanja teksta, koji je proizvod u sebi jedinstvene religijske svijesti njegovog autora.

Buddhistička koncepcija sveznanja izražena je u potpunosti tek u posljednjem poglavlju *Tattvasamgraha*. Za nas je značajnije da naglasimo korelaciju filozofskih i religijskih problema u buddhizmu. Dovoljno je da zabilježimo da su u pobjanju Išvare,³¹ što je uvriježena tema buddhističkih djela, Santaraksita i Kamalašila mudro potegnuli pitanje soteriološkog smisla filozofije nazovane na egzistencijalnom problemu izbora puta. Za mase vjernika to je, u stvari, značilo izbor religije.

Prevela sa engleskog
Rujana Kren

Summary

This paper is dedicated to the Second Chapter of the monumental work of the famous Buddhist thinker. It deals with the refutation of the theory of an intelligent, creative cause, as formulated by the Naiyayikas, by Yogacara—Svatantrika—Madhyamika.

Santaraksita and Kamalašila oppose the numerous consciousnesses (vijñanas), staying in the revolving stream (calam) of karma, to one eternal Išvara (the Creator). These consciousnesses produce the different forms after the destruction of the world (pralaya) and the persons are creators of the universe according to their good and bad actions performed in previous births. The omniscient Išvara is a fiction, as there is no valid means of cognition (pramana) for proving his existence. Only the Enlightened One (the Buddha) has attained omniscience by means of experience of his births in innumerable kalpas (different periods of existence of the universe) and He is actually controlling the entire world through His mercy, by virtue of which all good men of the present day also attain salvation.

Soteriology had the utmost value in the Buddhist culture of India, uniting philosophy and religion. The authors of polemical texts mindfully raise the question about the soteriological meaning of philosophy based upon the existential problem of the choice of a way. For the masses of believers the latter meant the choice of religion.



UDK 294.3

Nagarduna i Čandrakirti

Značaj Čandrakirtija i njegove Prasannapade u učenju madhyamake

Amalia Pecali

Čandrakirti se rodio u južnoj Indiji, a živeo je u VII veku i. Postao je budistički monah pristupivši školi *madhyamaka*. Čandrakirti i Santideva su svojim izrazitim ličnostima obeležili treću fazu škole srednjeg puta (*madhya pratipad*). Ta škola je isticala prazninu (*śūnyata*) svih elemenata postojanja (*dharma*).

Po obrazovanju škole, vrlo verovatno u trećem veku, zahvaljujući delovanju dvojice čuvenih filozofa, Nagardune i Aryadeve², glavni protagonisti njene druge faze bili su Buddhapalita (V vek) i Bhavaviveka (VI vek), međusobno veoma različiti, posebno po načinu borbe s protivnicima. Buddhapalita je vrlo sledio put veličkog učitelja, koristio metodu *reductio ad absurdum* (*prasaṅga vakya*), a prilikom pobjanja pogrešnih teza dobro se čuvao stvaranja novih pogrešnih teza, ugledajući se pritom na Nagardunu. Nasuprot njemu Bhavaviveka, veoma zaokupljen logičkim rasuđivanjem koje je

³¹ Mislim da je dovoljno navesti imena nekoliko buddhističkih mislilaca koji su se bavili tom temom u svojim djelima: Aśvaghōṣa: BUDDHACARITA, XVIII; Nagarjuna: DVADAŚA—MUKHA—ŚASTRA, X, I; IŠVARA—KARTRTVANIRAKRTIR—VIŠNOR—EKA—KARTRTVANIRAKARANA; Asanga i Maitreyanatha: YOGACĀRABHŪMI; Vasubandhu: ABHIDHARMA—KŌSA, II, 64; Čandrakirti: PRASANNAPADA, I, 29; Dharmakirti: PRĀMAṆA—YĀRTIKA, II; Santideva: BODHICĀRYAVATĀRA, IX, 119—126; Prajñakaraṅgupta: VĀRTTIKA—ĀLAMKĀRA, III; Yaśomitra: SPHUTARTHA, II, 145. Vidi NAGARJUNA'S TWELVE GATE TREATISE, prev. Hsueh-li Cheng, Dordrecht/London, 1982, str. 93—100; Chemprathy G.: TWO EARLY BUDDHIST REFUTATIONS OF THE EXISTENCE OF IŠVARA AS THE CREATOR OF THE UNIVERSE — u *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1968—9, Bd. XII—XIII, str. 85—100; ABHIDHARMA—KŌSABHĀŚJA OF VASUBANDHU, Izd. prof. P. Pradhan, Patna, 1967, str. 101—2; PRĀMAṆA—YĀRTIKA—BHĀŚYĀMA OF PRĀJÑAKARĀṄGUPTA, Patna, 1953; Sphutartha, ABHIDHARMAKŌŚA—VYĀKHYA od Yaśomitra, izd. Urai Wogihara, Pt. I, Tokyo, 1932, str. 237—9.

¹ Naučnici se još uvek ne slažu u datiranju njegovog života. Cf. Lindtner, Chr., *Čandrakirti Pañcakāṅdharakaraṇa*. U *Acta Orientalia*: XL (1979), p. 91; Rizzi, Cesare, *Čandrakirti*, Bologna (EMI) 1983, p. 27; Ruegg, Seyford D., *The Literature of the Madhyamaka school of philosophy in India*, Wiesbaden (Harrassovitz) 1981, p. 71.

² I povodom Nagardune i Aryadeve specijalisti se još uvek ne slažu u datiranju, a pominje se I, II i III vek. Cf. Barau, A., *Le buddhisme Indien*. U *Les Religions de l'Inde*, III, Paris (Payot), 1966, p. 244; Frauwallner, E., *Die Philosophie der Buddhismus*, Berlin (Akad. Verl.), 1955, p. 87; Lamotte, E., *Vimalakīrtinirdeśa, L'Enseignement de Vimalakīrti*, Louvain (publ. Univ. Inst. Or.), 1962, pp. 73—77; Lindtner, *Atiśa's Introduction to the two truths, and its sources*. U *Journal of Indian Philosophy*, IX, 2 (1981), p. 161; May, J., *Chagan u Hologiriu*, V, p. 486; Murit, T.R.V., *The Central Philosophy of Buddhism*, London (Allen & Unwin), 1955, p. 88; Pezzali, A., *Storia del Buddhismo*, Bologna (EMI), 1983, p. 264; Robinson, R.H., *Early Madhyamika in India and China*, Madison-London (Univ. of Wisconsin Press), pp. 22—25; Ruegg, *Towards a Chronology of the Madhyamaka School*. U *Indological and Buddhist Studies*, vol. in Honour of prof. I.W. de Jong, Camberra (Fac. of As. Studies), 1982, pp. 505, 506; i dr.

Stojeći bodhisatva (Pakistan, II vek)



isticao Dinnaga (V vek) – a potonji je proslavio drugu fazu škole *yogacara* – držao je potpuno ispravnim poslužiti se njime u cilju dokazivanja apsurdnosti različitih mišljenja. Dovodeći u pitanje verodostojnost međusobno najneglasnijih teza, prihvaćao bi suprotne teorije, makar i samo za kratko vreme. Na taj način je donekle održavao nezavisan položaj (*svatantra*)³.

Nekoliko vekova posle Nagardune, Čandrakirti je vrlo brižljivo i precizno izložio misao svog učitelja. Jamačno, bio je sasvim svestan vrednosti »srednjeg puta«, između ostalog i zato što se ta škola čvrstih temelja održala tokom vremena, uprkos stvaranju škole *yogacara* (IV vek) i tome što su se *vijānavadini* izjasnili za mentalnu realnost. Nadalje, Bhavaviveka se bio usudio da se posluži logikom, iako se smatrao *madhyamikom*. Ruegg tvrdi da se Čandrakirti može smatrati osnivačem metoda *prasangika* upravo stoga što ga se dosledno, s dubokim ubedenjem pridržavao⁴.

Srećom, posedujemo Čandrakirtijeva dela na originalnom jeziku ili u kineskom i tibetskom prevodu⁵, dok su neka od njih objavljena i na evropskim jezicima. Za ispravno shvatanje Čandrakirtijevog odnosa prema Nagarduni najznačajnije delo je Čandrakirtijev komentar za *Mulamadhyamakakarika*. Pre ovog komentara pojavili su se i drugi; smatra se da je prvi među njima *Akutobhaya*⁶, pogrešno pripisivan samom Nagarduni. Sledi još jedno delo, na kineskom, čiji je autor, kako se smatra, Č'ing-mu ili Pin-lochieh, indijski filozof, koga neki naučnici identifikuju kao Aryadevu (Nīlanetra)⁷. Komentar koji je napisao Buddhapālita došao je do nas na tibetskom, u prozi, i veoma je

³ Nazvan je *svatantrika sautranika* da bi se njegov tip nezavisnosti (*svatantra*) razlikovao od tipa svojstvenog poznijim filozofima *madhyamake*, koji su prozvani *svatantrika yogacara*.

⁴ Cfr. Ruegg, *Literature*, p. 71.

⁵ Njegova originalna dela su: *Madhyamakavatara* (fragm. sanskr. tib. izd. La Vallée Poussin, I., auto-komentar, *Bhavya*, Bibl. Buddh. IX, St. Petersburg 1907–1912 i delimični prev. u »Le Muséon, VIII, 1907, pp. 249–317, XI 1910, pp. 271–358, XII 1911, pp. 235–328), *Madhyamakaprajñāvatara*, na tib., *Pañcaskandhaprakāraṇa* (tib. izd. Lindtner, U »Acta Orientalia, XL, 1979, pp. 87–145; cfr. i Yamaguchi, S. u »Bukkyōgaku bunshū, II, Tokyo, 1973, pp. 437 i dalje), *Tritarānasaptati* (nekoliko sanskritskih stihova koje navodi Harihadra). Komentari za Nagardunina dela: *Prasannapada* (sanskr. izd. La Vallée Poussin, Bibl. Buddh. IV, St. Petersburg, 1903–1913, za prevode na evropske jezike videti Rizzi, *Čandrakirti*, p. 44, n. 3, *Sānyasapāṭiśīrti* (na tib., modka i na sanskr.) i *Yuktianīkāvṛti* (sanskr. fragm. cfr. Cokhale, V.V. U »Indo-Iranian Journal, II, 1958, p. 161, n. 1; Lindtner, *Nagarjuna*, Copenhagen, Akad. Forl. 1979; postoji i na tib.). Za Aryadevina dela: *Caṭuhātakaṭika* (cfr. May, J., *La permanence*, cap. IX, u *Indianisme et Bouddhisme, Mémoires de Mgr. E. Lamotte*, Louvain La Neuve, 1980, pp. 115–232, i BEFFO LXIX 1981, i la Mém. de P. Dèmeville, pp. 75–96; Yamaguchi, S., *O nāgiranju veānih stvāri*. U »Chugan bukkyō ronko, Tokyo, 1965, pp. 167 i dalje; i u »Bukkyōgaku bunshū, II, Tokyo, 1973, pp. 259 i dalje; 349–403).

⁶ Prevod na nemački Maxa Wallesea, Heidelberg 1911 (*Die Mittlere Lehre des Nagarjuna, nach der tibetanischen Version übertragen*. U »Die Buddh. Phil. in ihrer geschichtlichen Entwicklung 2 Teil), cfr. i Ikeda, C. u *Asenshi con. vol.*, Tokyo, 1934, pp. 291–293, Lindtner, *Nagarjuniāna*, Copenhagen (akad. Forl.), 1982, p. 15 i beleška; Ruegg, *Literature*, pp. 47–48, 119–120.

⁷ Cfr. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, III, Louvain (Publ. Univ. Inst. Or.), 1970, p. 1373, beleška; Ruegg, *Literature*, p. 48, n. 122.

trezven⁸. I Bhavaviveka je sastavio komentar za čuvene Nagardunine »Strofe« (*Karika*) pod nazivom *Pratijapradipa* (do nas je stigao na kineskom i tibetskom), gde kritikuje Buddhapalitin komentar kao nejasan, zamerajući mu da u njemu nema pravih objašnjenja.

S tog razloga Candrakirti, u vlastitom komentaru za pomenute »Strofe« – nimalo slučajno naslovljenom »Jasne reči, *Prasannapada* – ne samo što daje svakovrsna tumačenja i podatke o delu *Mulamadhymakarikā*, već i srčano, svim sredstvima, brani Buddhapalitin komentar, potencijujući i omalovažavajući Bhavavivekinu kritiku protivrničkih teorija.

Candrakirti odlučno napada Bhavavivekin komentar, optužujući autora da raspreda zaludne dokaze, koji samo udaljavaju s pravog puta. Zatim, takva objašnjenja ne omogućavaju primedbe protivnika već, zapravo, pogoduju otezanju diskusije, te tako stvaraju zbrku.

Prirodno, Candrakirti analizuje svaku reč iz *Mulamadhymakarikā*, počev od Nagardunine pohvale Buddhi, dok sam, opet, s velikim divljenjem hvali svog slavnog učitelja. Bavi se svim temama tipičnim za *madhyamike*, dajući pregled dvadeset sedam poglavlja *Karikā*, a neka od njih veoma detaljno tumači. Može se reći da on sa svih strana ispituje, uzima u obzir sva moguća promišljanja: šta znači neka reč, koja je njena etimologija, kakva su mišljenja o njoj imale neke druge škole, šta je o tome rečeno u prethodnim komentarima, šta je prihvatljivo, a šta se mora pobjitati, i zašto. Iznesoće pomenute stavove, Candrakirti nalazi načina da oda priznanje Buddhapaliti, smatrajući odmerenim i pravovernim i njega samog i njegovo tumačenje Nagarduninog dela, ali i da omalovaži Bhavaviveku, koji se zaludno razmeće svojim znanjem i bahatim razlaganjem samo zapetljava stvari.

Ruegg primetuje⁹ da Candrakirti poboljšava Buddhapalitin izlaganje dodavanjem vlastite interpretacije *Karikā*, noseći svoje promišljanje tako da se i ne primetuje da je posredni jedan nov doprinos. I Rizzi¹⁰ tvrdi da Candrakirti produbljuje, rasvetljuje i znatno proširuje uspele Nagardunine uvide.

Prvo poglavlje *Prasannapade* najbolje dočarava Candrakirtinjev stil i britkost njegovog uma. U *Karikama* je prvo poglavlje jedno od najvažnijih, pošto obuhvata sve teme koje se u tom delu razrađuju. Njegova svetlost se projektuje na čitavu materiju, temeljno analizirajući problem kauzaliteta, ispitujući realnost i interpretacije elemenata postojanja.

Nagarduna slavi Buddhu zato što je ljudima ukazao na zakon uslovljenog nastajanja (*pratityasamutpada*): svaki element postojanja (*dharma*) uslovljen je nekim drugim. Tako nastaje prsten od dvanaest karika ili članova (*nidana*) koji sintetizuje životni proces i ciklus ponovnih rađanja (*samsara*), sledeći trokrajni ritam [strasti (*klesa*), dela (*karma*) i ploda sazrevanja činova (*vipakaphala*)] i dvojakli ritam [u zavisnosti od

vrste postojanja; po delanju (*karmabhava*) i po rođenju (*utpatibhava*)].

Candrakirti započinje svoju polemiku s Bhavavivekom upravo razmatrajući zakon uslovljenog nastajanja (*pratityasamutpada*). Prvo mu zamera što nesređeno iznosi tuda mišljenja. Doista, Bhavaviveka tvrdi da »relativnost« valja shvatiti na sledeći način: zato što jeste ovo, mora biti ono. Na izvestan način, on se određuje za uslovljeni sud.

Nagarduna veli da svaka stvar povezana s ovim ili onim ne postoji po sebi. Nema tu nikakvog kretanja, ili promene. On dokazuje da nema uzroka koji bi izvirao iz samog sebe, koji bi proizvodili drugi (ili drugo), ili bi bio proizvod zajedničkog delovanja i dvaju činilaca, ili koji bi bio bez uzroka. To je osnovna tema prvo poglavlja *Karikā* i celo prvo poglavlje *Prasannapade* bavi se izlaganjem tog problema i načinom opovrgavanja drukčijih mišljenja, a njih su zastupale pristalice drugih sistema, pa čak i budisti iz škole *hinayana* i neki učitelji *mahayana*.

Upravo na osnovu tog pobijanja svakog mogućeg postojanja uzroka Nagarduna na početku svog dela proglašava osam dobro poznatih negacija¹¹, koje zapravo predstavljaju sva moguća konačna svojstva postojanja.

Valja imati na umu da je postojanje relativna stvar. Ono je samo sticaj okolnosti, stanje, ali se zapravo ništa ne pojavljuje i ništa ne iščezava. Svaki *dharma* je po svojoj prirodi »nirvanizovan«, uvek nepomućen i nepromenljiv. S tog se razloga svaki element postojanja (*dharma*) proglašava praznim (*śūnyata*). Tako su filozofi *madhyamake* smatrali da su zakon uslovljenog stvaranja i praznina (*śūnyata*) nešto jednako, identično, a otuda veli i da je ciklus ponovnih rađanja (*samsara*) isto što i *nirvana*.

Tu je pravo značenje »srednjeg puta« (*madhyama pratipad*), puta koji nadilazi svaku dvojnost (*dvaya*) i svaku krajnost (*anta*). Doista, ne može se prihvatiti da krajnosti postoje autonomno (*svabhava*) ili »po sebi«, što znači da se one s gledišta apsolutne realnosti ili, bolje rečeno, apsolutne istine, ne prihvataju i ne priznaju kao nešto postojeće. Tako dolazimo do još nekoga što Bhavaviveka ne uzima *sic et simpliciter*. Kada napada Buddhapalitu povodom Nagarduninog odbijanja da prihvati kako stvari mogu biti same sebi uzrok, on optužuje Buddhapalitu što nije iznašao nikakav nezavisni argument (*svatantra*), što nije dao nikakav primer kojim bi potkrepio i rasvetlio izlaganje, te što, u stvari, nije odgovorio pripadnicima ortodoksnog filozofskog sistema *samkhya*. Ako se primeni metod *reductio ad absurdum*, implicitno dolazi do jedne antiteze, ili »protivuzroka« ili razloga¹². U ovom Bhavavivekinom stavu prema Buddhapaliti očituje se njegova sklonost prema logici; on se, naime, ne zaustavlja na Nagarduninju dijalektiku, već usvaja Dinnagino gledište i smatra ispravnom i neophodnom upotrebu zaključivanja ili silogističkog rasuđivanja. Iako je, na kraju krajeva, Bhavaviveka ipak sledbenik škole *madhyamaka*, on drži da je nužno, to jest logično, prihvatiti suprotan stav, drugu krajnost (*anta*), i to onda kada se

uništava valjanost neke teze, dakle kada se ona uzima samo kao formalna mogućnost. Moglo bi se učiniti da on stoga ne stupa »srednjim putem« koji nadilazi krajnosti. Iako Bhavaviveka eksplicitno naglašava da se dve krajnosti međusobno uslovljavaju¹³ on na trenutak zaboravlja njihov položaj i recipročnost, te tvrdi kako postoji nejakav nezavisni argument, krajnost, koju valja nastići prihvatiti.

Candrakirti brani Buddhapalitu i ne slaže se s Bhavavivekom kada ovaj tvrdi da je u sporenju s protivnicima nužno utemeljiti se na logici. Pravi mislioci *madhyamake* ne prihvataju i neku tezu, ni neku antitezu. Aryadeva je rekao da ako neko ne prihvata nikakvu tezu, ni antitezu, ni obe zajedno, onda će zaista potrajati dok ga drugi zmozgnu pozvati na diskusiju¹⁴. A to je sasvim opravdano. »Dijalektika je niz argumenata koji služe svođenju na apsurd (*prasangapadanam*). Svaka teza se okreće protiv same sebe¹⁵. Buddhapalita je, kaže Candrakirti, dobro učinio što nije iznašao nikakav novi argument, niti kakav primer, i što nije odgovorio na razne prigovore svojih protivnika. Ograničio se na to da jednostavno primenjuje *reductio ad absurdum*, ne zato što ne bi imao argumenata, ili što ne bi bio kadar da sačini silogizam, već što je, radeći tako, postupao ispravno, u skladu sa »srednjim putem«. Jedan *madhyamika* treba da se služi dijalektikom, a ne logikom, zato što Nagarduna nije prihvatao nikakav kriterijum istine (*pramana*)¹⁶ osim »prazine« (*śūnyata*), koju samo škola *madhyamaka* smatra apsolutnom istinom (*paramarthaśatya*).

U stvari, sistem *madhyamake* dopušta dve istine: konvencionalnu ili površnu (*samvrtiśatya*) i višu istinu (*paramarthaśatya*). Candrakirti o ovom problemu diskutuje u dvadeset četvrtom poglavlju *Prasannapade*. Po njemu, konvencionalna istina pokriva realnost (*tathata*) stvari (*dharma*), njihov način postojanja, te se time razlikuje od apsolutne istine, koja se podudara sa samom realnošću (*tathata*). No realnost valja shvatiti kao »prazninu« (*śūnyata*), a nikako kao materiju.

Površna istina (*samvrti*) može da se rastu-maći zahvaljujući svojim posebnim svojstvima. Ona je forma »ne-znanijs« (*ajñāna*) stoga što je reč o istini koja »obavija«, prekrija stvarnost, a relativna je upravo zato što se tiče uslovljenog sveta. Ona je konvencionalna pošto vrši svoju funkciju u ravni dvojnoga, gde je moguć proces diskurzivnog saznanja (*prapañcāyājāna*).

Međutim, i na nivou površne (*samvrti*) istine nastajanje u zavisnosti (*pratityasamutpada*) mora se smatrati nedeterminisanim, zato što u stvari nema ničega što bi se javilo kao stvaranje. Ono je nestvarno, čista konvencija. Ovu formu indetermizma, koju zastupa Nagarduna, Candrakirti dobro tumači i primereno uvodi kako se suprotstavlja Bhavavivekinom zalaganju za nužno unošenje nezavisnih argumenata. Takve

¹³ Upravo je Bhavaviveka istakao bitnu korelaciju dve suprotnosti ili krajnosti koje nužno nastaju u istom trenutku (nema nikog bez visokog itd.), ali baš stoga, u rasuđivanju, isključujući jednu na trenutak formalno uvodi drugu.

¹⁴ Cf. Aryadeva, *Catuhāyātaka*, XVI, 25.

¹⁵ Cf. Murti, *Central Philosophy*, p. 131.

¹⁶ Ni opazanje (*pratyakṣa*) i zaključivanje (*anumāna*) koje su budistički logičari kasnije prihvatili.

⁸ VIII poglavlje je izdao i preveo Lindtner, *On emptiness*, u »Indo-Iranian Journal«, XXII, 1961, 3, pp. 187–227. Povodom II poglavlja cfr. Tachikawa, M., u »Journal of the Fac. of Lit., Nagoya Univ. LXIII, 1974.

⁹ Cf. Ruegg, *Literature*, p. 74.

¹⁰ Cf. Rizzi, *Candrakirti*, p. 16.

¹¹ One glase: s apsolutnog gledišta nema pre-stanka (*nirāhata*), niti stvaranja (*utpada*); nema uništenja (*uccheda*), ni večnosti (*śasvata*); nema jedinstva (*ekartha*) ni mnogostručnosti (*nanartha*), nema dolaska ili stizanja (*āgama*), ni odlaska ili rasta (*nirgama*).

¹² Cf. Rizzi, *Candrakirti*, pp. 60–61.

nužnosti nema, jer onaj ko dobro razume Nagardunine uvide i prione uz njegov indeterminizam, koji ne dopušta nikakvu ontološku konstrukciju, nema prostora za logički proces. Tada je apсурdno slediti takav proces. Tu je temelj tzv. Nagardunine tetraleme (*catuṣkoti*)¹⁷, koja donekle predstavlja jezgro stava *madhyamake*. Antinomijski karakter dvaju suprotstavljenih tvrdjenja i njihovih kombinacija očigledno pokazuje pomenutu vrstu indeterminizma, koji dovodi do toga da se ništa ne tvrdi i ništa ne pobija, pošto neki termin nije istovetan, ali ni različit u odnosu na svoju suprotnost.

S gledišta više istine (*paramarthaṣatyā*) ipak je moguće na neki način postići identičnost suprotnosti u »praznini« (*śūnyata*), gde se krajnosti (*anta*) ujednačuju. Ravan površinskog, povezan sa uslovljenim stvaranjem (*pratyaysamutpada*), valja shvatiti u ovim granicama.

Bhavaviveka greši kada uvodi silogizam (*prayogavakya*) i nezavisni zaključak (*svatantranunana*) da bi izbegao negiranje stvaranja na relativnom nivou, zato što kriterijumi istinitosti (*pramana*), da bi bili valjani, moraju da se primene na valjane teze, koje se odnose na nešto što realno postoji.

May¹⁸ primećuje da *madhyamike* grade jednu apsolutnu stvarnost, ukidajući realističku tendenciju u ravni relativnog. I mada relativnost donekle ima nekakvu funkciju povezanu sa soterološkim problemom, u May¹⁹ ističe i vrednost mudrosti (*prajña*) u sistem *madhyamake*, pošto ona deluje u dvema ravnima, kako u konvencionalnoj (*samvrti*) tako i u realnoj (*paramartha*), bez prekida. Mudrost je u suštini intelektualna, iako, pročitivši samu sebe, postaje čista intuisija, u najvišem stepenu. Mudrost (*prajña*) je »praznina« (*śūnyata*) i *nirvana*. Stav *madhyamake* je prvenstveno sazdan od svesti da nijedan element egzistencije (*dharmā*) ne postoji. To otkriva je iznad svakog praktičnog interesa.

Još jedno veoma značajno poglavlje *Prasannapade* jeste XV, u kome se nalazi kritika pojma suštine (*svabhava*), koji je već uzgred pominjan. Kao što je rečeno, Candrakirti prilikom razmatranja neke teme uvek ide vrlo duboko i navodi sve detalje koji se s dotičnim problemom daju povezati. Tako on ovo poglavlje počinje proučavanjem pomenutog sanskrtskog termina. *Svabhava*, veli on, znači sopstveno (*sva*) postojanje ili priroda (*bhava*). U izvesnom smislu imamo dva moguća načina poimanja ove reči, pri čemu se jedan tiče konvencionalne ravni, gde se u principu smatra da *svabhava* označava suštastvo neke stvari. Npr. toplota u odnosu na vatra. No zapravo to tumačenje ne dotiče pravi smisao termina *svabhava*, čije je glavno i tipično svojstvo nezavisnost i ne-relativnost²⁰. Upravo stoga smo ranije govorili o indeterminizmu *madhyamake*. Sledi da je ispravno ustegeti se od donošenja suda i očitati, jer je u oblasti apsolutne istine (*paramarthaṣatyā*) – tj. ravni u kojoj

se nalaze oni što su nadvaljali neznanje (*avidya*) – realnost ili najdublja priroda stvari neizrečiva.

Stoga se Candrakirti uzdaje u dijalektiku kao jedino sredstvo kojim se mogu uništiti sva raznovrsna mišljenja i otkloniti svaka smušenost ljudskog uma. Kao lek savetuje i praćenje »srednjeg puta« (*madhyama pratipad*) zato što je Buddha ukazao na njega kao na najprikladniji za čoveka i zato što, u skladu s Nagarduninim tumačenjem »stela zakona« (*dharmakaya*), »sada više nije moguće tražiti utopišta u prebivalištu dvojnog«²¹.

Držati se »srednjeg puta« znači stupati stazom koja vodi do univerzalnog saznanja (*sarvajñāna*), a ono je suština stanja buddhe (*buddhata*) ili »budinstva«. Naravno, pošto je Candrakirti filozof iz škole *madhyamaka*, on, zastupajući neophodnost dostizanja mudrosti (*prajña*), naglašava i značaj negovanja velike samilosti (*mahakaruna*). To je sasvim u skladu s idealom svetosti velikog vozila (*mahayana*), name s *bodhisattvom*. Upravo se ovde nalazi jedno od najvećih razmišljanja *mahayane* i malog vozila (*hinayana*). Ideal svetosti u potonjem je savršeni čovek ili *arhat*, koji je prvenstveno zakaupljen vlastitim spasenjem.

Dvadeset peto poglavlje *Prasannapade* bavi se *nirvanom*. Candrakirti tvrdi da je za školu *madhyamaka nirvana* neiskaziva, te da se ona sastoji u izjednačavanju (*upasaṃ*) ili u stanju u kome svi pluraliteti miruju. Uprkos onome što tvrdi pristalice malog vozila (*hinayana*), on iznosi da nema razlike, granične linije između *samsare* i *nirvane*. Sta znači stanje mirovanja svih pluraliteta? To je ukidanje svih pojmovnih konstrukcija. No te konstrukcije nikada nisu bile entiteti, već samo uobrazilja, tako da ništa nije razoreno, pošto ništa nikada nije ni počelo da postoji. U ovom tvrdjenju se još jednom ocvrta stav *madhyamake* da nema nikakvog stvaranja, a time ni razaranja. Tako Candrakirti pobija sve stavove raznih budističkih škola i sekti, kao i raznih ortodoksnih i neortodoksnih sistema. On odbija realističko tvrdjenje sledbenika *hinayane* kako postoje dva tipa *nirvane*, od kojih je jedan u mirujućem stanju (*sopadhīśanirvana*), a drugi bez njega (*nirupadhīśanirvana*), te pobija i idealistički stav *mahayane* koji dopušta poimanje tobožnje *nirvane* (*prativasthīśanirvana*). Pristalice *vijñānavade* prihvataju konvencionalnu realnost, koja se pokorava zakonu uzročnosti (*paratantra*) što vlada stvarima, a ove se smatraju imaginarnošću (*parikalpa*) i finalnom realnošću (*pariniśpanna*)²².

Candrakirti drži da se u *nirvani* ništa ne ukida i ništa ne eliminiše. Podrobnim objašnjenjima dokazuje kako *nirvana* nije materijalna, niti nešto pozitivno, već jeste samo utruće (*nirodha*) i jednaka je praznini (*śūnyata*). Nadalje, on prikazuje izvedive silogizme i, kao zaključak svog obrazlaganja, navodi devetu strofu XXV poglavlja Nagarduninih *Karikā*:

»Promene i kretanje sveta,
zavisnog i drugim uslovljenog,
ugledani bez te zavisnosti i
uslovljenosti,
jesu *nirvana*«.

Istina je u sredini. Ako neko izbegava krajnosti (*anta*) onda on sledi »srednji put« (*madhyama pratipad*) i tako postupajući može da dosegne prestatan mišljenja, spoj pluraliteta, *nirvana*.

Svako poglavlje *Prasannapade* posvećeno je nekoj temi i uvek, preovlađava metod *prasāngika*, kojim se Candrakirti majstorski služi. Takođe, on daleko dopire zahvaljujući svom kritizizmu, te se može sagledati širina njegovog poznavanja celokupnog budističkog učenja. Stanovišta raznih budističkih sekti i škola, kao i svih ostalih sistema, ortodoksnih i neortodoksnih.

On ponosob kritikuje sve teme koje su predmet rasprave: četiri stanja (*pratyaya*), kretanje (*gamaṇa*), pet čulnih organa (*indriya*) i razum (*mana*), pet agregata (*skandha*) koji obrazuju jedinku (*puḍgala*) i koji se raspadnu po njenoj smrti, šest elemenata (*dhatu*): četiri *mahabhūta*²³, prostor (*ākāśa*) i svest (*vijñāna*)²⁴, žudnju (*raga*) i onog što žudi (*rakta*), složene elemente (*samskṛta*), čin (*karma*) i počinoca (*kartr*), drvene stvari (*purvadharmā*), vlastitost (*svabhava*), bol (*duḥkha*, vreme (*kala*), sopstvo (*ātman*), Tathagata, četiri plemenite istine (*aryasatya*), *nirvana*, dvanaest *nidān* zakona o uslovljenom nastajanju (*pratyaysamutpada*), itd.

Candrakirti je napisao *Prasannapada* posle *Madhyamakavatara*, vrlo verovatno kada je već zakoračio u zrelo doba, te možda stoga tako razlaže probleme, duboko ponirući u suštinu svakog od njih. Nadalje, reči koje komentaruje najzajčajnijeg delu u celoj školi *madhyamaka*: Candrakirti korak po korak prati Nagardunino izlaganje, na izvestan način sledi sledeći i organski razvoj misli pomenute škole. Ipak, on slobodno utemeljuje svoje tumačenje i, da bi aforizmi njegovog učitelja bili što razumljiviji i dostupniji, stara se da pobije sve moguće prigovore, kako već izrečene tako i one koji bi se mogli uputiti uvidu škole *madhyamaka*. Tako postupajući, Candrakirti osvetljava veličnu »srednjeg puta« (*madhyama pratipad*), koji Buddha označava kao glavno sredstvo za postizanje cilja, pošto na njemu nema prepreka, budući da je oslobođen dihotomija i pojmovnih konstrukcija. Nadalje, Candrakirti ilustruje vrednost Nagarduninog metoda *reductio ad absurdum* (*prasānga vakya*) koji pruži način definitivnog pobijanja svih tuda mišljenja. On ističe značaj i delotvornost dijalektike, istinske žiže škole nazvane *śūnyavāda*, i iskazuje svoje uverenje u valjanost učenja *madhyamake* zato što je, delajući oko četiri veka po nastanku ove škole, bio u stanju da se koristi razvojem indijske misli i budističke doktrine.



S italijanskog prevela
Milana Piletić

¹⁷ Cfr. Ruegg, *Literature*, pp. 18, 39, n. 96, 97; i *Cataskoti* u *Journal of Indian Philosophy*, V (1977), pp. 1-77.

¹⁸ May, *Prasannapada*, Paris (Maisonneuve), 1959, p. 19.

¹⁹ Cfr. Id., *Ibid*, p. 20.

²⁰ Cfr. Ames, William L., *The notion of svabhava in the thought of Candrakirti*. U *Journal of Indian Philosophy*, X (1982), pp. 161-177.

²¹ Cfr. Candrakirti, *Prasannapada*, početak.

²² Po onome što kaže Asanga, začetnik škole *yogacara*.

²³ Naime zemlja (*prthivi*), voda (*ap*), vatra (*tejas*) i vetar (*vayu*).

²⁴ Izenaduje što se ne razmatraju osamnaest *dhatu*.

UDK 294.3

O značaju pojma šunjata u *Sutri srca*

Tilman Veter

Poslednjih godina budistički termin šunjata (*sunyata*) je privukao izvesnu pažnju u krugovima hrišćanskih teologa zahvaljujući engleskom i nemačkom prevodu Keiji Nišitanijeve knjige o religiji¹. Ta je knjiga trenutno najpoznatije delo Kjoto-zen škole, mada njen teorijski okvir ne potiče toliko iz zena koliko iz evropske i budističke hua-žen (*hua-yen*) tradicije.

U ovom slučaju možemo primetiti da zapadni čitaoci imaju ozbiljnih teškoća u razumevanju termina šunjata i iskaza koji se s njim povezuju kao što su »bitak i nebitak su istovetni«. Jedan od razloga za to možda leži u tome što Nišitani nije u potpunosti eksplicirao istorijsku pozadinu tih ideja.

Možda će stoga jedan istraživač istorije budizma biti u stanju da pomogne da se izbegnu nesporazumi. Imajući taj cilj pred očima, želeo bih da razmotrim jedan značajan stupanj u razvoju promišljanja šunjate u Istočnoj Aziji, naime poistovećenje rupe (*rupa*) itd. sa šunjatom u *Sutri srca* (*Hrdaya sutra*).

Sutra srca je, istina, indijski spis, napisan verovatno u trećem veku n.e., ali u Indiji nikada nije bila posebno uticajna dok je u Kini i Japanu postala popularna od samog svog uvođenja.

Isto se može reći o jednom odlomku iz Nagarduninih *Mula-Madhyamaka-Karika* (napisanih najverovatnije u drugom veku n.e.), koji bih želeo da upotrebim radi pojašnjenja tog čudnog poistovećenja u *Sutri srca*.

Ukoliko bih uspeo da protumačim one delove *Sutre srca* koji se odnose na šunjatu na taj način, onda se pretpostavka da je ta sutra na neki način povezana sa dotičnim odlomkom kod Nagardune ne može tako lako odbaciti. Želeo bih, međutim, da naglasim da ne posedujem nikakve neposredne filološke dokaze za ovu povezanost.

Kraća verzija *Sutre srca* može se podeliti na tri dela:

- 1) opis pradžnaparamite (*prajnaparamita*)
- 2) opis onoga što se dostiže pradžnaparamitom i
- 3) mantru čija je namena najverovatnije da pripomogne pradžnaparamiti.

Prethodno pomenuto poistovećenje rupe i šunjate, vidljivog oblika ili materije i praznosti, nalazi se u prvom delu. Tu možemo pročitati sledeće reči: »praznost (*sunyata*) je istovetna sa materijom i materija je istovetna sa praznošću; praznost nije bez materije i materija nije bez praznosti; što je materija to je praznost i što je praznost to je materija«.

Kaže se da isto poistovećenje važi i u slučaju ostala četiri psihička sačinitelja čoveka i sveta.

Kada uzmemo u obzir kontekst da bismo shvatili ove iskaze, naš zadatak čini se kao da postaje još teži. Pre tih iskaza čitamo da su svih pet sačinitelja prazni od bilo kakvog *svabhava* (»samobitka«). Ovo je, istina, jedna dobro poznata tvrdnja koja se često nalazi u književnosti pradžnaparamite i koja je razumljiva kao radikalizacija tvrdnje da svi sačinitelji (međuzavisno) nastaju i da su prema tome prolazni i stoga ispunjeni patnjom i prema tome nemaju korena u samom sebi. U tim spisima, međutim, kao i u prvoj tvrd-

Bojinja Pradžnaparamita (Jugoistočna Azija, XIII vek)



¹ Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, Njuyork 1982; *Was ist Religion?* Frankfurt, 1982.

nji *Sutre srca*, termin praznost se upotrebljava u drugačijoj funkciji nego u iskazima o istovetnosti; tamo je praznost odlika materije, itd. ona nije istovetna sa materijom, itd.

Pogledajmo sada šta se dešava sa terminom šunjata *posle* iskaza o istovetnosti. Tu nailazimo na upotrebu sličnu onju koju smo sreli na početku, naime na tvrdnju da se svi činioci postojanja (*dharna*) odlikuju praznošću. Nešto kasnije, međutim, čitamo da u praznosti ne postoji ni materija niti ostala četiri sačinitelja niti drugi činioci koji u budizmu obično služe da objasne svet i sve događaje u njemu. Ovdje se možemo zapitati kako svi ti činioci mogu biti istovetni sa šunjatom (kao što smo ranije pročitali), ako ne postoje u njoj (gde to u njoj možda treba shvatiti pre kao u vreme kada u potpunosti spoznajemo praznost). Izgleda prema tome da se u ovom spisu termin praznost ne upotrebljava dosledno. Trebamo li, prema tome, da izdvojimo iskaze o istovetnosti? U tom slučaju mogli bismo se usredsrediti na neobičnost tvrdnje o istovetnosti, koja zapravo kaže da su postojanje i nepostojanje istovetni, uzimajući je kao neku vrstu *koana* koji treba da izbaci slušaoca ili čitaoca sa staze njegovog racionalnog mišljenja. Sam kontekst bi možda mogao podržati ovu tezu svojom sopstvenom nedoslednošću. Ja ne isključujem mogućnost da su iskazi o istovetnosti nekada imali i takav učinak ili su korišćeni svesno s ciljem da ga ostvare. Međutim, ovi se iskazi ne posmatraju na taj način u klasičnoj hua-jen školi, niti u najnovijoj verziji tog načina mišljenja koju nalazimo u Nišitanju knjizi o religiji.

Te kasnije razvojne promene ne mogu se na jednostavan način uzeti kao objašnjenja. One nisu dovoljno eksplicitne i sadrže izvesne promene u mišljenju i iskustvu. Prema tome predlažem povratak unazad na jedini odlomak za koji znam da daje ključ za razumevanje tih očiglednih nedoslednosti, uzimajući, naime, različita značenja šunjata kao kretanje duha koje proizilazi iz iscrpne analize osnovnog značenja ovog termina. Taj odlomak može se naći u 24. poglavlju Nagarduninih *Mula-Madhyamaka-Karika*.^{2a}

Tamo (1-6) jedan protivnik prebacuje Nagarduna da praznost svih stvari koju on propoveda povlači za sobom odsustvo nastajanja i propadanja svih stvari i na taj način obezbeđuje četiri plemenite istine i sve ostale značajne budističke i svetovne pojmove.

Nagarduna odgovara (7) da njegov protivnik može nastupiti na taj način jedino zato što ne zna cilj (tvrdnja) praznosti niti samu praznost, a ni (pojmovni) sadržaj tog termina.

U sledećim stihovima Nagarduna eksplicira taj odgovor. Pre nego što se okrenem tim stihovima želeo bih da dam jednu važnu napomenu.

U najvećem broju slučajeva Nagarduna razara pojmove rigoroznim dovođenjem u pitanje osnovnih činilaca (*dharna*) i uzročnosti između njih onako kako budizam obično podučava o njima. Na taj način on želi da prevaziđe svu razlikovnost (*prapanca*). Ovdje, međutim, on mora da brani taj način preispitivanja od optužbe da ugrožava budizam i svetovni razum. On ovdje ima pred sobom jedan teorijski cilj, dok je, bez obzira na

svu argumentaciju, njegov cilj na većini drugih mesta praktičan.

Što se tiče eksplikacije njegovog prvog odgovora u stihovima 8-10 on kaže da Bude propovedaju dharmu oslanjajući se na dve istine, na svetovnu istinu i najvišu istinu. I: onaj koji ne zna razliku između te dve istine, ne poznaje duboku stvarnost (*tattva*) koju propovedaju Bude. I: da bi se podučavalo na istoj istini mora se oslanjati na svetovnu istinu, a bez najviše istine ne može se dostići nirvana.

Šta ova eksplikacija, koju prate još neka objašnjenja, znači? Očigledno, podučava nas da tvrdjenje praznosti svih stvari ne poriče u potpunosti nastajanje i propadanje svih stvari i prema tome, takođe ne poriče potpuno osnovne činioce i njihove uzročne veze onako kako o tome podučava budizam i kako je prihvaćeno u svakodnevnom životu. To bi verovatno i bilo tako ako ne bismo smatrali da je sve prazno (20-39).

Nagarduna, međutim, ne može da kaže da ga je njegov protivnik potpuno pogrešno shvatio smatrajući da su nastajanje i propadanje (u toku rasprave) negirani, on jedino može da kaže da protivnik ne uvida osnovu bez koje nije moguće tvrditi da je sve prazno, i da on, prema tome, ne poznaje *puno* značenje termina praznost kao što ne zna ni *cilj* podučavanja praznosti, uzimajući praznost kao jednu statičnu doktrinu a ne kao sredstvo dostizanja neopisive nirvane.

Da bi odborio ovo puno značenje koje obuhvata razlikovanje između ispoljene praznosti, gde se zaista poriču nastajanje i propadanje, i njene osnove koja predstavlja priznavanje međuzavisnog nastajanja (*pratityasamutpada*, v. 18 i 36) i prema tome i priznavanje propadanja svih stvari, Nagarduna se oslanja na teoriju dve istine koja je uvedena u književnost prednjaparamite iz drugih razloga^{2b} mnogo pre njegovog vremena. Nagarduna koristi te dve istine da bi opisao praktično kretanje duha koje svu vrhunac dostiže u nirvani. Ali u onoj meri u kojoj se time nameravalo odbacivanje prigovora koji se ticao negiranja svih osnovnih činilaca i događaja, naglasak leži pre na činjenici da je početna tačka tog kretanja takođe istina.

U pogledu zahteva logike ovo je jedna nesigurna situacija. Kao što vidimo u daljem razvoju indijske filozofije, zamisao o dve istine gotovo uvek je vodila nipoštaštvu prve ili svetovne istine i prema tome gubitku mogućnosti da svetovni nivo iz samog sebe razvije jedno kretanje prema nivou najviše istine. Ukoliko se želi da svetovni nivo zadrži neku teorijsku težinu, gotovo je nemoguće izbeći formalnu protivrečnost.

Imajući u vidu Nagardunin rigorozni logički pristup u drugim delovima njegovog dela, od njega se ne može očekivati da naglasak stavi na činjenicu da te dve istine imaju protivrečne sadržaje (nastajanje i nenastajanje, itd.). Tražeći u drugim tekstovima puno priznavanje ove činjenice možda ga možemo pronaći u poistovećenju osnovnih činilaca sa praznošću datom u *Sutri srca*, i ti bi iskazi o istovetnosti odjednom postali jasni ukoliko bi se protumačili na osnovu Nagarduninog odlomka.

A shvatljivi će postati u kontekstu ostalih iskaza o praznosti koji će, sagledani zajedno

kao jedno kretanje duha – suprotno prvom utisku – sačinjavati jednu vrlo doslednu celinu.

Tu celinu možemo, prema tome, protumačiti na sledeći način:

Avalokitešvara je razlikovao pet sačinitelja i video da su svi oni isprazni u pogledu samobitka tj. da su ništa. Ali pod tim ništavilom (*nothingness*) ne podrazumeva se ono ništavilo koje postoji jer li posle postojanja neke stvari; ono je sama njena priroda (koja se doznaje nakon iscrpnog analiziranja koje uništava pojam jedne takve stvari). Ovo ništavilo nikad se ne saznae bez stvari (i njihovih pojmova), ono se ne može odvojiti od njih. Sagledana na ovaj način, praznost nije neka statična negacija svega, već se radi o tome da se sve negira time što se sagledava na pravi način. S tim znanjem Avalokitešvarin uvid može se iskoristiti kao jedan put do nirvane (ili probuđenja) na pravi način i bez straha od prigovora. Pokušavamo da shvatimo da se svi činioci postojanja odlikuju praznošću i shvatajući to dostižemo stanje duha u kome se materija i svi ostali sačinitelji više ne primjećuju.

Svim tumačenjem ostajem u saglasnosti sa egzegzom ovog dela *Sutre srca* koju daje hua-jen škola i time otkrivam jednu karakterističnu odliku Nišitanju mišljenja, kod koga se oslanjanje na *Sutru srca* tek nagoveštava.

Jedino poslednja napomena u mojem tumačenju može dovesti do nekih problema. Mislim da rečenica iz *Sutre srca* u kojoj se govori o odsutnosti materije, itd. u praznosti poseća na radikalni misticizam koji se može naći u književnosti prednjaparamite i, po mojem mišljenju, takođe i u Nagarduninim karikama. Ali u hua-jenu i zenu ne propoveda se iščezavanje svekolikih različitosti. Te škole poseduju tu prednost da dijalektička istovetnost bitka i nebitka nije ugrožena takvim radikalnim ciljem zato da se ne bi desilo da bude shvaćena ontološki umesto samo psihološki.

Rad čitan na XXXII Međunarodnom kongresu azijskih i severnoafričkih studija održanom od 25. do 30. avgusta 1986.



^{2a} Tekst prema ediciji J. W. de Jonga, Madras, 1977.

^{2b} Videti T. Vetter, »A Comparison . . .«, *Acta Indologica VI*, 1984, 508.

S engleskog preveo Marko Živković

UDK 294.3

Unutarnji čovjek u zenu

Toshihiko Izutsu

Predstava koju zen budizam stvara o svetu, o njegovim praktičnim i teorijskim aspektima, u svojoj biti je antropocentrična. To znači da je čovek postavljen u samo srce predstave zena o svetu. Nimalo ne preterujemo kad kažemo da je čovek na praktičnom i filozofskom nivou isključivi predmet pažnje zena. Sve se obrće oko čoveka. On je doslovno AXIS MUNDI. Kompletan pogled na svet koji za osnov uzima čoveka kao ležište osovine svih stvari. Ako zen ponekad pokazuje – ili izgleda da pokazuje – živo zanimanje za stvari koje su drukčije nego čovek ili su nešto drugo, onda to čini samo s obzirom na važnost ili u skladu sa važnošću tih stvari upravo za čoveka. Sa stanovišta zena, zanimanje za druge stvari sem za čoveka, nezavisno od njihove egzistencijalne važnosti za čoveka, nije ništa drugo nego beskorisna zabava, jednostavno i pravo gubljenje vremena.

