

# KULTURE ISTOKA

Broj 10

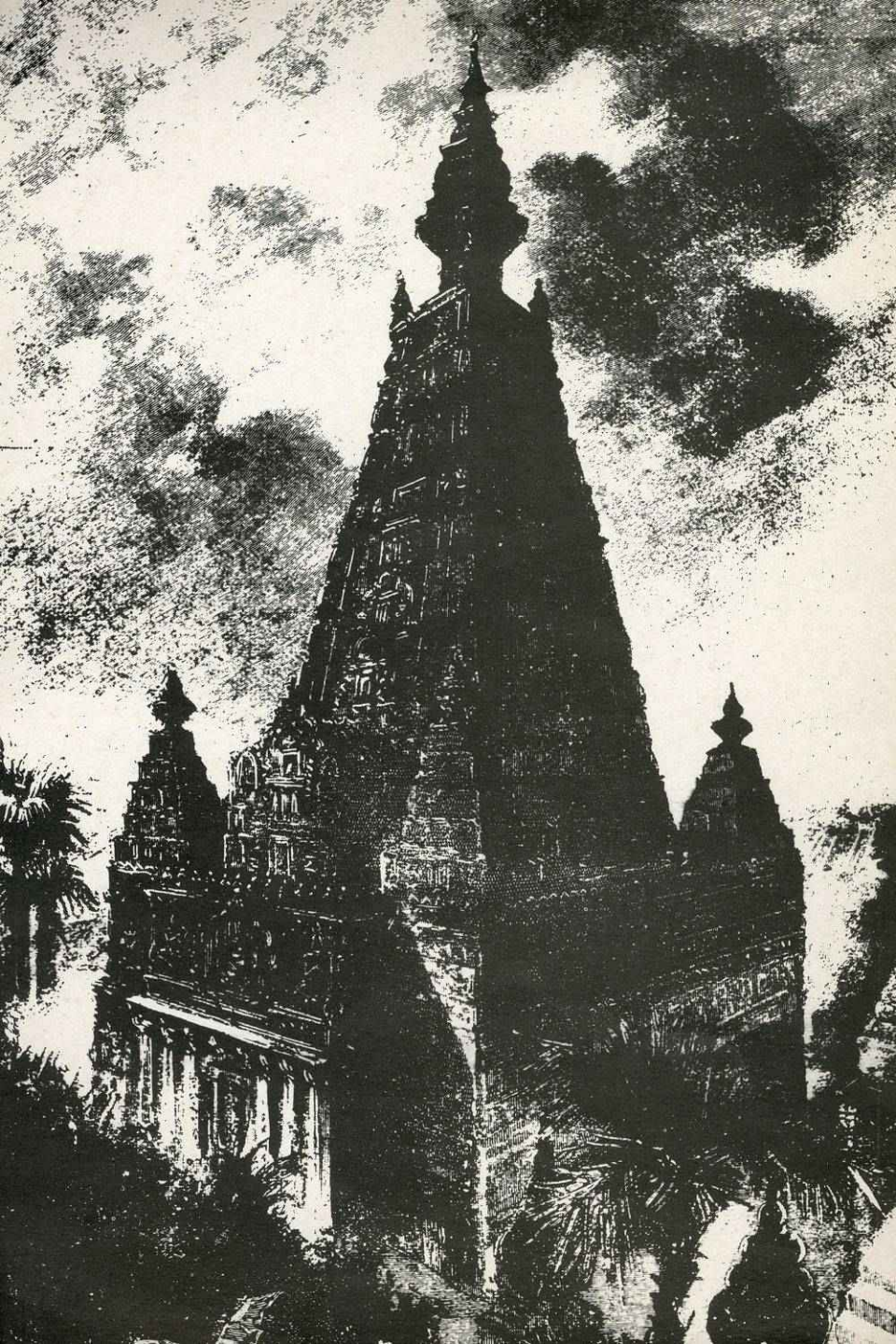
oktobar-decembar

1986.

*Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka*



*Tema broja: Psihologija Istoka i Zapada*



# KULTURE ISTOKA

## Sadržaj

### 3 *Psihologija Istoka i Zapada*

Ken Wilber: Psychologia perennis – spektar svesti  
Branka Vukašinović–Pecotić: Psihološke osnove meditacije

Akira Kasamacu i Tomio Hirai: Elektroencefalografska studija zen meditacije (zazena)

Marvin Kasper: Prostorna terapija i projekt maitri

Dušan Pajin: Psihoterapija i meditacija

### 27 *Studije*

Jasutani-roši: Predavanja o zazenu (II deo)

Darko Tanasković: »Orientalizam« – istočnjaštvo ili orijentalistika

Vladeta Jovović: Joga dugog HŪM-a

Aleksandar Berzin: Uvod u tibetsku astronomiju i astrologiju

### 47 *Ličnosti i događaji*

Ileana Čura: Slikarstvo Amrite Šer-Gil; Šest decenija orijentalistike na Beogradskom univerzitetu; Smotra evro-azijskog filma – Pesaro '86; Kina u Cirihu i Evropsko savetovanje o proučavanju Kine; Tibetska skolastika u Zagrebu; XXXII međunarodni kongres azijskih i sjeverno-afričkih studija; Pozorište Azije na XX BITEF-u Pišu; Darko Tanasković, Nada Despotović, Maja Milčinski, Marina Džida, Ružica Čičak–Chand, Radoslav Lazić

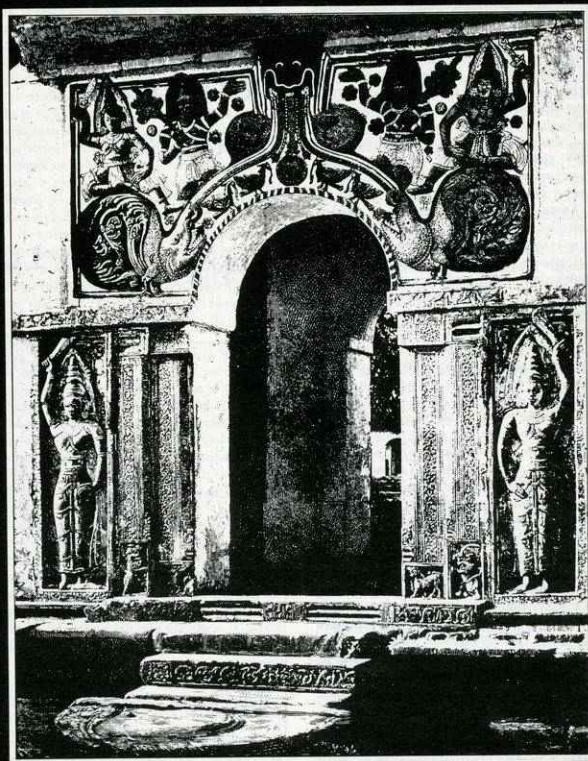
### 63 *Bibliografija*

Anđelka Mitrović: Bibliografija radova dr Marije Đukanović

# Psihologija Istoka i Zapada

Prva promišljanja o mogućem »polju susretanja« između zapadne psihologije i psihoterapije i duhovnog praxisa Istoka susrećemo još 30-tih godina ovog veka u radovima kao što su Jungov psihološki komentar za Vilhelmov prevod taoističkog spisa *Tajna zlatnog cveta* (1929) i u Kosterovoj knjizi *Joga i zapadna psihologija* (1934). Gledano u celini, ovi rani radovi bili su opterećeni prečutnim kulturološkim pretpostavkama, slabim teorijskim utemeljenjem i varljivim paralelama. Od tada progresivno raste interesovanje za ovu temu i sve je više teorijski solidno razrađenih knjiga i pojedinačnih studija koje se bave paralelama i / ili mogućom praktičnom sintezom – naročito na planu psihoterapije – između zapadnih i istočnih psihologija. Kao pokušaj da se barem delimično uhvati korak sa ovim novim područjem istraživanja u ovom broju objavljujemo kraći izbor tekstova – uz originalne priloge domaćih autora – iz zbornika *Psihologija Istoka i Zapada* koji će se pojaviti u izdanju »Nolita« tokom iduće godine.

M. G.



Vrata Budističkog hrama (Šrilanka)

# Psychologia perennis: Spektar svesti

Ken Vilber

Zapad je posljednjih decenija svjedok eksplozije interesovanja među psiholozima, teolozima, naučnicima, kao i filozofima za *philosophia perennis*,<sup>1</sup> »večitu filozofiju« – kako je Oldos Haksli (A. Huxley) nazvao – univerzalnu doktrinu o prirodi čovjeka i stvarnosti koja predstavlja srž svake velike metafizičke tradicije. U svojim ključnim aspektima, ova doktrina nije se promijenila preko 3000 godina, budući da nastoji da tumači stvarnost otpornu na vreme i mesto, istinitu uvek i svuda.

Cesto se, međutim, previda da postoji nešto što odgovara većitoj filozofiji, a što bih ja nazvao *psychologia perennis*, »večita psihologija« – univerzalni pogled na prirodu ljudske svesti koji izražava potpuno ista saznanja kao i »večita filozofija«, ali više psihološkim jezikom. Kao što je nekada većina zapadnih filozofa imala tek bleđu predstavu o tome šta je *philosophia perennis*, tako danas mnogi zapadni psiholozi izgleda da imaju malo ili nimalo znanja o *psychologia perennis*. Zbog toga je svrha ovog oglada, pored opisa osnovnih postavki većite psihologije, da iznese model svesti koji je veran duhu te univerzalne doktrine, i da u isto vreme razmotri gledišta tipično zapadnih disciplina kao što su ego-psihologija, psihoanaliza, humanistička psihologija, Jungova analitička psihologija, interpersonalna psihologija, i sličnih. U suštini ovog modela »spektar svesti«, jeste saznanje da je ljudska ličnost višeslojna pojava ili izraz jedinstvene svesti, baš kao što se u fizici elektromagnetni spektar sagledava kao visefrekventni izraz jedinstvenog specifičnog elektromagnetnog talasa. Tačnije, spektar svesti je višedimenzionalni pristup ljudskom identitetu; to jest, svaki nivo spektra označen je drugačijim i lako prepoznatljivim osećajem individualnog identiteta, koji se kreće od vrhunskog identiteta kosmičke svesti, preko nekoliko stepena ili »pojaseva« (*bands*) do krajnje suženog osećaja identiteta vezanog za svest ega. Od ovih brojnih nivoa ili pojaseva svesti izabrao sam pet glavnih nivoa da o njima govorim u vezi sa *psychologiom perennis* (vidi sl. 1).

## Nivoi spektra

### Nivo duha

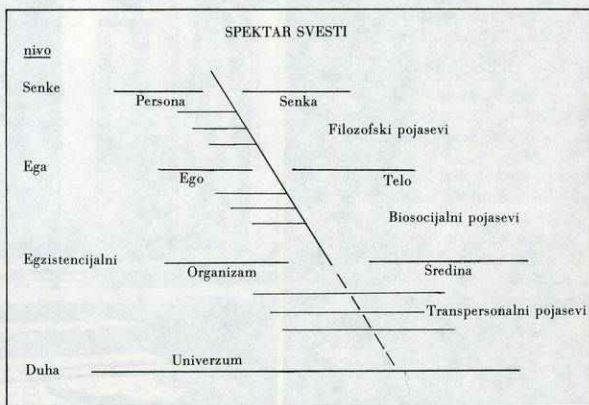
Bitno saznanje *psychologiae perennis* jeste da je čovekova »najdublja« svest identična apsolutnoj i krajnjoj realnosti univerzuma, koju ču, radi pogodnosti, zvati jednostavno »Duh« (sa velikim *D* da bi se razlikovao od oćeglednog mnoštva »duhova« ili »umova«).<sup>2</sup> Prema toj univerzalnoj tradiciji, ono što postoji i uopšte je sve što postoji – Duh, vanprostorni i stoga beskonačni, vanvremenski i zato večni, van kojeg ne postoji ništa. Na ovom nivou, čovek je poistovećen sa univer-

sa vama. Vi ste isto tako čvrsti i neranjivi kao i ona, u stvari hiljadu puta čvršći i neranjiviji.<sup>2</sup>

Ovo je nivo Duha, kosmičke svesti, ili čovekov vrhunski identitet.

### Transpersonalni pojasevi

Ovi pojasevi predstavljaju oblast spektra koja je nadindividualna, gde čovek nije svestan svoje poistovećenosti sa totalitetom, ali se ni njegov identitet ne vezuje za granice pojedinačnog organizma. U mahajana budizmu ovi pojasevi određuju se terminom *alaya vijana*, ili »nadindividualno skladište svesti«, dok se u hinduizmu pominju kao *kanaranasara* ili »uzročno telo«. Isto tako, ako



sl. 1. Neka čvorna raskršća u spektru svesti. Glavni nivoi identiteta označeni su debljim linijama, dok sam, u grupama od po tri linije, proizvoljno, prikazao pomoćne pojaseve. Dijagonalna kosa crta predstavlja granicu ja/ne ja, tako da, na primer, jednoj individui koja se poistovećuje sa svojom personom senka, telo i sredina izgledaju kao da su van nje, kao strane, spoljne, tuđe i, prema tome, potencijalno preteće. Granica ja/ne ja kida se kod transpersonalnih opsega i nestaje na nivo Duha.

zaista postoje »paranormalne« pojave, mogli bi se očekivati da se mnoge od njih jave u ovim pojasevima, kao na primer astralno putovanje, izvan-telesno iskustvo, vidovitost i izvesna mistička stanja.

### Egzistencijalni nivo

Ovde se čovek identifikuje jedino sa svojim celokupnim psihofizičkim organizmom, u prostoru i vremenu, jer je ovo prvi nivo gde je čvrsto povučena granica između sebe i drugih, organizma i sredine. To je i nivo na kojem čovekovi racionalni misaoni procesi, kao i njegova volja, najpre počinju da se razvijaju i pupe, i koji je u hinduizmu poznat kao *sukksasarira*, »finotvorno telo«. Slično tome, budisti ovaj nivo označavaju kao *manas*,<sup>3</sup> a definišu ga kao stalni izvor egzistencijalne, racionalne i voljne svesnosti.

<sup>2</sup> E. Schrodinger, *My View of the World*, London, 1964, str. 21.

<sup>3</sup> *Manas* bi se mogao definisati kao čulo za pojedinačno sopstvo (*self*), koje se uspostavlja kombinacijom ličnih asocijacija, značenja, misaonih obrazaca.

<sup>1</sup> A. Huxley, *The Perennial Philosophy*, New York, 1944.

<sup>2</sup> Engl. »mnde« prevodili smo sa duh (prim. prev.).

Treba pomenuti da »gornje granice« egzistencijalnog nivoa sadrže biosocijalne pojave, internalizovanu matricu kulturnih premisa, porodičnih odnosa, društvenih okvira (*glasa*), kao i sveprisutne socijalne institucije jezika, logike, etike i zakona. Slobodnije rečeno, biosocijalni pojave predstavljaju one aspekte socijalne sredine koje je organizam introjektovao. Baš zbog toga što je ovo »internalizovano društvo« odslikanu ili preneseno iz društva u biološki organizam, »biosocijalni pojave« se tako i zovu. U stvari, oni deluju na taj način što temeljito boje i oblikuju osnovni egzistencijalni osećaj organizma.

### Nivo ega

Na ovom nivou čovek se oseća da je neposredno identifikovan sa svojim psihosomatskim organizmom. Pre se, iz niza razloga, identifikuje sa manje ili više tačnom mentalnom predstavom ili slikom svog celokupnog organizma. Drugim rečima, on se identifikuje sa svojim egom, slikom o sebi. Njegov organizam je tako podeljen u bestelenu »psihus, duha u mašini, i »somu«, »jedu nauzagu« — što je činjenica koju otkriva govoreći »ja imam telo«, a ne »ja sam telo«. On oseća da postoji u svom telu, a ne kao telo. Ovaj nivo je skoro potpuno identičan sa mentalnom slikom čovekovog psihofizičkog organizma, i zbog toga ovde pretežu njegovi intelektualni i simbolički procesi. Otuda budisti ovaj nivo zovu *manovijana*, »intelekte, dok se u hinduizmu pominje kao *sthalasarira*, nivo na kojem se ego podvoji od grubog tela (*gross body*), i zato je u njemu uhaćen kao u zamci.

### Nivo senke

Pod izvesnim okolnostima čovek može da otudi neke delove vlastite psihe, da prestane da se identifikuje s njima i tako suzi svoj identitet samo na delove ega, koje možemo označiti kao personu. To je nivo senke: čovek se identifikuje s osiromašenom i netačnom slikom o sebi (tj. personom) dok su ostale psihičke tendencije, one koje se smatraju suviše bolnim, »lošim« ili nepoželjnim, otudene kao sadržaj senke.

Ovaj model je sasvim skraćeni opis spektra svesti. Kao takav, on ne predstavlja u potpunosti tok i interakciju između različitih pojaseva. Ipak, trebalo bi da bude očigledno da svaki nivo spektra predstavlja sve užu oblast identiteta, od univerzuma do jednog aspekta univerzuma zvanog organizam, od organizma do aspekta organizma zvanog psiha, od psihe do dela psihe zvanog persona. Svaki glavni nivo spektra takođe se odlikuje posebnim oblikom saznanja, posebnim dualizmom ili grupom dualizama, posebnom vrstom nesvesnih procesa, itd.

### Evolucija spektra

Ako je tačno da je nivo Duha jedina realnost, mogli bismo se pitati kako to da uopšte

te izgleda da drugi nivoi postoje. *Psychologia perennis* odgovor nalazi u učenju o maji (*maya*). *Maya* je svako iskustvo koje proističe iz dualizma (ili određenje, primarnog dualizma subjekt — objekt). Prema Dojču (Deutsch), »*maya* je celokupno iskustvo koje se sastoji i proističe iz razlike između subjekta i objekta, između sopstva i nesopstva.«<sup>3</sup> Većita psihologija sav dualizam tumači ne toliko kao nestvaran, već kao *iluziju*, a razloge za to naveo je G. Spencer Braun (C. Spenser Brown) u matematičkoj raspravi *Zakoni forme*:

Tako ne možemo izbeći činjenicu da je svet koji znamo stvoren na način (i to tako da bi mogao) da vidi sam sebe. Ovo je zaista zapanjujuće. Ne toliko u pogledu onoga što vidi, iako i to može izgledati sasvim fantastično, već u pogledu činjenice da on uopšte može da vidi.

Ali, da bi mogao da vidi, svet očigledno mora da se izdeli u najmanje jedno stanje koje vidi i jedno drugačije koje je viđeno. U ovom podvojenom i osakaćenom stanju, sve što vidi je *samo delimično* on sam. Možemo uzeti da je svet bez sumnje on sam (tj. istovetan sebi), ali u ma kom pokušaju da on sebe vidi kao objekat, mora isto tako delati da sebe učini drugačijim, i stoga lažnim u odnosu na samog sebe.<sup>4</sup>

Međutim, ovaj čin deljenja, podvajanja sveta u ono što vidi i što je viđeno, samo *naizgled*, a ne i stvarno, deli svet, koji je uvek istovetan sebi samom. Dualizam je, drugim rečima, iluzija: izgleda kao da postoji, ali ostaje nestvaran. Tako *Lankavatara sutra* kaže: »Svaki je dualizam umišljen. U istom duhu, *psychologia perennis* tvrdi da, pošto su razni nivoi svesti (osim nivoa samog Duha) proizvodi mase ili dualizma — kao što ćemo kasnije objasniti — oni moraju da postoje samo kao iluzije, dok *realnost* svakog nivoa uvek ostaje Duh.

Prvobitni dualizam ili čin deljenja mitološki se pominje u većitoj filozofiji kao odvajanje neba od zemlje, muškog od ženskog, sunca od meseca; epistemološki, to je odvajanje subjekta od objekta, saznavaoca od predmeta saznanja, posmatrača od posmatranog; ontološki to je odvajanje sebe od drugih, tela od okoline. Nama je najzgodnije da dve polovine tog prvobitnog dualizma označimo kao subjekt i objekt, ja i ne-ja, ili jednostavno telo i okolina, jer njegovim nastajanjem identitet čoveka prividno (a ne stvarno) iz nedualističkog totaliteta prelazi u njegovo telo. Vrhunski identitet čoveka ne gubi se već postaje nejasan, i tako »iz jedinstva Duha« nastaje sledeći glavni nivo spektra, egzistencijalni nivo — čovek identifikovan sa svojim telom nasuprot okoline. Možemo da pomenuemo i to da, pošto ovaj primarni dualizam razdvaja onoga koji vidi od viđenog, subjekat od objekta, on istovremeno stvara *prastor*.

Čim se čovek identifikuje isključivo sa

svojim telom, javlja se problem njegovog bivstvovanja u odnosu na ništavilo — problem života prema smrti. Čim se čovek razdvoji od okoline, on, po rečima Ibera Benoaa (Hubert Benoit) »odjednom postaje svestan da njegov princip nije princip univerzuma, da ima stvari koje postoje nezavisno od njega; on toga postaje svestan jer trpi u dodiru sa preprekama koje postavlja svet. U tom momentu javlja se svestan strah od smrti.«<sup>5</sup> Stvaranje dualizma život — smrt istovremeno je stvaranje vremena. A Norman O. Braun (Norman O. Brown) izvodi zaključak: »Tako dolazimo na ideju da su život i smrt u nekoj vrsti jedinstva na organskom nivou, a da se na ljudskom nivou oni izdvajaju u suprotnosti... Posledica razbijanja jedinstva života i smrti u čoveku učinila ga je istorijskom životinjom.«<sup>6</sup> Odvajajući rođenje od smrti čovek, po prirodi stvari, odvajajući prošlost od budućnosti, čime izlazi iz bezvremene sadašnjosti i ulazi u istorijsko vreme. A to je egzistencijalni nivo: čovek isključivo postovčen sa svojim telom onakim kakvo postoji u prostoru i vremenu.

Ali razbijanje jedinstva života i smrti — stvaranje samog vremena — nosi još jednu posledicu. Na egzistencijalnom nivou, čovek sada panično beži od smrti i upravo taj beg dovodi do stvaranja idealizovane predstave o samom sebi nazvane njegovim egom, jer ego — koji u suštini sadrži fiksne ili čvrste simbole — čoveku *naizgled* obećava nešto što sama njegova telesnost ne dopušta: večni spas od smrti otelovoren u statičnim predstavama. »Suština je stvari, prema kasnijoj Frojdovoj teoriji, da posebna struktura ljudskog ega proističe iz njegove nesposobnosti da prihvati realnost, tačnije rečeno apsolutnu realnost smrti.«<sup>7</sup> Bežeći od smrti, čovek beži od svog promenljivog tela i identifikuje se sa prividno besmrtnom idejom o sebi. Otuda, njegov identitet prelazi iz njegovog *ukupnog* psihofizičkog organizma na njegovo mentalnu predstavu o tom organizmu, što dalje stvara sledeći glavni nivo spektra: nivo ega, gde je čovek postovčen sa simboličnom slikom o sebi, nasuprot sopstvenom smrtnom telu.

Najzad, krajnjim činom dualizma, čovek cepa jedinstvo svojih ego tendencija i postovčujući se sa samo jednim delom svojih psihičkih procesa. On odriče, otuđuje, odbacuje neželjene aspekte svog ega (koji, procesom ego potiskivanja, ipak ostaju njegovi). U pokušaju da predstavu o sebi učini prihvatljivom, on je čini netačnom, i tako stvara poslednji nivo spektra: nivo senke, gde se identifikuje sa netačnom i veoma osiromašenom slikom o sebi, zvanom persona, dok se nepoželjni aspekti projektuju kao senka.

Na taj način, kroz niz dualizama (npr. organizam — sredina, život — smrt, duh — telo, persona — senka) nastaju različiti nivoi spektra svesti. »Nivo: Duha nije, u stvari

<sup>5</sup> H. Benoit, *The Supreme Doctrine*, New York, 1955, str. 33-34.

<sup>6</sup> N.O. Brown, *Life Against Death*, Middletown, Conn., 1959, str. 91, 100.

<sup>7</sup> Ibid., str. 159.

<sup>3</sup> E. Deutsch, *Advaita Vedanta*, Honolulu, 1969, str. 28.

<sup>4</sup> C.S. Brown, *Laws of Form*, New York, 1972, str. 104.

samo jedan od brojnih nivoa, već je jedinstven, pa o »nivu Duha« govorimo samo radi lakšeg snalaženja. Takođe, nivoi spektra svesti uopšte nisu razdvojeni, razlučeni, već se, kao u svakom spektru, postepeno slijavu jedan u drugi. Prema *psychologii perennis*, ovi nivoi spektra postoje, ali samo prividno, nalik na slike koje gledamo na televizijskom ekranu, koji su nestvarne kao realni događaji ali postoje kao slike tih događaja. Tako realnost svakog nivoa nikada nije drugo do Duh, a stvarni nivoi javljaju se kao samostalno realni jedino onima koji su toliko zaneti da ne razlikuju privid od stvarnosti.

### Terapije upravljene ka pojedinih nivoima

To je, dakle, veoma kratak opis *psychologie perennis* i njenih tumačenja u skladu sa spektrom svesti. Pošto danas imamo bezbroj psihoterapijskih tehnika, metoda, škola, filozofija i disciplina, problem je, i to veoma realan, kako za terapeuta tako i za laika, da otkrije poredak, unutrašnju logiku, ili nit kontinuiteta u tom ogromnom složenju, različitih i često kontradiktornih psiholoških sistema. Primenom spektra svesti kao modela možemo otkriti taj skriveni poredak. Pomoću tog modela moguće je dosta sveobuhvatno objediniti ne samo većinu glavnih škola zapadne psihoterapije, već i ono što se uglavnom naziva »istočnim« i »zapadnim« pristupima svesti. Samo postojanje velikog broja raznih psiholoških oblasti i disciplina ne ukazuje toliko na unutrašnju razliku u metodologiji, već na stvarnu razliku u nivoima svesti kojima su se prilagodile pojedine škole. Ako u spektru svesti i velikim metafizičkim tradicijama koje idu u prilog njegovoj osnovnoj ideji ima i malo istine, onda je sasvim jasno da je *svaka od pojedinih škola psihoterapije* – istočne i zapadne – *pre svega upravljana na pojedine nivoe spektra*. Zato možemo reći da se, opšte uzev, glavne oblasti zapadne psihoterapije bave raznim nivoima spektra; da nema potrebe da se te škole prevashodno bave pitanjem šta je »pravilan« pristup ljudskoj svesti, jer je svaki manje više pravilan kada se bavi svojim sopstvenim nivoom; i da istinski celovita i sveobuhvatna psihologija može i treba da koristi komplementarne uvide koje pruža svaka od škola psihologije.

Tako možemo početi da prepoznajemo izvestan metod u tom »ludilu« bezbrojnih i na prvi pogled kontradiktornih psiholoških sistema. Ako se složimo da je svest višedimenzionalna (tj. očigledno sastavljena od više nivoa) i da patologija može da bude i jeste zastupljena na bilo kom od tih nivoa (osim Duha), možemo zaključiti da razne škole psihoterapije, kako istočne tako i zapadne, prirodno spadaju u poredak koji obuhvata čitav spektar svesti. Kratak pregled načina na koje se velike istočne tradicije i zapadne psihoterapije nadopunjuju može nam otkriti onaj istinski sveobuhvatan i celovit pravac

koji je zajednički ogromnom broju psihoterapija koje se danas koriste. Za ovaj pregled izabrali smo – pored istočnih tradicija kakve su hinduistička vedanta i mahajanski budizam – oblasti kao što su ego-psihologija, humanistička psihologija, egzistencijalna psihologija, Jungova analitička psihologija, socijalne terapije, psihoanaliza, psihosinteza, bioenergetika, strukturalna integracija i geštalt terapija.

### Terapije na nivou ega

Ovoj grupi terapija zajedničko je verovanje da patologija nastaje zbog neke vrste

prekida komunikacije između svesnih i nesvesnih procesa psihe, jaza između persone i senke. Prema jednom informativnom tekstu o ego-psihoterapiji,<sup>8</sup> patologija nastaje usled iskrivljene slike o sebi, stoga što ona postaje netačna, a »leke« se sastoji od uspostavljanja tačne, i stoga prihvatljivije, slike o sebi.

Ako pojedinac otuđuje neke svoje aspekte, slika koju ima o sebi je lažna. Otudeni aspekti (tj. sada »nesvesna« senka) ipak ostaje njegovi, ali će se projektovati tako da izgleda kao da postoje »van« njega, u njegovoj sredini, ili kod drugih. Terapija se sastoji u

<sup>8</sup> S. Putney i G. Putney, *The Adjusted American*, New York, 1966.

Bodhisatva Maitreya



uspostavljanju kontakta sa senkom i njenom konačnom usvajanju, tako da se osećaj identiteta ličnosti širi i obuhvata sve njene aspekte koji su bili otuđeni. Na taj način je razdor između persone i senke zalečen i individua stiče prihvatljivu predstavu o sebi. To je cilj terapije na nivou ega. Dakle, iako se tehnike sigurno razlikuju od škole do škole, svima im je zajednički cilj da premoste jaz između svesti ega i nesvesnog, ili »da učine nesvesno svesnim«, ili da integrišu projekcije i stvore celovitu i zdravu psihu. U ovu grupu terapija spada psihanalitička ego-psihologija, kao i brojne psihoterapije koje čoveka definišu kao ego.

#### Terapije na egzistencijalnom nivou

Pošto je egzistencijalni nivo, nivo sveukupnog ljudskog organizma koji nije obeležen dualizmom između psihe i some, ove terapije se prvenstveno bave aktualizacijom konkretnog, punog ljudskog bića, koje nije prepolovljeno na ego i telo. Njihov cilj nije pre svega stvaranje tačne predstave o sveukupnom organizmu, već da se bude taj sveukupni organizam. Baš kao što terapije egonivou imaju za cilj »širenje identiteta« na sve aspekte psihe, terapije na egzistencijalnom nivou imaju za cilj širenje identiteta na sve aspekte ukupnog organizma. To je jasno izrazio Eric Perls sa saradnicima: (Fritz Perls et. al.): »Cilj je širenje granica onoga što prihvata kao svoje ja, tako da se obuhvate sve organske aktivnosti.«<sup>9</sup> Ili kao što je Perls kasnije rekao: »Zgubi razum da bi se vratilo svojim čulima!« To jest, vrati se sveukupnom organizmu. Ili, kao što Aleksandar Loven (Alexander Lowen) kaže: »Sve dok je telo objekat za ego, onmo možda ispunjava njegov ponos, ali nikada ne pruža radost i zadovoljstvo kao 'živo' telo.«<sup>10</sup>

Pokretačka snaga pokreta za razvoj ljudskih potencijala (Human Potential Movement) jeste, prema tome, neiskorišćeni potencijal sveukupnog organizma. Dakle, cilj terapija na egzistencijalnom nivou je da pokaže pojedincu da je njegova svest živi, integralni deo somatske, organske celine...; organizam koji je svestan sebe poseduje samokontrolu i predstavlja organsko jedinstvo mnogih funkcija za koje se tradicionalno smatralo da su 'telesne' i 'mentale'.<sup>11</sup>

Uopšte uzev, terapije na egzistencijalnom nivou bave se čitavim psihofizičkim organizmom, krizama sa kojima on može da se suoči, kao i ogromnim potencijalima koje može da pokaže. Ova grupa terapija obuhvatala bi pristupe kao što su egzistencijalna psihologija, geštalt terapija, logoterapija, humanistička psihologija uopšte, bioenergetika, kao i više somatski orijentisane pristupe poput hatha joge, strukturalne integraci-

je, terapije polariteta i senzorne svesnosti. Uprkos brojnim razlikama, svima je zajednička težnja ka autentičnosti potpunog i konkretnog ljudskog organizma.

#### Terapije biosocijalnog pojasa

Podsećamo da smo gornje granice egzistencijalnog nivoa nazvali »biosocijalnim pojasevima. Ovi pojasevi predstavljaju mape kulturnih obrazaca utisnute u sam organizam, koje tako vrše dubok i predominantan uticaj na sveukupnu orijentaciju i ponašanje organizma. One, između ostalog, formiraju strukturu ljudskog ega<sup>12</sup> i obrazac misaonih procesa.<sup>13</sup> Što je još važnije, kada se radi o patologiji, ovi pojasevi se javljaju kao sito ili filter za realnost. Prema rečima Ericha Fromma:

Društvo deluje tako što usaduje fikcije u našu svest, ali i tako što sprečava saznavanje realnosti... Svako društvo, kroz sopstvenu praksu življenja i uobičajeni model uspostavljanja odnosa, način razmišljanja i opažanja, razrađuje sistem kategorija koji određuje oblike svesnosti. Taj sistem deluje, pokazalo se, kao društveno uslovljeni filter; doživljaj ne može da prođe u svesnost ako ne prođe kroz taj filter... Ja sam svestan svih svojih osećanja i misli kojima je dozvoljeno da prođu kroz trostruki filter (društveno uslovljen) jezika, logike i tabua (društveni karakter). Iskustvo koje ne može da prođe kroz filter ostaje izvan svesnosti, tj. ostaje nesvesno.<sup>14</sup>

Ovo filtriranje zajedničko je skoro svim ljudima zbog toga što su pripadnici istog društva, i otuda ovo »biosocijalno filtriranje« ne treba misliti sa isključivo ličnim »nesvesnim« bilo kog pripadnika tog društva.

Terapije biosocijalnih pojaseva bave se, dakle, fundamentalnim putevima kojima socijalni obrasci kao što su jezik i logika menjaju i iskrivljuju svesnost i očigledno deluju na nekom »dubljem« nivou nego što je onaj isključivo ličnih iskrivljenja, potiskivanja, itd. Otuda je socijalni kontekst patologije veoma važan za te terapije, ali se sve takozvane interpersonalne terapije ne mogu svrstati pod terapije biosocijalnih pojaseva, jer se mnoge od njih zapravo više bave »igrama koje igra ego«. No, neki oblici elementarne socijalne psihologije, socijalna fenomenologija, primarne porodične terapije i semantičke terapije – direktno se bave ovim najznačajnijim pojasevima spektra.

Uzred, treba konstatovati da su biosocijalni pojasevi poslednja velika »prepreka« u uspostavljanju postvošćenosti sa čitavim organizmom. Zato mnoge terapije na egzistencijalnom nivou nedvosmisleno uzimaju u

obzir moć prikrivanja koju imaju biosocijalni pojasevi. Ova bitka da se suze biosocijalni pojasevi jasno se vidi u delu Frisca Perlsa, koji se neprestano borio protiv zloduha jezika i logike koji se nameće ukupnom organizmu. »To-jezik« mora da se promeni u »ja-jezik«, jezik-za-stvar u jezik-za-proces; logika ili/ili u logiku i/i. Sve su to bili direktni pokušaji da se skine veš biosocijalnih pojaseva, da se zaroni u neposrednost egzistencijalne svesnosti. Naravno, kada se zavesa jednom digna, još uvek postoji mogućnost da se koristi, ali ne više pod *pod prisilom*.

#### Terapije transpersonalnog pojasa

Transpersonalni pojasevi predstavljaju one aspekte ili nivoe svesti koji su po samoj svojoj prirodi nadindividualni. Na ovom nivou »individua« nije još u potpunosti postvošćena sa totalitetom, niti je njen identitet potpuno podređen uobičajenim granicama njenog organizma. Između ostalog, transpersonalni pojasevi se pokazuju kada su u pitanju *bije* i *vasane*\*\* ili arhetipovi. Da citiramo Junga o arhetipovima (»primordialnim predstavama«) kolektivnog nesvesnog: Drugi deo nesvesnog (osim ličnog) jeste ono što ja zovem bezlično ili kolektivno nesvesno. Kao što imen pokazuje, njegovi sadržaji nisu lični već kolektivni; to jest, oni ne pripadaju samo pojedincu već... čitavom čovečanstvu.<sup>15</sup>

I onda, pitaš bi Jung, po kom mitu vi živite? Jer mitološka imaginacija potiče iz kolektivnog nesvesnog, transpersonalnih pojaseva i, osim toga, nije kontaminirana ili iskrivljena samim socijalnim konvencijama, jezikom, logikom ili iluzijama bilo kog posebnog kulta ili pojedinca. Staviše, jezik mitologije je asocijativan i integrativan, a ne disocijativan i analitički, i zbog toga jasnije i istinitije odražava aktualnu fizičku realnost onoga što je Vajthed (Whitehead) nazvao »kaputom univerzuma bez šavova«, ili mnogostruko međuzavestno stvari i događaja. Mit, kao što je izneo Kumaraswami (Coomaraswamy),<sup>16</sup> predstavlja najbliži pristup apsolutnoj istini koja se rečima može iskazati. Upravo zato, na individuu prenosi nagoveštaj svoje univerzalnosti, direktno ukazujući pre svega na radosno jedinstvo sa svim što je stvoreno, stvarajući sveukupnost koja ga vodi daleko izvan trivijalnih događaja svakodnevnih rutine i utapa u prostorni i magični svet transpersonalnog.

Ovi arhetipovi, ili *bije* i *vasane*, imaju ozbiljnih uticaja na svaki nivo spektra »iznad« transpersonalnih pojaseva. Sasvim je moguće da je ova opšta pojava uočljiva u čitavom spektru; mene bilo kog nivoa mogu drama-

\*\*\* *Bija* i *vasana* su budistički termini za inherentne tendencije koje oblikuju naše iskustvo u konvencionalne modele.

<sup>9</sup> F. Perls, R. Hefferline i P. Goodman, *Gestalt Therapy*, New York, 1951, str. 116.

<sup>10</sup> A. Lowen, *The Betrayal of the Body*, New York, 1967.

<sup>11</sup> T. Hanna, »Three Elements of Somatology, Main Currents, 1974, 31.

<sup>12</sup> Cf. G.H. Mead, *George Herbert Mead on Social Psychology*, priradio A. Strauss, Chicago, 1964.

<sup>13</sup> C.F.L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass., 1956.

<sup>14</sup> E. Fromm, D.T. Suzuki i R. Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York, 1963, str. 98-99, 104.

<sup>15</sup> C.C. Jung, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, prev. R.F.C. Hull, *Collected Works*, vol. 8, New York, 1960, str. 310-311.

<sup>16</sup> A. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, New York, 1943, str. 33.

## Psychologia perennis: Spektar svesti

tično da utiču na sve nivoe iznad njega. Ali ono na šta ovde treba ukazati jeste da transpersonalni pojasevi mogu direktno da se dožive. I Karl Gustov Jung je ovo uvideo, jer je rekao du su 'mistički ljudi koji imaju posebno jasan doživljaj procesa kolektivnog nesvesnog. Mistički doživljaj je *doživljaj arhetipova*.<sup>17</sup>

Sada se može reći, iz drugog ugla, da transpersonalni pojasevi predstavljaju tačku gde individua dotiče Duh. Čovek još ne shvata direktno da je ono što on jeste, *jeste* Duh, ali kroz uvide i doživljaje spoznaje da je u njemu ono što ga nadilazi.

Prepoznajući dubinu vlastitoga identiteta, koji dopire izvan individualnog i pojedinačnog bića, osoba lakše izlazi iz svoje individualne i pojedinačne neuroze. Jer ona više nije *isključivo* poistovećena sa svojim pojedinačnim osećanjem sebe i stoga nije više isključivo vezana za svoje vlastite probleme. U izvrsnom smislu, može početi da se oslobađa svojih strahova i anksioznosti, depresija i opesija, i početi da na njih gleda sa istom jasnoćom i celovitošću sa kojom može gledati oblake kako plove ili vodu u potoku kako teče. Terapija transpersonalnih pojaseva razotkriva – verovatno po prvi put – nadstanovište sa kojeg osoba sa razumevanjem može da *posmatra* svoje emocionalne i ideacione komplekse. Ali činjenica da može sa razumevanjem da ih *posmatra* znači da je prestala da ih koristi kao nešto *pomoću čega posmatra* i tako iskrivljuje realnost. Dalje, činjenica da može da ih *posmatra* znači da nije više *isključivo* poistovećena s njima. Njen identitet počinje da dodiruje ono unutra koje je izvan.

Kao takvi, transpersonalni pojasevi doživljavaju se ponekad kao nadindividualni svedok: sposoban je da posmatra tok onoga što jeste – bez ikakvog uplitanja, komentiranja ili manipulisanja na bilo koji način. Svedok jednostavno uočava tok događaja unutar i izvan duha-tela na kreativan i nepristrasan način, pošto se ne identifikuje isključivo ni sa telom ni sa duhom. Drugim rečima, *kada čovek shvati da njegov duh i telo mogu objektivno da se opažaju, on spontano shvata da oni ne mogu da budu realno subjektivno sopstvo*. Ova pozicija svedoka ili, mogli bismo reći, stanje neprijanjućeg posmatranja osnova je početka budističke prakse ('susedstvenosti') ili psihosinteze ('dezidentifikacija i transpersonalno sopstvo') i *mnogo joga (neti, neti)*. Dalje, ovo veoma mnogo poseđa na ono što je Abraham Maslov (Maslov) nazvao vrhunskim doživljajem, koji 'predstavlja svedočanstvo sveta. Vrhunski doživljaj je svedočanstvo realnosti... On je nadilaženje vremena i prostora, koje, da tako kažem, postaje sasvim normalno'.<sup>18</sup> Upravo se kroz ovakve doživljaje ulazi u svet meta-motivacija, bivstvenih vrednosti, transcendentnih vrednosti, mitološke i

nadindividualne svesnosti – ukratko, u duhovnu dimenziju transpersonalnih pojaseva.

Pošto su, po definiciji, transpersonalni pojasevi onaj deo spektra gde se individualni identitet ne vezuje isključivo i kruto za konvencionalne granice organizma, a ipak nije jedno ni sa totalitetom, možemo da očekujemo da u ovom opsegu nađemo i pojave kao što su izvančulna percepcija i psihikneza. To ne znači da takve pojave nužno nastaju nakon ulaska u transpersonalne pojaseve, već da je njihova pojava sasvim razumljiva u kontekstu spektra svesti. Tako, čak i osoba koja direktno stremi Duhu može privremeno da razvije ekstrazenzorne moći iz jednostavnog razloga što mora da prođe kroz transpersonalne pojaseve.