Istorijski je ta antropocentrična težnja zena neposredna baština prvobitnog budizma. Od početka svog razvoja, znatno pre nastanka mahayana budizma,¹ čiji je zen samo kasni izdanak u Kini, budizam se u stvari bavio problemima čoveka. Ne smemo zaboraviti da je sam Buda, osnivač budizma, podsticaj za početak svoga duhovnog putovanja prema »probuđenju« osetio posmatrajući stvarne patnje čovekovog bivstvovanja. Otkle potiču sve te patnje? Šta im je uzrok? Kako ih savladati? To su problemi koji su potpuno obuzeli Budin duh, zbuljivali ga i mučili i najzad naveli na odluku da krene teškom stazom traženja »istine« poslednje istine upravo o biti čovekovog bitisanja na ovom svetu.

Ako želimo da razumemo filozofsko gledište zena i njegovu silnu predanost pitanjima koja se tiču čoveka, moramo početi od činjenice da je budizam započeo upravo na taj potpuno specifičan način. Naime, ta činjenica je od presudne važnosti jer osvetljava polazište, tačku s koje zen prilazi problematiku čovekove egzistencije.

Zen budizam počinje s tim što čoveku postavlja jedno osnovno pitanje. Postavlja ga na jedan naročiti način. Prvo što u vezi s tim možemo da zaključimo jeste da pitanje o čoveku ne pokreće kao da je reč o objektivnom problemu nego o subjektivnom, egzistencijalnom pitanju. Da budemo konkretniji – zen ne pita: »Šta je čovek?« To bi bilo aristotelovsko pitanje o »esenjici« – biti čoveka uopšte. Aristotelovsko pitanje »Šta je to tačno« (tò ti en enai) – pitanje o biti, tipično je za težnju čovekovog duha (uma) da otkrije bit (esenjicu) stvari, težnju da »esenjicizuje«. A, jasno rečeno, ta esencijalizujuća težnja je nastojanje za objektivisanjem. Međutim, pitanje te vrste u vezi s temom »čovek« nije tako rano postavljeno da bi podstaklo ovu sklonost uma ka objektivisanju koje od čoveka pravi »supstanciju« obdarenu određenom esencijom, ojačanu određenom esencijom, očvrstnulu jednom zauvek. Onako kako ukazuje npr. ova suviše dobro poznata definicija: »Čovek je razumna životinja«. Ne lupajući glavom u vezi s tim da li je ta tvrdnja istinita ili ne, zaključujemo samo da predikat »je razumna životinja« želi da definiše čoveka, to jest da označi njegovu »esenjicu«.

Zen budizam se protivni upravo tome, stvaranju takve »esenjicizujuće« situacije.

¹ Budizam začinje Ganama Buda u VI v. pre n. e., a mahayana se odvaja kao zasebna sekta u IV–III v. pre n. e.



Kaluderi u snegom pokrivenom dvorištu hrama

Sa stanovišta zena, to pitanje nije trebalo tako postaviti. Pogrešno je i ujedno apsurdno pitati se o jednoj, zauvek određenoj i učvršćenoj »esenjici« čoveka, jer tako nešto ne postoji. Po zenu, čovek – ili već bilo koja stvar – nije obdaren nekim ontološkim centrom koji bi bio čvrsto ustaljen i koji bi ga čvrsto i trajno držao u granicama njegove biti. Drugim rečima: čovek nema svoju »esenjicu« niti »štastvo« (*svabhava* u sanskrtu, *tsu hsing* na kineskom) koji bi ga držali nepromenljivog. U produžetku ču temeljno objasniti ideju »ne-esencije« stvari i njene metafizičke, ontološke implikacije.

Pre nego što nastavim, želeo bih jednostavno da skrenem pažnju na to da u zenu treba postaviti pitanje čoveka odmah u početku, i potpuno drukčije od načina na koji ga postavlja Aristotel. Umesto da se postavi kao opšte pitanje, objektivno, objektivističko

u pravcu esencijalne prirode čoveka, pitanje treba postaviti kao intimno, lično i egzistencijalno, u pravcu apsolutne subjektivnosti individue. Pravi problem nije: Šta je čovek? Nego: Ko si (ti)? Problem si ti sâm bez obzira na to šta bi mogao da bude čovek uopšte. Skoro nije moguće negirati da pitanje »Šta je čovek?« bez sumnje ima svoju vrednost na filozofskom nivou. Ali zen i ne ide za tim da na to pitanje dobije tačan odgovor. Zanimava se za sam subjekt, ljudski subjekt, koji tu vrstu pitanja postavlja s obzirom na čoveka, što znači s obzirom na samoga sebe. Drugim rečima: zen postavlja pitanje: »Ko si (ti)?« onome koji pita »Šta je čovek?« Sa stanovišta zena, pitanje »Ko si?« može da se izrazi još eksplicitnije: »Ko je (onaj) koji postavlja takvo pitanje?«, što znači: »Šta te

goni na to da postupaš ovako kako postupiš i šta ti daje privid da si (ti) TI?«

»Čovek« koji nastupa u aristotelovskom pitanju »Šta je čovek?« nije ništa više nego stvar ili biće među svima ostalima. To je objektivisan čovek (čovek kao objekt). A ono što zen priznaje kao »čoveka« obrnuto je od toga – subjekt (pravi, apsolutni subjekt, pre nego što se objektivisao kao predmet). Prema tome, ako želimo da dobijemo pravu sliku čoveka u skladu sa zenom, moramo se odreći toga da u vezi sa čovekom zapitujemo: »Šta je čovek?« Pitanje mora da glasi: »Ko si?« I to, poslednje pitanje – ako na njega bude pravilno odgovoreno – dovešće nas (ili bar mislimo da nas može dovesti) do shvatanja pravoga, apsolutnog središta naše egzistencije, prisustva stvarnog subjekta u njegovoj potpunoj subjektivnosti u NAMA, čoveka iznutra, unutarnjeg čoveka. U kon-

tekstu autentičnog zena pitanje »Ko si« uvek se i nepromenljivo odnosi na unutarnjeg čoveka. Prema tome, očekujemo da odgovor dođe od unutarnjeg čoveka. Zen se ne zadovoljava nijednim odgovorom koji dikтира iskustveno ja. Tu ideju unutarnjeg čoveka ne možemo adekvatno da shvatimo ako prenebregnemo kontekst, ako ne uzmemo u obzir nekog specifičnu teoriju svesti koje se u zen budizmu razvila u toku njegove istorije u Kini i Japanu. A teorija zena o svesti usko je povezana s ontologijom zena. Ona, međutim, u biti ima veoma jednostavnu strukturu. Priznaje dve osnovne dimenzije stvarnosti i razlikuje ih jednu od druge:

- 1) *sheng ti* (japanski: *shotai*) u doslovnom prevodu »posvećena istina«, odnosno posvećena ili tajna (tajanstvena) dimenzija stvarnosti, i
- 2) *su ti* (japanski: *zokutai*), što doslovno znači »ljudska istina«, dakle iskustvena jednostavna dimenzija istine.

Prva reflektuje svetu bivstvanje, biće, kako ga doživljava probuđen čovek, dok druga reflektuje bivstvanje – biće, onako kako se ono prikazuje jednostavno, neprobudnom čoveku.

I u epistemologiji zen priznaje dva sloja ili nivoa svesti:

- 1) površinski nivo, koji se prilagođava strukturi iskustvenog sveta, i
- 2) dublji nivo, prilagođen prirodi i strukturi dubinske stvarnosti.

Zen ne slika ljudsku svest kao jedinstvenu i homogenu dimenziju. Ono što, uopšte uzet, smatramo »svešču« sa stanovništa zena je samo površinski sloj, onaj u kom nastaju osećanja, percepcije i zbijavanja uma. Ta dimenzija svesti je mesto gde ono što zovemo »ja« (ego) stupa u kontakt s onim što zovemo spoljnim svetom: to je mesto dodira subjekta i objekta.

Ispod površinskog nivoa krije se drugi sloj svesti dubina bez dna. Tamo su, rečima kojima se obično služimo kad se pozivamo na subjektivni aspekt spoznaje kao »ja«, »moj« ... , odbijene njihove semantičke referencije i sa objektivne strane spoznaje stvari (kao »cvet«, »ptica«, »planina« i »reka«) gube bitne granice koje određuju njihovu bit i više se ne razlikuju jedna od druge. Što se više udublujemo, stvari postaju sve nerazlučivije jedna od druge, sve do one granice kada dođu do stepena na kojem se međusobno razlikuju samo još uslovno (stepen koji može da se poredi s metafizičkim stadijumom *wahidijah*, »sintetička jedinstvenost, iz gnostičke filozofije islama). Ako podemo još dalje, išezava i ta uslovna razlika i sve stvari se gube u mraku opšte zbrke (slično kao u stadijum *ahadijah*, »potpune jedinstvenosti« islamske gnostičke filozofije). Taj proces, koji sve stvari redukuje do krajnjeg stadijuma potpune i bezuslovne nediferenciranosti, izražen je u čuvenom zenovskom koanu koji glasi:

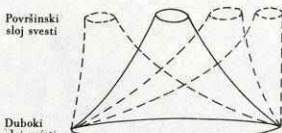
*Sve stvari se na kraju svode na jedno.
A jedno – na šta ono može da se svede?*

U tradicionalnoj terminologiji mahayana budizma to stanje bazne i prvobitne neizrazljivosti poznato je pod imenom *šunyata* (kineski: *k'ung*, praznina ili ništavilo). Ništavilo ili stanje nediferenciranosti budističke filozofije nije nekakav transcendentni apsolutum veoma udaljen od empirijskog sveta diferenciranosti i potpuno nezavisan od pojavnog sveta. Upravo obrnuto, »svet

naših čula« je ništavilo, a ništavilo su »stvari koje osećamo« (*Prajna-paramita sutra*), što znači: diferencirani svet je nediferencirano a nediferencirano je diferencirano.

Teorija svesti u zenu želi da iskaže da površinski nivo svesti i njegov dublji sloj nisu dva potpuno odvojena područja duha, nego su – naprotiv – usko povezani tako da na kraju čine jedno u tom smislu da je sve što može da se opaža na površini (bilo da je to slika, ideja ili pojam) neposredna pojava one duhovne energije koja u celini prožima dublji sloj svesti. A taj je, kao što smo videli, ništavilo koje dejtstvuje kao potpuno nediferencirani izvor svih raznolikosti i svih artikulacija.

Vidimo stvar, na primer cvet. Čujemo zvuk, na primer crkvenog zvona. Cvet prepoznajemo kao cvet a zvuk kao zvuk zvona. Pri tim radnjama ili zbijanjima koja nazivamo »dusevnim« (kao i pri svim drugima), a koja dejtstvuju na površini svesti, na delu je dublji sloj svesti, dakle ništavilo.



Ta se situacija može izraziti kategoričnije ako se kaže da je ništavilo, u stvari, pravi »subjekt« svih duševnih zbijanja. Tako shvaćeno ništavilo, dakle kao apsolutno središte ljudske svesti, može da se zorno predstavi ovom slikom unutarnjeg čoveka. U svakome od nas boravi unutarnji čovek, uvek budan i aktivan, spreman da u svakom trenutku otkrije svoje prisustvo na površinskom nivou svesti u obliku iskustvenog delanja spoznavanja (kognicije) ili ltenja (volucije). U nama je stalno prisutan ali mi, uopšte uzet, nismo svesni njegovog prisustva. Iskustvo zena – koje nazivamo »pristvljenje« – prosto-naprotivo je osvećenje njegovog prisustva. To egzistencijalno osvećenje unutarnjeg čoveka za zen je ono što omogućava najtemeljnije razlikovanje čoveka »posle pristvljenja« od čoveka »pre pristvljenja«.

U klasičnoj literaturi zena postoji obilje aforizama koji se odnose baš na unutarnjeg čoveka. Kao konkretan primer citirajmo jedan ne mnogo poznat koan koji nam govori o dijalogu dva unutarnja čoveka (kin. *Pi Yen Lu*; jap. *Hekigan-Roku*, koan br. 68). Uz ovaj koan potrebno je nekoliko uvodnih napomena uz tipično zenovsko pitanje: »Kako ti je ime?« Taj specifični oblik pitanja (Kako ti je ime) veoma je oduševljen u svetu zena, ali one je varijanta već pomenutog pitanja: »Ko si?«, na koje obično odgovaramo navodeći svoje ime. Pitanje: »Ko si?« Odgovor: »Izutsu.« To pokazuje opštu težnju da smatramo (upotrebljavamo) svoje ime (oznaka za spolnu upotrebu) za svoje stvarno ja. Dobro poznajući tu čovekovu prirodnu težnju, učitelj zena često svoj razgovor s posetiocem-početnikom započinje bezobzirno ga pitajući za njegovo ime. »Kako ti je ime?«,

bilo da učitelj već zna ili ne za njegovo ime. I kad mu je poznato posetićevo ime, on pita: »Kako ti je ime?«

Sama činjenica da učitelj postavlja to pitanje iako zna posetićevo ime jasno ukazuje na to da on – kad izgovori pitanje – pita nešto sasvim drugo. U stvari, kad učitelj pita za svoje ime, on pita za ono »neizrazivo«, »neimenovano«,² koje po Lao Tseu vaša stvarno i večito ime. »Kako ti je ime?« znači: »pokaži mi »neimenovano« koje te otkriva tačno kao tvoje pravo lice (ličnost) pod tvojim specifičnim (privatnim) imenom. Na to pitanje možete da reagujete: »Ja sam taj i taj.« »Bilo kako, da odgovorite, vaš odgovor mora da bude dat na takav način da bude neposredno predstavljanje »neimenovanog« koji se zapravo otkriva kao »taj i taj«, ali bi mogao ištati tako da se otkrije kao onaj koji vam to pitanje postavlja. To znači da stvarne razlike između dva sagovornika nema jer nisu ništa drugo nego dva različita imena jedinstvenog i apsolutnog neimenovanog. Koan br. 68 *Pi Yen Lu* sama je primer duhovnog događaja takve vrste.

Taj koan obnavlja *mondo* (zenovski dijalog) koji se svojevremeno vodio između dva čuvena učitelja zena dinastije T'ang. Ovo je redak primer *monda* jer u uobičajenom mondu vodi razgovor između prosvetljenog učitelja i monaha (ili učenika) koji još nije doživio prosvetljenje, i među sagovornicima je očigledna antinomija po pitanju duhovnog savršenstva. Za razliku od toga, *mondo* koji nas zanima odvija se između dva učitelja istog stepena duhovnog savršenstva, oba veoma »probudena« i vanredno živahna: u pitanju je razgovor između jednoga unutarnjeg čoveka i drugoga unutarnjeg čoveka.

Jedan od njih je učitelj San Šeng Hui Jan (japanski: Nonshō Enen, IX vek), a drugi je učitelj Yang Shan Hui Chi (japanski: Gyosan Eiyaku, 807–883). San Šeng dolazi u posetu Yang Shanu. Tekst koana glasi:

Yang Shan pita: »Kako ti je ime?«
San Šeng odgovara: »Yang Shan.«
Yang Shan kaže: »Yang Shan – to sam ja!«
San Šeng kaže: »U tom slučaju mi je ime San Šeng.«

Na to se Yang Shan grohotom nasmeje. Za razliku od uobičajenih zenovskih dijaloga (pitanja i odgovora) koje obeležava siljuna psihološka napetost oba sagovornika, ovaj *mondo* je prividno vedra razmena domišljastosti. Na prvi pogled, to nije ništa drugo nego igra. Ali ispod površine događa se nešto ozbiljno: zagrizenja borba između dva duha. Razmotrićemo tekst izbliza, citajući ga više analitički.

1) Yang Shan bezobzirno pita San Šeng za njegovo ime, što bi trebalo da znači: otkrij mi u ovom trenutku svoju potpunu zbilju, samo srce svoje stvarnosti, »neimenovano« koje dela pod tvojim imenom.

2) San Šeng kaže: »Ja sam Yang Shan.« Vidimo da je odgovorio ne navodeći svoje ime nego ime lica koje ga je pitalo za ime. To pokazuje da je San Šeng u tom trenutku u dimenziji neimenovanoga, što znači u tekućoj i ujednujujućoj stvarnosti apsolutne subjektivnosti, koja ne pravi nikakvu razliku između Yang Shana i San Šenga.

3) Yang Shan na to odgovara: »Yang Shan to sam ja!« Ja sam Yang Shan, a ne ti. Iz apso-

² Termin »neimenivji« u primarnom značenju izraz bolje bi odgovarao s obzirom na značenje, ali zadržali smo »neimenovan«, što je inače manje umesno u datom kontekstu.

lutne subjektivnosti (potpuna nediferenciranost ništavila iznenada se pojavljuje konkretan lik individue kojoj je ime Yang Shan. Neimenovano se, tako reći, spušta u sferu specifičnih imena i čvrsto se instalira kao specifično ime: Yang Shan. Nismo više u području neimenovanoga (neimenljivog – kako bi prevodio na francuski više voleo da kaže za taj pojam). Sada smo u dimenziji imena, dakle u području konkretne stvarnosti koja se sastoji od stvari i pojedinačnih lića.

4) »U tom slučaju mi je ime San Shêng.« Čim se Yang Shan učvrstio na iskustvenom nivou stvarnosti, San Shêng je učinio to isto u svom slučaju na istom nivou stvarnosti. »U tom slučaju mi je ime San Shêng.« Bez te dimenzije San Shêng ne može da bude San Shêng; ne može da bude niko drugi. Tako se iz apsolutnog i bezobličnog mraka pojavljuju dva lica, Yang Shan i San Shêng, kao dve različite individue, iskustveno različite jedna od druge.

5) »Na to se Yang Shan grohotom nasmeje.« Kad se prvobitno neimenovano izrazilo u dva različita imena, sve stvari (svaka označena svojim imenom) podigle su se iz dubina neimenovanog. Svet, nazvan iskustveni, u svim svojim oblicima i bojama obuhvatio je te dve individue. Eksplozivni smeh Yang Shana objavio je pojavljivanje toga raznolikog i šarolikog sveta. Kad se Yang Shan zakikota, sav svet je prasnuo u smeh. Yang Shanov smeh je kosmički smeh. To je smeh kosmosa: radanje kosmosa. Smeh je vibracija ili ontološki odjek kreativne aktivnosti samog ništavila. A ništavilo, koje na taj način iz samoga sebe izvlači vaseći svet, apsolutni je subjekt, stvarno ja, unutarnji čovek. »Ko si ti?« pita učitelj zena. Zamenica »ti« vraća tačno na apsolutni subjekt kosmičko ja, čije delanje je tako jasno oslikano dijalogom između Yang Shana i San Shênga.

Zen u svom čoveku bez izuzetka priznaje, konstatuje prisustvo nekog drugog čoveka, unutarnjeg čoveka koji se od prvoga razlikuje i istovremeno mu je identičan. Ličnost svake individue postoji, tako, u specifičnoj egzistencijalnoj napetosti između dva čoveka u jednom jedinom i jedinstvenom licu. Odnos ta dva čoveka unutar jednoga jedinog i jedinstvenog lica je – ukoliko se već spuštamo u teorijsku analizu – ako ne tajanstven, a ono bar veoma nežan i suptilan. Pa ipak, na prvi pogled (i, naravno, sa stanovišta čoveka »posle prosvetljenja«) ne primećujemo ništa naročito komplikovano. Veoma je jednostavno to što uopšte nema razlike između »spoljnog« i »unutarnjeg« čoveka. Pošto se stvarno utvrđuje u svakom slučaju, konkretna individua je ona koja postoji *hic et nunc*, koja sjede, pije, sedi i šeta. Kao što je rekao učitelj Lin Chi (japanski: Rinzi, umro 867), *Lin Chi tu: (Zbirka izreka i dela Lin Chija)*, XXXVI. Prisetimo se da je Lin Chi jedan od učitelja zena dinastije T'ang, osnivač sekte Linchi, koja još postoji u Japanu:

»O, braćo na Putu, znajte da u stvarnosti budizma nema ničega izuzetnog što vi ne biste mogli da ostvarite. Živite kako ste navikli ne probajući da nekada uradite nešto naročito, sledite svoje prirodne potrebe, odevajte se, jedite i idite da spavate kad ste umorni. Neuki bi zaista mogli da mi se rugaju, ali vi mudri znate šta želim da kažem.«



Shuko: Majmun se drži za granu (Japan, XV vek)

Ovde je prividno sve jasno i jednostavno, ali iza toga leži onaj pravi problem da znaš da li si svestan stvarnog subjekta koji izvršava sve te stvari u svakodnevnom životu. Ali ono što razumevanje apsolutnog subjekta prilično otežava, i to više nego što možemo da zamislamo, jeste činjenica da u trenutku kad čovek postane svestan subjekta, on odmah iščezava. Naime, sam čin osvešćanja pretvara subjekt u objekt. Čista subjek-

tiivnost nestaje i za sobom ostavlja samo svoju fasadu (iluziju, privid, slepilo) u obliku iskustvenog ega (svoga ja) koje ljudi, uopšte, uzev, smatraju stvarnim subjektom. Prema tome, pitanje i nije tako jednostavno kao što želi da kaže učitelj Lin Chi. Treba preći prilično strm put u traženju svoga pravoga ja pre nego što se stigne do jednostavnosti Lin Chija.

Dakle: ako želimo da ostvarimo tu unu-

tarjni strukturu prividne raznolikosti neophodno je da tu jednostavnost stvar namerno učinimo komplikovanom, složenom: treba izazvati nepotrebnu zbrku – kako bi rekli učitelji zena – zatim je analizovati u njenom jednom obliku u kojem je dostupna analizi. Zbog toga treba u početku napomenuti da je sa stanovišta filofske antropologije zena svaki čovek dvodimenzionalan. S jedne strane, to je veoma konkretan pojedinac koji živi u svetu pojedinačnih stvari koje konkretno postoje, zasebna ličnost sa sopstvenom istorijskom egzistencijom, u prostorno-vremenskom okviru fizičkog tela. S druge strane, to je individua koja otelotvoruje nešto nadindividualno ili »transpersonalno« što daleko prevazilazi prirodne granice koje postavlja prostorno-vremenski okvir njegovog fizičkog tela. To je individua koja je ujedno nadindividualna: dva lica (ličnosti) slivena u savršeno jedinstvo jedne jedinojga, jedne jedinstvene ličnosti.

Učitelj Lin Chi nam kaže (op. cit., XXVIII): »Želite da znate ko je naš duhovni predak, Buda? Nije ništa drugo do ono što ste vi koji ste tu i slušate moje reči.« Tako Lin Chi ukazuje na »stvarnog čoveka bez svojstava«,³ što znači na neimenovanoga, potpuno određenu stvarnost, već više puta pomenuto ništavilo koje ostaje izvan svih pojedinačnih odluka iako se (stvarni čovek) zapravo može naći kod svakoga kao njegovo »ja.« »Stvarni čovek-bez-svojstava« zauzima ovcu masu tvog crvenog mesa, neprestano ulazi i izlazi kroz otvore tvog lica (što znači tvojih čula). Ako ga dosad još nisi sreo, šepčaj ga, uhvati ga – *ovde i sad!* Po Lin Chi, taj stvarni čovek-bez-svojstava neprestano ulazi i izlazi kroz čula. Ostaje, dakle, pri tome da je neprestano na delu u svakom pojedincu zahvaljujući svim iskustvima čula. Sve što pojedinac uradi u stvari je učinio suprainsividualni čovek jer je s njim potpuno sjeđinen i s njim istovetan, jedinstveno lično i nadlično središte svih njegovih dela, njegove egzistencije.

Tako se u ovom pogledu filofska antropologija zena približava islamskoj koncepciji duhovnoga doživljavanja (poznatog pod imenom *furb-newafil*) u kojem je prvi subjekt svih čovekovih dela živo u punom obimu kao da je bog. »Ja sam«, *ovde bog* govori u prvom licu, »noga kojim hoda, ruka kojom dohvata stvari i jezik kojim govori.« (*Kuntu rija-hu allati yabti sha bi-ha, wa-yada-hu allati yabti sha bi-ha, wa-lisana-hu alladi yatakallamu bi-hi*). To je duhovno stanje o kojem Ing Arabi ovačko govori: »Njegova spoljašnjost je čovek, ali njegova unutarnjost je apsolutno *Zahiru-hu khalq wa-batinu-hu haqq*). To znači: sve što čovek uradi, u stvari čini bog, samo što to bog radi preko čoveka. Zen u biti izražava istu misao kad kaže: sve što čovek uradi, u stvari uradi unutarnji čovek. »Spoljni čovek i unutarnji čovek tako su objedinjeni da oba bića delaju, u stvari, kao jedna jedinstvena ličnost, kao integralna i dinamička celovitost.

Ta koncepcija dve ličnosti – jedne »spoljne«, dakle fizičke, i druge »unutarnje«, dakle metafizičke, slivena u apsolutnu celinu jedne jedine ličnosti, savršeno se poklapa s osnovnim ontološkim principom mahayana budizma da relativno ne može da postoji kao nešto što se razlikuje od apsolutnog, kao što

ni apsolutno ne može da postoji u potpunju transcendenciji relativnog. Taj specifični odnos između apsolutnog i relativnog izražen je na visokom nivou apstrakcije u uvodu

Pragna-paramita sutre:

Rupam sunyata, śunyata-iva rupam

Rupam na prthak śunyata, śunyata na prthag rupam
yad rupam sa śunyata, ya śunyata tad rupam

(Osetilima dostupne stvari su ništavilo. Ništavilo su osetilima dostupne stvari.)

Sem osetilima dostupnih stvari ništavila nema.

Sem ništavila nema osetilima dostupnih stvari.

Šta je ništavilo, tačno je osetilima dostupno.

Pa ipak je ovaj oblik izražavanja suviše apstraktan za zen. Ista misao, upravo po pitanju odnosa *śunyata* (ništavila) i *rūpa* (čulima dostupno), *ovde* bi nam se otkrila u potpuno drukčijem obliku kad bismo je izrazili na način koji je specifičan i tipičan za zen budizam. Da bih izneo konkretan primer koji pokazuje originalnost autentičnoga zenovskog načina formulisanja te misli, citirajući veoma poznatu anegdodu, koan: »Molim te, uzmi šolju čaja«, učitelja Chao Choua (japanski: Joshu, 778–897). Chao Chou Ts'ung Shên, bio je jedan od velikih učitelja zena iz dinastije T'ang, koji je imao veoma važnu ulogu u istorijskom formiranju zen budizma.

Odmah na početku naglašavam da je, s obzirom na antropološku orijentaciju zena koju smo već pomenuli, problem *ovde* neposredno premešten s metafizičkog nivoa *śunyata* i *rūpa* na nivo najsvakodnevnijih (ljudskih) aktivnosti. Uprkos materijalističkoj i prividno banalnoj prezentaciji, njena prava struktura je ipak daleko od toga da bi mogla lako da se shvati, jer je reč o metafizičkom odnosu između *rūpa* i *śunyata* koji doživljavamo kao unutarnju dramu što se odigrava zapravo između individualnog i kosmičkog čoveka, ili ako hoćemo – između fizičkog i unutarnjeg čoveka.

Koan ovako počinje. Učitelj Chao Chou pita monaha koji je upravo ušao u manastir: »Zar još nikad nisi bio *ovde*?« (Prividno nevinu pitanje, ali ipak dovodi u zabludu. Reči kao »ovde« i »na ovom mestu« u zenu se upotrebljavaju u naročitom smislu, označujući metafizičku dimenziju ništavila. To pitanje i stvarno znači: da li si nekada osetio u sebi delatno i probudeno ništavilo kao svog unutarnjeg čoveka – »zar nikad nisi bio *ovde*«.)

Kaluder: »Staviše, stvarno.«
Chao Chou: »Popij šolju čaja!« (Obratite pažnju na to da se Chao Chou obraća unutarnjem čoveku monaha, znači monahovom apsolutnom i univerzalnom subjektu, a ne monahu kao /iskustvenoj/ individui. Ako si zaista prosvetljen kao što tvrdiš, kaže, ne zadovoljavaj se samo svojim /sadašnjim/ duhovnim stanjem kao nečim naročitim i dragocennim. Više od toga: osad će tvoja dužnost biti da aktiviraš svog unutarnjeg čoveka u jednostavnim i svakodnevnim stvarima, npr. kad piješ šolju čaja.)

Trenutak zatim u posetu Chao Chou došao je drugi monah. Chao Chou mu postavlja isto pitanje: »Zar još nikad nisi bio *ovde*?« Drugi kaluder: »Ne.«
Chao Chou: »Popij šolju čaja!« (Ako tvoj unutarnji čovek još nije probuden, probudi

ga svakodnevnim jednostavnim radnjama, na primer kad piješ čaj, kad jedeš, itd. Ko je subjekt tih radnji? Jedinu problem za tebe je da postaneš svestan unutarnjeg čoveka koji je zapravo onaj koji u stvarnosti pije šolju čaja.) Ali tu je bio monah kome je bilo povereno upravljanje hramom i on je posmatrao zbiljavanje. Pita on Chao Choua:

»Zašto si šolju čaja ponudio i prvom monahu koji je već bio ovde kao i onome drugom koji još nikad nije bio *ovde*?« A Chao Chou – ne odgovorivši na pitanje – neočekivano pozove monaha – upravitelja imenom: »Brate Xi! Monah – upravitelj se odazove: »Da?« Chao Chou: »Popij šolju čaja!«

Zanimljivo je podvući da se učitelj Chao Chou za sve vreme toga kratkog razgovora obraća samo unutarnjem čoveku svoga savornika, bez obzira ko tu i kako će biti njegovo duhovno stanje kad govori: »Popij šolju čaja!« Chao Chou nastoji kod svoga savornika postići razumevanje za to da je pri prividno banalnoj radnji – jednostavnom pjenju šolje čaja – metafizičko ništavilo prisutno unutar fizičke forme individue. Po zenu, takav odnos vladu između individualnog i nadindividualnog, ili – ako se poslužimo terminologijom zapadne filosofije – između specifičnog (relativnog) i opšteg (apsolutnog), koji su potpuno ujedinjeni u jednom jedinom licu.

Ono što nazivamo »individus« u koncepciji zena nije konkretni, stvarni pojedinac: to je samo nejasna i neodređena slika pojedinca kakva se odražava u ogledalu fenomenalne svesti. Prava individua, u punom smislu izraza, jeste ništavilo, dakle neimenovano, kad preuzme konkretno ime, ili – ako tako više volimo – kad se otkrije u iskustveno određenom obliku, svakog trenutka se preporodajući i ostajući uvek i večitio isto.

Pa ipak, po zenu neimenovano ne može sa svoje strane da se održi u svome apsolutno transcendentnom stanju i po strani od iskustvenih naziva. Isto onako kao što je apstrakcija predstava individue odvojene od opšteg, tako je apstrakcija i opšte koje zamisljamo potpuno odvojeno od individue. Opšte po samoj svojoj prirodi ne može da bude aktivno, što znači da ne može da dela u svojevitu opštega nego samo posredovanim individue. Ilustrativno rečeno: Unutarnji čovek bi ostao uvek pasivan i neefikasan da nema fizičkog čoveka koji postoji u iskustvenoj dimenziji bića. Unutarnji čovek, apsolutno lice (ličnost) dela samo s telesnim ekstremitetima i organima relativne ličnosti. Tradicionalna terminologija budističke filosofije naziva tako koncipovanog unutarnjeg čoveka *fa shên* (japanski: *hoshin*) ili »supstancija kao-dharma«, i fizičkog čoveka *hsien shen* (japanski: *genshin*) ili »supstancija kao-pojavnost (manifestacija)«. Specifični odnos između supstancije-dharma⁴ i supstancije-pojavnost ilustrativno je prikazan u dijalogu koji se odvija između dva odlična učitelja zena u dinastiji T'ang, Yün yen T'ana (japanski: Ungun Donsai, 769–835) i Tao Wu Yün Chih Shênga (japanski: Dogo Enchi, 796–835). Yün yen je jednog dana spravljaio čaj kad je naišao Tao Wu, njegov intimni prijatelj. Videvši Yün yena kako spravlja čaj, Tao Wu ga upita:

⁴ *Dharma* na sanskritu od *dharvati* – držati. Ta reč označava običaj ili zakon koji važi kao obezbeva. U hinduizmu i u budizmu označava osnovne principe kosmičke i individualne egzistencije i, prema tome, slaganje, usklađenost s tim principima.

³ »Specifičnost u smislu ranga, statusa, stepena. Neka nam činotici ne zamere što smo pozajmili čuveni naslov.

UDK 294.3

Četvrti okret točka dharmae

Dušan Pajin

Budizam se retko sagledava kao kulturni posrednik, ne samo u sklopu Azije nego i kao posrednik kulturnog uticaja Azije na Evropu, odnosno Zapad, tokom posljednja dva veka. Dok se u Aziji budizam širio kao religija i filozofija, na Zapadu on je bio prisutan kao deo kulturnog nasleđa Azije i taj uticaj se po vrsti može porediti sa uticajem grčkog i helenističkog nasleđa tokom Renesansne. Naime, u toj recepciji budizam se javljao kao deo žive prošlosti; čak i kad je predstavljao ne kroz radove orijentalista nego živim zastupnicima budizma ili sištio-nim misionarima. Doticaj budizma predstavljao je izazov i inspiraciju za mnoga područja – filozofiju, misticizam i religiju, umetnost i književnost, psihologiju i psihoterapiju. Mimo ovih podela, njegov uticaj se posebno osećao u etici (svahećoj kao način života) proširujući područje etike (kao sistema vrednosti vezanih za međuljudske odnose) do sistema vrednosti koje obuhvataju i čovekov odnos prema prirodi, ili životu uopšte. Štedljivost u raspolaganju prirodnim izvorima i tvarima, koja je više bila izraz poštovanja nego svesti (ekološke) o njihovoj ograničenosti, javlja se – istina – u sino-japanskoj tradiciji, dok u drugim budističkim zemljama nije tako upadljiva.

Na drugoj strani – pacifizizam – kao izvod iz opšteg principa nenasilja, koji je dugo izgledao moguć samo kao načelo kaludera i pustinjača, u moderno doba našao je i aktualnu istorijsku primenu tako sjajno demonstriranu od strane Gandhija.

I) Iz istorijske perspektive uočavamo dva glavna razdoblja u ulozi budizma kao kulturnog posrednika. Prvo pada između III v. pre n. e. (kada budizam biva prenet na Sri Lanku) i XIV i XV v. (kada se budistički uticaj konsoliduje u Japanu, Tibetu i Mongoliji). Tokom tog razdoblja odnosi između Azije i Evrope bili su mnogostruki, ali uticaj budizma, osobito od učvršćenja hrišćanstva, malo se osećao. Drugo razdoblje proteže se od početka XIX veka do našeg vremena. U tom razdoblju budizam izrasta u važnog posrednika kulturne razmene u pravcu Istok-Zapad, dok njegova uloga kao kulturnog posrednika unutar Azije izgleda kao stvar prošlosti.

To je, delom, bilo povezano sa razvojem svetskih prilika. Zapad je postajao sve više otvoren i zainteresovan za kulturnu razmenu – posle skoro hiljadu godina izvoza hrišćanstva i evropske kulture, počeo se osećati i povratni uticaj.

Od istraživanja azijske istorije budizma, možda je najbolje prikazan prenos budizma

u Kinu. (Chen, 1972, 1973). U istoriji budizma na tlu Azije možemo uočiti nekoliko općih karakteristika. Kad je rečeno o širenju budističke religije iz Indije na jug, sever, istok i jugoistok, vidimo da je u nekim zemljama budizam potpisno u pozadinu popularne kultove šamanističkog tipa, ali tako što je u svoje vrituale uključio neke, ali funkcija ovih kultova (lečenje, proricanje, uticaj na klimu itd.), a njihove duhove i demone preobrazio u likove budističkog panteona, uz to povezujući lokalne proslave sa budističkim praznicima. U zemljama koje su već imale ustanovljene religije, budizam je uspostavljao kao paralelna (druga, ili treća) religija, nekad u miroljubivoj koegzistenciji, a nekad u sukobu sa domaćom religijom. Posle nekoliko vekova, tokom kojih je često smatran stranim činoceom koji je upao neznan, budizam je bio asimilovan i smatran domaćim kao i prethodna tradicija.

Budizam je prihvatao domaće jezike i tako je stvarana nova tradicija tekstova koji su dodavani korpusu prevedenih tekstova indijskog porekla. Etika i disciplina kaludera i laika prilagodavana je lokalnim običajima. Sve do vremena islamske invazije na Indiju (XI–XIII v.), kada budizam biva bitno potpisnut i ugrožen invazijom, Indija je smatran svetom zemljom budizma (kao Jeruslimum za judaizam i hrišćanstvo) kada su hodočasnici išli da traže inspiraciju i proučavaju na izvoru, naročito na budističkim univerzitetima kao što je bila Nalanda. Neke od tih putnika kao što su Kinzi Hsuan Tsang i i Tsing (u VIII v.) ostavili su dragocene zapise.

Kao kulturni posrednik na tlu Azije budizam je u mnogim slučajevima prevazilazio državne granice, političke interese i sukobe, šireći svoje učenje (dharma) od stepa srednje Azije do džungla Jave i od himalajskih vrhova do dalekih obala Zemlje izlazećeg sunca. Budistički red (sangha) nije bio sasvim imun od povremenih uplitanja u igre moći, ali je bilo karakteristično da sanghe u pojedinim zemljama nisu bile podređene sanghi u Indiji, za razliku od hrišćanskih misija koje su uvek bile u odnosu spram nekog centra. Nadnacionalni karakter budističkih učenja bio je usklavljen sa nacionalnim karakterom budističkog reda što je omogućilo domaćim tradicijama da dođu do izražaja u sklopu dharmae. To važno svojstvo budizma u odnosu na nacionalne kulturne vrednosti omogućilo je talentima poniklim u datom nacionalnom i društvenom miljeu da se izraze i uoblike.

Jedinstvo u razlici i razlika u jedinstvu – to je bila crta koje je budizmu dala vitalnost. Istovremeno, to je uslovilo i javljanje škola i sektu u pojedinim zemljama, pored onih koje je budizam razvio tokom svoje istorije na tlu Indije. Te se škole bile sa katkad u sukobu jedna s drugom, ali nije bilo nasilja povezanog s jeresima, anatema, religijskih ratova i istrebljenja kakvih nalazimo u istoriji hrišćanstva i islama. Stirenje budizma nije bilo prethodnica političke ili vojne subordinacije ili kolonizacije. U slučajevima kad je budizam bio vladajuća religija, druge religije nisu bile zabranjene, progone, niti su imale status jeresi. U samo dve zemlje – Tibetu i Japanu – budizam je bio tesno povezan sa političkom moći, odnosno vojničkim moralom.

Iako filozofska i religijska učenja budizma imaju jednu naglašeno nesvetovnu i

»Za koga spravljaš čaj?»

Yün yen: »Jedan čovek bi želeo da pije čaj.»

Tao Wu: »Dobro, ali zašto ne ostaviš tom čoveku da sam sebi spravi čaj?»

Yün yen: »Dakako. Upravo slučajno sam ovde.»

Čovek koji želi da pije čaj (supstancija-dharma) i čovek koji je slučajno tu prisutan (supstancija-pojavnost) sliveni su u jednu jedinu ličnost kojoj je ime Yün yen, a da ni jedan ni drugi zbog toga ne gube svoj identitet. Ovde imamo priliku da neposredno posmatramo, ovde i sada, kako su fizički i unutarnji čovek povezani na specifičan (upravo naročit) način. U stvari, cilj zena je uhvatiti ovde i sada, taj suptilni i letimični odnos između dva čoveka u jednom jedinom licu. Lin Chi (op. cit., XXX) nam kaže:

»Poštovani prijatelji (obraća se svojim učenicima), morate svim svojim snagama neposredno shvatiti čoveka koji iza kulisa vuče konce ovih tajanstvenih pojava... Ko je čovek koji čuje i razume stvarno svoje reči? Ništa manje nego 'ti sam' koji ostaje ispred mene sa 'sammim sobom', mislim individualno koja – bez određenog i vidljivog oblika – blista, svetli sama po sebi. To je onaj koji sluša moje reči i razume ih. Samo toga postat će svesni i u magnovanju (ovde i sada) bićete identični sa Budom.»

Tako je filozofski odnos između dve ličnosti u jednom jedinom i jedinstvenom licu kontradiktorna jedinstvenost opšteg i individualnog ili apsolutnog i relativnog. U ovom specifičnom slučaju taj odnos prevazilazi svaki opis rečima. Ako treba da ga opišemo rečima, čini se da nema drugog sredstva nego da kažemo: u jednom jedinom licu su dve različite ličnosti, ali koje se ipak ne razlikuju jedna od druge.

Za zaključak ćemo citirati učitelja Tung Shan Liang Chieha (japanski: Tozan Ryokai, 807–869). Tung Shan i Tsoan Shan Pén Chi (japanski: Sozan Honjajaku, 840–901) onivači su važne škole zen-budizma, pod nazivom sekte ts'o tun (japanski: sōtō).

Tung Shan je poetički izrazio tu misao koja je postala čuvena u literaturi zena:

Srebrna čaša napunjena snegom.

Bela stvar spojena s drugom belom stvari.

Ako ih gledaš iz daljine, čine se kao bela celina, jedinstvena i homogena. Ali sneg je ipak beo i razlikuje se od srebrne čaše. Bela čašica je jedva razlikuje od beline koja je oko nje, kao da izečava u belini okoline. Pa ipak je čašica pojedinačno biće koje odudara od čimeševog sjaja. Samo u belini su jedno, ali čašica je čašica, a mesečev sjaj je mesečev sjaj. U stvari, takav je odnos između »spojnog» čoveka i »unutarnjeg» čoveka.



S francuskoj prevela
Maja Mišinski

* Transkripcija je zadržana prema francuskoj verziji. – Nap. prep. (Iz časopisa *Les études philologiques* 4/1983 str. 425–437.)



Maitreja (Miroku) Japan, VII vek

akosmičku crtu, u mnogim slučajevima budizam je uticao i na svakodnevni život laika ili delo pojedinih umetnika koliko i na život kaludera. Uticaj budizma, posebno na likovne umetnosti, bio je višestran i nije bio ograničen na religijske teme i svrhe. Ogroman je raspon ostataka te umetnosti: skulpture iz razdoblja Gupta u Indiji, slike u pećinama Adante, tibetske mandale i thanke, kinesko čan i japansko zen slikarstvo, japanske skulpture i vrtovi, arhitektonska i skulptorska dela koja se nalaze na teritorijama današnjeg Avganistana, Sri Lanke, Tajlanda, Kampučije, sve do Borobudura na Javi. Ako uporedimo tri vajarska remek dela – stojećeg Budu iz razdoblja Gupta (V v.) Maitreju iz hrama Čugudi (VII v.) u Japanu i glavu Đajavarma-

na-VII iz Kampučije (XII v.) – naći ćemo isti srodan izraz smirene čistote i saosećanja u tim likovima, bez obzira na to što ove skulpture nose i različite crte vlastitog vremena, prostora i rasnog tipa. Osećanje uzvišenog i duhovnog veličanstva izraženo je ovde kao ljudsko svojstvo.

2) Receptija budizma na Zapadu od početka je bila internacionalni poduhvat. Budologija nije izrasla samo kao rezultat pojedinačnih napora istraživača različitih nacionalnosti, nego i kao rezultat njihove međusobne komunikacije, razmene rezultata i kritike. Pojedini centri su do drugog svetskog rata (tj. pre podele Evrope na blokove) bili mesta okupljanja istraživača različitih nacionalnosti predanih zajedničkom zadat-

ku: studijama budizma. Delom je to i danas slučaj u pojedinim mestima u Evropi, Indiji, Japanu i SAD. Tokom poslednjih 150 godina može se zapaziti sledeći pomak u interesovanju i stavovima spram budizma. Sve do Drugog svetskog rata prevladajući interes za budizam bio je vezan uz etiku, religiju, misticizam i filozofiju. To se poklapalo sa nastojanjem da se duhovna tradicija Istoka unese i posreduje pre svega u obliku misticizma i religije. Na prelazu iz XIX u XX vek uz to je išla i nada da bi taj uvoz mogao poslužiti kao moralni korektiv Zapada, ili kao osnova za stvaranje neke univerzalne religije koja bi nadišla posebne konfesije. To je stvorilo neku vrstu zastora te su istoričari kulture i filozofije kasnije s mukom dokazivali da je Azija imala filozofije i druga učenja koja nisu bila mistička ili religijska i da se »azijski duh« ne može redukovati na mističku nastrojenost.

Posle Drugog svetskog rata interes za tradicije Istoka i budizam dobija nove aspekte. Do tada su nosioci tog interesovanja bili akademski istraživači, pojedina društva i grupe (Teozofsko društvo, Gurdjejevleva grupa), kao i pojedinci koji su svoju delatnost i interesovanja razvijali mimo akademске discipline i kulturne usmerenosti grupa. Iza rata rašće najpre broj pojedinaca koji će deliti jedan neakademski interes za budizam; za njih je budizam bio inspiracija (umetnička), stav i stil života, a ne objekt filoloških ili drugih istraživanja, podrazumevajući ličnu uključenost nekonzefionalnog tipa. Zatim će se pojaviti pojedini zen centri, a potom centri povezani sa tibetanskim budizmom (na konfesionalnoj osnovi). Naporedo se može zapaziti pomeranje od interesovanja za palijske i theravadske izvore, ka mahajani, zenu, tantrizmu u lamaizmu, posebno od 1950. naovamo, posle izbeglišta lama na Zapad.

Tumačenje ranog budizma, odnosno Pali kanona oscilovalo je između misticizma, religije i filozofije, kako je to prikazao Chatalian (1983). Welbon je (1968) prikazao receptiju budizma (posebno pojma nirvane) u Evropi, od početka XIX v. do 1930. Prebish (1979) i Fields (1981) su prikazali delatnost zapadnih i istočnih budista na tlu SAD do najnovijih vremena. Svojim radovima objavljenim kod nas i u svetu, Veljačić je značajno doprineo receptiji budističke filozofije. Koristeći komparativan metod on je na zanimljiv način osvetlio i budistička shvatanja i ideje pojedinih zapadnih filozofa, od antike do naših dana. U svojoj novijoj knjizi (Nanajivako, 1983) on je porodio osnovne ideje ranog budizma sa idejama pojedinih (pretežno egzistencijalističkih) evropskih filozofa XIX i XX veka. Počinjući sa Sopenhauerom a završavajući sa Hajdegerom, Jaspersom i Sartrom, Veljačić je svoj komparativni metod prozirao ne samo na zapadne mislioce koji su poznavali budističku misao i imali izričit odnos prema njenim stavovima nego i na one koji ne pominju izričito svoj odnos prema budističkim idejama, ali koji filozofiraju, razvijaju pojedina pitanja i daju odgovore relevantne za takvo komparativno istraživanje. Na ovaj način Veljačić je pokazao da je pitanje »uticaja« mnogo dublje od pukog dokazivanja da je određeni mislilac čitao ili se pozivao na određene budističke tekstone ili ideje, pošto problemi sa kojima se suočavaju egzistencijalisti jesu slični onima kojima se budizam već bavio. Time je ujedno pokazao

da je jedan od zadataka istoričara filozofije da nas podsete na činjenicu da određene filozofije prošlosti postaju uticajne u meri u kojoj u njima nalazimo potpore za vlastita duhovna traženja i nastojanja da nađemo odgovor na izazove vlastitog vremena.