Iz ovih razmatranja transpersonalnih pojaseva možemo da steknemo pogledan utisak da u tim pojasevima individua jednostavno eksplodira u neku vrstu transpersonalno neizdiferenciranu smešu. Naprotiv, ona sebe počinje da vidi kao duboko jedinstvenu time što može da bude duboko univerzalna. Tako, na primer, pozicija nadindividualnog svedoka ne sme da se izjednači sa nekim oblicima shizofrenije. Neke osobe sa dijagnostikovanim shizofrenijom zaista mogu psihološki da se izgube u nekim od transpersonalnih pojaseva zbog nedostatka odgovarajućeg vodiča.<sup>19</sup> Ali, ostaje bitna razlika između pojedinih transpersonalnih doživljaja i shizofrenije. Iako shizofreničar može snažno da doživi delimično stapanje suprotnosti (kao što su ja i ne-ja, prošlo i budućno, unutarne i spoljne), ova fuzija uvek izaziva opšte osjećaje dezorijentacije i konfuzije, dok kod mistika izaziva osećaj duboke jednostavnosti i jasnoće. Misticism je fuzija bez konfuzije; shizofrenija je fuzija uz konfuziju.

Sve terapije usmerene ka transpersonalnim pojasevima ne teže neposrednom doživljaju ovih pojaseva. Ali one teže da upoznaju, ukrote i iskoriste moćne sile koje tamo teže. Ukratko, sve one uočavaju transpersonalnu dubinu u čoveku. Ova grupa terapija uključivala bi jungijansku analizu, psihosintezu, *bijamantra* tehnike (npr. transcendentna meditacija), Progofov dijalog (Progoff) i druge.

### Terapije na nivou Duha (duhovne vežbe)

Ovde moramo da dopunimo ranije navedeni citat Junga time što ćemo reći da sa iz-

vesna »niža« mistička stanja neposredni doživljaj arhetipova. »Istinski« misticismizam je čak izvan arhetipova, *vasana*; na nivou Duha sve *vasane* su razbijene. Upravo zato, da bi spoznavao vrhunsku istovetnost sa Duhom, »jogin nastoji da 'sagori *vasane*'.<sup>20</sup> U tom smislu su arhetipovi ili *vasane* krajnji pokazatelji a istovremeno i poslednja prepreka.

Razlika između onoga što u nedostatku boljih određenja, zovem »nižim« i »istinskim« misticismom jeste razlika između transpersonalnog svedoka i Duha. Transpersonalno svedočenje je »pozicija« posmatračke realnosti. Ali uočite da ovo stanje transpersonalnog svedočenja još uvek sadrži tanani vid primarnog dualizma, odnosno-svedok stoji nasuprot onoga o čemu se svedoči. Kada se i ovaj poslednji trag dualizma konačno i potpuno odbaci, čovek je kao u Duhu, jer se u tom trenutku (koji je uvek *ovaj* trenutak) stapaju u jedno isto svedok i ono o čemu svedoči.

Ovo uopšte ne treba da umanjí poziciju svedoka ili transpersonalnog spona, jer ne samo da može da ima terapeutsko učinka, već može da posluži kao *špiona* ka Duhu. Zato se u zenu učenik koji ostaje u mirnom blaženstvu transpersonalnog sopstva zove »jerekt mrtve ispraznosti, a tibetski budisti ga nazivaju »zaglobljen u *kun-ghzi*«.

Ukratko, neko ko teži razumevanju Duha mora da upozna, ukroti i prođe transpersonalne pojaseve. Upravo zato probuđeni učitelji izbegavaju, kao zaseban cilj, razvijanje izvan čulnih moći karakterističnih za transpersonalne pojaseve. U stvari, u tim pojasevima može se razviti moć (*siddhi*) da se, da tako kažemo, psihički manipuliše sredinom; ali kada je pojedina sredina, kakvo znanje uopšte može da ima manipulacija? To bi još uvek podrazumevalo neki tanani dualitet.

To je, dakle, glavna razlika između nižih mističkih stanja transpersonalnog sopstva i istinskog mističkog stanja koje je Duh. U prvom čovek je svedok realnosti; u drugom je sama realnost. Dok prvo bez izuzetaka zadržava neku tananu formu primarnog dualizma, u drugom ga nema. Upravo se na ovo potpuno oslobađanje od bilo koje vrste primarnog dualizma odnosi zengov izreka »Puklo je dno krčaga«, jer u svesti čoveka nema više nikakvog dna – što će reći, nikakvog osećanja unutrašnje subjektivnosti koji se suprotstavlja bilo kakvom svetu spoljašnje objektivnosti. Ta dva sveta se potpuno stapaju, ili pre, doživljavaju kao da nikada nisu ni bili razdvojeni: individua ide do samog dna svoga bića da bi otkrila ko li šta zapravo vidi, i konačno nalazi – umesto transpersonalnog sopstva – da ne postoji ništa osim onoga što je predmet viđenja, a što je Blajt (Blyth) nazvao »iskustvom univerzuma o univerzumu«. Dno krčaga se razbilo.

Stanovište vedante je u potpunom skladu sa svim ovim. Po rečima Ramana Maharšija (Ramana Maharshi): »Ideja da je onaj koji

<sup>17</sup> C.G. Jung, *Analytical Psychology*, New York, 1968, str. 110.

<sup>18</sup> A. Maslov, »The Plateau Experience«, priručio S. Krippner, *Journal of Transpersonal Psychology*, 1972, 4, str. 115-116.

<sup>19</sup> Cf. R.D. Laing, *The Politics of Experience*, New York, 1967.

<sup>20</sup> M. Eliade, *Images and Symbols*, New York, 1969, str. 89.

vidi drugačiji od viđenog prebiva u tmu. Za one koji su ikada prebivali u Sreću (tj. Duhu), onaj koji vidi isto je što i viđeno.

Terapije usmerene na ovaj nivo – kao i na svaki drugi – nastoje da izleće određeni dualizam, u ovom slučaju primarni dualizam subjekt-objekt. U suštini, sve se one mogu sažeti rečima Huang Pao, velikog majstora čana: »Opažanje, iznenadno kao treptaj, da su subjekt i objekt jedno, vodiće dubokom, tajnovitom, nezrecivom razumevanju, a s ovim razumevanjem dostići ćete probuđenju u istini.« Istina koju otkrivamo jeste istina stvarnog sveta koji se ne deli na jedno stanje koje vidi i na drugo, koje je viđeno. A kraj dualizma između subjekta i objekta je istovremeno rušenje dualizma između prošlosti i budućnosti, života i smrti, tako da se osoba budi, kao iz sniva, u bezvremenom i bezprostornom svetu kosmičke svesti. U terapiji – a na ovom nivou koristimo termin »terapije« samo kao ustupak jeziku – upravljane na ovaj nivo spadaju mahajana budizam, taoizam, vedanta, sufizam i izvesni oblici hrišćanskog misticizma.

### Zaključne napomene

Na kraju ovog veoma kratkog prikaza treba se bar osvrnuti na nekoliko stvari. Najpre, nivou spektra svesti, kao i u svakom spektru, beskrajno se slivaju i prelivaju, u više načina da se potpuno odvoje jedan od drugog. Uzeli smo u razmatranje samo nekoliko istaknutih »preseka« spektra tako da jasno proizilazi da je pripisivanje različitih škola psihoterapije jednom nivou ili pojasu gruba aproksimacija. Drugo, kada određenu školu pripisujemo jednom od glavnih nivoa spektra, to je na osnovu donekle proizvoljno određenog »najdublje« nivoa koji ta škola uvažava. Uopšte uzev, terapija bilo kog nivoa uvida i, čak, koristi psihoterapeutske postupke »viših« nivoa. Tako, smestiti Jungovu terapiju u transpersonalne pojaseve ne znači da Jung nije rekao ništa o nivou senke, ili biosocijalnim pojasevima. U stvari, on je pružio mnogo toga kada se radi o pomenutim nivoima. Isto tako, vezivanje geštalt terapije za egzistencijalni nivo ne znači da ona zanemaruje integraciju senke, itd. Treće, naječće jeste slučaj da terapije bilo kog nivoa smatraju iskustvo »ispod« svog nivoa za patološko i, stoga, u dijagnostički grozničav, uzurabano razjašnjavaju sve niže nivoe, što se može videti iz stanovišta ortodoksnog psihoanalize prema misticizmu. Četvrto, pošto je, u svakom slučaju, nagib spektra svesti širenje identiteta od persone ka ego, ka organizmu i kosmosu, možemo isto tako govoriti o deidentifikaciji ili progresivnom odvajanju od svih *isključivih* identifikacija. Kada se dođe do nivoa Duha, svejedno je da li kažemo da se individua identifikuje sa *svim* ili se ne identifikuje *ni sa čim* – i jedno i drugo je ionako logički besmisleno. A razjašnjavanje svega prethodnog može samo da olakša kazivanje složene priče o spektru svesti. Peto, pošto je svaki nivo spektra obeležen drugačijim osećanjem identiteta, svaki će

nivo imati manje-više karakteristične osobine. Na primer, izgleda da različiti nivoi stvaraju različite snove, potrebe i simptome. Da pomenemo samo neke: recimo, socijalna anksioznost, egzistencijalna anksioznost i anksioznost senke su zaista različite zverke, i one se jednostavno ne smeju tretirati isto. Primena jedne terapijske tehnike na sve simptome bez razlike može da ima veoma nepovoljne efekte.

Važno je uočiti i sa kog nivoa potiče san. Da li je noćna mora zastrašujuće direktna poruka senke? Ili je, jednostavno, dešavanje u toku dana, pa stoga potiče iz ega? Ili još dublje, zaostatak iz prošlosti, »veliki san arhetipskog značaja, poruka iz transpersonalnih pojaseva, nagoveštaj od samih bogova?« Odgovor će odrediti pristup: snu: na primer, geštaltistički ili jungijanski (ili oba, odgovarajućim redom). Propust da se uoče ove razlike može da dovede do osiromašenja ili naduvavanja: arhetip sveden na ego, ili ego naduvan do arhetipa.

I najmanje razumevanje čovekove dubine, njegove višedimenzionalne svesnosti, spektarske prirode njegove svesti, primorava nas na ova razmatranja – a ona nisu od malog značaja. Na primer, čoveku postepeno postaje jasno da živi »životom očajnika«. Možda jednostavno potiskuje neki unutrašnji bes, tako da na nivou senke »ljute« postaje »žučan«, kao što bi tvrdila većina psihoanalitičara. Ovaj bes je obično povezan sa nekom vrstom gubitka objekta, što proizilazi iz infantilnog gubitka materinske ljubavi – takozvana anankitička depresija. Ipak, na nivou ega, on može da bude bez ikakvog kontakta sa svojim telom. Ili je, pak, možda stvarno spoznao okove sekundarnog dualizma, grč na egzistencijalnom nivou, izbegavanje smrti koje je koren ljudske motivacije u vremenu. Ili je pak ugledao samo lice transpersonalnog čuvara blaga i duboko o sebi zna da njegovo ponovno predstojeće rođenje zahteva njegovu trenutnu smrt (kao što su govorili mistici svih vremena). Možemo li da budemo toliko tvrdi i neosetljivi da se usudimo da ih gurnemo u isti »terapijski koš«?

U vezi s tim, može se postaviti pitanje kakve efekte imaju, ako ih uopšte imaju, terapeutske procedure na površinskim nivoima (senke, ega, egzistencijalnom) na razvoj ličnosti na ili ka dubljim nivoima (transpersonalnom, Duhu). Iako šira diskusija o ovoj temi prelazi obim ovog ogradila, može se reći sledeće: Silaženje niz spektar svesti može, se opisati kao proces žrtvovanja isključivo sužene i parcijalne identifikacije da bi se otklari šira i sveobuhvatnija u dubljem delu spektra. U meri u kojoj čovek može da se oslobodi isključive privrženosti gornjim nivoima spektra – a to je, pre svega, cilj terapije na gornjim nivoima – u toj je meri i njegovo silaženje olakšano.

Teorijski, u potpunom izlečenju glavnih dualizama karakterističnih za bilo koji dati nivo očekivalo bi se da će osoba neizostavno, i totalno spontano, sići na sledeći nivo. Na primer, u lečenju i sužavanju jaza između persone i senke individua se – skoro po definiciji – spustila na nivo ega. U potpunom

izlečenju i brisanju rascepa između ega i tela, individua se spontano spustila na egzistencijalni nivo, itd. Pošto dođe na ovaj nivo, individua će verovatno postati osetljiva na karakteristike tog nivoa – njegove snove, dualizme, njegovu grupu bolesti, njegove mogućnosti rasta, potrebe. Ova pojava spontanog spuštanja, koje je *potencijalno* prirodno svakome, skoro potpuno je analogna Maslovljevoj hijerarhiji potreba to jest neurotskim potrebama (nivo senke), osnovnim potrebama, (nivo ega i egzistencijalni) i meta-potrebama (transpersonalni pojasevi). Duh nema nikakvih potreba, jer ne postoji ništa izvan njega. Čim individua raščisti jednu grupu potreba, spontano se javlja sledeća grupa, i neuspeh da se zadovolje ove potrebe dovodi do drugačije grupe problema (gundanje i meta-gundanje, itd.).

Dakle, na nivou senke nisu zadovoljene bazične potrebe. Kroz potiskivanje, otuđenje ili neki drugi projekktivni mehanizam individua propušta da uoči karakter svojih osnovnih potreba. I pošto, kao što je dobro poznato, čoveku nikad nije dosta onoga što mu stvarno ne treba, razvija se čitava četa nezasićenih neurotskih potreba. Ako se, s druge strane, ove neurotske potrebe shvate i izmeste tako da se ispod njih pojave osnovne potrebe, individua može da postupa u skladu s njima i da time nađe svoj put ka širem ispunjenju. On nalazi i svoj put ka dubljim nivoima spektra. A kad dostigne egzistencijalni nivo, javlja se potpuno nova grupa potreba, meta-potreba, koje nose sa sobom poziv, ponekad zahtev, za transcencijacijom. Delanje po ovim meta-potrebama uvodi čoveka u svet transpersonalnih pojaseva; njihovo izbegavanje baca ga u kanzde meta-patologije. Da ove potrebe odgovaraju transpersonalnoj realnosti, jasno obznanjuje sam Maslov:

Meta-motivi nisu, prema tome, *samo* intrapsihički ili organizmički (tj. motivi ega ili egzistencijalni). Oni su pojednako unutrašnji i spoljašnji... To znači da je razlika između ja i ne-ja pakla (ili je prevaziđena). Sada postoji manja podojnost između sveta i osebe... Ona postaje, mogli bismo reći, jedno prošireno sopstvo... Identifikacija netičeg najvišeg sopstva sa najvišim vrednostima spoljnog sveta znači, bar u izvesnom smislu, fuziju sa ne-sopstvom.<sup>21</sup>

Imajući u vidu da je ova delimična fuzija organizma sa sredinom fuzija bez konfuzije, Maslovjev citat može se uzeti kao savršeni opis transpersonalnih pojaseva.

U tom svetlu bi se moglo zaključiti da terapijske mere na gornjim nivoima spektra mogu zaista da olakšaju spuštanje na dublje nivoe. Ovo ne znači da spuštanje na transpersonalne pojaseve ili nivo Duha uvek *zahteva* terapiju gornjeg nivoa, čak i u slučajevima kada je poželjna. Ona sigurno može da pomogne, ali ne mora da bude obavezna, pošto terapija dubljih nivoa može u pravom smislu da skрати posao koji treba obaviti na

21. A. Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, 1971.

# Psihološke osnove meditacije

Branka  
Vukašinović-Pecotić

## (a) Definicija pojma

Tehnika i cilj meditacije jeste samospoznaja – ali na jedan specifičan način: introspekcija bez selekcije mentalnih stanja, bez kategorisanja, interpretiranja, usvajanja ili odbacivanja . . . To je, prosto, stav mentalne prisutnosti, budnosti i pažnje u odnosu na sve što se u duhu događa; svest o svakom spoljnjem i unutrašnjem impulsu koji izaziva psihičku reakciju, registrovanje te reakcije, zatim smenjanja, preklapanja i toka reakcija, itd. U pitanju je, stoga, više »kako« (meditirati), nego »šta« (meditirati). A kad naučimo kako, onda se ta disciplina može upotrebiti u razne svrhe: u psihoterapijskoj, religijskoj, edukativnoj praksi, u svim vidovima svakodnevnog života, u stanjima krize, itd.

Ovakvo određenje pojma meditacije odnosi se na jednu njenu budističku varijantu nazvanu *śamatha-vipaśjana*, (eng.) *mindfulness and insight meditation*), ili svest bez izbora (eng. *choiceless awareness*), ili receptivna, otvarajuća meditacija bez forme, i sl. Na ovoj vrsti meditacije čemo se kasnije navije držati.

Postoji, međutim, čitav jedan spektar bihevioralnih procedura koje takode nose ime meditacija, iako su im formalne karakteristike često toliko različite da ih je teško dovesti u vezu. Npr. razlika između ideacionog i neideacionog sadržaja meditacije: u evropskoj filozofskoj i religijskoj tradiciji meditacijom se smatra bavljenje idejama na jedan disciplinovan i intelektualno usmeren način (tu tradiciju nasledile su i sve zapadne psihoterapije uvida), dok se, pak, u istočnjačkim tradicijama meditacija odnosi na sve samo ne na ideje, jer njome treba da se dostigne akceptualno stanje svesti. Zatim, razlika između uslova meditiranja: negde se zahteva kompletno mirovanje, negde kretanje, negde to dvoje nije bitno; neke meditacije se sprovode u izolaciji od sveta, neke insistiraju na zadržavanju svakodnevnog načina života; neke koriste samo vizuelne forme (mandale), neke muziku, neke insisti-

raju na sveukupnosti čulnih doživljaja, itd.

Sve te raznolike bihevioralne procedure u tradiciji meditiranja nastajale su u raznim istorijskim razdobljima i izražavale su potrebe tadašnje duhovne, tj. intelektualne elite. A potrebe su bile razne. Ipak, postoji mogućnost da se iz tih raznorodnih oblika, uslova i procedura meditiranja destiluje suština. Tu suštinu bismo, u operacionom smislu, najkraće mogli definisati kao *stav povećane budnosti, otvorenosti i pažnje, koji ima za posledicu produbljivanje nivoa svesti. Ili kao metod par excellence za otkrivanje prirode i načina funkcionisanja psihe (budizam)\*, odnosno, kao disciplinu mišljenja, osećanja, volje i delanja, čija je svrha pravilno ekonomisanje psihičkom energijom.*

## (b) Geneza pojma meditacije u abhidhammi

*Abhidhamma* je verovatno najstariji psihološki sistem na svetu. Nastao je iz učenja Gautame Budde (u V veku pre n. e.), a razvijan je i obogaćivan tokom kasnijih vekova u raznim budističkim školama. Psihološki sistem budizma, nazvan *abhidhamma*, sastoji se od jednog niza pretpostavki i fenomenološki formulisanih pojmova, koji imaju za cilj, s jedne strane, da pruže razumevanje mentalnih aktivnosti, a s druge, da sugerisuje metode mentalne higijene. Neki autori (D. Goleman) *abhidhammu* nazivaju protopsihologijom Istoka, jer je preživela period od preko dva milenijuma i razgranala se u mnoge danas poznate škole mišljenja i meditacije na Istoku. Da bismo razumeli u kom se kontekstu javila meditacija kao tehnika introspekcije, iznemeo, veoma sažeto, suštinu ovog fenomenološkog sistema:

Bazična jedinica *abhidhamma*-psihologije je »moment svesti« – jedna neverovatno mala, brza i promenljiva jedinica svesti. Svaki taj moment uplivan je nizom *faktora*, koji se spajaju u različite kombinacije i daju specifičan kvalitet tom stanju. Faktora ima 53 (nisu uvek, naravno, svi prisutni) i kategorisani su na više načina, pr svega kao perceptivni, kognitivni i afektivni. Sa stanovišta duševne higijene postoji podela na dve podgrupe: na faktore koji su zdravi i faktore koji su nezdravi. Nezdravi (bolesni) faktori su sledeći:

*Obmane* (eng. *delusions*) predstavljaju perceptivni faktor koji se u *abhidhammi* opisuje kao »zamračeno duha, koja dovodi do pogrešne percepcije objekata svesti. To je nemoć da se stvari vide jasno, bez preubedenja i predrasuda: »Vi vidite, ali pogrešno tumačite.« Taj faktor predstavlja srž svih nezdravih mentalnih stanja. On, dalje, vodi ka drugom nezdravom faktoru, *pogrešnom razlikovanju* (eng. *misdiscernment*), koje podrazumeva neadekvatno kategorisanje, i predstavlja kognitivni faktor. Zatim sledi *zbuđenost* (eng. *perplexity*), tj. nesposobnost donošenja ispravnog suda ili odluke, što ima za posledicu preplavljenost sum-

gornjim nivoima. Ako to ne bi bio slučaj, meditative prakse verovatno nikada ne bi bile korisne neurotičaru, sem u slučaju da je prošao kroz nešto nalik na kompletnu psychoanalizu.

Svaka velika sakralna ili duhovna tradicija smatra da je ljudska svest u nekoj vrsti multidimenzionalnog sklopa, manifestujući se kroz maju (*maya*), beskraju igr krajnjeg realiteta. Stavije, gde god da je duhovna tradicija opisala nivoe mnogodimenzionalnosti, oni su bili u suštinskom skladu sa nivoima prikazanim u ovom spektru (npr. budističke *vijnane*, hinduističke *koše*, Gurđijevljevi »vibratorni nivoi«, itd.). Dopunio sam *psychologiu perennis* samo sugestijom da ovi nivoi ne samo postoje, kao što smatra »večita psihologija«, već da i na bilo kom od njih može da se javi patologija (sem, naravno, na nivou Duha), i da veliki doprinos zapadnih psihologija leži upravo u njihovom bavljenju tim patologijama. Naravno, Zapad sada širi svoje interesovanje na neke dublje nivoe spektra, ali to neće anulirati rad koji treba obaviti na gornjim nivoima, rad po kojem se Zapad istorijski isticao.

Tako se vidi velika komplementarnost između istočnih i zapadnih pristupa svesti i »psihoterapije«. S jedne strane, prevashodno interesovanje istočnih istraživača svesti (a pod »istočnim« mislimo na *psychologiu perennis* uopšte, u kojoj su zapadno i istočno u geografskom smislu nevažni) uvek je bilo usmereno ka nivou Duha, zbog čega su pridavali malo ili nimalo pažnje patologijama koje se mogu razviti na drugim nivoima. Ovo je i razumljivo, jer »večita psihologija« smatra da *sva* patologija proizilazi iz nedostatka uvida u Duh. Dakle, iako su bili potpuno svesni različitih nivoa spektra, iako su ih detaljno obeležili, osećali su da bi »lečnje« patologije na bilo kom od ovih nivoa bilo губитак vremena, jer korenito neznanje o dualizmu subjekt–objekt i dalje ostaje. Zapad je, s druge strane – u najmanju ruku od XVII veka – skoro potpuno lišen čak i najbledje koncepcije »večite psihologije«, i stoga, kada je počelo da se razvija izučavanje psihopatologije, u ovom metafizičkom vakuumu, zapadni naučnici nisu imali drugog izbora nego da traže korene neuroza i psihoza u jednom ili više gornjih nivoa spektra (kao što su ego ili biosocijalni pojasevi). Smatram da je *sveka* na svom nivou u pravu, a uzete zajedno – čine komplementarni pristup svesti koji se prostire na čitav spektar.

S engleskog prevela  
Zlata Kijarica



njom i paralizuje. Dva sledeća su *nedostatak stida i kajanja* (engl. *shamelessness & remorselessness*), koji vode odbacivanju internalizovanih standarda i mišljenja drugih. Zatim sledi *egoizam* – interes za sebe, u kom su objekti viđeni jedino u funkciji zadovoljenja sopstvenih potreba. Ostatak nezdravih faktora je uglavnom afektivne prirode: *agitacija i briga* (elementi koji se javljaju u anksioznosti); zatim *pohlepa, škrtost, zavist* (kao vidovi negativne usmerenosti na objekt); *averzija* (kao negativan pol na kontinuumu privrženosti); i poslednja dva, *skupljanje i ukočenost* (koji vode ka rigidnosti i nefleksibilnosti, a najizraženiji su u stanjima depresije).

Sa budističkog stanovišta, psihički sklop je zagaden kad je bilo koji od ovih faktora prisutan u jednom stanju svesti.

Nezdravim faktorima je suprotstavljeno 14 zdravih, koji su uvek prisutni i dominantni (barem jedan od njih) u zdravim stanjima svesti. Zdravi se prema nezdravim faktorima nalaze u odnosu recipročne inhibicije, što znači da prisutnost odgovarajućeg zdravog faktora inhibuje nezdravi (svaki ima svoj par). D. Golman taj odnos poredi sa Volpeovom (Wolpe) terapijom desenzitizacije, gde relaksacija zamenjuje tenziju, s tim što ovde nije u pitanju fiziološka već psihološka opozicija.

Glavni zdravi faktor u abhidhammi je *uvid* (engl. *insight*) ili razumevanje – jasna percepcija objekata onakvih kakvi jesu – i stoji u opoziciji sa glavnim bolesnim faktorom, obmanom. Pretpostavka o recipročnoj inhibiciji zasniva se na tome da tamo gde postoji uvid ne mogu postojati obmane i sumanosti, i vice versa. Drugi faktor zdravlja je *svesnost* (engl. *mindfulness*), i predstavlja suprotnost bolesnom faktoru pogrešnog razlikovanja, a sastoji se u kontinuiranom jasnom razumevanju objekta, što je osnova mudrosti. Uvid i svesnost su dva glavna zdrava faktora – njihova prisutnost stimuliše pojavljivanje drugih. Suprotnost faktorima nedostatku stida i kajanja su *skromnost i diskrecija*, koji su, dalje, povezani sa *čestitošću*, sposobnošću ispravnog sudeња i delanja. To su kognitivni faktori, a njima srodan afektivni jeste *poverenje*, tj. sigurnost bazirana na ispravnoj percepciji i znanju. Suprotnost faktorima bolesne vezanosti za objekt (pohlepa, averzija, škrtost i zavist) predstavljaju faktori *nevezivanja, neodbijanja, nepristrasnosti i staloznosti*, koji inhibuju i pozitivne i negativne emocije u odnosu prema objektu. Poslednja grupa faktora suprotstavljena je bolesnim faktorima skupljanju i ukočenosti, a to su *bođrina, gipkost, efikasnost i spretnost*.

Ovi ključni zdravi faktori, pored toga što

inhibuju bolesne, omogućuju i pojavu izvesnih pozitivnih afektivnih stanja, koja se ne bi mogla održati u prisustvu bolesnih faktora. Ta stanja su, po abhidhammi, samilost, dobrota i altruistička radost (radost koja nastaje kada postanemo svesni sreće druge osobe).

Po blažim kriterijumima abhidhamme, bolesnim stanjem svesti smatra se ono kojim dominira jedan od bolesnih faktora, dok po strožim kriterijumima (autentičnim), bolesno je svako stanje svesti u kom je makar jedan bolestan faktor prisutan (onda je celo stanje bolesno). Po tom kriterijumu, svi smo manje ili više stalno nezdravi, mada smo svi, verovatno, ponekad iskusili i ta čista, zdrava stanja, makar na kratko. Malo je, međutim, onih koji u svome iskustvu kontinuirano imaju samo zdrava mentalna stanja – a upravo to je cilj i ideal psihičkog razvoja u abhidhammi. Kako ga ostvariti? Meditacijom.

(c) *Meditacija – transformacija procesa svesti – sredstvo i cilj mentalne higijene*

»Dakle, ako je ljudsko stanje svesti bolesno, šta iz ove perspektive možete učiniti da ga promenite? Prosto znati da je vaše stanje bolesno nije dovoljno. Pretpostavimo da ste puni *ukočenosti* i, jednostavno, ne možete da krenete sa jedne tačke. Onda počnete da mislite: »Mrzim sebe što sam ovako ukočen. Voleo bih da budem fleksibilan, elastičan i energičan«. Time ste, međutim, upravo dodali još dva nezdrava faktora, *averziju i želju*, i pomešali ih s ukočešću. Šta je onda najbolja strategija, šta da radite? ... Ne treba niti da eksplicitno odbacujete nezdrave faktore, niti da aktivno želite zdrave. Radite nešto što će, kao sporedni efekat, transformisati vašu psihičku ekonomiju i dovesti do pojave pozitivnih faktora, a to nešto je meditacija« (I, str. 129).

Meditacija se, sa kognitivnog stanovišta, može definisati kao transformacija procesa svesti koja se postiže retrainiranjem pažnje (engl. *retraining of attentional habits*). U tom svetlu gledano, postoje dve fundamentalne strategije pažnje: jedna je koncentracija, a druga uvid, i to je, zapravo, osnovna podela meditativnih tehnika u budizmu. U *meditaciji putem koncentracije* pažnja se usmerava i održava na jednom jedinom objektu ili fokusiranom perceptu u svesti (a nalazimo je i u transcendentnoj meditaciji, usredsređivanju na disanje i nekim tehnikama joge, judaizmu, hrišćanstvu, islamu ...). Ukoliko se takvim retrainiranjem pažnje dovoljno dugo bavimo, dolazi do izmenjenog stanja svesti, koje se naziva *jhana*. Postoji osam nivoa tih izmenjenih stanja, tj. osam *jhana* hijerarhijski poredanih, počev od prvog stanja ushićenja, zanosa i blaženstva, pa sve do dubljih (ili viših), na čijem kraju je stanje zvano »carstvo u kom nema ni percepcije, ni nepercepcije«.

Međutim, Buda je došao do zaključka da ta tehnika usmerenosti na jednu tačku ne

Boginja Vidaja



## Psihološke osnove meditacije

otklanja nezdrave faktore psihe. Pogledajte, kaže, jednog ushićenog i blaženstvom ispunjenog jogina: ako bi neko prošao pored njega i pecnuo ga, on bi se naljutio; ako bi prošao neko ko bi mu se divio, on bi se ispunio taštinom (što su, po abhidhammi, oboje nezdrava stanja psihe). Stoga je u meditaciji potrebno slediti i drugi put – a to je put *vidi-da* ili *svesnosti*

To je druga, kompleksnija, i po posledicima dalekosežnija tehnika meditacije, a sastoji se u sasvim različitoj strategiji usmeravanja pažnje. Dok se u prethodnoj insistira na odbacivanju svih sadržaja svesti, osim jednog koji je izabran za koncentraciju, ovde se čini upravo obrnuto: pažnja se održava na svakom trenutnom sadržaju svesti. (Slično praćenje toka svesti bilo je u modi na početku ovog veka među osnivačima zapadne psihologije, tzv. introspektionistima). Znači, prati se, sa jednakom pažnjom, svaki detalj koji prođe kroz svest, i ne zadržava se pažnja ni na jednom posebno na račun drugih koji dolaze. Kada se psiha uterirala da održava ovakvu vrstu ravnomerne pažnje duže vreme, dolazi do raspoznavanja prirode toka svesti, koja se sastoji u veoma malim, odvojenim jedinicama koje se stalno menjaju. Kada se dođe do tog stupnja percepcije, onda se, po budizmu, otkrivaju tri osnovna vida: (1) da je sve nestalno; (2) da stoga nema nikakvog postojanog selfa, niti ega; ego-identitet je iluzija (u budističkoj psihologiji, ego se odnosi na aktivnost *identifikovanja* sa izvesnim objektima svesti – mislima, osećanjima – i *hvatanja* za bilo šta što će održavati taj identitet, što ima za posledicu stalnu podelu sveta na ja i Ono). Nema u egu nikoga i ničega što bi moglo biti izvor kontinuiranog zadovoljstva – zadovoljstvo se uvek završava, i (3) da je stoga traženje zadovoljstva, i zavisnost od njega, zapravo, izvor patnje.

Na putu ka tim uvidima, osoba koja upražnjava meditaciju dolazi, kao i u prethodnoj tehnici, do stanja izmenjene svesti, praćenog osećanjima blaženstva, ushićenja i mira, kao i jasnoćom percepcije. U ovoj tehnici (meditaciji uvida) to je, međutim, tek početak. Dostizanje takvog stanja samo znači da ste naučili tehniku održavanja pažnje, što je još uvek veoma daleko od probuđenja. Naime, čovek u takvom stanju može razviti jednu vrstu adikcije na blaženstvo, što je upravo obrnuto od cilja meditacije – da se ukloni sve afektivne veze. Do toga se dolazi nastavljanjem meditacije, što posle daljih napora vodi ka veoma bolnom i zastrašujućem vidu da svaki fenomen svesti iščezava, i da nema ničeg trajnog i solidnog za šta bi se pažnja i emocije mogli vezati. Uvida se beda pojavnog (fenomena). Posledica toga je kidanje afektivnih veza – stanje bez strasti, želja, straha, averzije – stanje ravnodušnosti – i upravo takvo stanje predstavlja prekretnicu ka radikalnoj promeni, ka *nirvani* (pali: *ni-banni*). To nije nikakvo nebesko stanje, kako se neodređeno formuliše u zapadnoj kulturi. Nirvana je, prema abhidhammi, kognitivni šok najveće vrste – jedino autentično transformativno iskustvo. U njemu se

ukidaju sve nezdrave uslovne veze i iščezavaju svi bolesni faktori. Ne odjednom, u prvom susretu sa nirvanom, već postepeno: jedan po jedan prosto prestaju da se pojavljuju. To je, po abhidhammi, put ka nečemu što nadilazi uobičajeno duševno zdravlje.

Onaj koji je postigao taj nivo pročišćenja i transformacije naziva se, po ovom starom psihološkom učenju, *arahant*, što doslovno znači 'čovek vredan hvale'. Ovaj idealni tip ličnosti karakteriše se odsustvom sledećih osobina: pohlepe u odnosu na čulne potrebe, anksioznosti, gadenja, dogmatizma (uverenje da zna istinu), taštine, besa, osećanja patnje, potrebe za priznanjem, potrebe za bilo čime što prelazi najnužnije lične stavke, itd. S druge strane, dolazi do prevladavanja pozitivnih faktora, koji se ogledaju u: neprikrasnosti prema drugima, stalnošću u svim situacijama, stalno prisutnoj budnosti, smirenom uživanju u iskustvu (koliko god ono bilo naizgled banalno), saosećanju i dobroti prema drugima, otvorenosti i osetljivosti na tuđe potrebe, brzini i oštroj percepciji, i prbranosti i veštini u preduzimanju akcije. (Etički aspekt budizma može se sažeti u tri osobine: skromnost, samilost i ljubav prema drugima).

Ovakav skup vrлина nije prisutan, kao mogućnost realizacije, ni u jednoj evropskoj ili američkoj psihologiji ličnosti ili psihoterapeutskoj školi, ali je prisutan u svim svetkim religijama: to je prototip sveca.

Skoro svi osnivači velikih psiholoških škola na Zapadu imali su negativan stav bilo prema budističkoj psihologiji, bilo prema tehnici meditacije, mada svako na svoj način. Vilijam Džems (William James) je smatrao da ne postoji način da se pažnja usmeri na jedan objekt više od par sekundi – barem on to nije bio u stanju (*Varieties of Religious Experience*). Jung je, za razliku od Džemsa, znao dosta o istočnim kulturama, ali je imao veoma kritičan stav prema Evropljanima, koji su se odavali meditaciji. Na jednom mestu je pisao da će ljudi učiniti bilo šta, čak i najapsurdnije stvari, da bi izbegli da se suoče sa sopstvenom dušom: baviće se jogom, vodiće striktno dijete, naučiti teološke tekstove napamet, ili mehanički ponavljati mističke tekstove iz svih mogućih izvora, 'sve zato što ne mogu da izađu na kraj sa sobom, i što nemaju ni najmanju veru da bilo šta korisno može da izađe iz njihovih duša' (I, str. 134). Jung je smatrao da je, bez obzira na hvalne vredne ciljeve istočnih psihologija, meditacija kao sredstvo potpuno neadekvatna za zapadnjake.

Frejd (Freud) je, na osnovu pisma R. Rollanda (Rolland), koji mu je opisao svoja iskustva s meditacijom u Indiji, protumačio

pomenuta iskustva kao okeansko osećanje stvarene regresijom na stanje u utrobi.

Većina autora, uglavnom, tretira meditaciju kao religijsku aktivnost, ne prepoznajući u njoj psihološku podlogu, tj. jedan razrađen psihološki sistem mišljenja. Noviji američki autori, kao što su Maslov (Maslow), Olport (Allport) i Erikson, dali su modele duševnog zdravlja i zrelosti koji imaju neke sličnosti s opisima iz abhidhamme: realistična percepcija, samoprihvatanje, saosećanje i toplina, spontanost, nezavisnost od laskanja i kritike, distanca u odnosima s ljudima, itd. Međutim, prisutne su i razlike, pre svega u cilju (prevazilaženje osećanja ego-identiteta, koje se na Zapadu smatra kamenom temeljem duševnog zdravlja), a zatim i u načinu postizanja tog cilja (meditacijom, koja podrazumeva takve transformacije svesti kakve nijedna zapadna psihoterapija ne poznaje).

S obzirom na te razlike, umesno je upitati se koliko za nas upište ima smisla da pokušavamo istočne psihologije i tehnike meditacije, i ako ima, kakve su u tome koristi prvenstveno za zapadne psihologije i psihoterapije.

### (d) Klinički značaj meditacije

U sagledavanju istočnih psihologija (u odnosu na zapadne) možemo formulisati tri njihove zajedničke odlike. To su:

- 1) Zavisnost na neposrednom iskustvu. (Spekulativna misao nema vrednosti. Pojmovi su stvoreni samo da bi se označile suptilne dubine ličnog iskustva u procesu samospoznaje. Neki autori ih nazivaju 'pojmovima po intuiciji, što govori o prednosti doživljenog nad onim što je izvedeno iz teorije. Sredstvo samospoznaje, kao i spoznaje pojnova, jeste meditacija).
- 2) Ličnost se sagledava holistički. (Shvatanje da su materijalni, psihički i socijalni elementi ličnosti isprepleteni i međuzavisni).
- 3) Ljudsko iskustvo se sagledava kroz odnos prema probuđenom, ili prosvetljenom, ili oslobođenom stanju duha. (Pojam probuđenog duha povezuje se sa jednom vrstom psihičkog zdravlja koja prevazilazi konvencionalne definicije, a koje neki autori nazivaju 'inspiriranim zdravljem', želeći time da naglase svežinu i dubinu iskustva kod zdrave osobe, kao i njenu sposobnost za intuitivno usklađivanje sa realnošću).

To su, uglavnom, karakteristike svih psiholoških sistema na Istoku, i one, načelno, određuju i karakteristike tehnike meditacije, koja se koristi kako u procesu spoznaje, tako i u procesu razvoja (a samim tim i lečenja) ličnosti (III, str. XII–XIV).

U nastojanju da utvrde i objasne prirodu i značaj meditacije, klinički psiholozi u SAD

su, tokom poslednjih nekoliko godina, sproveli paralelno niz naučnih istraživanja o trajnim efektima meditacije. Navešćemo neke od rezultata.

Više naučnika došlo je nezavisno do istog zaključka da meditacija kao proces centralnog nervnog sistema generiše spektrom sledećih promena: povećanje jasnoće percepcije (veoma se snižava prag percepcije, tj. opažaju se i tako slabe ili tako kratkotrajne draži kakve ljudi normalno ne registruju); zatim, povećana sposobnost da se održi pažnja na zadatom stimulusu, dok se ostali ignorišu; povećana kortikalna specifičnost – tj. stimulacija kortikalne zone bitne za dati zadatak, uz relativnu inhibiciju nebitnih kortikalnih zona; povećana sklonost ka (za jednu situaciju) specifičnoj kortikalnoj stimulaciji, zajedno sa limbičkom inhibicijom; stabilnost autonomnog nervnog sistema i sniženje nivoa anksioznosti; staloženost i ujednačenost u reagovanju na afektivno provocirajuće stimuluse (II, str. 48).

Golman je dao neurofiziološku hipotezu rezultata sopstvenog istraživanja na subjektima meditacije u stresnoj situaciji, koja glasi: povećana motorička spremnost na reagovanje, povišen global ni nivo uzbuđenja u očekivanju izazivača stresa, ali zatim brza limbička inhibicija u oporavljanju posle konfrontacije, praćena pozitivnijim afektom i sniženom situacionom anksioznošću. U reagovanju na stres, osoba koja medita pokazuje znatno veću kortikalnu ekscitaciju i simultanu limbičku inhibiciju. Ta kombinacija razdvaja korteks od limbičkog sistema, za razliku od ostalih ljudi kod kojih se korteks i limbički sistem obično zajedno ekscitiraju ili zajedno inhibuju (istovremeno kortikalna reaktivnost na stres + snažan afekt, ili obrnuto, uspanovanost svesti i afekta).

Ukratko, kod osoba koje meditiraju: (1) afekat se automatski snizi u situacijama kada se korteks priprema da dà najadekvatniji i najefikasniji odgovor na zahtev situacije (veća kortikalna budnost, zajedno sa limbičkom inhibicijom), i (2) razvija se kapacitet za fokusiranu pažnju, zajedno sa sniženjem praga percepcije.

Što se tiče promena na fenomenološkom nivou, tj. onih koje kliničari i psihoterapeuti opserviraju, njih smo nabrojali u opisu karakteristika duševno zdrave i zrele osobe, po abhidhammi. Te karakteristike zvuče dovoljno privlačno da je umesno postaviti pitanje: zbog čega ne ukinemo psihoterapije i počnemo na pacijentima da primenjujemo meditaciju? Mada su zapadni autori po tom pitanju (kliničkoj upotrebi meditacije) puni entuzijazma, odgovor nekih istočnojačkih psihologa je odlučno: NE (III). Naime, oni tvrde da postoje velike razlike u gledanju na suštinu ljudske prirode, bolesti i zdravlja, i da je tehnika meditacije prilagođena njihovom, a ne zapadnom sistemu vrednosti. Što znači da je opasno primenjivati meditaciju

tamo gde ni subjektivno, ni na socijalnom planu, nismo pripremljeni da se nosimo sa njenim posledicama (npr. moguće su psihične dezintegracije). Najviše što se preporučuje, to je da meditaciju isprobaju sami terapeuti (na sebi, a nikako na pacijentima) jer, po istočnojačkom shvatanju, mudrost se mora lično dostići da bi se mogla primeniti (opasno je primenjivati tuđu mudrost).