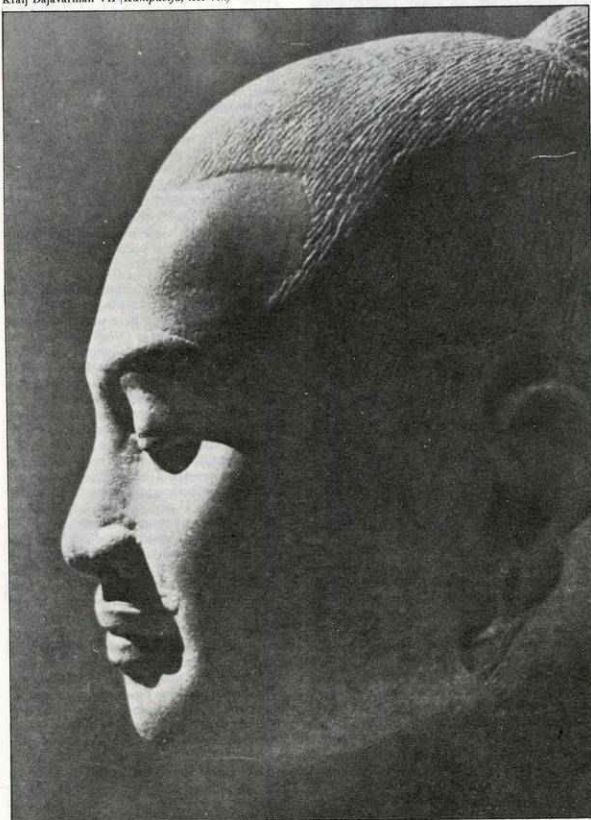
Pređašnja recepcija budizma iz vidokruga filozofije ili religije upotpunjena je u novije vreme jednom novom perspektivom. Generacije budologa tumačile su nirvanu iz različitih uglova, dok je »psihologija nirvane« postala pre petnaestak godina bibliografska jedinica (Johansson, 1970), a rana budistička psihologija je skoro uključena u jedan od standardnih prikaza teorija ličnosti (Hall, Lindzey, 1978) pod naslovom »Istočna psihologija«. Nova generacija istraživača zauzima stanovište koje pozitivno vrednuje meditaciju (u psihičkom smislu) kao moguće sredstvo samoaktualizacije preko granica društveno definisane »normalnosti« ili »zdravlja«. Pristup budizmu iz ravni psihologije i psihoterapije iskazao se u nekoliko

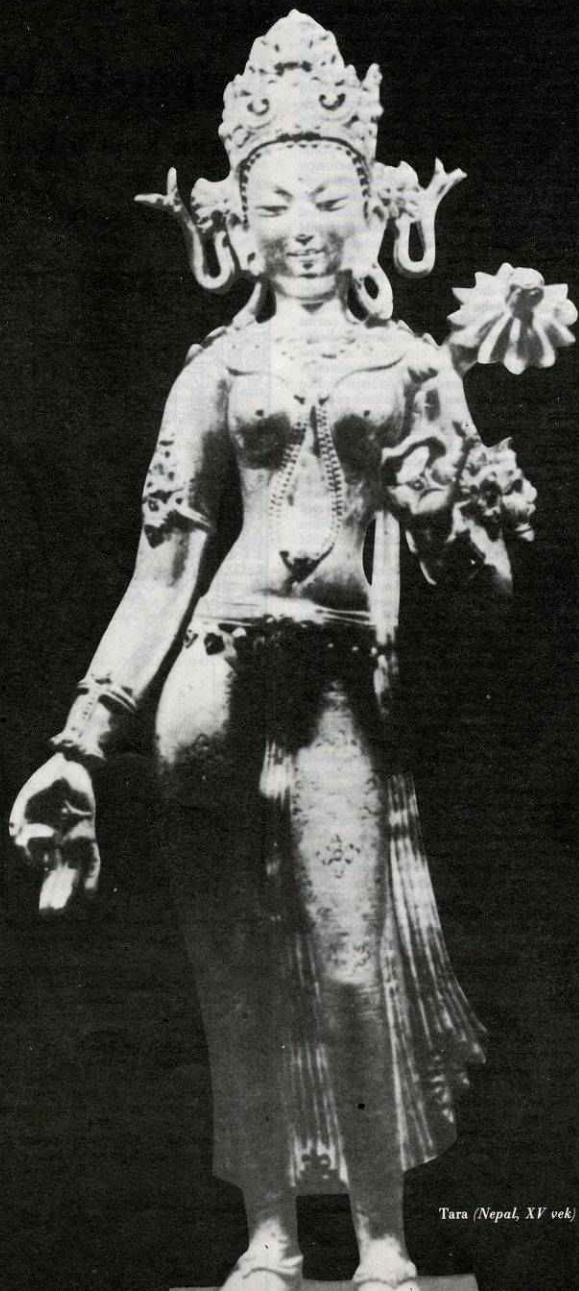
vidova. Jedan broj istraživača je nastojao da ukaže na ona budistička učenja koja imaju psihološki značaj. Drugi su nastojali da pojedine budističke pojmove tumače sa psihološkog stanovišta (Kasamatsu i Hirai, 1963; Sekida, 1975; Brown, 1977). Treći – u nastojanju da prilagode ili dedukuju ideje iz okvira meditativne prakse – stvorili su nove pojmove rasta ličnosti i psihoterapije, ili su napustili psihoterapiju u užem smislu (Watts, 1961; Goleman, 1977). Tako vidimo da je u ovom području opisan pun krug u recepciji budizma: od razumevanja pojedinih budističkih sadržaja sa psihološkog stanovišta, preko njihove primene u modifikovanom obliku, do njihove asimilacije kroz pojmove i metode primerene sadašnjem vremenu i kulturnom miljeu. Kad to kažemo valja imati u vidu da se meditacija ne može izjednačiti sa psihoterapijom, niti se nirvana može izjednačiti sa idealnim duševnim zdravljem. Ali, takvo izjednačavanje i nije neophodno za istinski susret.

Bibliografija

- Benoit, H. (1955): *The Supreme Doctrine*, New York: Viking
- Boss, M. (1965): *A Psychiatrist Discovers India*, London: Oscar Wolf
- Brown, D. (1977): »A model for the levels of concentrative meditation. In *The Int. Journ. of Clinic. and Exp. Hypnosis*, Vol. XXV, No. 4, 1977.
- Casper, M. (1974): »Space therapy and the Maitri projects. *The Jour. of Transper, Psychol.*, Vol VI, 1974.
- Cassirer, E. (1961): *The Logic of the Humanities*, New Haven and London: Yale Un. Press.
- Chatalian, G. (1983): »Early Indian Buddhism and the nature of philosophy: A philosophical investigation. *Jour. of Indian Philosophy*, Vol II, No. 2, June 1983: 167–223.
- Ch'en, K.K.S. (1972): *Buddhism in China*, Princeton: Un. Press
- Ch'en, K.K.S. (1973): *The Chinese Transformation of Buddhism*, Princeton: Un. Press
- Fields, R. (1981): *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Boulder: Shambala Pbn.
- Goleman, D. (1977): *The Varieties of the Meditative Experience*, New York: Dutton.
- Goleman, D. (1971): »Meditation as meta-therapy. *Jour. of Transp. Psychology*, 1971/3; 1–26
- Govinda, L.A. (1969): *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London: Rider
- Hall, C. S. and Lindzey G. (1978): *Theories of Personality*, New York: Wiley (third ed.) – srpskohrvatski prevod, (1983), Beograd, Nolit
- Hirai, T. (1974): *Psychophysiology of Zen*, Tokyo: Igaku Shoin.
- Johansson, R.E.A. (1970): *The Psychology of Nirvana*, Garden City, New York: Doubleday
- Kasamatsu, A. and Hirai, T. (1963): »Science of zazen. *Psychologia*, 1963/6
- Katz, N. (1983): *Buddhist and Western Psychology*, Boulder: Prajna
- Nanajivako, B. (1983): *Studies in Comparative Philosophy*, Vol. I, Colombo: Lake House Pub.
- Prebish, Ch. S. (1979): *American Buddhism*, Belmont: Wadsworth.
- Watts, A. (1961): *Psychotherapy East and West*, New York: Pantheon.
- Welbon, G.R. (1968): *The Buddhist Nirvana and ist Western Interpreters*, Chicago and London: The Un. of Chic. Press.

Kralj Dajavarman VII (Kampučija, XII vek)





Tara (Nepal, XV vek)

UDK 299.3

Egipatska knjiga mrtvih

Zbirka koja nikad nije postala knjiga

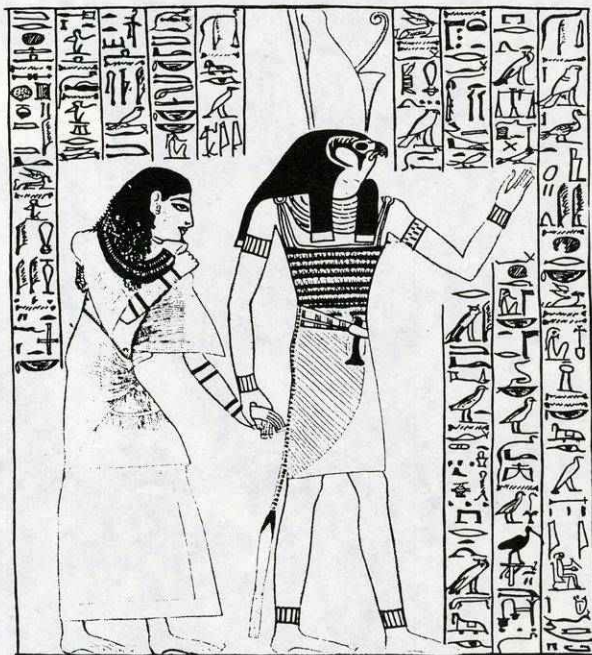
Miroslav Tanasijević

Drevni Egipat je stvorio jednu od najstarijih i najslavnijih civilizacija koje je svet video a, zahvaljujući najpre geografskim i klimatskim uslovima, veliki broj građevina i pisanih dokumenata očuvao se sve do naših dana. Ostaci naselja, hramova, grobnica, kao i obilje zapisa, omogućavaju istoričarima da sa priličnom sigurnošću rekonstruišu egipatsku prošlost, u kojoj su političke i religijske promene neraskidivo povezane. Uprkos mnogim promenama koje je pretrpeo egipatski panteon i koje su stvorile brojne religijske struje, često nejasne i kontradiktorne, jedna osnovna ideja, koja je nastala još u davno, predinastičko doba, ostala je dominantna tokom više od tri hiljade godina: to je ostvarenje večnog postojanja. Davna čovekova želja da produži svoje postojanje stvorila je u drevnom Egiptu veoma precizan i do detalja razrađen postupak koji je svima koji se pridržavaju određenih normi ponašanja i obave propisane obrede, obećavao večnost.

Najveći broj sačuvanih zapisa posvećen je tim pravilima i obredima, a poznat je kao *Egipatska knjiga mrtvih*. Nju čine nepovezane molitve i uputstva koja treba da pomognu pokojniku da prebrodi sve teškoće koje ga očekuju na putu do večnosti. Prilično nesrećno odabrani naslov, koji su egiptolozi nadenuili toj zbirci još polovinom prošlog veka, vrlo malo se slaže s oblikom i sadržajem te zbirke. Kako je *Knjiga mrtvih* bila deo obavezne opreme grobnica tokom skoro dve hiljade godina, sačuvan je veliki broj kopija, ali nema dve identične jer broj poglavlja i njihov redosled nisu bili strogo određeni. *Knjiga mrtvih*, tako, ni posle dve hiljade godina nije uspeła da postane celovito i jednoobrazno delo. Pa ipak, *Knjiga mrtvih* jedan je od najznačajnijih izvora podataka o egipatskoj religiji i mitologiji jer su u njoj prepoznatljive skoro sve religijske promene, kao i usponi i padovi egipatske kulture tokom više od dva milenijuma razvoja.

Postoje dva osnovna oblika *Knjige mrtvih*, takozvane recenzije iz Heliopolisa i Tebe. U heliopoljskoj *Knjizi mrtvih* zastupljene su religijske dogme koje su postavili sveštenici boga Ra, čiji se kulturni centar nalazio u gradu Annu, poznatijem po helenizovanom imenu Heliopolis. Centralna božanska ličnost u toj verziji tekstova je bog sunca Ra, čije večernje umiranje i rađanje sa novim svitanjem simbolizuje večno postojanje, a najstarija zbirka tekstova je nastala krajem V dinastije¹ (2500–2350 god. p. n. e.). Ono što se obično naziva *Knjiga mrtvih* jeste zapravo tzv. *Tebanska recenzija*, načinjena po dogmama koje su postavili sveštenici boga Amona, čiji se kulturni centar nalazio u gradu Uast (grčko ime je Teba), a nastala je tokom XVIII dinastije (1559–1319. god. p. n. e.). U obe verzije tekstova pojavljuju se neizbežni Oziris (egipatski Asar), jedan od najstarijih egipatskih bogova, gospodar mrtvih, vladar u zagrobnom svetu koji je uživao veliku popularnost u narodu, ali koji se nije uzdigao do kraljevskog božanskog trona kao što su to uspeali Ra i Amon.

U *Knjizi mrtvih* prednožna se dve osnovne grupe tekstova, jedna ceremonijalna i druga religijsko-mitoloska. Još u predinastičko doba (pre 3000. god. p. n. e.), pojedine



Horus predstavlja Anija Ozirisu (Anijev papirus, XV v. pre n.e., Egipat)

grupe tekstova bile su povezane sa ceremonijama koje prethode sahrani, što je zajedno činilo ritual sa jasno određenim granicama. Uporedo sa tim ritualnim, izgleda da je postojao drugi, veći deo teksta, podeljen u nepoznati broj poglavlja, koji je opisivao zagrobnno postojanje i opasnosti koje prete pokojniku pre no što ostvari večno postojanje.² Taj deo teksta zasnovan se na mitologiji i religijskoj dogmi pa je stoga trpeo i najveće promene.

Najstariji oblik *Knjige mrtvih* poznatiji je pod nazivom *Tekstovi piramida* jer se nalazi

ispisan na zidovima piramida iz V i VI dinastije (2350–2180. god. p. n. e.). Prvu piramidu čija je unutrašnjost ukrašena zapisima podigao je faraon Unas, poslednji vladar V dinastije, ali je očito da su ti zapisi načinjeni kao izbor iz obimnijih i mnogo starijih tekstova, koji su verovatno nastali na osnovu još starijeg usmenog predanja. Smatra se da su *Tekstovi piramida* uobličeni između III i V dinastije (2680–2400. god. p. n. e.), a to su učinili sveštenici iz Heliopolisa namećući boga Ra kao vrhovnu ličnost i asimilujući starije kultove. Iako naizgled malo poseda na kasniju *Knjigu mrtvih*, zbirka tekstova iz piramida je osnova iz koje se tokom vekova razvila *Tebanska verzija* zbirke, u koju i spada najveći broj sačuvanih tekstova.

¹ Sve godine i trajanja pojedinih dinastija su data prema hronologiji koju je postavio Cyril Aldred u časopisu *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 94, Leipzig, str. 1–6

² E. A. Wallis Budge *The Book of the Dead*, Dover Publications Inc. New York, 1967. str XI; reprint izdanja Britanskog Muzeja iz 1895. god.

Tekstove piramida sačinjava 714 »kazivanja«, od kojih se samo nekoliko ponavlja u svim piramidama, a tekstovi objedinjuju tri osnovna elementa. Lako se prepoznaju veoma stara verovanja iz predinastičkog doba: ona obuhvataju drevne kraljevske rituale, opise ratova koji su prethodili ujedinjenju zemlje, kao i neke pogrebne običaje mnogo starije od dinastičkog doba. Drugu grupu »kazivanja« čine opisi kraljevog nebeskog života posle smrti na ovom svetu i u tim »kazivanjima« se prepoznaju trgovci stelarnog kulta koji je još u davno doba uklopljen u solarni kult. To spajivanje je verovatno bilo završeno tokom prvih vekova dinastičkog doba ali se u *Tekstovima piramida* još uvek faraon identifikuje ne samo sa Suncem već i sa *Zvezdom* (Orionom). Treći element je stalno jačanje kulta Ozirisa kao svojevrsne alternative kulta Sunca. Postepeno uključivanje ozirijanskih elemenata ipak ne predstavlja rivalitet jer vladari toga doba bezrezervno podržavaju kult Sunca a kako i Ra i Oziris obećavaju večno postojanje – jedan simbolizovano svakodnevnim radanjem Sunca a drugi godišnjim obnavljanjem prirode – nije bilo razloga da se ozirijanski elementi isključuju iz tekstova, tim pre što su egipatski sveštenici radije uklopili stare bogove u nove kultove no što su pokušavali da ih sasvim potisnu.³ Još jedna važna karakteristika tadašnjih verovanja jeste to što je veći život među bogovima bio rezervisan samo za vladara, dok za sve ostale, uključujući i velikodostojnike, zagrobni život predstavlja samo nastavak dobrog ovozemaljskog života tako da u grobnicama iz V dinastije nema ni slike ni imena bilo kog božanstva čiju bi pomoć pokojnik trebalo da očekuje.⁴ Opasnosti koje vrebaju pokojnika na onom svetu još uvek nisu postojale i tek će tekstovi iz perioda Srednjeg kraljevstva početi da ih pominju.

Staro kraljevstvo, doba faraona koji su bili neprikosnoveni vlasnici svih dobara u zemlji, završava se sa VI dinastijom, država se raspada na samostalne oblasti. Taj raspad države nije nastupio naglo već je bio rezultat postepenog jačanja sveštenstva i provincijskih poglavara još tokom V dinastije. Ratovi lokalnih vladara, opšta nesigurnost i siromaštvo osnovne su karakteristike Prvog prelaznog perioda (2181–2040. god. p. n. e.), a to je moralo imati jak uticaj kako na religijsku, tako i na društvenu shvatanja. Bilo je to doba traganja za dušom i moralnim vrednostima nakon pet vekova apsolutnog poverenja u reč i delo faraona. Ujedinjenjem zemlje i uspostavljanjem centralne vlasti tokom XI i XII dinastije, nastaje period Srednjeg kraljevstva (2040–1674. god. p. n. e.), ali faraoni su definitivno izgubili status neprikosnovenog svetog vladara kojim su se dičili njihovi prethodnici iz doba procvata Srednjeg kraljevstva.

Sa promenom društvenih prilika, menjaju se i posmrtni tekstovi. Iako se više ne podižu piramide, pojedini delovi *Tekstova piramida* pojavljuju se na sarkofazima i drvenim kovčezima pokojnika uz mnoge do tada ne korišćene tekstove. Poglavlja koja su se odnosila na Kralja-Boga ili su izostavljena ili prepravljena prema statusu onoga za koga

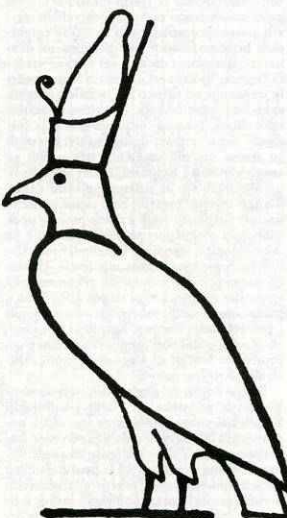
su tekstovi pisani. Uočljiva je dominantna uloga Ozirisa u pogrebnom ritualu, a *Sud pravde*, na čijem tronu se on nalazi, počinje da se uobličava u tekstovima. Najznačajniji dodatak posmrtnim zapisima jesu opasnosti koje vrebaju nezaštićene, i »magične reči« kojima se pokojnik može odbraniti. Sveštenici su počeli da naseljavaju zagrobni svet raznolikim monstrumima i postavljaju zamke u obliku vatrenih reka tako da pokojnik nema nikakvih šansi da stigne do *Suda pravde* ako nije opremljen brojnim »magičnim rečima«. Sve su to promene veoma značajne jer se mogu smatrati demokratizacijom zagrobnog života. Večno postojanje među bogovima nije više privilegija faraona jer Oziris, mrtvi kralj i kralj mrtvih, obećava večnost svakome, bez obzira na poreklo. Pogrebni rituali nisu se bitno izmenili, a svako ko uspe da pred božanskim *Sudom pravde* dokaže svoju ispravnost može se nazvati Ozirisom i živeti večno poput gospodara mrtvih. U tom periodu ustalio se običaj da se ispred pokojničkog imena piše Ozirisa a iza imena *istinarečivi* (pravedni), što je postalo pravilo koje se nije smelo narušiti.⁵ Ujedno, period Srednjeg kraljevstva jedini je period dominacije Ozirisa u egipatskom panteonu iako se ne može reći da je bio kraljevski patron kao nekada Ra.

Egipatska država se ponovo raspada posle XIII dinastije, ali ovoga puta to korist Hiksi, azijski doseljednici koji preuzimaju vlast. Drugi prelazni period potrajao je od 1674. do 1559. godine i bilo je to doba poniženja pod tudinskom vlašću, iz kojeg skoro da nema nikakvih pisanih dokumenata. Posle izгона Hiksa, sa XVIII dinastijom započinje doba moćne imperije koja će svoje granice pomeriti daleko od doline Nila.

U tom periodu nastaje tebanska *Knjiga mrtvih*, najpoznatija i najčešće pominjana zbirka molitava i uputstava pokojniku kako da prebrodi teškoće na putu do *Dvorane dvostruke pravde*, u kojoj će dokazati svoje pravo na večno postojanje. Nova dinastija vladara nametnula je i novog vrhovnog boga, po imenu Amon, ali, shodno egipatskim običajima, Ra nije prepušten zaboravu već su stari i novi zaštitnik vladara spojili u jedinstvenog boga nazvanog Amon-Ra, zbog čega i nije bilo razloga za neke drastične izmene u posmrtnim tekstovima u kojima je Ra i dalje simbolizovao sunce, samo je bio podređen Amonu. Poglavlja tebanske *Knjige mrtvih* predstavljaju niz odvojenih i zasebnih celina koje, kao i u *Tekstovima piramida*, nemaju utvrđen redosled. Svako poglavlje, osim malog broja izuzetaka, ima svoj naslov i ilustraciju koja označavaju namenu poglavlja. Dok su pojedina »kazivanja« u *Tekstovima piramida* označena kao reči koje izgovaraju sveštenici, dotle su u *Tebanskoj knjizi* reči stavljene u usta pokojnika, što je dobrom delom slučaj i sa tekstovima iz Srednjeg kraljevstva. Ta značajna promena nastala je verovatno u doba siromaštva, kada su sahrane sa horovima sveštenika mogli da prireduju samo velikaši i članovi kraljevske porodice, pa je otuda, na osnovu jednostavnog načina, data prilika siromašnima da sami zastupaju svoje interese u zagrobnom svetu.

Tebanska *Knjiga mrtvih* korišćena je pretežno u Cornjem Egiptu tokom XVIII i kasnijih dinastija, a u njoj je razvijena veština iluminacije tako da se bojene vinjete pojavljuju već tokom XIX dinastije. U početku je tekst bio najvažniji deo knjige, pa su i tekst i vinjete bili delo pisara. Vremenom je sjajno iluminisanim vinjetama posvećivana sve veća pažnja i mnogi papirusi jasno pokazuju da je posao slikara postao značajniji, zbog čega je često ostajalo nedovoljno prostora za tekst. Zbog toga su mnoge rečenice jednostavno izostavljane, a ponekad je tekst do te mere zgusnut da je skoro nečitljiv. Brojne greške u tekstu, ukazuju na to da je posao slikara poveravan proveranim umetnicima, dok su tekst ispisivali nedovoljno obrazovani ili veoma nemarni pisari. U Berlinu se nalazi papirus na kojem je krajnje nevešti pisar celo jedno poglavlje napisao unazad i završio ga naslovom, verovatno ne shvativši da je pogrešno.⁶ Kao važan deo pogrebne opreme, papirus sa tekstovima *Knjige mrtvih* ispisivan je po narudžbini, ali kako je moćna imperija stvorila brojnu bogatu birokratiju, trgovce i ugledne sveštenike, naglo je porasla potreba za posmrtnim papirusima. Tako se ustalio običaj da se papirusi unapred pripremaju a u tekstu su ostavljena prazna mesta na koja se naknadno upisivalo ime pokojnika, pa je u poznatom *Anijeom papirusu* na jednom mestu pisar zaboravio da upiše pokojničko ime i titulu. Rezultat te obimne proizvodnje su česte greške u molitvama i izostavljene reči, što u egipatskom načinu pisanja može sasvim da promeni značenje rečenice, pa se zbog toga mora svaki tekst upoređivati sa drugim kopijama da bi se dobilo pravo značenje rečenice. Pažljivo ispitivanja tebanskih papirusa pokazuju da je posao iluminacije i ispisivanja često poveravan grupama ilustratora i pisara koji su radili odvojeno, da bi kasnije listovi bili

5 A. R. David *The Ancient Egyptians*... str. 111



3 A. R. David *The Ancient Egyptians Religious Beliefs and Practices*, Routledge and Kegan Paul Ltd. London 1982. str. 73–74

4 J. Kamil Sakkara, Longman, London, 1978. str. 118

6 E. A. Wallis Budge *The Book of the Dead*, str. XXIX

spajani u celinu. Ponekad se događalo da se, zbog takvog načina rada, pojedina poglavlja pojave dva puta na istom papirusu.

Osnovni religijski principi, koji se pojavljuju još u *Teoktovima piramida*, zastupljeni su i u *Tebankskoj knjizi*, ali su vidne i mnoge izmene koje ukazuju na razvijanje nekih detalja kojih nema u ranijim tekstovima, dok je najznačajnija promena načinjena favorizacijom slika i potiskivanjem teksta u drugi plan. Uobičajeni naziv *Knjige mrtvih* u to vreme, a verovatno i ranije, bio je *Pert em Hru*, što se može prevesti kao »prikazanje na svetlu«, »izlaženje iz dana« ili »uzdizanje po danu«. Taj naziv je, bez sumnje, imao za Egipćane značenje koje se ne može na odgovarajući način prevesti na neki od savremenih jezika, ali malo jasniji je drugi, ređe korišćeni naziv – »načiniti *khu* snažnim ili učiniti *khu* savršenim«. Egipatska reč *khu* najčešće je se mogla objasniti kao duhovni deo čoveka ili duh, a kod Egipćana je označavala jedan od devet elemenata koji sačinjavaju čoveka, na ovom kao i onom svetu.

Knjiga mrtvih, veoma slična tebankskoj, bila je u upotrebi od XX do XXI dinastije (1085–525. god. p. n. e.). Tokom tog perioda vidne su kako dalja degradacija teksta, tako i sve grublje greške u pisanju. Slava i moć Egipta postepeno opadaju a kratki period pokušaja obnavljanja stare slave, tokom XXVI dinastije, donosi i neke izmene u tekstovima *Knjige mrtvih*. Mnoga poglavlja, koja se ne nalaze u starijim papirusima, pojavljuju se prvi put u to vreme, ali se ne mogu smatrati sasvim novim jer je poznato da je u to doba prepisivan i iznova tumačen veliki broj starih knjiga. Na žalost, pisari nisu mogli tačno da pročitaju i protumače zapise koji su već tada bili stari više od hiljada godina, a razlika između jezika kojim se govorilo u doba Starog kraljevstva i jezika XXI dinastije uslovlja je mnoga kontradiktorna tumačenja starih mitova. Osim toga, najveći broj papirusa prepisivali su toliko nevesti pisari da je izostavljanje reči, pa

i čitavih rečenica, bilo uobičajeno. Uprkos tome, to je jedini period u razvoju *Knjige mrtvih* karakterističan po tome što su poglavlja svrstavana po utvrđenom redosledu, ali nikakvi dalji pokušaji stvaranja koherentnog teksta nisu učinjeni.

Egipat je VI imperija na izdajaku, a VI vek stare ere doneo je i prvu okupaciju i vladavinu Persijanaca. Nekada skoro savršeno organizovana, država se sada definitivno raspala, a sa njom i dobro organizovani religijski i kulturni centri koji su izgubili finansijku pomoć vladara. Posle kraćeg perioda samostalnosti, usledila je druga persijska okupacija, napokon, dolazak Aleksandra Makedonskog, koji je dočekan kao oslobodilac. Time započinje period poslednje dinastije čiji su vladari, iako Greci, pokušavali da se prilagode egipatskom načinu života.

Izgubljeni samostalnost, Egipat je izgubio mogućnost da očuva svoje religijske centre, koji su bili i centri nauke, umetnosti i literature, pa je tako duboko ukorenjeno verovanje u magiju izgubilo religijsko usmerenje a ljudi su se vratili primitivnim magijskim ritualima. U to doba se pojavljuje običaj ispisivanja pojedinih odlomaka *Knjige mrtvih* na malim komadima papirusa, koji su potom zamotavani zajedno sa izdvojenim delovima tela pokojnika, a pisana reč, tada jedva ikome razumljiva, dobila je magijsku snagu amalijske i očuvala se kroz period hrišćanstva i islama jer se magični »zapisi« još uvek može sresti kao navodno sredstvo izlečenja. Kopije *Knjige mrtvih*, koje su načinjene u to vreme, ne mogu se pročitati bez upoređivanja sa starijim kopijama, a sve veći delovi teksta ostaju sasvim nerazumljivi ili nečitljivi.

Bilo bi nepravedno ne pomenuti uticaj koji je *Knjiga mrtvih* kao i njeni izgubljeni izvori, imala na rano hrišćanstvo. Počevši od samog naziva za svet mrtvih i njegovog opisa u delima gnostičara, susrećemo se s očitim pozajmicama iz starih tekstova. Drevni *amentet* (skriveno mesto), prebivalište mrtvih, postao je *amenti*, naziv za Pakao egipatskih hrišćana, koji je bio podeljen na dvanaest delova kao i drevni svet mrtvog vladara Ozirisa. Veliki broj magičnih imena anđela izveden je od egipatskih ili helenizovanih egipatskih imena koja se nalaze u starih tekstovima. Iako su im prava značenja bila davno zaboravljena, mnogi nazivi sačuvali su status moćnih magičnih reči u čiju su snagu verovali i Egipćani, i Greci i Rimljani, pa nije čudo što se i danas pojedini delovi *Knjige mrtvih* tumače na veoma različite načine. Egipatski jezik i način pisanja uvek ostavljaju mogućnost za više tumačenja pa tako rečenica, istrgnuta iz celine, može dobiti značenje koje nikada nije imala. Uporedo sa napornim radom na rekonstrukciji egipatske religije, brojni su pokušaji da se u papirusima otkriju »skrivenne istine«. Neuki i nevesti pisari drevnog Egipta se ponekad, zbog svog netačnog prepisivanja, smatraju prorocima koji su na algeorjski način zapisivali »skrivenne istine«.

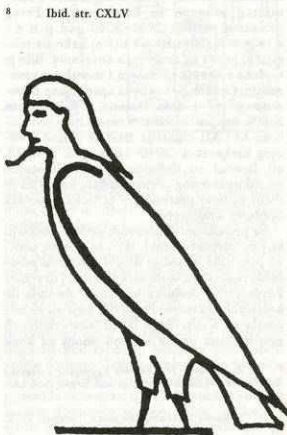
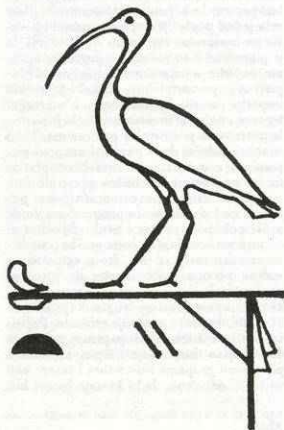
Brojne kopije *Knjige mrtvih* su nezamisljiv izvor podataka o religiji i mitologiji Egipta baš zahvaljujući tome što od tih nepovezanih tekstova nikada nije stvoreno koherentno delo. Tako su u mnogim poglavljima sačuvana verovanja još iz predinastičkog doba a upoređivanjem tekstova iz različitih perioda se može pratiti ne samo razvoj religijskih dogmi već i političke promene u dr-

žavi koja je bila svetska sila svoga doba. Zapisi koji su bili pokopani sa onima za koje su načinjeni, danas otkrivaju drevne običaje i verovanja, potvrđujući na izvesni način egipatsko uverenje da večni život postoji a da se samo forma menja.

Kao ilustracija egipatskog uverenja da pokojnik, koji je propisno sahranjen i opremljen, ima pravo na večno postojanje, poslužićemo nam prevod jednog dela CXXV poglavlja tebankske *Knjige mrtvih*. Takozvana *Negacijska ispoved* je zapravo obraćanje pokojnika četrdeset dvojici sudija u *Dvorani dvostruke pravde* i poricanje grehova. Sudije treba da potvrde pokojnikovu pravednost i pravo na večni život u Ozirisovom kraljevstvu. Sva imena i nazivi mesta su u prevodu navedeni u najverovatnijem obliku jer izgovor egipatskih reči nije moguće pouzdano rekonstruisati. Hijeroglifski tekst *Negacijske ispovedi* je preuzet iz *Anijevoj papirusa* koji je publikovan 1895. godine u Londonu.

Anijevoj papirus je jedan od najpoznatijih a za sada i najduži poznati papirus na kojem je ispisana *Knjiga mrtvih*. Papirus je dugačak skoro 24,5 metra a širok oko 0,4 metra i veoma dobro je očuvan tako da nije bilo većih problema prilikom čitanja i tumačenja kada je dospelo u posed Britanskog Muzeja još davne 1888. godine. Bogato ukrašeni papirus je načinjen za kraljevsko pisanje i velikodostojnika po imenu Ani ali kako nigde nije pomenuto kraljevo ime, nije moguće tačno odrediti starost papirusa. Na osnovu upoređivanja sa drugim papirusima, analize načina pisanja i ukrašavanja, zaključeno je da je tekst nastao u doba vladavine nekog od Totmesa ili Amenhotepa iz XVIII dinastije a to znači između 1500. i 1400. god. pre n. e.⁸ Prvi deo papirusa (nešto više od 4 metra), ispisan je po narudžbini dok je ostali deo načinjen od već gotovih tekstova u kojima je ostavljeno prazno mesto za upisivanje pokojnikovog imena. U tim delovima teksta je pokojnikovo ime upisivano na brzinu uz česta izostavljanja titule ili pogrešno pisanje. Vidljivo je da su tekst pisala najmanje tri pisara dok su sve vinjete verovatno delo jednog crtača koji je veoma vešto i bogato ukraasio papirus.

7 Ibid. str. XXX



8 Ibid. str. CXLV

Negacijska ispoved

O, *Usekh* (Onaj koji korača), koji dolazi iz *Annu* (Heliopolis), nisam grasio!

O, *Hept-sešet* (Plamenom obgrljen), koji dolazi iz *Kher-aha*, nisam pljačkao!

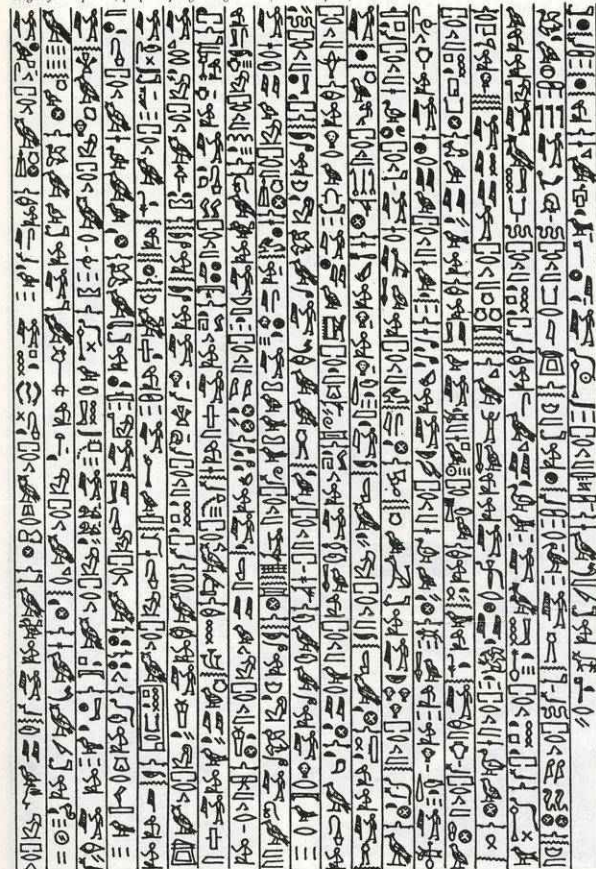
O, *Fentiu* (Nos), koji dolazi iz *Khemennu* (Hermopolis), nisam krao!

O, *Am-khaibit* (Proždirač senki), koji dolazi iz *Kernet*, nisam ubijao!

O, *Nehaa-hra*, koji dolazi iz *Re-stau*,⁹ nisam štedeo prinoseći žrtvene ponude!

⁹ Naziv za deo gronice koji predstavlja vrata kroz koja se ulazi u zagrobni svet.

¹⁰ *Negacijska ispovedi*, prepis hijeroglifskog teksta (M. Tanasijević)



O, *Rereti*, koji dolazi iz sa neba, nisam ponizavao!

O, *Maaf-em-khet* (Vatrenih očiju), koji dolazi iz *Sau* (Sais), nisam krao ono što je božje!

O, *Nebat* (Plameni), koji dolazi iz odlaziš, nisam lažao!

O, *Set-kesu* (Kostolomac), koji dolazi iz *Suten-henen* (Herakleopolis Magna), nisam otmimo hranu!

O, *Utu-neser* (Bljuvač plamena), koji dolazi iz *Het-ka-Ptah* (Memfis), nisam vredao!

O, *Kereti*, koji dolazi iz *Amentet* (skriveno mesto - svet mrtvih), nisam bludničio!

O, *Hraf-haf* (Lica okrenutog unazdd), koji dolazi iz svoje pećine, zbog mene se nisu lile suze!

O, *Basti*, koji dolazi sa tajnovitog mesta, nisam pojeo svoja savest! (Nisam varao)

O, *Ta-ret* (Plamene noge), koji dolazi iz tame, nisam bio prestupnik!

O, *Am-snef* (Krvopija), koji dolazi iz me-sarskog panja, nisam bio privotran!

O, *Am-besek* (Proždirač iznutrica), koji dolazi iz *Mabet*, nisam zapustio uzoranu zemlju!

O, *Neb Maat* (Gospodar Pravde), koji dolazi iz *Maati*, nisam prisluškivao!

O, *Tennemu* (Onaj koji korača unazad), koji dolazi iz *Bast* (Bubastis), nisam optuživao!

O, *Sertiu*, koji dolazi iz *Annu*, nisam bio gnevnan bez razloga!

O, *Tutuf* (Dvostruko zli), koji dolazi iz *Ati*,¹⁰ nisam obeštatio ničiju ženu!

O, *Uaameti* (Dvostruka zmija), koja dolazi iz mučilišta, nisam obeštatio ničiju ženu!¹¹

O, *Ma-a-antuf* (Onaj koji gleda šta mu je doneto), koji dolazi iz *Per-Amsu*, nisam sebe učinio nečistim!

O, *Her-uru* (Poglavar moćnih), koji dolazi iz *Ament*, nisam zadržavao!

O, *Khemiu*, koji dolazi iz *Kesiu*, nisam vredao!

O, *Seiset-kheru* (Uredivač govora), koji dolazi iz *Urit*, nisam plateo od besa!

O, *Nekhennu* (Detence), koje dolazi iz *Uab*,¹² nisam se oglašio o pravdu i istinu!

O, *Kenmemet*, koji dolazi iz *Kenmemet*, nisam nikoga ozalostio!

O, *An-hetepf* (Donosilac ponuda), koji dolazi iz *Sau*, nisam bio bezobziran!

O, *Sera-kheru* (Uredivač govora), koji dolazi iz *Unaset*, nisam bio svadjivi!

O, *Neb-hrau* (Gospodar lica), koji dolazi iz *Nešfet*, nisam sudio nesmotreno!

O, *Sekheriu*, koji dolazi iz *Uten*, nisam prisluškivao!

O, *Neb-abui* (Gospodar dva roga), koji dolazi iz *Sauti* (Sais), nisam bio brbljivi!

O, *Nefer Temu*,¹³ koji dolazi iz *Het-ka-Ptah*, nisam činio zlo i štetu!

O, *Tem-sepu* (Tem svoga doba), koji dolazi iz *Tattu* (Mendes), nisam psovao kralja!

O, *Ari-em-abf* (Onaj koji sprovodi svoju volju), koji dolazi iz *Tebu*, nisam zagadivao vodu!

O, *Ahi* (Nosilac sistruma), koji dolazi iz *Nu*, nisam govorio podruglivo!

O, *Uač-rekhti* (Snabdevač čovečanstva), koji dolazi iz *Sau*, nisam psovao boga!

O, *Neheb-ka*, koji dolazi iz svoje pećine, nisam krao!

O, *Neheb-nefert*, koji dolazi iz svoje pećine, nisam okrnivio žrtvene ponude!

O, *Ceser-tep* (Sveti poglavar), koji dolazi iz oltara, nisam krao ponude od blaženih pokojnika!

O, *An-af* (Donosilac ruke), koji dolazi iz *Maat*, nisam otmimo hranu od dece, niti sam se ogrešio o boga svoga gradal!

O, *Heč-abehu* (Belouzni), koji dolazi iz *Ta-še*, nisam klaio svetu stoku!



Izbor i prevod
Miroslav Tanasijević

¹⁰ Deveta noma (oblast) Donjeg Egipta.

¹¹ Pisar je greškom ponovio drugi deo prethodne rečenice.

¹² Devetnaesta noma Gornjeg Egipta.

¹³ Uobičajeni naziv boga Tema a znači Divni Tem.

UDK 133.52 (091)

Astrologija u vreme tatarskih osvajanja

Nasir Ad-Din Abu Džafar Muhamed
Ibn Muhamed At-Tusi (1201–1274)

Ranko Risojević

Jašući brze konje, naoružani lukovima, širili su gdje god bi se pojavili pustoš i smrt kao jahači Apokalipse. Tako se potomstvu predstavljaju Mongoli, ili Tatari. Iza njih više ni trava nije nicala godinu dana. Veličanstvene palate, prelijepje džamije i medrese, bogate biblioteke, sve je to odlazilo u prah i pepeo. Od gradova su ostajale ruševine po kojima će poslije mnogo stoljeća kopati arheolozi da bi upoznali život onog vremena. Od 100.000 stanovnika grada Herata ostalo je živo poslije prolaska Mongola samo 40.000. A godinu dana prije kobnog događaja, 1220. godine, Herat je posjetio Jakut i opisao ga kao najveći i nabogatiji grad koji je ikada vidio. Kad su osvojili prelijepu Buharu, Mongoli su u njenim džamijama ostavljali preko noći svoje brze konje. Horezmija, Samarkand, Buhara, Balk, jedan za drugim gradovima su postajali ruševine. S njima je u mrak tonula i nauka.

Jedino su astrolozi i dalje ostajali pošteđeni. I Mongoli su im vjerovali, poput svih ljudi onog vremena. Usama ibn Munkiz, arapski vitez iz Sirije, sjeda u starosti i piše memoare, *Knjigu pouke* svojim nasljednicima, budućim pokoljenjima, nama. On i njegovi saplemenici borili su se protiv krstaša. Bio je profesionalni vojnik koji je posjedovao oko 5000 knjiga. Evo jednog zanimljivog mjesta iz njegove *Knjige pouke*:

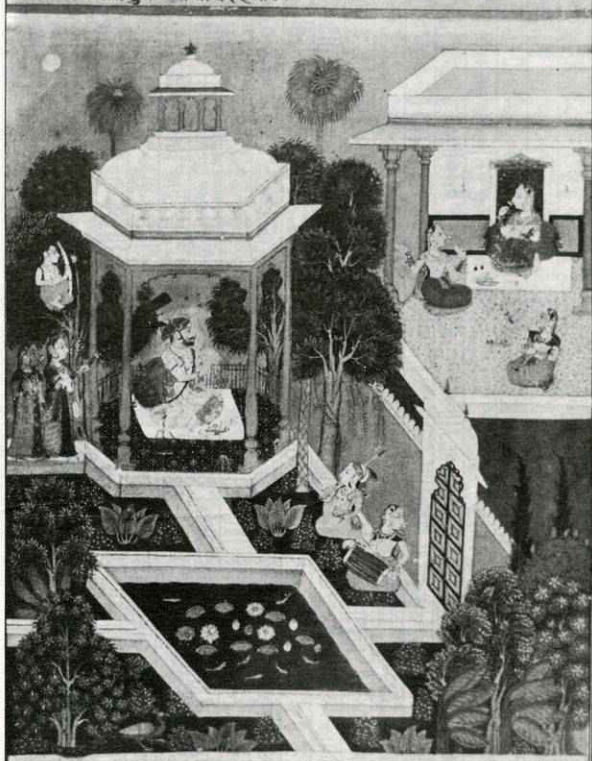
»Kad se neprijatelj povukao, a mi našli su sigurnosti, upitah oca: — Gospodaru moj, video si kako se neprijatelj postavi između nas i tvrđave, pa ipak nisi uzjahao ni jednog od svojih rezervnih konja. Neprestano sam ti govorio da to uradiš, ali ti me uopis Kurana, beše izvanredno upućen u zvezde. Mene je stalno podsticao na upoznavanje s tajnama zvezdoznanstva, ali ja sam to odbijao i opirao se. Obitavao je da mi govori: — Nauči bar imena zvezda, onih koje se radaju i onih koje se gase, — pa bi mi onda pokazivao zvezde i podučavao me kako se zovu.

Poput Usaminog oca, svi istočnjaci su vjerovali u uticaj zvijezda na život čovjeka, u predodređenost za ovo ili ono. Život je determinisan, Allah je taj koji zapovijeda i određuje, ali sve ostalo uređuju zvijezde, njihov raspored je ključ za shvatanje sudbine. Astrologija nije bila isto što i astronomija, i oni koji u njoj vide samo pokretača astronomskih interesovanja gube iz vida ljudsku dušu, njenu zagledanost u vječnost određenu nedohvatnim i moćnim zvijezdama. Od starih Kineza, Indijaca, Japanaca, potom naroda islama, vjerovanje u zvijezde, u astralnu povezanost čovjeka, proširilo se kroz vrijeme sve do današnjih dana. Naravno, izgubilo se mnogo od one neposrednosti, ali ostala je ljudska potreba da se u svakodnevnoj (često tako napadnoj) besmislenosti pronađe viši smisao. Izgubila se gotovo filozofska osnova a ostalo je najčešće šarlatanstvo pod imenom astrologije.

I alhemija je doživjela žalosnu sudbinu neke nadrinauke. Ali ona to nikada nije bila. Suština alhemije jeste vjerovanje u mogućnost sveopšte transmutacijske supstance koja je poput neke svjetske duše. Njena logika je u dubinama metafizike. Sama transmutacija metala je njen krajnji, periferni, manifestacioni vid. Shvatiti alhemiju mogu samo oni koji su spremni da se zagnujere u sve njene filozofske vidove. Odatle se ide dalje. Ako se u alhemijskim laboratorijama stizalo do određenih hemijskih otkrića, to je za alhemiju bilo periferno, to je posljedica pro-

Prikaz proleća (Indija, XV vek)

॥सरममद्यतुकुजकलिपुत्रगुजरतसीतलपवनमुषदाइकनुमेददोतमतत्रिभो
॥तापुनतअलापन्नकोनि,लकुरुकमयओतेटकोकंटेहे।लपरमगधुर्कमुनि
॥पटमदेकिरवीद्विधिमिरदारसिपुहीतनुअनिददतिगचितमयदेमुकोकारिपमददरि
॥सीतीकीसावतीमुकेमनीकोचदरे॥२७॥३मम।मतवनी॥



kušanog metoda pokušaja i neuspjeha. Neuspjehi alhemije su uspjesi hemije. Ali tu nema riječi o onome unutarnjem, što čovjeka čini sretnim ili nesretnim.

U svom vremenu, alhemija i astrologija, u islamskom srednjem vijeku, imale su prvorazrednu ulogu katalizatora ljudskih emocija i strepnji u odnosu na nepoznato i sveobuhvatno. Živjelo se u vremenima stalnih nemira, neprekidnih velikih zaraza (dovoljno je reći da je cijelu jednu krstašku ekspediciju, šestu po redu, u vremenu o kome govorimo, uništila kuga a ne arapsko oružje) i čovjek je morao da se vezuje za ono što će ga produžiti u vremenu, preko njegove ljudske mjere, u vječnost. Shvatiti mjesto astrologije i alhemije u tom vremenu isto je što i shvatiti čovjeka onog vremena.

Veliki vladari, diktatori, sultani, halife i hanovi, više su od drugih vjerovali u moć zvijezda i u sretni čas, jer su imali šta da čuvaju i čemu da se nadaju. Da bi uspješno vodili vojne, oni su tražili od svojih dvorskih astrologa da im kažu da li su im zvijezde sklone u određenom periodu. Uloga astrologa bila je častna ukoliko ju je vršio častan čovjek, naučnik. Al-Horezmī, Sabit ibn Kora, al-Batani, Abu Mašar, sve do Omara Hajama i at-Tusija, za vladare koji su ih izdržavali, bili su zanimljivi prvenstveno kao astrolozi. Taj su posao vršili bezbrojni veći i manji astrolozi, astronomi, ljekari, sudije, čak i pjesnici. Bezbrojne rukopisne knjige kružile su velikim prostorom sa najtačnijim uputstvima kako da se načini nečiji horoskop. Autori tih knjiga bili su najveća imena ondašnjih astronomske nauke, poput al-Birunija.