Razlika između psihoterapije i meditacije mogla bi se u najkraćim crtama, svesti na sledeće: zapadne psihoterapije su usmerene na izlečenje, oslobađanje (od simptoma), rešavanje problema, donošenje odluka, i sl. Budističko gledalište je, međutim, suprotno: u meditaciji osoba ima drugačiji stav prema sebi, jer polazi od toga da je ono što jeste i da treba sebe kao takvu da prihvati. Dakle, ne bori se protiv problema, neuroze, straha, bola, nego im se vrati, prihvati ih i združiti se s njima. U popularnom budizmu meditacija se često tretira kao način lečenja, što ima svoju osnovu u činjenici da se izlečenja događaju, ali se ne zna šta i kako se dešava i šta će biti izlečeno. »Ako meditatirate kako treba, ideja lečenja vam uopšte ne dolazi u glavu. A ako dolazi, onda meditacija postaje psihoterapija« (III, str. 192).

Osnovna ideja u tome je da se duh ne može promeniti, može se samo učiniti dubljim i jasnijim. Stoga morate da se vratite onome što jeste umesto da nastojite da budete nešto drugo. Način da to ostvarite (vraćanje sebi) sastoji se u »projektivanju osećanja prijateljstva« na delove sebe koje inače ne želite da vidite (Chögyam Trungpa, III). Uloga učitelja je da pomogne osobi da se sa sobom prijatelji. Pri tom nema nikakve namere u smislu »šta ću onda učiniti sa sobom?« Jednostavno, čovek sam sebe ispituje, i stvara odnos sa svojom neurozom, patnjom, itd., tj. sa svojom emocionalnom energijom. Onog trenutka kada je prihvati i stvori sa njom harmoničan odnos, on postaje sposoban da tu energiju (bol, strah, krivicu) izrazi na zdrav i svrsishodan način. A sa budističkog gledišta, adekvatna ekspresija je kulminacija čovekovog razvoja.

### Literatura:

I »Buddhist and Western Psychology: Some Commonalities and Differences«, by Daniel Goleman; *The Journal of Transpersonal Psychology*, 1981, No. 2

II »Meditation and Consciousness: An Asian Approach to Mental Health«, by Daniel Goleman; *American Journal of Psychotherapy*, Vol XXX, No. 1, 1976.

III *The Meeting of the Ways – Explorations in East / West Psychology*, Edited by John Welwood, Schocken Books, New York, 1979.

IV *The Varieties of Meditative Experience*, by Daniel Goleman; Rider and Company, London, 1978.



## Uvod

Opšte je poznato da se pri prelazu iz budnog stanja u san na EEG-u javljaju skokovite promene, i da je to jedan od pouzdanih načina za određivanje budnosti ili sna. U kliničkoj praksi EEG je često dobar neurofiziološki metod za otkrivanje poremećaja svesti. U proteklih 30 godina objavljene su mnoge kliničke i eksperimentalne studije o svesti. Međutim, poslednjih godina su elektroencefalografske i neurofiziološke studije svesti usmerene na spoznaju odnosa između moždanih mehanizama i svesti uopšte (Gastaut, u Adrian et al., eds., 1934). Te su studije dovele do pokušaja da se razni elektroencefalografski nalazi dovedu u vezu sa psihičkim stanjima i odgovarajućim ponašanjem (Lindsley, 1952).

Autori ove studije izučili su promene na EEG-u tokom anksije, epileptičnih napada, egzogenih funkcionalnih poremećaja mozga i drugih sličnih stanja, sa neurofiziološke i psihološke tačke gledišta (Kasamatsu, Shimazono, 1957). Tokom studije zapaženo je niz promena EEG-a pri stanju usredsređene svesti tokom meditacije u sedećem stavu (zazen). Kasnije će biti objašnjeno šta je zazen (Hirai, 1960; Kasamatsu i Shimazono, 1957). Ovi nalazi zaslužuju dalje istraživanje radi spoznaje o obliku EEG-a u određenoj psihičkoj stanju i tumačenja neuropsiholoških osnova svesti. Predmet ovog prikaza je opis rezultata našeg eksperimenta do pojednostotke, soto i rinzai. Obe smatraju da je zazen najvažniji metod treninga kojim se postiže prubodenost duha. Zen meditacija ima dva osnovna vida: sedenje sa potpuno prekrštenim, i poluprekrštenim nogama. Tokom seanse zena oči su otvorene a pogled uperen prema dole, oko metar ispred sebe, ruke uglavnom sklopljene. Sedi se u tihoj prostoriji na kruglom jastuku i meditari-  
ra oko 30 minuta. Ponekad se intenzivni zen trening ponavlja 8 do 10 puta dnevno tokom nedelju dana. Ovo se u zen budizmu zove *sesshin*. Sledbenici ne učestvuju u dnevnom aktivnostima već žive po strogo određenom religijskom programu (Hirai, 1960).

Smatra se da se upražnjavanjem zen meditacije čovek oslobađa dualističkih okova subjektivnog i objektivnog, duha i tela, i radanja i umiranja. Oslobađa se požude i sujete, budi se u svom čistom, smirenom, pravom sopstvu.

Ovo mentalno stanje (*satori* ili *prubodenje*) često se pogrešno shvata kao trans ili hipnoza. Prema zenu, *satori* nije nenormalno stanje svesti, već prirodno stanje duha. Erich Fromm (Fromm) ga je opisao ovim rečima: »Ako bi pokušali da opišemo prubodenje u psihološkom smislu, rekao bih da je to stanje potpune podešenosti na realnost u sebi i oko sebe, stanje u kojem je čovek savršeno svestan realnosti i potpuno je dokučuje. On je svestan nje, ne dakle njegov mozak, niti bilo koji deo njegovog organizma, već on, čitav čovek. Svestan je nje, ne kao nekog objekta koji dokučuje mišlju već kao realnosti cveta, psa, čoveka. Onaj koji se budi otvoren je, reaguje na svet, i može da

# Elektroencefalografska studija zen meditacije (zazena)

Akira Kasamacu / Tomio Hirai

bude otvoren i da reaguje jer je prestao da prijanja uz sebe kao stvar i tako postao prazan i spreman da prima. Prubuden znači 'biti savršeno budan za realnost celokupnom svojom ličnošću' (Fromm, Suzuki & de Martino, 1960).

Ako se pitamo kakve veze ima ovo stanje duha sa psihoterapijom, može se reći da je zen meditacija način za komuniciranje sa nesvesnim. Međutim, u tom kontekstu, nesvesno ne znači Frojdovo (Freud) nesvesno. Nesveseno u zenu je u tesnoj vezi sa nesvesnim o kojem govori K. G. Jung (Suzuki, 1959) ili From (Fromm, Suzuki & de Martino, 1960). Tako, dr Daisetsu Suzuki definiše njegovo značenje kao »kosmičko nesvesno« (Suzuki, 1959).

U svakom slučaju, zen meditacija ne utiče samo na duh već i na telo kao na celokupni organizam. Autori žele da istraže zen meditaciju kao predmet psihofiziologije, posebno elektroencefalografije.

stimulacijom rađeni su u našoj laboratoriji u prostoriji izolovanoj od zvuka i opremljenoj klima uređajima.

Među svesnicima i učenicima soto i rinzai sekti, izbrano je 48 lica spremnih na saradnju, uzrasta od 24 do 72 godine. S obzirom na svoje iskustvo u zen meditaciji, mogli bi da se podelje na tri grupe:

I grupa: 1 do 5 godina iskustva (20 učenika)

II grupa: 5 do 20 godina iskustva (12 učenika)

III grupa: preko 20 godina iskustva (16 svesćenika).

Kao kontrolne subjekte izabrali smo 18 naših istaživača (u dobi od 23 do 33 godine) i 4 starija čoveka (od 54 do 60 godina). Oni nisu imali nikakvo iskustvo sa zen meditacijom, a EEG je uzet pod istim okolnostima kao i kod učenika zena.

## Rezultati

## 1. Promene EEG-a kod zen učitelja tokom zen meditacije

## Subjekti i metodi

EEG je kontinuirano beležen kroz sve faze – pre, za vreme i posle zazena s otvorenim očima. Svi naši EEG podaci dobijeni su u stanju meditacije sa otvorenim očima.

Korišćene su posebrebne disk-elektrode sa tankom bakarnom žicom (100-200 mikrovolti), izolovanom vinilom, koje su primenjene preko kolodijuma na frontalni, centralni, parijetalni i okcipitalni region lobanje duž srednje linije glave.

Ove elektrode nisu omalele zen meditaciju i dobijeni su kontinuirani zapisi.

Pored EEG-a, poligrafski su beleženi puls, disanje i galvanska reakcija na Sanyjevom dvanaesotkanalnom elektroencefalografu sa pisačem. Isti eksperimenti su izvođeni tokom nedelju dana intenzivnog treninga zen meditacije (*sesshin*). Ovi rezultati korišćeni su da potvrde EEG promene tokom čitave zen meditacije.

Da bi se ispitalo funkcionalno stanje mozga proverene su reakcije na senzorne stimuluse u nekoliko modaliteta. Mereno je vreme blokade alfa krivulje na ponovljene kratke zvučne stimulacije.

Eksperimenti smo izvodili u običnoj prostoriji za zen meditaciju u saradnji sa zen svesćenicima i njihovim učenicima, koji su i subjekti naše studije. Eksperimenti, pak, sa

Prvo ćemo detaljno razmotriti tipične EEG promene kod jednog zen učitelja-svesćenika sa preko 20 godina iskustva u zen meditaciji. Pre zen meditacije, prevladuje oblik karakterističan za aktivirajuću krivulju jer su oči otvorene (niski napon, brza aktivnost). Sa početkom zen meditacije javlja ju se, posle 50 sekundi, jasni alfa talasi od 40-50 mikrovolti, dužine 11-12 sek., u svim regionima, u trajanju od nekoliko minuta, uprkos tome što su oči otvorene. Posle 8 minuta i 20 sekundi, amplituda alfa talasa dostiže 60-70 mikrovolti, pre svega u frontalnom i centralnom regionu. Najpre se ovi alfa talasi smenjuju sa kratkotrajnom aktivirajućom krivuljom, ali s napredovanjem zen meditacije nastaje relativno stabilan period stalnih alfa talasa. Posle 27 minuta i 10 sekundi počinje da se javlja ritmičko ponavljanje teta talasa (6-7/sek., 70-100 mikrovolti). Međutim, ona se ne pojavljuje uvek. Kada se završi zen meditacija, alfa talasi su kontinuirani, a 2 minuta posle toga uvek su prisutni. Izgleda da je to naknadni efekat zen meditacije.

Kod kontrolnih subjekata nisu uočene nikakve promene uobičajenog EEG-a; jedan

kontrolni subjekat pokazuje, pri otvorenim očima, dugotrajni oblik karakterističan za aktivirajuću krivulju. I kod druge dvojice kontrolnih subjekata, od 58 i 60 god. starosti, u EEG-u dominira beta tip, sa kratkim pojavama alfa talasa. Ali u njihovim EEG-ima sa otvorenim očima ne primećuje se ni povećanje amplitude alfa talasa, niti smanjenje alfa frekvencije. Proces starenja verovatno ne utiče na EEG promene tokom zen meditacije.

Ponekad se u procesu zen meditacije pojavljuju teta talasi. Ove promene se jasno vide na EEG-u drugog zen učitelja, starog 60 godina, gde posle 4 minuta zen meditacije nastaju veliki alfa talasi amplitude 70-100 mikrovolti i frekvencije 8-9/sek. Nakon trideset sekundi javlja se ritmički niz teta talasa (6-7 sek., 60-70 mikrovolti). Pojava niza teta talasa jasno se izdvaja kroz stabilne periode velikih i sporih alfa talasa. Navedeni rezultati ukazuju da se u toku zen meditacije zapaža niz EEG promena: aktivirajuća krivulja (pri otvorenim očima) pre zen meditacije - pojava alfa talasa u početnoj fazi - porast amplitude alfa talasa - pad frekvencije alfa talasa - pojava ritmičkog niza teta talasa u kasnijim fazama zen meditacije.

Ovaj niz promena ne opaža se uvek i kod svih subjekata koji upražnjavaju zen meditaciju. Neki pokazuju samo pojavu alfa talasa kroz čitav period meditacije, dok drugi pokazuju tipičan niz elektrografskih promena. Ali, na osnovu naših rezultata, promene elektroencefalograma tokom zen meditacije grupisane su u sledeće četiri faze:

Prva faza: mala promena koju karakteriše pojava alfa talasa uprkos otvorenim očima.

Druga faza: porast amplitude stalnih alfa talasa.

Treća faza: pad alfa frekvencije.

Četvrta faza: pojava ritmičkog niza teta talasa, što je poslednja promena u EEG-u tokom zen meditacije, ali se ne javlja uvek.

## 2. EEG promene i stepen zen uvećanosti

Prema godinama koje su subjekti proveli upražnjavajući zen, 23 učenika je podeljeno u tri grupe - do 5 godina, 5-20 godina i preko 20 godina. Korišćena je i procena mentalnog stanja učenika saobrazno merilima zena, te su ih učitelji svrstali takođe u tri grupe: niska (N), srednja (S) i visoka (V). Ova procena je rađena nezavisno od promena u njihovim EEG-ima.

Zatim su autori pokušali da povežu ove stepene uvećanosti u zenu sa 4 faze (I, II, III, IV) EEG promena. Tabele 1 i 2 pokazuju rezultate. Vertikalno su date faze EEG promena a horizontalno broj godina provedenih u javljanju zenom (tabela 1). Jasno je da su promene EEG-a veće što je duže upražnjavanje zen. Korelacija između EEG promena i mentalnog stanja koje je procenio zen učitelj prikazana je na tabeli 2. Uočava se tesna veza između procene učitelja i veličine promene. Iz ovih nalaza zaključuje se da je ste-

pen promene EEG-a tokom zen meditacije saobrazan dostignutom nivou zen treninga. Četiri faze promena EEG-a fiziološko odražavaju mentalno stanje tokom zen meditacije. O tome će kasnije biti više reči.

Tabela 1

Odnos između EEG promena i broja godina provedenih u upražnjavanju zarena

	Faza	br. subjekata		
Ritmički teta talasi	IV	0	0	3
Pad alfa frekvencije	III	3	2	3
Porast alfa amplitude	II	2	1	0
Alfa sa otvorenim očima	I	8	1	0
Godine iskustva u zazenju		0-5	6-20	21-40

Tabela 2

Odnos između stepena EEG promena i ranga učenika u meditaciji

	Faza	Nizak	Srednji	Visok
Ritmički teta talasi	IV	0	0	3
Pad alfa frekvencije	III	0	7	1
Porast alfa amplitude	II	2	1	0
Alfa talasi otvorenih očiju	I	5	4	0

## 3. Hipnoza i EEG promene tokom zen meditacije

Mentalno stanje u hipnozi najčešće se smatra »transom«. Neki će pomisliti da je mentalno stanje zen meditacije nalik transu. Autori su poredili EEG promene u hipnotičkom transu s promenama u zen meditaciji. Kod jednog hipnotisanog subjekta, studenta starog 20 godina, manifestovala se katalipska. Vidi se nekoliko alfa talasa, ali aktivirajuća krivulja je izražena nego u EEG-u tokom zen meditacije. U hipnotičkom transu nije uočen niz EEG promena tipičnih za meditaciju.

## 4. EEG promene tokom zen meditacije i sna

Za vreme beleženja EEG-a tokom upražnjavanja zarena, učenike ponekad hvata napanost koja se jasno uočava na krivulji EEG-a. Kada se u tom trenutku primeni kratkotrajna zvučna stimulacija, ova krivulja sanjivosti menja se u alfa oblik i uočava se jačanje alfa reakcije. Ova elektrografska promena je, prema introspektivnom izveštaju, obično praćena pomakom svesti od sna ka javi. To stanje se razlikuje od mentalnog stanja u zen meditaciji. Pospanost, koja se naziva *konchin*, suzbija se u zen meditaciji.

Kao što je ranije pomenuto, ritmičko ponavljanje teta talasa pojavljuje se kod nekih zen sveštenika tokom zen meditacije. Niz teta talasa takođe se vidi na krivulji u toku sna. Ali, između teta talasa u snu i ritmičkog ponavljanja teta talasa u zen meditaciji ipak postoji elektrografska razlika koja je očigledna iz sledećih primera: ritmičko ponavljanje teta talasa jasno se vidi na EEG-u

tokom meditacije jednog određenog učitelja. Tada se primenjuje kratkotrajna zvučna stimulacija. Ona blokira ritmičko ponavljanje teta talasa koje se ponovo spontano javlja nakon nekoliko sekundi. Ne opaža se jačanje

alfa reakcija koja se obično javlja pri stimulaciji u sanjivom stanju. Zbog toga ritmički niz teta talasa u ovom slučaju ima »alfa aktivnost« (Brazier, 1960) sličnu ritmu alfa talasa pri buđenju.

Često se, pred samo uranjanje u san ili hipnagognu fazu, vide veliki alfa talasi. Oni su slični talasima u zen meditaciji. Ali veliki alfa talasi koji su uočljivi u II ili III fazi zen meditacije traju mnogo duže nego krivulja pred san. O ovoj razlici će kasnije biti više reči.

## 5. EEG reakcija na kratkotrajnu zvučnu stimulaciju tokom zen meditacije

U prethodnim razmatranjima opisan je niz EEG promena tokom zen meditacije. U ovom delu autori će se baviti uticajem kratkotrajne zvučne stimulacije, koja se ponavlja u pravilnim razmacima, na blokiranje alfa talasa.

Zen učitelj je izložio kratkotrajnoj zvučnoj stimulaciji u fazi dugotrajnih alfa talasa. Prekid alfa talasa na prvi stimulus traje 2 sekunde. U redovnim intervalima od 15 sekundi stimulacija se ponavlja 20 puta, a alfa blok uvek traje 2-3 sekunde. S druge strane, ista stimulacija je primenjena pri alfa krivulji kontrolnih subjekata sa zatvorenim očima. Što se stimulacija više ponavlja, kraće je trajanje alfa bloka. Isti eksperimenti izvedeni su sa tri učitelja zena i četiri kontrolna subjekta i mereno je vreme prekida alfa talasa. Merenje je dovelo do sledećeg zaključka: kod kontrolnih subjekata vreme trajanja alfa bloka brzo opada, ali je kod zen učitelja relativno stabilno, iako se tu i tamo opažaju neke promene.

Iz navedenog smo zaključili da tokom meditacije gotovo uopšte nema adaptacije alfa bloka.

### Rasprava

Iz naše studije postaje jasno da se u zen meditaciji elektrografske promene sastoje iz pojave alfa talasa bez obzira na to što su oči otvorene. Tokom napretka zen meditacije, amplituda ovih talasa raste a frekvencija opada. U kasnijim fazama meditacije ponekad se javlja ritmički niz teta talasa. Ovi su nalazi saobrazni i sa mentalnim stanjem učenika i godinama provedenim u bavljenju zenom.

Uobičajeno je da mentalne aktivnosti koncentracije, rezonovanja i percepcije podižu nivo svesti, što je praćeno aktivirajućom krivuljom (Adrian i Matthews, 1934; Bartley 1940; Callaway, 1962). Dakle, aktivirajući oblik krivulje ukazuje na porast nivo svesti (Lindsley, 1952; Mundy-Castle, 1958).

Zen meditacija je usredsređena regulacija duha. Zbog toga se očekuje da će zen meditacija dovesti do aktivirajućeg oblika krivulje. Međutim, našim elektrografskim nalazima potvrdno je snižavanje kortikalnih potencijala. To je prilično paradoksalno, ali je od primarnog interesa u razmatranju odnosa između fiziologije mozga i nivo svesti.

Uputstva za zen meditaciju naglašavaju regulisanje duha. Uz pridržavanje pravila postiže se optimalna uvežbanost u meditaciji. Smatra se da se prilikom optimalne meditacije postiže »koncentracija bez tenzije« (a to je prava koncentracija), koja se odvija u najdubljem unutrašnjem svetu psihičkog.

Sa stanovišta elektroencefalografije, naši rezultati poklapaju se sa promenama EEG-a karakterističnim za smanjenu aktivnost svesti. Mandi-Kestl (A. C. Mundy-Castle 1953, 1958) kaže da trajna pojava alfa talasa ukazuje na funkcionisanje karakteristično za stanje smanjene aktivnosti svesti. A mnoge empirijske opservacije alfa talasa ukazuju da oni nisu tipični za akciju, već hipofunkciju mozga (Dynes, 1947; Lindsley, 1952).

U pokušaju da razne faze EEG modela povežu sa psihičkim stanjima i određenim ponašanjem Lindzli (D. B. Lindsley, 1952) ukazuje na karakteristične amplitude moduliranih alfa talasa tokom manje više relaksiranog stanja budnosti. Istu ideju iznosi i H. Jasper (1941; Jasper i Shagasa, 1941) u svom konceptu o kontinuumu spavanja-budnosti; on je uveo pojam stanja kortikalne ekscitacije koja se reflektuje u ovim EEG krivuljama. Po Jasperu, amplitudski modulirani alfa talasi odražavaju sniženi nivo kortikalne ekscitacije.

S druge strane, zna se da mnogi faktori koji utiču na metabolizam nervnih ćelija menjaju elektrografski zapis (Brazier i Finesinger, 1945; Grunthal i Bonkalo, 1940; Jung 1953; A. Kasamatsu i I. Simazono (1957) skrenuli su pažnju na pojavu velikih i sporih alfa talasa u ranijim fazama inhalacije gasa N<sub>2</sub>, neposredno pred gubitak sves-

## Elektroencefalo- logrfska studija zen meditacije (zazena)

ti. U tom stanju subjekti doživljavaju opuštenost ili blago poboljšanje raspoloženja. U akutnoj alkoholnoj intoksikaciji uočeni su isti efekti i na EEG-u i u svesti (Kasamatsu i Shimazono, 1957). T. Hirai (1960) ističe da je tokom zen meditacije smanjena brzina disanja praćena usporavanjem EEG krivulje. Sugi i saradnici (1964) saopštili su rezultate merenja brzine disanja, zapreminu pri udisanju i izdisanju i potrošnju O<sub>2</sub> tokom zen meditacije. Konstatovali su sniženje metabolizma energije ispod bazalnog metabolizma. Po Sugiju, uzrok može da bude pad metabolizma energije u mozgu. Moguće je da sniženje metabolizma menja i elektrografski obrazac u zen meditaciji.

Iz navedenih pregleda i rasprava izgleda da promene EEG-a tokom zen meditacije ukazuju da se nivo kortikalne ekscitacije postepeno smanjuje čak i pri »koncentraciji« duha.

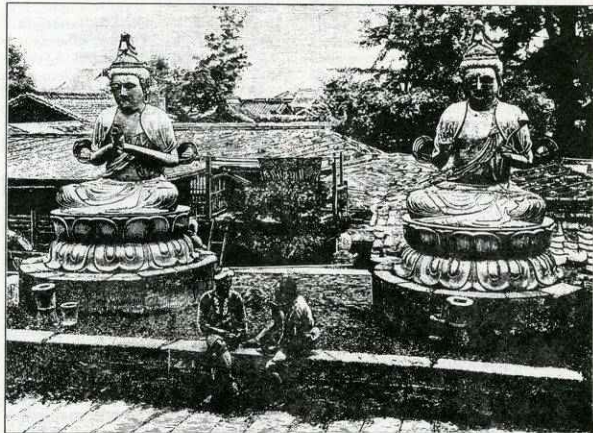
Sa psihološkog stanovišta, i zen meditacija i hipnotički trans dovode do promene svesti. Ali trans se zove *sanrab* (zbrka) i stoga se u zen meditaciji suzbija. Zbog toga treba nešto reći o razlici između EEG promena tokom zen meditacije i tokom hipnotičkog transa. Autori su otkrili da specifičnih promena u elektroencefalogramu subjekata u hipnotičkom transu nema. Mnogi izveštaji govore o promenama EEG-a u hipnotičkom transu, ali i mnogi od njih ukazuju da se kri-

vulja ne razlikuje od EEG-a u budnom stanju (Kleitman, 1963; Loomis, Harvey i Habart, 1936). Između krivulje hipnotičkog transa i promena tokom zen meditacije nema sličnosti.

Neki naučnici tvrde da se manje-više neznačajne promene EEG-a, koje nalikuju stanju sna, uočavaju i u hipnotičkom transu. Goldni i saradnici (Goldney, 1938-1939) otkrili su paradoksalan elektrografski efekat kod sanjivog hipnotisanog subjekta – alfa krivulja se javlja u stanju otvorenih očiju. Frank (1950) saopštava da se spora aktivnost koja se vidi u dubokom snu javlja i tokom hipnoze. Lindzli (D. B. Lindsley, 1954) ističe da u skladu s opštom relaksacijom, koja se javlja tokom hipnotičkih epizoda, ponekad dolazi do alfa oblika ako nastupi blaga pospanost. Fudizava (K. Fujisawa 1960) proučavao je EEG u hipnotičkom stanju koje je izazvano sugestijom spavanja (»hipnotički san«) (Baker, Burgwin, 1949; Dynes, 1947) i otkriva niskonaponsku teta krivulju koja je slična krivulji pospanosti. On takođe ističe da ova krivulja stanja koje nalikuju pospanosti traje prilično dugo, sve dok je subjekt pod hipnozom, a stvarni san nastaje čim se sa njim izgubi kontakt. Primećeno je da je spori ritam u hipnotičkom snu sličniji krivulji pospanosti nego ritmičkoj teta aktivnosti koja se javlja u zen meditaciji.

Zen meditacija, po introspektivnom izveštaju učenika, nije san. Ali i tokom zen treninga ponekad može da nastupi blaga pospanost kao u hipnozi. U prelaznom stanju između budnosti i pospanosti, veliki alfa talasi se jasnije vide i naginju opadanju frekvencije neposredno pre pojave blage pospanosti kod subjekata (Oswald, 1959). Može se, prema tome, reći da velika i spora alfa krivulja tokom zen meditacije prethodi pospanosti. Možda postoji niži prag u rasponu svesti tokom zen meditacije. Ali u pravom snu alfa talasi se povlače, javljaju se spori

Bohdisatve



talasi i gubi se svest. Takav niz elektrografskih promena ne javlja se u zen meditaciji i svest se ne gubi pošto u zen meditaciji ne izostaje svest o onome što se događa unutra i spolja.

Kak i u kasnijoj fazi zen meditacije, kada se na EEG-u vidi ritmički niz teta talasa, osetljivost se ne gubi, i u stvari niz teta talasa pokazuje upadljivo blokiranje senzorne stimulacije. Niz EEG promena je uobičajen na granici alfa aktivnosti, ali krivulja sna odstupa od ovih promena na silaznoj putanji i prerasta u duboki san.

Na osnovu prethodno iznetog može se reći da tokom zen meditacije postepeno opada nivo cerebralne ekscitacije, ali drugačije nego u snu.

Sada ćemo razmotriti alfa blok u zen meditaciji. Kao što je ranije opisano, svaka kratkotrajna zvučna stimulacija dovodi do relativno konstantnog alfa bloka koji traje nekoliko sekundi, iako se stimulacija ponavlja 20 puta u pravilnim razmacima. Međutim, kod kontrolne grupe sa zatvorenim očima, vreme alfa bloka je duže pri prvoj i drugoj stimulaciji, ali brzo opada i skoro potpuno nestaje posle treće i četvrte. Tako se jasno uočava habitualna alfa bloka u ovom običnom budnom stanju.

U zen meditaciji alfa blok je manje podložan navikavanju na senzorni stimulus nego u običnom budnom stanju. Ova činjenica ima značaja u razjašnjavanju povišenog stanja svesti u zen meditaciji. Tokom zen meditacije «koncentracija» bez tenzije postiže se u duhu učenika dok je u pravilnom stavu sedenja. Ovi mentalni i fizički uslovi prirodno vode do stvaranja izvesnih konstantnih eksperimentalnih okolnosti: neka vrsta koncentracije služi održavanju izvesnog nivoa svesti s jedne strane, a meditacija u sedjećem stavu podržava senzorne uplive na izvesnom nivou, s druge. U ovim okolnostima može da se očekuje da alfa blokada postane manje podložna habituaciji.

U prilog ovih nalaza govori izveštaj naših subjekata u eksperimentu. Zen učitelji su izjavili da su mnogo jasnije percipirali svaki stimulus nego u običnom budnom stanju. U ovom stanju duha na čoveka ne mogu uticati ni spoljni ni unutrašnji stimuli, ali je ipak u stanju da reaguje na njih. On percipira objekat, reaguje na njega, ali ga on nikada ne uznemirava. Svaki stimulus prosto prihvata kao takav. Jedan učitelj zena je uporedio ovakvo stanje duha sa ostrim zapažanjem prolaznika na ulici, ali bez emocionalne razdornosti da bi se za njima osvrtao.

Međutim, izgleda da je nemoguće odvojeno razmatrati kontinuiranu pojavu alfa talasa i alfa bloka, koji je manje podložan habituaciji u zen meditaciji. Alfa blok zavisi od kortikalnog ekscitatornog stanja; i obrnuto, stanje kortikalne ekscitacije u tesnoj je vezi sa centrifuglanim senzornim impulsima koje donosi alfa blok.

Koristeći reakciju povišenja EEG-a kao kriterijumu, Sarples i Jasper (S. Sharpless i H. Jasper, 1956) proučavali su raznolikost karakteristika habituacije. Klasifikovali su dva tipa reakcije povišenja: jednu dugotraj-

niju – koja je podložnija navikavanju, i kratkotrajniju – koja je navikovanju manje podložna. Ovaj nalaz, koji je u skladu sa ostalim studijama (Jung, 1953, Lindsley, 1952), ukazuje da dugotrajna reakcija povišenja odgovara tonusnoj aktivaciji cerebralnog korteksa, a kratkotrajna faznoj aktivaciji.

Prema Jasperu izgleda da je alfa blok, koji je manje podložan habituaciji, određen ravnotežnom tonusne i fazne aktivacije u cerebralnom korteksu. Autori žele da postavte tezu da postoji optimalna aktivacija posredovana ravnotežom između stanja kortikalne ekscitacije u širokom rasponu budne svesti. A možda je u osnovi njegove fiziološke baze interakcija između cerebralnog korteksa i sistema retikularne aktivacije dienkefalnog i mezencefalnog dela moždanog stabla (Moruzzi, Magoun, 1949).

Optimalna pripravnost za predstojeći stimulus, koja s druge strane održava optimalni nivo kortikalne ekscitacije, lepo se odražava u alfa bloku koji je manje podložan habituaciji, u nizu EEG promena koje se kreću u pravcu usporavanja krivulje.

Ovi EEG nalazi relativno su postojani i konstantni, iako se opažaju blage fluktuacije. Ovi postojani alfa talasi mogu često da se vide po završetku zen meditacije. To govori da će u probudenoj svesti postojati posebno stanje svesnosti u kojem je nivo kortikalne ekscitacije niži nego pri običnoj budnosti, ali nije snižen kao u snu pošto se spoljni ili unutrašnji stimuli precizno opažaju, a reakcije su stabilne.

Zen meditacija je koncentrativni doživljaj, upotpunjen koncentracijom pri kojoj je duh smiren, čist, bistar.

A ipak, zen meditacija dovodi do posebnog psihološkog stanja sudeći po promenama elektroencefalograma. Zbog toga zen meditacija ne utiče samo na psihički život, već i na fiziologiju mozga. Autori ovo stanje duha nazivaju «relaksirana budnost sa stabilnom prijemivošću».

## Rezime

Zen meditacija (zazen) jeste duhovna vežba koja se upražnjava u zen budizmu. Osim religijskog značenja, upražnjavanje zen meditacije dovodi do promena i u duhu i u telu – ovi uticaji su interesantni za naučne studije s aspekta psihologije i fiziologije. U ovoj studiji detaljno su opisane promene EEG-a koje prate zen meditaciju. Autori, dalje, govore o tim elektrografskim promenama u odnosu na svesnost i o neurofiziološkoj podlozi u poređenju sa hipnotičkim transom i snom.

Za našu studiju odabrano je 48 sveštenika i učenika zena za redovno snimanje EEG-a pre, tokom i posle zen meditacije. Rezultati su sledeći:

1. Zapažena je pojava alfa talasa bez obzira što su oči otvorene, u roku od 50 sekundi od početka zen meditacije. Ovi alfa talasi se nastavljaju i amplituda raste. S napredova-

njem zen meditacije postepeno se javlja opadanje alfa frekvencije u kasnijoj fazi. Staviše, kod nekih sveštenika je zapažen niz teta talasa a alfa podlogom oblika modulirane amplitude. Ove promene u EEG-u mogu se grupisati u četiri faze: pojava alfa talasa (I faza), porast alfa amplitude (II faza), usporavanje alfa frekvencije (III faza) i pojava ritmičkog niza teta talasa (IV faza).

2. Ove četiri faze promena EEG-a saobrazne su stanju duha koje je procenio jedan učitelj zena, kao i godinama koje su učenici proveli uvečavajući zen.

3. Ove elektrografске promene upoređene su i sa promenama u hipnotičkom transu i snu. S elektrografskog aspekta, promene u fazama I, II i III ne mogu se jasno razlikovati od onih koje se sreću u hipnagognom stanju ili hipnotičkom snu, iako su promene tokom zen meditacije učestalije i prelaze u shemu dubokog sna. Ritmički niz teta talasa postignut je kratkotrajnom zvučnom stimulacijom i prelazi u nesinhronizovani oblik dok se shema pospanosti pretvara u alfa talase (reakcija nastajanja alfa talasa).

4. U zen meditaciji, alfa blok na ponavljane zvučne stimuluse u redovnim intervalima proučen je i s otvorenim očima, kao i u redovnim stanjima kontrolnih subjekata sa zatvorenim očima. Kod prvih se pokazuje prilično konstantno vreme bloka (3-5 sek.). Na svakim stilusom ponovljen 20 puta, a habituacija nije zapažena. S druge strane, kod kontrolnih subjekata navikavanje alfa talasa nastupa vrlo brzo. Ova alfa blokada, koja je manje podložna navikavanju, od značaja je u razmatranjima neuro-fiziološke osnove mentalnog stanja tokom zen meditacije.

Ovi elektroencefalografski nalazi dovode do sledećih zaključaka: U zen meditaciji, s jedne strane, potvrđuje se usporavanje oblika EEG-a, a s druge, dehabituacija alfa blokade. To ukazuje na specifičnu promenu svesti. Autori, dalje, razmatraju stanje duha u toku zen meditacije sa psihološke tačke gledišta.

S engleskog prevela  
Zlata Kijurna

## Bibliografija:

1. E. Adrian i B. Matthews, «The Berger Rhythm: Potential Changes from the Occipital Lobes in Man», *Brain*, 1934, 57, str. 355-385.
2. D. Lindsley, «Psychological Phenomenon and the Electroencephalogram», *EEG Clin. Neurophysiol.*, 1952, 4, str. 443-456.
3. A. Kasamatsu i Y. Shimazono, «Clinical Concept and Neurophysiological Basis of the Disturbance of Consciousness», (Jap.), *Psychiat. Neuro. Jap.*, 1957, 11, str. 969-999.
4. T. Hirai, «Electroencephalographic Study of Zen Meditations», (Jap.), *Psychiat. Neurol. Jap.*, 1960, 62, str. 76-105.
5. E. Fromm, D. T. Suzuki i R. de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, London, 1960.
6. D. T. Suzuki, *An Introduction to Zen Buddhism*, New York, 1959.

7. M. Brazier, *The Electrical Activity of the Nervous System*, London, 1960.
8. S. Bartley, 'The Relation Between Cortical Response to Visual Stimulation and Changes in the Alpha Rhythm', *J. Exp. Psychol.*, 1940, 27, str. 627-639.
9. E. Callaway, 'Factors Influencing the Relationship Between Alpha Activity and Visual Reaction Time', *EEG Clin. Neurophysiol.*, 1962, 14, str. 674-682.
10. A. Mundy-Castle, 'An Appraisal of Electroencephalography in Relation to Psychology', Monogr. suppl. no 2 of *J. Nat. Inst. f. Personnel Res.*, 1958, str. 1-43.
11. A. Mundy-Castle i B. McKiever, 'The Psychophysiological Significance of the Galvanic Skin Responses', *J. Exp. Psychol.*, 1953, 45, str. 15-24.
12. J. Dynes, 'Objective Method for Distinguishing Sleep from the Hypnotic Trance', *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1947, 57, str. 84-93.
13. H. Jasper u W. Penfield i T. Erikson (ured.), *Epilepsy and Cerebral Localization*, Springfield, Ill., 1941.
14. H. Jasper i C. Shagass, 'Consciousness Time Judgments Related to Conditioned Time Intervals and Voluntary Control of the Alpha Rhythm', *J. Exp. Psychol.*, 1941, 28, str. 503-508.
15. M. Brazier i J. Finestinger, 'Action of Barbiturates on the Cerebral Cortex', *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1945, 53, str. 51-58.
16. E. Grunthal i A. Bonkalo, 'Über Ermüdung und schlaf auf Grund hirnelektischer Untersuchungen', *Arch. f. psychiat.*, 1940, 3, str. 652-655.
17. R. Jung, 'Neurophysiologische untersuchungsmethoden u. C. Bergmann (ured.)', *Handbuch d. inn. med. neurologie*, Berlin, 1953.
18. Y. Sugi i K. Akutsu, *Science of Zazen - Energy Metabolism*, Tokyo, 1964.
19. N. Kleitman, *Sleep and Wakefulness*, Chicago, 1963.
20. A. Loomis, E. Harvey i G. Hobart, 'Brain Potentials During Hypnosis', *Science*, 1936, 83, str. 239-241.
21. K. Goldney, 'An Examination into Physiological Changes Alleged to Take Place During the Trance States', *Proc. Soc. Psych. Res.*, 1938-1939, 45, str. 43-68.
22. B. Frank, 'L'hypnos et l'EEG', *Electroenceph. Clin. Neurophysiol.*, 1950, 2, str. 107.
23. K. Fujisawa, 'The Psychophysiological Studies of Sleep', *Jap. Psychol. Rev.*, 1960, 2, str. 129-134.
24. W. Baker i S. Burzwin, 'Brain Wave Patterns During Hypnosis, Hypnotic Sleep, Normal Sleep', *Arch. Neurol. Psychiat.*, 1949, 62, str. 412-420.
25. I. Oswald, 'Experimental Studies of Rhythm, Anxiety and Cerebral Vigilance', *J. Ment. Science*, 1959, 105, str. 259-294.
26. S. Sharpless i H. Jasper, 'Habituation of the Arousal Response', *Brain*, 1956, 79, str. 655-680.
27. C. Moruzzi i H. Magoun, 'Brain Stem Reticular Formation and Activation of the EEG', *EEG Clin. Neurophysiol.*, 1949, 1, str. 455-473.

# Prostorna terapija i projekt maitri

Marvin Kasper

*Maitri* projekt je primena tibetske budističke psihologije i meditativne prakse na probleme neuroza i mentalnih poremećaja. Ove iznosim opštu teoriju prostorne svesnosti (*space awareness*) koja se koristi u *maitri* pristupu i viđenje njene primene u terapijskoj zajednici.

*Maitri* je stav otvorenosti, prijateljstva, vedrine i toplog uvažavanja prema samome sebi, drugim ljudima i svetu u celini. On čoveku omogućuje da se svemu, kako lepom tako i ružnom, pride sa jednostavnim uvažavanjem, bez otpora ili odbijanja. On čoveku omogućuje da se oslobodi imaginarnih ideala i strategija i ostavlja prostor da se drugi pokažu takvi kakvi su.

Terapija *maitri* pristupa odvija se u maloj, tesno povezanoj zajednici. Pacijenti su uglavnom veoma neurotični, ali ipak sposobni za minimum društvenog funkcionisanja. Osim discipline zajedničkog življenja, pacijenti praktikuju i specifičnu terapijsku disciplinu, usvojenu iz budističke meditativne prakse, koja se zove 'prostorna terapija'. Ova praksa izvlači na videlo čovekova stanja duha i njegov odnos prema svetu, inspirišući stav *maitri* prema svemu što iskrsava. Stvara se prostor da se istraže ponos, strast, paranoičnost, frustriranost i agresivnost, kao i nežnost, smelost, velikodušnost i inteligencija.

Da bi se shvatila dinamika ove prostorne terapije, treba razmotriti osnovne principe budističke psihologije na kojima se ona zasniva.

Prema budističkoj psihologiji, osnovna neuroze je tendencija da se energija učauri u prepreku koja cepa prostor u dva entiteta, 'ja' i 'drugi', prostor unutra i prostor napoju. Ovaj se proces tehnički zove 'dualistička fiksacija'. U početku stvaranja prepreke prisutno je osećanje 'drugoga', a potom se javlja osećaj unutarnjeg, ili 'ja'. To je rađanje ega. Poistovećujemo se s onim što je ovde unutra i borimo se da stvorimo odnos s onim napoju. Prepreka izaziva neravnotežu između unutrašnjeg i spoljašnjeg. Borba da se povrati ravnoteža dalje ubvrćuje zid. Ironija procesa stvaranja prepreke jeste da gubimo iz vida činjenicu da smo je mi stvorili, i ponašamo se kao da je oduvek tu.

Kada su već jednom 'ja' i 'drugi' razdvojeni, 'ja' oseća teritoriju izvan sebe, određujući je kao zastrašujuću privlačnu ili nezanimljivu. Osećaj okoline praćen je impulsivnom akcijom - strahuju, agresijom, ili prenebregavanjem; uvlačenjem onoga što je zadovoljivo; potiskivanjem zastrašujućeg ili odbojnog; zanemarivanjem onoga što je nezanimljivo ili iritirajuće. Ali ovo osećanje i impulsivna akcija jesu grubi načini odbrane i uvećanja ega. Sledeća reakcija je pojmovno rasuđivanje, svrstavanje fenomena u kategorije koje svet čine daleko smislenijim i razumljivijim. Konačno, stvaraju se čitavi svetovi fantazija da bi štitiili i animirali ego. Emocije su vrhunac fantazije, dok pojmovno mišljenje, predstave i sećanje čine kostur priče. Nastaje storija o nadama i strahovanjima ega, njegovim poredama i porazima, vrlinama i manama. Kod veoma neurotičnih ljudi, iz prvobitne drame razvijaju se razne, dnevne 'sporedne radnje', ili 'problemis'. Sporedne radnje postaju vrlo komplikovane i uzbuđujuće, tako da često zasenjuju glavnu dramu. Kod psihotičnih ljudi, sporedne radnje u potpunosti zasenjuju glavnu dramu. Različite faze razvoja ega - prvobitna podela na 'ja' i 'drugi', osećanje, impuls, konceptualizacija, kao i različiti izmišljeni svetovi tehnički se nazivaju *skandhama* (*skandhas*).<sup>\*</sup> Pet *skandha* se iz trenu u trenu iznova stvaraju, tako da izgleda kao da je ego-drama kontinuirana. Koren neuroze leži u grčevitom prljanjanju uz prividnu trajnost i čvrstinu ega, neprestani pokušaj da se održi 'ja' i 'moje'. Ovaj napor sudara se sa neizbežnošću promene, stalnim umiranjem i rađanjem ega, i stoga izaziva patnju.

Stepen neurotičnosti i patnje koju čovek doživljava zavisi od unutrašnjeg prostora i jasnoće koja mu je dostupna. Ako čovek oseća da su veoma ograničene njegove unutrašnje zalihе za življenje i uvažavanje života, onda mu se čini da je svet veoma stran, zadovoljiv i zastrašujuć. Primoran je da se bori kako bi odstranio pretnje i uzeo ono što je vredno. Ali borba je poražavajuća. Pojačava čvrstinu prepreke i stvara osećaj unutrašnjeg siromaštva i ograničenog prostora. Tako je, za veoma neurotičnu osobu, spoljni svet u ogromnoj meri klaustrofobičan i zbuđujuć. Do nivoa psihoze stiže se kada je strah od spoljnog tako veliki da nas hvata panika i tonemo u izmišljeni svet koji ima malo zajedničkog sa našom sredinom.

Čilj *maitri* terapije sastoji se u tome da pacijent oseti širi unutrašnji prostor, veću snagu i inteligenciju, veće prihvatanje sebe i sveta. Jasnoća i smirenost, koje se postižu u takvom unutarnjem prostoru, prvi su koraci ka duševnom zdravlju. Odnos unutarnjih i spoljnih prostora je dovoljno stabilizovan, tako da borba sa svetom popušta. Dalji psihološki razvoj obuhvata jasno sagledavanje razvoja emocija i fantazija, kao i načina na koji se koriste za održavanje i odbranu ega. Ali, pre nego što fundamentalno preispitamo drame koja nas obuzimaju, potrebno je uspostaviti malo smirenosti, jasnoće i prostornosti u našem spoljnjem svetu. Tek

\*Skupine, agregati svesti.





Prizivanje Mahakala

kada vrtložne vode poteku mirno i bistro, može se učiniti sama kontura prepreke. Tako je, u izvesnom smislu, cilj *maitri* terapije da pacijent bolje upozna svoj ego, da se privikne i zbliži sa svojim neurotičnim obrascima. Na tom nivou ne zadržimo toliko u ličnu dramu koliko u sporedne radnje, koje zamagljuju glavnu temu; dakle, jasno sagledavamo prividnost sporednih priča, zatim drame, pojmove, i najzad same prepreke. Razrađuju se sve finiji nivou dualističke fiksacije.

Sporedne radnje i drame su neurotska iskripljavanja osnovnih obrazaca našeg odnošenja prema prostoru. Terapeutski proces nije eliminisanje ovih obrazaca, već prodiranje u ego-igre teritorijalnosti, koje su vezane za pojedine obrasce. Zato je sama budistička terapija ili meditacija rad na jezgru neuroze, tj. prijanjanju uz teritoriju, a ne pokušaj da se promeni obrazac odnošenja prema svetu. Individualne razlike u protoku energije, kao i u kulturnim i istorijskim

okolnostima, ne predstavljaju problem. Oslobodeni iskripljenih predstava izazvanih grčevitim prijanjanjem uz teritoriju, obrasci se pokazuju kao zdravi izraz inteligencije. Dakle, ne treba posebno da gradimo pozitivne ili zdrave osobine. Ako razmaknemo oblake konfuzije, sinuće sunce zdravlja.

Bazični obrasci odnošenja prema prostoru svrstani su prema podeli na »buda porodice« — *vadžra, vajra, ratna, padma, karma, buddha*. Prema tibetskom budističkom tantrizmu, buda porodica su osnovni obrasci energije koja se manifestuje u svakom pojavnom iskustvu. Tako predeli, boje, zvuci, hrana i klima, kao i tipovi ličnosti, mogu da se grupišu prema podeli na buda porodice. U sledećim opisima osnovnih obrazaca odnosa prema prostoru biće naglašen neurotski aspekt.

*Vadžra* kretanja obuhvata markiranje i pregled čitavog prostora s kojim ste suočeni, uz jasno odražavanje ukupnog vidnog polja. To je kao kad se čista voda slobodno sliva

niz neku površinu. Ona ispunjava sav prostor, ali se površina ispod nje jasno vidi. *Vadžra* neuroza je strah od zatečenosti, zbunjenosti, ili od toga da će nas ono spolja nadvladati, tako da čovek stalno pretražuje okolinu zbog mogućih pretnji. Kada se pretnja otkrije, odgovaramo hladnim ili usijanim besom — odstranjujući, tako, svet postavljanjem hladnog zida koji pojave drži na distanci, ili vrućeg fronta koji ih potiskuje. *Vadžra* se povezuje sa apstraktnim intelektom, s izradom precizne mape odnosa da bi se dobio jasan, sveobuhvatan pregled situacije. U neurotičnom stanju proces apstrahovanja postaje kompulzivan i gubi kontakt sa pojavama. Čovek postaje sklon da sve procenjuje u odnosu na sebe, pravdajući se u terminima vlastitog »sistema« i odbacujući neprijatne činjenice. To vodi u intelektualnu frivolnost, upadanje u igrarije rečima koje su odvojne od iskustva, ili kompulzivno proračunavanje kako se stvari uklapaju i koje je pravilo ponašanja primenljivo u datoj situaciji. Na telesnom nivou, ono znači preteranu vizuelnu orijentaciju i okretanje glave u stalnom pokušaju da vidi iza ugla ili iza leda, da osmotri svaki ugao.

*Ratna* se vezuje za supstanciju i podrazumeva širenje da bi se popunio i učvrstio svaki sadržatelj. Ova neuroza je povezana s osećanjem da čovek nije dovoljno suštastven ili čvrst. Svet je ovde nedovoljan, siromašan. Bogatstvo, sadržina, tamno je. Tako u *ratna* neurozi postoji sklonost ka širenju svog sadržaja da bi se spoljašnjost inkorporirala u vlastitu teritoriju. Postoji tendencija ka naderednosti, paternalizmu, veličini — u pokušaju da se bude centar vlastitog sveta, glavni objekt ljubavi, pažnje, odobravanja. Čovek je uvek gladan i hrani se sve većim posedovanjem stvari, psihološkim gratifikacijama, većom potvrdom vlastitog bogatstva. Intelektualno se *ratna* neuroza manifestuje u nediskriminativnom sakupljanju i izbacivanju činjenica, reči, ideja, kontakata, tj. u jednon prepunjenom umu. Emocija povezana sa *ratnom* je ponos. Čovek stalno sebi gradi spomenike, stalno se uverava u vlastitu važnost i vrednost — ja imam težnju, značaj, centralno mesto u odnosu na svoj svet. Na fizičkom planu *ratna* podrazumeva želju za materijalnom lagodnošću — ukrašenom okolinom, mnogo jake hrane, udobnim nameštajem. Život je serija ugodnih ili neugodnih događaja.

U *padma* neurozi čovek pokušava da uvuče stvari u vlastiti svet, da zavede pojave. Tu postoji osećaj nedovršenosti, traženja nečega što bi nas zavelo ili ispunilo. Osnovna odlika *padme* je odnošenje prema neposrednom prisustvu »drugog«. Dok je *karma* povezana sa direktnim pokretom, a *vadžra* sa jasnim viđenjem, *padma* je osećanje prisustva. Što više paničimo oko gubitka prisustva »drugog«, više se borimo da ga zadržimo kako bismo osećali njegovo prisustvo. Želimo da uvučemo »ono« u »ovaj« prostor, da ga zadržimo ovde, da ga posedujemo kako bismo ga osećali. Intelektualno, *padma* neuroza uključuje upadanje u niz nepovezanih detalja, rasipanje pažnje. Čovek se gubi na po-

## Prostorna terapija i projekt maitri

vršini. Projekt se započinje sa velikim entuzijazmom, ali se brzo gubi interesovanje i prelazi na drugo. Emocionalno, *padma* neuroza uključuje strast, posezanje za željenim objektima, frustraciju zbog odbijanja ili gubitka. Postoji tendencija ka stalnom prijateljskom stavu, šećerno slatkoj ljubaznosti i hipersenzitivnosti na odbijanje ili hladnoću, na bilo kakvo povlačenje prisustva. Fizički, čovek je zaokupljen zadovoljstvom i bolom.

*Karma* se vezuje za *prodorno* kretanje, skakanje s mesta na mesto, nastojanje da se pojave kontrolišu direktnom manipulacijom. Predstavljena je mačem i vetrom. Ona je kao armija koja napreduje u dugom, uskom prodoru kroz neprijateljske linije, pokušavajući da uništi neprijateljske komande. Ali pošto je njeno napredovanje usko i dugo, ona je ranjiva na napade s bokova. Na čelu kolone, general može da vidi samo ono što je ispred njega i plaši se da će ga neprijatelj odeseti od glavnine njegovih snaga. Stoga karakteristična *karma* neuroza uključuje paranoična – strah od napada, od neadekvatnosti, zaostajanja, gubitka traga. Ovo vodi do preokupiranosti pokušajima da se kontrolise situacija, bavljenja organizacijom i stranjima da sve uspešno funkcioniše. Čovek se žuri da bi držao korak sa stalnim promenama i pretjonom nerada. Što smo više zaokupljeni redom i kontrolom, to haos postaje sve jasniji i bliži i dovodi do kompulzivnog ubrzanja kako bi se ponovo uspostavio red. Na intelektualnom planu, u *karma* neurozi misli se kompulzivno u pogledu ciljeva i sredstava, sekvenci rada na ovome ili onome, da bi se nešto postiglo. Postoji i pretarana briga za detalje i stalna provera da ništa nije propušteno, da ništa nije ostalo nedovršeno. Staviše, neophodne su referentne tačke, ili tačke poređenja, da bismo proveravali da li je naša pozicija sigurna, naš identitet čvrst, naš svet bezbedan. Tako su zavist i ljubomora značajni aspekti *karma* neuroze.

*Buddha* se povezuje sa prostorom i inteligencijom, koji su oslobođeni od ega. Tu se svi fenomeni usklađuju, uključujući i igru energija *ratne*, *padme*, *karme* i *kadžre*. *Buddha* neuroza obuhvata odsustvo prostornosti, otupljavanje inteligencije i zamrzavanje igre energije. Neurotski *buddha* svet je kao mala, debela, zatvorena betonska kutija bez prozora – sigurna materica. Na intelektualnom planu, *buddha* neuroza uključuje rigidne duhovne navike, utvrđene ideje, tvrdoglavost uprkos novim informacijama, uobražen i isključiv stav. Samo tapkate unaokolo, nesvesni poruka iz okoline, sledeći poznate navike. Inteligencija i energija se zanemaruju. Priljvi sudovi se gomilaju, poslovi ostaju nedovršeni, bliske lične veze se zapostavljaju, ista košulja se nosi nedelju dana. Postoji ogroman strah od promena pravila, rutine, pogleda na dobro i zlo. Na emocionalnom planu, to je tupa neutralnost i neregovanje na podražaje.

Kako se postupa sa ovakvim neurotičnim obrascima odnošenja prema prostoru? Temeljni budističkog pristupa rasplinjavanju neuroze jeste meditacija. Sedeći mirno i tiho neko duže vreme, čovek počinje da uvida

kako duh funkcioniše. Za to vreme, svet oko nas niti potvrđuje niti hrani »projekte«. To omogućuje pojavu pukotine, kroz koju, iz perspektive prostora koji sadrži fundamentalnu inteligenciju, naziremo naš unutrašnji sukob. Iskoracujemo za trenutak iz drame »juka–drugoc«. Tako praksa meditacije u sedećem stavu ne potkrepljuje niti potiskuje misli, već omogućuje njihovo jasno viđenje bez uplitanja. Obično se kao pomagala koriste tehnike koje prekidaju tok misli – najčešće su to usmeravanje pažnje na zvuk (*mantra*) ili na proces disanja. Postepeno, naša svest postaje prostornija, naše drame manje intenzivne i sveobuhvatne. Meditacija u sedećem položaju prelazi u svakodnevicu i jasnije počinjemo da uvidimo kako stvaramo naše svetove.

Na žalost, disciplina meditacije u sedećem stavu nije uspešna kod veoma neurotičnih ljudi. Njihovi su mentalni procesi suviše ubrzani i konfuzni da bi ostavili dovoljno prostora za razvoj. Zato je *Trungpa*\* usvojio neke posebne meditativne tehnike kao zamenu za meditaciju u sedećem stavu. Ove tehnike čine prostornu terapiju.

U ovoj terapiji osoba, u posebno projektovanoj sobi, zauzima određeni stav ili položaj, ostajući u njemu obično u trajanju od dve četrdesetpetominutne seanse dnevno. Pažnja je usmerena na prostor u sobi. Prostorije su tako projektovne da ističu pogled na svet koji je karakterističan za svaki neurotski obrazac, dok položaj tela ističe neurotski odgovor na tako videti svet. Naravno, unutra i napolju, »moj odgovor« i »odgovor sveta na mene« postaju međuzavisni delovi jednog procesa. Smanjivanje prostora oko vas, kao odgovor na ono što opazate kao klaustrofobičnu okolinu, pojačava klaustrofobični kvalitet spoljnog. Napad na prostor, kao reakcija na polje, čini da one sve više izmiču, što pojačava vašu borbu da ih zadržite. Isto tako, stalno napredovanje da se stekne pregled celokupne situacije, sužava čovekovu perspektivu, što za uzvrat vodi većem naprežanju.

U svakom datom slučaju, borba učvršćuje čvrstinu prepreke, povećava neravnotežu spoljnog i unutarnjeg, ranjivost i osiromašenje unutarnjeg. Iz trenu u tren čovek se suočava sa alternativama: da popušta, otvori se zdravijem, uravnoteženijem odnosu sa svetom, ili da paniči i pojačava borbu, da njime manipuliše.

\* Trungpa Chögyam, tibetski lama koji već više godina živi i podučava u SAD. Naročito je aktivan u dijalogu između budističke i zapadne psihologije (prim. prir.).

Dugo sedenje u istom položaju, monotonijska okoline i zadatak da se bude svesno prisutan u prostoru smanjuju mogućnost zapažanja u uobičajene obrascе mišljenja. Staviše, svi položaji su uvek pomalo neudobni i stoga mora da se vodi računa i o telu i o tlu. Ovi uslovi mogu u dovoljnoj meri da prekinu lanac misli kako bi čovek ugledao svoj neurotski odnos prema prostoru. Tada može da shvati da je u ovim prostorijama »spoljni svet« uvek isti, i da su, stoga, promenljiva opažanja prostora njegova vlastita kreacija. Ovaj uvid omogućuje da borba sa prostorom popusti u dovoljnoj meri i omogući mu da dođe do zdravog obrasca odnošenja prema njemu.

U *vadžra* položaju čovek leži na stomaku ruku raširenih u stranu, sa dlanovima na zemlji i licem okrenutim na stranu. U *vadžra* sobi prozori su mali prorezi na zidu. Pošto osoba sa *vadžra* neurozom stalno osmatra okolinu, glava na zemlji i gledanje u prozore, koji samo izazivaju njenu napetost, mogu da budu krajnje frustrirajući. On ne zna šta je iznad njega ili izvan sobe. Položaj i prostorija ga, dakle, prisiljavaju da se suoči sa tim kako se odnosi prema svetu, oni frustriraju ili preuveličavaju njegov uobičajeni obrazac. Pozitivni potencijal *vadžra* stava je mogućnost da se otkrije da nije nužno uvek videti šta je iznad i oko vas. Postoji ubeđenje da već znate šta se dešava; iscrpne potvrđivanje nije neophodno.

U *ratna* položaju ruke su postavljene okomito prema telu, noge raširenije nego u *karma* poziciji, a šake su ravno na zemlji. *Ratna* prostorija ima veliki okrugli prozor na zidu. On je zlatne boje. Iz ovog položaja čovek vidi konture prozora, ali ne može da gleda kroz njega. To sugerise mogućnost širenja izvan prostorije, inkorporiranje spoljnog bogatstva, iako soba i položaj upravo to onemogućuju. Maksimalno širenje ruku i nogu sugerise ekspanzivnost. Ali, pošto je bogatstvo van domašaja, ono je veoma frustrirajuće i potencira osećaj siromaštva. Ovo otkriva tendenciju *ratne* da osećanje siromaštva i nesuspajateljnosti kompenzuje daljim širenjem svoje teritorije. U pozitivnom slučaju, čovek se oseća bogatim; spoljni svet ne mora posebno da vas hrani.

*Padma* položaj je ležanje na boku, sa jednom rukom pruženom uz telo, dok druga počiva na kuku. Soba je četvorougona, sa velikim prozorima na dva zida. Prostorija sugerise nešto privlačno što je izvan nje, a položaj sugerise »zavodnički stav«, koji prozračuje navodi da udu i da vas posete. Ali niko ne prolazi, ništa se zanimljivo ne dešava, nema novog prisustva koje se može osećati, važi zavodnički gestovi su uzaludni. Pozitivni potencijal leži u otkrivanju već postojeće prisutnosti, kojoj ništa ne treba dodati.

U *karma* stavu leži se na leđima, ruke su uz telo, nadlance na zemlji, noge rastavljene. U ovom položaju, za razliku od drugih, pažnja je usmerena na noge i ruke. Soba ima četvorougao prozor, 1 m x 1 m, koji je na vrhu, i obojen u zeleno. Pažnja usmerena na udove naglašava tendenciju *karme* ka kreta-

nju. Štaviše, primoranost da se nepokretno leži na podu frustrira impuls ka aktivnosti i povećava strah od ranjivosti, tipičan za *karma*. Prostor kao da se proseca kroz vas. Pozitivan potencijal u ovom položaju jeste mogućnost odustajanja od borbe, odbrane skakanjem uokolo, uviđanje da prostor ne napada, kao i to da ne treba napadati prostor.

U *buddha* stavu čovek je oslonjen na kolena i laktove, a dlanovi pridržavaju bradu. Soba je mala, bez prozora, okrećena u belo, sa niskim plafonom i bleđim svetlom. Soba odražava zanemarivanje okoline, stvaranje zatvorenog, sigurnog prostora da bi se izašlo na kraj s akutnim osećanjem klaustrofobije. U pozitivnom slučaju, čovek otkriva mogućnost otvorenosti čak i u takvoj potencijalno klaustrofobičnoj situaciji.

Bavljenje temeljnim slojevima duha treba dopuniti svakodnevnim praksom u kojoj se razrešavaju osobeni čvorovi i obmane ličnosti – njen odnos prema radu, roditeljima, seksualnosti, identitetu, nadama i strahovima, itd. Ključ za efikasnu svakodnevnu praksu je razvoj zdrave sredine. Osnovna pretpostavka je da će socijalni milje delovati terapijski ako je osoblje u stanju da se zdravo ponaša u međusobnim odnosima i prema pacijentima. Zdrava sredina razbija recipročnu izgradnju neuroza. Veliki procenat osoba u zajednici olakšava ovaj proces.

Da bi se ostvarila zdrava zajednica, osoblje mora poštrovano da upražnjava određenu disciplinu. Osim učešća u meditaciji i prostornoj terapiji, osoblje mora biti u stanju da radi na vlastitim neurozama, pri njihovom javljanju u svakodnevnom životu. Disciplina osoblja sastoji se u tome da ne budu uhvaćeni u neurotske igre koje pacijent pokušava da im nametne. To od terapeuta zahteva akutni osećaj da je i sam podložan zavedenju ili iritaciji. Dobar deo energije, usmeren je, stoga, na prorađivanje vlastitih neuroza. Uobičajene ego potpore terapeuta moraju biti zbačene. Osoblje je osetljivo na bilo koji pokušaj da se štiti teritorija. Na socijalnom nivou, poslovi se rotiraju u određene donose demokratski. Pazi se da se, što je još delikatnije, ne javne tendencije ka izgradivanju statusa, kao i racionalizacija.

Pacijenti se uključuju u zajednicu deleći poslove i donoseći odluke ravnopravno sa osobljem. Duh zajednice nije u tome da bolesnim ljudima pogodu zdravi, već pre da ljudi sa različitim vrstama i stepenima neuroze i zdravlja dele zajednički život. Osoblje *maitri* pristupa vidi elemente zdravlja u ponašanju pacijenata, kao i elemente neuroze u vlastitom ponašanju. Štaviše, osoblje je spremno da bude otvoreno u odnosu na pacijentovu neurozu. Ono smatra da u izvesnom stepenu kolektivno preuzima neurozu pacijenta i, lečeći sebe od nje, pomaže pacijentu. Osoblje *maitri* terapije sebe smatra neurotičnim osobama koje, pomažući drugima, rade na vlastitoj neurozi. Ideja da je pomaganje drugima pokretač razvoja pojedinca duboko je ukorenjena u budističko učenje o sućuti (*karuna*). Prema tradiciji, onaj ko praktikuje budizam ispunjava zavet *bodhi*-

*sattve* da će napustiti bavljenje svojim vlastitim izbavljenjem kako bi svim živim bićima pomogao da i ona postignu izbavljenje. On sebe ne štiti od toga da ga zahvati pacijentova neuroza, niti pokušava da izgradi sliku o sebi kao superiornom.

Pošto pacijenti razvijaju složene, razrađene strategije kojima izlaze na kraj s onim što opažaju kao klaustrofobični svet, po *maitri* terapiji nužno je pojednostaviti život da bi čovek bio u stanju da probije samonametnutu kompleksnost. Fizički rad i jednostavna socijalna interakcija koja se uspostavlja oko neophodnih poslova ne ostavljaju mnogo mogućnosti za kompleksne misone igre. Uradimo ovo sada! Postoji opšta sumnjičavost u preterano analiziranje i primenjanje određenih strategija, pošto analiziranje ili uzbuđivanje oko određenih problema obično pothranjuje fiktivni svet iz koga nastaju problemi. Pacijenti jednostavno uvećavaju položaje i žive u zajednici. Filozofija koja leži u osnovi svega ovoga retko se razmatra. Isto tako, kod osoblja postoji opasnost korišćenja modela buda porodica kao jednostavne intelektualne tipologije. Ovaj jednostran pristup se apsolutno obeshabruje. Meditacija i prostorna terapija, u kojoj učestvuju i osoblje i pacijenti, omogućavaju čoveku da *oseti* i *vidi* vlastite i tuđe obrascе stvaranja sveta. Ideal je integracija intelekta i intuicije, balansiranje između spontanog i svrsishodnog delanja, apstraktnih ideja i neposrednog osećanja.

Osoblje, dalje, prorađuje fiktivni svet pacijenta, pri tom ga ničim ne pothranjujući. U ovom slučaju, osoblje daje pacijentu prostora da bez cenzure istraži svoje nade, strahove i reakcije. Neuroze se ne suzbijaju niti im se povlađuje, one se otvoreno prepoznaju, ali se ne moraju odigravati. Pravi stav prema njima sastoji se u tome da se uoči emocija ili fantazija koja se javlja i da se preseče njen neurotski aspekt. Odigravati ih i očekivati katarzične efekte nije samo po sebi dovoljno, mora se uočiti koren neuroze, čvrsta ruka ega. Da li će terapeuta preuveličati, umanjiti, konfrontirati, dopuštati ili zagladivati neurozu, zavisi od toga šta će smatrati shodnim u toj situaciji. Ovakvi postupci su pre spontani odgovori na odvijanje životne situacije nego unapred planirane terapijske strategije. Ne koriste se nikakve tehnike osim prostorija i položaja. Opasnost od preterane upotrebe terapijskih tehnika jeste da one postanu zamena za život, zabava ili igrarija svakodnevice. Sledeći ovo naglašavanje običnog života, pacijenti se ohrabruju da se videju sa porodicom i prijateljima, da privremeno napuste *maitri* i žive običnim životom. Osoblje se često smenjuje da bi se sprečilo razvijanje jednog ustaljenog terapijskog mentaliteta.

Bilo da terapeuta direktno otkriva pacijentove igre, ili ih samo odslikava svojim neuplitanjem, ili ih ohrabruje u svojom pravcu, ključ njegove uspešnosti je njegova spremnost da radi na sopstvenoj ranjivosti. Pošto je, prema budističkom stanovištu, neuroza multidimenzionalna, tj. postoji više

tananih naslaga neuroze, ili obrnuto, različiti stepena relativne normalnosti, svaki pokušaj da se ego učvrsti ili zaštiti na nekom relativnom nivou zdravlja smatra se neurotičnim. Zbog toga se terapeuta nikada ne za država na postignutom stepenu zdravlja.

*S engleskog prevela  
Zlata Kijurina*



*„Meditacija sa priličnom verovatnošću može eventualno postati vodeća terapijska tehnika. Svi noviji sistemi sa kojima je autor upoznat teže razvoju u tom pravcu. Ali, da li će se, ili ne, takav razvoj odigrati, potpuno zavisi od dubljeg predodređenja psihoterapeutske obuke i prakse psihoterapije. Od najveće je važnosti da li će se nastaviti sa traženjem psihoterapije u pravcu meditacije. Možemo se samo nadati da će psihoterapija nastaviti da se razvija i razvije u pravu tehniku pomaganja ljudima u pravcu razvoja njihovih duševnih potencijala.“ (Wolfgang Kretschmer, 1951).*

*„... Civilizacija se može meriti prema značenju koje daje celokupnom ciklusu života, jer to značenje, ili njegovo odsustvo, ne mogu a da se ne odraze na početke naredne generacije, te stoga i na izgled drugih da se sa jasnošću i snagom suoče sa krajnjim pitanjima života.“ (Erik H. Erikson, 1968).*

Još uvek ne možemo reći hoće li se ova predviđanja, nade i preporuke ispuniti u vremenu koje dolazi. Možda bi jedan od odgovora bio da bi tako šta bilo moguće kad bi većina populacije koja se obraća psihoterapiji bila zdravlja, tj. kad ne bi bila neurotična ili psihotična. Tada bi terapeut više bio savetodavac, a terapija bi se mogla preobraziti ili zameniti meditacijom. Samo tada bi otklanjanje simptoma bilo manje važan (ili drugorazredan) zadatak, a razvijanje najviših duševnih potencijala bilo bi u središtu pažnje. Ali, taj jednostavan odgovor predstavlja uprošćavanje ako imamo u vidu razvoj koji se odigrao tokom poslednjih trideset godina.

Mnogi terapeuti iz nekoliko dobrih razloga nastoje da zadrže jasnu demarkacionu liniju koja će ih odvojiti od filozofa, sveštenika, ili socijalnih reformatora, tj. koja će odvojiti psihoterapiju od životne mudrosti, religije i rada na društvenim promenama. Znamo, takođe, da je Frojd psihoanalizu ograničio na neuroze, a isključio je psihoze, kao i »prosečnu patnju čovečanstva« iz terapeutskeg područja (prve zbog toga što psihoze onemogućuju transfer, a drugo zbog toga što je prosečna patnja posledica potiskivanja bez koga, po njemu, nema civilizacije). Ipak, on se nije mogao oteći izazovu da — iz vlastitog vidokruga — pokuša da objasni patnje čovečanstva, u tekstovima koji su u sklopu njegovih sabranih dela označeni kao metapsihološki.

Bilo kako bilo, taj rezervat psihoterapije u užem smislu, morao je biti otvoren iz više razloga.

1) Tokom poslednjih trideset godina sve veći broj pacijenata obraćao se terapeutima sa nespecifičnim tegobama koje se nisu mogle razvrstati u skladu sa klasičnim neurotskim simptomima (ili su te nespecifične tegobe bile maskirane psihosomatskim poremećajima, narkomanijom, alkoholizmom itd. te su tim putem sticale legitimitet, tj. pravo da budu »lečene«). Te tegobe mogle su biti odsustvo smisla ili usmerenja u životu, depresija koja nije bila ni endogena ni reak-

# Psihoterapija i meditacija

Dušan Pajin

tivna nego izraz jedne opšte životne krize, slične onome što je James (1971) pre sto godina opisao kao »anhedoniju«.

2) To je bilo u skladu sa nekim zapažanjima, koja je posebno istakao Jung, da neuroza može biti rezultat ne samo nerazrešenih prošlih konflikata (koji se ispoljavaju u prvoj polovini života), nego i izraz blokade u »individuacionom procesu« (koji se odvija u drugoj polovini života). To je takođe značilo da sadašnjost i budućnost imaju jednako ili čak i važnije mesto u objašnjavanju i terapiji neuroza. Pored psihoanalitičke trijade (super-ego, ego i id), Jung je postulario pojam sopstva (Selbst) koji je izražavao ukupnost i integritet psihe, tj. usmerenje i inherentnu težnju ličnosti da postigne psihičku celovitost.

Boginja Ušnišavidaja



Dok je na jednoj strani zadatak ega da usaglašava antagonizme načela zadovoljstva i načela realnosti (ili ida i super-ega) proces individualizacije zasniva se na pasivnom stavu ega (dakle, na njegovoj uzdržanosti i povlačenju u drugi plan). Aktivni aspekti ega identifikovani sa svesnim delom ličnosti staju u stranu, a individualizacija se oslanja na pomoć snova, aktivne imaginacije, umetnosti, mita i religije. Maslow (1968) će sopstvo definisati kao srž ili unutarnju prirodu ličnosti i umesto o »individuaciji« radije će govoriti o »samo-aktualizaciji«, dok će Rodžers (1961) govoriti o procesu »nastajanja ličnosti«.

U svim tim i sličnim teorijama naglasak je na tome da se razvoj ličnosti ne završava sa adolescencijom nego se nastavlja i produžava i kroz drugu polovinu života. U istom smislu i mentalno zdravlje se ne shvata kao neki konačan stupanj ili stanje, nego kao proces rasta ličnosti. Dok je psihoanaliza nastojala da duševni poremećaj ili bolest shvati kao ishod nerazrešenih konflikata ili kompleksa u ranim godinama života, Jung i Maslow su smatrali da se poremećaj može javiti i kasnije, kao rezultat neostvarnog sopstva, tj. blokade u procesu individualizacije ili samoaktualizacije.

»Ako je to suštinsko jezgro (unutarnja priroda) osobe frustrirano, poreknuo li počinu, javlja se bolest; nekad u oštrijem obliku, nekad u suptilnom i skrivenom obliku, nekad odmah, nekad kasnije. Ta psihička oboljenja uključuju mnogo više nego što je broj onih pobrojanih od strane Američkih psihijatrijskih udruženja. Na primer, poremećaji i ometenosti u vezi sa karakterom sagledavaju se sada kao mnogo važniji po sudbini sveta nego što su klasične neuroze, ili čak psihoze. Sa ove nove tačke gledišta nove vrste oboljenja su najopasnije, na primer, »svedena ili zakržljala osoba«, tj. gubitak bilo kojeg od svojstava ljudskosti, ili svojstava ličnosti, neuspah rasta u skladu sa vlastitim mogućnostima odsustvo vrednosti itd.« (Maslow, 1968, str. 193).

Ovakva procena išla je ruku pod ruku sa kompleksnijim poimanjem mentalne bolesti, kao čorsokaka u individualici ili transcendenciji.

»Poput neuroze, psihoza je takođe u svojoj unutarnjoj putanji proces individualicije, ali takav koji nije povezan sa svesću i stoga je smotan u nesvesnom kao *ourobora*. Psihička spremnost povezuje taj proces sa svesću, ili bolje rečeno, tada postoji mogućnost takve veze i otuda i kurativnog efekta«, kaže Jung u jednom pismu Jolandi Jacobi (Jacobi, 1967, str. 33).

3) Laing je bio razapet između dva gledišta. Na jednoj strani, bila je reč o poimanju »šizofrenog iskustva« unutar jednog nadilazećeg ili mističkog konteksta. Dok su ranije psihijatri koji su poredili mistike sa psihoterapeutima ili geridreiranim osobama iz toga izvlačili zaključak o negativnom značenju mističkog iskustva, Laing je zadržao poverenje, ali sa pozitivnim predznakom – polazeći od prečutne pretpostavke o pozitivnom vrednovanju mističkog iskustva, pa zatim tražeći u šizofrenom iskustvu sličnost sa time, on je zaključio da šizofreno iskustvo takođe može imati izlaz i voditi nekoj novoj, višoj integraciji kao i mističko iskustvo (u prvij varijanti mistik je bio unižavan poređenjem sa ludakom, u drugoj varijanti ludak je uzvisivan poređenjem sa mistikom). Na drugoj strani bilo je objašnjenje šizofrenije kao legitimnog odgovora na društveni kontekst, ili »double-bind« situaciju, koje je Laing pozajmio od Batesona (Laing, 1970). To je bilo kao kad bi neko pokušao da pomiri Junga, Maslowa, Batesona, Coopera i Szanza. U kasnijim tekstovima Laing se toga manuo. Možda je i sam uvideo da se to dva nespojiva gledišta – da se šizofrenija ne može smatrati i transcendentalnim iskustvom i odgovorom na bolesnu porodicu ili društvo<sup>1</sup>.

Ti novi spojevi primenjivani su i u tumačenju transcendentalnog ili meditativnog iskustva, ili tačnije, u njegovoj kritici. Dok su pre generaciju ili dve psihijatri i psiholozi bili skloni da takva iskustva tumače u kontekstu psihopatologije i regresije, sada se činilo da se vrednovanje okreće u suprotnu krajnost – ranije je mistik smatran vrstom ludaka, a sada se počeo smatrati prototipom zdrave, samorealizovane, samostavarene ličnosti.

4) U novo-levičarskoj kritici meditacija ima isti nepovoljan status kao i psihoterapija – obe služe pacifikaciji i izmirenju čoveka sa postojećim. Dok je kritika »stare leveice« upućena meditaciji i psihoterapiji pr svega zbog toga što se smatralo da ove naglašavaju neku »privatnost«, »subjektivizam« i »upućenost na sebe« čoveka koji bi oslonac, naprotiv, trebalo da traži u kolektivitu i pristalosti uz napore u izgradnji novog društva (u toj kritici privatno=građansko, kolektivno=socijalističko), nova leveica uenoliko obrće razloge kritike – sada se više ne govori o privatanosti i subjektivizmu nego o »narcizmu«, a kolektivizam se ne smatra vrlinom nego manom: psihoterapiji i meditaciji se zamera baš to što umiraju čoveka i vezuju ga uz kolektivne vrednosti, umesto da ga učine bunтовnim, da mu otkriju »prav razloge« njegove neprilagodnosti. Razlike u kritici delom potiču i otuda što »stara leveica« kritikuje iz okvira uspostavljenog socijalističkog društva, a nova iz građanskog društva, ali se ne svode na to.

Između dva rata psihoanaliza je kritikovana zbog subjektivizma (kao teorija) i zbog elitizma (kao terapija), jer je bila ograničena na imućnije slojeve (dugo je trajala i bila je skupa). Kad je elitizam otpao, kad je psihoanalitička terapija uz druge, nove vidove terapije (posebno grupne) postala takoreći masovna, novelevičari ceo taj terapeutski trend kritikuju kao službu režimu – lečenje je sada »objektivno u službi klasnog neprilatela« jer on nastoji da smiri, pomiri i prilagodi ljude onome sa čime oni ne bi trebalo da se mire niti da se prilagođavaju: tj. nepravdi represiji, nesreći i patnji. Slične optužbe upućuju se od strane Lascha (1986) i Jacobya (1981) humanističkoj psihologiji, postfrojdzizmu, kultizmu, različitim kultovima, mistici, a tu spadaju i nove alternativne terapije (čak i anatiptihijatrija), joge, meditacija itd. Ova kritika, po našem mišljenju, jeste opravdana u meri u kojoj se suprotstavlja represivnom optimizmu kao rukovodećem načelu nekih od narečenih tendencija, kao i redukcionizmu koji sve ljudske probleme i odnose svodi na individualne i psihičke. Ali, Lash i Jacoby ne žele da svoja kritiku ograniče na to, jer su zapravo rukovodeći redukcionizmom sa suprotnim predznakom – oni čvrsto veruju da su svi ljudski problemi društveni i da je individua samo »ukupnost društvenih odnosa«, a da bolest (ma kako je odredili: kao ideologiziranu oznaku za neprilagodene, normalnu reakciju na nenormalno stanje, neuspah u prilagodavanju itd.), patnja i nesreća, imaju samo društvene korene. U većoj ili manjoj meri one dele uverenje Trockog da bolesti (i duševne i fizičke), kao i cela društvena patologija (kriminal, prostitucija itd.) moraju nestati posle revolucije, kad se izgradi novo društvo. Otuda nije čudno da se njihova kritika psihoterapije, humanističke psihologije, kultova itd. u nizu tačaka poklapa sa napadima staljinizma i trockizma na socijaldemokratiju i sindikate. Kao što su socijaldemokratiji i sindikati svojim »reformizmom« bili »objektivno u službi klasnog neprilatela« jer su borbom za povoljniji položaj radničke klase u okviru kapitalističkog društva slabili bun radnika i klasnu borbu koji bi vodili revoluciji, tako se u istom kontekstu zamera psihoterapiji, humanističkoj psihologiji i kultovima da samo potpomazu održanje kapitalizma i otuđenja, ublažavanjem patnji, navlačenjem humanističke maske nehumanim društvenim odnosima, ili narcističkim zatvaranjem pojedinca u okultizam i mistiku. Marcuseova kritika jednodimenzionalnog društva (na kojoj su se Lash i Jacoby odškolovali) imala je sličnu inspiraciju: on je video da se sada da će radnicima u kapitalizmu biti sve gore i gore izjalovila – bar kad je reč o razvijenom industrijskom društvu – i da opozicija unutar takvog društva sve više slabije, pored ostalog i pod uticajem već pomenutih činilaca. Jedino što se u vreme kad je Marcuse pisao delo *Jednodimenzionalni čovek* uticao alternativne psihologije nije još osesao kao što će to biti slučaj posle 1968. Stoga je on u delu *Eros i civilizacija* usmerio napad na neofrojdzovske revizionizam, što će preuzeti i Lash i Jacoby. Zamerka je ukratku o tome da je »revizionizam« gurnuo u drugi plan socijalno-kritički nabor psihoanalitičke teorije,<sup>2</sup> a izuklugo u prvi plan integrativnu, pomirilačku ulogu psihoanalitičke terapije (o ovoj temi Jacoby je kasnije napisao zasebnu knjigu *Potiskivanje psihoanalize*, Beograd 1986.). Pod udar te kritike, uz neofrojdzovske revizioniste (koje navodi Marcuse), doći će i humanistička psihologija, nove alternativne i grupne terapije, kulturni istočnjačke prevencije itd. (u već pomenutim delima Lascha i Jacobya). Ovdje nemamo mogućnosti da se bavimo paradoksom koji se ogleda u tome što su baš pomenuti »revizionisti« (sama primena ovog termina iz repertoara dogmatskog marksizma u Markuzeovom

<sup>1</sup> Unutar društvene kritike koja se razvila u vezi sa određenjem duševnog zdravlja i bolesti mogu se uočiti bar dva trenda (koji jedan drugog isključuju). Prvi je pokrenuo E. Fromm, a nastavili su G. Cooper i R. Laing. Po njima, tzv. bolesni pojedinci nisu zapravo bolesniji nego zdrav, jer ne može da podnese bolesnost društva, što se prilagodi ludilu mikro-grupe ili Strog društva. Njegova bolest stvarna je u fenomenološkom smislu, ali je relativna u društvenom smislu – pod drugačijim okolnostima on bi se drugačije ponašao, ili bi,

<sup>2</sup> Ma kako tumačena Frojdova društvena kritika ima nažalost ograničenje u njegovoj tezi da je represija instinkta cena koja se mora platiti za civilizaciju. Da bi prevazišlo to ograničenje Marcuse (1962): je uveo distinkciju u pojmu potiskivanja; on govori o potiskivanju (kao preduslova civilizacije) i višak-potiskivanja (kao preduslova klasnog društva).

žargonu je simptomatična) sproveli zamenu paradigme u psihoanalizi – unoseći važnost socijalnih čimilaca – do čega je inače stalo i Marcuseu i Laschu i Jacobyju. Ipak, treba skrenuti pažnju da Freud sa stanovišta svog panspshizma (tj. tumačeći i sve društvene pojave kao epifenomene psihičkih sila libidinozne ekonomije) nikad ne bi bio sklon da se potpiše ispod novolevičarskih teza svojih »autentičnih« tumača, iako je u pozim godinama, inače, imao ambiciju da sebe više predstavlja kao filozofa, nego kao terapeuta. Ta njegova ambicija je – kako izgleda – prihvaćena i od nekih njegovih kritičara (koji vele da kao terapeut Freud nije imao uspeha, a kao filozof je promašio struku) i od njegovih obožavalaca (koji smatraju da je veza psihoanalize sa empirijom i terapijom samo nepotrebna komplikacija, te bacaju Frojduvu misao u spekulativne visine). U svakom slučaju Freud je – uz ostale talente – imao i jedan zgodan: umeo je vlastite neusphe da predstavi kao vrline. Kad je pokušao da leči ljude hipnoterapijom, pošto je imao slabe uspehe rekao je da hipnoza nije pouzdana i ne daje trajne rezultate, te da je zato stvorio psihoanalizu zasnovanu na metodi slobodnih asocijacija. Kada se posle dužeg vremena ispostavilo da ni sa psihoanalizom nije imao mnogo uspeha, da ova dugo traje i ne daje sigurne rezultate, tvrdio je da je to tako jer ni sam pacijent ne želi da ozdravi (otpor), niti mu to društvo dozvoljava i da, uostalom, terapija njega – Frojda – ni ne interesuje, nego filozofija. Neko bi se mogao pitati: ako je već tako, zašto je Freud uopšte napustio hipnozu – izgorevo je mogao vezati i uz nju, a ova nije bila smetnja ni filozofskim ambicijama. Freud je tvrdio da je terapeut postao »protiv vlastite volje«, jer ga terapija u osnovi ne interesuje, analizom se bavio iz dva razloga: da razume nesvesno i da »zaradi za život« (cit. prema, Džekobi, 1981, str. 154). Čini se da neki Frojdivi kritičari koji su tvrdili da su njemu nedostajali neki elementarni preduslovi da bi bio dobar terapeut – a jedan od tih je empatija i želja da se drugome pomogne – nisu bili zli jezici. Nastojanja nekih njegovih saradnika da poboljšaju terapijski potencijal psihoanalize on je minirao ili im se podsmeo – tvrdio je kako je skraćena terapija Ota Ranka (zapravo, jedan od koraka ka »demokratizaciji« elitne psihoanalize – DP), smišljena da ubrza tempo terapije kako bi odgovarala jurnjavi američkog života« (cit. po Džekobi, 1981, str. 153).