Vrijeme mongolske najezde istovremeno je i period krajnje agonije halifata i konačne propasti dinastije Abasida. Ono što je počeo Džingiskan, završio je njegov unuk Hulagu, i formalno će ukinuti halifat. Povijest posljednjih godina halifata, posljednjeg stoljeća zapravo, predstavlja, kako bi rekao Borhes, istoriju beštastia. Nije samo snaga mongolske invazije srušila halifat, prvenstveno je u pitanju njegova unutrašnja slabost. On se u sebi urušio, odumro. Halifat je bio ruševan; našao se vojskovođa koga nikakvi obziri nisu spriječavali da ga i sruši.

Štrašni Hulagu godine 1253. napušta sa ogromnom vojskom svoju postojbinu Mongoliju i kreće na uništenje onih koji su preživjeli ranije udare. Na njegovom putu, među prvima, našli su se poznati ismailiti, asaini, iz tvrđave Alamut. Ono što nije pošlo za rukom ni halifama, ni iranskim šahovima i sultanima, učinio neukrotivi Tatari. Tu se susreću dva života; Hulagu iz osvojene tvrđave nije postedio nikoga osim onih koji su mu mogli biti od koristi, prvenstveno graditelje, matematičare i astrologe. Sve to u jednoj jedinacitoj osobi, dobio je u liku Abu Džafara Muhameda ibn Muhameda Nasir ad-Din at-Tusija. Za Hulagua ostali u Alamutu nisu bili zavrijedili da žive. I umrli su.

Nasir ad-Din at-Tusi je rođen u gradu Tusu, prve godine trinaestog hrišćanskog vijeka (1201), u kulturnom centru Horasana. Iz tog grada potekli su brojni umni ljudi islama, bio je to sjajan kulturni i naučni centar, gdje su radili izvanredni učitelji. A još je Sokrat rekao da ono društvo koje ne poklanja pažnju svojim učiteljima mora da propadne. Njegova porodica poticala je iz Hamadana. Poput mnogih svojih savremenika, ali i prethodnika, at-Tusi je dobio enciklo-

pedijsko obrazovanje. Njega su interesovale sve oblasti ljudskog duha, naročito filozofija i matematika, u koju je ulazila astronomija. Učenik Kamada ad-Dina Muse ibn Junisa, rano je pristupio ismailitima, da li već u Serahatu u Kihistanu, gdje je bio astrolog namjesnika Nasir ad-Din Abd ar-Rahmana, ili nešto kasnije, teško je odrediti. Bio je vatreni pristalica ismailita, odani šii, od onih koji su snivali novostrojstvo svijeta, do kojega se trebalo da dođe pomoću noža i ubistava. Lični teror u ime opšte stvari.

Kako nam je to danas poznato! Prirodan uspon odveo je at-Tusija u tvrđavu Alamut, gdje je vršio, sigurno, ulogu astrologa svojim vodama, koji se po privilegijama vjerovatno nisu mnogo razlikovali od drugih vlastodržaca na tom prostoru. Svi oni sanjali su o tome da sruše halifat, da unište razvratni Bagdad. Ali za to nisu imali snage.

Tako se susreću dva sna, dvije ambicije: Hulaguova – da zavlada svijetom, i ona ismailita at-Tusija – da se sruši Bagdad sunita i halifa. Hulaguova pobjeda i osvajanje tvrđave Alamuta sigurno nije at-Tusija bacilo u očajanje; svjestan relativnosti vlasti i gospodarenja, sada je imao novog gospodara kome je mogao da služi, kako bi ovaj izvršio neke njegove želje. Zajedničke želje. Kad mnogo kasnije ti Tatari pređu na islam, i drugi dio at-Tusijeve želje biće ispunjen, iako on već dugo neće biti među živima.

U januaru 1258. godine Hulagu je stigao pod zidane Bagdada. S njim je, kao njegov lični astrolog, diplomat i savjetnik, Nasir ad-Din at-Tusi. Iako Bagdadu nije moglo biti spasa, opsjednuti su pokušavali da se nekako, diplomatski, izvuku. Na pregovorišta, od Hulagua učestvuju, prirodno, lično at-Tusi. Nisu ga poznavali oni koji su mu iznosili razloge s kojih opada plata da prestane. Bagdad je spreman da treba koliko se zatraži, ali halifat se ne smije srušiti. Halifa se ne smije ubiti, moguće je jednog ubiti, ako treba neka kaža, ali se drugi mora na njegovo mjesto staviti i petkom u svim džamijama njegovu se ime mora prije molitve reći. »Zašto? pitao je kratko at-Tusi. »Stoga što će, ukoliko halifa bude ubijen, cijeli svemir poremetiti svoje ustrojstvo, sunce će sakriti svoje lice, prestaće da pada kiša i biljke neće rasti.« To je smiješno, prezirivo je rekao at-Tusi. »Otkade li to znate?« Tako je preorekao halifov astrolog, pjesnik i astronom, Ala ad-Din al-Jakšari. »Da, poznato mi je njegovo beznačajno ime i djelo. On je slab. A ja ću vam reći još jednog koji je pokušao da našeg gospodara odgovori od pohoda ali koji će za to odgovarati, Husam ad-Din Salar, koji je bio astrolog Džingis-hana i drugih hanova prije Hulagua. On je predškazao da će ovaj poduhvat propasti, što je besmisleno. Jer ja znam bolje od svih vas. Niko drugi nego ja, Nasir ad-Din at-Tusi, astrolog iz Alamuta. Hulagu će osvojiti Bagdad, ubiti halifu i uništiti ovaj pogani grad poroka i krivovjere. Uništiti!«

Kako je at-Tusi preorekao, tako je i bilo. Danima je gorio Bagdad, danima su mrtvi ležali po njegovim ulicama, sve dok se neprijatni miris tijela u raspadanju nije nadvio nad grad. Tek tada je Hulagu odstupio, da se više u Bagdad ne vrati. On nije volio taj grad, niti njegovu klimu. Ali nije ga uništio. Bagdad je dalje, u istoriji islamskog svijeta, bio beznačajna tačka. Vratio se na sjever, gdje je – na obali jezera Urmia, danas na granici Turske i Irana, tamo gdje je klima idealna a

mjesto strateški pogodno – po preporuci at-Tusija, osnovao svoju prijestolnicu Maragu. Taj grad je postao središte učenog svijeta onog vremena, a njegova opservatorija postala je pojam u astronomskoj nauci. Pod rukovodstvom at-Tusija radilo je mnogo prvoklasnih astronoma, i samo nabiranje njihovih imena predstavljalo bi potvrdu visokog nivoa at-Tusijeve ekipe.

Među astronomima u at-Tusijevom astronomskom timu bilo je i Kineza, ali njihova nam imena nisu poznata. Opservatorija u Maragi počela je da radi 1259. godine i njen primarni cilj bio je da se stvori autentična teorija na bazi učenja Ptolomeja i Aristotela. Ptolomej je zastupao teoriju deferentna i epicikla, dok je Aristotel bio na stanovitu krutičnu po kojima se kreću planete nepromijenjenom brzinom. At-Tusi je bio impresioniran Ptolomejevom teorijom, za koju je smatrao da je, uz neznatne modifikacije, apsolutno održiva. Rješenje do kojeg je došao at-Tusi, i koje je po njemu i nazvano »Tusijev par«, teoretski je obrazložio na kraju njegov najbolji učenik al-Sirazi, pronalazači rješenje kako da se tzv. ekvant zamijeni i da se na taj način izbjegnu nepravilnosti koje se nikako nisu mogla da objasne ptolomejskom teorijom. Tu je teoriju još bolje objasnio astronom iz Damaska, Ibn al-Satir, čije je djelo poznavao Nikola Kopernik, i to preko grčkih prevoda koje je načinio Hioniadis, oko 1300. godine, pošto je dugo boravio na opservatoriji u Tabrizu, a potom se vratio u Konstantinopol. Mnogi detalji o ovom uticaju nisu potpuno jasni – da li se Nikola Kopernik oslonio na arapski djelo, ovdje na »Tusijev par ili pak Arpa na djela grčkih astronoma, teško je reći. Biće da je ipak ovdje arapsko prvenstvo mnogo prihvatljivo. Radovi astronoma iz Marage i silhanski zidž – zaista su temelj moderne astronomije, možda i tačka preokreta pogleda na svijet, od ptolomejskog do kopernikanskog. Nama je to stanovite veoma blisko.

Muhamed an-Nišapuri an-Nazama, koji je živio dvije stotine godina poslije at-Tusija, dao je komentar njegove slavne knjige o astronomiji, koji je poznat kao *Podsjetnik Nasir ad-Dina o astronomiji*, u kome je at-Tusi sistematično izložio sveukupna dostignuća astronomije onog vremena. Ugljed te knjige bio je izuzetan i među at-Tusijevim savremenima i među njegovim nasljednicima, poznati su brojni njegovi komentari i prepisi, od kojih je ovaj an-Nazamin najčვენjiviji. U svom komentaru, koji nam je zanimljiv zbog referenci na druga djela, an Nazama daje istorijat proučavanja nagnutosti ekliptike – za Hinduse, ona je bila 24°; Euklid je u četvrtom postulatu svojih *Elementa* odredio stranu pravilnog poligona od 15 strana, smatrajući da ona odgovara nagnutosti ekliptike (arc 24°), nagnutost koju on cijeni od 23°51'20"; pod al-Mamunom, zahvaljujući opservatorijama Banu Musa u Bagdadu, nadena je vrijednost od 23°35'; potom, opažanja Abulvafe i as-Saganija u Bagdadu, dala su rezultate manje vrijednosti, al-Hazim je u Reju, kao i slavni al-Haravi, našao vrijednost nešto manju; al-Hudžani, u periodu Fahr ad-Davle, koristeći novi instrument koji je sam nazvao sekstant, dobio je tačnost od jednog lučnog sekunda: 23°32'21"; na opservatoriji u Maragi, at-Tusi je postigao vrijednost 23°30', što iznosi u odjeljku 4. četvrtje glave svoje knjige. (Podsjetimo se da je današnja vrijednost inklinacije ekliptike

23°27' i da ta inklinacija opada u 128 godina za 1'.)

U slavnom *Ihanskijskom zidu* at-Tusi daje hronologiju različitih kalendara, zarasturovskog, muslimanskog, grčko-sirijskog, jevrejskog, persijskog Hajamovog i kinesko-ujgurskog, trigonometriju (tablice sinusa i obrnutog sinusa s trima sekegezi-malnim oznakama, svakih 1', tablice tangensa s 3 sekegezimalne vrijednosti, od 0° do 45° svakih 1' i sa 4-5 znakova od 45° do 89°50' svakih 10'), sfernu astronomiju (tablicu prelaska od ekliptičkih na ekvatorijalne koordinate), i ostale uobičajene podatke koje je morao da sadrži svaki zidž onog vremena. Vezano za posmatranja at-Tusija, još treba reći da je on dao tačnu procjenu precesije ekvinoxia. U sedmom poučku *Almagesta*, Ptolomej iznosi da tačka γ zaostaje 1' i 100 godina. At-Tusi je još bolje to uradio, precizirajući zaostajanje od 1' svake 66. godine. Aktuelna vrijednost je oko 72 godine za 1', dok se linija petlje okreće u retrogradnom smjeru 50' svake godine.

Nasir ad-Din at-Tusi je najslavniji islamski matematičar u oblasti trigonometrije. Naravno, svako njegovo astronomsko djelo puno je trigonometrijskih opaski, ali je ova oblast matematike najbolje izložena u radu poznatom pod nazivom *Traktat o potpunom četvorouglu*, mada je njen originalni naziv *Knjiga o šekanoj teoremi*. Djelo pripada najplodnijem autorovom razdoblju, kad je radio na opservatoriji u Maragi, i nastalo je vjerovatno u 1260. godine, za potrebe naučnika koji su tamo s njim saradivali. U ovom djelu trigonometrija nije tretirana kao pomoćno sredstvo astronomije, što je bio uobičajeni način onog vremena, njena sluškinja – kako bi rekao E. T. Bel, već kao samostalna nauka, poseban predmet istraživanja. U njemu je sistematski, na pravilan metodički način izloženo trigonometrijsko znanje onog vremena, koje nije bilo malo. Prirodno, više važnih rezultata potiče od samog at-Tusija.

Izuzetna aktivnost matematičara iz Marage sigurno nije bila lišena mnogih nespozragama, sujete i zavisti, ali je za istoriju matematike i astronomije značajna. Veoma različiti po nacionalnosti, matematičari su i dalje prevodili stara djela, pronalazili im poboljšanja. Matematički govor ovdje je dostigao visoku mjeru preciznosti. Sam at-Tusi je neka svoja djela napisao prvo na persijskom a potom preveo na arapski. On je nastojao da mu jezik bude što precizniji, shvatajući da problem tačnog određenja nekog pojma počiva, pored ostalog, i u jeziku. A arapski je kroz vjekove, od prvih prevodilaca pa do at-Tusijevih savremenika, doživio mnoge promjene, postao fleksibilniji, njime su se mogle izraziti od tada neizrecive stvari. Na primjeru razlikovanja kruga i kružnice može se vidjeti do koje je suptilnosti bio stigao at-Tusi. »Kaže se da neki krug pripada nekoj sferi ako je njegova kružnica na površini te sfere; često specijalisti ove nauke upotrebljavaju pojam krug sfere, želeći reći kružnica, kad postoji indikacija koja dopušta tu upotrebu. Tako, kažu oni, visina je luk kruga, hoteći reći kružnice.« Ovakve finese ne nalazimo kod al-Horezmija, niti kod Ibn Kora.

Kad je bilo zadovoljniji Nasir ad-Din at-Tusi? Dok je rješavao matematičke probleme, zagledan u zvijezde ili nad svojim geometrijskim crtežima, ili, pak, kao filozof, nad rukopisima čovjeka kome se beskrajno

divio, Suhrevardija? Iranac, Šibahudin Jahija Suhrevardi, zvan *Seih al-İsra*, koji je naučavao o magičnoj moći svjetlosti koju je primio od svojih drevnih predaka. Živio je samo 36 godina, ali ostavio iza sebe djelo koje je apsolutno vječno. Rođen 1155. godine u sjeverozapadu Irana, u Suhrevardiju, gradu koji je još čvao u doba mongolske provale. U ranoj mladosti učio je u Meragehu, u Azerbejdžanu, potom je došao u Isfahan, gdje je još bila živa avicenijska tradicija. Zanim je nekoliko godina proveo na južistoku Anadolije, gdje su ga seldžučki vladari iz Ruma izuzetno lijepo primili. Konačno je otišao tamo gdje ga je vukla njegova sudbina, u Siriju, u lijepi grad Alep, da se odatle više nigdje ne pokrene. Njegovno učenje o svjetlosti, o onome što je prozvano »Hikmat al-İsra« (Istočna mudrost), jeste pokušaj da se obnovi stara mudrost Perzije. S jedne strane, tu je mudrost hermetista, onih baš na koje su se pozivali pseudo-Sabeji, s druge strane veza između Platona i Zaratustra. Šam Suhrevardi je, poput kakvog princa mudrosti, smatrao da je bez prethodnika: »Ja sam oživio uzvišeno biće Istočnjačke teozofije (ovdje bi bilo prevesti »mudrost«, a ne teozofije – kako prevode filozofi) i njeno učenje o Svjetlosti, koje zastupaju već Platon i njegovi prethodnici; međutim, u samom planu obnove tog učenja ja sam bez prethodnika.« Suhrevardi govori o svjetlosti kao što će kasnije govoriti impresionisti. Sva su tijela samo različiti stepeni svjetlosti i sjena, izučavanje fizike znači izučavanje svjetlosti čiji je intenzitet smanjen i ublažen posredstvom sjena materijalnog svijeta. Suhrevardi dijeli tijela u tri kategorije: tijela koja zatvaraju put svjetlosti i sprječavaju njeno prodiranje, tijela koja su prema svjetlosti prozirna i ne sprječavaju njeno prodiranje, i tijela koja dozvoljavaju svjetlosti da dospijeva na različite stepene te se na taj način sama dijele na nekoliko vrsta. Tako nebesa u svjetlom stanju spadaju u drugu kategoriju, zemlja u prvi, voda u treću normalnom stanju u drugu, a znak u svom kategoriju, koja se sastoji iz više vrsta. Što se tiče vatre, koja je četvrti element među tradicionalnim elementima, Suhrevardi ne smatra da je zemaljski element kao drugi, nego da je ona jedna forma svjetlosti u zemaljskoj sredini. Tijela su pod komandom nebesa, nebesa pod komandom duša, a duše pod komandom svjetlosti koja vlada cijelim univerzumom.

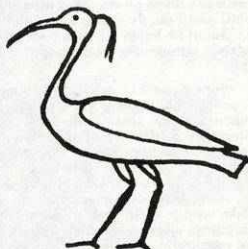
Ovakvo učenje bilo je daleko od tradicionalnog islama, onog što ga je zastupao jedan al-Gazali, koji je bio zemljak at-Tusija jer se rodio u Gazalehu, pokraj Tusa. Al-Gazali je govorio: »Što se tiče spoznatog objekta, on je odraz samo biti stvari u ogledalu duše... Kroz misaonu dušu isijava Univerzalna duša.« Kako je to daleko od svjetlostnog šeiha Suhrevardija. Zato je u Alepu ustala ulema protiv tog »krivovjermika«. Iako je bio pod okriljem samog sina velikog Saladina, Suhrevardi je morao da strada. Zatočen je u tvrđavu i tu smaknut pod nepoznatim okolnostima. Uostalom, nisu li sva smakućuća tog vremena bila takva. O sličnome će pisati i naš Meša Selimović.

Ali, tijelo se smakne a učenje ostaje. Tako se i Suhrevardijeva filozofija čvrsto ugnjezdila u dušu i on je postao njegov gorljiv zastupnik. Sam at-Tusi u svom učenju bio je blizak i Ibn Sini, a dalek od alhemijske mistike jednog Razija. On kaže: »Ispravnost os-

jetilnog opažanja nikada ne možemo dokazati pomoću realne stvari. Pouzdanje u podatke osjetnog opažanja ne temeljimo uopšte ni na kakvu dokazu, nego naučavamo da ih iziskuju zdravi razum.« Kao prvi matematičar, at-Tusi uvijek traži da se razjasne početni uslovi nekog razmatranja: »Umotavanje je najstavnost istraživanje ne mogu da se razviju prije nego se postigne spoznaja ili sigurnost o pretpostavkama koje su pri tome ishodnišni principi, ili barem sporazum o tome kako će se takvi principi postaviti... Zato je nemoguće znanstveno raditi s ljudima koji negiraju podatke osjetnog opažanja i prve principe mišljenja.«

Poput njegovog Suhrevardija, i at-Tusi je dao svoj doprinos istočnjačkoj filozofiji. Kada ih danas posmatramo skupa, osjećamo veliku moć čovjeka u borbi sa silama nemjerljivim koje nu neprestano zaprečuju put. Ali izlaz uvijek postoji, čak i kad se na tom putu strada. Misa se ne može izgubiti. Izlaz je ljudsko djelo.

(Poglavlje iz knjige »Slavni arapski matematičari«)



Simbolički brojevi i forme Borobudura

Borobudurski hram je arhitektonska kompozicija, čiji je plan utemeljen na dva koncentrična oktograma. Dimenzije Borobudura su modularne. Njihovi modularni multipli su cijeli brojevi koji su jednaki krajnjim točkama u Pellovoj seriji.¹ Njihovi moduli su jednaki jedinicama dužine starog sistema mjera sličnih tradicionalnim dimenzijama Indokine.

Brojevi koji su upotrebljeni kao modularni multipli u dimenzijama Borobudura su krajnje točke (granice) prema obrascu Pellovih brojeva. Kada su povezani s linijama pojavljuju se sanskrtski slog Om. Bija mantra Om² je ključ borobudurske kompozicije i to na sličan način kao što je Platonova lambda ključ za kompozicije i dimenzije Atlantide, kao što je to opisao Kritija, zatim kompozicije dimenzija Stanehengea i forma koja slični na Phaetanovu kvadrigu, zajedno sa konjima, Sunčevim kolima i upravljačem što je sve povezano s rudom, vodičama i knjiskom opremom.

Većina brojeva u borobudurskoj kompoziciji dimenzija ima simbolička značenje.

Oblik borobudurskog plana je velika mandala. Tlocrt dijela hrama je najstarija forma hramova tj. stepenastih planina, za čije se podrijetlo vjeruje da odgovara vulkanu Pico Alta.³

Borobudur – tajne njegovih proporcija

Dimenzije i brojevi Borobudura

Ritam terasa i galerija na planu Borobudura otkriva jedan zajednički nazivnik ili modul veličina kompozicije. Prosječna širina prolaza i parapeta koji ih okružuju oko galerijskog perimetra bliska je jedinici nazvanoj sao⁴. Ako se može upotrijebiti to indokinesko ime, onda modularna širina Borobudura odgovara 17 sao ili teoretski 123,68 m.⁵

¹ Pravilna osmokraka zvijezda nazvana oktogram je izvor arhitektonskih proporcija. Vidi P. H. Schofield, *The Theory of Proportion in Architecture*, Cambridge, 1958. Takovani Pellovi brojevi su aritmetički ekvivalent geometrijskog oktograma. Oni se upotrebljavaju kao modularni multipli u arhitekturi još od antike. U zapadnoj civilizaciji, bio je John Pell (1610-1685) prvi koji je opisao tu seriju brojeva koja je prema njemu i nazvana.

² Buddhistička ejsme mantra OM: definiciju sloga OM koju je dao R. Tagore (1861-1941): «OM je simbolička riječ za beskonačno, savršeno i vječno. Već sam zvuk kao takav je savršen i predstavlja cjelinu stvari. Sve naše religijske kontemplacije započinju i završavaju sa Omom. Smatra se da OM ispunjava um, sa predodjećom vječnog savršenstva i da ga oslobađa svijeta uske sebičnosti.

³ O. Muck, *The Secret of Atlantis*, London, 1978.

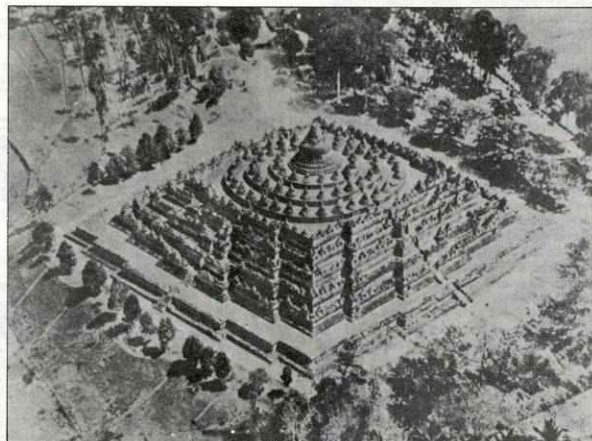
⁴ Indokineska jedinica nazvana sao iznosi 7,275 m. Vidi J. Auböck, *Hand-Lexikon über Münzen, Geldwerte, Tauschmittel, Zeit-, Raum- und Gewichtsmasse der Gegen art und Uergangenheit aller Länder der Erde*, Wien, 1844.

⁵ Teoretska modularna širina je nešto veća nego odgovarajuća stvarna dimenzija. Cf. Vitruvius, *De*

UDK 726.13:294.3(922)

Numerička tajna Borobudura

Tine Kurent



Panorama Borobudura (Java, VIII vek)

Ali za razumijevanje borobudurskog simbolizma, dimenzije borobudurske geometrijske sheme su važnije nego dimenzije njegovih strukturalnih dijelova.

Tlocrt Borobudura odgovara mandali sastavljenju od dvije koncentrične križne oktogonalne sheme nazvane oktogram. Linije te sheme ukazuju na točke na kojima se prekidaju rubovi galerija. Segmenti linija oktograma su u stalnim omjerima ili proporcijama. Iracionalni omjeri u skupini proporcija oktograma su aproksimirani sa omjerima Pellovih brojeva.

Cijeli brojevi koji formiraju Pellovu seriju se upotrebljavaju kao modularni multipli u dimenzijama Borobudura. Međutim, modul oktogramskih dimenzija nije isti kao u kompoziciji Borobudura. On iznosi oko 0,655 m, što je blizu tzv. trgovačkom thick-u; ta indokineska jedinica je duga 0,6388 m.⁶

Architectura, V., 1: «Temelji se moraju kopati sve do čvrste osnove . . . i moraju biti širine koja je veća nego zidovi koji će biti iznad tla.

⁶ Vidi Auböckov *Lexicon*, poglavlje «Annam (Annam). Čini se da 12 borobudurskih thuoka po 0,655 m iznosi 1 sao.

Za objašnjenje dimenzija borobudurskog oktograma bit će potreban plan hrama sa dva superponirana oktograma.

Kružna baza centralne stube je upisana u centralni kvadrat onog manjeg od dvaju oktograma. Na planu linije, te sheme sastoje se od točaka (. . .). Centralni kvadrat onog većeg od dvaju oktograma opisuju jednu imaginarnu kružnicu koja povezuje središta unutrašnjeg prstena stupa. Te su linije označene kao kratke crtice (- - -).

Sektorij linija borobudurskih oktograma imaju slijedeće dužine:

1. Središte hrama: veličina je O(ništica).
2. Unutrašnji dijametar središnje stube: 5 thuoka.
3. Dijametar baze centralne stube: 24 thuoka (ili 12 modula po 2 thuoka).
4. Unutrašnji dijametar najmanjeg prstena stupa (. . .): 27 thuoka.

5. Dijametar kruga koji povezuje središta unutrašnjeg prstena stupa (- - -): 32 thuoka.

6. i 7. Dijametri najveće superelipse⁷: 71 thuok (. . .) i 77 thuoka (- - -).

8. i 9. Dimenzije od 168 thuoka (. . .) i 186 thuoka (- - -) označavaju točke gdje je prekinut pravac galerije iznad sakrivenog temelja.⁸

10. Dijagonalna najvećeg oktogramskog kvadrata (- - -) je duga 254 thuoka ili 127 modula po 2 thuoka. Stranica tog kvadrata je duga 180 thuoka ili 432 modula od 12:5 thuoka.⁹⁻¹⁰

⁷ Superelipsa ili superkružnica u tom slučaju je postupni prijelaz od elipse (kružnice) do opisujućeg kvadrata. U modernoj arhitekturi prvi put je bila upotrijebljena 1959. u Stockholmu, Švedska, od Davida Helдена, ali ona je očito bila poznata i borobudurskim arhitektima

⁸ 168 thuoka iznosi 42 modula po 4 thuoka. 186 thuoka iznosi 62 modula po 3 thuoka.

⁹ Brojevi 127 i 432 imaju simboličko značenje.

¹⁰ Stranica borobudurskog oktograma je 432 modula od 12:5 thuoka dužine. Budući da stranica

Linije i lukovi koji povezuju karakteristične borobudurske brojeve čine slog Om i to napisan u sanskrtskoj verziji.

Oktoqram kao izvor proporcija

Shema oktoqrama kao osnovica arhitektonske kompozicije generira sljedeće proporcije:

- kvadrat, 1 : 1;
- kvadrangon 1 : 1,207;
- diagion 1 : 1,414;
- dualni dijagon, 1 : 1,818;
- dvosturki kvadrat, 1 : 2;
- dvosturki kvadradiagon, 1 : 2,414.

Navedeni omjeri su u skupini proporcija 2; sa iznimkom kvadrata i dvostrukog kvadrata, oni su iracionalni. Međutim, omjeri Pellovih graničnih veličina mogu aproksimirati gornje proporcije i učiniti ih racionalnima. Zato se Pellovi brojevi upotrebljavaju kao modularni multipli u arhitekturi.

Oktoqram kao pomoć arhitektu opisao je Vitruvije kao oktoqonalnu shemu ili amusium. Prema Vitruvijevoj teoriji planiranja gradova, gradove ne treba planirati kvadratično... nego kružno; a također »ornjevi se moraju izgraditi okrugli ili poligonalni. I to zato »jer su vjetrovi... neugodni i škodljivi... Oni moraju biti isključeni... Postoji osam vjetrova i zato »mi moramo računati s tim da pronademo ishodišta i pravce vjetrova... stavimo zato u vodoravni položaj jedan mramorni brojčanik (ružu vjetrova) nazvan amusium i to negdje u sredini grada ili neka neko mjesto bude tako izgledno i uravnjeno da mramorni brojčanik nije potreban. Uz pomoć amusiuma ili Vitruvijeve oktoqonalnih crteža nazvanih shemata ili: uravnjene površine... « mi ćemo označiti osam dijelova gradske obodnice... Tako će postojati osam jednakih prostora djelovanja vjetrova u obodnici... kada se to učini, neka se postavi gnomon na uglove oktoqona i neka se s time uskladi orijentacija ulica.«¹¹

Suprotno Vitruvijevoj teoriji planiranja gradova, novi rimski gradovi su pravokutni što dokazuje da je osam vjetrova iznađeno da se sakrije stvarno značenje arhitektonskog amusiuma i dviju oktoqonalnih shemata.

Modularna analiza je razotkrila da su rimski pravokutni gradovi formirani omjerima Pellovih brojeva.¹² Postoji samo jedan ok-

toqonalni rimski grad i to kao iznimka pravila: Calleva atrebatum je nepravilni oktoqon, ali njegova podjela četvrti i ulica slaže se sa linijama oktoqramske subdivizije. Modularne dimenzije njegovih četvrti mogu biti stoga izražene u Pellovim brojevima i upotrebne kao modularni multipli.¹³ Proporcije visina rimskih zgrada mogu biti izražene omjerima Pellovih brojeva.¹⁴ Vit-

đišta Dioklecijanove palače ima dva prethodna objašnjenja: E. Dyggve ga smatra temeljima trapelajna. Vidi njegov članak E. Dyggve, *Nouvelles recherches au peristyle du palais de Diocletien a Split*, Institutum Romanum Norvegiae, Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia, vol. 1, Oslo, 1962.

B. Gabričević objašnjava nalaz kao oruđe za mjerenje: *Les cotes du carré ont servi à fixer l'alignement des portiques, et les branches de la croix inscrite celui des portes de Palais*. Vidi njegov članak: B. Gabričević, *Decussis du palais Diocletien a Split*, Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku, Split, 1961-1962.

¹³ Rimске mjerne jedinice: 1 gradus iznosi 0,7393 m a jedan pes iznosi 0,2957 m.

¹⁴ M. Detoni, T. Kurent, *The Modular Reconstruction of Emona*, Stula, Dissertationes Musei Na-

ruvije je vjerojatno prenaglasio svoju teoriju o osam vjetrova kako bi sakrio stvarnu ulogu oktoqrama skrivenog u njegovom amusium ili »uravnjenoj površini, i u svojoj shemati što su bili arhitektonska oruđa u tajnom znaju proporcioniranja.

»Mjesto dotjerano ravnalom i libelom... smješteno u sredini grada, što je ponudio Vitruvije kao ekvivalent za amusium bilo je pronađeno u Dioklecijanovoj palači u Splitu.¹⁵ Ispod popločenja na križanju carde i decumane zakopana je ploča u obliku križa, natčijena od rimskog cementa i postavljena

tionalis Labacensis, Ljubljana, 1963
»The Modular Reconstruction of Emona, revised by Mark Hartland Thomas, The Modular Quarterly, Spring 1964.

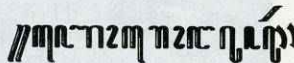
6. Ceragioli, *Emona*, Politecnico di Torino, Facoltà di architettura, Istituto di elementi costruttivi, Torino, 1965.

G. Ceragioli, *Saggio critico sui sistemi di misura Romana*, ibidem, novembre 1965.

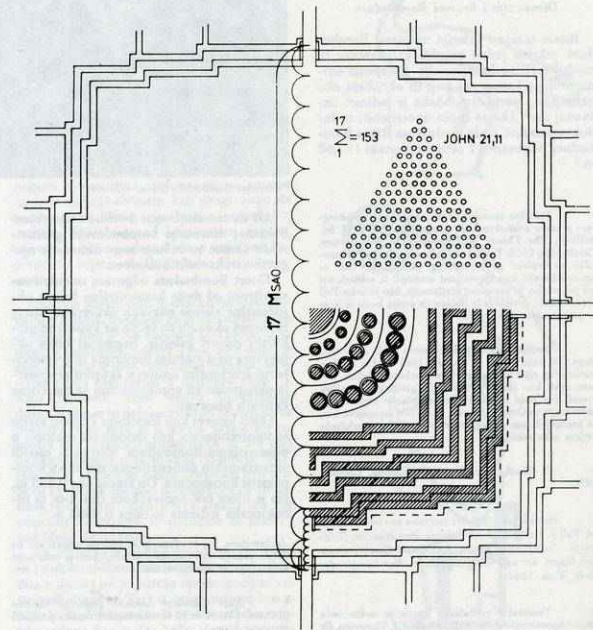
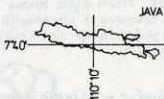
Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Supplementband XI, Emona, A. Druckenmüller Verlag, Stuttgart 1968.

¹⁵ T. Kurent, *The Modular Composition of Diocletian's Palace in Split*, Antiquite Vivante XX, Skoplje, 1970.

Hram Borobudur komponiran je u ritmu *sao*, koji iznosi 7,275 m.



BOROBUDUR



nije paralelna drugim karakterističnim linijama oktoqrama, broj 432 ne pripada skupini od 10 oktoqramskih brojeva.

¹⁰ T. Kurent, *Silchester, the Vitruvian Octogonal Town*, Antiquite Vivante XXII, 1972.

¹¹ Vitruvijeva *Knjiga I*, pogl. VI, u potpunosti je posvećena problemu pitanja osmorih vjetrova i planu oktoqonalnog grada koji iz toga proizilazi. Poligonalni toranj spominje se u pogl. V.

¹² T. Kurent, *Proportio and Commodulatio after Vitruvius*, Antiquite Vivante XX/1, 1971.

¹³ T. Kurent, *The Modular Analogy of the Roman Palaces in Split and Fishbourne*, Archaeometry 12/1, Oxford, 1970.

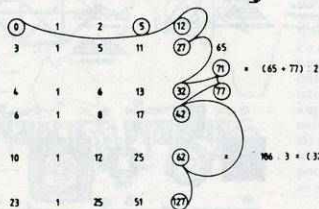
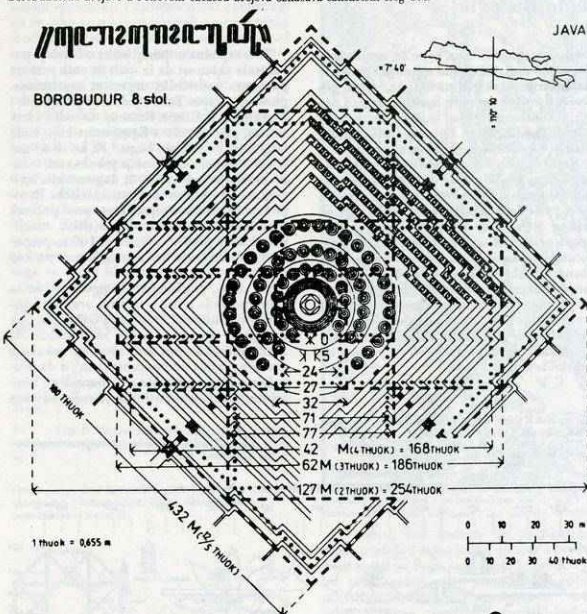
»The Modular Composition of Diocletian, s Palace in Split, Antiquite Vivante XX, Skoplje, 1970.
»The Analogy in Modular Composition of Roman Fortresses at Caerleon and at Mogorjelo, Antiquite Vivante XXI, 2, Skoplje, 1972.

¹⁴ Betonska površina u obliku križa postavljena u kvadrat grubo otesanog kamena, iskopsan ispod sred-

u kvadrat izgrađen od grubo otesanog kamena. Prema mom mjerenju, krakovi toga križa su široki 5 gradusa i 2 pedesa.¹⁶ Na toj ploči može se nacrtati obris križa sa 5 gradusa širokim krakovima koji ostavlja oko 1 pes široku marginu i koji se potpunoma uklapa u subdiviziju oktograma. Dužina od 5 gradusa je planski modul Peristila Dioklecijanove palače. Upisani križ oktograma je formiran od dva međusobno ukrštena pravokutnika, 5 gradusa širokih i 12 gradusa dugih. Taj ostatak oktograma izgrađen prije same palače i nakon toga iskopan ispod ulaza Peristila zapravo je veliki brojčanik za proporcioniranje koji je upotrijebio arhitekt palače. Oblici i proporcije na planu palače i visine porijeklom su u tom oktogramu. Isto

¹⁶ T. Kurent, *Oktogram in hierogif, ki pomeni naselje*, Sinteza 47-49, Ljubljana 1980.

Modularni multipli proporcija u borobudurskom oktogramu su Pellovi brojevi. Linija koja povezuje borobudurske brojeve u Pellovom obrascu označava sanskritski slog OM.



tako orijentacija palače bila je diktirana oktogramskim dijagonalama.

Da bi se ilustrirala vitruvijevska teorija planiranja dostajati će modularna analiza rimskog grada Emone!¹⁷ Dioklecijanove palače¹⁸ ili egipatske Sjeverne palače¹⁹ i stare

¹⁷ T. Kurent, *Sistemi standardnih modularnih mera u arhitekturi*, Fakultet za arhitekturo, Beograd 1975.

¹⁸ T. Kurent, *Brojevi Tolstojevih protozidara tri i sedam u modularnoj arhitektonskoj kompoziciji*, Fakultet za arhitekturo, Beograd, 1981.

¹⁹ T. Kurent, *The Cosmogram of the Romanesque Basilica at Sičuna*, Fakulteta za arhitekturo, Ljubljana, 1978.

²⁰ T. Kurent, *Cosmogramma della basilica romanica di Sičuna*, Critica d'arte, 1980.

²¹ Krivo se prevodi kao »križanje u selu« ili kao

japanske prijestonice Kyoto.²⁰

Simbolički oblici Borobudura

Tlocrt Borobudura je velika mandala koja je oblikovana prema shemi oktograma, koji je sam po sebi simbol svemira. Kvadrat tlocrta ukazuje na četiri glavne strane svijeta.

Podjela borobudurskog arhitektonskog sklopa je trojdelna i odražava duddhističku podjelu svemira u tri područja: područje želje ili kamadhatu, i to na nivou skrivenog podnožja; područje oblika ili rupadhatu na mjestu četiriju galerija i područje bezobličnosti ili arupadhatu na gornje dijelu i iznad kružnih terasa.

Devet razina Borobudura, dok je deseta simbol ništavila, simboliziraju mističku planinu Meru. Kozmička planina je simbol svemira.

Kvadratični oblik tlocrta, kružni oblik terasa i trokutasti oblik centralne stupe na vrhu Borobudura, prva su tri oblika među onih pet elemenata koji su poznati diljem čitave Euroazije.

Tri od pet elemenata, kvadratična baza, kružne hemisfere i trokutasti vrh tumače se u priči o Buddha koji je složio svoju prosjačku odjeću, odložio na nju prosjačku posudu i stavio svoj štap na vrh.

Arhitekt Borobudura, a vjeruje se da se zvao Gunadharna, sastavio je najveći simbol svemira koji je čovjek ikada izgradio, »simbol savršenog poretka«.

Točna je hipoteza Nieuwenkampa iznesena 1931. g. da hram Borobudur predstavlja cvijet lotosa i to mitskog lotosa iz kojeg će se roditi Buddha. Centralna stupa borobudurskog hrama stoji na bazi do 4 ngu ili 9,7 m u dijametru i na velikoj lotosovoj podlozi debeloj 1 arhitektonski tluok tj. 0,485 m.

Poruka B. izražena arhitektonskim jezikom je mantra *om mani padme hum* ili »dragulj u lotosu«.



»naselje« u knjizi A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, London. Usporedi Mumfordovu skeptičku naznaku uko je križanje u *The City in History*, New York, 1961, str. 81. Prema mojoj interpretaciji hierogif ny wé znači kompoziciju ili kozmos.

²⁰ *Timaeus*, 35 A-B.

UDK 008 (=9)

Da li orijentalistika može bez «orijentalizama»/ evropocentrizma

Neka razmišljanja o budućnosti orijentalistike u nas

Rade Božović

Tu nedavno dogodilo mi se da me moj dobar poznanik, erudita širokih svetonazora, upita, kada sam mu predavao svoj rukopis, zašto sam koristio ćirilicu. Načao mi je kroz glavu projurilo ime engleskog orijentaliste Viljema Džonsa, saradnika V. Hestingsa, po mnogo čemu čuvenog generalnog guvernera Indije. Setih se Džonsovog (nadobudnog) pokušaja i zalaganja da još 1800. godine zameni arapsko pismo latinčnim. Ovog puta sam, ipak, bio pomalo zatečen, čak iznenađen kako danas, u modernom dobu širokih komunikacija, preplitanja kultura, pa ponekad, bome, i ideologija, iza nas, kao zla kob, prosvetli pokatkad kakva evropocentrična mitema, učeni »orijentalizame«. Sneveselio sam se kako i nas, ovamo na istoku Balkanskog poluostrva, gde nikada nismo valjano svarili ni hrišćanstvo, njegovu istočnu varijantu, lako ponese formalna snaga i moć zapadnohrišćanske ideologizacije sveta. No, eto, neki iz melanholičnog zadovoljstva da uživaju u sopstvenoj erudiciji, drugi iz razloga koje bi, možda, ovdje bilo neukusno pominjati, a treći zbog nesposobnosti da komuniciraju s drugim svetovima, makar i minimalno različitim od sopstvenog, ne primećuju tu pojavu, ili pak ne dozvoljavaju da njihovi nazori budu dovedeni u pitanje čak ni najkolovajitijom istinom: da materija svek traži svoju animateriju!

Danas stajati slep pred činjenicom da u svetu raznolikosti mora biti razlika, čak i u nauci, pa otuda i oprečnih mišljenja i, sledstveno tome, i evropocentrizma, znači nalikovati jogunastom vulkanu koji izbacuje vatru, ali čija lava nemoćno ostaje na prvij hridi pobešnjelog grolta. No, ako se i sada naše takvo i tođim kulturama promišljaju svojim obrascima ili, još gore, pokazuju prema njima, makar i na prikriven način, netrpeljivost, ostaje nada da će budućnost, ipak, istinito prosuditi o prošlosti.

I tako, posle svega što je u nas postalo poznato, otvarajući se pred svetom i ponirući radozbalno u ono što nam je iz ovih ili onih razloga bilo nedostupno i nepoznato pre nekoliko decenija, zaista bi bilo zaludno trošiti dragocene reči da bi se pokazalo da u svet-skoj orijentalistici, pa i našoj, čak i u glavama najskolovanijih ljudi, tiho, kao vođa koja već vekovima teče istim koritom, promiču »kulturni stereotipi« i formule o drugim, stranim kulturama. Još i danas se neka društvena zbiljanja tumače kao histerija, ili se uopšte govori o »kameleonstrvu arapskog mentaliteta«. Zar nas ovakvi zaključci ne podsećaju na ono Frenel-Landbergovo *culmen sceleritatus* ili *Fides Panica*? A kako bi bilo lepo verovati da smo mi, s ove strane Sredozemnog mora, tako iskreni i časnii!

Podimo dalje, ka evropskoj orijentalistici. Naravno, bez pominjanja onih usputnih, zalutalih imena u ovoj nauci, koja nisu savladali ni jezik kulture koju proučavaju da bi je mogli izvorno osmotriti.¹ H.A.R. Gibb, čije su zasluge za naučnu afirmaciju orijentalistike nepobitne, jedan je od onih koji, ponekad, ne uspevaju da prevaziđu kulturne miteme svojih učitelja i prethodnika. Na primer, pogledajte njegovu knjigu *Whither Islam?*² Ni u svom predgovoru ni u samom spisu o kulturnom trenutku Egipta on ne pominje ot-kud njegovi zemljaci, pored ostalih Evrop-

ljana, u istočnom svetu, kako su tamo stigli. No, istine radi, on to čini u jednom delu nastalom tridesetak godina kasnije,³ kada, govoreći o sufijskom redu Snusija, uzgred pominje konfrontaciju tog reda sa »the expansion of the Christian Powers« (hrišćanskim silama) – kakva elegantna sintagma za nas!

Naravno, ne možemo tražiti od svakog da kao Tomas Hodkin kaže da mrzi imperijalizam svog naroda, ali se minimum naučnosti, ipak, i više časnog odnosa prema istoriji, od svakog istraživača zahteva. Zar ne? Nije nam u prirodi da tražimo tuđe greške, ali namopinjemo da ne treba pomisliti da se kod poznatog Giba ne mogu sresti i drugi slični »orijentalizmi«. U orijentalizme ili kulturne miteme spada i čudno nastojanje da se islam prevashodno shvati kao religija gneva, straha i osvete. U takav kliše uklopio se i H.A.R. Gib kada kaže da je gnev (*wrath*) osnov islamske teologije i etike.⁴

Trz. zapadna orijentalistika oduvek je pokazivala sklonost da iz ovih ili onih razloga posmatra psihološki organitet muslimana, posebno Arapa. Tako i jedan od pažljivijih i »preznijih, L. Gard, Francuz, navodi čudan, za nas, primer pilota Egipćanina koji, kada leti, misli da je bliže bogu.⁵ Pa ko se od nas iz ove evropske civilizacije još obazire, izuzev možda ortodoksnih ili dogmatičkih levičara, na to kada se sportisti katoličke Evrope i socijalističke Poljske krste pred početak takmičenja (zamislite sličnu sliku: musliman klanja pred start trke na 100 m prepe-ne, i sad zamislite lice jednog Evropejca koji to gleda!).

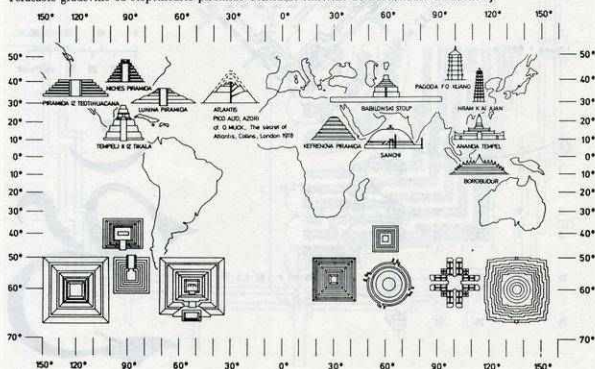
Ili, dalje, pogledajmo knjigu koja se tu skoro pojavila u nas – *Istorija arapske književnosti*, Italijana, Frančeska Gabrijela. Čak je i pisac pogovora našao za potrebno da brani autora rečene *Istorije* zbog nekakvih stavova (valjda evropocentričnih), a da prosečnom čitaocu uopšte nije ponuđeno konkretno objašnjenje o čemu je reč i od čega

³ H.A.R. Gibb: *Islam*, London-Oxford-New York, II izd. s.a., str. 118.

⁴ Ibid., str. 77.

⁵ Luis Gardet: »Obnova i promjena mentaliteta«, *Argumenti*, br. 2.

Terassate građevine od stepeništaste piramide Centralne Amerike do Borobudura u Indoneziji.



¹ »Znati jedan jezik znači posedovati izvesnu mentalnu konstituciju«, kaže N. Comski (*Gramatika i um*, Beograd, 1979, str. 267).

² H.A.R. Gibb: *Whither Islam?* London, 1932.

treba odbraniti poznatog orijentalistu. Ipak, ako se *Istorija F. Gabrijelija* pažljivo čita, onda nejasna »odbrana« pisca pogovora postaje opravdana, makar što se tiče metoda (klasičnog, nazovimo ga) kojim se Gabrijele koristi. Jer, koliko god da su Gib i još neki hvalili ovu *Istoriju* (naravno, ni nauka nije izbegla upotrebe onog probitačnog načina saobraćanja sja tebi, ti meni), upitajmo se zašto autor, govoreći o književnosti, neočekivano uvodi u polje pažnje pikantnu priču kako je prorok Muhamed ne baš časno oteo lepu Zejnebu, ženu svog vojskovođe i usvojenika al Asae!⁶ Ne znamo da je ko pišući istoriju, recimo jevrejske književnosti imao razloga da pomene sličnu priču o Davidu i lepomj Betabeji, ženi njegovog vojskovođe Urije. Ispada, eto, da jedna takva nemoralna civilizacija, sa svojim kulturnim ali nečasnim junakom i »pileptičarom«, ugrožava »našu«! Stoga i nije čudno što neki misle da su danas islam i komunizam najveći neprijatelji zapadne civilizacije, a Alfred Gijom »proročkie i dušebrižnički zaključuje da će, ako se u svetu islamskom ne izmene feudalni odnosi, islam biti uništen ili od strane komunizma ili konzervativnog sveštenstva (ar. *ulema*).⁷

Nabrajati još primera odvelo bi nas u širinu, pa čemu? Mi iz svega navedenog vidimo jedno daleko važnije pitanje od toga da li ima ili ne evropocentrizma u naučnoj orijentalistici.⁸ Za nas je to pitanje da li orijentalistika treba verno da sledi utabane staze i već, verovatno, preživljene metode, ili da krene neistraženim naučnim putevima, prevashodno samostalnim bez opterećenja prošlošću. Pitanje izbora naučnog metoda pogotovu ne sme ostati zatamnjen onim »western methods« Denica Sinora, posle čega se može očekivati da odista postoji i marksistička orijentalistika.⁹

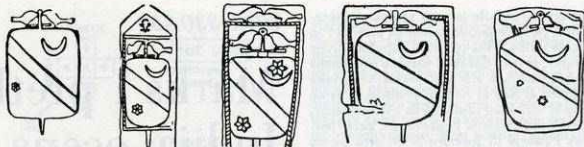
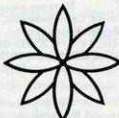
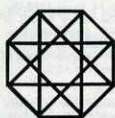
⁶ F. Gabrijele: *Istorija arapske književnosti*, Sarajevo, 1985, str. 69.

⁷ A. Guillaume: *Islam*, Penguin Books, 1977, str. 192.

⁸ Da problem postoji vidi se iz raspre koju su vodili u *Kulturama istoka* (br. 6 i 7) Č. Veljačić i R. Iveković.

⁹ Vidi D. Tanasković: »Enciklopedijsko priznanje osporavanoj nauci«, *Kulture istoka*, Beograd, 1986, br. 7.

Om mani padme hum – dragulj koji evocira shemu oktagrama i lotosov cijet, sličan oktagramskoj osmerokrakoj zvezdici.



Slug OM – gornji red – na bosanskom stečku iz XV st., lijevo na drvorezu A. Dürera – *Hodočasnici*, desno u latinskim slovima kao rimsko sažimanje, kao tibetski oktogram, u dvije sanskrite verzije i u nepalskim pismenima.

U nauci, bez namere da pridokujemo, može postojati samo jedan metod: u modernom svetu on Boga zamenjuje Istinom. Prema tome, ostaje samo pitanje da li orijentalistička istraživanja grunebaumski¹⁰ multidisciplinarno povezat, teorijski-kad je moguće-čvršće osmisлити, ili opušteno slediti već izdane šeme i paradigme mišljenja? Po našem mišljenju, ipak je vreme da se nastupi metod upornog korišćenja kulturnih mitema i formula i početi orijentalno polje istraživanja posmatrati u kontekstu celokupnog civilizacijskog razvicia ove naše Planete. Na taj način ćemo se osloboditi i podozrenja koje svetska orijentalistika izaziva kod nekih intelektualaca na Istoku, pa ćemo potom moći uroniti u novi svet izazova koji se zove *spoznavanje*. Starom metodu

reći ćemo hvala, zasluženo hvala, kao i neopreznom prepričavanju i autorizovanju onog što je postignuto u najproduktivnijim orijentalistikama. Okrenućemo se praćenju zbiljavanja na Istoku preko jezika originala. A koliko je ova pojava (mislim izbegavanje izvorne grade i jezika) uzela maha i kod najdostojanstvenijih i najobzibljivijih orijentalista, pokazuje i jedno naoko čudno ali mnogokazujuće priznanje F. Gabrijelija u njegovoj *Istoriji*.¹¹ Govoreći o novoj arapskoj književnosti, ovaj orijentalista priznaje da sudove o poeziji izvodi na osnovu *jedne antologije* i, neopterećen naučnim skrupulama čak ni u napomenama ne određuje bliže o kakvoj je i njihov antologiji reč. Shodno metodi, on dozvoljava sebi luksuz da za jednog pesnika kaže »izgleda, još uvek živi!«

Mkalo vidimo, poznatom orijentalistu nije smetalo nepoznavanje izvora da pokuša da

¹⁰ Naravno da se i kod Grunebauma prilikom pažljivog čitanja mogu prepoznati neke osveštane miteme. Metod ili izam?

¹¹ F. Gabrijele, nav. delo, str. 266 i 167.

UDK 330.852

Marks i pretkolonijalna Indija: ocena

Harbans Mukhia

autoritativno piše istoriju arapske književnosti, pa da se potom ta istorija prevodi i na druge jezike. Ovakav metod dopušta i druge greške, te tako Gabrielji netačno piše imena nekih pisaca, a značajni pesnik ovog veka Ahmed al Safi al Nedžefi pominje se samo kao al Safi. I sad zamislite da kakav stranac, pišući našu istoriju književnosti, kaže »pesnik Petrović ili Jovanović! Do srca bismo bili uvređeni.

Dakle, kada se oslobodimo rečenog metoda, nužno ćemo se morati okrenuti i promišljenom, nezavisnom analizovanju, sintetizovanju grade i naučnom zaključivanju. Time ćemo, svakako, širiti vidike spostenih saznanja i bogatiti se drugim znanjima iz oblasti bliskih književnosti, te nećemo u svojim radovima govoriti o kiparstvu i vajarstvu, kumirima i idolima kao različitim fenomenima, neće postojati sintagma »narodni folklor, nestaje iz naših dela silna citologija.¹² Osloboditi se rečenog metoda znači, ujedno, osloboditi se i kulturnih mitova i opterećenja, sablažnjivog stajanja ili pokroviteljskog odnosa preda drugim kulturama i obrascima. To znači ne osećati vnu (neopravdan) stid zbog islamskog nasleđa u nas (to je naš istočni, kulturni greh) naspram (opravdane) važnosti i ponosa hrišćanskog (zapadnog) nasleđa i doprinosa naših ljudi civilizacijskom rastu Zapada. Otrgnuvši se od pomenutog metoda, sazeće u nama saznanje o potrebi da se na našim univerzitetima učvrste sve orijentalističke discipline. Tako bi se, konačno, mogla shvatiti važnost ovih disciplina i nešto preduzeti da se otvori grupa hebrejski jezik, da se na beogradskoj katedri mora predavati i persijski jezik a ne samo persijsku književnost (i to je deo metoda i uverenja da se književnost može učiti bez znanja jezika!). Kada se oslobodimo rečenog metoda, studenti takvih teških i neobičnih jezika kao što su orijentalni neće dobiti diplomu da na nisu imali čestite fonetske vežbe i da iz sintakse jezika koji izučavaju nisu odušlali ni jedno predavanje! Povratilo bi se dostojanstvo pisanju udžbenika a ne, kao što se to događa, da istorija jedne velike književnosti kao što je persijska bude izložena u univerzitetkom udžbeniku, na pedesetak stranica! Izbeglo bi se neprijatno etiketiranje i nesuvislo mudrovanje. Onda bi tek postalo jasno da optužiti drugog za fundamentalizam, aziocentrizam, evropocentrizam ili sličan izum, najčešće, svakako, znači objaviti sposteni izam.

Eto, iz svih ovih u suštini jednostavnih razloga ne bismo se usudili, na kraju ovog poziva na originalnost i strpljenje, da proglasimo tak i one koje smo pominjali, po imenu ili bezimeno, evropocentristima. Jer, opreznost je majka mudrosti, kažu Kinezi. A još k tome, ostaje nam da verujemo da mit o Evropi, kćeri sidonskoga kralja, s one strane Sredozemnog mora, duboko istinito govori o povezanosti dva kontinenta, ne samo geografsko. Jest Evropu, na prevaru, ugrabila žena (ili Zevs, drugim rečima) koja je predstavljala bezimenu, onkraj mora zemlju – današnju Evropu. Ali ta prevara ima u sebi i nešto od pesničke lepote i ovostrane mudrosti.

Osnovni elementi koji su sačinjavali Marxovo i Engelsovo shvaćanje azijskih osobenosti vis-a-vis Evrope bili su slijedeći: ključna uloga umjetnog natapanja u indijskoj poljoprivredi za koje se po mjeri zahtjevnosti može jedino država starati; neovisno od toga, ali u uskoj sprezi s time, bilo je nepostojanje privatnog posjedovanja zemlje; sela su mimo brojnih svojih udruženja predstavljala izdvojene i ekonomski samodovoljne jedinice, u kojima je »prirodna ekonomija« preživljavala u obliku jedinstva između poljoprivrede i manufakture rukotvorina; ono što je selo stvaralo dopjevalo je djelomično u gradove koje su uglavnom i dalje postojali na parazitski način; a cijelim tim scenarijem je dominirala despotska država koja je pribežala agrarni višak u obliku dažbina ili poreza, što je po jednom stupnju u Marxovom mišljenju poprimilo karakteristiku rente. Svi ti elementi zajedno otklonili su mogućnost bilo kojih temeljnih mijena u proizvodnom sistemu ili socijalnoj organizaciji tijekom niza stoljeća, sve dok Indiju nisu kolonizirali Britanci.

Sve te karakteristike zajedno sačinjavale su ono što je Marx nazvao: azijski način proizvodnje.¹ Iako je Marx upotrijebio termin »azijski način proizvodnje« svega u dvije prilike, a Engels nikada, izgleda da oni nisu nikada promijenili svoj stav u vezi sa karakteristikama koje su sačinjavale taj način: doista, oni su do kraja ostali uvjereni u azijsku osobenost.

Većina elemenata koji su sačinjavali Marxovo i Engelsovo razumijevanje povijesti Azije bila je poznata u Evropi, dođuše ne jednako dugo. Adam Smith je naglasio ulogu države u izvođenju radova za napajanje i plivdivu u Egiptu, Indiji i Kini.² Tijekom četrnaestog stoljeća u Evropi se uvrijedilo gledište da je odsustvo privatnog posjedovanja zemlje u Aziji razlog azijskog despotizma,³ iako je nekoliko evropskih putnika u Indiju tijekom sedamnaestog stoljeća, a naročito Bernier, učinilo puno da bi popularizirali ideju da je orijentalni vladar gospodar sve zemlje koja je pod njegovom vlašću.⁴

Marx je poput mnogih drugih svojih suvremenika prihvatio ovu Bernierovu tvrdnju,⁵ iako je bio svjestan da među britanskim administrativcima i povjesničarima bijesni kontroverzija u vezi sa pravom na zemlju u Indiji.⁶ Pojam izoliranih seoskih zajednica, od kojih je svaka ekonomski i administrativno samoupravna jedinica obilježena je dinstvenošću agrikulture i rukotvorne proizvodnje,⁷ također ima poduluju predmarxovsku povijest.⁸ Predodžbu o državi koja skuplja takse od seljaštva, takse koje su izgledale poput rente ako se držalo da je država vlasnik zemlje, prvi je sugerirao Adam Smith, a kasnije su je razvijali Jones⁹ i Marx¹⁰, iako je Marx bio taj koji je naglasio koegzistenciju razmjene dobara u gradovima uz naturalnu ekonomiju na selu.¹¹ Tijekom devedesatog stoljeća dominirala je evropskim mišljenjem ideja da je Istok u tisuću godišnjem zastoj, iz čega je proizlazilo to da se snage progresa trebaju osloboditi pod vodstvom Zapada.¹²

gor, vol. II, London 1907, 44; Bernier: *Travels in the Mogul Empire*, New Delhi, 1972, 204

5 Marx's Letter to Engels, June 2, 1853, *Selected Correspondence*, Moscow, 1975, 75.

6 Marxovo pismo Engelsu, 14. lipnja, *Selected Correspondence*, 80: u vezi s pitanjem vlasništva, ovo je najkontroverzaniji od engleskih pisaca o Indiji. U govoru iz kraja južna od rijeke Krina izgleda da je postojalo vlasništvo nad zemljom (podučeno u originalu). I 1958. obratio je pažnju na rasprave koje su se u vezi s tim vodile («Proklamacija Lorda Canninga i Prava na zemlju», *Prvi rat za nezavisnost Indije*, Moscow 161–63. O potankostima te rasprave Lawrence Krader: *The Asiatic Mode of Production, Sources, Development and Critiques in the Writings of Mark Marx*, Assen, 1975, 37–85).

7 Marxovo pismo Engelsu, 14. lipnja 1853, *Selected Correspondence*, 79–80; The Future Results of British Rule in India, *FIWI*, 36–37; *Grundrisse*, London, 1973, 473, 485–86, 493; *Capital*, I, 357–58; *Capital*, III, Moscow, 1971, 333, 786–7; Engels: *Origin of Family*, Moscow, 1968, 156.

8 Dok je pojam samodostatnog seoskog društva stvorio Wik (Historical Sketches of South India, London, 1810, vol. I, 117–8, i prevazet je u *Fifit Report* 1812), Richard Jones je bio taj koji je razvio ideju o jedinstvu agrikulture i manufakture (Krader, 53–55). Zatim je to razradio Marx u *Kapitalu*.

9 Krader, 39–40, 41.

10 *Capital*, III, 790–1

11 *Capital*, I, 357–8

12 Hegel: *The Philosophy of History*, New York, 1944, 142, 161, 163; Sawyer, 26, 30–1. O netajpživosti

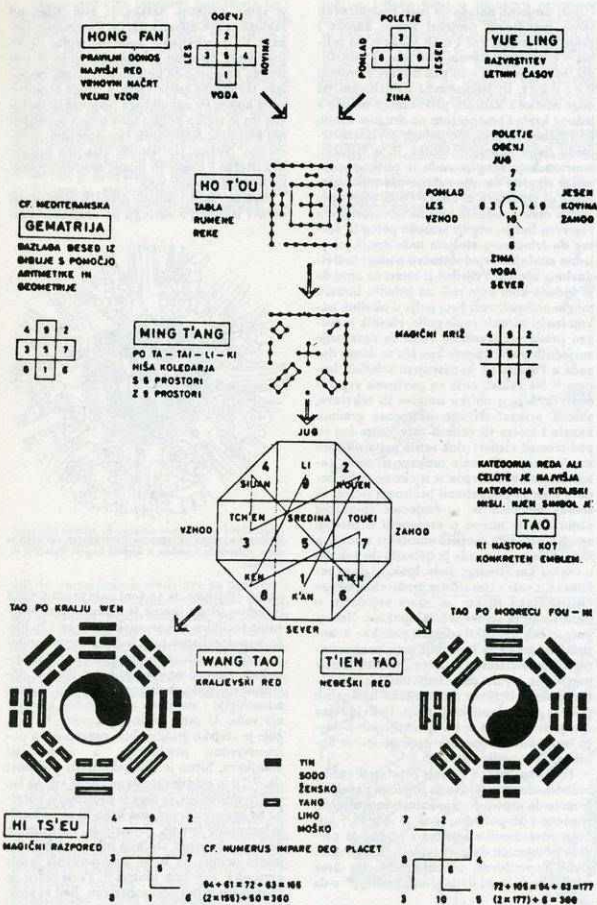
1 A Contribution to the Critique of Political Economy. »Uvod, 21; *Capital*, I, Moscow, 1954, 79

2 Perry Anderson: *Lineages of the Absolutist State*, London, 1977, 466–7; Marian Sauer: *Marxism and the Question of the Asiatic Mode of Production*, The Hague, 1977, 29.

3 Sawyer, 6–7

4 Thomas Roe, *Journal*, *Churchill's Collection of Voyages*, vol. I, London, 1732, 729; *Travels in India*, Vol. I, New Delhi, 1977, 260; Manucci: *Storia del Mo-*

12 Njeka retnja pojava da u nauči pojedinci navode čitave pasuse iz strane stručne literature, pa potom u napomeni prevod navodai



Evolucija kineskog tao, koji je samo varijanta oktograma.

Marx je apsorbirao sve ove elemente koji su potjecali iz različitih izvora i sintetizirao ih je ideju o specifičnom načinu proizvodnje. Tema ovog članka nije preispitivanje valjanosti Marxovog pojma azijskog načina proizvodnje, niti rasprava o tome da li su Marx (i Engels) odbacili tu ideju u nekom razdoblju svojih života. Pokušat će se preispitati značenje pojedinih Marxovih zamjedbi o prekolonijalnoj Indiji i razraditi ih u odnosu na empiričke činjenice, bez obzira na valjanost Marxovih vlastitih ideja. To se čini uz pretpostavku da značaj Marxovih zamjedbi ne ovisi o tome da li je on u svakom pojedinom slučaju bio u pravu; čak i onda kada su njegovi zaključci upitni, inicijalno vodstvo koje su pružile njegove predodžbe ne gubi ni malo od svoje vrijednosti za razumijevanje povijesti.

Marx i Engels bili su prvi koji su iskazali ideju da je indijski agrikulturnu produkciju omogućavala jedino ogromna umjetna irigacija, koja je zahtijevala posredovanje države.¹⁵ Marx je u sugestivju entuzijastički iznio u svojem članku »Britanska vladavina u Indiji!« Tema se ponovo pojavljuje i u

podvrgavanja Indije Evropi u cilju napretka prve v. Hegel, 142; Marx: »The Future Results of British Rule in India«, *FIW*, 33-40; Sawyer, 26.

¹⁵ Engellovo pismo Marxu, 6. lipnja 1853, *Selected Correspondence*, 76.

¹⁶ Napisano 10. lipnja 1853, *New York, Daily Tribune*, ponovo objavljeno u *First War of Indian Independence (FIW)*, 16.

Marxovom i u Engellovom pisanju: u »Prednarcu«, u *Kapitalu* i u *Anti-Dühringu*.¹⁵ Razmatrajući to da su Marx i Engels naglasili ogroman dijapazon razloga zbog kojih je umjetno natapanje bilo neopodno u Indiji, mora da su oni imali na umu kanale i velike tankove za natapanje za kakve je neopodna intervencija države; Marx izričito i spominje kanale u svojem članku »Britanska vladavina u Indiji«, i u *Kapitalu* i; Engels sa svoje strane ima samo referencu na odgovornost države za »kolektivno održavanje natapanja diljem rječnih dolina, što bi se moglo odnositi bilo na kanale bilo na rezervoare za sakupljanje rječne vode. U svakom slučaju, mora biti da su oni bili upoznati s činjenicom postojanja tankova za natapanje vodom, jer Marx navodi jedan službeni izvještaj iz »House of Commons«, objavljen 1812, koji je bio uključen u Campbellovo djelo *Suvremena Indija* (London, 1852), u kojem se spominje nadglednik tankova i vodenih tokova.¹⁶ Uzročnu vezu koju su Marx i Engels uspostavili između sistema natapanja i orijentalnog despotizma jako je napao Karl Wittfogel i njegovo je opovrgavanje bilo općenito uvaženo.¹⁷ S druge strane, to uvažavanje je često navodilo povjesničare da osporavaju krajnju nužnost umjetnog natapanja u indijskoj poljoprivredi ili državni doprinos tome.¹⁸ Mi ćemo o značaju umjetnog natapanja za indijsku ekonomsku i socijalnu povijest raspravljati malo kasnije. Za sada zabilježimo samo toliko da je država u Indiji stvarno u znatnoj mjeri imala utjecaja na osiguravanje natapanja. Slavno jezero Sudaršan u južnom Guderatu napravili su u četvrtom stoljeću prije naše ere vladatri iz dinastije Maurja, a u drugom stoljeću naše ere popravio ga je vladar Sakya, i ponovno u petom stoljeću vladar iz dinastije Gupta. Tako to jezero ima dugu povijest od 800 godina službe poljoprivredi. Nande su zaslužni za gradnju kanala u Orisi, koji je funkcionirao preko 500 godina, a održavao ga je lokalni vladar. Postoje obilna svjedočanstva o tome kako su kraljevske ili manje dinastije poduzimale gradnju ili se brinule o održavanju rezervoara ili kanala za natapanje u različitim dijelovima Indije: u južnoj Indiji, u pokrajini Kaveri, u Panduba, Radasthanu, Uttar Pradešu, Biharu i Bengalu, na istočnom Dekanu i u Kašmiru.¹⁹ Megasthenes izvještava o imenovanju državnih službenika za nadzor nad distribucijom vode iz kanala.²⁰ Upoznati smo, naravno, i s time da je u drugoj polovini četrnaestog stoljeća Firuz

¹⁵ *Grundrisse*, 473-4; *Capital*, I, 514; *Anti-Dühring*, Moscow, 1954, 249.

¹⁶ *FIW*, 19.

¹⁷ Anderson, 487-91; Sawyer, 49; Irfan Habib: »An Examination of Wittfogel's Theory of Oriental Despotism«, *Enquiry*, 6, 54-73.

¹⁸ R.S. Sharma: »Stages in the Evolution of Early Indian Society«, u C.P. Sinha, ed., *The Man and the Scientist*, Delhi, 1979, 205.

¹⁹ Nand Kishore Kumar: »Hydraulic Agriculture in Peninsular India (c. 300 B.C. to 1300 A.D.)«, *Proceedings of the Indian History Congress*, 1979, 211-14.

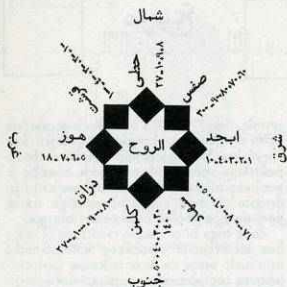
²⁰ *Mc Crindles Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*, ed. R.C. Jain, New Delhi, 1972, 86 Za ovu referencu dugujem zahvalnost svojem kolegi B.D. Chattopadhyayi.

Visoka prirodna plodnost indijskoga tla i dostupnost vode dale su to drugačiju vrstu agrarnog režima. Puno manje polje nego u Evropi, od 9 do 13,5 jutara zemlje, bilo je dovoljno za prehrani indijsku seljačku obitelj.³⁰ Rad se također nije moralo sažeti u kratko razdoblje. Stoga se vrijednost uroda povećavala ne intenzitetom rada već ulaganjem sredstava – u pomagala za natanje ili u visoko vrijedne plodine. Priroda društvenih sukoba koji su nastajali u tom procesu sasvim je drugačijega reda od onih sukoba kojima je srednjovjekovna Evropa bila svjedok. U Evropi su društveni konflikti vo-

želi se i dalje ideje o odsustvu privatnog vlasništva, Marks se dvoumio između države kao vlasnika zemlje i vlasništva klana ili zajednice.³¹ I Engels je, na jednom mjestu u *Anti-Dühringu*, sklon »zajedničkom vlasništvu zemlje«, a na drugom indiferentno spominje da seoska zajednica ili država po-

knjige *Communal Landholding* od M. Kovalevskog spomenu pojavu individualne privatne porodične imovine »u suvremenom smislu riječi«. Ali zatim, kao što je to Daniel Thorner oprezno primijetio, »iz materijala kojima raspolazemo ne možemo reći da li je Marx jednostavno sažimao Kovalevskog ili je simultano izražavao suglasnost s njime da je indijska seoska

sjeduju zemlju diljem cijelog Orijenta.³⁴ Godine 1888. govorio je o »seoskim zajednicama u kojima je zemlja zajedničko vlasništvo« i okarakterizirao je to kao »primitivni oblik društva od Indije do Iraka«. Ako on isključuje bilo kakvu referencu na azijskom načinu proizvodnje iz svojeg djela *Povijest porodice* i umjesto toga spominje »tri epohe civilizacije«, to jest ropstvo, feudalizam i suvremenu buržoaziju, taj kontekst jako sugerira da je on promatrao azijsku povijest još uvijek kao prethistoriju u pogledu porijekla i sukoba klasa unutar nje. Njegovo poglavlje glasi ovako:



Islamska verzija oktograma analogna je krišćanskoj verziji – božanski prijesto u sredini osmorih Anedala.

dili do preraspodjele sredstava za proizvodnju; to je, s druge strane, vodilo do pojave novog načina proizvodnje, do buržoaskog načina, na račun feudalnog načina proizvodnje; u Indiji se sukob ograničio na preraspodjelu agrarnoga viška, ne podrivajući sistem proizvodnje kao takav, iako su se unutar samoga sistema oduvijek odvijale važne promjene.

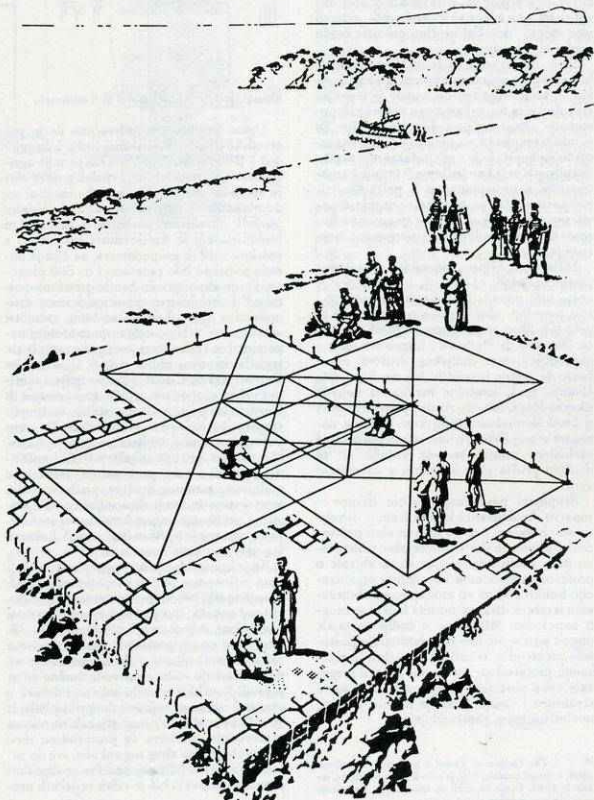
II

Marx je poput nekolicine drugih prije njega nekako olako prihvatio ideju o nepromjenjivosti Istoku.³¹ U osnovi su odsustvo privatnog posjedovanja zemlje i samodovoljna »naturalna ekonomija« indijskog sela, potpomognute jedinstvom poljoprivrede i manufakture, stvorile uvjete za opstajanje »društva bez otpora i mijenjanja«. Marx je zabilježio da se ponegdje govori o postojanju privatnog vlasništva, no nemamo razloga vjerovati da je to njemu bilo uvjerljivo.³² Dr-

³⁰ R.S. Sharma: *Light on Early Indian Society and Economy*, Bombay, 1966, 62, 73; Puspita Niyogi: *Contributions to the Economic History of Northern India*, Calcutta, 1962, 97.

³¹ Marx: »The Future Results of the British Rule in India«, *FTW*, 33–4; Montesquieu: »Zakoni, običaji i manire Orijent – čak i najstrijeljniji kao što je način odjevanja – ostali su isti danas kao što su bili prije tisuću godina«, V. Anderson, 464; James Mill: »Azijski društveni poredak je takav da je u njemu presahnuo svaki napredak prije više tisuća godina« (Sawer, 30–1); Hegel: »...Hindu nemaju povijesti u obliku anala (historia), niti u obliku registra, to jest u nema rasta koji prerasta u istinske političke uvjete« (163).

³² Ranije smo zabilježili da je 1853. i 1858. Marx spominjao stanovite da je postojale privatno vlasništvu nad zemljom. Ponovno je 1879. u svojem rezimeu



Umjetnička predodžba rimske arhitektonske ploče za proporcioniranje (crtež M. Amalietti).

zajednica prola cijeli niz transformacija« (Marx on India and the Asiatic Mode of Production, Contributions to Indian Sociology, no. IX, December 1966, 61–62).

³³ U tom svojem pismu Engelsu, od 2. lipa 1853. Marx se u potpunosti suglasio s Bernierovim gledištem da je kralj u Indiji bio »jedini i isključivi vlasnik sve zemlje« (*Selected Correspondence*, 76–7); Marks je 1857–8. izgleda odlučno promijenio stav u korist »klanaskog ili zajedničkog vlasništva« (*Grundrisse*, 472–3, 484). Taj je stav ponovio 1859. i 1876. (*A Con-*

tribution to the Critique of Political Economy, 33, *Capital* I, 77–8), u *Capital*, III (koji je Marx skicirao između 1863. i 1867.), 791, on se ponovno implicitno vratio na gledište da je vladar bio vlasnik tla.

³⁴ 224 i, naročito, 244–5.

³⁵ *The Communist Manifesto*, engl. izd. 1888, dodano od Engelsa, 69–70, navedeno kod Thornera (59–60).

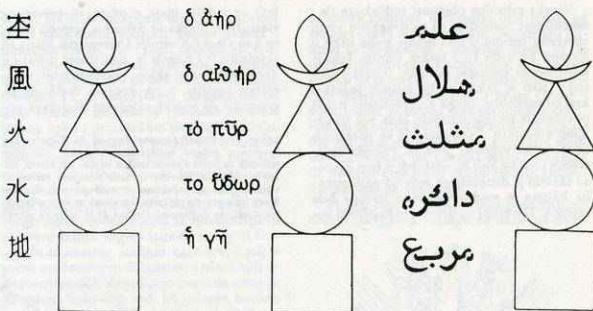
Uz ropstvo koje je svoj puni razvoj doseglo u civilizaciji, došlo je do prvog velikog raskola u društvu između klase eksploatatora i klase eksploatiranih. Taj raskol postoji i dalje, tijekom cijelog razdoblja civilizacije. Ropstvo je bilo prvi oblik eksploatacije, specifičan za svijet antike; za njim je slijedilo kmetstvo u srednjovjekovlju, a u suvremenu dobu postoji najamni rad. To su tri velika oblika iskoristavanja, karakteristična za tri velike epohe civilizacije...³⁶

Jasno, ako je Engels još uvijek smatrao indijsko društvo kao ono u kojem još nije došlo do velikog raskola na klasu koja eksploatira i na klasu eksploatiranih, nikako nije mogao uključiti njezinu povijest među epohe civilizacije.³⁷

Ipak, mimo toga da li su Marx i Engels bili skloni zagovaranju državnog i zajedničkog posjedovanja zemlje, njihov je temeljni stav do kraja bio takav da su osporavali postojanje privatnog posjedovanja zemlje. To je bilo isprepleteno s idejom o jedinstvu između poljoprivrede i manufakture i samodovoljnosti sela kao jedinice.³⁸ Otuda karakteristika nepromjenjivosti u pretkolonijalnoj povijesti Indije, nasuprot stupnjeva povijesnog razvoja koji se brzo smenjuju u Evropi: ropstvo, feudalizam i suvremena buržoazija.

Ideja o značajnim mijenama u indijskoj pretkolonijalnoj ekonomiji i u društvu je nešto vrlo novo u indijskoj historiografiji i nije potrebno uložiti puno napora da bi se pokazalo Marxovo nepoznavanje tih činjenica. Naravno da Marxova i Engelsova ideja o nepromjenjivosti indijskog društva nema šanse da ostane u svjetlu tog novijeg istraživanja. Ipak, značajna razlika na koju je ukazao Marx, između ritma i prirode mijena u pretkolonijalnom indijskom društvu nasuprot staroj Evropi ostaje važan putokaz za različitost puteva razvoja kojima su ta društva prošla prije stupanja u suvremeni svijet.

Stupnjevi povijesnog razvoja Evrope – ropstvo, feudalizam i kapitalizam – dovoljno su obilježeni i skoro univerzalno prihvaćeni. Također je skoro univerzalno prihvaćeno da u Indiji mijene koje su se zbivale u proizvodnom sistemu i socijalnoj organizaciji, koliko god da su značajne, ne obilježavaju izražene diskontinuitete koji bi se mogli usporediti. Mijene su u Indiji nastajale dugo i postupno, one su modificirale postojeće proizvodne tehnike i socijalnu organizaciju proizvodnje; ali su one rijetko svrgavale neku postojeću socijalnu i ekonomsku strukturu i zamjenjivale je nekom novom, novim načinom proizvodnje.



Kineski, grčki i islamski nazivi za 5 elemenata

Danas je općenito prihvaćeno da je postvedsko društvo u sjevernoj Indiji bilo svjedok s jedne strane značajne ekspanzije agrikulture i, s druge strane, svjedok pojave oštre socijalne diferencijacije. Iako su, čini se, dominantni obrazac sačinjavali individualni posjedi, obrađivani porodičnim radom,³⁹ u budhističkoj se književnosti susrećemo s opisima velikih gospodarstva, za čiju je obradu ponekad bilo potrebno i do 500 plugova, što je zapošljavalo brojne najamne radnike,⁴⁰ I *Arthashastra* spominje država gospodarstva koja obrađuju »robovi, radnici i zatvorenici.«⁴¹ U post-Maurja razdoblju napoličarstva i odradivane dugova postali su, izgleda, osnovni oblici rada.⁴² U razdoblju Gupta i nakon Gupta jedva se igdje spominju velika gospodarstva, bilo kao privatni ili kao državni posjed; s druge strane, šindre postepeno postaju sitni proizvođači. Do prve polovine sedmog stoljeća većina je šindra, ako ne i svi, postala seljaštvo.⁴³ Ta konsolidacija sitne seoske proizvodnje, usred jako raslojenog ruralnog društva, pružila socijalni kontekst za individualnu seljačku inicijativu, za proširenje uzgoja kroz razvoj sredstva, za natapanje i prihvaćanje novih kultura, što smo već prije spominjali.

Ta je konsolidacija bila popraćena značajnim mijenom u obliku eksploatacije. Otad, iako je seoski proces proizvodnje, uključujući i rad seljaka, bio pod njihovom vlastitom kontrolom, seljaci su bili prisiljeni da se odriču viška svojih proizvoda u obliku preza državi. Uz eksploatacijski odnos zasnovan na prisvajanju viška proizvoda, nužno su se pojavili konflikti između seljaka i države u vezi sa količinom koja se tako prikupljala; ti su sukobi imali značajnog utjecaja na sistem proizvodnje. Sredstva za proizvodnju nisu preraspodijeljena zbog tog sukoba, sve do ustoličenja kolonijalizma; ono što se dijelilo i preraspodijeljavalo bio je višak seljačkih

izvoda. Stoga je čak i onda kada je nastala kriza stvorena tako krupnim događajem kao što je slom Mogulskog imperija, što se desilo početkom osamnaestog stoljeća, svugdje je ponovno niknula klasa zamindara; kriza je, drugim riječima, vodila obnavljanju starog posjedovnog oblika, a ne pojavi novoga.

Zbog toga bi se moglo tvrditi da je čak i bez intervencije evropskog kolonijalizma bilo malo šanse da bi se iz kasno srednjovjekovne indijske ekonomije razvio kapitalizam.⁴⁴ Srednjovjekovnu indijsku ekonomiju obilježavaju sljedeće osobitosti: velika plodnost tla, male životne potrebe proizvođača, a u skladu s tim posebno visoka razina iskorištavanja seljaštva, što je vladajućoj klasi donosilo ogromne viškove, i na kraju, sloboda seljaka u procesu proizvodnje. Te osobitosti, naročito ova posljednja, osiguravale su izvjesnu mjeru pouzdanog razvoja proizvodnih snaga; istovremeno, one su osiguravale relativnu stabilnost sistema proizvodnje koji nije bio izložen grubim trzavicama. Društveni sukobi, ograničeni na prisvajanje viška, bili su takve prirode da njihovo rješavanje nije zahtijevalo obaranje dane strukture.⁴⁵

To bitno razilaženje na putevima razvoja kojima su išle srednjovjekovna Evropa i pretkolonijalna Indija, naglasio je Marx, možda čak i prenaslogio. Nije nužno potrebno prihvatiti Marxove pretpostavke i prihvatiti njegove dokaze da bi se pravilno ocijenio značaj njegovog kritičkog uvida. Naravno, to je tema koja zahtijeva puno temeljitije ispitivanje nego što je do sada obavljeno.

III

Već smo spominjali Marxovo ustrajanje u tvrdnji da u Indiji nije postojalo privatno posjedovanje zemlje. Ipak, Marx je napravio pravi prodor u problem kada je preusmjerio pažnju na korištenje zemlje, umjesto na puko imenovanje odnosa spram nje. Korištenje zemlje se, prema Marxovom shvaćanju protezalo od zajedničke obrade do individualnog posjedovanja i obrade. Godine 1853. Marks je ustvrdio:

⁴⁴ Irfan Habib: »Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India, Enquiry, Winter 1971, 1-56.

⁴⁵ Harbans Mukhia, 293.

³⁶ *The Origin of Family*, prvi put objavljeno 1884. a drugo izdanje, koje je sam Engels revidirao, izšlo je 1891. Ovdje se misli na moskovsko štampanje ovog drugog izdanja (1968. 172).

³⁷ E.J. Hobsbawm, izd., *Karl Marx, Pre-Capitalist Economic Formations*, New York 1971, 51. Ispuštena je bilo kakva referenca u vezi s azijskim načinom proizvodnje, jer taj pripada prehistoriji civilizacije. Irfan Habib pomalo oštro naziva Hobsbawmovo objašnjenje kao »prilično matrgnoto.« (»Marx's Perceptions of Indias, 23).

³⁸ Vid. Marxovo pismo Engelu, 14. lipnja 1853. u Selected Correspondence, 80; zatim i: »The Future Results of the British Rule in India, *FWI*, 36-37; *Grundrisse*, 473, 486, 493; *Capital*, I, 357-8; *Capital*, III, 333, 786-7; Engels: *Origin of Family*, 156.

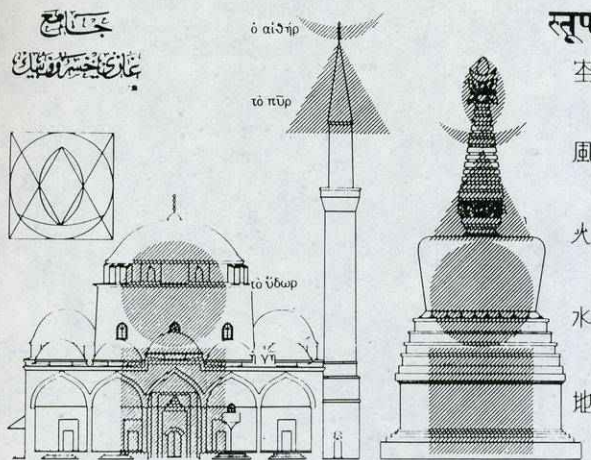
³⁹ Uma Chakravarti, 21-23.

⁴⁰ P.C. Jain: *Labour in Ancient India*, New Delhi, 1971, 44-5.

⁴¹ *Kautilya's Arthashastra*, prevo R. Shamassatry, 1967, 129.

⁴² Uma Chakravarti, 38-9, 45-6.

⁴³ R.S. Sharma: *Indian Feudalism*, Calcutta, 1965, 61-3.



Oblici 5 elemenata u Husrev-begovoj džamiji

U nekim od tih zajednica seoska se zemlja zajednički obrađuje, u većini slučajeva svaki stanovnik obrađuje svoju vlastitu zemlju.⁴⁶

U *Grundrisse* spominje zajedničku imovinu, koja se ostvaruje bilo kroz rad bilo u obliku u kojem »pojedinac sa svojom obitelji nezavisno radi na dijelu koji im je dodijeljen« ili gdje je i »sam rad zajednički, kao u nekoliko klanova u Indiji.«⁴⁷ U *Kapitalu* on govori ovako:

Te male i izuzetno stare drevne indijske zajednice, od kojih su neke opstale do danas, zasnivaju se na zajedničkom posjedu zemlje. ... Ustrojenost tih zajednica razlikuje se od kraja do kraja Indije. U onim najjednostavnijim zemlja se zajednički obrađuje, a proizvod se dijeli članovima zajednice.⁴⁸

Pitanje korištenja zemlje doista je od presudnog značaja; ono je puno važnije nego pitanje vlasništva. Vlasništvo je, u biti, pravna kategorija, posebno u onom značenju otudivosti: ako netko ima pravo otuditi zemlju, to je dokaz da je on njezin vlasnik. No, tada samo otuđenje zemlje izražava situaciju u kojoj potreba za zemljom nadmašuje postojeće tle, gdje, drugim riječima, postoji razvijena trgovina zemljom. U kontekstu u kojem vlada obilje zemljišta (kao u pretkolonijalnoj Indiji), a u skladu s time i nepostojanje razvijenog tržišta zemljom, već bi i sam zahtjev da se nečije vlasničko pravo nad zemljom odredi kao pravo na otuđenje izgledao sasvim nepriljemen. U takvom je kontekstu možda puno korisnije preispitati priručno korištenja zemlje i oblik organizacije proiz-

vodnje.⁴⁹ To je doista ono što je Marx nastojao učiniti kada se bavio problemom zajedničke ili individualne kultivacije tla.

Način obrade zemlje ovisi o nizu faktora: ekologija, tehnologija, raspoloživost ljudske radne snage na pojedinom području i, iznad svega, društvena ili pojedinačna intervencija u organiziranju oblika korištenja tla. Čak i kada su ekologije i tehnologije usporedive, jedno društvo može svoju proizvodnju organizirati potpuno drugačije od drugog.

U pretkolonijalnoj Indiji, kao što smo već spomenuli, od samog stoljeća naše ere, organizacija rada za poljoprivrednu proizvodnju svodila se na porodične okvire. Na gospodarstvima velikih zemljoposjednika radilo se u najamnom odnosu⁵⁰ ili, ponekad, pod prisilom.⁵¹ Taj su rad i na seljačkim poljima i na većim gospodarstvima upotunjavale niže kaste koje su bile plaćene sasvim neznatnim dijelom proizvoda.⁵² Taj kolektivni nadzor nad radom nižih kasti, koji je provodila cijela zajednica proizvođača bez obzira na svoje unutarnje diferencijacije, predstavlja specifično indijsko rješenje problema potrebe za radnom snagom.

Nadzor nad radom provodio se kroz kastički sistem koji je nižim kastama uskraćivao pravo da posjeduju i obrađuju zemlju za

sebe, i to u kontekstu izuzetnog obilja zemljišta. Tako je poljoprivredna radna snaga bila određena društvenim zakonima i običajima na specifičan indijski način ne-ekonomskih prinude.

Moguće je da Marx nije imao na umu kontrolu nad radom nižih kasti kada je govorio o tome da postoji zajednička ili individualna obrada zemlje. Ipak, tu problematiku je on načeo svojim uvidom, pa smo stoga dužnici njegovog pokušaja da razumije i funkcioniranje sistema poljoprivredne proizvodnje, a ne samo pitanje vlasništva nad zemljišnim posjedima. To je problematika koju doista još treba preispitati. To je izazov za procjenu rada uključenog u poljoprivrednu proizvodnju na regionalnoj bazi; to navodi i na pokušaje da se razumiju načini otpora nižih kasti jako nepravdnim socijalnim ograničenjima u pogledu njihovog stjecanja zemlje, iako je postojala silna količina raspoloživog tla. Osim toga, razlozi dugotrajnog opstanka kastiškog sistema i njegov odnos spram mijena u sistemu proizvodnje i oblika iskorištavanja rada aspekti su koji su bili vrlo retko preispitivani, iako je sasvim jasno da je to ključno za bilo kakvo razumijevanje pretkolonijalne ekonomije i društva u Indiji. I marksizam i historiografija Indije bit će puno bogatiji ako se neki od tih problema koji su zaokupljali Marxa, podvrgnu puno detaljnijem preispitivanju nego što je to do sada bilo učinjeno, čak i ako na kraju bude potrebno modificirati Marsove opservacije, ili ih u potpunosti napustiti. Jer, Marx je ipak preveliki mislilac da bi uvijek bio u pravu.



S engleskog prevela
Rujana Kren

⁴⁹ Harbans Mukhia, 290.

⁵⁰ Dilbagh Singh: »Tenants, Sharecroppers and Agricultural Labour in Eighteenth Century Eastern Rajasthan«, *Studies in History*, vol. 1, no.1, 1979, 39.

⁵¹ Harbans Mukhia: »Illegal Extortions From Peasants, Artisans and Menials in Eighteenth Century Eastern Rajasthan«, *Indian Economic and Social History Review*, vol. XIV, no. 2, April-June 1977, 231-45.

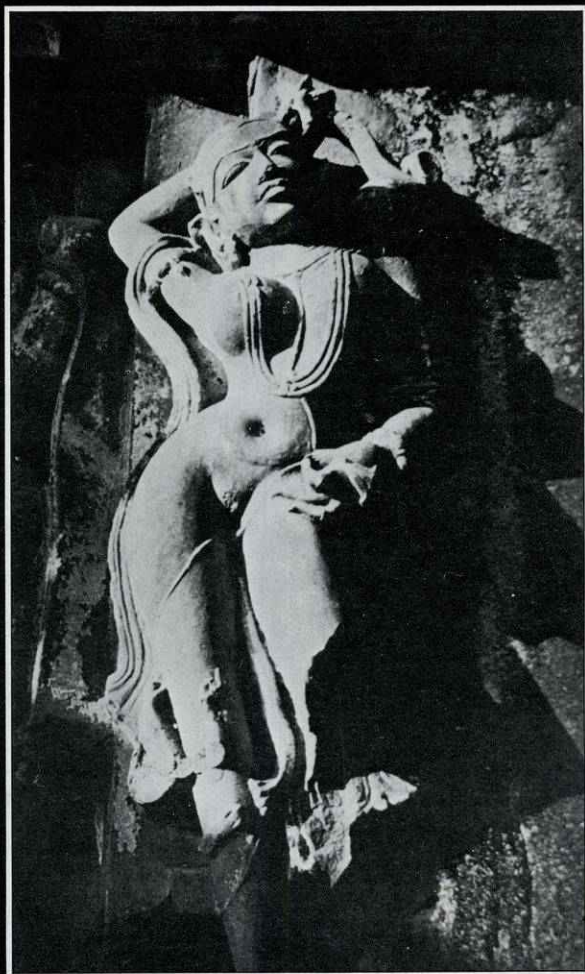
⁵² U dva rijetka dokumenta iz 1752. i 1766. porijeklom iz istočnoga Radasthana, njihov je udio procenjen na 0.6% i 0.9%. Vid. Dilbagh Singh: »Local and Land Revenue Administration of the State of Jaipur, c. 1750-1800«, neobjavljena doktorska disertacija, Jawaharlal Nehru University, 53.

⁴⁶ Letter to Engels, 14. lipnja 1853 (*Selected Correspondence*, 80).

⁴⁷ *Grundrisse*, 473, 477.

⁴⁸ *Capital*, I, 357.