Ako se ima u vidu da je Freud stvorio jednu čvrstu organizaciju koja je naglašavala profesionalne standarde i odbacivala svaku »laicizaciju«, a sam Freud je bacao anatemu na »revizioniste« kao nešto kasnije Staljin, onda deluje kao blago preterivanje tvrdnja da je »Frejd brusio revolucionarnu ostricu psihoanalize; on se borio protiv njene profesionalizacije i pripitomljavanja« (Džekobi, 1981, str. 152).

5) Staru devizu mizantropa – što gore to bolje – preuzeo je i jedan broj socijalnih i političkih mislilaca: što je ljudima gore to će pre zbaciti postojeći poredak i uspostaviti novi (u XVIII v. buržoaski, a u XIX i XX v.

## Psihoterapija i meditacija

socijalistički). Iz tog ugla novolevičari zaključuju da što su psihoterapija i meditacija »uspešnije« to više služe sistemu pomažući pačenicima da se prilagode i integrišu. Oni, dakle, ne služe ljudima da bi ovi postigli zdravlje, slobodu i sreću nego da lakše podnesu bolesnost društva, represiju i bedu. A ako to budu lakše podnosili teže će se odlučiti na radikalne korake potrebne za duboke promene.<sup>3</sup> Pre više od sto godina Marks je shvatio da za društvene promene (i sama revoluciju) ljudska patnja ne predstavlja niti neophodan niti dovoljan uslov. Tada, kao i danas, postojala su društva u kojima je mnogo ljudi veoma dugo patilo bez ikakvih promena. Drugo, pokazalo se da promene izazvane pukim buntom i nezadovoljstvom ne moraju uopšte biti pozitivne, nego mogu voditi uspostavljanju stanja koje će biti još gore.

Ono što posredno izaziva sumnju u valjanost novolevičarskih ocena, jeste kritika koja se sa desna upućuje alternativnim terapijama, kultovima i meditaciji. Naime, očekivalo bi se – s obzirom na kritiku s leva – da će humanistička psihologija i kultovi naći na otvoreni ili prečutnu podršku poretka i desne kritike. Vidimo, međutim, da to nije slučaj. Dok se novolevičarima čini da ti uticaji otupljuju društvenom kritičku svest i mogućnost regrutacije u svrhu obaranja postojećeg, službenoj kritici koja polazi od važnih institucija i vrednosti (hrišćanska crkva, porodica, ustanovljena podela rada i društvenih uloga) se čini da kultovi (ili bar jedan broj njih, tzv. destruktivni kultovi) razaraju te vrednosti i odvlače (deregrutuju) članove društva iz društveno poželjne institucionalizacije i socijalizacije. (vidi, recimo, zbornik radova priređen od Halperina, 1983). Doista, postavlja se pitanje zašto alternativna psihoterapija kakvu nalazimo u institutu u Esalenu (Kalifornija), ne-konfesionalna meditacija, ili pojedine kulturne grupe, izazivaju sumnjnje i kritiku sa stanovišta, recimo, tradicionalnih vrednosti američkog društva, ili nekog drugog društva, ako su tačne novolevičarske ocene da je takva delatnost pre svega u službi postojećih odnosa?

Čini se da stabilnost u naslujeće nešto što leva kritika previda. Osoba koja je upletena u vrednosti, životni stil ili naprosto

<sup>3</sup> Deluje čudno kad se neko plaši da bi se kolicima ljudske patnje mogla – makar i prividno, makar i privremeno – bitnije smanjiti, budući da jedino u patnji svet nikad nije oskudevao i budući da je danas toliko ljudi poluzabezumljeno, ili u tupom očaju. Istorijski – iz ove teorističke ideologije sledi da za manjeg doba nauvamo niko ili nije mogao biti zdrav i makar privremeno srećan, ili je to mogao samo prividno – a ako je bio, onda na to nije imao moralno pravo. U sličnom kontekstu Watzlavick primjećuje da postoje ljudi koji smatraju da je nepristojno uživati u bilo čemu dok je svet u ovom jadnom stanju (Watzlavick, 1983).

moćnosti drugačije od onih koje izriče i poznaje lokalni kulturni krug, u stanju je da proširi svoj vidokrug i da doživi relativnost lokalnih društvenih odnosa i običaja, a da se ne oseća nesigurnom ili zbunjenom. Ili, kako ističe Maslow (1968, str 181): »Ustanovio sam da moji zdravi subjekti prividno prihvataju konvencije, dok se lično prema njima odnose neusiljeno, površno i nepristrasno. To jest, u stanju su da ih prihvate ili ne prihvate. (...) Zbog tih i drugih razloga oni se mogu nazvati autonomnim, tj. osobama koje se rukovode vlastitim karakterom pre nego pravilima društva (ukoliko se ovi razlikuju)«. Nije mi nepoznato da baš ovakvi stavovi izazivaju kritiku i bes novolevičara (Jacoby je posebno kivan na Maslowa) – za njih su ovakve ideje upravo dokaz da se humanistička psihologija zalaže za narcističkog pojedinca zatvorenog u sebe, koji je raskinuo prirodan odnos između društvenih odnosa i individue pošto je za novolevičare nezamislivo da bi pojedinac mogao biti nešto drugo od ukupnost društvenih odnosa.

Istina je, međutim, da je autonomna osoba u stanju da uspostavi svoju autonomiju ne samo spram društvenih odnosa i vrednosti, nego i spram onoga što se naziva unutarnjom prirodom, bilo da su to instinkti, arhetipi, individualno ili kolektivno nesvesno, ili super-ego. To čini autonomnu osobu drugačijom od »čuvara« (agresivnog branika establišmenta), od konformiste, otpadnika, stranca i buntovnika. Autonomna osoba u stanju je i da brani dati društveni poredak i da se protiv njega buni, ali kad to čini, onda je to zbog stvarnog uverenja da on treba da bude napadjen ili branjen, a ne zbog podložnosti projekivnom mehanizmu koji stvara uverenje da su svi neprijatelji i zla ili izvan, ili unutar datog društva.

Na osnovu toga možemo razumeti zašto se službenoj kritici ovakva osoba prikazuje kao otpadnik i tuđ element u postojećoj kulturi (sa stanovišta čuvara i konformiste »Ivana Ilića«, lika iz poznate Tolstojevе pripovetke), a na drugoj strani kao osoba koja izbegava društvene konfrontacije i konflikte (sa stanovišta radikalne leve kritike). Postojeći poredak oseća da ova osoba nekako ne pripada, nije uključena (tj. oseća njenu usutarnju slobodu), a buntovnik i radikal osuđuju da joj nedostaju ono »sve ili ništa« stanovište spram sadašnjeg i milenaristički entuzijazam spram budućeg.

6) Kada je reč o savremenim kultovima istočne provenijencije čiji se uticaj sve više oseća na Zapadu, a i kod nas, mi ne smatramo kao Halperin i drugi autori (Halperin, 1983) da su oni štetni jer odvlače ljude od »pravih« religija judeo-hrišćanske tradicije, ili socijalizacije koju nude postojeći društveni odnosi. Po našem mišljenju njihova negativna uloga svodi se na to što služe kao svesnojsvni azil osobama koje su imale impuls usmeren ka postizanju autonomije, ali nisu mogle da podnesu nesigurnost i individualizam koji autonomija nosi sobom, te su potražili utočište u kulturno kolektivizmu i zavisnosti od gurua. Umesto uobičajenog konformizma takve osobe opredelile su se

za alternativni, kulturni konformizam, zamenjujući tako veću slobodu za manje slobode (analiza koju je From proveo u drugačijem kontekstu pre skoro pedeset godina u svom delu *Bekstvo od slobode* još uvek je u nekim aspektima važeća).

Kada je o tome reći važno je ne podležti pogrešnoj identifikaciji cele ravnice susreta Istoka i Zapada<sup>4</sup> sa fenomenologijom savremenih kutova (toj identifikaciji je inače jako podležti pošto su kulturovi medijci nametnuli, a priličan broj njih se poziva na neko istočno nasleđe, ili ima vode azijskog porekla). Nekad je ta identifikacija prosto posledica nedostatka pronicljivosti, a nekad izraz potrebe da se na lak način izade na kraj sa »orientalizmom«.

Pre desetak godina T. George Harris, u to vreme glavni urednik čas. *Psihologija danas* u svom uvodniku (pod naslovom »Uncle Sam in Lotus Positions«, *Psychology Today*, Dec. 1975) pisao je o »orientalnoj invaziji starih dobrih SAD«. Ako mu je verovati na reč, pored ostalog citirao je jednog japanskog sveštenika žena (ne zato što čeni mišljenje zenovskih sveštenika, nego zato što je ispalio da može da se iskaže rečima »samih zenista«) koji je navodno rekao: »Zapadni zen je otrovna gljiva.«<sup>5</sup> Harris je zaključio da su Amerikanci dovoljno čvrsti da mogu izdržati to iskušenje. Ukratko, on smatra da novi orientalizam ne donosi nikakvog dobra (za opširnije razmatranje te teme vidi Cox, 1977) i da zapadnjaci treba da se drži hrišćanskih tradicija koje mu više odgovaraju.

Par godina kasnije to je bilo opovrgnuto na dosta drastičan način tragedijom koja se odigrala u Džonstounu (Jonestown). Jim Jones je tokom nekoliko godina izgledao kao samo jedan od onih fundamentalističkih nastrojnih hrišćanskih sveštenika koji svojim entuzijazmom i žargonom socijalne kritike vezuju vernike uz crkvu umesto tešnje nego što je to inače slučaj.<sup>6</sup> Ispostavilo se, posle brojnih zapleta, da je on bukvalno, a ne samo duhovno i simbolički za njih bio ot-

rovnja gljiva, jer ih je sve potrovalo.

Na drugoj strani, Jung i Harris koji smatraju da svako treba da se drži svoga morali bi biti nezadovoljni ne samo orientalizmom, nego i katolicizmom. Ne samo stoga što je Vatikan i ranije i danas ulagao napore da pokrsti i pridobije nove vernike širom Afrike i Azije (Južnu Ameriku, konkvistadore itd. bolje da ne pominjemo) nego i stoga što neki liberalni teolozi unose tu otrovnu gljivu u samo tkivo hrišćanstva, spajajući zen meditaciju sa hrišćanskim sadržajima i simbolima (Tilmann, Peinen, 1978). Ovi teolozi polaze od činjenice da mladi ljudi odlaze u Indiju, Nepal ili Japan u potrazi za sadržajima i praksom koje ne nalaze u crkvi. Iz tih razloga oni su se odlučili da napišu priručnik u kome su tehnike zen meditacije povezane sa hrišćanskim simbolima. Pri tome se pozivaju na stav iz »Dekreta o misijskoj delatnosti Crkve u svetu«<sup>7</sup> iz II Vatikanskog koncilja, gde se kaže da se mogu preuzimati asketska i kontemplativna praksa iz starih kulturna koja je Bog otkrio narodima čak i pre jevanđelja. Znači li to da je Vatikan otvorio vrata procesima koje su Jung i Boss, desna i leva kritika, smatrali i smatraju nepoželjnim?

U Jungovim shvatanjima opširno sam pisao u tekstu »Jung i azijska meditativna tradicija« (*Kulture Istoka*, br. 9) što se tiče Bosa, on je smatrao da su zapadnjaci suviše kruti da bi bili u stanju da usvoje uvide koje nudi istočnačka mudrost i da bi im svima pre bila potrebna psihoanaliza. (Boss, 1965, str. 189). U mnogim slučajevima to je tačno, ali mislim da slično stoji i kad je reč o mogućnostima zapadnjaka da usvoje uvide zapadnjačke mudrosti – mnogima je više koristila psihoterapija, nego čitanje Platona ili Hajdegera (što se tiče Vigenštajna on je prosto štetan po zdravlje).

7) Ovaj opširan osvrt na društveno-političke aspekte moguće uloge psihoterapije i meditacije činio sam se neophodnim utoliko što oni koji pišu o susretu Istoka i Zapada u ravnici psihologije često zanemaruju ova pitanja. Smatramo da je to utoliko važnije ukoliko držimo da je susret psihoterapije i meditacije sam po sebi važan.<sup>8</sup>

Da bi se pružio istorijski pregled tog susreta trebalo bi se vratiti jedno stoleće unazad. Imajući u vidu ograničen prostor zadržaćemo se na tome da ovdje pružimo jedan sistematski (pre nego istorijski) pregled ključnih tačaka tog susreta.

U jednom skoršnjem članku na ovu temu autori (Benson, Kutz, Borysenko, 1985) obećavaju da će razraditi teorijski okvir koji omogućuje uključivanje meditacije u psihoterapiju, kao i integraciju dinamičke

psihoterapije, relaksacionog odgovora (relaxation response) i meditacije prisobnosti (mindfulness meditation). U tom tekstu oni su delimično ispunili drugi deo obećanja, ali ne i prvi, pošto su izostavili neke važne strane pomenutog teorijskog okvira, kao što su pojam sopstva i transpersonalne perspektive, a takođe i novu teoriju motivacije (ili meta-motivacije, kako je naziva Maslow).

Da bi to bilo jasno ocrtaćemo osnovne tačke susreta psihoterapije i meditacije koje se moraju uzeti u obzir ako se govori o teorijskom okviru tog susreta.

a) Neke psihoterapije uključuju kao svoje teoretske i funkcionalne premise pojedina načela koja su sadržana u istočnojčkoj tradiciji joge i meditacije. Tvorci tih psihoterapija – gdekad sa dobrim opravdanjem – nisu se trudili da označe poreklo tih načela, smatrajući ih, naprosto, delom opšteg kulturenog nasleđa ili mudrosti čovečanstva. Na primer, u geštalt terapiji Frica Perlsa nalazimo načela »budi sada i ovd« i »načelo svesnosti« (awareness) u istom značenju kao u budizmu (posebno zenu), ali u drugačijem (terapeutskom) kontekstu. Isto važi i za »usredsređenost na telo«, »unutražnju tišinu« i »vizualizaciju« u sklopu onoga što Perls (1969, str. 185) naziva usredsređujućom terapijom (concentration therapy). Na drugoj strani, upotreba paradoksa u psihoterapiji, kako je objašnjena od strane Watzlawicka (1967), ima prethodne uzore u tradiciji zena.

b) Uvođenje pojma sopstva ili unutarnje sri ličnosti – što je predmet individucije (Jung), ili samoaktualizacije (Maslow) – predstavljalo je uvođenje posebnog činioca u odnosu na psihoanalitičku trijadu (id–ego–superego). Naporedu sa tim ideje i ideja o mogućnosti psihičkog rasta ili razvika koje se protežu u drugu polovinu života i nadlazi zdravlje kako ga definiše psihoanaliza (genitalni karakter). Na osnovu toga zdravlje se može definisati ne samo kao stanje (u kome nema simptoma neuroze ili psihoze) nego i kao trajni proces (razvoja ličnosti). To omogućuje psihoterapeutima da se bave ne samo onim što leči (terapija) nego i onim što ljudima omogućuje da rastu zdravi (tehnike ili putevi rasta ličnosti, meditativnog ili nekog drugog tipa).

Novo shvatanje motivacije, osnovnih potreba i poriva podrazumeva da je ono što Fromm naziva produktivnom nastrojenošću, Maslow B–motivacijom, a Jung i Assagioli u duhovnim porivima, isto tako stvarno i bazično kao seksualni i agresivni nagoni, te da nije rezultat represije ili sublimacije.

c) Razrada teorije svesti bila je takođe od ogromne važnosti u susretu psihologije Istoka i Zapada. Pre skoro jednog veka to je pokrenuo W. James, a tokom poslednjih dvadeset godina snažan zamah omogućilo je zapadnoj psihologiji da razume i protumači meditaciju iz šire perspektive. James je bio prinuđen da pozajmi termin »kosmička svest« da bi imenovao neuobičajenu, nesvakodnevnu svest. Assagioli (1975, str. 200) je upotrebljavao termin »nadsvest«, a Maslow je govorio o »spoznajni sa stanovišta bitka

<sup>4</sup> Smatramo da bi se, sa nešto pretrevanja, savremeni susret Istoka i Zapada mogao uporediti sa uticajem koji je antička kultura imala na evropsku Renesansu. Oni koji analizuju ovu moguću sličnost tog susreta sa primedbom da ostaci azijskih kultura nemaju načelnu važnost, zaboravljaju da je u početnoj fazi Renesansne grčka kultura takođe bila mrtva kultura i ne manje tuđa srednjevokovnoj Evropi nego što se procenjuje da su kulture vrednosti Istoka tuđe Evropi.

<sup>5</sup> Pre skoro dvadeset vekova neki kineski upravljači tvrdili su isto, upozoravajući da budizam (koji je u Kinu došao sa Zapada, tj. iz Indije) ne odgovara Kinozima jer su budisti nezadnici koji sede dokoni i hodaju okolo prosci hrane ili spavajući tuđe žene. Ipak, nekoliko vekova iz toga Kina je stvorila vlastite budističke sekte od kojih je jedna – pod svojim japanskim nazivom: zen – postala poznata čak i Harrisu.

<sup>6</sup> Da bi se Džonstoun rđava reputacija razdvojila od hrišćanstva bilo je i pokušaja da se on identifikuje kao marksistički, a ne hrišćanski propovednik. Njegovu bivša žena je u jednom intervjuu (*New York Times*, Sept. 1977) tvrdila da je Džons bio marksista (imajući u vidu njegovu kritiku društvene nejednakosti i sveta bogatih). Posle svega izlazi da nijedan vernik više ne može biti bogat od njegov sveštenik nije prikriveni marksista ako kaže da će bogati teže proći u raj nego kamilu kroz iglene uši.

<sup>7</sup> Možda nekim čitaocima to i nije važno, ali neki psiholozi i psihoterapeuti poriču relevantnost takvog pitanja. Za one koje drže do službenih stavova ne bi bilo suviše citirati jedan takav stav. Američko psihijatrijsko udruženje (American Psychiatric Association) skroje je istaklo da meditacija može pospešiti psihoterapeutske procese i pružilo je podršku istraživanjima koja bi »procenila moguću korisnost meditacije« (Task Force on Meditation: Position statement on meditation, *American Journal of Psychiatry*, 134:720, 1977).

(B-cognition), Dean (1965) je uveo termin »ultrasvesti« (ultraconscious), Tart je koristio širi pojam »izmenjenog stanja svesti, Ornstein (1978, str. 65) je smatrao da je moguće govoriti o posebnim tipovima svesti povezanim sa levom, odnosno desnom hemisferom mozga, dok je Wilber (1977) razvio hipotezu o spektru svesti.

Da bi stvorili širi okvir za ovakvo prošireno poimanje svesti, Maslow i Sutich pokušali su da ocrtaju jednu »transpersonalnu psihologiju« koja bi uključila iskustva što sežu preko uobičajenih granica ega, meta-potrebe i uvide iz istočnih meditativnih tradicija. Frankl (1949) koji je upotrebio termin »psihologija uzvišenog« bio je prethodnik takvog jednog trenda.

d) Priznanje da postoje ne-specifične (ne-specifične sa stanovitiš psihološki nomenklature) smetnje bilo je važan korak u podsticanju traganja za terapeutskim sredstvima koja sežu mimo analitičkih i bihevioralnih tehnika terapije. Te smetnje mogu se grupisati na sledeći način:

- egzistencijalne krize povezane sa proslaskom kroz određene životne stupnjeve;
- anhedonija, anomija, pesimizam;
- smetnje izazvane zaustavljenim razvojem ličnosti;
- smetnje izazvane društvenim situacijom i komunikacijom (porodica, šire društvo).

e) Važan čimnik bilo je priznavanje psihoterapeutske vrednosti pojedinih meditativnih tehnika i postupaka (načela). Učinkan relaksacije prvi put je upotrebljen u terapiji morita (Reynolds, 1980), inspirisan zen meditacijom, a u autogenom treningu (Schultz, 1966) inspirisan nekim vezbama joge (*śāvaṇa*). Kasnije je relaksacioni učinak prepoznat i kao terapeutsko dejstvo nekih novih tipova meditacije kao što je »transcendentalna meditacija« (Benson, 1975). Čista svesnost ili meditacija prisbešnosti (mindfulness meditation) takođe je preuzeta iz budističke tradicije (theravade ili zena) a njena terapeutska primena opisana je od strane različitih autora (Naranjo i Ornstein, 1971; Deatherage, 1975; Goleman, 1977; Hall i Lindzey, 1978; Katz, 1983). Deatherage je opisao kliničku upotrebu ovog tipa meditacije u kratkoročnom tipu terapijapije.

Uvođenje bioenergetskih ideja u zapadnu psihoterapiju od strane Reicha i neorajhijskih terapija izvuklo je u prvi plan neke tehnike joge (disanje, manipulacije abdomena, telesne položaje itd.).

f) James (1971) je već odavno ocrtao pojam religijskog preobraćenja (konverzije) u sklopu psihičke promene i razvoja ličnosti. U ovoj ravni neki novi uvidi ostvareni su porođenjem odnosa koji postoji između psihoterapeuta i pacijenta na jednoj i majstora i učenika na drugoj strani, a posebno poređenjem paradoksalne komunikacije u psihoterapiji i zenu (Haley, 1963, str. 180). Ukazano je i na analogije koje postoje u psihoterapeutskim i zenovskim paradoksima (Watzlawick i dr., 1967, str. 230-253).

Izneto je i teza da se različite psihoterapije obraćaju različitim nivoima svesti. U

tom smislu Wilber govori o »spektru svesti« (Wilber, 1979, str. 14-23) na osnovu čega predlaže i podelu terapija po »pojasevima« (bands of therapies), ili »područjima«. Većina savremenih zapadnih terapija su unutar pojasa ega, egzistencijalnog pojasa i bio-socijalnog pojasa. U transpersonalnom pojasu su Jungova analiza, Asadoljeva psihosinteza, Maslovljeva samoaktualizacija i Prokolfjev dijalog, kao i neke meditativne tehnike (meditacija uz pomoć mantri, meditacija prisbešnosti, kultivisanje svesnosti). Peti pojas ili područje Wilber rezerviše za mahajanski budizam, taoizam i neke vrste krišćanskog misticizma, pri čemu je oznaka »terapija« ovde samo ulovna.



Bibliografija:

- Alexander, F. (1931): »Buddhist training as a artificial catatonias«, *Psychoanal. Rev.* 18: 129-145

- Assagioli, R. (1975): *PSYCHOSYNTHESIS*, London: Turnstone

- Benson, H. (1975): *THE RELAXATION RESPONSE*, New York: W. Morrow

- Benson, H., Katz, I. and Borysenko, J. Z. (1985): »Meditation and Psychotherapy: A Rationale for the Integration of Dynamic Psychotherapy, the Relaxation Response, and Mindfulness Meditation«, *The American Journal of Psychiatry*, Jan. 85

- Bruno, F. J. (1977) *HUMAN ADJUSTMENT AND PERSONAL GROWTH: SEVEN PATHWAYS*, New York: John Wiley

- Casper, M. (1974): »Space therapy and the Maitri Project«, *The Journ. of Transpersonal Psych.*, Vol. 6, pp. 57-67.

- Coster, G. (1934): *YOGA AND WESTERN PSYCHOTHERAPY: A COMPARISON* London: Oxford Un. Press

- Cox, H. (1977): *TURNING EAST: THE PROMISE AND PERIL OF THE NEW ORIENTALISM*, New York: Simon and Schuster

- Dean, S. R. (1965): »Beyond the unconscious; the ultraconscious«, *Psychologia*, 8, 145-152.

- Deatherage, G. (1975): »The Clinical use of 'mindfulness' meditation in short-term psychotherapy«, *The Journ. of Transpersonal Psych.*, Vol. 7, pp. 133-142.

- Erikson, E.H. (1968): *IDENTITY, YOUTH AND CRISIS*, New York: W. W. Norton

- Frankl, V. (1949): *DER UNBEWUSSTE GOTT*, Wien: Amandus

- Frankl, V. (1957): *THE DOCTOR AND THE SOUL*, New York: A. Knopf

- Goleman, D. (1977): *THE VARIETIES OF MEDITATIVE EXPERIENCE*, London: Rider

- Haley, J. (1963): *STRATEGIES OF PSYCHOTHERAPY*, New York: Grune and Stratton

- Halperin, D. A., ed. (1983): *PSYCHODYNAMIC PERSPECTIVES ON RELIGION, SECT AND CULT*, Boston: John Wright

- Hall, C. S., Lindzey, G. (1978): *THEORIES OF PERSONALITY*, New York: John Wiley

- Happpich, C. (1948): *ANLEITUNG ZUR MEDITATION*, Darmstadt

- Heide, F. J. (1985): »Relaxation: the storm before the calm«, *Psychology Today*, April 1985

- Jacobs, H. (1961): *WESTERN PSYCHOTHERAPY AND HINDU SADHANA*, London: G. Allen and Unwin

- Jacobi, J. (1967): *THE WAY OF INDIVIDUATION*, London: Hodder and Stoughton

- Jacoby, R. (1975): *SOCIAL AMNESIA*, Boston: Beacon

- James, W. (1971): *THE VARIETIES OF RELIGIOUS EXPERIENCE*, London: Collins Fontana

- Jung, K. G. (1958): *PSYCHOLOGY AND RELIGION: WEST AND EAST*, Princeton: University Press

- Katz, N. (1983): *BUDDHIST AND WESTERN PSYCHOLOGY*, Boulder: Prajna

- Kretschmer, W. (1951): »Die meditativen verfahren in der Psychotherapie«, *Zeitschrift für Psychotherapie und Mediz. Psychologie*, Vol. I, No 3, 1951 (in this essay we have quoted the English ed. of this text, in Tart, 1974).

- Laing, R. D. (1970): *THE POLITICS OF Experience and the bird of paradise*, Harmondsworth: Penguin Books

- Marcuse, H. (1962): *EROS AND CIVILISATION*, New York: Vintage

- Maslow, A. H. (1968): *TOWARD A PSYCHOLOGY OF BEING*, New York: Van Nostrand

- Mousaieff Masson, J. (1980): *THE OCEANIC FEELING*, Dordrecht: D. Reidel

- Naranjo, C. and Ornstein, R. (1971): *ON THE PSYCHOLOGY OF MEDITATION*, New York: Viking

- Ornstein, R. (1978): *THE PSYCHOLOGY OF CONSCIOUSNESS*, Harmondsworth: Penguin

- Perls, F. S. (1969): *EGO, HUNGER AND AGGRESSION*, New York: Vintage

- Rainwater, J. (1982): *YOU ARE IN CHARGE!* Culver City: Peace Press

- Schultz, J. H. (1966): *DAS AUTOGENE TRAINING*, Stuttgart: Georg Thieme Ver.

- Tart, Ch. ed. (1976): *TRANSPERSONAL PSYCHOLOGIES*, New York: Harper and Row

- Tilmann, K., von Paimen, H.-T. (1978): *DIE FUHRUNG ZUR MEDITATIONEN. CHRISTLICHE GLAUBENS-MEDITATION. Ein Werkbuch 2*, Zürich-Köln: Benziger Verlag

- Walsh, R. and Shapiro, D. (1979): *A BEYOND HEALTH AND NORMALITY: AN EXPLORATION OF EXTREME PSYCHOLOGICAL WELLBEING*, New York: Van Nostrand

- Welwood, J. (1979): *THE MEETING OF THE WAYS, EXPLORATIONS IN EAST/WEST PSYCHOLOGY*, New York: Schocken Books

- Wilber, K. (1979): »Psychologia Perennis: The Spectrum of Consciousness«, in Welwood, 1979.

- Wertz, D. A., Bickford, R. G., Bloom, F. E., and Shannahoff-Khalsa D.S. (1983): »Alternating cerebral hemispheric activity and the lateralization of autonomic nervous functions«, *Human Neurobiology*, (1983) 2:39-43, Springer.

- Watzlawick (1983): *THE SITUATION IS HOPELESS, BUT NOT SERIOUS*, New York: W.W. Norton

(-Srpsko-hrvatska izdanja)

- Hol, C. i Lindzi, G. (1982): *TEORIJE LIČNOSTI*, Beograd: Nolit

- Đekohi, R. (1975): *DRUŠTVENI ZABORAV*, Beograd: Nolit

- Laing, R. (1978): *PODELJENO JA. POLITIKA DOŽIVLJAJA*, Beograd: Nolit

- Marcuse, H. (1965): *EROS I CIVILIZACIJA*, Zagreb: Naprijed

- Rejnvoter, Dž. (1986): *BUDITE SEBI PSIHOTERAPEUT*, Beograd: Nolit

- Tilmann, K., Von Paimen, H.T. (1983): *KRIŠĆANSKA MEDITACIJA (1-4)*, Zagreb: Krišćanska sadašnjost





Jogin u meditaciji (Indija, XVII vek)

## 5. Tri cilja zazen

Tri su cilja zazen: 1) razvijanje sposobnosti koncentracije (*yoriki*), 2) satori-probuđenje (*kensho-godo*), i 3) ostvarenje vrhunskog puta u našem svakodnevnom životu (*mujodo no taigen*). Ova tri cilja predstavljaju nedeljivu celinu, ali ću, razmatrajući radi, svakim od njih morati da se pozabavim odvojeno.

Prvi cilj, doriki, jeste moć ili snaga koja se pojavljuje kada se, pomoću zazen koncentracije, duh ujedinji i dovede do usredsređenosti na jednu tačku. To je nešto više od sposobnosti koncentracije u uobičajenom smislu reči. Doriki je jedna dinamična moć koja nam, kada je jednom steknemo, omogućava da čak i u najiznenađenijim i najne očekivanim situacijama reagujemo munjevit, bez ikakve pripreme, i na način koji je potpuno u skladu s okolnostima. Onaj koji je razvio doriki nije više rob svojih strasti niti je izložen na milost i nemilost svojoj okolini. Zadržavajući uvek vlast nad sobom i nad okolnostima svog života, takav čovek u stanju je da se kreće s potpunom slobodom i sabačnošću. Doriki takođe omogućava i razvijanje određenih natprirodnih moći, kao i postizanje stanja u kojem duh postaje kao bistra, nepomična voda.

Prve dve od pet vrsta zena o kojima sam govorio oslanjaju se u potpunosti na doriki. Međutim, iako se snaga dorikija može beskrajnno povećavati redovnim vežbanjem, ona će opasti i na kraju potpuno iščeznuti ako zanemarimo zazen. I mada je tačno da iz dorikija proističu mnoge izvanredne moći, ako ostanemo samo na njemu nećemo moći da u korenu podsećemo naš na obmani zasnovan pogled na svet. Sama snaga koncentracije nije dovoljna za praviše vrste zena; uz nju mora postojati i satori-probuđenje. U jednom malo poznatom dokumentu, zaostavštini patrijarha Sekito Kisena, osnivača jedne od ranih sekti zena, piše sledeće: »U našoj sekti od vrhunskog značaja je spoznavanje bud/astve/nosti (bud/i/ne prirode, engl. Buddha-nature), a ne samo puklo posvećivanje snazi koncentracije.«

Drugi od ovih ciljeva je *kensho-godo*, sagledavanje vlastite suštastvenosti i u isto vreme sagledavanje krajnje suštinske prirode univerzuma i »svih deset hiljada stvari« u njemu. To je iznenađni uvid: »Od samog sam početka bio potpun i savršen. Kako divno, kako čudesno!« Ako je u pitanju istinski kenšo, njegova suština biće uvek ista za bilo koga koji ga doživljava, bio on Buda Sakjamuni, Buda Amida, ili bilo ko od vas okupljenih u ovom hramu. Ali to ne znači da mi svi podjednako snažno doživljavamo kenšo, jer postoje velike razlike u jasnoći, dubini i potpunosti tog iskustva. Kao ilustraciju toga, zamislite jednu osobu koja je slepa od rođenja i kojoj se vid postepeno počinje da vraća. U početku ona vidi nejasno i samo ono što joj je blizu. Zatim, kako joj se vid poboljšava, u mogućnosti je da prepoznaje stvari udaljene jedan metar, pa zatim deset metara, pa zatim sto metara, sve dok ne bude u stanju da prepoznaje stvari na

# Predavanja o zazenu, II

## Jasutani-roši

udaljenosti od hiljadu metara. Na svakom je od tih stupnjeva pojavni svet koji ona opaža isti, ali su razlike u jasnoći i tačnosti sagledavanja tog sveta isto toliko velike kao i one između snega i uglja. Isto važi i za razlike u jasnoći i dubini naših doživljaja kenšo.

Poslednji od ova tri cilja je *mujodo no taigen*, ostvarenje vrhunskog puta celim našim bićem i u svim našim svakodnevnim aktivnostima. Na ovoj tački prestajemo da pravimo razliku između cilja i sredstava. Saidodo, o kojem sam govorio kao o petom i najvišem od pet vrsta zena, odgovara ovom stupnju. Kada, odbacivši svoj ego, s čvrstom rešenošću sedite u skladu s uputstvima nekog stručnog učitelja – dok vam je duh potpuno svestan, a ipak oslobođen misli poput besprekorno belog i čistog lista papira neokaljanog nijednom mrljom – iskazuje se vaša, po svojoj prirodi čista budastvenost, bez obzira da li ste imali satori ili niste. Ali ono što se ovde mora naglasiti jeste da jedino kroz istinsko probuđenje možete direktno spoznati istinu svoje budastvenosti i uvideti da se saidodo, najpročišćenija vrsta zena ni po čemu ne razlikuje od onoga što su upražnjavale sve Bude.

Japanski bonzo



Praksa budističkog zena trebalo bi da obuhvati sva tri cilja, jer su oni međusobno povezani. Postoji, na primer, suštinska povezanost između dorikija i kenšo. Kenšo je »mudrost prirodno vezana za doriki, koji predstavlja moć proisteklu iz koncentracije. Doriki je povezan sa kenšoom na još jedan način. Mnogi ljudi nikada ne bi bili u stanju da dostignu kenšo ukoliko prethodno nisu u izvesnoj meri razvili doriki, jer bi se u suprotnom ispostavilo da su previše nemirni, nervozni i da im je previše nelagodno da bi uspeali da istraju u svom zazenu. Osim toga, jedno iskustvo kenšo-a, ukoliko nije podržano dorikijem, neće imati značajnijeg uticaja na vaš život i pretvoritiće se samo u bleđu uspomenu. Jer iako ste kroz iskustvo kenšo-a svojim okom spoznali suštinsko jedinstvo kosmosa, bez dorikija nećete biti u stanju da na osnovu toga što vam je otkrila vaša unutrašnja spoznaja delate svim svojim bićem.

Slično tome, postoji i međupovezanost između kenšo-a i trećeg od ovih ciljeva, *mujodo no taigen*. Kenšo ispoljen u svim vašim aktivnostima jeste *mujodo no taigen*. Sa krajnje savršeni probuđenjem (*anuttara samyak-zambodhi*), mi uviđamo da je naše poimanje sveta kao podvođenja i protivrečnog pogrešno, i sa tim uvidom otkriva nam se svet jednosti, istinske harmonije i mira.

Sekta rinzaja obično postavlja satori-probuđenje kao konačni cilj sedenja i prenebega doriki i *mujodo no taigen*. Na taj način se umanjuje potreba za produžavanjem vežbanja i nakon probuđenja, a zaočinje koana, pošto nije podržano zazenom i jedva da je povezano sa svakodnevnim životom, postaje u suštini jedna intelektualna igra, umesto da bude sredstvo kojim se proširuje i ojačava probuđenje.

S druge strane, mada se u zvaničnim krugovima sekte soto danas zagovara veliki značaj prakse *mujodo no taigen*, u stvarnosti to ne ide mnogo dalje od nagomilavanja dorikija, koji, kao što sam ranije napomenuo, »iscrpi ili se povuče i na kraju potpuno iščezne ukoliko se zazen ne upražnjava redovno. Shvatanje koje danas vlada u sekti soto da je kenšo nepotreban i da nije potrebno ništa drugo osim da obavljamo svoje svakodnevne aktivnosti s duhom Bude, vodi u zabludu, jer bez kenšo-a nikada ne biste istinski znali šta zapravo predstavlja taj Budin duh.

Ova zahteva u krajnosti u obe sekte<sup>1</sup> u poslednje su vreme, na žalost, umanjile kvalitet podučavanja u zenu.

Ovim se završava razmatranje o tri cilja zazen.

<sup>1</sup> U vezi sa poetakim opisom razlika između rinzaja i sotoa moglo bi biti zanimljive sledeći odlomak iz jednog neobjavljenog rukopisa Nyogena Senzackija (Nyogen Senzaki): »Medu studentima zena govori se da je učenje rinzaja kao poneseniji miraz od kojeg drhtimo, dok je učenje sotoa poput prolećnog povetarca koji miluje cvet, pomakući mu da se otvori. Postoji još jedna izreka: Učenje rinzaja je poput neustrašivog generala koji bez oklevanja pokreće regimentu, dok je učenje sotoa poput seljaka koji se briljivo stara o svom pirinčanoj polju brinući se o svakom struku ponaosob.«

## 6. Individualna poduka

Nastavite da radite onu vežbu koju sam vam dao prošli put, naime usredsredite se na udisanje i izdisanje i pokušajte da jasno osetite svaki dah.

Ovo predavanje baviće se individualnom podukom (*dokusan*), koja predstavlja vreme koje je namenjeno da se pred rošija, u četiri oka, iznesu svi problemi u vezi sa vežbanjem. Ova tradicija individualnog podučavanja započela je sa samim uvažanim Šakjamunijem i održala se, neprekinuta, sve do danas. Za to znamo jer je jedan od velikih majstora *tendai-a*, Čiša-daiši (Chishadaiši), u svoju sistematizaciju svih sutri u okviru osam pouka i pet razdoblja, uvrstio tajno učenje, koje odgovara dokusanu.

Ako nema tog individualnog vođenja, ne možemo reći da je naše vežbanje zarena autentično. Na žalost, od perioda Meidi naovamo, tokom skoro stotinu godina, dokusan je u sektsi soto gotovo izumro, opstajući jedino u tradiciji rinzaja. Ako uporedimo zaren sa putovanjem koje neki započnu brzo a zatim uspire, drugi počnu sporo a kasnije ubrzaju korak, nekim je jedna faza tog putovanja rizičnija od neke druge, i svi nose različito tovar prtljaga (što će reći, predubeđenja), možemo početi da uvidimo zašto se bez individualnog vođenja u dokusanu ne može.

Može se postaviti pitanje zašto je neophodno držati dokusan u tajnosti. Pošto se tu ne radi ni o čemu nemoralnom, zašto on ne bi mogao biti otvoren i javan? Pre svega, kako smo mi obični ljudi s egom, skloni smo da u prisustvu drugih sebe predstavljamo boljim nego što jesmo. Mi nismo u stanju da, kako bi se to reklo, razgolitimo svoje duše i ostanemo potpuno goli. Slično tome, ustežemo se da izrekneмо celu istinu zbog straha da će nam se smejeti. Ili ako nas roši izgrdi, upotrebljavajući oštre reči, mi ćemo se više brinuti za utisak koji to ostavlja na druge nego za to da ga saslušamo otvorenog duha. Postoji još jedan razlog za privatnost dokusana. Pošto ste prvi put doživeli kenšo, vi idete od jednog koana do drugog kako se vaše razumevanje produbljuje, i ako bi drugi bili prisutni kada na dokusanu pokazuje vaše razumevanje koana, mogli bi, slušajući odgovore rošija, pomisliti: »A tako, to je odgovor! a da pritom nisu potpuno shvatili značaj tog koana. Očigledno je da bi to štetilo njihovom vežbanju jer bi, umesto da sami dođu do svog sopstvenog uvida i iznesu ga rošiju, oni zapamtili da je ono bilo prihvatljiv odgovor, mada on to u stvari nije, i na taj bi se način njihovo vežbanje koana, na njihovu sopstvenu štetu, svelo na puko intelektualiziranje. Iz tih razloga ne bi trebalo da odgovorite na pitanje koje se tiče koana koji onaj što pita još nije prošao. Neodgovorno pričanje može dovesti i do drugih štetnih posledica. Mogu se, na primer, proširiti glasine da je neko tokom dokusana surovo istučen, što bezrazložno kvari reputaciju zena. Prema tome, ne pričajte o svojim koanima ni sa kim, čak ni sa svojim najboljim prijateljima ili članovima porodice.