Ličnosti i događaji



Lik žene (Kaduraho, Indija, X vek)

Stojeći ovdje između istočnih i zapadnih kultura, ponekad dobijem vrtoglavicu kada shvatim da ne mogu uvek da ostvarim sintezu i divim se obema stazama koje bi trebalo i koje će se, pretpostavljam, sjediniti. Moj stari prijatelj Takizaki, kome dugujem tako mnogo, kaže da je moj novi rad nešto još nevideno, čak ni u Japanu, pa ako ništa drugo bar ima istorijski značaj. (B. Bowen, *Tobey's 80*, Seattle 1970)

Američki slikari 40-ih i 50-ih godina, tzv. Njujorška škola, kasnije pokret određen kao apstraktni ekspresionizam, svakako je najznačajniji nezavisni pravac u istoriji američkog slikarstva. Nastao oko 1942. zvanično je priznat na izložbi »Apstraktno slikarstvo i skulptura u Americi« održanoj 1951. godine u Muzeju moderne umetnosti u Njujorku.¹ Pioniri američkog modernog slikarstva Marin Veber (Marin Weber), Artur Douv (Arthur Dove), Mark Tobi (Mark Tobey) i Aršil Gorki (Arshile Gorky), prethodili su na neki način apstraktnom ekspresionizmu, iako nisu direktno uticali na njega. Kako je bio udaljen od kulturne svakodnevnice i događanja koja su uticala na ekspresionizam njegovih savremenika Tobja je, kao dekorativnog ili »manjeg« slikara većina avangardnih kritičara zanemarivala.² Opšte priznanje stekao je relativno kasno, posle drugog svetskog rata i, mada sâm nikada nije težio bilo kojoj školi, utvrđeno je da je tokom svog dugogodišnjeg rada prolazio kroz razne faze lirske apstrakcije.³ Istovremeno H. Rid smatra da strogo uzevši Tobi nije apstraktni ekspresionista, jer se obično inspirisao nekim spoljašnjim motivom, prirodom ili gradom, pa njegova umetnost ne proističe spontano iz »unutrašnje nužnosti.«⁴ Ipak je prihvaćeno da je njegov glavni doprinos ostvaren sa apstraktnim ekspresionistima posle 1940-e,⁵ a da ga od opšteg toka ovog pokreta izdvaja jedan novi aspekt klasičnog humanizma.⁶

Delo ovog jedinstvenog slikara možda bolje od drugih određuju reči njegovog prijatelja i kolege L. Fainingera (L. Feininger), napisane za katalog izložbe: »Kao poezija i muzika, njegove slike imaju element trajanja: one otkrivaju svoj sadržaj postepeno. Sa jednom aktivnom imaginacijom mora da im se pride, da se čitaju, i njihovi simboli da se interpretiraju. . . one nisu optičke u tradicionalnom smislu. . . To je slikar koji je za bajke koje mora da ispriča u svojim slikama stvorio novu konvenciju, jednu koja još nije

UDK 75.072.3.09:929

Mark Tobi i Istok

Milena Vitković

merno uništen. Za razliku od većine nefigurativnih slikara Tobi je radio na intimnoj skali na način koji izražava slobodu, više svojim odnosom prema delu nego neobičnim potezom. Njegovo slikarstvo u kome su svetlost i prostor toliko značajni, stvarano je potezima četkice (nekada samo sa jednom ili dve dlačice), obično temperom na papiru. Tako su nastajale slike, na prvi pogled dvodimenzionalne, jednim poglednom sveobuhvatne i jednostavne, da bi tek posle pažljivog posmatranja »oko i misao bili odvedeni da stupe u jedinstven svet oblika, prostora i značenja.«⁸ Naslov je taj koji nam često pomaže kao polazna tačka na ovom putu između beskrajno velikog i beskrajno malog, uhvatljivog i neuhvatljivog, prepoznatljivog



Mark Tobi u studiju

uključena u istoriju slikarstva.⁷

Tobi je neobično sporo razvijao svoj osobeni, treperavi, linearni stil, pa tako međunarodnu reputaciju stekao u relativno poznim godinama svog života. Postepeno usvajanje starog i stalna nadgradnja novim, bez stvarnog kontakta sa evropskim modernistima i američkom avangardom, bio je spor i mukotran proces, čiji je rezultat jedno usamljeno delo. Potpunije razumevanje otežava i činjenica da je veliki broj radova izgubljen, oštećen ili izgorio, pa čak i na-

i nepoznatog. Nekada su elementi na više slika slični, ali je ipak svaka od njih različita i obično zatvorena celina. Tobi je smatrao da slika »ne treba da zaseni ili da intrigira oko posmatrača. . . Samo polako, neprekidno, malo po malo, informel slika privlači interesovanje gledaoca.«⁹

U Tobjevom životu značajnu ulogu imala je religija kojoj je bio privržen od malih nogu, kada je kao dete protestantskih rodi-

¹ U okviru pokreta, čiju osnovu predstavlja spontano potvrđivanje individue, zapažene su dve osnovne tendencije: jedna, zainteresovana za poteze četkice i teksturu boje, i druga, naklonjena velikim površinama boje.

² W. C. Seitz, *Mark Tobey*, New York 1962, nap. 99.

³ C. Roberts, *Mark Tobey*, New York 1960, str. 49. – lirska apstrakcija je spontano, improvizovano slikarstvo, koje teži da prikaže unutrašnja iskustva i sadržaje, i da za njih nade likovni jezik.

⁴ H. Rid, *Istorija modernog slikarstva*, Beograd 1967, str. 253–254.

⁵ *Britannica Encyclopedia of American Art*, New York, str. 565.

⁶ C. Roberts, n.d., str. 11.

⁷ Isto, str. 47–48, 56, 60.

⁸ W. C. Seitz, n.d., 9.

⁹ Isto, str. 31.

telja redovno odlazio u crkvu. Najmlađe od četvero dece morao je, zbog bolesti oca, da napusti školu i da zaraduje za život, obavljajući razne poslove u Čikagu, gde se porodica doselila 1909. godine. U slobodnom vremenu je crtao i polako prodirao u tajne komercijalne ilustracije u nameri da postane ilustrator.¹⁰ Godine 1911. otišao je u Njujork gde je započeo karijeru kao modni crtač, dekorater, karikaturista i portretista, a već 1917. imao je i prvu samostalnu izložbu portreta, koje karakteriše snažno izražena trodimenzionalna forma. Posle prvog svetskog rata 1918. pozirao je slikarski Diznet Tompson (Janet Thompson) koja je bila sledbenik Baha¹¹ i religije, a zatim je prihvatilo poziv da poseti Baha¹² i kamp u Meinu (Maine), gde je i sam preobraćen. Poreklom sa Srednjeg istoka, ova religija je počela da se širi po svetu iz Irana 1890-ih, da bi do 1920. pustila snažne korene i u SAD.¹³ Propovedajući mir, univerzalnost čovečanstva i jedinstvenost svih religioznih učenja¹², snažno je uticala na život i umetnost M. Tobija. U zimu 1922-23, posle kratkotrajnog i neuspelog braka, napustio je Njujork i oputvao u Siatl (Seattle) da obide prijatelje. Međutim, u Siatlu je, sa kraćim prekidima, proveo sledećih 37 godina svoga života. Cesto je nameravao da napusti ovaj grad na severozapadnoj obali Severne Amerike, sa istoka zaštićen planinama a sa zapada otvoren prema Aljasci, ali mu se uvek vraćao. Ljudi raznih nacija i boja kože, stalna vreva u velikoj luci i izdašna priroda bili su neprekidni podsticaj u njegovom radu. Tu se zaposlio u na prednoj Kornij školi (Cornish School) za umetnost, muziku, igru i pozorište gde je predavao ali istovremeno i sam učio – analizirao Sezana, Braka i Pikasa.

1923. upoznao je mladog kineskog slikara i studenta Teng Kueia, koji ga je uputio u tehniku slikarstva. Siatl je bio otvoren prema Hong Kongu i Kjotu isto toliko i prema Njujorku, Bostonu i Los Anđelosu, i još u XIX veku postao je centar za brojno stanovništvo koje je sa Istoka emigriralo na Zapad. Tako je Tobi imao priliku da vrlo rano osети lepotu, vitalnost i harmoniju istočnjačkog načina života. »Često sam mislio koliko bismo bili bogata nacija da je Zapadna obala bila otvorena za estetičke uticaje iz Azije, onoliko koliko je Istočna obala bila prema Evropici.¹³ 1925-e godine dogodio se i njegov

¹⁰ Ilustracija je karakteristična pojava u razvoju američkog slikarstva još od njegovih početaka, a naročito je bila razvijena u vreme borbe za samostalnost.

¹¹ Tumač učenja Abdul-Baha bio je prvi put na Zapadu, u Londonu i Parizu, 1911. godine a 1912. je proveo šest meseci u SAD.

¹² Bab (»Vrata Duha«, arap.), potomak proroka Muhameda, prorokao je dolazak Baha¹² u Iraku (»Slava Božija«), koji je 1863. na obalama Tigra, kod Bagdada, objavio svoju božansku misiju da ponovo otkrije Božju volju za ujedinjeno čovečanstvo i jedinstvo svih religija. Abdul-Baha¹² (»Sluga Bahaina«) je najstariji sin Baha¹² u Iraku i ovišćen tumač njegovog učenja. Svi su sahranjeni na brdu Karme kod Haife, gde je osnovan Svetski centar Baha¹². Bab je ubijen 1950-e a Baha¹² u Iraku je turaka vlada proterala prvo u Bagdad, pa Carigrad, Andrijanopolj i konačno Aka, grad na palestinskoj obali kod Haife. U ovom zatvoru, gde je proveo skoro 40 godina, pisao je poznata pisma vladarima Evrope, papi, perzijskom šahu i u Ameriku, boreći se za mir u svetu. Njegova najpoznatije knjige su »Skrivena reči« i »Knjiga čvrste vere«, pisana na arapskom i perzijskom.

¹³ F. Mathey, *Mark Tobey Exhibition Retrospective*, Paris 1961.

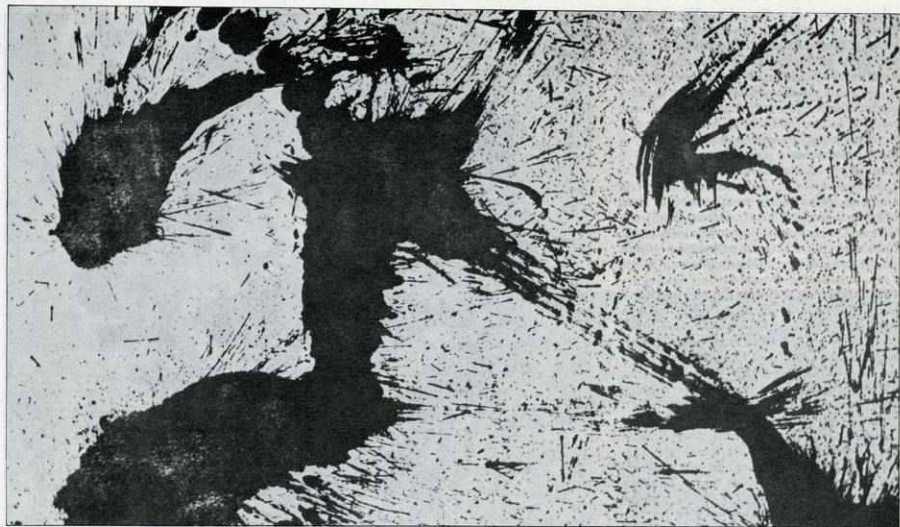


Mark Tobi: *Glava*, 1957.

prvi susret sa Evropom. Posle Pariza, Barcelone, Grčke, Carigrada i Bejruta, put ga je odveo na hodočašće u Aki i Haifu gde su sahranjeni Baha¹² i proroci Baha¹² u Iraku i Abdul-Baha¹², gde su njegovu pažnju privukli perzijski i arapski rukopisi i minijature. 1930-e dobio je poziv iz Engleske da pređe na eksperimentalnu školu u Dartington Holu (Dartington Hall) gde su, u živopisnom pejzažu 200 milja daleko od Londona, predavali mnogi značajni umetnici i književnici toga doba. U periodu od 1931. do 1938. godine tu su nastala i njegova prijateljstva sa istaknutim intelektualcima, među kojima su u to vreme u školi boravili i Perl Bak, Rabindranat Tagora, Rudi Sankar sa grupom i drugi pobornici spajanja istočnih i zapadnih ideja. 1934-e dobio je odsustvo iz škole, zajedno sa jednim kolegom, radi studijskog putovanja

na Istok. Iz Hong Konga su otišli u Šangaj, gde je Tobi proveo nekoliko meseci sa porodicom svoga prijatelja Kineza Teng Kueia. Uz pomoć domaćina navikao se na novu hranu, odlazio je u pozorišta i na koncerte, čak je upoznao i lokalne muzičare i umetnike. Kasnije je sam produžio za Japan, gde je uživao u japanskom slikarstvu i cvetnim aranžmanima. U tišini zen manastira u Kjotu proveo je mesec dana razgovarajući sa kaluderima, meditirajući i vežbajući kaligrafiju. Proučavao je sumi slike i pisao haiku poeziju. Kao i druge zapadne umetnike, zanela ga je sposobnost istočnjačke tradicije da se izrazi pismom.¹⁴ Odlike japanskog slikar-

¹⁴ »U Kini i Japanu pismo je oduvek bilo od presudnog značaja. Ono nije bilo samo sredstvo kazivanja već istovremeno i izraz pisarve suštine. Pismenost je bila umetnost, za vladanje pismom trebalo je



Mark Tobey: *Prostorni rituel br. 1, 1957.*

stva – kontrolisana odmerenost i ekonomično korišćenje sredstava – imali su snažan uticaj na njegov život i umetnost. Na povratku za Evropu, u hotelskoj sobi u San Francisku, počeo je da razvija svoj kaligrafski stil. »Kaligrafski impuls koji sam dobio u Kini omogućio mi je da saopštim, a da nisam ograničen formama, kretanje ljudi i automobila, kao i celokupnu dinamičnost prizora.¹⁵ U ateljeu napredne engleske škole nastale su slike »Broadway Norms«, »Broadways« i »Welcome Heros«.

Cetrdesete godine bile su najplodnije. Razvio je *belo pisanje* (»white writings«), *umnoženi prostor* (»multiple spaces«) i *pokretni fokus* (»moving focus«), a istovremeno je učio da svira na flauti i na klaviru. 1940-e dobio je nagradu na XXVI godišnjoj izložbi severozapadnih slikara za delo »Modal Tides«. Vrlo često je provodio vreme na čuvejnoj pijaci na uzvišenju iznad pristaništa odakle se pruža pogled na zaliv i obližnje snežne vrhove, na mestu koje je za njega kao i za mnoge bilo »srce i duša Siatla«. Obasjani suncem tu se kreću ljudi raznih rasa, živopisno odeveni, kupuju i prodaju moguće i nemoguće, dovikuju se iza tezi i razgovaraju po restoranima. Za mnoge je ovo mesto više od sastajališta pa je i Tobij tokom tri godine svakodnevno tu dolazio i skicirao, da bi tokom 1943. slikao na osnovu svojih drago-

cenih zabeležaka. Rad sa modelom i interesovanje za ljudski lik i figuru karakterise njegovo slikarstvo u periodu od 1922. do 1959. godine.

Pronalazak koji mu je bio glavna preokupacija nazvao je *belo pisanje*. Dela naslikana belom linijom kombinovanom sa linijama drugih boja prvi put su privukla širu pažnju javnosti na izložbama u Njujorku ranih četrdesetih godina. Tečnim i kontrolisanim pokretom četkice na platno se nanose kaligrafski znaci koji su izgubili tradicionalnu skrivenu vrednost i simbolizam: kaligrafija je postala sredstvo za konstruisanje forme i izražavanje životne snage. »Neki ljudi zovu moje slike pravim misterijama apstraktnih besmislica... Stil pisanja nije apstrakcija. Svaka linija ima cilj i značenje značajno za celinu. I ovdje moram da naglasim celina je ono što je važno.¹⁷ Tobij je proučavao orijentalnu, kinesku i japansku kaligrafiju, koja je zasnovana na zanatskoj veštini i filozofiji zen budizma. Savršenom kontrolom oka, ruke i četkice orijentalni crtač je od pisane reči stvorio sredstvo i vizuelnog i verbalnog izražavanja.¹⁸ Ne upotrebljavajući orijentalni rečnik poteza, nitij komponu-

jući na istočni način, Tobij je razvio osobeni poluautomatski stil: »Neki kritičari su me kritikovali da sam ono što oni zovu orijentalista i zbog korišćenja orijentalnih modela u mom radu. Ali greše. Kada sam se mučio u Japanu i Kini sa sumi-tušem i četkicom, pokušavajući da razumem kaligrafiju Dalekog istoka, postao sam svestan da nikada neću biti ništa drugo nego zapadnjak, što jesam. Ali tamo se razvilo ono što zovem kaligrafski impuls, koji je otvorio nove horizonte u mom radu. Sada sam mogao da slikam buku i vrevu velikih gradova, i preplitanje svetlosti i potoka ljudi uhvaćenih u petlje njihove mreže.¹⁹

Nekoliko slika nastalih 1934. u San Francisku, na njegovom putu sa Dalekog istoka, otkrivaju početke *belog pisanja*. Sledeće godine, u Engleskoj, upotrebio je neprekidnu belu kaligrafsku liniju na prigušenoj osnovi da ilustruje svoje viđenje Njujorčana okupanih svetlošću. To je bila slika »Broadway Norms«, obično prihvaćena kao prvi potpuno razvijeni primer novog stila. U kratkom periodu 1935-36. nastale su još dve slike, »Broadways«, radene na isti način ali većeg formata i »Welcome Heros« ili »The 1920's«, koja je izgorela 1947. godine. Kasnije je svoju viziju izražavao istim sredstvima, ali na većem formatu, kao i prilikom obrade delikatnijih tema.

Rezultat kaligrafskog impulsa bili su *umnoženi prostor* i *pokretni fokus*, započeti u delu »Welcome Heros«. Tobijev senzibilitet za skulptorsku formu i volumen, nezadovoljstvo renesansnom koncepcijom prostora, kao i osećaj da forme ne mogu biti slobodne dok se ne razvije njihova odvojenost, učinili su da je svoju viziju prostiranja izrazio nabranjenim detaljima, smenjanjem jata linija i površina, i umetanjem skrivених

¹⁷ R.E. Fuller, B. Bowen, *Tobey's 50: A Retrospective*, Seattle 1970.

¹⁸ »U kaligrafiji svaki pojedini znak (sastavljen od vodoravnih, uspravnih, kosih, zaobljenih poteza i poteza ispravljenih nagore ili nadole) ne mora nužno označavati neku određenu ideju, mada je svimim ne prenebregava, pošto znak treba prvenstveno nešto da znači. Međutim, ovo je osobena umetnost Dalekog istoka, gde se za pisanje upotrebljava dugacka, zašiljena meka kitičica: svaki potez načinjen njome ima posebno značenje, odvojeno od njegove funkcije sačinitelja nekog znaka koji simbolizuje izvesnu ideju... U potetima koje umetnik povlači možemo razaznati njegov duh. Iz ovog razloga se na Istoku smatra da sumiye-slikarstvo i kaligrafija spadaju u istu umetničku kategoriju. – Erih From i D.T. Suzuki, *Zen budizam i psihoanaliza*, Beograd 1977, str. 160–161.

¹⁹ J. Russel, *Mark Tobey*, London 1968.

¹⁵ W.C.Seitz, n.d., str. 61.

¹⁶ M. Tobey, *The World of a Market*, Seattle 1964.



Mark Tobey: *Ispitano preko cestine*, 1959.

tačka, čime je stvorio različite planove ispod gusto isprepletane površine. »Umonžen prostor isparcelisan upletenim belim linijama simbolše viša stanja svesti²⁰, rekao je Tobj 1945. godine i tako dao ključ za razumevanje njegovog dela. Prostor postaje »umnožen složenom podelom na odeljke, svaki drugačije veličine i položaja, kroz koji su oko i um vođeni od jednog do drugog dok se ne izgube u svetu čistom viđenju. Uva sposobnost da izrazi pokret značajno je obeležje Tobijevog dela. Na njegovim slikama jednostavna prava linija počinje da se kreće i kod posmatrača izaziva asocijacije na putovanje, rast, izbijanje, na večno kretanje.

Proslavila su ga relativno pozna dela, nastala kao rezultat života posvećenog umetnosti. Pokušao je da svojevrsnim simbolima izrazi odnos između čoveka i njegove savesti, smatrajući da su ljudi suviše okupirani spoljnim, objektivnim svetom na račun unutrašnjeg, u kome leži pravi smisao. »Čovekov pravi svet je njegova misao i ona se reflektuje u njegovoj umetnosti kao i u sve-

mu drugom što radi²¹. Smatrao je da je odricanje religije u naše vreme veoma rasprostranjeno i među umetnicima, zasnovano, ne toliko na poznavanju same religije, koliko na reakciji na ono što je on nazvao »crkvenjastvom«. Pod tim izrazom je podrazumevao zbirku originalnih učenja sa ritualnim prizorima koji su prerasi i pomračili svetlost učenja. Rano preobraćanje u Baha'i religiju i kasniji interes za zen dali su snažan duhovni karakter njegovoj umetnosti. Baha'i vera pružila mu je ne samo religiozne već i estetske i socijalne principe, jer su u osnovi njenog učenja nalaze jedinstvo, briga za čovečanstvo i postepeno otkrovenje²². Čini se da je Tobj dosledno sprovodio

²¹ Mark Tobey, *Galerie Beyeler*, Basel, str. 48

²² Dvanest ideala istaknutih kao osnovni u Baha'i religiji su: 1) jedinstvo čovečanstva, 2) samostalno istraživanje istine, 3) osnova svih religija je jedna, 4) religija mora biti povod za jedinstvo, 5) religija mora biti u sklopu sa naukom i razumom, 6) jednakost između muškarca i žene, 7) predrasude svih vrsta moraju da se zaborave, 8) sveopšti mir, 9) univerzalno obrazovanje, 10) duhovno rešenje ekonomskog problema,

u delo reči Abdul-Bahá: »Biti Baha'í (sledbenik »slave«) prosto znači voleti ceo svet; voleti čovečanstvo i truditi se da mu služimo; raditi za sveopšti mir i sveopšte bratstvo²³. Tobj je smatrao da vera naših predaka treba da se shvati u novoj svetlosti koju je doneo Baha'u'lláh, a to znači da su svi osnivači velikih religija sveta (Hrist, Buda, Mojsije, Krišna, Zoroaster i Muhamed) bili nosioci istinitih poruka od Boga i da je svako od njih u svoje vreme predao najsavršenije učenje koje su ljudi u tom trenutku mogli da prime. I pored razlika, svi su propovedali jednu istinu i vaspitavali ljude tako da ih osposobe da prime sledeće učenje od njihovih naslednika. Baha'u'lláh je bio protiv slepog priznavanja autoriteta i za pronalaženje istine pojedinačnim preispitivanjem, što je Tobiju dalo podstreka u njegovim istraživanjima. Jednom je rekao kako on nije Baha'í slikar nego je slikar koji je i Baha'í i kako je veoma teško nositi u sebi dve takve snage kao što su Baha'í i umetnost. »Razumljivo je da danas govorimo o internacionalnim stilovima ali mislim da ćemo ubuduće govoriti o univerzalnim. ... budućnost sveta mora biti ostvarenje jedinstva, što je osnovno učenje kako ga ja razumem i Baha'í veri i iz tog jedinstva će se, prirodno, razviti novi duh umetnosti, zato što je to ono pravo. To je nov duh, i to nisu nove reči niti samo nove ideje. To je drugačiji duh. I taj duh jedinstva odrazice se u slikarstvu²⁴. Nesputan ikonografskim tradicijama, ovaj jedini veliki slikar Baha'í pokreta, naslikao je brojne slike inspirisane svojim ubedenjima i tekstovima Baha'í proroka. Religiozne scene i predstave proroka i mučenika nastale su u serijama i najviše ih je stvoreno u Engleskoj.

Interesovanje za Istok uticalo je da je Tobj nekada nejasno smatran za apostola zena – učenje okrenuto više prema pojedincu nego prema čovečanstvu. Nije tvrdio da je u potpunosti razumeo zen i nije doživio satori (prosvetljenje). Ipak, njegovo iskustvo bilo je dragoceno: »Kada sam borovao u zen manastiru dobio sam sumi sliku velikog, slobodnim potezom povučeno kruga da meditiram. Sta je to bilo? Iz dana u dan sam je gledao. Da li je to bila nesebičnost? Ili je to bio Svemir – gde sam mogao da izgubim svoj identitet? Možda nisam video njegovu estetiku i možda sam propustio fine pojediničte čitke koje bi izveštavan istočnjačkom oku otkrile mnogo o karakteru onoga ko je to naslikao. Ali uvideo sam da sam pole moje posete manastiru gledao drugim očima i da je ono što je izgledalo malom značajno postalo uveličano u režima i razmat-

11) opšti jezik i 12) međunarodni sud. A.J. Bahm, *The World's Living Religions*, New York 1964, str. 334.

²³ Jedinstvo kome je Tobj težio i koje leži u osnovi Baha'í religije vrlo dobro ilustruju reči Abdul-Bahá izgovorene u Parizu 1911. godine: »Danas je Istoku potreban materijalni napredak a Zapadu je potreban duhovni ideal. Dobro bi bilo da se Zapad okrene Istoku da nađe svetlost, i da u zamenu daju svoje naučno znanje. Ova razmena darova, napreda harmonija biće jednolovna. Ovi razmeni ljudi ujedinjeni, stanje saričestva postignuto, čvrsto sagrađeno i ovaj svet će postati blistavo ogledalo u kome će se ogledati Božja svojstva. – D.E. Edmont, Baha'u'lláh i novo doba, Beograd 1933, str. 69, 162.

²⁴ Arthur and Joyce Dahl, *Stanford Art Gallery*, California 1967, str. 15.

ranjima koja nisu bila zasnovana na mom prethodnom viđenju. Kada sam ugledao velikog zrnja naslikanog slobodnim potezima na tavanici u hramu u Kijotu pomislio sam na istu ritmičku snagu Mikelandela – izvođenje forme je bilo drugačije – uskovitlani oblici koji su pratili njegov veličanstven let u nebeske sfere bilo su drugačiji, ali ista snaga duha prožima oba.²⁵ Stari Japan je našao da je ukusnije ono u praznoj nego u punoj čaši, što znači da je taj krug praznina, oslobođen pomoću mašte, dozvolio da se dostigne stanje svesti koje oslobađa od razmatranja tuđih ideja. Tobi je još prihvatio i japansko insistiranje na očuvanju, koncentrisanju, jednostavnosti, dubini i neposrednosti. A možda je najvažnije bilo to što je naučio da ceniti vrednost «shibui», koje je on definisao kao vrstu skrivene lepote «koja ne izgleda kao bilo šta ali vremenom otkriva svoje bogatstvo».²⁶ Od japanskih slikara saznao je da je pojam «apstrakte» deo zen ideje u slikarstvu, proizašao iz osnovnih stavova zena: jednostavnosti, temeljitosti i neposrednosti. Za njega je čista apstrakcija označavala vrstu slikarstva potpuno nepovezanog sa životom, što mu je bilo neprihvatljivo. Kada je 40-ih godina umesto tradicionalno shvaćenog prostora dao jednu novu interpretaciju, prepličići hiljade linija, pokušao je da u njega integriše i ljudsku figuru. U zamršenoj mreži linija skrila su se oblička koja bude iz sećanja prepoznatljive oblike i iako na prvi pogled ništa ne predstavljaju, često interpretiraju određene koncepte (rast ili bujanje na primer). Među figuralnim kompozicijama je i slika «Five Dancers», naslikana u duhu zena – kada su stvaranje i ideje simultani – ne samo aktiva. Kako se četvorka kreće po površini tako se ideja oblikuje. To je mnogo teže nego što posmatrač može da zamisli. Tako sam uradio i «Awakening night», ali tada još nisam o tome pročitao u zen literaturi.²⁷

Praveći poredenje istočne i zapadne umetnosti, smatrao je da su istočni umetnici više zainteresovani za liniju, a zapadni za masu. Pošto je spoznao zapadnjački individualizam, na Istoku je otkrio umetnost samoodricanja – učitelj kaligrafije savetovao mu je da se «liši svakog cilja i da izgubi svoju individualnost».²⁸ Posle prvog časa sa Teng Kuei činilo mu se da drvo ispred njegovog ateljea nije više čvrsto usadeno u zemlju. Kasnije se često prisjećao reči svog kineskog prijatelja izgovorene jednog jutra dok su prolazili pored restorana u čijem akvarijumu su plivale ribice: «Zašto zapadni umetnici slikaju ribu samo pošto umre?»²⁹ Većina istočnjaka toliko voli prirodu da je se oseća kao deo nje, dok je većina zapadnjaka sklona otuđenju od prirode i smatra da priroda postoji samo zato da bi je čovek iskoristio. Analizirajući oblike zapadnjaka i istočnjaka Suzuki je zaključio: «Zapad se trudi da pronađe kvadraturu kruga, Istok pokušava da izjednači krug sa kvadratom. Po zenu, krug je krug, a kvadrat je kvadrat, a u isto vreme kvadrat je krug i krug je – kvadrat».³⁰ Iz

svog sopstvenog iskustva Tobi je 1951-e godine pisao da je pacifička praznina počela da se popunjava i da Istok nije više misterija zakonežnih očiju koja živi u mutnoj i udaljenoj prošlosti. Citirajući «Baha'ullaha podsetio je da će se Istok i Zapad zagrliti kao davno razdvojeni ljubavnici: «Naša podloga danas nije toliko nacionalno ni regionalno, koliko je razumevanje ove jedine Zemlje . . . Amerika je više od bilo koje druge države tako smeštena da predvodi u ovom razumevanju, i mada je prema starijima navikama stalno gledala prema Evropi, danas mora da preuzme svoj položaj sa licem Japanca prema Aziji, jer nije tako daleko vreme kada će talasi Istoka snažno zapljusnuti njene obale».³¹

Tobi je put ka sjedinjenju istočnjačke praznine i zapadnjačke mase bio je dug i mukotupan. «Pretvorio sam linije u masu, pisao je. «Pre nego što dođem do stvarnog slikanja moram da izgradim masu od linija. Potpuno prekrijem površinu i onda stavim plastične elemente u kretanje ka sva četiri ugla. Sve se komeša, sve se kreće, sve postaje život.»³² Ovakvim načinom slikanja, nagoveštenim u jednom pastelu iz 1933. i razvijanjem po povratku sa Istoka, pretvorio je forme iz realnosti u dinamične linearne strukture. Bilo je to pravo otkriće kada je proučavajući istočnjačke majstore spoznao i da drvo može da doživi kao dinamičnu liniju, isto kao i masa i svetlost. Na ovaj način primenjeni liniji možda najbolje određuje sledeća formulacija: «Izgleda da je za Tobja linija uvek bila više energija nego materija, staza nego ivica».³³ Znajući da trajanje i postojanje egzistiraju samo u prolaznosti, u promeni i ponavljanju, Tobi je pokušao da to odrazi u svom slikarstvu pomoću «pokretne linije».

Razbijanje forme privremeno je potisnulo probleme boje. Iako je u mladosti povremeno slikao jarkim, bogatim koloritom, boju je izbegavao kada bi osetio da ona ugrožava linearnu jasnoću. Osećao je da ga je boja suviše vezivala za ovozemaljsko, a sećao se da na Istoku boju smatraju nečim što je samo za decu. Persijske minijature i fovističke slike potvrdile su njegovo uverenje da je svet boje radostan ali ne i spiritualan. Kao senzibilni korisista vešto je koristio sve mogućnosti koje pruža boja, izvlačeći različitim potezima plave, roze, zelene i žute linije. Probavio skoro monohromna platna oživljavao je akcentima crne i bele, da bi kasnije majstorski prilagodio boju svojoj linearnoj kompoziciji. «Bele linije u pokretu simbolišu svetlost kao ideju sjedinjenja koja protiče kroz jedinice života donoseći snagu ljudskim umovima».³⁴ Svetlost, koja se tradicionalno vezuje za božanstvo i prosvetljenje bila je važan problem za Tobja i spiritualno, i slikarski, pošto ona istovremeno asporbuje forme i redukuje njihove razlike. Tobi je slike su pretežno bele na crnom, gdje je belo simbol prosvetćenosti. Kasnije je nje-

gov interes prešao na tamu, a rezultat su brojne slike noći prošarane izvorima svetlosti. Uvažavao je staro kinesko uverenje da je «slika bolje osećati nego gledati».³⁵ i do sledno uverenju da svaki umetnik mora da pronade svoj izraz, koji bi bio u tesnoj vezi sa njegovim ličnim iskustvom, tokom celog života je eksperimentisao. Za njega neobičajeno velikih dimenzija je serija sumi slika³⁶ nastalih 1957. godine. Prema kaligrafskoj tradiciji Japana radio ih je bambusovom četkicom i tušem, brzo i sažeto, na način potpuno različit od njegovog uobičajenog a slično Poloku u akcionom slikarstvu.

Tobjeva samostalna izložba 1944. u Willard Gallery u Njujorku označila je početak njegove nacionalne reputacije. Godine 1951. imao je retrospektivne izložbe u San Francisku, Siatlu i Njujorku, 1955. izlagao je u Engleskoj, Francuskoj i Švajcarskoj, kada se u Bernu prvi put predstavio Evropi svojim velikom kolekcijom i ta je godina zabeležena kao početak njegovog međunarodnog priznanja. Na XXIX bijenalu 1958. dobio je prvu nagradu grada Venecije u kategoriji za međunarodno slikarstvo, i tako postao drugi Amerikanac u istoriji američkog slikarstva koji je dobio ovo priznanje (prvi je bio Whistler, 1895.). Deste godine dobio je i prvu, prvi put dodeljenu nagradu Umjetnosti u Americi. 1960-e preselio se u Bazel, a sledeće godine je na poziv francuske vlade izložio oko trista slika na velikoj retrospektivnoj izložbi u Musée des Arts Décoratifs u Parizu. Dve godine kasnije imao je retrospektivnu izložbu u Muzeju moderne umetnosti u Njujorku. Povodom njegovog 80-og rođendana dve izložbe na dve strane sveta, jedna u Bazelu i druga u Siatlu, privukla su pažnju najviše javnosti.

Tako se stvaralaštvo ovog usamljenog slikara američkog apstraktnog ekspresionizma razvijalo pod snažnim uticajem Istoka – «Baha'» je stremio ka meni, ali sam ja stremio zenu»³⁷ – da bi, posle mnogo godina rada, dalo jedinstvena umetnička dela.



35 C. Roberts, n.d., str. 41.

36 «Sumije. . . nije slika u pravom smislu reči: to je svojevrsna cromela slika. Tu je načinjen od čadi i lepka, a kličica od ovonjske ili izasvijske dlake (tu to ne bit). Hartija koja se upotrebljava prilično je tanka i veoma upija tu, što je prava suprotnost platnu koje koriste slikari suljas. . . Jedna površina koju odabran je kao sredstvo za prenošenje umetničkog nadahnuća zato što se nadahnuće mora preneti što je brže moguće. . . Umetnik mora slediti svoje nadahnuće isto tako spontano, potpuno i trenutno kao što se ono kreće: on samo prepusta svoju ruku, svoje prste, svoju kličicu njegovim nadahnuću, kao što su ono, zajedno s čitavim vidljivim bićem, samo oruđe u rukama nekog drugog koji je njima privremeno ovladao. . . ako se klička logika ili razmišljanje ispreči između kličice i hartije, oče efekat biće pokvaren. . . sumije slikarstvo ne pretenduje na realizam. Ono pokušava da navede duh neke stvari da se preseli na papir. . . Jedna tačka na sumijejskoj slici ne predstavlja sokola, niti kriva linija simboliše planinu Pudi. Tačka je ptica, a linija-planina. . . Delo ima sopstvenu vrednost, nezavisno od sličnosti. . . tom nesvesnoj umetnik stvara svoje umetničko delo. . . Druga odlika sumije-slikarstva jeste pokušaj da se duh uhvati u kretanju. . . ako je svaki potez kličice koji tan spoljnjim stvarima kao što su pojmovi itd. u tom slučaju je kličica produktat njegove reči, i više od toga; ona je njegov duh, a u svakom pokretu koji se odvrtava na papiru oseća se taj duh – Erich From i D.T.Suzuki, n.d., str. 157-160.

37 W.Schmied, Mark Tobey, London 1967, str. 7.

25 F.Mathey, n.d.

26 M.C. Rueppel, Mark Tobey Retrospective, Dallas 1968.

27 F. Mathey, n.d.

28 Mark Tobey Exhibition Retrospective, Palais du Louvre, Paris 1961.

29 F. Mathey, n.d.

30 D.T. Suzuki, n.d., str. 34.

31 A.H.Barr, Masters of Modern Art, New York 1954, str. 174. – Janus je rimski bog kapija i pčetačica koji se predstavlja sa dva suprotna lica.

32 W.Seitz, n.d., str. 23.

33 J.C.Taylor, Tribute to Mark Tobey, City of Washington 1974, str. 10.

34 F.S.Wight, Contemporary calligraphy; John Marin, Mark Tobey, Morris Graves, Houston 1956.

Od sredine oktobra do početka novembra 1984. godine Masa i ja smo putovali po Narodnoj Republici Kini sa jednom delegacijom američkih pisaca koja je pozvana u posetu svojim kineskim kolegama. Alen Ginzberg i ja smo, kad god bi nam se ukazala prilika, pominjali da mi ozbiljno upražnjavamo budizam, i da radimo *tsao ch'an*, ili, kako smo ga mi po japanskih zvali, zazen. Reakcije na to su bile različite. Ispostavilo se da većina kineskih intelektualaca budizam smatra sujevnim ostatkom »feudalnih« vremena, koji danas predstavlja versku utehu starijim ljudima i jednom malom broju kaludera i kaluderica koji su se odrekli sveta.

Neki su znali više, i dolazili su da s nama privatno razgovaraju. Bile su to žene pisci i prevodioci. One su pohađale centre za meditaciju i čvrsto su verovala u zazen u svrhu postizanja telesnog i duševnog zdravlja, ali su bile kritične u odnosu na onu vrstu predanosti kakva se vezuje za sektu Ciste Zemlje. Imale su tek neke vrlo maglovite predstave o savremenoj praksi zena u Japanu, a još su se više iznenadile saznavši pojedinosti našeg bavljenja zenom u Americi. Bile su vidno ponesene kada su saznale za budistički svetovnjački život u koji se svestinstvo ne meša; za jednog američkog svetovnog učitelja zena (Robert Aitken Roši), i kada su čule da smo svi prijatelji i/ili porodica, ljudi koji rade i koji su u aktivnom odnosu sa svetom. Dirnulo ih je kad su čule (i videle) da su žene u potpunosti uključene u taj život. »Budizam je u Kini oduvek bio previše onostran, previše čiste«, rekle su. »Nadamo se da će to što svi vi radite uspeti. Jednom drugom prilikom moj opis Budističkog Društva za Mir je naveo inače sardonične drugove da dodu i traže još informacija – u isto vreme i fascinirani i kritični. »To je sjajno! Ali ja sam mislio da budizam drži da treba ostati izvan politike.«

U tibetskom hramu u Beidingu, Yung He Gung-u, bilo je barem 2000 Mongolaca i Kinca koji su se šetali baštama i hodnicima onog dana kada smo ga mi posetili. Drevni zen manastir na zapadnoj strani Zapadnog Jezera u Hangzhou u Južnoj Kini, Ling-Yin Si, imao je isto toliko posetilaca. U Suzhou sam uspeo da poklonim jedan primerak mog prevoda pesama »Hladne Planine« svesteniku Han Shan Sia. »Hrama Hladne Planine«. Nekoliko stotina ljubopitljivih hodočasnika naguralo se oko nas slušajući kako se cela priča odvija na kineskom preko mojeg prevodioca. A u Cuangzhou, koji se ranije zvao Kanton, Alen, Masa i ja smo uspeali da pronademo hram Šestog patrijarha, Hui Nenga. Elegantna glavna dvorana pretvorena je u prirodnjački muzej, a na mesto na kojem je nekad bio Budin oltar podignut je skelet dinosaurus. Nekoliko postarijih Kinca nasmejalo se prijateljski kada smo mu se svi mi poklonili. Pozadi je bila smeštena manja, »Dvorana šestog patrijarha«. I ona je takođe muzej koji je u nadležnosti gradskih vlasti. U sredini stoji jedna velika slika Hui Nenga, dok je priča o njegovom životu izvršena svuda okolo po zidovima na savremenom kineskom. Tu ima izuzetno dobro odabranih navoda iz *Sutre postolja* (Tan dina) i realističkih slika koje ilustruju njegovu karijeru koju je započeo kao mali mešanac drvorezac. Naš zvanični kineski vodič, G-da Fan iz Beidinga, bila je iznenađena time što je ova priča u celosti prikazana u jednom zvaničnom muzeju. Čak su i dve slavne pes-

Y Čan u Narodnoj Republici Kini

Geri Snajder

me bile ispisane krupnom kaligrafijom na zidu.

Kasnije tog istog dana, dok smo se u hotelu oprastali od odbora pisaca iz Cuangzhou-a, pomenuli smo našu posetu hramu nazvanom Guang Xiao Si. Voda delegacije izrečitovao je kineskom,

»Telo je drvo probuđenja,
duh je kao čisto ogledalo,
Pazite da ga uvek održavate čistim,
ne dozvoljavajte da se na njemu gomila prašina.

I rekao je, »Mi svi znamo tu pesmu«. Alen je upitao dali ona (G-dica Yuan Xea-min, najmlađa prisutna osoba, pesnikinja) zna tu pesmu. G-dica Yuan je istog časa odgovorila,

»Probudjenje nije kao drvo,
čisto ogledalo nigde ne sija.
Pošto od samog početka ništa ne postoji,
gde može prašina da se nagomilava?
Videvši naše zaprepašćenje rekli su, »Ovo je jug. Ovde svi znaju za Hui Nenga.«

Tri dana kasnije, u Honkongu, na putu kući, svratio sam da podignem neke stvari koji sam ostavio kod »Krojača Gua, ranije iz Sangja« i počeo sam da razgovaram s tim sitnim, odreštim čovekom blistavih oči. Ispod nekakvog materijala izvukao je ono što je upravo čitao; jednu veliku knjigu (na kineskom) sa slikama planina, magle, vodonada i divljine Zapadne Kine, i poslednje izdanje *Sutre postolja*.



Preveo
Marko Živković



Krilata himera (Kina, VI vek)

Kyoto, cvet kulture Japana

U Muzejskom prostoru na Jeziuitskom trgu u Zagrebu, otvorena je šesnaestog oktobra 1986. godine izložba pod gore navedenim naslovom. Trajala je sve do četrnaestog decembra zahvaljujući ljubaznosti i predusretljivosti Centra za drvenu kulturu Kozo, pogotovo njegovog direktora, gospodina Takatsu Yoshiie, da (mimo pravilnika o izlaganju osjetljivih predmeta iz kulturne baštine od kojih neki, pokazani ovom prilikom, imaju status najvećeg kulturnog blaga kao posljednji primerci u svojoj vrsti) produži izložbu za čitavih mesec dana. Predviđeno je da se tokom izložbe održavaju tečajevi: obrad sluzenja čaja, (ča-no-ju), aranžiranje cveta, (ikebana), umeće pravljenja figura presavljanjem papira, (origami), zatim predavanja: »Shintō, zen, japanska umetnost, »Arhitektura japanske kuće«, »Japansko slikarstvo«, kao i popratne izložbe: Komercijalni japanski plakat, Japanska umetnost na markama, Japanska umetnost u privatnim zbirkama i iz fundusa Etnografskog muzeja grada Zagreba, itd. . . . U katalogu, bogato opremljenom fotografijama izložaka, Vladimir Devidić je dao jezgrovit pregled istorijskih društvenih i umetničkih razdoblja Japana, a pregled izloženih predmeta dat je u grupama: ratnička oprema (oklopi, oružje), slike (na svilenju, ili papirnatoj podlozi), paravani, keramika, tekstil, igre (pribori), lutke, muzički instrumenti, predmeti izrađeni od laka. Za vrsnu postavku izložbe pobrinula se Melita Rački. Izložbu je pratila i prodaja raznovrsnih predmeta, obeležja japanske kulture i današnjeg smisla za isplativu proizvodnju na veliko, a u rasponu od štapića za jelo, preko porculanskih predmeta, do haljina kimono . . .

Ni reči;
ni gost, ni domaćin,
ni hrizantema.

Rjota

Ova haiku pesma dobrodošlica je posetio-
cu izložbe kojom se predstavlja kulturna
baština japanskog grada Kjōtoa. Kjōto i Ja-
pan nisu sinonimi. Međutim, kada je jedan
grad više od jedanaest vekova bio prestoni-
ca, tada se njegovoj istoriji može ogledati
tradicija zemlje, baš kao što se u vodama
reke Kamo, koja protiče kroz središte grada,
može ogledati cvet hrizanteme, inače simbol
vladara. Stoga, Japanci Kjōto smatraju mes-
tom rođenja japanskog duha.

Slično toku nikada iste reke od brzaka do
zatona, proticala je i istorija Japana i Kjōtoa
kroz razdoblja. Edo, period bez ratova od se-
damnaestog do polovine devetnaestog veka,
obeležen je procvatom umetnosti. Staleško
društveno uređenje bilo je veoma kruto u
ovom razdoblju. Između cara i besklasnih
ljudi postojala su četiri staleža: samuraji (to
jest ratnici), seljaci, zanatlije i trgovci. Sta-
lež samuraja činili su *daimyōi* koji su bili ne-
posredni vazali šōguna, u stvari vojnog za-
povednika zemlje, zatim daimjōvi vazali, i
rōnini, samuraji lutalice. Ovaj period je voj-
no politički bio najstabilniji u istoriji Japa-
na, dok je ekonomski, bar za građane, zana-
tlije i trgovce, bio razdoblje izobilja. Ovo je
pogodovalo razvoju umetnosti, te su stoga
umetnička i zanatlijska dela iz ovog perioda
izabrana da predstavljaju na ovoj izložbi
kulturu Kjōtoa, a posredno i Japana. Slika-
rije na svicima pirinčanog papira, ili svile,
ovekovetujuću prizore iz »prolaznog sveta,

kratkog sna prolećne noći. A ko je hrabar i
on će uskoro nestati – on je poput prašine na
vetru.« Slično osećanje izražava i monah lu-
talica Sagjo u stihovima poniklim iz utonu-
losti u usamljenosti:

»Zriču zrikavci,
Sve hladnije su noći
kasne jeseni.
Clasovi su sve tiši,
iz sve veće daljine.
Dim a planine Fudi
vijorem vetrom fudi
prostranim nebom.
Tako i moje misli
odlaze – ko zna gde.«

Zen buddhizam, u kojem se uviđanje pro-
laznosti ističe kao umeće bdenja, a što omo-
gućuje doživljavanje lepote samoće i jednos-
tavnosti, kao i spokojno suočenje sa smrću,
stoga se duboko utisnuo u duh staleža rat-
nika.

U razdoblju Edo velike bitke prošlosti po-
staju tema slika sa zlatnim površinama pa-
ravana, kao što čelična sečiva vrhunske iz-
rade, koja su korišćena u razdoblju ratova,
postaju osnova ukrašenih balčaka i kanija
što svedoče o izuzetnoj veštini majstora za-
natlija. Kada je oružje izgubilo svoju upot-
rebnu vrednost, a ratna oprema postala po-
kazatelj imućstva, odnosno obeležje stalešk-
ke pripadnosti, mnoge ratničke veštine, na

Oklop ratnika



Arhetip

U Manakovoj kući u ulici Gavrića Principa u Beogradu otvorena je drugog septembra 1986. godine izložba pod gore navedenim naslovom. Trajala je do petnaestog septembra, a priredena je u okviru seminara »Kulture Istoka – vizuelna umetnost Zapada XX veka«, odnosno sinhrono održavanju niza predavanja kojima su hronološkim poretkom predstavljeni i obrazlagani umetnički pokreti i pojedinci čiji se rad ugrađivao u razvijanje reduktivno-apstraktne dijahronijske linije vizuelnih umetnosti Zapada XX veka, a sa druge strane se, posmatrano sa stanovišta ukazivanja na njegov širi smisao i okvir, doticao kultura Istoka. Seminar i izložbu su priredili saradnici »Zajednice za istraživanje prostora« (ZzIP): Zoran Belić W., Dubravka Đurić, Nenad Petrović, Marko Pogačnik, Mirko Radojičić i Miško Suvaković, i saradnji sa Etnografskim muzejom u Beogradu, a zahvaljujući ljubaznosti kustosa Nine Seferović. Gost-predavač bila je Milena Vitković, a održan je i koncert pijanistkinje Ingrid Silić koja je tumačila kompozicije A. Skrjabinina. Povodom seminara i izložbe izdat je treći po redu zbornik tekstova koje pod naslovom »Mentalni prostori: priručje ZzIP. Ovaj zbornik, obima 180 stranica, podeljen je na dva dela. U jednom su grupisani tekstovi koji se tiču osnovne teme seminara, a zahvataju raspon tema od razmatranja odnosa kultura Istoka i Zapada, preko izlaganja različitih vidova formalizma u okviru vizuelne umetnosti Zapada XX veka i veza formalističkih rešenja sa duhovnošću Istoka, te istraživanja ritualne osnovne modernog plesa, do ukazivanja na uticaj nekih sinkretističkih duhovnih pokreta, nastalih u okviru Zapada, na izvesne pravce u umetnosti. Drugi deo zbornika sadrži razmatranje pojma »arhetip«, njegove uloge i mesta u vizuelnim umetnostima kao i kataloški deo kojim su obuhvaćeni tekstualni prilazi umetnika, učesnika na izložbi, te izloženi radovi.