Upravo to kršenje tajnosti koja je nekada okruživala sistem koana jeste ono što je u

sektsi rinzaj dovelo do postepenog opadanja kvaliteta podučavanja. Ono što ću sada reći ne važi za laike, koji obično ozbiljno shvataju vežbanje. Ali u manastirima, gde ima kaludera kojima smeta celokupni trening, i koji su tamo zapravo i dospeli samo zato da bi odslužili obavezni rok koji je potreban da bi nasledili mesto stalnog sveštenika u nekom manastiru, ovaj problem postaje ozbiljan. U manastirima gde je disciplina slaba stariji kaluder često će reći mladem kaluderu: »Na kome koanu radiš?« Kad dobije odgovor, onaj stariji će reći: »Da li ga razumeš?« »Nec.« U redu, ja ću ti reći odgovor, kazaaće stariji kaluder, »a ti ćeš mi zauzvrat kupiti kolače.« Roši može da primeti da li je odgovor autentičan ili ne, ali ako on iz nekog razloga postane previše popustljiv, može se desiti da prihvati odgovor do koga kaluder nije došao sam. Ovakva praksa ne mora biti posebno štetna ukoliko takav kaluder u manastiru provede samo dve ili tri godine pre nego što postane stalni sveštenik u nekom manastiru, pošto dužnost koje će tamo imati ne zahtevaju od njega da procenjuje kenšo drugih. Ali može se desiti da nema slobodnog mesta u trenutku kada on završi taj minimalni period vežbanja i da on u manastiru ostane možda osam ili deset godina, prolazeći kroz kompletni sistem koana s odgovorima koji nisu njegovi sopstveni. Najzad, kao što je običaj u sektsi rinzaj, kada neko završi sve koane, on dobija titulu učitelja. Na taj način, neko ko ne poseduje istinsko razumevanje postaje »kvalifikovan« da vodi druge. Ta obmanjivačka praksa podriava učenje zena. Učenjaci sektsi soto pri akademskom proučavanju zena s pravom napadaju sistem koana upravo na osnovu ovoga.

Sledeća tačka tiče se vrste pitanja koja se mogu postavljati tokom dokusana. Sva pitanja trebala bi da su u vezi sa problemima koji proističu neposredno iz vežbanja. To prirodno isključuje lične probleme. Može vam se učiniti da privatnost dokusana pruža izvanrednu priliku za razmatranje ličnih ili teorijskih pitanja, ali morate imati na umu da postoje i drugi koji čekaju i da im, iznoseći probleme koji su izvan vašeg vežbanja, oduzimaju vreme. U redu je ako pitate o svom stomaku, ako on, na primer, krči, ili o zubima koji vas bole tako da ne možete da jedete, ili o vizijama koje možda doživljavate. Ne bi trebalo, međutim, da postavljate pitanja o budističkoj doktrini ili komparativnoj filozofiji ili o razlici između ove i one sutre. Možete pitati bilo šta sve dok to proističe neposredno iz vašeg vežbanja.

Po uobičajenoj proceduri, novi učenik treba da ponudi novčani dar rošiju pre nego što pristupi dokusanu. Čemu, može se neko upitati, sve ove formalnosti? Dokusan nije, i u naglašavanju toga ne možemo nikada preterati, neka površna stvar. Dok je svima slobodno da vežbaju zazen i da slušaju rošijev komentare tokom sešina, suštinska odlika dokusana je uspostavljanje jedne karmičke veze između učitelja i učenika, čiji je značaj u budizmu dubok. Dokusan, prema tome, ne treba uzimati olako. Stavite, pošto je ono što se odigrava između rošija i učenika tokom

dokusana povezano sa problemima duboke i krajnje prirode, među njima mora postojati potpuna iskrenost. Vrlo često na javnim skupovima oklevamo da izgovorimo stvari koje bi mogle povrediti druge, ali to ne važi za dokusan, u kojem vreme mora vladati apsolutna istina. Iz tih razloga i ne treba potcenjivati važnost pravila pristojnosti koja učvršćuju ovaj odnos.

Za dokusan bi bilo ispravno obući ceremonijalnu odeću, ali kako se na tome danas ne insistira, možete obući bilo šta pristojno. Kada se objavi da dokusan počinje, zauzmite mesto iza zvona izvan sale za zazen. Kada na vas dođe red i kada čujete moje malo zvono, udarite u zvono koje je ispred vas dva puta i udite u sobu. Nije potrebno da u sobu utrčavate, jer bi to dovelo do pomnetje i ne biste bili u onom stanju duha koje bi vam omogućilo da izvedete najviše koristi od dokusana. Takođe nije u redu ni da udete oklevajući, jer ima i drugih koji čekaju. Po izvornom običaju, na pragu se trebalo tri puta pokloniti, tri puta pred rošijem i, najzad, još tri puta na vratima pri odlasku, ali sada je to skraćeno na ukupno tri klanjanja, po jedno na svakom od spomenutih mesta.

Kada se klanjate, trebalo bi da dodirnete tatami (prostirku) čelom, s rukama ispruženim ispred glave, s članovima okrenutim nagore. Zatim, savijajući ruke u laktovima, podignite ruke, s članovima nagore, par santimetara iznad glave. Ovaj gest prihvatanja mogu, najpoznatiji udova Budinog tela, simboliše poniznost i zahvalno prihvatanje Budinog puta kao svog sopstvenog. Ukoliko niste potpinski svoj ego, nećete to moći da učinite. Imajte na umu da roši nije tek Budin izaslanik već da on istinski zauzima njegovo mesto. Klanjajući se, vi u stvari odajete poštovanje Budi kao da on sam upravo sedi tamo, ali i poštovanje darimi (Budinom učenju).

Zauzмите, zatim, mesto na oko jednu stopu ispred mene i recite šta vežbate. Recite jednostavno: »Brojim dah.« »Radim *mu* ili »Vežbam šikan-tazu.« Neka sva vaša pitanja budu kratka i jasna. Ako budem imao išta da vam kažem, reći ću vam to kada budete završili. Ali nemojte ući i gubiti vreme razmišljajući o čemu ćete pričati; ne zaboravite, i drugi čekaju na red. Kada pozovim ovim zvonom, to je znak da se poklonite i izadete. Ako se posle toga setite još nečega, moraćete to ostaviti za naredni dokusan, jer će sledeća osoba već ulaziti.

## 7. Šikan-taza

Do sada ste se koncentrisali na disanje, pokušavajući da živo osetite udah kao samo udah, i izdah kao samo izdah. Sledeća stvar koju želim da pokušate jeste šikan-taza, koju ću uskoro detaljno opisati.

Nije ni uobičajeno ni poželjno tako brzo menjati različite vežbe, ali ja sam išao tim putem da bih vam pružio najgoveštaj o tome kako izgledaju različite vrste koncentraci-

je.<sup>2</sup> Nakon ovih uvodnih predavanja, kada mi svako bude došao sam, daću vam vezu koja odgovara vašim aspiracijama, kao i stepenu vaše rešenosti.

Ovp predavanje baviće se šikan-tazom. *Shikan* znači 'ništa osim' ili 'samo', dok *ta* znači 'udarati', a *za* 'sedeti'. Prema tome, šikan-taza je vežba u kojoj je duh intenzivno zaokupljen jedino sedenjem. U ovoj vrsti zazen duha, koji nema podršku takvih pomoćnih sredstava kao što su brojanje daha ili koan, itekako je lako da odluta. Ispravno stanje duha ovdje je stoga, dvostruko važno. U šikan-tazi duh mora biti staložen i u isto vreme čvrsto ukorenjen ili masivno sabran – kao, recimo, planina Fudi. Ali duh također mora biti budan, napet kao zategnuta struna na luku. Prema tome, šikan-taza je povišeno stanje usredsređene svesti pri kome niste ni napeti ni užurbani, ali nikako ni preterano labavi. To je duh nekoga koji suočen sa smrću. Zamislimo da učestvujete u nekom mačevalačkom dvoboju kakvi su se nekad odigravali u starom Japanu. Licem u lice sa svojim protivnikom, neprekidno ste budni, sabrani, spremni. Ako bi vam pažnja popustila, makar samo za tren, istog momenta bili biste isečeni. Gomila se okupila da gleda borbu. Pošto niste slepi, vi ih vidite kričkom oka, i pošto niste gluvi vi ih čujete. Ali ni jednog trenutka vaš duh nije privučen tim čulnim utiscima.

Takvo stanje ne može se održavati dugo – zapravo, šikan-tazu ne bi trebalo da radite duže od pola sata u jednom sedenju. Nakon trideset minuta ustanite i hodajte okolo u kinhinu, a zatim opet nastavite sa sedenjem. Ako istinski radite šikan-tazu, za pola sata ćete se prepoznati, čak i zimi u nezagrejanoj sobi, usled toplote koja nastaje kao posledica intenzivne koncentracije. Kada sedite predugo, vaš duh gubi svežinu, to vam se umara i vaši napori donose manje plodova nego da ste ograničili sedenje na periode od po trideset minuta.

U poređenju sa nevestim mačevalocem majstor svoju sablju upotrebljava bez napora. Ali to nije uvek bilo tako, jer bilo je trenutaka u prošlosti kada je morao da se napregne do krajnjih granica da bi se izborio za goli život, jer mu tehnika nije bila savršena. Isto je tako i kod šikan-taze. Na početku je napetost neizbežna, ali sa iskustvom taj napet zazen sازهva u opušteno, a ipak krajnje sabrano i budno sedenje. I baš kao što i majstor mačevanja u opasnosti vadi svoju sablju bez napora i, ne misleći ni na šta drugo, napada sabranog duha, isto tako iskusni majstor šikan-taze sedi bez napora, spreman i sabran. Ali nemojte ni jednog trenutka pomisliti da se takvo sedenje može postići bez dugotrajnog i upornog vežbanja.

Ovinj razvršavamo razgovor o šikan-tazi.

## 8. Parabola o Enjadati

U drugoj polovini ovog predavanja pozabaviću se pričom o Enjadati, koja potiče iz *Rijogon (Surangama) sutre*.<sup>3</sup> To je jedna izvanredna parabola koja će, ako o njoj pažljivo razmisлите, razjasniti mnoge nejasne stvari u budizmu.

Priča se da se taj događaj zbilo u Budino vreme. Da li je to tačno ili je legenda ne mogu reći. U svakom slučaju, Enjadata je bila lepa devojka koja ni u čemu nije više uživala nego da se svakog jutra gleda u ogledalo. Jednog dana, pogledavši u ogledalo, videla je da nema glavu. Zašto baš tog jutra, to se u sutri ne kaže. Kako bilo da bilo, šok je bio toliko velik da se ona potpuno izbezumlila i porujala okolo zahtevajući da sazna ko joj je uzeo glavu. »Kod koga je moja glava? Gde je moja glava? Umrću ako je ne nađem!« vrštila je. Iako su joj svi govorili: »Ne budi luda, glava ti je na ramenima, tako gde je oduvek i bila«, ona je odbijala da poveruje u to. »Ne, nije! Ne, nije! Neko mora da joj je uzeo!« vikala je, nastavljajući svoje izbezumljeno traganje. Najzad su je njeni prijatelji, verujući da je luda, odvučli kući i zavezali je za stub da bi je sprečili da se povreda.

Njeno vezivanje može se uporediti sa otpočinjanjem zazen. Kada se telu onemogućiti kretanje, duh postiže izvesnu meru smirenosti. I mada je duh i dalje rasajan, kao što je i Enjadatin bio u njenom uverenju da nema glavu, ipak je sada telo sprečeno da raspisa svoju energiju.

Postepeno su je njeni bliski prijatelji ubedili da je uvek imala glavu, i ona je polako postala napola ubedena u to. Njena podsvest je počela da prihvata činjenicu da je možda ipak bila u zabludi kada je mislila da je izgubila glavu.

Podrška koju su Enjadati pružili njeni prijatelji može se izjednačiti sa slušanjem rošijevih komentara (*teisho*). Ispočetka, njih je teško razumeti, ali slušajući ih pažljivo, tako da vam svaka reč tone u podsvest, dostiće ćete tačku na kojoj ćete početi da mislite: »Da li je to stvarno istina? ... Pitam se ... Da, mora da jeste.«

Iznenada, jedan od njenih prijatelja je dobro odalomi po glavi, na šta ona, u bulu i šoku, zavrišta 'Jao! ... To je tvoja glava! Eto tu je!' uzviknuo je njen prijatelj, i istog trena Enjadata je uvidela da je samu sebe dovela u zabludu misleći da je izgubila glavu, dok joj je zapravo oduvek imala.

Isto tako je i u zazen u udarcu od ogromnog značaja. Fizički trzaj pod udarcem štapa (*kyosaku*), ili verbalni usled primedbe pronijavju učitelja u pravom trenutku – ako dode prerano neće biti delotvorna – može dovesti do samospoznaje. Kjosaku nije koristan samo kao sredstvo koje vas goni napred; kada dostignete odlučujući stupanj u svom zazen, snažan udarac može gurnuti

vaš duh u svesnost o sopstvenoj istinskoj prirodi – drugim rečima, u probuđenje.

Kada se to desilo Enjadati, ona je bila toliko izvan sebe od oduševljenja da je jurila naokolo vičući: »Evo je, imam je! Ja ipak imam glavu! Tako sam srećna!«

To je zanos kenšoa. Ako je taj doživljaj istinski, dve ili tri noći nećete moći da spavate od sreće. No i pored svega, to je jedno polusumanuto stanje. Biti presrečan pri pronalazenju sopstvene glave koju ste oduvek imali u najmanju je ruku čudno. Ništa manje nije čudno veseliti se otkrovenju sopstvene suštinske prirode, bez koje ionako nikad niste ni bili. Ta ekstaza je nešto istinsko, ali stanje vašeg duha ne može se nazvati prirodnim sve dok se u potpunosti ne oslobodite stava »Ja sam postao probuđen«. Dobro zapamtite ovo, jer to je vrlo često pogrešno shvata.

Nakon što se njena radost stišala, Enjadata se povratila iz svog polusumanutog stanja.

Isto je tako i sa satorijem. Kada se povuče delirijum oduševljenja, odnoseći sa sobom sve pomisli o ostvarenju, počinjete da vodite istinski prirodan život i u tome nema ničega čudnog. Međutim, sve dok ne dostignete tu tačku, nećete moći da živite u skladu sa svojom okolinom ili da nastavite putem istinske duhovne prakse.

Sada ću detaljnije pokazati značaj prvog dela priče. Kako je većina ljudi ravnodušna prema probuđenju, oni nisu svesni mogućnosti jednog takvog doživljaja. Oni su poput Enjadate dok je bila nesvesna svoje glave kao takve. Ta »glava« odgovara, naravno, budavstvenosti, našem urođenom savršenu. Većini ljudi nikada i ne pada na pamet da poseduju budavstvenost sve dok ne čuju *Shujo honrai hotoke nari* – »Sva bića obdarena su budavstvenošću još od samog početka.« Odnednom im sine i uzviknu: »Pa znači da i ja mora da posedujem budavstvenost! Ali gde je ona?« Tako oni, baš kao i Enjadata kada joj je nestala glava i kada je počela da juri naokolo tražeći je, počinju traganja za svojom istinskom prirodom.

Počnuju time što slušaju raznorazne teško, koji im se čine protivrečnim i zbunjujućim. Oni čuju da se njihova suštinska priroda ni po čemu ne razlikuje od Budine – štaviše, da je i sama osnova univerzuma istovetna sa njihovom sopstvenom budavstvenošću – pa ipak, usled toga što je duh zamućen, oni sebe vide suprotstavljene stvku pojedinačnih stvari. Kad jednom steknu čvrstu veru u stvarnost budavstvenosti, nešto ih vuče da je otkriju svim svojim bićem. Baš kao što i Enjadata nikada nije bila bez svoje glave, tako ni mi nikada nismo odvojeni od svoje suštinske budavstvenosti, bez obzira da li smo probuđeni ili ne. Međutim, mi toga nismo svesni. Mi smo poput Enjadate kada su joj njeni prijatelji govorili: »Ne budi luda, uvek si imala glavu. Zabluda je misliti drugačije.«

Otkriće naše istinske prirode može se uporediti sa Enjadatinim otkrićem sopstvene glave. Ali šta smo to mi otkrili? Jedino to da nikada nismo ni bili bez nje! No, bez ob-

<sup>2</sup> Ako radite bez učitelja, ne prelazite s jedne vežbe na drugu sve dok niste u stanju da brojite od jedan do deset, a da se ne zabrojavate ili izgubite račun tokom, recimo, petnaest minuta.

<sup>3</sup> Tokom putovanja iz Indije u Japan, Vadradata, priprijeti seljak koji se pomnije u sutri, biva na misteriozan način pretvoren u prelepu devojku Enjadatu.

zira na to, mi smo izvan sebe od radosti, kao i ona kad je pronašla svoju glavu. Kada se ekstaza povuče, shvatimo da nismo došli ni do čega posebno izvanrednog, a pogotovo čudnog. Tek je tada sve potpuno prirodno.

### 9. Uzrok i posledica su istovetni

Ne možete se nadati da ćete shvatiti uzvišenu prirodu zena ako ne razumete ovo predavanje o *inga ichinyo*, što znači da su uzrok i posledica jedna ista stvar. Ovaj izraz dolazi od Hakuinove *Molitve u slavu zena*. Imajte na umu da se ovo predavanje neće baviti objašnjenjem uzroka i posledice u širem smislu, već jedino u vezi sa vežbanjem zena.

Strogo govoreći, o zazen u ne bi trebalo da razmišljate u terminima vremena. Dok je u izvesnom smislu tačno da će efekat, ako upražnjavate zazen godinu dana, odgovarati njegovodijšnjem trudu, i da će, ako deset godina radite zazen, to proizvesti efekat koji odgovara desetogodišnjem trudu – ipak se rezultati zazen u terminima probuđenja ne mogu meriti dužinom vežbanja. Činjenica je da su neki postigli duboko probuđenje već nakon nekoliko godina vežbanja, dok su drugi vežbali i po deset godina a da nisu doživeli probuđenje.

Od trenutka kada se otpočne sa vežbanjem, napredujete po jasno određenim stepnjevima koji se mogu smatrati lestvicom uzroka i posledice. Reč *inga*, koja znači uzrok i posledica, implicira i stupanj i razlikovanje, dok *ichinyo* označava ekvivalentnost ili istovetnost ili jedinstvenost. Prema tome, dok postoje mnogi stupnjevi koji odgovaraju dužini vežbanja, na svakom od tih različitih stepnjeva suština duha jednaka je Budinoj. Zbog toga i kažemo da su uzrok i posledica istovetni. Međutim, dok ne postignete satori – probuđenje, ne možete očekivati da ćete imati duboko unutrašnje razumevanje inge.

Povežimo to sada sa parabolom o Enjadatu, o kojoj sam ranije govorio. Trenutak u kome je u ogledalu videla da nema glavu i porjila oko tražeći je – predstavlja, u stvari, prvi ili donji stepenik. Kada su je njeni prijatelji privezali za stub insistirajući da ima glavu, kada je počela da misli »Možda je tako«, kada su je udarili, a ona uzviknula »Jao!« i shvatila da ipak ima glavu, kada se oduševila što ju je našla, kada se, najzad, njena radost stišala i kada je imati glavu postalo toliko prirodno da o tome više nije ni mislila – sve to su različiti koraci ili stepnjevi napredovanja – što će reći, kada se posmatraju retrospektivno. Tokom svih tih stepnjeva ona, naravno, ni u jednom trenutku nije bila bez glave, ali to je shvatila tek pošto ju je »našla«.

Isto tako, nakon probuđenja mi shvatamo da od samog početka nikad nismo bili bez budavstvenosti. I baš kao što je i Enjadata morala da prođe kroz sve te faze da bi shvatila činjenicu da je oduvek imala glavu, tako i mi moramo proći kroz sukcesivne stepnjeve zazen da bismo neposredno shvatili našu istinsku prirodu. Ti sukcesivni stupnjevi su uzročno-posledično povezani, ali činjenica da smo mi u suštini Buda, što

je u paraboli predstavljeno Enjadatinim uvikom da je oduvek imala glavu – predstavlja ekvivalentnost ili nerazlikovanje.

Tako zen majstor Dogen, u svom *Shobogenzo-u* kaže: »Čak i zazen početnika izražava celinu njihove suštinske prirode.« Tu on kaže da ispravni zazen predstavlja ostvarenje duha usmerenog ka probuđenju (bodhi-duha), duha kojim smo svi obdareni. Taj zazen je soidoko, pri kojem Budin put obuzima vaše celokupno biće i ulazi u sve pore vašeg života. Iako svega toga isprva nismo svesni, kako naše vežbanje napreduje tako postepeno dolazimo do razumevanja i uvida, i najzad, sa probuđenjem, otvaraju nam se oči za činjenicu da je zazen ostvarenje naše, po svojoj prirodi čiste budavstvenosti, bez obzira da li smo probuđeni ili ne.

### 10. Jednost i mnoštvenost

Kada imate kenšo, otvara vam se uvid u svet jednosti ili jednakosti, i taj uvid može biti plitak ili dubok; obično je prvi kenšo plitak. U svakom slučaju, vi još uvek ne razumete svet razlikovanja, svet za koji ljudi obično drže da ga razumeju. Nastavljajući sa vežbanjem narednih koana, vaša svest o svetu jednosti, ne-razlikovanja, postaje jasnija, i kako zapravo vi kroz svet jednosti sagledavate svet razlikovanja, i ovaj potonji takođe postaje jasniji.

Na početku, opažanje jednosti nije jasno – još uvek je tu ideja »nečega što mi je suprotstavljeno«. S produbljavanjem vežbanja ta se prepreka postepeno topi. No i pored toga, osećanje da su drugi zapravo isto što i ja još uvek je slabo, i to pogotovo važi onda kada ti drugi poseduju osobine koje ne volimo. S plitkim kenšom mi se opiremo osećanju da su takvi ljudi zaista isto što i mi sami. S daljim vežbanjem, pak, postajete sposobni da vodite život jednakosti i da uvidite da čak ni ljudi za koje smatrate da poseduju negativne osobine nisu ništa gori od vas samih. Kada istinski shvatite svet jednosti, nećete biti u stanju da se borite protiv nekog drugog, čak i ako bi on želeo da vas ubije, jer taj drugi predstavlja ništa manje nego jednu manifestaciju vas samih. Ne bi vam bilo moguće čak ni da pokušate da se suprotstavite. Onaj ko je shvatio svet jednosti, samilosno će se odnositi čak i prema ljudima koji imaju ubilačke namere, pošto, u jednom suštinskom smislu, i oni vrede isto koliko i mi. Na isti način, cela se priroda, planine i reke, opažaju kao deo nas samih. U ovom dubljem razumevanju jednosti osećate neprocenjivu vrednost svake stvari u univerzumu, ne odbacujući ništa, jer ćete i stvari i ljude sagledavati kao suštinske aspekte vas samih. Ova dublja svest, da se razumemo, dolazi tek kad je vaše vežbanje potpuno sazrelo.

Uzmimo telo kao jedan konkretan primer apsolutne jednakosti stvari. Shvativši aspekt jednakosti, gde svaka stvar jednako vredi, vaše lice se ne razlikuje od vaših tabana; jedni nose visoko a drugi nisko. Slično tome, prekršilac zakona nije suštinski zao, niti je onaj koji poštuje zakon pravi vrline.

No bez obzira na to, da bi društvo skladno

funkcionisalo, ljudi koji idu protiv prihvaćenih zakona – koji kradu ili ubijaju, na primer – moraju se izdvojiti radi bezbednosti ostalih. Pošto je to tako, jasno je da postoji još jedan aspekt, naime relativnost – u ovom slučaju aspekt moralnog razlikovanja.

Razumeti i delati prema razlikama nije jednostavno. Na primer, onaj koji je istinski shvatio razlikovanje, i u stanju je da živi u skladu s tim, nikada se neće prejesti, češće samo kad je gladan, a i tada samo onoliko koliko je potrebno da bi zadovoljio glad. Običan čovek, koji još nije probuđen, misli da razume relativni, svakodnevni svet razlika, ali do istinskog razumevanja dolazi se tek kada se duboko shvati aspekt jednosti. Doživevi svet jednosti kroz kenšo, razlike sada sagledavate i kroz aspekt jednosti.

Kada sam prvi put došao u Ameriku i posmatrao lica ljudi, svi su mi izgledali isti. Ali sada mi je sasvim lako da razlikujem lica. Ljudima možete pomoći jedino onda kada ste u stanju da prepoznate i prihvatite razlike među njima, sagledavajući svaku osobu u svetlu njenih jedinstvenih osobina. To predstavlja viši stupanj vežbanja.

Čak i nakon kenšoa, kada uvidite da je sve jedno i kada više niste suprotstavljeni spoljašnjem svetu, još uvek niste u stanju da živite kroz to iskustvo. Dešava vam se da se nekako stalno vraćate na prethodno stanje duha. Međutim, ako nastavite da radite na narednim koanima, svaki put kada razrešite sledeći koan, to iskustvo biha potvrđeno i vi se u svet ne-dvojnosti vraćate bistrim pogledom. Postepeno se pojačava jasnoća i sposobnost da se živi u ovom svetu jednosti.

Prema tome, u vežbanju zena postoji i izmenadnost i postepenost. Doživljaj probuđenja je iznenađan, ali je integracija tog iskustva u život postepena.

Brzo postići probuđenje nije obavezno neka prednost, niti mora značiti da je loše ako je nekome za to potrebno puno vremena. Kada vredno vežbate svaki dan, vi u vašem životu ostvarujete aspekt jednosti. Čak i ako uopšte ne težite probuđenju, kroz zazen koji upražnjavate svim svojim srcem postepeno ćete postajati svesni sveta jednosti.

Čuvši ovo što sam upravo rekao, možete pomisliti: »Ako kroz iskreni zazen u našem svakodnevnom životu ostvarujemo kenšostanje duha, čemu onda upuštati i misliti na kenšo? Kao što ste me učili da govorim toliko puta, kada ste zazenom obuzeti do samotranscendencije, to predstavlja ispoljavanje samog probuđenja. Tako se u zenu kaže: »Ako sediš jedan minut, jedan minut češ biti Buda.« Zazen je uzrok čija je posledica probuđenje. Ali kako su ovaj uzrok i posledica istovremeni, ili istovetni, i niste svesni tog probuđenja. Spoznaja tog, samom vežbanju inherentnog probuđenja – kada u jednom trenutku uzvikenete »O, pa to je to« – predstavlja nešto sasvim drugo. To potonje je jedan poseban efekat, različit od onoga »uzrok i posledica su jedno isto«, i ta spoznaja zahteva da snažno verujemo u mogućnost da nam se oči otvore za tu istinsku prirodu. Ovu značajnu stvar ne smemo smetnuti sa uma.

## 11. Tri osnovna preduslova vežbanja žena

Ono što ću vam sada reći odnosi se pre svega na daido zenu, koji je prvenstveno usmeren ka satoriju, ali se takođe odnosi i na saidodo, iako u nešto manjoj meri.

Prvi od tih preduslova vežbanja žena je snažna vera (*daishikon*). To je nešto više od pukog verovanja. Ideogram za *kon* znači 'koren', a ideogram za *shin* - 'vera'. Odatle, ovaj izraz podrazumeva veru koja je čvrsto i duboko ukorenjena, nepromerljiva poput ogromnog drveta ili velike stene. To je, dalje, vera neokaljana suvevanjem i verovanjem u natprirodno. Budizam se često opisuje kao racionalna religija i kao religija mudrosti. Ali on jeste religija, i ono što ga čini religijom upravo je taj element vere, bez kojeg bi bio tek puka filozofija. Budizam kreće od Budinog savršenog probuđenja, do kojeg je došao uz velike napore. Mi duboko verujemo u njegovo probuđenje, čija se suština, po njemu, sastoji u tome da je ljudska priroda, sve što postoji, po svojoj prirodi potpuno, bez greške, svemoćno - drugim rečima savršeno. Bez nepokolebljive vere u ovu srž Budinog učenja nije moguće daleko dospeti u vežbanju.

Druga neophodna osobina je osećaj snažne sumnje (*daigidan*).<sup>4</sup> Pazite, ne obična sumnja, već 'plamina sumnje' - a to je nešto što neophodno proističe iz snažne vere. To je sumnja koja se tiče pitanja zašto izgleda da smo mi i svet toliko nesavršeni, toliko puni strepnje, sukoba i patnje, kada nam naša duboka vera zapravo govori upravo suprotno. To je sumnja koja nam ne daje mira. To je kao da savršeno dobro znamo da smo milioneri a ipak, na neki neobjašnjiv način, nalazimo da smo gladni i bez hijedne pare u džepu. Snažna sumnja postoji, prema tome, u neposrednoj proporciji sa snažnom verom.

To stanje duha mogu ilustrovati jednim jednostavnim primerom. Uzmite nekog čoveka koji sedi i puši i odjednom shvata da je lula koja je do malopre držao u ruci iščezla. On počinje da je traži potpuno uveren da će je naći. Malopre je bila tu, nikoga nije bilo u blizini, nije mogla da ispari. Što je duže ne nalazi, to je veća energija i rešenost s kojom je traži.

Iz tog osećanja sumnje prirodno proizilazi treći neophodni preduslov, jaka rešenost (*dai-funshi*). To je jedna goruća rešenost da se ta sumnja rasprši svom silom naše energije i volje. Svakom našom porom, verujući u istinitost Budinog učenja da smo svi mi obdareni besprekornim probuđenim duhom odlučujemo da i sami otkrijemo i doživimo stvarnost tog duha.

Pre neki dan me je neko, ko je sasvim pogrešno shvatio stanje duha koje zahtevaju ova tri preduslova, upitao: 'Da li je verovanje da smo mi Bude nešto više od privratnija činjenice da je svet, ovakav kakav je, sa-

vršen, da je vrbica zelena i da je karanfili crveni? Očigledno je da se ovde radi o zabludi. Ako se ne pitamo zašto postoje polepla i sukobi, zašto se običan čovek uopšte ponaša drugačije od Bude, u nama se neće probuditi rešenost da razrešimo tu očiglednu protivrečnost između onoga u šta verujemo dubokom verom i onoga za šta nam naša čula kažu da je upravo obrnuto, i naš će zazen na taj način ostati lišen svog osnovnog izvora podsticajne snage.

Povezajući sada ta tri nužna preduslova sa daido i saidodo zenom. Dok su u daidou prisutna sva tri, upravo ova sumnja predstavlja glavni podstrek za satorij jer nas ni za trenutak ne pušta na miru. Tako sa daido zenom brže doživljavamo satorij i razrešenje te sumnje.

U saidodou, s druge strane, najsnažniji je element vere. Ne zaokuplja nas nikakva suštinska sumnja onog tipa koji sam pominjao i, prema tome, ništa nas ne nagoni da je se oslobodimo, pošto sedimo u nepokolebljivoj veri da smo po svojoj prirodi Bude. Za razliku od daido zena saidodo - koji je, ako se sećate, najpročišćeniji vid zazena - ne sadrži gorljivu težnju ka probuđenju. To je zazen u kojem se sazrevanje odigrava prirodno dostižući vrhunac u probuđenju. U isto vreme, saidodo je najteži od svih zazena, jer zahteva uporno i rešeno sedenje.

Međutim, ova tri elementa su nezablažna u oba vida zazena, i učitelji iz davnih vremena govorili su da je dok su ta tri elementa istovremeno prisutna, lakše promašiti zemlju kad spuštamo stopalo na nju nego promašiti postizanje savršenog probuđenja.

## 12. Aspiracija

Dok svi mi upražnjavamo zazen, naše individualne aspiracije nisu podjednake. Te se aspiracije jačaju razvratni u četiri glavne grupe ili nivoa.

Prvi i najpovršniji nivo ne uključuje veru u zazen budizam, pa čak ni površnu upoznatost s njim. Desi se da neko prosto čuje za to i odluču o tome da bi želeo da sedi sa nekom grupom koja radi zazen, ali da učestvuje na sešinu. No ipak, činjenica da je - od miliona ljudi koji nemaju pojma o budizmu - jedna određena osoba dovedena tu neprekidnoj liniji dugoj 2500 godina predstavlja, po budističkom gledanju, događaj koji nije slučajno već određen karmom i, prema tome, poseduje ogroman duhovni značaj.

Drugi nivo aspiracije jeste nivo koji ne zadire dublje od želje da se upražnjava zazen radi poboljšanja fizičkog ili mentalnog zdravlja, ili i jednog i drugog. To, sećate se, spada u prvu od pet vrsta zena, naime u bompou (obični) zen.

Na trećem nivou nailazimo na ljude koji, ne zadovoljavajući se više samo time da poboljšaju svoje fizičko i mentalno blagostanje, žele da krenu Budinim putem. Oni shvataju koliko je uzvišena budistička kosmologija, koja egzistenciju ne sagledava kao ograničenu samo na jedan život već kao neprekidno proužavanje jednog života iz dru-

gog, gde se krug ljudske sudbine završava tek dostizanjem budastvenosti. Stavši, oni su uspostavili veru u stvarnost iskustva probuđenja, i mada se rešenost da se ono postigne još nije probudila, njihova želja da slede Budin put je jasna i istinska.

Četvrti nivo obuhvata one koji su čvrsto rešeni da spoznaju svoje istinsko sopstvo. Oni znaju da je to iskustvo životna stvarnost, jer su sreli ljude koji su ga doživeli, i uvereni su da ga i oni takođe mogu doći. Kada dolaze pred svog učitelja, oni dolaze otvorenog duha i poniznog srca, spremni da slede svaki pravac na koji im on ukaže, sigurni u saznanju da će na taj način postići svoj cilj za najkraće vreme.

Sada ću ukratko ponoviti ove četiri grupe aspiracija: oni koji, ne posedujući neku određenu veru, pristupaju zenu vođeni srećnim karmičkim okolnostima; oni koji vežbanju zazen vođeni jedino željom da unaprede svoje fizičko ili duhovno zdravlje, ili i jedno i drugo; oni koji vežbanju zen u veru u uzvišenu prirodu Budinog učenja; i oni koji poseduju čvrstu rešenost da postanu probuđeni.

Nakon ovoga dolaziće mi jedan po jedan i ja ću vas pitati šta vi osećate da je priroda vaših aspiracija, naime u koju od ovih grupa vi spadate. Iskreno mi recite vaša osećanja. Nemojte dodavati ništa zbog ponosa, i ne oduzimajte ništa zbog lažne skromnosti. U zavisnosti od toga šta mi budete rekli, određiću vam zazen koji vam najbolje odgovara.

Ne postoji jedan određeni način vežbanja koji odgovara svima. Uopšteno govoreći, onaj koji sebe svrstava u prvu grupu dobija da vežba brojanje daha; onaj u drugoj kategoriji - praćenje sopstvenog daha; onaj u trećoj - šakin-tazu; a onaj u četvrtoj - neki koan, obično *mu*.<sup>5</sup>

Kada mi učenicu po prvi put dolaze pojedinačno, daju mi svakakve čudne odgovore. Neki kažu: 'Mislim da ja spadam između prve i druge grupe.' Drugi mi kažu: 'Patim od hronično pokvarenog stomaka, pa da li biste mi dodelili neki vid zazena koji bi mi pomogao?' Ili ponekad neko kaže: 'Pomalo sam neurotičan, koja bi vrsta zazena bila dobra za to?'

U zavisnosti od vrste osobe i snage njene rešenosti, ja preporučujem ono što mislim da je odgovarajuća vežba. Kad je u pitanju spora i ne baš najbistrija osoba, obično je poželjno podstaknuti je kjosakuom, dok će ponešto nervozna ili osetljiva osoba bolje vežbati zazen bez toga. Ja vam mogu odabrati najdelotvorniju vežbu jedino ako vaša procena sopstvenih osećanja bude iskrena.

- Kraj -

S engleskog preveo  
Marko Živković



<sup>4</sup> U zenu 'snažna' podrazumeva ne skepticizam već jedno stanje zbunjenosti, duboke zapitanosti, intenzivnog samoispitivanja.

<sup>5</sup> Nije mudro samom sebi odrediti koan. Samo učitelj kog koga ste bili na dokusima i koji, prema tome, poznaje vaš temperament, aspiracije i sposobnosti moze, a vašom pomoći, da vam odredi odgovarajuću koan, i pogotovo u početku, da vam pruži neophodne savete.

# »Orientalism«: istočnjaštvo ili orijentalistika?

Darko Tanasković

Rasprave o opštim epistemološkim pitanjima u vezi s orijentalistikom, oživljene u novije vreme, kao i literatura posvećena toj problematici, u središte naučne pažnje dovele su pojam koji ovde navodimo u njegovom engleskom, najčešće korišćenom i najuticajnijem jezičkom liku – *orientalism*. U upotrebi ovog srazmerno starog i akceptijskih uglavnom stabilizovanog, a u najmanju ruku dvoznačnog termina, zapažaju se tokom poslednjih decenija izvesne tendencije i pomeranja koji, doslednim aktualizovanjem određenog sloja njegovog semantičkog potencijala, proširuju spektar terminološke vrednosti ovog leksema i čine ga višeznačnim, ali uz nedovoljno jasno razgraničavanje pojedinih *sušinskih* nezavisnih značenja. Ovakva neuhvatljiva »opalizacija«, u kojoj dominiraju aluzivnost i podrazumevanje, može biti izrazito delotvorna u tipu komunikacije svojstvenom umetničkoj književnosti, ali bi, s obzirom na postulate oblasti kojoj pripada, naučni diskurs u svakom slučaju morao nastojati da je eliminiše nedvosmislenim utvrđivanjem pojmovnog sadržaja svakog konkretnog slučaja terminološke primene reči *orientalism* i, ako postoje uslovi i potrebe, uspostavljanjem nove, proširene znanstvene konvencije u pogledu modaliteta njene upotrebe, uz stepen obaveznosti koji pojmovno-terminološke konvencije nužno podrazumevaju, a koji je jedan od bitnih preduslova sporazumevanja u nauci. S obzirom na to da, koliko je nama poznato, do sada, sem nekih uzgrednih i delimičnih napomena i naznaka, u orijentalistici nije učinjen takav usredsređeni pokušaj, već bi se pre moglo govoriti o postojanju »intencionalne dvosmislenosti u upotrebi termina *orientalism*«, smatrali smo korisnim da, kroz postavljanje nekoliko pitanja i predlaganja odgovora na njih, pokrenemo načelnu stručnu diskusiju o ovom samo prividno isključivo terminološkom problemu. Prvo pitanje bi bilo:

*I šta se u engleskom (i u drugim jezicima u kojima odgovarajući leksem zajedničkog ishodišta i identične strukture postoji) tradicionalno podrazumeva pod »orientalismom«?*

Ako je suditi na osnovu starijih i novijih, normativnih i standardnih jednojezičkih rečnika engleskog jezika, izvorno i prvo značenje reči *orientalism*, potekle, inače, iz francuskog, odnosilo bi se na »istočnjaštvo, istočnjačku jeziku i izražajnu osobenost, istočnjački običaj, istočnjačku naviku, istočnjački način mišljenja i sl.«<sup>1</sup> dakle upravo na značejski kompleks vezan za leksem *istočnjaštvo* (arh. istočinstvo) u srpskohrvats-

kom jeziku: »kultura, način života svojstveni Istoku: pogledi, shvatanja svojstveni istočnjačkoj sredini«,<sup>2</sup> koji bi joj bio najbliži autohtoni prevodni ekvivalent, uz, naravno, internacionalizam *orientalizam* (ovo značenje ćemo dalje u tekstu obeležavati sa  $O_1$ ).

Drugo, i sekundarno, značenje engleskog *orientalism* podrazumeva »proučavanje Istoka (*Oriental scholarship*), istočnih jezika, književnosti i, u širem smislu, (naučno) poznavanje Istoka«,<sup>3</sup> što odgovara srpskohrvatskom *orijentalistika* (=  $O_2$ ).<sup>4</sup> Za iskazivanje ove terminološke aktualizacije *orientalism*-a, recimo to odmah, na našem jeziku ne dolaze u obzir prevodni ekvivalent *istočnjaštvo*, što je evidentno, ali ni pozajmljenica *orijentalizam*, o čemu, međutim, kao da ne postoji puna saglasnost.

U francuskom je, što se tiče značenja reči *orientalisme* situacija slična tek predočenoj u engleskom, s tom razlikom što je  $O_2$  (»Ensemble des connaissances qui concernent les peuples orientaux, leurs langues, leur histoire, leurs moeurs«)<sup>5</sup> sa stanovita hijerarhije upotrebe ispred, ili bar ravnopravno sa  $O_1$ . Sličnu sliku pruža i španski jezik (*orientalismo*),<sup>6</sup> dok je, naprotiv, u italijanskom (*orientalismo*)  $O_2$  u novije vreme uglavnom potpisano univerzalizacijom naziva *orientalistica*,<sup>7</sup> koji u francuskom ne postoji. U nemačkom, neubičajeno *Orientalismus* može biti shvaćeno jedino kao  $O_2$  i to uz pojačanu ideološku konotaciju, dok se, uz druge, izvorno nemačke izraze i kovance (*Kunde des Morgenlandes, Orientkunde* i sl.), za  $O_1$ , kao i u italijanskom i srpskohrvatskom, već pođavno ustalio termin *Orientalistik*.<sup>8</sup> Dodajmo da je ovaj nomenklaturni internacionalizam (*orijentalistika*) prodro čak i u ruski jezik i katkada se sreće

paralelno s dominantnim domaćim *vostokovedenje*.<sup>9</sup>

Možemo, dakle, zaključiti da se jedino u francuskom i, donekle, španskom jeziku termin *orientalismo/orientalismo* primarno koristi za označavanje *orijentalistike* ( $O_2$ ), da je takva terminološka upotreba uobičajena i u engleskom, a da u većini drugih jezika  $O_2$  osetno preovlađuje nad  $O_1$ , ponegde do njegovog potpunog istiskivanja i ukidanja potencijalne dvoznačnosti.

U svetlu iznetog zaključka, naše drugo pitanje, na koje smo načelno već odgovorili, moglo bi glisiti:

*II Šta je srpskohrvatski prevodni ekvivalent termina »orientalism« (»orientalisme«, »orientalismo«...) u značenju  $O_2$ ?*

Uvereni smo da nije potrebno nadugačko i naširoko obrazlagati tvrdnju da je jedini adekvatan srpskohrvatski naziv za  $O_2$  *orijentalistika*. Upotreba ovog disciplinarnog određenja neopozivo je overena dugom jezičkom praksom (kako u sferi stručnog, tako i opšteg jezika), deo je institucionalne strukture jugoslovenske orijentalistike i odgovara normalnom jezičkom osećanju prosečno obrazovanog govornika srpskohrvatskog jezika.