Na izložbi je predstavljeno sedam jugoslovenskih i sedam umetnika iz SAD-a, Engleske i Nemačke koji su se odazvali pozivu,

inače upućenom umetnicima za koje su autori koncepcije seminara, izložbe i publikaciji smatrali da sadašnjim umetničkim radom predstavljaju nosioce stadijuma umetnosti kada se ona pokazuje kao polje prožeto svim drugim oblastima duhovnosti; kao višedimenzionalno polje, katkad nalik na lavirint jezika, u kojem se umetnik, subjekt, upisuje u neku od tačaka, modusa jezika, izjednačavajući tada-aktuelnu svest sa ovim, a ipak zadržavajući odstojanje putnika koji prelazi prostor dotičući i osluškajući brujanje kodova i pojava kultura, neograničen, istovremeno, vrstom medijuma koji koristi, već obavezan da pronađe, ako je potrebno i da proširi, obim kulturalno usvojenih medija, a da bi izrazio ideje, viziju, često utopijski nact.

»Prelazeći mreže povezivanja i razdvajanja umetničkog rada sa drugim oblastima, nalazimo na univerzalni jezik utopijskog i vizionarskog čije grananje više povezuje, no što razdvaja, civilizacijske tokove Istoka i Zapada.

Ambivalentna postavljenost pojedinačnog rada ukazuje i na određeni sloj značenja na kojem je moguće isticati postojanje i prirodu, vrstu veze individualnog rada umetnika sa nekim simboličnim praksama Istoka. Tipologija koja ovde iskrsava zasnovana je na intencionalnosti imanentno određenom stadijumu umetničkog programa koji umetnik razvija. Tako je moguće razlikovati četiri vrste relacije umetnika prema izviesnom simboličnom sistemu Istoka:

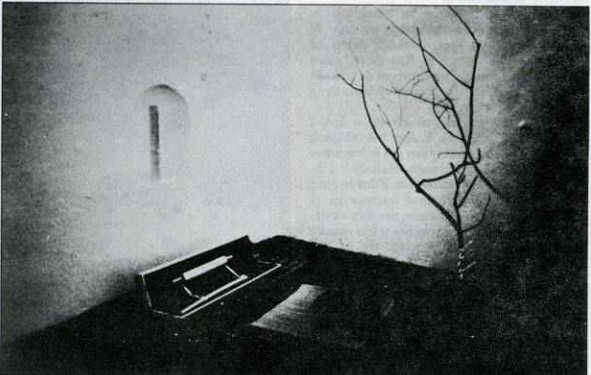
1. preuzimanje sistema kao uverenja
2. preuzimanje kao polja privremenog iskustva
3. preuzimanje kao idejno-simbolnog materijala za umetnički rad
4. preuzimanje kao sadržaja koji se uključuje u polje rasprave, analize, meditacije

Čini se da je radove izložene na ovoj izložbi, izuzetne do neprozirnosti, moguće diskursom približiti posmatraču, a za ovo je bilo predviđeno poslednje u nizu predavanja u okviru seminara. Međutim, govor o njima je povremeno prelazio granicu iza koje priopoveda mistifik.



Zoran Belić W.

Minijatura stupe (Tibet, XIX vek)



primer streličarstvo, ili rukovanje mačem, preobražene su, pod uticajem zena, u puteve unutrašnjeg ostvarenja. Doseg ovakvog cilja pretpostavlja postizanje stanja duhovnog ne-ženja i usredsređenosti.

Hen je prožeo i sve druge umetnosti Japana, kao što je to slučaj sa dramama nō i bunraku iz trinaestog veka, kanonizovanjem predstava u kojima se izražajnim sredstvima: glasom, pokretom, kostimom, zvukom, gledaocima nudi uzdržani, simbolični nagoveštaj sadržaja pripovesti. Muzički instrumenti svojevrsnih tonskih mogućnosti imaju značajno mesto u nō drami, kao i u izvođenju, na primer, gagaku muzike. Veliki uticaj je zen imao na oblikovanje obreda služenja čaja u kojem posebno mesto zauzima keramički pribor. Solje za čaj često do savršenstva izražavaju zenovsku prostodušnost svojim oblicima koje kao da je stvorila desetinja ruka, a svojom glazurom otkrivaju istančano osećanje majstora keramičara za isticanje boje čaja.

Čudesni japanski lak upotrebljavan je za izradu i obradu raznolikih predmeta. Tokom razdoblja Edo, veliki, ugledni feudalci, daimjoi, naručivali su za svoje kćerke opremu za venčanje koja uključuje i delove svojevrsnog nameštaja, pisaci pribor, pribor za pranje i druge predmete svakodnevnog upotrebe. Pored izrade uobičajenih oblika kutija, od laka su, posebno u Edo razdoblju, pravljene male kutije za lekove, ili pečate, inrō. Svaka kutijica načinjena je od nekoliko delova koji se sklappaju u celinu kanapom na čijem drugom kraju vise posebni ukrasi, netsuke, često talismanskih značenja. Izgled od drвета i spoja različitih lakova: crnog, srebrnog i/ili zlatnog laka *maki-e*, tekture ploda kruške *nashiji*, reljefnog laka *takamakaki-e*, ravnog *hiramakaki-e*, ukrašeni i inokustriрани metalom i/ili sedefom, ovi predmeti svedoče o izuzetnoj zanatskoj i umetničkoj spretnosti majstora laka. Ženske haljine jedinstvenog su, jednostavnog kroja, ali unikatno izvezene, ili oslikane raznovrsnim motivima odgovarajućim društvenom položaju žene i prilikama u kojima ih nosi. Uobičajeni motiv na haljinama je cvet šljive i slavu, kao i spoj cveta kamelije i paravana. U razdoblju Edo razvijeni su posebni načini tkanja i vezenja raskošnih materijala za haljine kimono, njihove široke poja-seve obi, kao i tekstila za haljine u nō dramama, ukrašanog zlatnim i srebrnim nitima.

Lutke, izrađivane od porculana, drveta, ili keramičke, smatraju se svojevrsnim umetničkim predmetima. Pre svega ukrasne namene, ove lutke često imaju i amuletsku vrednost: predstavljaju bogove sreće, dug i sretan život, itd.

Pribor za igre: *go*, *shoji*, *sugoroku*, *kai-awase*, kao i svi drugi predmeti izrađivani od drveta i laka, bogato je ukrašan.

Ovom izložbom istaknuto je koliko je estetizacija celokupnog života odlika japanske tradicije, a čini se da je u razdoblju Edo ova još više izražena, jer je, kako kaže haiku pesnik Iša:

»Silni ratnik sjahao sa konja pred divljom trešnjom.«



Zoran Belić W.

Već nekoliko godina Francuska je domaćin naučnim skupovima posvećenim različitim mističkim redovima u islamu (derviškim redovima ili tarikatima). Prvi skup te vrste održan je u Parizu 1982. godine, 13. i 14. maja, u organizaciji L'École des Hautes Etudes en Sciences sociales i uz pomoć CNRS-a (Centra za naučna istraživanja). Taj okrugli sto bio je posvećen svim mističkim redovima u svijetu danas, a rodio se iz ideje da se razjasni problem koji se odnosi, ne na oficijelni islam, koji priznaje »sunnū« i »pet stubova islama«, nego takozvani »paralelni islam«, koji se ne suprotstavlja ovom prvom, ali postoji uz njega. U ovaj drugi spadaju prvenstveno derviški redovi.

Nakon ovog pomenutog skupa uslijedila su još dva, jedan posvećen nakšibendijama, redu koji je najbliže sunitskoj varijanti islama (maja 1985.) i najzad je, ove godine, u Strazburu u junu održan internacionalni skup posvećen redu koji se smatra jednim od najheterodoksnijih – bektaišijama.

Cilj ovoga, kao i prethodnih skupova bio je da pokuša riješiti mnoga sporna pitanja i enigme vezane za ovaj red koji danas postoji u organizovanoj formi još jedino u Jugoslaviji i Americi.

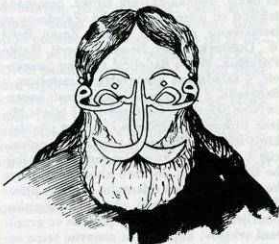
Na skupu je bilo prisutno blizu osamdeset gostiju specijalista koje zaokuplja pitanje Sufijskih redova, i bektaišija posebno, a podneseno je blizu četrdeset referata. Program je bio raznovrstan i pored referata ex cathedra skup je »oživiljen« i silustrovan prisustvom jednog od rijetkih duhovnih vođa ovoga reda, Tahir Babe iz Dakovice, bektaiškog centra u Jugoslaviji. Osim toga, zahvaljujući organizatoru, a prvenstveno prof. Irène Melikoff koja je čitav svoj život posvetila izučavajući bektaišije i grupe koje smatraju Hadži Bektaša za svog duhovnog praoca, prisutni su mogli da vide »prave« bektaišije iz Anadolije i gledaju njihov obred koji je dosada svima, pa i samim bektaišijama koji nisu još stupili u red, bio tajna i tabu. Mada nije izveden »noću, u tajnosti i intimic«, ovaj ritual pružio je osnovnu sliku istraživačima bektaišizma i istovremeno demistificirao jednu bektaišku tajnu. Anadolci su i sami potvrdili da su to učinili za ljubav Madame Melikoff, a cilj profesorice Irène Melikoff bio je da pokaže javnosti da ovaj red ne zaslužuje osude i klevete koje bacaju na njega ostali redovi, posebno ortodoksnim-zvaničnim-islam.

Osim rituala, izvedene su i bektaiške pjesme (bektaiško-alevidska poezija iz Anadolije) koju je pjevao također jedan od predstavnika bratstva iz Anadolije, ozan koji je stigao sa svojom sabraćom da pokaže skupu svjetskih stručnjaka sve vještine ovog reda.

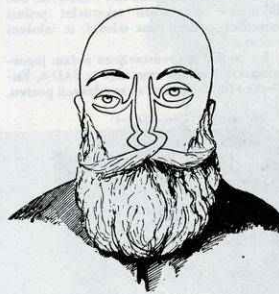
Za vrijeme Kongresa mogle su se čuti i muzičke ilustracije na kaseti bektaiških pjesama – *nefesa*, a prikazan je i jedan amaterski film čiji je scenarista, realizator i finansijer potpisnik ovih redova. Film se zove »U potrazi za bektaišijama« (snimio ga je Branko Galić). Iako je, naime, zvanično mišljenje da u Bosni nema više bektaišija otkako su otišli Austrijanci, upornost i rad na licu mjesta, intervjuisanje mnogih predstavnika oficijelnog islama, kao i mnogobrojnih derviša i duhovnih vođa iz Sarajeva i »sljodi sa čaršije« (zanatlija sa Baščaršije) pokazali su da u samom Sarajevu postoji još uvijek jedna bektaiška porodica koja gaji bektaišku tradiciju i da tragovi bektaištva, dakle, nisu potpuno zameteni.

Ko su bektaišije

Jasna Šamić



آدم آن لوح وجود عالمت
فضل حق مطور وجد آدمت



طو تدم آیت بی یوزیمه
علی کوروندی کوزیمه

Creće liica od riječi »Ali« i »Fadl« napisanih arapskim slovima

Rad Okruglog stola počeo je uvodnim predavanjem prof. Irène Melikoff, kojoj je na neki način dat *homage* ovim kongresom s obzirom da odlazi u penziju. Ovim predavanjem ona je iznijela svoja dugogodišnja iskustva i pokušala da razjasni mnoge zablude u vezi sa bektaišijama i redovima koji se »pozivaju na Hadži Bektaša Velija«. Ona je između ostalog pokušala da razjasni dilemu bektaiši – alevi. Prema mišljenju velikog turskog orijentaliste, jednog, možda, od najvećih turkologa svijeta, Fuada Keprilija, kao i poznatog specijaliste za sufizam i bektaištvo Abdulbaki Gelpinarlija, bektaišije mogu biti svi, a alevidi, samo oni koji imaju pretka u Muhamedovom zetu, Aliju, četvrtom halifi kog slave pripadnici ovog reda. Gospođa Melikoff smatra da je takva razlika usiljena, stvorena artificijelno i da su bektaiši i alevi jedno isto, odnosno da je naziv alevi čak neprikladan.

Nakon pomenutog uvodnog predavanja, riječ je imao İlhan Başgeç, koji je govorio o izvorima ovog reda, dok je Barbara Fleming dala osvrt na Mavlana İsa-a iz 16. vijeka i njegove sljedbenike. Profesor Andreas Tietze imao je za temu »Materiaux sur les Alevis« (o Alevidima iz kraja 16. i početka 17. vijeka).

Robert Dankoff govorio je o famoznoj ceremoniji »mum söndürmek« (kada se gase svijeće) prema *Putopisu* Evlija Celebija.

Bilo je takođe riječi o dvadeset imama i šiitskom uticaju na religijski život Anadolije (Fatuk Sumer), o bektaišijama na osnovu osmanskih registara (Irène Beldeceanu), o odnosu bektaiškog reda s Osmanskim imperijom (Sureja Farog) kao i o njihovom djelovanju za vrijeme Tanzimata u Turskoj (İlbert Örtajlı). U okviru sesije »Bektaiši u tursko-osmanskom svijetlu«, bilo je govora i o socijalno-političkom aspektu ovog reda (Burhan Öguz), o socijalnoj integraciji u modernoj Turskoj i balkanskoj historiji (Peter Gran), kao i o osobinama socio-kulturnog života bektaiškog reda (İbrahim Armağan).

Treći dan skupa imao je dvije sesije: »jednu posvećenu doktrinalnom aspektu i druga literarno-umetničkom aspektu. U okviru prve govoreno je o sedam tema među kojima treba istaći prije svega referat o hurufizmu kao konstruktivnom elementu bektaišizma (Hamid Algara) i »Bektaišije i Francuska« (Thierry Zarcone).

Posebno interesovanje pobudile su dvije teme iz druge sesije: duhovito i živo izlaganje o djelu *Nur Baba* poznatog turskog pisca Jakub Kadri Karaosmanoglua, za kog smatraju da je obsebnostima u opisima bektaiškog života nanio mnogo zla ovom redu, kao i referat Darka Tanaskoglua o jednom Turčinu iz Jugoslavije, piscu İlhami Emini, koji koristi ovu najheterodoksniju varijantu islamske mistike i njenu simboliku da bi poetski osmislio ideju komunizma, a posebno opjevao ličnost Predsjednika Tita, o čemu svjedoči njegova knjiga pjesama *Gül evi* (»kuća cvijeća«, grob Predsjednika Tita).

Bilo je nekoliko zanimljivih projekcija dijapozitiva; posebno je prikazan razvoj godišnjeg festivala Hadži Bektaša, od 1964–1985. godine (John David Norton). To je bila rijetka novina ovog skupa. Nemalo interesovanja pobudili su i referati Paul Dumona i B. Sarnit-Laurent ilustratvo dijapozitivima koje je napravila Beatrice Saint Laurent u Turskoj, tekije u Merdivenkju, kao i Lilijane Marsol o bektaišijama iz Makedonije danas,

rad koji je rezultat ankete načinjene na terenu. Ovaj referat bio je praćen veoma lijepim slajdovima makedonskih tekija čije su slike takode bile izložene kao specijalna postavka za sve vrijeme održavanja Kongresa.

Uvijek snove, sa svježim podacima, Martin van Bruinessen govori o »Ahl-i Haqq grupi, alevidskim Kurdima i nekim aspektima njihove organizacije. Sličnu temu tretira i Hossein Beikbaghan: »Kult sunca kod Ahl-i Haqq, gdje ukazuje na njihovo preislamsko porijeklo i vezu sa mitrazimom. Herodotski iz Irana, koji se svi po riječima ovog posljednjeg naučnika nazivaju »Ahl-i Haqq, nemaju svojih hramova, dok je Martin van

Bruinessen mišljenja da postoje specijalna mjesta gdje oni obavljaju svoj obred. Jean During govori o vatri, njenom kultu i ovladavanju među pripadnicima iste grupe. Među pomenutim temama, uvrštenim u sesiju »Kulturni i ritualni aspekti, govorio je i prof. Klaus Kreiser o Mehmedu Şeyfeddinu b. Zulfikar Derviš Ali-u i njegovoj *Risale-i mergube*.

Albanci su jedini koji su održavali bektashijske kongrese, sve do zabrane ovog reda u Albaniji i potpunog istrebljenja, i imali svoje statute. O Statutu iz 1921. godine govorio je Fred de Jong, dok je izuzetno predavanje podnio prof. Aleksandar Popović o Statutu

albanskih bektashijskih iz 1945. i 1950. Ovaj posljednji sadržavao je osam poglavlja, ali pošto ovom prilikom nije bilo mjesta za detaljno predstavljanje svih prof. Popović je dao opšte i krucijalne naznake Statuta, ukazavši na njegovu posebnost i značaj. Sesija »Bektashijske na Balkanu obuhvatala je još nekoliko izlaganja kao, na primjer, o bektashijskim iz Kruje (mjesto u Albaniji koje je nekad bilo centar balkanskih bektashijskih, pa i onih iz Jugoslavije); Nimetullah Hafiz dao je jedan »survol« razvoja bektashijskih u Jugoslaviji s akcentom na kultu bektashijskog sveca Sari Salitka, a Jasna Samić je govorila o tome zašto nema Bektashijskih u Bosni i Hercegovini danas, o uzrocima, njihovim tragovima, kao i o običajima koji su se zadržali kod jedne bektashijske porodice iz Sarajeva, albanskog porijekla.

Bektashijski više nema u Albaniji, ali albanske bektashijske veoma aktivno deluju danas u SAD, imaju tamo svoje tekije i održavaju redovno svoje obrede i svečanosti među kojima je veoma značajna svečanost zvana *aşure* (kod nas »hašura«). O ovoj proslavi govorila je vrlo egzaltirano mlada Amerikanka, specijalni izaslanik bektashijskog duhovnog vode – babe – iz Amerike, Frances Trix.

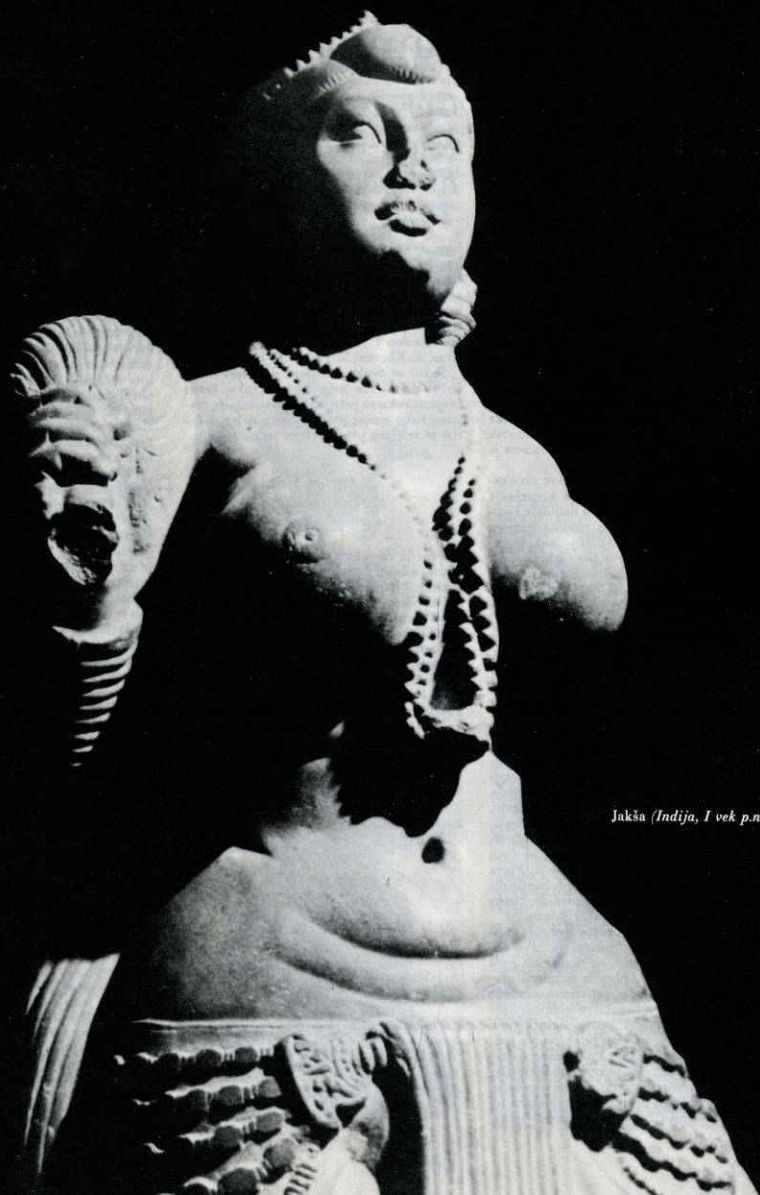
Jedna druga Amerikanka, Victoria Rowe Holbrook, govorila je, u okviru sesije o literaturi, o književnom aspektu bektashijske poezije, pokušavši da dokaže postojanje bektashijskog stila u poeziji. Osim nje, o bektashijskoj poeziji – *nefesima* – i njoj vezi sa starom osmanskim urbanom pjesmom i *ilahijama* sunitskih tarikata, govorio je Walter Feldman, dok je Tadžida Hafiz podsetila na pjesnika Pir Sultana Abdala.

Kongres je završen pozdravnim riječima organizatora i kratkim, dostojanstvenim, zanimljivim govorom, punim mjere, bektashijske Tahir Babe, šejha tekije u Dakovici.

Tekija na vrelu Bune u Blagaju (Jugoslavija XF vek)



Zanimljivosti Istoka



Jakša (Indija, I vek p.n.e.)

1. Fizički opis univerzuma

U pogledu veličine i izgleda, zemlja Šambala (*Sambhala*) se javlja u zavisnosti od nečije karme. Na primer; jednu istu reku bogovi će videti kao nektar, čovek kao vodu, gladni duhovi kao gnoj i krv, a neke životinje kao mesto pogodno da u njemu žive. Zato je teško izričito tvrditi šta je šta. Prema učenjima kalačakre, fizički izgled Šambale, uspostavljen zajedničkom karmom svih osetnih bića, jeste sledeći.

Pre svega, u sredini neuslovljenog praznog prostora postoje mogućnosti za nastanak atoma pet elemenata: zemlje, vode, vatre, vetra i vazduha. Potom, iz njihove zajedničke karme, postaju, jedna u drugoj, mandale. Prvo na dnu postaje mandala vetra 400.000 jodana u prečniku, 120.000 jodana u obimu i 500.000 jodana duboka. Unutar te mandale je mandala vatre 300.000 jodana u prečniku, 900.000 u obimu. Unutar ove, opasana planinom od užarenog gvožđa, koja se zove Planina vadže ili Planina konjskog lica, nalazi se mandala vode 200.000 jodana u prečniku i 600.000 jodana u obimu. Njeno ime je Sedam mora ili Slani okeani. Unutar nje je mandala zemlje 100.000 jodana u prečniku i 300.000 jodana u obimu. Dubina svake od ovih mandala—vatre, vode i zemlje—iznosi 50.000 jodana, kao i dubina mandale vazduha. Na ovaj način, četiri mandale podupiru jedna drugu tako što dno svake leži na dnu prethodne, dok je gornji deo svih iste visine. Prema tome, vrh univerzuma je u obliku koncentričnih krugova.

Energija zemlje, vatre i vode sve drži zajedno, a energija vatre izaziva komešanje koje stvara planine. U centru mandale zemlje je Kraljica svih planina, planina Sumeru ili Serumeru, visoka 100.000 jodana. Uobičajeno je da se deli na vrat, lice i izbočinu pri vrhu, pri čemu svaki deo ima redom ove dužine: 25.000, 50.000 i 25.000 jodana. Proizlazi da joj je visina 10.000 jodana. Njena kružna osnova ima poluprečnik 8.000 jodana. Izvan njenog prečnika od 16.000 jodana nju okružuje granični pojas od 1.000 jodana. Idući odatle naviše, nailazi se na pet polukružnih pojaseva, od kojih je svaki isturen izvan planine Meru za 50.000 jodana, čime zatvara prostor od 150.000 jodana u obimu. Prostor između tog obima i graničnog pojasa oko planine Meru podeljen je na osamnaest ravnih delova od po 16.000 jodana širine. U glavnih šest delova nalaze se sledeći kontinenti: 1. Mešec; 2. Beli zračići kontinenti; 3. Kuša; 4. Čovek; 5. Ždral i 6. Gnevni. Oko svakog od njih su ovi okeani: 1. meda; 2. masla; 3. jogurta; 4. mleka; 5. vode i 6. alkohola. Daleko od obala svakog od ovih okeana uzdižu se sledeće planine: 1. Plava svetlost; 2. Mandara; 3. Nišitad; 4. Svetlo dijamanta; 5. Drona i 6. Hladna planina. Širina svake od njih prelazi 888.000 jodana.

Vrh Hladne planine i peti polukružni pojas oko planine Meru spajaju se tako što svetlost sunca i meseca ne dopire do ovih kontinenata, okeana i planina na njima. Ljudi tamo žive od svoje pospovnene urodne svetlosti, a njihovo bogatstvo je ravno božjem. Zato se tih šest kontinenata i zovu Zemlje bogatstva. Iza Hladne planine je sedmi kontinent koji se zove Velika džambudvipa zemlje karme; ona zahvata 25.000 jodana u širinu. Ima dvanaest delova oko sebe, po tri u sva četiri pravca, koji tako čine Istočni, Srednji i Zapadni kontinent istoka,

Geografija i istorija Šambale

Gur-ḍe K'am-trul Rimpoče

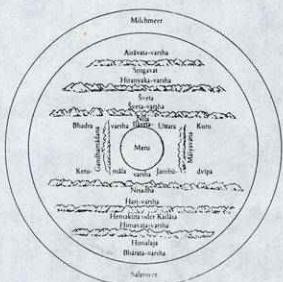
juga, zapada i severa. Spoljašnji obim svakog je 25.000, a unutrašnji 12.000 jodana. Četiri kontinenta u sredini, počev od istoka, obeleženi su krugom, polumesecom, trouglom i kvadratom. Centralni kontinent juga izdjeljen je u šest oblasti. Počev od severa, oni se zovu: 1. Snežna zemlja; 2. Šambala; 3. Kina; 4. Khotan; 5. Tibet i 6. Indija.

Jodan se ovako određuje: dvadeset četiri širine prsta čine jedan raspon ruku; četiri raspona ruku su jedan kubit; dve hiljade raspona ruku iznosi jedan *gyjang-drug*; a četiri te veličine predstavljaju jednu jodanu.

2. Izgled bića u ovim mestima i gde koja žive

Između vrhunske izbočine i vrha planine Meru su četiri neobličena sveta u ovim nebesima: 1. Ni raznavanje ni ne-raznavanje; 2. Ništavilo; 3. Beskrajna svetost i 4. Beskrajan prostor. Na četiri dela njenog čela su četiri neba, koja su u vezi sa vazduhom: 1. Nepremašivo nebo; 2. Nebo divne vizije; 3. Nebo bez zabluda i 4. Nebo velike vrline. Na četiri dela njenog nosa su četiri neba koja su u vezi sa vatom: 1. Veliko postignuće; 2. Pokoljenje velike zasluge; 3. Nebo bez oblaka i 4. Nebo izuzetne vrline. Na četiri dela njene brade su četiri neba koja su u vezi sa vodom: 1. Nebo bezmerne vrline; 2. Ograničene vrline; 3. Svetlosti potpunog buđenja i 4. Bezmerne svetlosti. Na četiri dela dve

Budistički kosmogram



gornje trećine njenog vrata su četiri neba koja su u vezi sa zemljom: 1. Nebo ograničenog svetla; 2. Veliko Brahmino nebo; 3. Nebo sveštenika koji čitaju *Rg-vedu* pred Brahmom i 4. Nebo brahminске kaste. To su šesnaest nebesa sveta oblika. Na četiri dela donje trećine vrata planine Meru nalaze se ova nebesa: 1. Čuda koja se tiču ljudji; 2. Čuda koja se tiču pojedince; 3. Sreća i 4. Čuda u kojem nema rata. Na njenim rame-nima je Nebo trideset tri boga. Od gornjeg dela ruku prema graničnom pojasu protire se Područje nebeskih kraljeva četiri pravca. To su šest nebesa bogova Sveta želja.

Sedmi kontinent na udaljenoj strani Hladne planine je mesto gde žive ljudska bića. Svaka od četiri podzemne mandale elemenata podeljena je na dva dela i čini osam oblasti. Gornja polovina mandale zemlje podeljena je na dva dela; gornji pripada anti-govovima, *asurama*, a donji svetu zmija (*naga*). Sedam donjih polumandala su oblasti pakla zvane: 1. Spaljivanje; 2. Pustinja; 3. Močvara; 4. Dim; 5. Vatra; 6. Velika tama i 7. Paklovi velikog pakla.

Što se tiče bića koja nastanjuju mesta četiri neobličena sveta, ona imaju duhovna tela. Bića iz šesnaest svetova oblika imaju svetlosna tela, a ona iz šest svetova želja gruba tela nastala preobražavanjem. Ljudska bića radaju se iz materice, *asure* i *nage* preobražajem. Životinje imaju sva četiri oblika radanja: iz jaja, preobražajem, iz toplote i vlage, i iz materice. Gladni duhovi i stvorenja pakla radaju se sa duhovnim telima i iz karme.

Ne dugo nakon uobličavanja univerzuma, u njegovim gornjim i donjim oblastima javila se su raznovrsna stvorenja. Ljudi su se prvobitno radali preobražajem. Da bi njihove želje postale stvarnost, nisu činili nikakav poseban napor. Oni sami zračili su svetlost, te nisu zavisili od sunca i meseca. Želvi su izuzetno dugi, a reči kao 'boleste', 'rate' i 'ženac' bile su im nepoznate. Njihova sreća bila je ravna sreći bogova — ovo doba se zvalo savršeno.

Zatim su ljudski deli i misli postajali postepeno sve grubiji. Oni su mislili od plodova prirode i žetvi koje nije trebalo sejati. Gledali su jedni drugu sa naklonošću, smejali se, doticali se i iskusili čulna zadovoljstva. To je bio uzrok razvika mišićih i ženskih organa. Iz semena sjedinjenja tog dvoja dolazi do radanja iz materice. Obmane su potom postale još grublje. Preovladavale su sve više razlike između 'moje' i 'tvoje' i gomilanje dobara. Uslovi života su se degenerisali i počelo je Doba sukoba.

Kako se u univerzumu pojavio buda

Kada je ljudski vek bio dug 60.000 godina, pojavio se buda Krukuchanda, sin kralja Varade. Pošto su njegova učena iščezla, došao je buda Kanakamuni, sin kralja Candre, u doba kada je ljudski vek bio 40.000 godina. Kada je taj vek iznosio 20.000 godina, došao je buda Kašyapa, sin kralja Kiki. Kada se ljudski vek sveo na 100 godina, pojavio se četvrti od buda, Sakyamuni, sin kralja Sudhodhana.

• On je izvršio dvanaest dela bude: 1. došao je iz oblasti Tušita buda; 2. pomiljiv je; 3. rodio se; 4. uči i ovladava umetnostima; 5. ženidba; 6. odricanje; 7. pripreme za buđenje;

8. asketizam; 9. savladavanje *māra*; 10. buđenje; 11. okretanje točka *dharma* i 12. *parinirvana*. Kroz ova dela on je učinio bezumno dobro za sva bića. Pre svog poslednjeg dela, 15-og dana četvrtog meseca Godine Gvozdenog zmaja Nam-nōn ciklusa, kod Dhanyakataka stupe u južnoj Indiji, Buda se uzneo u telesnom obličju glavnog božanstva kalačakre mandale pred kraljem Da-wa zang-po (Zla-ba bzang-po) i nbrojenim bogovima, *nagama* i ljudima iz takvih mesta kao što su devedeset šest oblasti Šambale. Dole se našlo dvanaest blaženih obličja Gospodara jezika iz sfere svih stvari. Iznad toga, on je bilo postavljeno šesnaest aspekata mandale povoljnog rasporeda zvezda. Osim toga, on je dao posvećenje u veliku mandalu vadžradhate i temeljni tekst *Kalačakra tan-džar*. Kralj Da-wa zang-po sve je to kasnije zapisao i po povratku u Šambalu sagradio je trodimenzionalnu mandalu kalačakre i sastavio 12.000 komentara osnovne tantr.

Tokom narednih šesto godina pojavio se prvi održavatelj kasta Jam-pal dr'ag-po ('Jam-dpal grags-po), koji je proučavao temeljnu tantru sto godina. On je naročito proučavao sažetu tantru radi zrenja tokova svesti ljudi, kao što je *Brahmin Suryaratha*. Pošto je udružio sve kaste u jednu, vadržao kastu, stekao je ime Održavatelj kasta (Rig-dān, Rigs-ldan). Njegov naslednik na prestolu bio je održavatelj kasta Pa-kar j'in (Pad-kar byin). On je proučavao glavnu i sažetu tantru sto godina i sastavio komentare *Vimalaprabha*. Onda su, nakon izvesnog vremena, veliki panditi Cilupa, Kalapada stariji i neki drugi raširili učenje kalačakre iz Šambale u Indiju. Dvadeset petorica prevodilaca, među kojima Sribhadrabhidi i Drog-lo Shes-rab dr'ag (Grog-lo Shes-rab grags) doneli su učenje kalačakre u Tibet.

Fizički izgled Šambale

Učenja o Kalačakri sačuvala su se u Šambali nepomućena, onakva kakva ih je dao Buda, sve do danas. Ona će i u budućnosti blistati istim sjajem. Kako je došlo do naziva Šambala objašnjeno je u sledećem. Bio je pripadnik Sakya plemena po imenu Shambhaka, koji je upravljao tim krajem, i od njega dolazi to ime. Na tibetanskom reč Šambala znači »Zemlja koju drži izvor sreće«. Izvor sreće je drugo ime za Sivu, pa bi tako Šambala bila i »Zemlja kojom vlada Siva«.

Odstranivši njenu etimologiju, fizički opis Šambale je sledeći. Kao što je ranije objašnjeno, ona je drugi od šest delova Središnjeg južnog kontinenta, koji okružuje sedmi kontinent u izgledu univerzuma. Spolja je kružnog oblika i opkoljena je snegovitim planinama. Iznutra, ima oblik otvorenog lotosa sa osam latica. U sredini, nalik na tučak cveta, uzdiže se visoko i jasno velika snežna planina. Na svakoj latici ima 120 miliona gradova, što ukupno čini 960 miliona gradova. Na svakih 10 miliona gradova postoji 800.000 kneževina, koje čine jedno kraljevstvo. U centru je grad koji se zove »Grad čuvenog imena«. Na istoku je »Ponosni grad; na jugo-istoku »Prostrani grad; na zapadu »Prilagodljivi grad; na severo-zapadu »Srećni grad; na severu je »Grad kraj samog izvora; a na severo-istoku je »Zračni grad«.

Ljudi koji naseljavaju sve te bezbrojne gradove i kneževine poseduju veliko bogatstvo, srećni su i ne znaju za bolesti. Žetve su

obilne i svi vode život prema dharmi (budističkom učenju – prim. pov.). Pošto su svi kraljevi religiozni, nema ni traga poroku i zlu u tim zemljama. Ne postoje reči »rate i »neprijateljstvo«. Sreća i radost u njima ravne su onima koje uživaju bogovi.

U središtu ove velike zemlje, kao i kod četiri zemaljska kontinenta, nalazi se grad nazvan Ma-la-ya i vrt koji se isto tako zove. Ovdje se nalazi trodimenzionalna mandala kalačakre, koju je sastavio kralj Da-wa zang-po. Istočno je Blisko jezero, a zapadno dva jezera Belog lotosa, puna dragog kamenja i bisera, svako široko dvanaest jodana. Na severu je nekoliko palata gde prebivaju verski kraljevi, održavaoci kasta.

Palata, koja po veličini nadmašuje Indri-nu, četvrtasta je i ima četvoro vrata. Duž spoljasnih zidova je široka koralna staza, na kojoj se mogu videti boginje koje igraju. Znanje ima devet spratova, a vrh mu je ukrašen zastavom i točkom dharme, kao i skulpturama mužjaka i ženke jelena sa svake strane. Tri zida koja opasuju palatu čine je naročito lepom. Ima, također, kipova ispunjenih džambu zlatom, kao i raznih visećih

Minijatura stupe (Tibet, XIX vek)



i poluviseciš ukrasa od bisera i dijamanta. Pri vrhu spoljasnih zidova izveštani su ukrasi od srebra i isturene nastrošene od tirkiza. Prozori palate su od lapis-lazulija. Vrata i dovrci su od smaragda i safira; na njima su zlatni zastori i zastavice. Krov joj je od dragog kamenja i kristala koji greju, a pod od kristala koji hlade. Njeni stubovi i grede su od tigrovog dragog kamena, koral, bisera i sličnog. Palata je puna neprocenjivog blaga; tu su: neiscrpna riznica-pehar, krava koja ispunjava želje, radanje neposejane žetve i drvo koje usluškije želje.

U tri pogrančne oblasti koje opasuju palatu nalazi se osam bogova, osam *naga*, deset zaštitničkih pravaca, devet veliki uništitelji, osam glavnih planeta, dvadeset osam savezdica itd. Tako je ona okružena mnogim vrstama njihovih manifestacija i daljih emanacija. U središtu tih dvanaest jodana palate je zlatni prestoli koji podupire osam lavova. Odatle vlada dvadeset pet verskih kraljeva, koji su žive manifestacije svekolike vrline velikog sjedinjenja *evama*. Oko prestola se nalaze neizmerna blaga bogova, *naga* i ljudi i savokrovni samsarički bogatstva. Tu su i svi novni proizvođači za svakodnevnu samsaričku upotrebu, nastali sami od sebe, bez ikakvog njihovog napora. Objasnjava se da je sve ovo postalo putem samilosnih molitava buda i osam karme svih osetnih bića zajedno, a naročito La-lo (Kla-klo) sila.

Imena i kraljevsko poreklo Održavatelja kasti

Poznato je da je Nyi-māi-wo (Nyi-ma'i) od bio prvi kralj koji je vladao ovom zemljom. Za njim dolazi sedam kraljeva i dvadeset pet održavatelja kasta. Njihova imena su sledeća: 1. Da-wa zang-po (Zla-ba bzang-po); 2. Lha-yi wang-po (Lha-yi dbang-po); 3. Zi-ji-chan (gZi-rij-d can); 4. Da-wa j'in (Zla-bas byin); 5. Lha-yi wang-ch'ug ch'e (Lha-yi dbang-phug che); 6. Na-tso-zug (sNa-tso-gs zgugs); 7. Lha-yi wang-dān (Lha-yi dbang-ldan). To su sedmorica kraljeva.

Održavaoci kasta su bili: 1. Jam-pal dr'ag-po ('Jam-dpal grags-pa); 2. Pa-kar j'in (Pad-kar byin); 3. Zang-po (BZang-po); 4. Nam-gyal (rNam-rgyal); 5. She-nyen zang-po (Shes-gnyen bzang-po); 6. Rin-ch'ag-mar (Rin-chen phyag-dmar); 7. Ky'ab-jug ba-pa zang (Khyab-jug shas-pa); 8. Nyi-ma dr'ag-po (Nyi-ma dr'ag-pa); 9. Shin-tu zang (Shin-tu bzang); 10. Gya-tso nam-gyal (rGya-tso nam-rgyal); 11. Gyal-ka (rGyal-bka); 12. Nyi-ma (Nyi-ma); 13. Na-tso-zug (sNa-tso-gs zgugs); 14. Da-wai wo (Zla-ba'i od); 15. Ta'-ya (mTha- yas); 16. Sa-kyong (Sa-skyong); 17. Pal-kyong (dPal-skyong); 18. Seng-ge (Seng-ge); 19. Nam-par nōn (rNam-par gñon); 20. Tob-po ch'e (sTob-po che); 21. Ma-gag-pa (Ma-gags-pa); 22. Mi-yi seng-ge (Mi-yi seng-ge); 23. Wang-ch'ug ch'en-po (dBang-phug chen-po); 24. Ta'-ya nam-gyal (mTha-yas nam-rgyal); 25. Dr' ag-po k'or-lo chan (Drag-po 'khor-lo-can).

Danas u Šambali, ustoličen na zlatnom prestolu koji nosi lav, sed dvadeset prvi kraljevski održavatelj kasta Ma-gag-pa. On vlada već pedeset godina, računajući do Godine zemljanog konja Kūn-ka ciklusa (1978. n.e.). Nakon još pedeset godina, u Godini vatrene ove sedamnaestog Treu ciklusa, na

tom prestolu će biti dvadeset drugi kraljevski održavac kasta Mi-ji seng-ge. On će vladati sto godina. Zatim će u Godini vatrene svinje devetnaestog T'am-cha dui ciklusa na vlast doći dvadeset treći održavac kasta Wang-ch'ug ch'en po za sledećih sto godina. U Godini vatreneog zeca u dvadeset prvom ciklusu doći će na vlast dvadeset četvrti kraljevski održavac kasta T'a ya nam-gyal i vladati sto godina. I konačno, u Godini vatrene ovce dvadeset drugog Treu ciklusa, na presto Šambale popeće se dvadeset prvi kraljevski održavac kasta dr'ag-po k'or-lo-chan.

Istorija crnih la-lo sila

Posle desetog održavaoca kasta Gya-tso nam-gyala na presto se popeo Me-k'a Gya-tso (Me-kha rGya-mtso) u Godini drugog majmuna Nyi-drol ciklusa (625. n.e.). U to doba u zemlji zvanjoj me-k'a (Me-kha) živeli su La-lo (Kla-klo), učitelji A-d'o (A-do), Anogha (A-no-gha), P'ag-dan (Phag-ldan), J-i-pa wang-po (Byis-pa dbang-po), G'o-karchan (Gos-dkar-can), Jom-j'e (Joms-byed), Ma-dhu -ma-ti (Ma-dhu-ma-ti) i njihovi učenici. Sedmi od njih, d' ar-dan (dar-ldan), poznat i kao Drang-tzil -lo-d'ro (SBrang-rtzi'l-blo-gros) ili Madhumati, osnovao je novu veru i širio la-lo učenje. Mnogi ne-budisti usvojili su tu veru i uništavali budističke manastire. Reteno je da će la-lo religija trajati 1800 godina.

Većina sledbenika la-lo, kao i drugih nebudista, ne oslanjaju se na meditaciju niti filozofske ideje, već nekritički sledi svetovani način mišljenja i savetuje nenošenje za kao način upražnjavanja religije. U budućnosti će biti mnogo naroda koji će pripadati la-lo, uključujući tu Hou-z'i (Ho'u-z'i) i T'en-dr'u (Then-gru'u), narod iz Kine, plemena sa granice Tibeta i Indije, kao i Lo-k'a -tr'a (Klo-kha-phra), naroda koji će se tim snagama pridružiti. Onda će se u mestu Tri-li (Tri-li) odigrati veliki la-la rat. Iza toga la-lo će se ujediniti i zavladati polovinom sveta.

Istorija

Dr'ag-po k'or-lo-chana

Tri stotine pedeset godina nakon Godine zemljanog konja sadašnjeg šesnaestog ciklusa, dvadeset peti kraljevski održavac kasta dr'ag-po k'or-lo-chan seće na presto Šambale, koji nose zlatni lavovi u Godini zemljane ovce, dvadeset drugog Treu ciklusa, i širiće učenje dharmae. Ovaj održavac kasta rodiće se uz mnoge čudesne znake kao princovski sin Cyal-tr'an dr'ag-pa (rCyal-phran grags-pa). Biće poznato kao inkarnacija Manjusrija. Njegovo ime, divno i koje raduje one što ga čuju, biće znano u sva tri sveta, ravno po mudrosti i moći svih dotadašnjim održavaocima kasta zavedno. Pedeset godina plošto ovaj čudesni verski poglavar bude došao na presto Šambale, označice prolazak prve polovine dela sutrā iz abhidharmae učenja i najaviće početak Doba raspi, jedne od četiri tantričke ere.

Istorija boja sa la-lo snagama

Posle Godine vatreneog majmuna Dongngag ciklusa, la-lo kralj, koji se smatra ma-

nifestacijom anti-bogova, sakupiće svoje snage zapadno od Indije u mestu zvanom Tri-li. Zatim će zavladati središnjim delom Indije, južno od reke Šri-ta, Tibetom i polovinom celog sveta. Dok bude oholo i divlje vladao poput polulodog slona, la-lo ministri smatraće da niko na svetu nije moćniji od njihovog kralja. Da to pokažu, oni će održati mnogo oholih govora. Onda će, snagom ranijih molitvi i nepogrešivog zakona uzroka i posledice, boginja Re-ma-te (Re-ma-te) po svojoj želji doći da bude kraljica la-lo kralja. Ona će reći njegovim ministrima: »Oholi i podetinjali ministri, ja sam videla svet koji je od ovog mnogoj snajjniji. Ako ga ne osvojiće, biće samo detinje razmetanje. Znajte da iza našeg postoji drugi svet, zato upregnimo sve snage da ga osvojimo.«

Ministri će na to odgovoriti sa velikim gnevom i nestrpljenjem: »Ako osim ovoga postoji još neki svet, mi ga na svaki način moramo pobediti.« Obuzeti silnom hrabrošću, oni će vikati: »Osvojimo ga! Tada će poslati vazdušnu izvidnicu i, kada vidi razne znakove neizmernog bogatstva i sreće u zemlji Šambali prema severu, obuzeće ih la-lo zavist i mržnja. Tako će povesti svoju vojsku protiv Šambale.

U to vreme biće dvadeset sedam godina nakon ustoličenja dvadeset petog održavaoca kasta. To je Godina vodene ovce dvadeset trećeg Nyi-ma ciklusa (2425. n.e.). Radi pomoći la-lo, ovaj verski kralj će snagom karme prikazati najrazličitije vrste oružja i stvoriti milione nezadržljivih vojnih snaga, kao u predstavi *maga*. Iz Šambale će uputiti za Džambudvipom sakupljene trupe dvanaest velikih bogova, 90 miliona letelićih konja, 400.000 slonova, 500.000 bornih kola, pešadiju sastavljenu od svih koji su vidljivi, vazdušne letelice brže od zvuka, vatrene i parna motorna vozila, gvoždem oklopljena borna kola, eksplozive koji se bacaju rukom i raz-

ne vrste atomskog oružja. Onda će se u Indiji, na obalama reke Šri-ta, odigrati veliki rat sa la-lo.

Kako će la-lo sile biti pobedene

Dr'ang-tzil lo-dr'ö, kralj la-lo, biće u toj bici pobeden mačem Dr-ag-po k'or-lo-chan. Wang-poi gön-po (dBang-po i mgon-po) i sin la-lo generala Da-wa ch'en-po (Zlaba chen-po) biće usmrćeni; jedan rukom generala Hanumana iz vojske održavaoca Kasta, a drugi od dr'ag-po K'or-lo-chana. Na taj način će biti pobedeni. Sile anti-bogova la-lo snaga biće slično poražene od vojske dvanaest velikih bogova, i sve što ovi budu osvojili podeliće sa održavaocem kasta.

Iza toga, počev od Indije i idući u pravcu kretanja kazaljke na časovniku, celom zemljom Džambudvipom vladace održavac kasta Dr'ag-po k'or-lo-chan. Sva učenja Bude, a naročito učenja mahayane, kao što je učenje kalačakre, zaobilaze tada velikim sjajem. Ljudski vek postepeno će se povećavati, od 1800 godina. Nanovo će osvanuti Savršeno doba, bolje nego ijedno ranije.

Budućnost Šambale

Na kraju stogodišnje vladavine dvadeset petog održavaoca kasta Dr-ag-po k'or-lo-chana, koji je pobedio la-lo, zemlje Kailaša biće razdeljene između Brame i Indre u dvanaest delova. Hiljadu godina plemenita dharmā biće pod zaštitom Bude, a održavac kasta premešćuće se na drugi mesto. Prema tome, Šambalom će vladati osam kraljeva, Wo-sung (Od-srung) i ostali, od kojih će svaki učiti dharmu sto godina. Posle tih učenja plemenita dharmā će biti okončana.

Time se završava istorija Šambale.



S engleskog preveo
Zoran Pavlović

Štampano u *The Tibet Journal*, 1978.



Da gui – tibetski budistički ceremonijal u Pekingu

U najvećem i najznamenitijem lamaističkom hramu Pekinga, Yung He Gung, tradicionalno se održavao veliki religijski ceremonijal, poznat pod popularnim kineskim nazivima *da gui* (udaranje demonâ) ili *yen gui* (ples demonâ). Taj tibetski »ples demonâ« ima svoje poreklo još u drevnoj predbudističkoj religiji Tibeta poznatoj kao *bon*.

Ovaj magijski ritual je vremenom asimiliran od strane budizma, pri čemu mu je dato i simbolično značenje pobjede nove religije nad starom. Ceremonijal *da gui* izvodio se u hramu Yung He Gung prvog i drugog dana drugog kineskog meseca prema kineskom lunarnom kalendaru – što otprilike odgovara vremenu proletnog ekvinočija. Poslednje



Jama, božanstvo smrti (tib. Cogial) sa maskom bika, u pratnji demona sa maskom jelena



Hram Yung He Gung



Padmasambhava (jedan od ključnih osnivača tibetskog budizma)



Velike tibetske trube (*la pa*) čiji zvukovi prate ceremonijal



Jama – gospodar smrti



Zaštitna božanstva – yidami



Lutajuće duše umrlih



Završna scena plesa

izvođenje tog ceremonijala u Pekingu bilo je 1957. godine kada su snimljene i fotografije koje objavljujemo.

Ples izvode tibetske lame u ritualnim maskama i u bogato izvezenim haljinama. Oni predstavljaju sledeća lica koja učestvuju u ceremonijalu: zaštitna božanstva ili *yidame*, pet »velikih kraljeva«, zle demone, lutajuće duše koje još nisu dostigle nirvanu i velikog zaštitnika tibetskog budizma Padma-sambhavu (VIII vek). Deo ceremonijala uključivao je nekad i simbolično prinošenje ljudske žrtve (ostatak starog *bon* rituala), ali taj deo nije više bio uključen u ceremonijal 1957. godine.



Fotografije i popratni tekst
Vlado Sestan

Prikazi knjiga



Garuda (Karura) Japan, IX vek

Evropa i islam

Jasna Šamić

Bernard Lewis:
Povratak islama, (Le retour de l'Islam) Gallimard, Paris, 1985.

»Za srednjovjekovnog muslimana, hereza je imala religijsko značenje: ona je, naime, bila vezana za različita vjerovanja, mišljenja ili prakticovanja koja se tiču božanstva, otkrovenja, profetstva i drugih sadržaja koji se iz njih mogu izvesti.

Ovim riječima počinje jedna od posljednjih knjiga Bernarda Lewisa (Bernard Luis), velikog orijentaliste i profesora na Univerzitetu u Princetonu u SAD-u koji, kako se kaže na poleđini ovog djela, »zauzima u orijentalističkom svijetu jedno izuzetno i originalno mjesto».

Riječ je o zbirci eseja objavljenih na engleskom jeziku u raznim svjetskim časopisima, kojima se želi objasniti aktuelni islam imajući u vidu njegovu historijsku dimenziju. Svjesno se išlo za tim da se studijama o islamskoj herezi i o islamskom konceptu revolucije, na primjer, dodaju i eseji koji se odnose na sadašnje stanje – o anticionističkoj rezoluciji, o pro-islamskim Jevrejima, o Muslimanskoj braći i sl.

Knjiga je podijeljena u pet poglavlja: prvo nosi naslov »Klasični islam, drugo »Uticao Zapada«, treće »Arapi i Jevreji«, četvrto »Historiografija« i peto »Buđenje islama».

Sami naslovi govore o aktuelnosti i provokativnosti ovih studija, koje se doimaju kao jedna organska cjelina.

Prva studija – o herezi, njenom porijeklu i poimanju u islamu – daje na izvjestan način pečat cijeloj knjizi, ona je istovremeno ključ poimanja stanja u islamu nekada i danas.

Šta je hereza u islamu, kako se izražava i ispoljava, da li ona uopšte postoji kao u evropskoj, odnosno hrišćanskoj civilizaciji, osnovna su pitanja koja se provlače kroz esej. Ukoliko se može govoriti o herezi, onda treba imati u vidu da se ona javlja gotovo odmah poslije Muhamedove smrti, 632. g., i propasti omejadskog kalifata, 750. g., kada počinje s razvojem dvije velike heretičke grupe što »u religijskom smislu predstavljaju opoziciju određenim političkim i socijalnim partijama: haridžiti i šiiti; ovi drugi su mnogo značajniji – okupljeni kao Alijeve pristalice (ši'at Ali), počinju da djeluju kao politička grupa koja brani Alijeve pretenzije na kalifat, ali se ubrzo pretvaraju u religijsku sektu.

U vezi s islamskom herezom treba pomenuti i sufizam i sufijske redove, koji se, kao svojevrsan vid otpora religijskoj ortodoksiji i religijskom formalizmu, javljaju u samim počecima islama u jednom neorganizovanom vidu, a od XII v. kao mistička bratstva. Mada su derviški redovi vremenom postali formalno sunitski, mnogi od njih ostali su sumnjivi u očima stihata i uleme, a tokom historije mnogi od njih javljaju se kao žarišta nezadovoljstva i pobuna protiv vlasti.

Šta se, zapravo, krije iza islamske hereze? »Znači li to, kako kaže autor, (...) da su se samo intriganti beskrupulozno poslužili religijom kao maskom ili velom iza kojeg su skrivali svoje prave ciljeve? (...) Znači li to, govoreći marksističkom terminologijom, da je sekta ideološki interpretator ekonomskih uslova i interesa jedne klase, ili pak, suptilnijim jezikom Maxa Webera, da uslovi jednog društvenog sloja koji se javlja kao određena religijska forma u tom društvenom sloju, daju tom sloju maksimalnu šansu da preživi u selektivnoj borbi za opstanak protiv drugih formi...« Po autorovom mišljenju, problem nije samo čisto historijske prirode jer u Perziji, Egiptu i u drugim islamskim

Bernard Lewis (Luis) je orijentalista internacionalnog značaja. Naša stručna i šira čitalačka publika imala je priliku da se upozna sa njegovim djelom još veoma dano, kada je sa engleskog jezika prevedena njegova knjiga *Istorija Arapa*, djelo od izuzetne vrijednosti, koje je došlo od jednog, takorekuć, dvadesetogodišnjaka.

Kasnije, jugoslovenska javnost ima na raspolaganju još jedno značajno djelo iz oblasti orijentalistike, nastalo pod rukovodstvom Bernarda Lewisa; radi se o *Svijeta Islama*, knjizi koju je godine 1979. izdala izdavačka kuća »Vuk Karadžić« iz Beograda.



Derviši sviraju i igraju (Indija, XVIII vek)

zemljama mnogi religijski pokreti djeluju pod laičkim plaštom, a sekte i vjerovanja zamjenjuju partije i programe koji nikad, u stvari, nisu uspjeli odgovoriti zahtjevima i strastima islamskih naroda. U islamu postoji preko sedamdeset heretičkih sekta, a ni jedna stvarna riječ za herezu, kao što u jednom indijanskom američkom plemenu »postoji, kako kažu, dvadeset izraza za različite načine rezanja trave, a ni jedan izraz za rezati«, komentariše autor.

Što se islamskog koncepta revolucije tiče, autor takođe počinje od historijata i etimologije. Sredinom VIII vijeka omejadski kalifat biva zamijenjen abasidskim. Autor kaže da je među eruditima danas uobičajeno da, govoreći o ovoj promjeni, upotrebljavaju riječ revolucija. Izraz koji se često upotrebljavao da bi označio abasidsku pobjedu bila je arapska riječ *dawla*, koja je kasnije počela da označava dinastiju, i najzad samo državu.

Nakon opisa prvih revolucionara, kao i nakon izlaganja o reperkusijama francuske revolucije u Turskoj, autor, na svoj odvjede već uobičajen i nekonvencionalan način, govori o konceptu slobode u modernoj islamskoj političkoj misli, počevši od činjenice da je u

tradicionalnoj islamskoj upotrebi sloboda bila pravni, a ne politički koncept.

Sa svim ovim ima veze i pitanja Palestine, njene historije, kao i arapsko-jevrejsko pitanje, čija razmatranja slijede.

Knjiga se završava raspravom o političkoj terminologiji u modernom arapskom svijetu, ili, bolje rečeno, studijom o arapskom političkom sistemu.

Ova izrazito interesantna, aktuelna sintetička studija o pomenutim pitanjima neosporno je i jedna od rijetkih knjiga ove vrste u oblasti orijentalistike.

Bernard Lewis: Kako je islam otkrio Evropu (Comment l'Islam II A DÉCOUVERT L'Europe) Gallimard, Paris, 1984.

Bernard Lewis je autor mnogo prevedenih dela na druge jezike, u Francuskoj gotovo svake godine izlazi po jedan njegov spis.

»Mnogo se pisalo u posljednje vrijeme o tome kako je Evropa upoznala islam, ali u

Tibetanska mistika

Vladan Velimirović

L. A. Govinda:
Tibetanska mistika,
»Grafos«, Beograd 1986.

Nakon *Trećeg oka*, biografija velikih tibetanskih jogina-budista Milarepe i Narope, *Pisama tibetanskih mudraca, Vrta lotosa*, pa prilično ezoterične *Mahamudre*, koja zbog toga što se bavi principima same budističke prakse nije namenjena širem i manje stručnom krugu čitalaca, konačno se pojavila knjiga kojom će naša čitalačka publika moći da stekne potpuniji uvid o tome šta je tibetanski budizam. Iako u naslovu (originala) stoji »Osnovi tibetanskog misticizma«, i knjiga te osnove zaista i prikazuje, ona čini izvanredno koherentnu, duboku i iscrpnu celinu koja može da iznenadi čitaoce koji očekuju lagan i jednostavan prikaz osnovnih aspekata budističkog tantrizma.

Pisac Lama Anagarika Govinda je čovek koji u sebi objedinjuje ona dva kvaliteta koji

su izgleda nužni za vrhunske stvaralačke domete u ovoj oblasti: s jedne strane, pošto je pripadao tibetanskom budističkom redu (kargyüpa) i praktikovao tantrizam pod rukovodstvom iskusnog učitelja uspeo je da ostvari duboke duhovne uvide koji dopiru svaku rečenicu njegove knjige. S druge strane, rođen i akademski obrazovan u Nemačkoj, on dobro poznaje evropske jezike, kulturu i potrebe. Spojivši ova dva kvaliteta on se može staviti rame uz rame sa drugim velikim budologom, japancem D. T. Suzuki-jem, a po nekim osobinama svog stila ga čak i prevazilazi. Govinda razvija svoju temu sistematski, stalno mu je pred očima ideja celine, daje jezgrovita i precizna određenja pojmovna, a često se vraća i ponovo procenjuje pojedine momente nakon njihovih detaljnih analiza. Sve u svemu, on zatvara krug oko svog predmeta tako virtuosno i sigurno, da čitalac-poznavalac može samo da prizna da niti je šta ostalo van tog kruga, neobuhvaćeno, niti je nešto unutar njega neosvetljeno.

Govinda smatra da čovek, ukoliko želi da shvati Tibet i njegovu filozofiju, religiju i umetnost, mora da se pre svega oslobodi oholog stava onih naučnika koji u Tibetancima nisu videli ništa više od ljude ogrezle u primitivnom šamanizmu i sujevnom strahu, ljude »čija se praktična religija uglavnom sastoji u izvođenju izvesnih rituala i ceremonija« (Jäschke), »čiji misticizam je glupi i smešni obred besmislenog brbljanja« i »magičnih krugova« (Waddell), »čija filozofija čini samo imejavanje istine, identifikuje je sa negacijom stvarnosti« (Jäschke).

Jamantaka sa svojom šakti (Tibet, XVIII vek)



većini tih studija musliman je jedna nijema i pasivna žrtva«, kaže u predgovoru francuskom izdanju knjige autor Bernard Lewis. »Dakle, nastavlja autor, relacije između islama i Evrope odvijale su se uvijek, bilo u ratu ili miru, u formi dijaloga, a ne monologa: otkriće je bilo obostrano. Muslimanska percepcija Zapada zaslužuje istu onu pažnju kao zapadna percepcija islama.«

Ovo djelo nastalo je kao rezultat dvadesetpetogodišnjeg istraživačkog rada. Godine 1955. autor Bernard Lewis daje prvo predavanje iz ove oblasti na Internacionalnom kongresu posvećenom studiju historijskih nauka u Rimu. Nakon toga, sve do 1980. kada drži pet predavanja u Parizu na Collège de France, nastaju ostale studije zastupljene u knjizi *Kako je Islam upoznao Evropu*.

Knjiga je podijeljena u dvanaest poglavlja u kojima, analizom historijskih izvora i raznih muslimanskih svjedočanstava u Zapadu, autor obrađuje različite etape njihovog razvoja. Ove studije, napisane veoma živim, nimalo suboparnim jezikom i stilom, čiji pojedini dijelovi nose živopisne nazive – kao što je »S druge strane ogledala«, »Islam ili barbarstvo«, »Aladinova lampa«, »Zadovoljstva duha . . .«, » . . . i užici za tijela« – počinju od prvih provala muslimana u Evropu, nastavljaju se kontraofanzivnom zapadnih hrišćana protiv islama i izbijanjem islamskog svetog rata koji se javlja kao rezultat sveg toga. U sferi autorovog interesa stoji diplomatske i trgovačke veze između islamskih i hrišćanskih obala Mediterana, a djelo se završava prekretnicom nastalom u XIX v. »kada centralne zemlje islamskog Srednjeg Istoka doživljavaju prve šokove evropskog uticaja i kada njihovo otkriće Evrope postaje nasilno, masivno i, sve u svemu, bolno.«

Sam autor smatra da bi se ovo djelo moglo logički podijeliti u tri cjeline: u prvoj je riječ o vezama islama i zapadne Evrope; u drugoj se tretiraju pitanje jezika koji je služio u tim vezama, problem prevodjenja, uloga prevodioca, s jedne strane, i s druge strane uloga trgovaca, diplomata, špijuna i drugih putnika koji su iz islamskih zemalja doprili do Evrope. Treći dio, međutim, odnosio bi se na različita specifična pitanja kao što su ekonomska, pravna, društveno ustrojstvo, pitanja nauke, tehnike, literature, običaja i socijalnog života.

»Malo je učenjaka koji su mogli napisati jednu ovakvu knjigu, knjigu, inače, veoma potrebnu«, piše u pogovoru ovoj knjizi veliki francuski orijentalista Maxime Rodinson. To je najprije, po mišljenju ovog posljednjeg, stoga što se Bernard Lewis s lakoćom kreće kroz arapske, turske i persijske tekstove, među ostalim orijentalnim jezicima, iako ova lingvistička virtuosnost nije, naravno, jedini razlog uspjeha i veličine naučnika iz Princetona.

Kao i mnoga djela Bernarda Lewisa, i ovo se čita poput najzanimljivije beletristike.

Govinda nam, dakle, daje onaj stari savjet, da, ako želimo da nam naliju, moramo, pre svega, isprazniti svoju posudu. Nama daleke i nepoznate vrednosti ne smemo procenjavati samo iz uske i jednostrane evrocentrične perspektive ako želimo da ih u potpunosti shvatimo. Rečima Otto Straussa »mi ne treba da zaboravimo da duhovna praksa ne može nikada biti shvaćena pravilno samo iz knjiga. Iskustva se moraju doživeti ili u svakom slučaju biti psihološki shvaćena...« Da bismo shvatili smisao npr. mantrne, neophodan je rad i iskustvo sa njom, a ne samo istorijske ili filološke analize, bez obzira koliko one, s druge strane, mogu biti korisne i važne.

Nadovezujući se na ovakav svoj stav, Govinda dalje govori o budizmu kao o jednom veoma živom i delotvornom iskustvu, primenljivom u svim vremenima i prilikama. Kako se vremena i prilike menjaju, menjaju se i spoljašnje manifestacije Budinog učenja – dharmae. Ovo nije zato što bi dharna bila drugačija no ranije, već zato što vekovi prakse, mentalnog i duhovnog iskustva, veće oblike pojmovna i mogućnosti izražavanja, određuju nove metode poučavanja i izlaganja doktrine. I mada svestan da »oni koji slepo veruju u reči, kao i oni drugi kojima je istorijska vrednost vrednija od istine, nikad ovo neće prihvatiti i da će uvek optuživati kasnije budističke škole da se ne drže Budinog učenja, on zaključuje: »Duhovne okolnosti isto tako malo mogu biti fiksirane kao i životne okolnosti. Gde rast prestaje, tu ništa ne ostaje sem mrtvi oblike.

Ovakvo njegovo shvatanje, s jedne strane, opravdava budistički tantrizam kao pravac koji se, po mnogim istraživačima, veoma udalio od originalnog Budinog učenja sačuvanog u paljskom kanonu. S druge strane, ono izgleda reprezentuje stav tibetanača i njihovih, poslednjih godina (pa i decenija) sve većih napora da se »Točak dharmae« pokrene i na Zapadu. Što se prvoga tiče, Govinda dokazuje da su mnoge od tantričkih tehnika bile priznate i primenjivane još kod najranijih budista. U drevnim paljskim tekstovima nalazimo zaštitne mantri ili *paritta* za otklanjanje opasnosti protiv bolesti, zmijsa, zlih uticaja i sl. Značajnije od njih su *dhara*ni koje služe za usredsređivanje svesti na jednu ideju, viziju ili iskustvo postignuto pri meditaciji. Ona se ne razlikuju od mantri po svojoj funkciji, ali u izvesnoj meri razlikuju se po svojoj formi utoliko što mogu postići znatnu dužinu i ponekad predstavljati kombinaciju mnogih mantri ili semenh slogova (*bija-mantra*), ili srvižetov teksta. Ona su koliko produkt toliko i sredstvo meditacije: »Pomoću dužine udubljenosti (*samadhi*) čovek postize istinu, a pomoću dharaⁿⁱ on je učvršćuje i čuva.

U tantrizmu se veoma veliki akcenat stavlja na *veru* i mnogi to smatraju značajnim odstupanjem od Budinog zahteva za *prosvetljenjem*. Govinda smatra da ovo nije u suprotnosti jedno sa drugim ako se shvati neophodnost poverenja da bi se pristupilo oblasti duhovnog usavršavanja odn. praksi koja omogućava proveru duhovnog postignuća.

Time se dolazi do još jedne osobenosti tantrizma – prakse vizualizacije i identifikacije. Kao što strelac drži svoj pogled uperen ka cilju da bi sigurno pogodio cilj, tako *zadhaka* mora prvo vizualizirati svoj cilj i identifikovati se sa njim potpuno. To daje pravac i impuls njegovoj unutarnjoj težnji.

On može izabrati bilo koji put ili metod, pošto to uradi uvek će napredovati ka cilju i neće se izgubiti, niti u dosadi čiste analize, niti u privrženosti produktima svoje imaginacije. Govinda kaže da je posebno važno izbeći opasnost privrženosti rastapaćem i razlažućem akcijom procesa integracije. »Sposobnost da se stvori svet i ponovo razloži, demonstrira bolje od ikakve intelektualne analize pravu prirodu svih fenomena i besmislenost svake žudnje i privrženosti. Možemo da zaključimo Veljačićevim ispravnim shvatanjem (*Razmeda azijskih filozofija* II, str. 278) da »svrha ritualne verske delatnosti (*kriya*) u tantri nije magička, nego vaspitna na polaznom stupnju, gde učenik treba da obrazuje svoj karakter po uzoru na božansko biće koje je izabrao za svoj ideal i zaštitu. Duboka sabranost tu osposobljuje sledbenika da oseti da on jeste božanstvo zorno predočenog ideala, budući da su sve pojave samo izrazi duhovne delatnosti.

Osvrnimo se još na Govindino briljantno tumačenje ideala bodhistave koji predstavlja temeljni dogmu *mahayane*. Nasuprot *hinayana* idealu arahanta, koji zahteva napuštanje sveta, bekstvo (*pubadda*), i nemešanje u prilivštinu sveta, put bodhistave je »savladvivanju sveta sticanjem znanja (*prajna*), aktivnom ljubavlju (*metra*) prema bližnjima, unutarnjim učešćem u radostima i patnjama drugih (*karuna mudita*), i smirenošću u odnosu na čovekovo lično dobro i zlo (*upeksa*). Bodhistava nema ambicije da uči drukčije sem vlastitim primerom, on sledi svoj duhovni poziv ne gubeći iz vida blagostanje svojih bližnjih. Tako on sazeva na putu ka uzvišenom cilju (a taj cilj je *samma-sambuddha*, potpuno probuđen.

Sve dok se sledi put bodhistave, smatra Govinda, nikakva žrtva radi drugih nije uzaludna, čak ako nije priznata ili je možda zloupotrebljena od strane onih u čiju korist se žrtvovao. Svaka žrtva je akt odricanja, pobeda nad sobom i zato akt oslobođenja. Smanjivanje age ruše se zidovi zatvora koje smo sami sagradili, jasnoća i blistavost našeg bića postaje veća i snaga našeg života ubeljivija, završava svoj halošpev bodhistavama Govinda. Oni koji se drže dalje od života nemaju priliku za žrtvu, negaciju sebe, za napuštanje teško ostvarenih dobiti, za darivanje onoga što je drago, za usluge drugima i za oprobavanje snage u iskušenjima i teškoćama života.

Ipak, koliko god da Govindina knjiga predstavlja vredan i značajan vodič kroz barokni lavirint tantričkog budizma, sam je prevod knjige sa engleskog na srpskohrvatski manjak u više pogleda. Na nekim mestima izostavljene su čitave rečenice originala (str. 13, prvi paragraf), neprecizno su prevedeni neki delovi (npr. str. 13 gde je sintagma »the essential nature of words« prevedena kao »suština prirode reči« umesto »suštinska priroda reči« itd.), mnoge reči su nepotrebno hipotizirane (time što su pisane velikim početnim slovom (npr. Mudraci, Suština, Prosvetljenje, istina itd.), engleske reči *mind* i *consciousness* prevedene su našom reči *svest* iako bi pojam *duh* znatno više odgovarao engleskom *mind* itd. – da više ne nabrajamo. Nadajmo se da će drugo izdanje knjige (ukoliko ga bude) doneti i znatne ispravke u tom pogledu.

Obredno glazbovanje sa sjeverne Sumatre

Snežana Zorić

Musikethnologische Abteilung
Museum für Völkerkunde Berlin,
Staatliche Museen Preussischer
Kulturbesitz, izdavač Artur Simon,
2 LP Stereo ISBN 3 88609 5126.

Osim što je drugi po veličini otok Indonezije i zauzima 25% njezine ukupne površine, Sumatra je ishodište u kojem se korijene najstariji oblici indonezijske kulture a i cijele jugoistočne Azije. Isprva hinduističko a zatim budhističko središte na čelu sa slavnom Srivijajom dinastijom iz 11. st. Sumatra je bila i prvo mjesto arhipelaga na koje dolazi islam. Svi se ti utjecaji ogledaju u načinu života Sumatrana, u njihovom svjetonazoru i umjetničkom izražavanju.

Najstarije stanovništvo otoka su *batačka* plemena koja žive u brdovitim predjelima. Njihovo ime potječe od staromalajnske riječi *batak* što znači razbojnik a ukazuje na njihovu okrutnu prirodu i sklonost ljudžderstvu. *Bataci* su vjerojatno potomci nomadskih, planinskih plemena sjevernog Tajlanda i Burme koji su se prije 1500 godina počeli seliti prema jugu zbog prodora mongolskih plemena u njihova područja. Kao prvo trajno stanište na Sumatri odabrali su jezero Toba koje je za razliku od priobalnih sumatranskih krajeva jedino bilo nalik njihovoj prvobitnoj domovini.

Na nadmorskoj visini od oko 900 m jezero Toba osim što predstavlja geografsko, ono jest i mitsko središte zemlje Batak. Batake dijelimo u pet podgrupa: Toba, Karo, Simalungun, Pakpak, Angkola/Mandailing. Kulturno, lingvistički i fizički *Bataci* su blisko povezani sa Indijcima, naročito tamilnaskim. Osim toga u sredini između dvaju islamski najjačih etničkih grupa Acešana i Minangkabau, Bataci su zbog svoje grubosti i kanibalizma ostali zatvorena zajednica sve do kraja prošlog stoljeća. U genealgijskom smislu Bataci su najjasnije definirana patri-linearna struktura Indonezije a *ertutur* ili istraživanje predaka seže i do 500 godina unazad.

S obzirom da je prema batačkim kozmogonijama *azis mundi* upravo jezero Toba i planina Pusuik Buhit, to su i najpoznatija plemena ona koja nastanjuju upravu ta područja. Predak svim plemenima je *Si Raja Batak* a stvaranje svijeta pripisuje se bogu *Mulajadi na Bolonu* – velikom izvoristu bića.

Condang Toba ili obredno glazbovanje sasvim se vezuje uz tako ustrojen tradicijski



svijet *batačkog* plemena Toba. Cijeli se kozmos sastoji od tri svijeta:

1. *Banua ginjang* – gornji svijet koji se dijeli na sedam nebesa i u njemu obitava Mulajadi na Bolon.

2. *Banua tonga* – srednji svijet u kojem žive ljudi

3. *Banua toru* – podzemni svijet, područje mrtvih i zmijske svijeta *Naga padoha*.

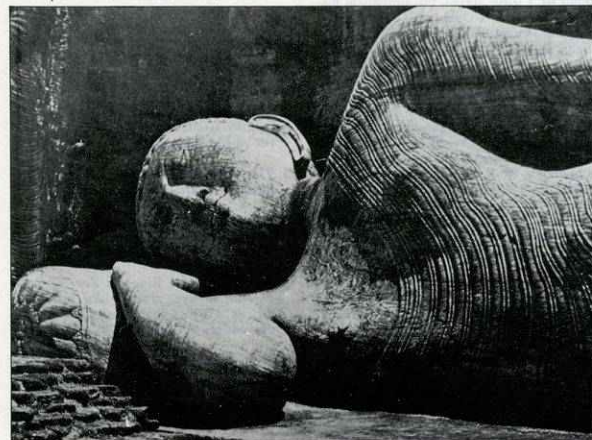
Odvajeno od toga postoji pojam drveta života ili kozmičkog drveta koje uzgaja u srednjem svijetu sam vrhovni bog i spaja tako tri svijeta međusobno. *Mulajadi na Bolon* živi u najvišem od sedam nebesa a ispod, njegova tri sina – trojstvo bogova – *debata*, *Batara Guru* – motrilac zakona koji obitava u gradu planina *Banjar dolok*, *Soripada* – govornik iz *Bandar tongatonga* i *Mangalabulan* – zao demon iz podzemlja *Bandar Toruan*.

Srednji svijet ili svijet ljudi stvorila je kći *Batara Gurua Sideak Parujar* da bi izbjegla brak sa *Rajom Odapodap*, ružnim sinom *Mangalabulana*. Tada je taj svijet bio voda i da bi olakšao život svojoj unuci, *Mulajadi* joj je stvorio prostor za život na glavi *Naga padoha*. U borbi sa zmijama podzemlja ona je ostala okovana lancima a *Bataci* koriste ovu legendu da bi objasnili potrese govoreći kako se *Naga padoha* nastoji osloboditi okova. U međuvremenu je *Mangalabulanov* sin primopio ljepše obličje, prevario *Sideak* i oženio se njome a oni su podarili život blizancima, dječaku *Raja Ihatmanisia* i djevojčici *Boru Itammanisia*. Kada su djeca odrasla u njihovu je čast učinjena velika svetkovina i bogovi sa gornjih nebesa sišli su dolje. Na kraju slavlja *Mulajadi* na *Bolon* objasnio im je kako mogu posredstvom pomno učinjene žrtve ponovo zadobiti vezu sa višim svjetovima i bogovima. Svi su se nebesnici vratili, pa i *Sideak* sa mužem, a duhovni se svijet odvojio. Blizanci su ostali sami.

Ostala djeca *Batara Gurua* smatraju se utemeljiteljima različitih kulturnih vrijednosti, kao npr. u slučaju plemena *Toba*, glazbenih instrumenata.

Niži bogovi personificiraju prirodne moći i fenomene. *Boru Santang Naga* živi kao

Buda u parinirvani (Sri Lanka, XII vek)



zmija u izvorima i rijekama jezera *Toba* i pazi da voda bude čista. *Boruspati ni taŋo* je boginja zemlje i simbolizira plodnost. Stuje se u obliku guštera i čest je ukras *adat* kućama. Najvažnije božanstvo je *Pane na bolon*. Ono se kreće oko zemlje u ritmu godišnjih doba. Naime, sve je to u skladu s batačkim animizmom, vjerovanjima u duhove mrtvih predaka, sveto drveće, kamenje i sveta mjesta – *parinumbuhan*.

Batačka mitologija i kozmologija vrlo je složena, što zaslugom obrazovanja, što kršćanstva (naime, *Bataci* na sjeveru su animisti, oni oko jezera *Toba* kršćani a južni su muslimani), a okultna i magijska znanja temelje se na hinduističkom zodijsku.

Jedan od najvažnijih elemenata stare batačke religije je vjerovanje u predodređeno ljudske sudbine ili radije njena ovisnost o volji *tondija* koji obitava unutar svih nas. *Tondi* se obično prevodi kao duša a sjedište mu je u glavi. Stuje ga se žrtvenim prinosema čime se potiče dobar usud. Brak bez djece omen je da *tondi* para ne slijedi jedan drugoga. Životinje, biljke i neki predmeti posjeduju također *tondi*.

Iako je *tondi* kult gotovo izumro, sve do danas sačuvan je kult štovanja predaka, zajedno sa svetkovinama i ceremonijama koje i danas upravljaju batačkim životom. On se stvara oko starog religijskog vjerovanja da duša ili *tondi* živi i nakon smrti kao *begu* ili duh smrti. Ali ovisno o žrtvama potomaka on se može uzvisiti na razinu duhova predaka *Sumangot* ili još više štovanih *Sombaoŋ*. Najvažniji akt štovanja predaka je njegovo ponovni pokop u kameni grob *tugu*. Tako se preci nalaze posvuda – usred rižina polja da osiguraju plodnost i žetvu ali mogu biti postavljeni uz glavnu cestu da bi pokazali statusni simbol i bogatstvo jedne od *marga*.

Moglo bi se postaviti pitanje kako se ovo štovanje predaka miri sa kršćanstvom i kako oni su–postoje?

Jednostavan bi odgovor naveo tome dva razloga – jedan da se batačka plemena nisu pokrštavala individualno nego cijela *marga* odjednom i drugi da *adat* sistem sa svojim

društvenim ustrojstvom i strogim pravilima ponašanja nije iščezao, što znači da je društveni i kulturni identitet ostao isti.

Gondang Toba je naziv za glazbenu tradiciju njegovanu oko jezera istoga imena a potječe od malajske riječi *gendang* – bubanj i u uskoj je vezi sa religijskim vjerovanjima i batačkim svjetonazorom. Kada se govori o njoj religiji i društvenoj funkciji valja razlikovati izvornu predkršćansku i sadašnju situaciju pod utjecajem kršćanstva i islama. Neke *gondang* melodije na primjer služe da se slave bogovi (*debata*) ali i monoteistički kršćanski bog.

Islamski se utjecaj ogleda pak u jednostavnosti instrumenata – oboja *serunai* uvertična je svom perzijskom izvorniku *surnai* a i tip bubnja *rebana* podudarani je u svim islamskim kulturama.

Stara tročlana podjela svijeta očituje se simbolički u batačkim kućama gdje se u vrijeme *adat* svetkovina muzičari nalaze na najgornjoj galeriji simbolizirajući time svoje nebesko porijeklo. U skladu sa starijim vjerovanjima *gondang* je obdaren božanskim moćima i posrednik je između gornjeg i donjeg svijeta, svijeta nebesnaka i svijeta smrtnika. Posljedica toga je da su svirači *porrgona*, naročito *taganin* i *sarunei* velikog ugleda.

Gondang se može svirati povodom zavižavanja duhova *begu*, pratnja je obredima štovanja predaka *ulaon panangkokhon saring-saring* povodom pogrebnih ceremonija ili pak ponovnog pokapanja predaka ali može se svirati i u drugim ne-adatskim ceremonijama kao što su žetvene proslave, plesovi ili crkveni blagdani. Ukratko, četiri su osnovna tipa *gondang* glazbe:

1. *gondang tortor adat* – pratnja *adat* plešovima
2. *gondang riang riang* – veseli *gondang* za zabavu
3. *gondang mandudu* – za zazivanje duhova
4. *gondang arask* – za pogrebne ceremonije.

Iako je vrlo širokog repertoara (150 postojećih kompozicija) stalno se dodaju nove, naročito u *gondang riangriang* a stvaraju se i kršćanske kompozicije za potrebe crkvenih ceremonija. Osim toga ima *gondang* namijenjenih isključivo turistima pa se može reći da je *gondang* započeo svoj povijesni put od folklora folklorizmu.

Sve *gondang* melodije obiju ploča snimio je Artur Simon u izvornom kontekstu (lokali: Narumontak, Sipitupitu, Sibirongbong, Merek, Pancurbatu, Pangururan, Balige) u periodu od 1976. do 1981. godine a iako su snimke terenske, vrlo su visoke tehničke kvalitete. Ploča se čuva u Diskoteci Dokumentacije Zavoda za istraživanje folkloru, Instituta za filologiju i folkloristiku iz Zagreba.



Centralna Azija, osobito teritorija sadašnje Mongolske Narodne Republike, pozornica je na kojoj su se smenjivale kulture mnogih drevnih naroda – Sedga, Huna, Turaka, Uigura, Kidana. U XIII veku, pod Džingiskanom, nastaje velika i moćna imperija Mongola, koja je imala snažan uticaj na društvena i kulturna previranja toga doba i za čije nastajanje i rascvat je vezan prodor budizma u centralnoazijske stepe i prostranstva Sibira. Pod Kublaj-kanom budizam postaje i zvanična, državna religija mongolske imperije.

No, iako prvi prodori budizma na ovim prostorima sežu u duboku prošlost, njegovo širenje nije se odvijalo ni jednostavno, ni lako. Usporeno je, pa i zaustavljeno padom mongolske–kineske dinastije Juan i raspadom carstva. Proći će dosta vremena pre no što se u nekada moćnoj, centralizovanoj, a sada razdobljenoj državi, podeljenoj na kanate, ponovo stvore uslovi za njegovo dalje širenje. Otpora nije bilo samo u pukoj razdobljenosti i antagoniziranosti uistinjnih delova nekadašnjeg carstva nego i u vitalnosti, odnosno dubokoj utkanosti u život i običaje naroda toga doba, stare šamanske vere i verskih obreda a takođe i u samom nomadskom načinu života Mongola i drugih naroda toga podneblja.

Snažniji i svestraniji rascvat »severnog budizma« uslediće znatno kasnije. Početkom XVII veka sa »hodočašća« iz Lase vraća se prvi mongolski »živi bog« Zanabazar, kasnije prozvan u narodu Under-gegen (Visoki sveti), od Dalaj-lame proglašen za inkarnaciju Džabzandambe-hutuhte, znamenitog tibetskog svevca. Kao trinaestogodišnjak on je već bio osnova manastir u rodnom mestu. Po povratku iz Tibeta još aktivnije pristupa građenju kulturnih objekata: tako, pored ostalih, osniva manastir »Ih Hure« (Veliki krug), oko kojeg je vremenom, a 1779. godine i zvanično, izrastao Ulan Bator.

Zanabazar je bio mnogostrano obdarena ličnost, no najviše se istakao kao autor veoma vrednih vajarskih dela, božanstava i bodhisatvi lamaističkog panteona, čime je, takođe, doprineo širenju »žute vere« što je, takođe, bilo i u interesu mandžurskih gospodara, koji će uskoro porobiti severnu Mongoliju i dalje podsticati širenje lamaizma da bi na taj način što više umrtvili ratnički duh Mongola.

Bilo kako bilo, vremenom na ovim prostorima nastaju velike lamaserije u kojima živi i po nekoliko hiljada lama (do revolucije 1921, praktično, svaki peti Mongol bio je lama) a nekadašnji Ulan Bator (sadašnja Uрга) po tome još stiče naziv i »teverna Lasa«.

Sa nadiranjem lamaizma u centralnoazijske stepe i delove Sibira i društvenim promenama kojima je neminovno bilo zahvaćeno i mongolsko feudalno društvo, odvijali su se i složeni, veoma specifični procesi transformisanja, međusobnog prožimljanja i stanjanja ili uzajamnog potiskivanja lamaističkih i paganskih, pre svega šamanističkih, kultova i obreda. Tako je tokom vekova nastajala jedna po mnogo čemu neobična, slojevita, mnogolika, specifična narodna religija sa osnovnim oznakama i obeležjima budizma, odnosno lamaizma ali i sa obeležjima autohtonih tradicija drevnih paganskih naroda, koja se zbog svoje prilagodljivosti i oslanjanja na duboke, viševekovne tradicije, na određeni način održala sve do današnjih dana.

Mongolski lamaizam

Zoran Milić

N. L. Žukovska, *Lamaizam i rani oblici religije*, »Novo delos«, Beograd 1986, str. 188.

Kao član mnogobrojnih istraživačkih ekspedicija N. L. Žukovska imala je mogućnosti da temeljito i sveobuhvatno izučila nasleđe naroda centralne Azije i Sibira, posebno Mongola, Burjata, Tuvinaca, Kalmika, i da na osnovu veoma bogatih etnografskih podataka i pisanih izvora, ponudi jednu od najneobičnijih knjiga iz ove oblasti, osobito zbog toga što se i inače malo zna o istoriji, načinu života i običajima pomenutih naroda o kojima nas ona, usput, iscrpno informiše.

U ovom radu, ističe Žukovska, mi nastojimo da prikažemo obrednu praksu lamaizma u takvom njenom obliku kakav je ona imala krajem XIX i početkom XX veka u Mongoliji i Burjatiji, da prikažemo dakle, one njene elemente koji su ušli u budizam iz onih oblika religije koji su mu vremenski prethodili. A te oblike deli u dve grupe: na one čija se primena zapaža u budističkoj praksi (uslovno ih naziva »kulturno prirodne«), pri čemu je u čitavom tom nizu najsolednija predstava o svemiru kao predmetu kulta, i na one koji su se odrazili u obrednoj praksi lamaizma – šamanske kultove – (a kada se radi o Mongolima i Burjatima i kultove neba i zemlje, lokalnih božanstava, zanata, istorijskih ličnosti, epskih junaka i dr.). Svi su ti kultovi, kaže Žukovska, podjednako ravnopravno kontaktirali s budizmom, pri čemu su, s jedne strane, bili prožimani budističkim idejama i sami, a s druge, i to u mnogim slučajevima, posle određene adaptacije, postajali su delom budističkog rituala.

Rad se sastoji iz tri dela: 1. Oblici manifestacije kulta prirode u panteonu i ritualima lamaizma (Boginja majka i ženska božanstva lamaizma, Čagan-ubugun, Oho i njegovi gospodari, Svmir i mandala, Lotos i vadžra – Om-mani-padme-hum, Životinje u budizmu, Drvo sveta), 2. Krug šamanskih predstava u teoriji i praksi lamaizma (Šamanska mitologija i Buda, Istorijske i epske ličnosti u budizmu, Trgovi šamanizma i prešamanskih verovanja u lamaističkim obredima, Bela i crna magija), 3. Tipološka sličnost pojava u šamanskom i budističkom kompleksu (Novo rođanje i ovaploćenje, Izabrani od boga, Dualizam i trizajda, Skelet šake i stopala u šamanizmu i budizmu).

Na sistematičan i produbljen način, razumljiv istoričarima i znalcima religije ali i običnom čitaocu, baveći se pojedinim obredima i simbolima, mitološkim ili božanskim likovima, Žukovska nam u svome radu prikazuje kako se sa razvojem ljudske civilizacije, kroz složena društveno-istorijska kretanja, na temeljima primitivne, paganske

svesti i oblicima kulta, temelji čudesno, pitoreskno znanje mitologije, dogmatike, rituala, religijske filozofije budizma, odnosno lamaizma.

Listajući ovu zanimljivu knjigu koja se, iako naučno rađena, doživljava kao veoma teška, neobična i inspirativna literatura, čitalac će i sam lako moći da se uveri u to kako se ovde, iz obilja neobičnih, često nenasnih, nepoznatih likova i pojmova iz paganskih i budističko-lamaističkog panteona i još neobičnih obreda, ocrtava tradicija i način života nomadskih naroda. Knjiga je prokana obiljem materijala iz oblasti mitologije, folkloristike, narodne umetnosti, lingvistike, arheologije Mongola, Burjata, Kalmika, Tuvinaca i drugih naroda centralne Azije, pa može poslužiti i kao oslonac i putokaz za dalja istraživanja u ovoj oblasti. Najveća njena vrednost svakako je u tome što nam daleki, nepoznati svet Azije čini bližim i prepoznatljivijim. U tom smislu, objavljujući rad N. L. Žukovske, izdavač, »Novo delo«, nesumnjivo daje značajan doprinos i našoj izdavačkoj delatnosti.



Nove knjige

1. Akira Kurosawa, *Nešto kao autobiografija*, prev. Gordana Velmar-Janković, Institut za film, Beograd, 1986., str. 205
2. *Tibetanski božanski ludak*, prev. Zoran Pavlović, Grafos, Beograd, 1986., str. 160
3. N. L. Žukovska, *Lamaizam i rani oblici religije*, prev. Mirko Dordević, *Novo delo*, Beograd, 1986., str. 188
4. Namkhai Norbu Rinpoče, *Zer-Nga: Pet glavnih tačaka*, prev. Zeljka Jovanović, Edicija Ati-joga (Samostalno autorsko i prevodilačko izdanje), 1986., str. 32
5. Namkhai Norbu Rinpoče, *O rođenju i životu: Rasprava o tibetanskoj medicini*, prev. Zeljka Jovanović, Edicija Ati-joga (Samostalno autorsko i prevodilačko izdanje, Zeleni venac 1, tel. 687-123), 1986., str. 64

CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Buddhism – The Light of Asia*

Čedomil Veljačić: The Indian Sources of Pyrrho's
Philosophy of *Epoché*

Valerij P. Androsov: Correlation between Philosophy and
Religion

Amalia Pezzali: Nagarjuna and Candrakirti

Tilman Vetter: On the Import of *śūnyata* in the *Hrdaya
Sutra*

Toshihiko Izutsu: The Inner Man in Zen

Dušan Pajin: The Fourth Turn of the Wheel of the Dharma

27 *Reflections*

Miroslav Tanasijević: The Egyptian Book of the Dead

Ranko Risojević: Astrology During the Tatar Conquests

Tine Kurent: The Numerical Secret of Borobudur

Rade Božović: Can Oriental Studies Do Without
»Orientalism« / Eurocentrism

Harbans Mukhia: Marx and Pre-Colonial India

47 *Portraits and Events*

Mark Tobey's Orient; Ch'an in the People's Republic;
Kyoto, the Flower of Japanese Culture; Archetype; Who
are the Bektashi?

Articles by: Milena Vitković, Gary Snyder, Zoran Belić W,
Jasna Šamić

59 *Eastern Exotica*

Gurje K'am-trul Rinpoche: The Geography and History of
Shambhala

Da gui – Tibetan Buddhist Ceremony in Peking

65 *Book Reviews*

Jasna Šamić: Europe and Islam

Vladan Velimirović: Tibetan Mysticism

Snježana Zorić: Ritual Music from North Sumatra

Zoran Milić: Mongolian Lamaism



KULTURE ISTOKA
Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«, 32300 Gornji
Milanovac, Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«, Beograd
11000 Generala Zdanova 28/VI,
tel. (011) 343-945.

Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika), Bogdan Bogdanović, Ljiljana
Bojanić, Jovan Ćirilov, Ašer Deleon
Desanka Gačić, Mirko Gaspari, Rada
Iveković, Srećko Jovanović, Tvrtko
Kulenović (predsednik)
Dušan Pajin, Ivan Šop,
Darko Tanasković, Vinko Trček, Veljko
Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,
Karmen Bašić, Mirko Gaspari, Mitja Saje,
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić

Lektor:
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:
Veljko Trojančević

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Cena jednog primerka
iznosi 2.000 dinara.

Godišnja pretplata
iznosi 8.000 dinara.

Uplata na tekući račun:
61320-603-1263 kod SDK Gornji
Milanovac, sa naznakom za
»KULTURE ISTOKA«.

Godišnja pretplata za inostranstvo
iznosi US \$ 40. Uplata na devizni račun:
60811-620-16-257310-03292 kod
BEOBANKE u Beogradu.

Štampa: »Forum«, Novi Sad

U troškovima štampanja ovog godišta
časopisa učestvovala je Republička
zajednica nauke Srbije.

Ilustracija na naslovnoj strani:
Jama – gospodar smrti
(kineska lamajistička skulptura)

Ilustracija na 2. strani korice:
Prikaz Bude posle dugog posta (Pakistan, VI vek)

Ilustracija na 3. strani korice:
Buda (Indija, V vek)

Ilustracija na 4. strani korice:
Božanstvo Vajravana (Tibet, XVIII vek)





KULTURE ISTOKA

U ovom broju:

- Piron i indijska filozofija
- Suština *Sutre srca*
- Ņagarduna i Čandrakirti – filozofsko nadmetanje u budizmu
- Budizam u zemlji bledolikih i crvenokožaca
- Egipatska knjiga mrtvih – zbirka, a ne knjiga
- Astrologija u vreme Tatara
- Numerička tajna Borobudura
- Orijentalizam i evrocentrizam
- Da li je Marks razumeo Indiju?
- Istok i apstraktno slikarstvo
- Čan u NR Kini
- Ko su beктаšije?
- Šambala – utopija tantričkog budizma

KULTURE ISTOKA

*Nulti broj
januar 1984.*

*Časopis za filozofiju,
književnost
i umetnost Istoka*



KULTURE ISTOKA

Broj 1 i 2
juni - septembar
1984.

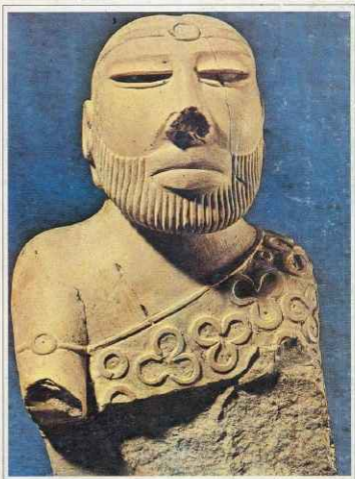
Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



KULTURE ISTOKA

Broj 3
januar - mart
1985.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



KULTURE ISTOKA

Broj 4
april-juni
1985.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka

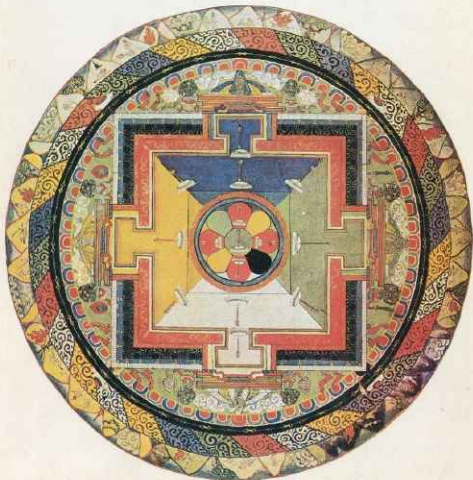


Teme broja:
Kultura tela
Indonezija

KULTURE ISTOKA

Broj 5
juli-septembar
1985.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



KULTURE ISTOKA

Broj 6
oktobar-decembar
1985.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



KULTURE ISTOKA

Broj 7
januar - mart
1986.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema:
Sufizam Ibn Arabija

KULTURE ISTOKA

Broj 8
april - juni
1986.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema broja:
Orijentalni humor

KULTURE ISTOKA

Broj 9
juli-septembar
1986.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema broja: Vreme i svet u istočnim filozofijama

KULTURE ISTOKA

Broj 10

oktobar-decembar

1986

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja: Psihologija Istoka i Zapada