Pozajmljenica *orijentalizam*, uz nešto rede i arhaičnije *istočnjaštvo*, pogodno je terminološko rešenje za  $O_1$ ,<sup>10</sup> a jedino za kulturno-istorijski uže specifikovane pojmove sadržaje kao što je, na primer, pokret »orijentalizma« u evropskom slikarstvu XIX veka (G. A. Decamps, E. Delacroix, E. Fromentin...),<sup>11</sup> »bez ikakve veze« sa  $O_2$ .<sup>12</sup>

Apologija ustaljenog termina *orijentalistika* ne bi bila potrebna da pojedini jugoslovenski autori nisu skloni da, povodeći se za sklopom jezičkog izraza izvornika na stranom jeziku, iz koga nešto navode ili ga prevode, u srpskohrvatski uvode internacionalizam *orijentalizam* u značenju  $O_2$  ili, što je još gore, u jednom posebnom, ideologizovanom i mutnom značenju, koje čemo za sada samo simbolično označiti kao  $O_3$ .

<sup>2</sup> Vid. *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika*. Knjiga VIII, Beograd, SANU, 1973, 375.

<sup>3</sup> Vid. nap. 1.

<sup>4</sup> Vid. *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, 5, Zagreb, 1961, 573.

<sup>5</sup> Vid. *Larousse Universel. Dictionnaire encyclopédique en deux volumes*. T. II, Paris, 1949, 362.

<sup>6</sup> Vid. npr. *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Real Academia Española, 1970, 949.

<sup>7</sup> Vid. npr. *Dizionario Enciclopedico Italiano*, VIII, Roma, 1958, 631; *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, XXV, Roma, 1935, 537; N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, Bologna, 1971, 1175.

<sup>8</sup> Vid. *Der Grosse Brockhaus*, XIII, Leipzig, 1932, 737.

<sup>9</sup> Vid. npr. I. S. Bragincki, *Problemy vostokovedeniia*, Moskva, 1974, 42-47.

<sup>10</sup> Vid. *Rečnik srpskohrvatskoga književnog jezika*, IV, Novi Sad, 1971, 187.

<sup>11</sup> *Enciklopedija likovnih umetnosti*, 3, Zagreb, LZ, 1964, 59f.

<sup>12</sup> Vid. B. Lewis, *La question de l'orientalisme*, in: *Le retour de l'Alam*, Paris, 1985, 293-294.

Karakterističan primer korišćenja pozajmljenicom *orientalizam* u značenju  $O_2$ , odnosno kao sinonima za *orientalistiku*, pruža informativni napis Edhema Bulbulovića »Orientalizam i Islamska enciklopedija« (*Glasnik Vrhovnog islamskog starješinstva*, IV, 1953, 125–133). Već prvom rečenicom definišući svoj predmet, autor nedvosmisleno uspostavlja jednačinu *orientalizam* = *orientalistika* (u širem smislu):<sup>13</sup> »Orientalizam je skup svih nauka potrebnih za poznavanje Istoka, a malo dalje to razrađuje: »Prema tome, orientalizam je svaka nauka o istočnim narodima (...) njihovoj jezici, historiji, geografiji, etnografiji, kulturi i nauka, umjetnost i filozofija, društvene i političke ustanove, sve tekovine tih naroda uopće. Bulbulović, inače, dobronamerno i afirmativno piše o »orientalizmu« (tj. *orientalistici*) i, štaviše, iznosi i jedno važno upozorenje, i danas, videćemo, nesmanjeno aktuelno: »Akademski orientalizam našeg vremena treba strogo razlikovati od misionarskog i kolonijalnog, premda se ne može poreći svaka zasluga ni ovima« (p. 130).

Zanimljivo je da izrazitiju sklonost ka upotrebi naziva *orientalizam* u značenju  $O_2$  ispoljavaju jugoslovenski autori koji su obrazovanje, ili deo obrazovanja, stekli u islamskim srednjoškolskim ili visokoškolskim zavodima, neki i u arapskom svetu, i koji su mahom primarno upućeni na korišćenje literaturom na arapskom, a ranije i na turskom jeziku. Pretpostavljamo da do izvesne relativizacije i kolebanja srpskohrvatskog jezičkog osećanja, ispoljenog diskutabilnim uvodenjem oblika *orientalizam*, kod intelektualaca ovog obrazovnog i kulturnog profila, kad prevode (ili prenose) s arapskog, dolazi pod uticajem tipično semitske unutarne semantičke dinamike i slojevite terminološke motivisanosti svojstvene arapskom prevodnom ekvivalentu za *orientalism* ( $O_1 + O_2$ ) – *istišraq*. Ovdje, međutim, već izlazimo iz okvira odgovora na drugo pitanje i primičemo se trećem, po svemu sudeći središnjem u ovom malom upitniku:

III Ostaje li savremena upotreba termina *orientalizam* pojmovno u granicama  $O_1$  i  $O_2$ ?

I bez sistematskog praćenja naučne i esejističko-publicističke literature posvećene opštim pitanjima *orientalistike*, lako je zapaziti da savremeni trenutak njene disciplinarnе samorefleksije, a i »spoljšnjeg« pristupa ovoj kompleksnoj oblasti karakteriše naglašena usmerenost na preispitivanje idejnog, aksiološkog, teorijsko-metodološkog, pa i samog moralnog legitimiteta temelja na kojima počiva i prakse kroz koju se ostvaruje neistočno naučno bavljenje Istokom. Kod najradikalnijih osporavatelja celokupnog pozitivnog doprinosa *orientalistike* poznavanju Istoka na Zapadu, a i uopšte



Portret Maharadže

te, koji su, čak i na Istoku, srazmerno malobrojni, ali zauzvrat prilično uporni i nepomirljivi, termin *orientalism* (*orientalismе, orientalismo, istišraq* ...) stožer je antiorientalističkog kategorijalnog i pojmovno-terminološkog instrumentarijuma. Autori koji pripadaju pomenutoj, više ideološkoj nego naučnoj tendenciji mahom žele da stvore utisak kako se terminom *orientalism* služe u značenju  $O_2$ , odnosno da je njihov objektivnoj i argumentovanoj kritici podvrgnuto čitavo interdisciplinarno područje *orientalistike*, i to kako u sinhronijskom tako i u dijahronijskom preseku. Stvarni predmet njihovog razmatranja znatno je uži i ni izdaleka ne pokriva nesagledivo razudene prostore *orientalističkog* heterogenog kompleksa koji se već odavno samo krajnje

uslovno može smatrati jedinstvenom makro-naukom, a koji većina kritičara iz ove grupe u najboljem slučaju samo fragmentarno ili površno poznaje. Obrnuto proporcionalna neobaveznost i komotnost, s kojima preleću iznad bogatog reliefa svetske *orientalistike*, jeste krajnje izoštrena kritička analitičnost, nedijalektičnost, neistoričnost i nemuljiva zahtevnost u tretiranju jednog određenog negativnog ideološkog aspekta zapadnjačkog stava prema Istoku, za koji oni drže da je nerazlučiv od same suštine *orientalistike*, da čini njeno duhovno jezgro i aksiološko uporište. To je *orientalism* u značenju koje smo nagovestili kao  $O_2$ , a ono je, kao svojevrsna izvrmuta i preusmerena projekcija civilizacijskog međudolina i međuduktacija, unekoliko bliže terminološkoj

<sup>13</sup> Vid. širu i užu enciklopedijsku definiciju koju je za *Sveznanje* (Beograd, 1937, 1582) dao Fehim Bajraktarević: "1) u širem smislu nauka ili skup nauka o I. 2) u užem smislu nauka o jezicima i knj. istoriji i. naroda (orientalna filologija).

## »Orientalism«: istočnjaštvo ili orijentalistika?

tog kompleksnog i slojevitog znanstvenog znanja i njegovu »ostru, ne uvek objektivnu kritiku«.<sup>15</sup>

*Orientalism* je, dakle, za Saïda (i njegove ne tako malobrojne istomišljenike), kako je to sažeto formulisao jedan njegov kritičar, »aspekt kulturne hegemonije«, a stvarna tema njegove knjige jeste »intelektualna moć, duhovna »tehnologija moći« i kako se ta »tehnologija« preobražava u pravilo naučnog rada i ponašanja.<sup>16</sup> Zabluda, ili zlonamerno tvrđenje da je takav, inače sasvim realan i praktično višestruko potvrđen agresivni, ekspanzivni evropocentizam, kao ideologija duhovnog kolonijalizma i imperijalizma, imanentan pretežnom delu orijentalističke, nikako nije dovoljno i valjano opravdanje da se između  $O_2$  i  $O_3$  postavi znak jednakosti. Takva jednačina je torijski i metodološki neodrživa, što se nikako ne bi smelo gubiti iz vida, a o čemu bi naročito trebalo voditi računa prilikom prevođenja savremene literature posvećene opštim pitanjima orijentalistike na srpskohrvatski jezik. Stižemo tako i do sledećeg, ujedno i poslednjeg, pitanja.

### IV Kako terminološki iskazati $O_3$ na srpskohrvatskom jeziku?

Osnovna pretpostavka za iznalaženje adekvatnog termina (a samim tim i prevodnog ekvivalenta) za iskazivanje ovog trećeg, uslovno rečeno »ideološkog« značenja leksema *orientalism* (*orientalisme*, *orientalismo*, *istiřaq*, ...) sastoji se u prihvatanju, po našem mišljenju neosporne, činjenice da  $O_2 = O_3$  odnosno da ekvivalent *orientalism-u*, upotrebljenom u ovom značenju, nikako ne može biti *orijentalistika*. Do ove jednostavne istine nije uvek lako stići, jer, kao što smo istakli, jedan broj stranih autora koji pišu o  $O_3$ , svesno ili nesvesno, ne ulaže osobit napor da otkloni potencijalno višesmislenost termina *orientalism*, a neki izričito izjednačavaju i poistovećuju  $O_2$  i  $O_3$ .

Može li se navesti uverljiviji dokaz za izrečenu ocenu od primera jednog izuzetno ozbiljnog i objektivnog sociologa, Brajana Tarnera, koji s marksistički pozicija formuliše argumentovanu i veoma podsticajnu kritiku  $O_2$ , a da se pri tom metodološki krajnje nonšalantno zadovolji konvencionalnom

vređnosti  $O_1$  nego  $O_3$ , sa kojim se, nasilnom amplifikacijom i ekstenzijom, nastoji poistovetiti.

Literatura koja nam u vezi s ovom problematikom stoji na raspolaganju nudi obilje potvrda za konstataciju da je savremena upotreba termina *orientalism* pojmovno izišla iz okvira tradicionalne dvoznačnosti omeđene značenjima  $O_1$  i  $O_2$ . Zadovoljimo se, u ovoj prilici, ilustrativnim navođenjem jednog antologijskog primera i njegovim kratkim komentarisanjem. Reč je o knjizi Edvarda Saïda, naslovljenoj upravu *Orientalism*, koja je širom sveta pobudila neskakidajnu pažnju i izazvala brojne kontroverzno-kritičke i polemičke odzive.<sup>14</sup>

E. Saïd u *Uvodu* objašnjava šta će se u svojoj knjizi podrazumevati pod pojmom *orientalism*, koji je za njega, ukratko, »način sporazumevanja (ili izlaženja na kraj – »coming to terms«) s Orijentom, zasnovan na posebnom mestu Orijenta u zapadnoevropskom iskustvu« (p. 1). Autor je u punoj meri svestan višeznačnosti termina koji je naslovio, i čijoj je analizi posvetio svoju studiju, pa čak izričito najavljuje da će i on sâm »pod *Orientalism*-om podrazumevati više stvari« (by *Orientalism* I mean several things«, p. 2), čime se, naučno posmatrano, polisejanja ne razrešava, već pre zloupotrebljava. Kao najšire prihvaćeno značenje srednjeg pojma koji operiše, Saïd navodi  $O_2$  (= *orijentalistika*), zapažajući da ga u toj upotrebi sami orijentalisti na engleskom jezikom području sve više izbegavaju i zamenjuju nedvosmislenom i vrednosno neutralnom sintagmom *Oriental studies*, što je, svakako ne slučajno, tendencija i u francuskom (*Etudes orientales*), italijanskom (*Studi orientali*), pa donekle i arapskom (*dirāsāt šarqiyya*, *šarqiyyāt*) jeziku. U neposrednoj vezi s prvom, tradicionalnom akademskom akcepcijom ( $O_2$ ) stoji »opštnje značenje« naziva *orientalism*, koje je za Saïda imanentno orijentalistički, a odnosi se na »način mišljenja zasnovan na ontološkoj i epistemološkoj distinkciji uspostavljenju između »Orijenta« i (mahom) »Okcidenta« (p. 2). Između ovog »načina mišljenja« ( $O_3$ ) i orijentalistike razvija se interakcija stalnog prožimanja koja, u pogodnim globalnim društveno-istorijskim okolnostima, dovodi do nastajanja »nečega istorijskog i materijalno određenijeg« i od  $O_2$  i od  $O_3$ , a to, prema njegovom uverenju, kvalitetno novo uobličjenje i manifestaciju *orientalism-a*. E. Saïd definiše kao »zapadni način da se dominira, restrukturise i uspostavi vlast nad Orijentom« (p. 3), kao naročiti tip diskursa u fukoovskom smislu. Čitava njegova studija usmerena je na »detektovanje i »istragu« tog »zapadnog načina« (= Saïdova varijanta  $O_3$ ) i orijentalistici, pri čemu je krajnje svedena i stoga nereprezentativna empirijska građa, koja je uz to tendenciozno odabrana, ne kvalifikuje kao meritorno raspravu o celini podrazumevanju pod  $O_2$ , već isključivo kao istraživanje usredsređeno na jedan određeni idejni/ideološki aspekt

primenom naziva *orientalism* na orijentalističke naučne »discipline, njihove fundamentalne ideološke postavke i empirističku epistemologiju«.<sup>17</sup>

Pred iskušenjem naročito red nalaze se, kao što smo nagovestili, oni orijentalisti i prevodioci koji se s pojmom *orientalism* primarno sreću u njegovoj arapskoj jezičkoj verziji – *istiřaq*. *Istiřaq* je gotovo savršeno ekvivalent višeznačnog *orientalism*,<sup>18</sup> s tim što unutarnja logika morfološke i semantičke derivacije arapskog jezika preuze njegovih mogućih aktualizacija čini do nerazlučivosti pokretljivim i isprepletanim. Ova glagolska imenica (ar. *mašdar*) X proširene vrste glagola izvedenih od tronkonsontnog korena *šrq*, od koga je i imenica *šarg*, Istok, Istok, koja je opšteprihvaćena u značenju *orijentalistika* ( $O_2$ )<sup>19</sup> stopljenjuću medio-pasivne i konativne nijanse značenja,<sup>20</sup> svojom »unutarnjom formom«<sup>21</sup> sugerise i voljno delovanje subjekta s određenom posesivnom i/ili transformativnom težnjom, što pogodu je iskazivanju smisla  $O_2$ . Ako ovome dodamo da brojni (antizapadni, antihrišćanski, antiimperijalistički, antikolonijalistički, nacionalistički ili naprosto fundamentalistički i konzervativno orijentisani) autori i arapskog i, šire, islamskog sveta, doktrinarno i konceptijski poistovećuju  $O_2$  i  $O_3$  jasno je da se ne treba čuditi ispoljenim kolebanjima u prevođenju termina *istiřaq*.

U pojedinih jednostavnim slučajevima očigledno je da smo svedoci neadekvatnog izbora prevodnih rešenja. Tako se, na primer, u dva navrata različito prevodi reč *istiřaq*, i to oha puta u vezi sa zapaženom studijom Ahmeda Smajlovića *Falsafat al-istiřaq wa aṭarūhā fī al-ʿadab al-ʿarabi al-muʿāšir* (*Filozofija orijentalistike i njen uticaj na savremenu arapsku književnost*, Kairo, 1980). Anonimni autor u *Preporodu* (XI, 14/238, 1980, 8) početnu genitivnu vezu iz naslova prevodi kao »filozofija orijentologije« (sic!), dok se B. Hasanović, u istim islamskim informativnim novinama (XI, 17/241, 1980, 9) opredeljuje za »filozofiju orijentalizma«. Prevodilac potpisna sa Ebu Muaz, prenoseći napis iz egipatskog časopisa *Al-Hilāl*, iz čijeg se priloženog faksimila vidi da je naslovljen *Al-islām wa al-istiřaq al-yūṣūlī* (»Islam i jugo-

17 H. B. Turner, *Marx and the end of Orientalism*, London, 1978, 6. U prikazu ove knjige H. Sučić bez ikakvog dodatnog objašnjenja nazamenično upotrebljava nazive *orientalizam* i *orijentalistika*, tako da se može steći utisak da prihvata jednačinu  $O_2 = O_3$  (H. S. »Produkcija analiza«, Odejk, XXXIV, 15–16, 1891, 19).

18 Vid. npr. Munir B.ʿalbakī, *Al-Mawrid A. Modern English-Arabic Dictionary*, Beirut, 1985, 638.

19 U *Arapsko-srpskohrvatskom rečniku* (Sarajevo, 1973, 1706) T. Muftića kao ekvivalent za *istiřaq* navedena je samo reč *orijentalistika*.

20 Vid. T. Muftić, »Semantika iz trilateral izvedenih vrsta arapskih glagola«, *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 28–29, 1978/79 (1980), 54–56.

21 O »unutarnjoj formi«, kao terminogenoj morfosemantičkoj strukturi reči, vid. O. I. Blinova, *Termin i ego motivirannost»: *Terminologija i kulʿura reči*, Moskva, 1981, 32–33.*

14 Edward W. Saïd, *Orientalism*, London, 1978; knjiga je prevedena na više stranih jezika.

15 Vid. C. Endress, *Einführung in die islamische Geschichte*, München, 1982, 265.

16 Vid. J. S. F. Parker, »From Aeschylus to Kissinger, *Gaselle Review of Literature on the Middle East* (London), 7, 1980, 4–5.

slovenska orijentalistika) prevodi »Islam i jugoslovenski orijentalizam« (Preporod, XIV, 4/300, 1983, 21), što ne zvuči ni dobro ni tačno.

Ako prethodni primeri ilustruju prevodilačke greške i nezgrapnosti koje ne zaslužuju nikakav poseban komentar, već jednostavno ispravku i naravoučenju, ima slučajeva terminološke upotrebe leksema *orijentalizam* koje ne bi bilo preporučljivo olako otpisati kao greške u prevodenju. Mislimo na situacije kao što je ona kad obrazovani i objektivni teolog Ahmed Šmajlović, osvedočen znalac arapskog, ali i srpskohrvatskog jezika, izveštavajući o proslavi hiljadgodšnjice najslavnijeg islamskog učilišta, al-Az-hara, piše da se u njemu »ne zna za isključivost, za jednostranost i jednoobrazost, već da su se, uz učenja svih islamskih versko-pravnih škola, izučavali (...) i danas se izučavaju orijentalizam (povudku D. T.), marksizam, cionizam, kolonijalističko misionarstvo, šizizam, kadijanizam, beharizam (behaizam) – verovatno štamparska greška, D. T.), ahmedizam i dr.« (Bastion slobodarsva i čistote islama, Preporod, XIV, 6/302, 1983, 1 i 3). Može li se, s obzirom na sve okolnosti i niz različitih ideoloških i ideologizovanih »izama«, na čijem je čelu naveden *orijentalizam*, s punom sigurnošću tvrditi da su nastavni plan i program predmeta *al-istišrâq* na al-Azharu primerceni značenju 0<sub>1</sub> ili bi tu možda u obzir mogla doći i neka varijanta smisla 0<sub>2</sub>,<sup>22</sup> za koju je izvestilac odabrao adekvatan prevodni ekvivalent? Opresnost je nužna, jer ne sme se zaboraviti da je eventualna upotreba reči *orijentalistika* kao ekvivalenta za 0<sub>1</sub> pojednako prevodilačko i pojmovno-terminološko ogrješenje kao i poslužiti se *orijentalizmom* za prenošenje smisla 0<sub>2</sub>, što je znatno češća pojava, bar za sada.

Treba, dakle, u svakom konkretnom slučaju upotrebe višeznačnog termina *orientalism* (*orientalisme, orientalismo, istišrâq*...) pre svega analitički identifikovati njegov stvarni pojmovni sadržaj, pri čemu »programsko« i deklarativno izjašnjavanje autora može, ali i ne mora biti od presudne pomoći, a tek zatim se odlučiti za jednu od sledećih prevodnih korelacija:

- 0<sub>1</sub> istočnjaštvo (orijentalizam)  
0<sub>2</sub> orijentalistika  
0<sub>3</sub> orijentalizam

# Joga dugog HŪM-a ili rečnik tantričke ikonografije pet transcendentnih buda

Vladeta Jovović

Nedavno je u izdanju »Grafosa« iz Beograda objavljen prevod *Tibetanska mistika* Lama Anagarika Govinde koji sadrži deo teksta o jogi dugog hūm-a. Ovdje donosimo integralni transliterovani tekst i prevod prema Evans-Wentzovoj *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*.

- (o) *hum-ring-po-ye-shes-linga-ldan-gyi-yin-lugs-bzhugs-so* [Ovde je] sadržana (bzhugs-so) suština (yin-lugs) pet mudrosti (*ye-shes-linga*) [joge] dugog hūm-a (*hūm-ring-po*).

Centralna tema ove knjige, koja se sastoji iz samo jednog lista, odnosi se na pretvaranje tzv. pet otrova<sup>1</sup> (t. *duḡ-linga*) neznanja (kako ih naziva tibetski jogi *Mi-la-ras-pa*) u vrhovnu mudrost,<sup>2</sup> koja je ovde predstavljena u svom petostrukom ezoteričnom aspektu kao pet mudrosti. To se postiže alhemijskom pravog znanja (t. *de-nyid-shes*), odnosno jogom vizualizacije i spiritualizacije dugog hūm-a (meditiranjem o simboličnim značenjima delova dugog hūm-a).

Tibetski grafički simbol svetog (mističnog) sloga *hūm* (vidi ilustraciju na poljedini i objašnjenje ilustracije na kraju teksta) neposredno je izveden iz indijskog (t. *Thomi-sam-bho-ta*, VII vek); na gornjem žutom delu, glavi (t. *mgo*) aspirovanog crvenog hā (spiritus asper) leži *candra-bindu*, ∞, oznaka nazalizacije ṃ (s. *anuṣāsika*), sastavljena iz belog polumeseca (t. *zla-tshes*) i plave treperće tačke (t. *thig-le*). Ispod je zeleno β, sastavljeno iz muklog ā (t. *a-chung*, spiritus lenis), koji je oznaka dužine u rečima preuzetim iz indijskog i samoglasnika u (t. *zhabs-kyu*).

- (1) *thig-le-rnam-par-srang-mdzad-chos-kyi-dbyings-kyi-ye-shes* Tačka (*thig-le*) [predstavlja] Vairocana-u (*rnam-par-srang-mdzad*) [oličenje] sveproizimajuće mudrosti (*chos-dbyings-yeshes*).

Iz semenog sloga (s. *bija*, t. *sa-bon*) OM, koji zrači čistom belom svetlošću (t. 'od-

dkar), pojavljuje se Buddha Vairocana boje bele kolkje (t. *dung-mdog*). Njegovo ime doslovno znači »u oblicima čineći vidljivim«, univerzalna sila koja daje oblik svemu psihičkom i spiritualnom.

On je nebeski dhyāni Buddha središnje oblasti (t. *dbus*) mandala-e (t. *dkyil-khor*) Takođe se prikazuje kao tathagata (t. *de-bzhin-gshegs-pa*) sa četiri glave u svim kosmičkim pravcima (s. *sarvavid*, t. *kun-rigs*).

Vairocana se pojavljuje u nerazdvojenom tantričkom jedinstvu (s. *gyanaddha, mait-huna*) sa svojom prajna-om<sup>3</sup> (t. *yumchen*) Akāśadhātviśvarī (t. *nam-mkha 'i-dbyings-phyung-ma*), vladarkom eteričnih oblasti. Ona je boje meseca. Taj spoj božanskog para otac-majka (s. *deva-śakti*, t. *yab-yum*) predstavlja jedinstv svih dvojnosti uključujući i onu najvišu: »sangsāra-nirvāṇa« (t. *khor-'das*) Mantra (t. *sngags*) njegove dakini<sup>4</sup> (t. *mkha' -gro-ma*) je Lam.

Vairocana sedi na lotosu prestola čiji je nosilac (s. *vahana*) lav (s. *simhāsana*, t. *senge-ge 'i-khri*). U desnoj ruci, kao svoje obeležje (s. *lakṣana*, t. *phyag-mtshan*), drži točak zakona (s. *dharma-cakra*, t. *chos- 'khor-bkor*), a u levoj ritualno zvono (s. *ghaṇṭā*, t. *dril-bu*) Točak zakona je zlatne boje i sa osam prečaga (t. *khlorlo-brtsib-brygad*) koje predstavljaju osmostruku stazu budističkog učenja (s. *astamarga*). Vrtložna šara (t. *gyan-'Khyil*) u njegovom središtu prikazuje kao i indijska svastika (t. *gyung-drung*) neprestani tok promena: sangsara-u.

Od pet grupa ljudske individualnosti (s. *upādānaskandha*, t. *phung-po-linga*) pridruženo je u agregat telesnog sklopa (s. *rupa-skandha*, t. *gzugs-kyi-phnng-po*), a od čula (s. *āyatana*, t. *skye-mched*) odgovara mu čulo govora (s. *śabda*).

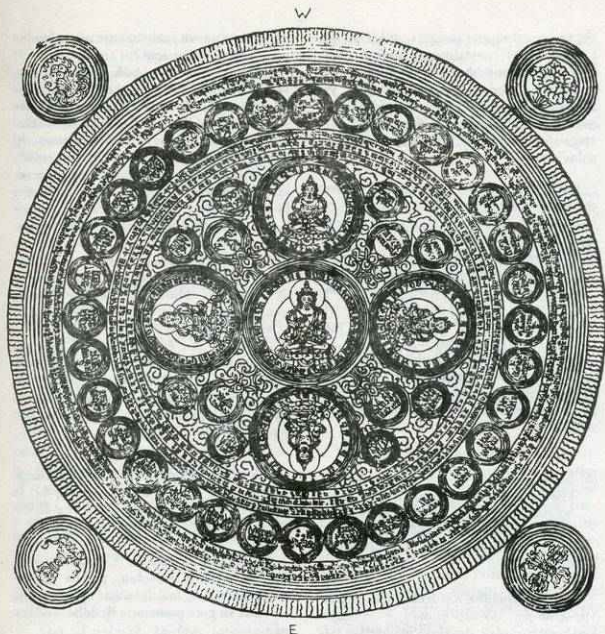
Meditiranjem o ovom Buddha-i posvećenjem kumbhābhiseka<sup>5</sup> (t. *bum-dbang*) pro-

3] Buddha (kao put) i njegov ženski partner (kao cilj) otelovljuju jedinstvo metoda (s. *upāya*, t. *thabe*) i mudrosti (s. *prajñā*, t. *shes*) doktrine u najrajnija-e. Otuda, ovdje, *prajñā-devi-dākinī*.

4] »Nebeski betadž, ženska božanstva koja poseduju naročite okultne moći. Zauzimaju centralno mesto u dole opisanim inicijacijama. One nadziru sveta mesta i borave u njima. Ezoterički, ovdje, one su personifikacije psihičkih moći pojedinih centara (vidi dalje).

5] Abhiseka (t. *dbang-bkur*), uvođenje u rituale vajrayana-e, posvećenje volom (ili drugim svetim predmetima), simboličko pročišćavanje adepta. Uteitelj (s. *guru*) na taj način »prenosi moć« (t. *dbang-lung*) na

<sup>22</sup> Dr M. K. Imām određuje, na primer, »orijentalističko mišljenje (at-tafakkir al-istišrâq)« kao »intelektualno raspoloženje (mitāzgaql) i civilizacijski staj (maqwil hadârî)«, *Ad-D'ua* 1034, 1986, 20-21.



Mandala tathagata, orijentisana u pet kosmičkih pravaca (Tibet, XIX vek)

fano telo (t. *lus*) preobražava se u univerzalno telo Buddha-e (t. *sku*): duhovno telo (s. *lingasārira*, *manomayakāya*, t. *vid-kyi-lus*) osobe postiže jedinstvo sa Vairocana-om na svetloj stazi probuđenja.

Sve dok je osoba vezana za svet nestalnosti, neznanje (s. *avidyā*, t. *gti-mug*), kao jedan od otrova (t. *dag*), sprečava da se postigne probuđenje: meditiranjem o sveprihvaćujućoj mudrosti dharmna-oblasi (s. *dhar-madhātujñāna*, t. *chos-dbyings-ye-shes*) prepreka<sup>1</sup> (s. *kleśa*, t. *nyon-mongs*) neznanja se prevazilazi.

Prema indijskoj budističkoj školi joge i kategorizaciji čovekove unutrašnje kosmologije postoje različita psihoenergetska središta zvana lotosi (s. *cakra*, *padma*, t. *khoro-lo*) smešteni na osi kičmenog stuba. Vairocana-i odgovara lotos sa 32 lista (s. *uṣṇiṣa-kamala*, *mahāśukhacakra*, *sahajācakra*, t. *bde-chen-gyi-khor-lo*) smešten na vrhu glave (t. *spyi-bo*). To je centar razumskog iskustva i diskriminacionog mišljenja, a karakteriše se kao žiža velikog blaženstva svabhavikakaya-e.<sup>6</sup> Telo (s. *kaya*, t. *sku*) kao jedan od pet psiho-fizičkih tantričkih simučenika (s. *śiṣya*, *cela*), koji tada stiče samostalnost na svom duhovnom putu.

U tekstu se spominju detirne takve inicijacije (t. *dhang-bzhi*) kojima posvećenik sve više ulazi u ezoterije vajrayana-e.

<sup>6</sup> Svabhāvīkākāya (t. *ngo-bo-nyid-ki-sku*) = mahāśukhākāya (t. *bde-chen-gyi-sku*) = saha-jākāya (t. *lhan-gzig-skyes-pa*) = vajrākāya (vidi dalje).

bola preobražaja ravni ljudskog delovanja (s. *karmamaṅdala*)<sup>7</sup> saobraženo je sa ovim lotosom. Odgovara hinduističkoj hiljaduljenoj sahasraracakra-i.

Kao simbolični pokret (s. *mudrā*, t. *phyang-rgya*) pridružen mu je dharmamudrā, »stavljanje točka zakona u pokret«. Svet (s. *loka*) bogova (s. *deva*, t. *lha*) kao jedan od šest svetova (t. *rigs-drug*) ponovnih rođenja (s. *punarbhava*, t. *skye-ba*) povezan je sa ovim Buddha-om.

Njegova emanacija na nivou sambhogakaya-e je dhyanī Bodhisattva (t. *byang-chub-sems-dpa*)<sup>7</sup> Samantabhadra (t. *kun-tu-bzangpo*), a na nivou nirmanakaya-e »zemaljski«<sup>8</sup> Buddha (s. *māṇsī-buddha*) Krakucchanda (t. *'od-srung*).

(2) *zla-tshes-mi-bskyod-pa-me-long-lta-bu'i-ye-shes*

Polumesec (zla-tshes) [predstavlja] Aksobhya-u (mi-bksod-pa) [oličenje] ogledalu slične mudrosti (me-long-lta-bu'i-ye-shes).

Iz tamno plavih (t. *snong-po*) zraka mantričkog sloga HŪM izranja plavi tathagata Aksobhya-u (t. *mi-bksyod-pa*, mi-*'khrugs-pa*), »nepokolebljivi«, »nepromenljivi«. On je

<sup>7</sup> Ovdje shvaćena kao prototip delovanja mudrosti Buddha-a koje su okončane u pet novim psihičkih centara.

dhyanī Buddha istočne kosmičke oblasti (t. *shar-phyogs*). U rukama drži dijamantski skipitar-munju (s. *vajra*, t. *rdo-rje*) i ritualno zvono.

Aksobhya se pojavljuje u nerazlučivom tantričkom sjedinjenju sa svojom prañā-om Locanā-om (t. *sangs-rgyas-spyan-ma*), »Buddha-ino oko«. Ona vlada nad elementom-voda (s. *jala*, t. *chu*); boje je dragulja vaijūrya (mačje oko) i mantra joj je Muṃ.

U oblasti srca (t. *snying*) je njegov osmolisni lotos jnanacakra (t. *ye-shes-kyi-khor-lo*, *thugs-kyi-khor-lo*). To je ravan spiritualne aktualizacije dharmakaya-e (t. *chos-kyi-sku*). Ovaj centar je mesto najvišeg iskustva i u njemu se manifestuje funkcija svesti (s. *vijñāṅśkāndha*, *raṃ-par-shes-pa* i *phung-po*). Odgovara hidnuističkoj anahatacakra-i.

Posvećenjem prañābhiseka<sup>5</sup> (t. *ye-shes-kyi-dbang*) Aksobhya pročišćava profano srce (t. *shying*) u istinski centar čiste duhovnosti (t. *thugs*) kao izvorište dharmakāya-e.

Mržnja (s. *dveṣa*, t. *zhi-sdang*) kao porok dovodi čoveka u najveće spiritualne i mentalne kontradikcije koje ga sprečavaju da vidi jedinstvo makro i mikrokosmosa. Ovo poricanje jedinstva onemogućava put ka mirnoći duha. Meditiranjem o Aksobhya-i adept (s. *sādhaka*) dostiže »mudrost sličnu ogledalu«<sup>8</sup> (s. *mahādarsajñāna*, t. *me-long-lta-bu'i-ye-shes*) u kojoj su sve suprotnosti shvaćene kao iluzija (s. *māyā*, t. *sgyu-ma*).

Slon (s. *haṣṭī*, t. *glang-chen*) nosi presto na kome sedi Aksobhya. Njegov simbolični gest je bhūmisparśa, dodirivanje zemlje, kojim je Buddha pod drvotom probuđenja (s. *bodhi-taru*, *pippala*, t. *byang-chub-shing*) pozvao zemlju za svedoka. Odgovara mu čulo dodira (s. *sparsā*). U karmamaṅdala-i korespondira mu duh (s. *citta*, t. *thugs*).

Njegove inkarnacije su dhyanī bodhisattva Vajrapāni (t. *phyag-na-rdo-rje*) i ljudski Buddha Kanakamuni (t. *gser-thub*). On sviče drugom dano barda-o (s. *antarābhava*) zajedno sa bodhisattva-ma Kṣitigarbha-om (t. *sa-yim-snying-pa*) i Maitreya-om (t. *byams-pa*) i Bodhisattva-Dākinī-ma Lāśyā-om (t. *sgag-mom-ma*) i Puṣpā-om (t. *me-tog-ma*). Od šest svetova postojanja (t. *'gro-ba'i-khamsdrug*) odgovara mu pakao (s. *narakaloka*, t. *dmyal-ba*).

(3) *ngo-rin-chen-byung-ltan-mnyam-nyid-kyi-ye-shes* Gornji deo (ngo) [predstavlja] Ratnasambhava-u (rin-chen-byung-ltan) [oličenje] mudrosti jednakoosti (mnyam-nyid-ye-shes).

Žuti (t. *ser-po*) Buddha Ratnasambhava, »rođen iz dragulja«<sup>8</sup> (t. *rin-chen-byung-ltan*), zrači iz svetlog sloga TRĀM. On je meditacioni Buddha južnog pravca (t. *tho-phyogs*). U rukama drži dragi kamen (s. *ratna*, t. *rin-chen*) i zvono. Dragi kamen je često prikazan u svom trodelnom obliku kao tri-ratna (t. *dkon-mchog-gsum*) koji simbolizuje je jedinstvo trijade: Buddha-dharma-sangha.

Njegova prañā je žuta Mamakī kojoj je

asciran element zemlja (s. *bhu*, t. *sa*) i mantra Mam.

Od pet skandha-i Ratnasambhava predstavlja funkciju osećanja (s. *vedanāskandha*, t. *shor-ba 'i-phung-po*) i meditiranje o njemu prosvetljuje treći porok samoljublje (s. *ahaṅkāra*, t. *nga-rgyal*). Zato je ovaj Buddha -mudrost jednakosti (s. *samatajāna*, t. *nyam-nyid-ye-shes*), jer zakon dharmae je jedan u kome su dva bića jednaka.

Posvećenjem sahabhisheka<sup>5</sup> (t. *dbyer-med-than-skyes-dbyang*) Ratnasambhava pročišćava trojstvo (t. *sgo-gsum*) telo-govor-duh (t. *lus, ngag, yid*) i dovodi do aktualizacije nedeljive svabhavikākāya-e.

U središtu pupčane oblasti (t. *lte*) odgovara mu 64-lisni lotos (s. *nirmanakayacakra*, t. *lte-ba 'i-dkyil-'khor*), žiža emanacije ni-manakaya-e (t. *sprul-pa 'i-sku*). Odgovara hinduističkoj manipulācakra-i.

Konj (s. *śva*, t. *ṛta*) nosi njegov tron, ruke su mu sklopljene u danamudra-u (varadā-mudrā) koja simbolizuje predavanje Buddhainog učenja ljudima. Odgovara mu čulo vida (s. *rūpa*), a u karmamāṇḍala-i gupa (t. *yon-tan*). Inkarniran je u medicinacionom Bodhisattva-ma Ratnapāṇi (t. *phag-na-rin-chen*) i zemaljskom Buddha-i Kaśyapa-i (t. *'khor-ba-'jig*).

Pojavljuje se trećeg dana bardo-a sa Mahabodhisattva-ma Akaśagarbha-om (t. *nam-mkha 'i-nying-po*) i Samantabhadra-om (t. *kun-tu-bzang-po*) koji su praćeni ženskim Bodhisattva-ma Malā-om (t. *phreng-ba-ma*) i Dhūpā-om (t. *bdug-spos-ma*). Pridruženi mu je svet ljudi (s. *manaka-loka*, t. *mi*).

- (4) *ha-srang-ba-mtha 'yas-so-sor-rtogs-pa 'i-ye-shes* ha [predstavlja] Amitābha-u (*snang-ba-mtha 'yas*) [oličenje] mudrosti i jasnog vida (*so-sor-rtogs-ye-shes*).

Iz crvene (t. *dmār-po*) svetlosti zapadne (t. *nub-phyogs*) oblasti mandale pojavljuje se mantrički slog HRIH, poznat kao invokaciona formula crvenog Buddha-e Amitābha-e (t. *'od-dpag-med, snang-ba-mtha 'yas*), -beskrajna svetlost. U rukama drži osmolisni lotos i pravno.

Njegova prañā je Paṇḍara (t. *gōḥ-dkar-mo*) boje užarenog crvenog kristala i obuče-ne u belu odežu. Vlada nad elementom vatra (s. *tejas*, t. *me*) i mantra joj je Pam.

U oblasti grkljana (s. *kaṅṭha*, t. *mgrin*) je njegov 16-lisni lotos, (s. *sambhagakayacakra*, t. *longs-spyod-kyi-'khor-lo*), centar aktivnosti samhogākāya-e. Ovo je verbalna ravan mantri i invokacija transcendentnih Buddha-a. Odgovara hinduističkoj viśudācakra-i.

Iniciranjem guhyābhiṣeka<sup>6</sup> (t. *gsang-dbang*) Amitābha preobražava profani jezik (t. *ngag*) u čistu reč (s. *vāc*, t. *gsung*), mantra kao izraz sambhogākāya-e (t. *longs-spyod-rdzogs-pa 'i-sku*). Amitābha upravlja oblāču diskriminacionog opažanja (s. *samjñāskandha*, t. *du-shes-kyi-phung-po*).

Njegova oprečnost je ljudska slabost po-žuda (s. *kāma*, t. *'dod-chags*) koja vodi stal-

noj vezanosti za svet patnji (s. *dukkha-loka*, t. *sdug-bzang*) i inestalnosti (s. *anitya*, t. *mir-tag-pa*). Takva osoba se reinkarnira u svetu polepšnih duhova (s. *preta-loka*, t. *yi-dwags*). To se prevazilazi -mudroču jasnog uvida (s. *pratyaevksanājāna*, t. *so-sor-rtogs-shes*), kojom se prepoznaju karmičke uslovljenosti.

Hapsa<sup>8</sup> je njegov vahana, ruke su mu opuštene u dhyānāmudrā-u. Dlanovi okrenuti nagore, karakteristični za ovaj gest, simbolizuju prihvatanje večnih sila univerzuma. Odgovara mu čulo ukusa (s. *sara*).

Muški par Bodhisattva-i Avalokitesvara (t. *spyan-ras-gzigs*) i Mañjuśri (t. *jam-dpal-dbyangs*) i ženski par Gītā (t. *glu-ma*) i Alōkā (t. *snang-gsal-ma*) su njegovi pratioci četvrtog dana bardo-a.

Odgovara mu ljudski Buddha Śākyamuni (t. *sangs-rgyas-shā-kyathub-pa*) i meditacioni bodhisattva Avalokiteśvara. Amitābha vlada zapadnim rajem Sukhāvati (t. *bde-ba--can*).

- (5) *a-dang-zhabs-kyu-don-yod-grub-pa--bya-ba-grub-pa 'i-ye-shes 'a (ha)* i samoglasnik u (*zhabs-kyu*) [predstavlja] Amoghāsiddhi-a (*don-yod-grub-pa*) [oličenje] sveokonačavajuće mudrosti (*bya-grub-ye-shes*).

Poslednji Buddha Amoghāsiddhi (t. *don-yod-grub-pa*), svemoćni osvajač (sansaričkog bivstvovanja), dovraša maṇḍala-u tathagata-a. Prvo se mantrički slog AH<sup>9</sup> pojavljuje iz zelene (t. *ljang-khū*) svetlosti severne oblasti (t. *byang-phyogs*), a onda Buddha Amoghāsiddhi na lotosu prestola koji nosi garuda<sup>8</sup> (t. *shang-shang, khyung*). Njegova zelena boja svetli kao turkiz. Kao simbol drži ukrštenu vajra-u (s. *viśvavajra*, t. *rdō-rje-rgya-gram*) koja simbolizuje ravnodužnost, nepromenljivost i svemoćnu silu, i ritualno zvono. Desna ruka mu je podignuta u gest neustrašivosti i zaštite (s. *abhayamudrā*).

Amoghāsiddhi se pojavljuje u mantričkoj nerazdvojenosti sa svojim prañā-om Samayātārā-om (t. *dam-chig-sgröl-ma*). Njeno carstvo je element vazduh (s. *anila*, t. *rlung-gi-khams*), a mantra Tam. Poznata je kao bela (s. *sitatārā*, t. *sgröl-dkar*) i zelena Tara (s. *tārā-syamāvāra*, t. *sgröl-ljang*), inkarnirana u dvema ženama *Srong-btsang-sgam-po-a*.

Njegovu pratnju petog dana bardo-a sačinjavaju još bodhisattva-e Vajrapāṇi (t. *ph-yag-na-rdo-rje*) i Nivarāṇaviskambhin (t. *sgrib-pa-rnam-sel*) i božanske majke (s. *mātrkā-śakti*) Candhā (t. *dri-chab-ma*) i Nṛtya (t. *gar-ma*).

Kao poslednja grupa skandha-i odgovara mu samskāra (t. *dbued-ye*), poticaji volje i htenja koji odlučuju o čovekovoj sudbini,

<sup>8</sup> Mitski labud koji poseduje moć izdvajanja mleka iz vode; budističkoj tradiciji, ovdje, više odgovara paun (s. *mavyāra*, t. *rmabya*).

<sup>9</sup> Mitska ptica (slična harpijama iz klasičnih mitova), ptica-čovek, sa orlovskom glavom, krilima i kandžama i rukama kao u čoveka.

određuju njegovu buduću karma-u u bardo-u i sledećoj inkarnaciji.

Na ljudskoj strani su, pak, ljubomora i zavist (s. *irya*, t. *phragdog*), koji se mogu preobraziti meditiranjem o atributima Buddha-e Amoghāsiddhi-a. To je -mudrost izvrsne svih poslova, -sveticeina mudrost (t. *bya-grub-ye-shes*), pri čemu se sve karmičke uslovljenosti oslabljuju i na kraju prevazilaze. Stoga je Tara, čije su osobine samilost (s. *karuṇā*, t. *snying-rje*) i spasenje, njegova prañā. Ona se pojavljuje u sukhapālacakra-i (t. *bde-skyong 'khor-lo*) oblasti perineuma (t. *gsang-gnas*) koja odgovara mūlādihārīcakra-i u layayoga-i<sup>10</sup>. Ona je ravan aktualizacije abhisambodhikāya-e. Tu je ukrotenjena karma (t. *phrin-las*) kao izvoriste svih mogućnosti sledećeg života.

Odgovara mu čulo mirisa (s. *gandha*), svet titana (s. *asuraloka*, t. *tha-ma-phyin*), dhyanī bodhisattva Viśvāpāṇi (t. *phag-naryga-gram*) i zemaljski Buddha Maitreya (t. *byams-po*) koji je do svoje konačne inkarnacije na zemlji u Tuṣṭa-rajū (t. *dga-ldan*).

- (6) *rigs-linga 'i-rang-bzhin-du-hām-tsang-bayin-no hām* obuhvata (*tshang-ba*) u svom simbolizmu) samobit (*rang-bzhin*) pet familija (*rigs-linga*) [Buddha-a].

Pet familija su: buddha (t. *sangs*), vajra (t. *rdō-rje*) ratna (t. *rin-chen*), padma (t. *pad-ma*) i karma (t. *las*) familija; njihovi predstavnici su gore pomenute Buddha-e i dāki-ni-e.

- (7) *ba-dzra-sa-tva-na-ma-om.sva-sti* Poštovanje Vajrasattva-i. Om.Svasti.

U indijskom originalu -Vajrasattvāya namaḥ. Om. Svasti. Jedna od invokacionih formula kojom se iskazuje obožavanje Vajrasattva-e. Celokupno mantričko bogatstvo značenja vajrayāna-e (t. *rdō-rje-theg-pa*) otelotvoreno je u Vajrasattva-i. Zbog toga je mistično prisustvo Buddha-e Vajrasattva-e prizvano u mnogim tibetskim inicijacijama. Najpoznatija je njegova mantra od 108 slogova koja blagosilja transcendentnu meditaciju o četiri mistična tela (t. *skubzhi*) ljudskog mikrosmosa.

Vajrasattva (t. *rdō-rje-sems-dpa*), beli Buddha zvani -dijamantsko suptvoje je prva emanacija Aḍibuddha-e (t. *thog-ma 'i-sangs-rgyas, mechog-gidang-po 'i-sangs-rgyas*) na idealnom nivou sambhogākāya-e. On je kvintesencija dijamantske prirode ili čisto unutrašnje samosvojstvo (s. *svabhāva*, t. *ngo-bo-nyid*).

U svojoj desnoj ruci drži vajra-u -mudrosti i praznine (t. *rig-stong-rdō-rje*), a u levoj zvonu -pojave i praznine (t. *snang-stong-dril-bu*). Ti ritualni simboli predstavljaju jedinstvo metoda ili staze (*vajra-upāya*) i cilja ili mudrosti (*ghañja=prañā*) mantričke gnoze (s. *prañōpāya*, t. *thabs-shes*).

Vajrasattva nosi nesbuke ukrase veličanstvene sambhogākāya-e: petodelnu buddha-

krunu (t. *dbu-rgan*), belu odeždu, zlatne oglice i obruču na rukama (t. *lag-gdub*) i nogama (t. *rkang-gdub*). Sedi na lotosu ispred zračućeg oreola (s. *prabhamandala*) koji predstavlja transcendentnu i blistavu prirodu meditacionih Buddha-a. Njegov raj je *mnog-par-pa-dga-ba*.

On je aktivni raspeti dhyāni Buddha-e Aksobhya-e. Drugi pasivni je Vajradhara (t. *rdor-je-chang*), »nosilac skiptraj«, božanski tumač mistične doktrine vajrayana-e ili mantrayana-e (t. *snagsknyi-theg-pa*)

(8a) *dug-gsum-sangs* [-rgyas] -*ma-lus-kun-gvi-thugs*  
Duhovna suština (*thugs*) svih (t. *kun*) Buddha-a (*sangsergyas*) tri doba (t. *dus-gsum*), bez izuzetka (t. *ma-lus*),

Gnevni (s. *krodha*, t. *khro-ba*), krvopijski (t. *khrag-thung*), zastrašujući (s. *bhairava*, t. *drag-pa*) aspekti Buddha-Heruka-a predstavljani su sa tri oka (t. *spyan-gsum*) koji simbolizuju tri vremena (t. *dus-gsum*) – prošlo, sadašnje i buduće i tri oblasti (s. *trailokya*, t. *kham-sgum*): oblast čulnog (s. *kāma-dhātu*, t. *dod-khams*), oblast uobličene i telesnog (s. *rūpa-dhātu*, t. *gzugs-khams*), i oblast bezobličnog (s. *arūpa-dhātu*) i bestelesnog (t. *gzugs-med*).

(8b) *ka-dag-lhun-grub-smra-bsam-brjod-med-kyang*  
Čist od početka (*ka-dag*), samosazdan (*lhun-grub*), neizreciv (*brjod-med*) rečju (*smra*) i neshvatljiv misliju (*bsam*),

(8c) *ma-gags-stong-gsal-ye-shes-nga-yi-sku*  
Otelovljenje (*sku*) pet mudrosti (*ye-shes-nga*), [jedinstvo dvojstva] »zračenje-praznina« (*gsal-stong*), neumištv (*ma-gags*).

Transcendentnost Vajrasattva-e kao otelovorenja pet mudrosti opisana je još dualnostima »pojava-praznina« (t. *snang-stong*), »blaženstvo-praznina« (t. *bde-stong*), »svest-praznina« (t. *rig-stong*). Praznina ovdje izražava nomenalni izvor iz koga nastaju sva spiritualna iskustva. Jedinstvo ovih dualnosti često je izraženo i dodatkom *dbyer-med* kao *tertium quid*.

(8d) *skye-mched-gsae-rdzogs-hüm-yig-gzug-su-bzhengs*  
Očituje se (*skye-mched*) jasno (*gsal*) kroz slog HUM (*hum-yig*) koji je besprekorno (*rdzogs*) sastavljen (*bzhengs*) iz [svojih] delova (*gzug*).

(9a) *dug-nga-ma-gags-ye-shes-rang-gsal-du*  
Pet otrova (*dug-nga*) [se preobražava u] pet većitih (*ma-gags*), samozračućih (*rang-gsal*) mudrosti (*ye-shes*),

(9b) *zung-jug-bskyed-rdzogs-lam-gyis-byangs-pa-i-mthus*  
Praktikovanjem (*byangs-pa-i-mthus*) staze (*lam*) upragnosti (*zung*) [=yoga] [dve meditacione tehnike]: »vizualizacije«<sup>11</sup> (*bskyed*) i »spiritualizacije«<sup>11</sup> (*rdzogs*) [dugog HÜM-a].

Izraz *zung-jug*, kako objašnjava Lama Anagarika Govinda, je tehnički termin za »jogu unutarnje vatre«, tj. specijalnu *gtu-mo* (s. *caṇḍa*) tehniku koja se sastoji u zadržavanju daha (s. *vāyu*, t. *rlung*) pri čemu se životna energija (s. *prāṇa*, t. *shugs*) iz kanala (s. *nāḍī*, t. *rtsa*), levog lunarnog (s. *idā*, t. *rkhyang-ma*) i desnog solarnog (s. *pingalā*, t. *ro-ma*) sjedinjuje u središnji kanal (s. *suṣūmā nāḍī*, t. *dbu-ma-rtsa*) i time se u krunkom centru (s. *sahasrāra-padma*) hiljadulinsog (t. *dab-stong*) lotosa postiže »mistična ekstaza multidimenzionalne svesti«.

Tantrička budistička meditacija započinje tzv. »produktivnim stanjem«, »kreativnom fazom« (s. *utpannakrama*, *utpattikrama*, t. *bskyed-rim*) u kojoj se arhetipski simboli kao izrazi unutrašnjeg sveta manifestuju i vizualizuju. To je evolutivni<sup>12</sup> smer (s. *sr-ṣṭikrama*): iz centra (s. *bindu*) razvija se ceo spiritualni univerzum u svim svojim različitim aspektima. U slučaju yoga-e dugog HÜM-a to je smer: Ādibuddha (Vajrasattva) – Dhyāni Buddha-e.

Proces objedinjenja biće konačno dovršen kada se unutrašnji *sanctum* maṇḍala-e ispuniti emanacijama probudenog duha (s. *bodhicitta*, t. *byang-chub-sems*), kada se u svim različitostima shvati univerzalni zakon. To je involutivni<sup>13</sup> smer (s. *layakrama*, *sampannakrama*, t. *rdzogs-rim*): razlaganje i reintegracija u praznini (s. *śūnyata*, t. *stong-pa-nyid*). U našem slučaju to je smer od dhyāni Buddha-a ka Vajrasattva-i kao njihovom oličenju.

Prema velikom tibetskom yogi-u *Milaras-pa-i* među-stanje na zemaljskoj ravni u ljudskom obličju (t. *skye-’chi-bar-do*) je osmišljeno (samo) meditiranjem o ove dve vrste yoga-e (t. *bskyedrdzogs-rim*). One razvijaju saznanje da sve stvari izviru iz tla svesti

i da se sve varljive predstave (t. *khrol-pa-i-tshogs*) i ideje razlažu ponovo u veliku prazninu (s. *mahāsūnyatā*, t. *shintu-stong-pa*). To je jedini način da se izbegnu opasnosti posmrtnog bardo-a.

(10a) *sku-bzhi-ye-shes-nga-ru-smin-byas-nas*  
Postizanjem (*smin-byas-nas*) četiri tla (*sku-bzhi*) i pet mudrosti (*ye-shes-nga*),

Budistička doktrina trikaya (t. *sku-gsum*) opisuju tri nivoa probuđenja (s. *bodhi*, t. *byang-chub*): apsolutni (s. *dharma-kaya*, t. *chos-kyi-sku*), »telo istine«, idealni (s. *sambhogakāya*, t. *longs-spyod-rdzogs-pa-i-sku*), »telo blaženstva i konkretni (s. *nirmāṇakāya*, t. *sprul-pa-i-sku*), »telo ovaploćenja«. Oni se karakterišu kao kosmički (suštinski), spiritualni (reflektovani), i vidljivi (praktični) izraz probudenog (Buddha).

Četvrto telo je nedeljivo (t. *dbyer-med*) trojstvo trikāya-e. Karakteriše se autentičnom unutrašnjom suštinom (s. *svabhāva*, t. *ngo-bo-nyid*), velikim blaženstvom (s. *mahāsukha*, *ānanda*, *sukhamaya*, t. *bde-ba-chen-po*) i istovremenošću (s. *sahaja*, t. *lhan-skyes*) trikāya-e. Potpunostr trikāya-e još je izražena kao vajrakāya (t. *rdor-rje-i-sku*), »dijapantsko telo Buddha-e«.

Šestosložna mantra (s. *ṣaḍaḥkarā*, t. *yi-ge-drug-pa*) OM MAṆI PADME HÜM kao tetragram izražava ezoteriju četiri mistična tla.

(10b) *thugs-kyi-rje-tshe-’dir-grub-gyur-cig*  
Neka se ostvari (*grub-gyur-cig*) vajra srce (*thugs-kyirido-rje*) u ovom životu (*tshé-’di*).

»Vajra srce« je izraz okultnog jezika (s. *sandhā-bhāṣā*) i znači »besmrtnost transcendentnog duha Buddha-as, tj. dostizanje potpunog probuđenja ili budavstva (s. *buddhava*).

(11) *sa-rba-si-ddhi-ka-ri-sya-ntu-shu-bham*  
Neka svi postignu izbavljenje! [Neka vlada] dobro!

Završna mantra koja na sanskritu ponavlja smisao prethodnog stiha.

Siddhi (t. *grub-pa*) su natprirodne moći, naročite magijske sile, »nadnagna« (s. *abijñā*) koja se stiču praktikovanjem raznih yoga-tehnika i često su samo smetnja na putu ka oslobodenju. Najčešće su: 1. uzimanje raznih oblika

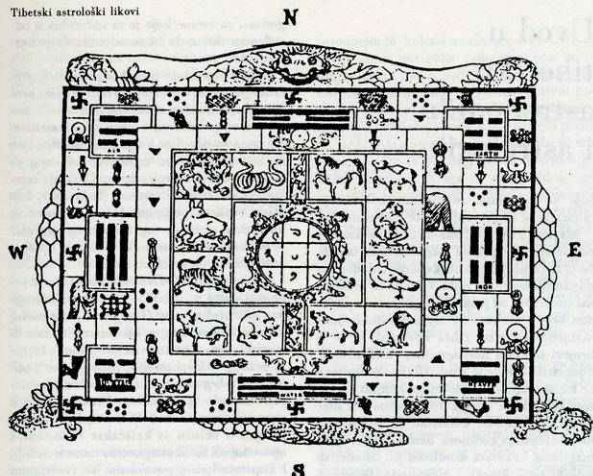
<sup>11</sup> Videti »Vizualizacija i ideacija« u knjizi D. Pačina, *Tantrizam i joga*, Prosveta, Beograd, 1986, str. 71. Inače, o mnogim pojmovima koji su ovdje spomenuti, čitalac se može podrobnije obavestiti u toj knjizi.

<sup>12</sup> Tehnički evolutivna faza ostvaruje se kroz pet stepena: susumna se vizualizuje prvo kao tanka vlas, na drugom stepenu kao mali prst, na trećem kao ruka, na četvrtom kao celo telo. Na petom stepenu telo prestaje da postoji, i za jogija (t. *znal-’byo-’pa*) ceo svet postaje beskrajan besni okean vatre. Dato prema Aleksandra David-Neel, *Magie and Mystery in Tibet*, Gorgis Books, London, 1971, str. 203.

<sup>13</sup> U sledećih pet koraka mediator obrće gornji proces (involutija). Simbolički (zeleni) samoglasnik u se razlaže i utapa u (crveno) telo znaka a (*ha*), ova u njegov gornji (žuti) deo, glavu, ova u (beli) polumeseč, a polumeseč u (plavu) plameću kap koja iztečava u dijameantsku prazninu.



Tibetski astrološki likovi



se izračunati gde u ovom ciklusu započinje, prostiranje individualnog života. Period vremena kojim upravlja svaka planeta za vreme života podeljen je, opet, u manje periode, kojima skupa upravlja svaka planeta u skladu sa istim proporcijama. Ovaj proces ponovne podelje može se ponavljati sve dok se veoma mali vremenski periodi u toku trajanja života individualno ne identifikuju i specifikuju časom, danom i nebeskim telom koje vlada. Događaji koji slede u toku života mogu tada da budu predviđeni upoređivanjem natalne karte vladajućih planeta, planeta koje zajedno vladaju, onih koje vladaju u podznaku itd. za svaki kratak vremenski period sa analizom njihovih odnosa.

Svi ovi aspekti indijske komponente tibetske astronomije i astrologije imaju zajedničko tle u klasičnim hindu sistemima Indije. Putem ove veze one dele izvesne predstave zajedničke i drevnim grčkim astrološkim sistemima, kao što je podela zodiakala na dvanaest znakova i kuća, sa istim imenima i znacima koji se upotrebljavaju u sadašnje vreme na Zapadu. Na tibetskom, pak, znaci se nazivaju kućama (*khyim*) a kuće periodima (*dus-byor*). Stoga je, radi izvesnih proračuna, posebno onih povezanih sa zodijačkim znakom koji se penje ka zenitu, zodijak podeljen na dvanaest sekcija, pri čemu svakoj pripada trideset stepeni, ili trista šezdeset stepeni, pri čemu svaki stepen ima šezdeset minuta. U tibetskom sistemu se ascendent (zodijački znak koji se penje ka zenitu) upotrebljava i za vrstu prognoziranja koja se izvodi ispitivanjem položaja ascendentu u vreme kada je pitanje postavljeno (*tat-kal*). Proračuni se izvode u obliku gnomena (*thur-shing*), vertikalnog štapa pobijena u zemlju. Na osnovu dužine senke koju štاپ baca i koliko j prema severu postavljen nečiji položaj na zemlji, mogu se iz-

vući figure koje služe da zamene one iz časovnika da bi se odredio ascendent.

Za većinu kalkulacija, pak, površina zodiakala je podeljena na dvadeset sedam lunarnih kuća ili konstelacija (*skarma*), svaka podeljena na šezdeset stupnjeva, a svaki od njih na šezdeset minuta, dajući tako 1620 stupnjeva zodiakala. Ova skarna niti zabeležena u staroj Grčkoj niti u savremenim zapadnim sistemima, mada ima zajedničkih komponenta sa klasičnim hindu sistemima. Ponekad su dvadeset osam konstelacija specifikovane, ali dok u hindu sistemu zodijak biva podeljen u dvadeset osam podjednkih delova, u tibetskom jedan od dvadeset sedam jednakih delova biva podeljen na dva. Dve i četvrt lunarnih kuća odgovaraju dakle, jednom zodijačkom znaku.

Sistem dvadeset osam lunarnih konstelacija takođe se nalazi u drevnoj kineskoj astronomiji; ipak, tamo je pristup drugačiji. U indijskim i tibetskim sistemima ove grupacije zvezda, kao grupacije u konstelacijama zodijačkih znakova, postavljene su oko eliptične putanje, osnovne ravni korz koju se sunce, mesec i planete kreću. U kineskom sistemu, pak, naglasak je stavljen na severnjaku, koja je poredena sa vladarom. Lunarne kuće sastoje se od nešto različitih grupacija zvezda postavljenih duž stelarnog ekvatora i poredanih sa vladarevim ministrima i feudalnim teritorijama. Drugim rečima, severnjaka i lunarne konstelacije na nebu su kao severni pol i ekvator na zemlji, i, u skladu sa konfucijanskim nazorima, obitavališta rotiraju oko severnjaka na način na koji ministri i teritorije rotiraju oko vladara u središtu tradicionalnog kineskog dvora. Sistem 27 lunarnih obitavališta se takođe kasnije javlja u arapskoj astronomiji.

Deset nebeskih tela rasmatraju se u kalačakra sistemu: sunce, mesec, Merkur, Vene-

ra, Mars, Jupiter, Saturn, Severna tačka preseka planetarne orbite sa putanjom sunca (nodus), Južni nodus i Komete. Sva ova tela navode se kao planete (*gza*). Planete severnog i južnog nodusa, uključene u pomračenja, nazvane su Rahu (*sgra-gaan*), odn. Kalagni (*dus-me*). U hindu sistemima ova druga se naziva Ketu (*mjug-ring*), bukvalno 'dugačak rep', odnoseći se na rep zmaja, ali u Kalačakri je ovo ime dato desetoj planeti, Kometi. Zapravo postoje 4 komete o kojima se raspravlja u tekstovima, ali ova je najvažnija i poseduje orbitu oko sunca kojom kruži u periodu od 3 godine i 3 faza meseca. Mešeteva faza (*phyogs*) je ili od mladog do punog ili od punog do mladog meseca. Smatralo se da se sva nebeska tela kreću oko zemlje. Položaji merkura i Venere su, međutim, kao i u grčkom i hindu sistemima, računati u odnosu na njihovo kretanje oko sunca, pošto iz perspektive zemlje izgleda kao da se oni poput meseca kreću oko sunca.

Još jedna predstava je zajednička tibetskom i drevnim grčkim i hindu sistemima; to je imenovanje dana u nedelji po planetama. Nedelja po suncu, ponedeljak po mesecu, utorak po Marsu, sreda po Merkur, četvrtak po Jupiteru, petak po Veneri i subota po Saturnu. Tako je reč za dan u nedelji (*gza*) ista kao i reč koja označava planetu. U hindu sistemima sva su nebeska tela stvorena u isto vreme, tako da sva nastaju u istom trenutku u zodiakaju sa univerzalnim rasporedom. Položaji planeta su shvaćeni u odnosu na konstanti njihovih dnevnih kretanja počevši od tog rasporeda. U kalačakra sistemu, pak, svaka planeta je nastala u različito vreme i zauzela različit 'znak rođenja' (*skyes-khyim*). Imena dana u nedelji data su u saglasju sa redosledom kojim su planete nastale. Položaji planeta proračunati su takođe u vezi sa konstantama dnevnog kretanja, ali duž šezdesetogodišnjeg ciklusa (*rab-byung*), tako da se na početku svakog mora uzeti u obzir pozicija na kojoj je planeta bila po završetku prethodnog ciklusa.

Sledeća zajednička predstava kalačakra sistema i klasičnog hindu sistema, ali ne i grčkog sistema, jeste upotreba fiksiranog zvezdanog zodiakala. Nulto-stepeni Ovan uvek se odnosi na položaj gde je sunce u konjunktiji sa trenutnim položajem konstelacije Ovna. U drevnim grčkim i modernim zapadnim sistemima, kad god je sunce u proljećnoj ravnodnevici na severnoj poluplošti, ova pozicija se naziva nulti Ovan bez obzira na to gde se u tom trenutku konstelacija Ovna nalazi na nebu. Svake godine ova pozicija se blago pomera u pravcu suprotnom od kretanja kazaljke časovnika, tako da se ona sada javlja u Ribama. Kada se bude pomerala do Vodolije, takozvano 'doba Vodolije' će početi. Hindu i kalačakra sistemi ne razmatraju ovo pomeranje tačke ravnodnevici. Kada neko želi da pretvori položaje planeta sa hindu na zapadni sistem merenja, isti faktor pomeranja, na primer dvadeset tri stupnja, oduzima se podjednako od svih planeta. Stvar nije tako jednostavna kada se želi prebaciti sa tibetskog, tj. kalačakra, na zapadne sisteme. Izgleda kao da svaka pla-

neto ima drukčiji faktor pomeranja i, da bi se dobili zakoni konverzije, potrebno je uvesti složena matematička ispitivanja. Da li su ovi zakoni neophodni ili ne drugo je pitanje, koje će biti razmatrano u zaključnim primedbama.

Dalja zajednička predstava u hindu i tibetanskim sistemima je predstavljanje 3 tipa dana: zodijski, solarni i lunarni. Zodijski ili sideralni dan (*khyim-zhag*) izražen je vremenom potrebnim suncu da napreduje za jedan od 360 stepeni zodijska. Postoji 360 takvih dana u godini i ovo je najduži tip dana. Solarni dan (*njin-zhag*) je period od svitanja do sledećeg svitanja i postoji 365 takvih dana u godini. Lunarni dan (*tshes-zhag*) predstavlja vremenski period koji je potreban mesecu da prevali jednu tridesetinu razdaljine između novog položaja meseca u svakom sukcesivnom znaku zodijska. Mesec prelazi 390 stupnjeva između novog meseca u Ovnu i novog u Biku, na primer, tako da se ovo odnosi na vremenski period potreban mesecu da pređe 13 stupnjeva. Postoji 375 lunarnih dana u godini, i to je najkraći tip dana.

Kineska strana tibetskog astro sistema dodaje još nekoliko predstava u kalendaru, ali pre svega obezbeđuje nove skupove promenljivih veličina radi ispitivanja proračuna za lične horoskope, koji služe za predviđanje povoljnosti izvesnih perioda za pojedince, kao što su period za venčavanje itd. Ta strana se takođe spominje kao proračunavanje elemenata (*byung-rtsi*). Kalendar je korelisan sa ciklusima od 60 godina, pri čemu svakom godinom sukcesivno upravlja jedna od 12 životinja. U kineskom načinu navođenja, životinje su poredane ovim redom: pacov, bik, tigar, vrsta kunića (*yos*), zmaj, konj, ovca, majmun, ptica, pas i svinja. To je isprepletano i sa vladajućim elementom godine, koji može da bude jedan od kineskih 5 skupina – drvo, vatra, zemlja, gvožđe i voda. Svaki element upravlja dvema godinama zaredom, pri čemu je prva godina muška, a druga ženska. Tako je potrebno da prođe 60 godina da bi se drvena-muška-pacov godina ponovo pojavila.

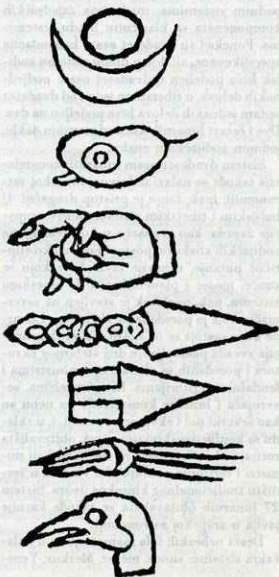
Svaka od 12 životinja ima skupinu elemenata povezanih sa njom: jedna za životnu silu (*srog*), telo (*lus*), moć (*dbang*), sreću (*klung*) i životni princip (*bla*). Pored se skup elemenata ili životinja nečije godine rođenja (*lo-rtags*) sa skupom ili životinjom za bilo koju određenu godinu u životu te osobe. Kineski elementi imaju 4 skupine međusobnih odnosa – specifični odnosi bi bili majka, dete, prijatelj ili neprijatelj. Oslanjajući se na analizu ovih odnosa, na osnovu elemenata životne sile može se nešto reći o mogućim opasnostima koje te godine prete životu, na osnovu elemenata tela mogu se predvideti zdravlje i fizičke povrede, na osnovu elemenata moći stiče se uvid u uspeh, npr. poslovní, iz elemenata sreće, predviđaju se generalna sreća i putovanja, a iz elemenata životnog principa može se zaključiti kakvo će biti blagostanje i stabilnost nečije osnovnog životnog principa. Ukoliko se ispostavi da su ti odnosi problematični, preporu-

## Uvod u tibetsku astronomiju i astrologiju

čuje se izvođenje religioznih ceremonija (*puja*) da bi se neutralisale te disharmonije.

Magični kvadrati (*smc-ba*), koji se kasnije pojavljuju u arapskom astro sistemu, takođe su u upotrebi, naročito kvadrat izdellen na mrežu dimenzija 3 puta 3 linije, sa brojevima uređenim od jedan do 9, tako da je po jedan broj u svakom na taj način dobijenom manjem kvadratu, i bez obzira da li se ti brojevi sabiraju horizontalno, vertikalno ili dijagonalno, zbir je uvek 15. Devet brojeva se kombinuju sa šezdesetogodišnjim ciklusom tako da će svakih 180 godina isti magični kvadrat biti korelisan sa istom element-životinja godinom. Svaki od 9 brojeva magičnog kvadrata korelisan je, takođe, sa jednim od 5 kineskih elemenata. Beleži se broj magičnog kvadrata za godinu rođenja individue i potom, na osnovu toga, magični kvadrat se upotrebljava za određivanje izvedenog kvadrata (*babs-sme*) koji vlada za svaku godinu tog doba. Zatim se upoređuje element koji je u vezi s izvedenim kvadratom godine sa elementom posebnog kalendara

Tibetski simboli za dane u nedelji



godine, za vreme koje je ta individua u određenom dobu, da bi se odredile dalje harmonije.

Slična procedura izvodi se pomoću 8 trigrama (*spar-ka*) u *I Ching-u* odn. *Knjizi promena*, pri čemu je svaki trigram takođe korelisan sa jednim od 5 kineskih elemenata. Trigrama se određuje za godinu rođenja, i on će biti drugačiji za muškarce od onog za žene. Na osnovu ovog trigrama rođenja izračunava se izvedeni trigram (*babs-spar*) koji vlada svakom godinom života. Ponovo se upoređuje element tog izvedenog trigrama sa elementom kalendarske godine u kojoj je individua u tom dobu života.

Svaka od tih 12 životinja povezuje sa sobom 3 dana u nedelji – životna sila (*srog-bza*), životni princip (*bla-gza*) i smrtonosni princip (*ghed-bza*) – i 6 lunarnih kuća ili konstelacija – životna sila (*srog-skar*), životni princip (*bla-skar*) moć (*dbang-skar*), poteskoće (*skeg-skar*), šteta (*btub-skar*), i smrtonosna sila (*ghed-skar*). Proveravajući u almanahu dan u nedelji i položaj meseca, dobijen u skladu sa kalačakra sistemom, i upoređujući ih sa skupovima dana u nedelji i konstelacijama povezanim sa životinjom godine rođenja određene ličnosti, utvrđuju se vrste akcija koje mogu da budu povoljne ili nepovoljne u tom periodu.

Kineska strana ovih astro materijala dopela je prva u Tibet. To se odigralo u doba kralja Srong-btsan-sgam-po u osmom stoleću. On je imao ženu Kineskinju, kao i ženu iz Nepala, i Kineskinja mu je donela razne kineske astro, kao i medicinske tekstove. Posle perioda opadanja, novi talas astrološkog uticaja povezanog sa Kinom prodro je u Tibet iz Khotan regije Centralne Azije, počevši od desetog stoleća. Indijska strana astro materijala došla je u Tibet uvodenjem kalačakra učenja. *Skračena Kalačakra tantra* i njen komentar *Neumrljano svetlo* prevedeni su sa sanskrita i preneseni u Tibet nekoliko puta od strane raznih prevodilaca i učitelja između jedanaestog i trinaestog veka. Ova strana je postala istaknuta u ranim *sakya* i *kagyü* tradicijama, sa različitim daljim komentarima koji su bili sastavljeni, i sa predstavama koje potiču kako od kineskih tako i od indijskih učitelja, a koje su kombinovane i preradivane tako da daju jasno izdvojenu tibetsku astro tradiciju.

Kao što je već spomenuto, položaji planeta računati su u kalačakra sistemu u vidu ciklusa od 60 godina. Šezdesetogodišnji ciklus od 5 dvanaestogodišnjih orbita planeta Jupiter bilo je poznat u Indiji kao *Brhaspati* ili *Jupiterovo ciklus*, i svakoj od ovih godina bilo je dato ime. Ovak, pak, nije bilo učljivo u bilo kom klasičnom hindu sistemu. Imena ovih 60 godina takođe su u uobičajenoj upotrebi u kalačakra sistemu, i ovde je sistem nazvan po imenu prve od ovih 60 godina – istaknuti (*rab-byung*). Godina 806. navodi se kao početak kalačakra kalendarskog sistema. Prva godina istaknutog šezdesetogodišnjeg ciklusa tibetskog kalendara, koja se smatra zvaničnim datumom uvođenja *Kalačakre* u Tibet, jeste čuveni predskazani broj godina nađen u kalačakra literaturi

vatre-prostora-okeana (*memkha rgya-mtsho*) posle početka muslimanskog perioda u 624 (mada je on zapravo počeo 622. god.). Kao i u hindu sistemima, brojevi su specifikovani u vidu šifrovanih imena, koja se odnose na uobičajena bročana označavanja u pan-indijskoj literaturi, a navedena su redom po jedinicama, deseticama, stoticama itd. Postoje 3 vatre, prostor je prazan kao nula, i postoje 4 okeana. Stoga je »vatra-prostor-okean« 403 godine posle 624-te, odn. 1027. god. n.e.

Kada je kalačakra »istaknuta« šezdesetogodišnji ciklus bio korelisan sa kineskim šezdesetogodišnjim ciklusom elemenata i životinja, godina 1027. nije se poklapala sa početkom kineskog ciklusa, koji počinje godinom drveta-mužjaka-pacova, već se poklapala sa četvrtom godinom tog ciklusa. Zbog toga tibetski ciklusi počinju godinom vatre-žene-kunića, i zbog toga je, kada se dan podeli na 12 perioda po imenima ciklusa životinja, prvi period, zora, obeležen znakom kunića.

Eminentni rani *sakya* učitelji i autori astro studija bili su Chos-rgyal, Phugs-pa u XIII veku i Bu-ston u XIV veku. Prvi je bio tutor mongolskog vladara koji je vladao Kinom, Kublai Khan-a; on je bio učitelj koji je uveo tibetski budizam u Mongoliju. Izgleda da je on uveo sistem mongolskih meseci (*hor-zla*) kao politički potez u cilju dovođenja tibetskog i kineskog kalendara u poziciju započinjanja u istom lunarnom mesecu svake godine. Prvi kalačakra mesec odgovara trećem mongolskom mesecu, tako da iako sada nova godina počinje prvog mongolskog meseca i zove se početak nove »istaknute« godine, vreme stvarnog početka upotrebljeno u proračunima kalendara smešteno je tek 2 meseca kasnije. Mongolski meseci zovu se po njihovim brojevima, prvi mesec, drugi, itd., dok su kalačakra meseci, počevši od novog meseca do sledećeg novog meseca, nazvani, kao i njihovi hindu korelati, po lunarnoj konstelaciji u kojoj se pojavljuje pun mesec. Prvi kalačakra mesec se, tako, zove Crni mesec (*nag-pa; caitya*) po imenu konstelacije blizu Spica-e.

Trenutno postoje 2 glavna nasledna pravca tibetskih astro studija, mTshur-phu i Phug-pa. Prvi je zasnovan na radovima trećeg Karmapa Rang-byong rdo-rije iz mTshur-phu manastira, koji je u XIII veku napisao proždrene komentare *Kalačakra Tantr*e. Ova tradicija se u sadašnjosti upražnjava među pripadnicima *kagy*u pravca. Phug-pa pravac se danas sledi u *sakya*, *nyin-gma* i *gelug* tradicijama. Ona se izvodi iz stolača 3 velika rGya-mtsho učitelja iz XV stoleća, od kojih je svaki imao rGya-mtsho kao deo svog imena: Phug-pa Lhun-grub rgya-mtsho, mKhas-grub Nor-bzang rgya-mtsho i gTsang-chung Chos-grags rgya-mtsho. Razlike između ove dve tradicije nisu mnogo upadljive i mogu se posmatrati pre svega u različitim mehanizmima koji se upotrebljavaju za korelisanje lunarnog kalendara sa solarnim ciklusima.

Kalačakra sistem, kao i sistemi hindu tradicije, daje proračune za 5 planeta i 5 njima

pripadajućih kalendarskih predstava. Ovaj drugi skup postavlja položaj sunca (*nyi-ma*), lunarni skup u nedelji (*gza*), datum lunarnog meseca (*tshes-pa*), kombinativni period (*sbyor-ba*) i period uzrobnog faktora (*byed-pa*). Položaj sunca, kao i drugih planeta, izračunava se prema matematičkom modelu, kao što je bio slučaj i sa drevnim grčkim sistemom. Stoga se ovo razlikuje od kineskog sistema koji je dobijao položaj i kretanje nebeskih tela na osnovu posmatranja. Posmatranje je takođe bilo upadljivo odlika arapske astronomije, i posredstvom takvog arapskog uticaja bile su izgrađene opservatorije u srednjevekovnoj Indiji. U ranijoj hindu astronomiji, kao i u tibetskoj, osim za ispitivanje senke gnomena radi izračunavanja ascendent, posmatranje nije imalo udelu.

Stari Grci upotrebljavali su pre svega geometriju, naime razne geometrijske proporcije, da bi odredili i opisali kretanje planeta. Epikiklusi, serije manjih krugova duž zatvorenih većih krugova, upotrebljavani su za korekciju jednostavnog kružnog kretanja u kretanje oko ekscentrično postavljenog kruga; tj. oko onog čiji je centar transliran u odnosu na centar prvobitne veće kružnice. U hindu sistemima sinusna funkcija je bila razvijena tako da se isti tip korekcije mogao izvesti pomoću trigonometrijskih, pre nego geometrijskih metoda.

U kalačakra sistemu koji je očuvan na Tibetu, da bi se odredio položaj sunca u određenom trenutku, računava se koliko je godina, meseci i dana prošlo od početka tekućeg »istaknutog« šezdesetogodišnjeg ciklusa, uzimajući u obzir interkalarnu mesec, odn. mesec preskoka (*zla-zhol*). Potom, na osnovu mesečnih i dnevnih konstanti kretanja sunca, a uzimajući u obzir položaj sunčevog znaka rođenja, kao i tačku razdvajanja u ko-

joj sunce okončava prethodni i započinje novi ciklus, može se izračunati srednja pozicija sunca (*nyi-bar*). Ova se pozicija, onda, mora korigovati pošto kretanje nebeskih tela nije samo pod uticajem konstantne brzine njihovog hoda (*rang-gros*). Ponekad se ova tela kreću brže, a ponekad sporije, zahvaljujući gibanju raznih vetrova (*rlung-gros*) i stoga su ona uglavnom ispred ili pak iza svog prosečnog položaja. Neheska tela kreću se nošena isključivo sopstvenim hodom jedino kada su u konjunkciji sa položajem sopstvenog znaka rođenja. U većini slučajeva, stopa ubrzanja kada telo istupa napred jednaka je stopi usporavanja kada se telo vraća u svoju konstantnu brzinu. Podjednake stope ubrzanja i usporavanja važe i u slučaju kada telo zaostaje za svojim srednjim položajem. Zbog toga se kalkulacije izvode u vidu tabela (*re u-mig*) promenljivih stopa ubrzanja za četvrtinu orbite, npr. sunca (*nyi-rkang*), da bi se potom bilo dodale ili oduzle u skladu sa slučajem ubrzanja, odn. usporavanja planete, i u skladu sa položajem ispred, ili iza srednjeg, da bi se dobio korigovan položaj sunca (*nyi-dag*). Tako, mada se ni epikiklusi ni trigonometrijske funkcije eksplicitno ne koriste, dobijeni rezultati opisuju isti tip ekscentrično ne koristeći, dobijeni rezultati opisuju isti tip ekscentričnog kretanja. Epikiklusi (*go-la*) se, pak, pominju pri opisu gibanja vetra, i izgleda da se u upotrebi tablica »četvrt-kretanja kombinuju i neka trigonometrijska izračunavanja.

Položaj meseca izvodi se iz položaja sunca. Pri tom se uzima u obzir konstanta dnevnog mesečevog kretanja kako se on udaljava od sunca dan za danom posle nove mesečeve konjunkcije sa suncem. Dalje, dodatne ispravke moraju se uvesti u smislu ubrzanja i usporavanja meseca u odnosu na njegov srednji položaj pri kretanju kroz mene. Ciklus mesečevih mena nije približno tridesetodnevni od mladog do mladog meseca, npr. od mladog meseca u Ovnu do mladog u Biku, već je to pre dvadesetosrednevni plus jedna četrnaestina dana ciklusa, koji je potreban da se odigra kako bi se mesec vratio u istu tačku zodijska.

Pet planeta predstavljene su dvema mirosnosnim (*zhi-ba*), Merkurum i Venenom, i trima gnevnosnim (silovitim) (*drag-pa*), Marsom, Jupiterom i Saturnom. Pošto se jednom odredi srednji položaj planeta na osnovu brojanja generalnog dana (*spyi-zhag*) šezdesetogodišnjeg ciklusa i na osnovu dnevnih konstanti planeta unutar njihovih ciklusa, može se načiniti korekcija sporog (*dal-rkang*), kao i brzog kretanja u četvrtini ciklusa (*myur-rkang*). Spora korekcija četvrti kretanja unosi ispravke prilikom napuštanja srednjeg položaja planete, bilo unapred ili unazad, ubrzavajući i usporavajući naizmenično u svakoj četvrti, krećući se oko zodijska. Planeta je postavljena u svoj srednji položaj i kreće se po sopstvenoj nekorigovanoj brzini jedino kada je u konjunkciji sa položajem svog znaka rođenja. Kako Merkur i Venera nikada ne mogu da se udalje više od relativno malog broja stepnjeva u

Mantra kalačakra



odnosu na svoju putanju, oni mogu da putuju oko zodijska u sprezi sa suncem. Stoga se srednji položaj sunca upotrebljava pri sačinjavanju ispravki za sporu četvrt djevu mironosnih planeta. Ovo nije neophodno u slučaju tri gnevonosne planete pošto one mogu da se kreću na sve strane oko zodijska bez obzira na položaj sunca.

Ispravka brze četvrti nadoknađuje devijacije koje nastaju pri udaljavanju, odn. zaostajanju planete za suncem, tj. pri sporijem, odn. bržem kretanju u odnosu na sunčevu, ubrzavajući pri izdizanju ili kretanju ispred, odn. iza sunca, i usporavajući pri zalazenju ili udaljavanju ispred ili iza. Jedini period kada nema potrebe za ovom korekcijom jeste kada je planeta u konjunkciji sa suncem. Pošto Mars, Jupiter i Saturn dostižu najrjnju granicu ove neusaglašenosti sa sunčevim kretanjem kada dosepu nasuprot suncu, za njih je ovaj proračun povezan sa srednjim položajem sunca. Dve mironosne planete, s druge strane, nikada ne mogu da budu nasuprot suncu, pa stoga o povezivanje sa srednjim sunčevim položajem radi korekcije brze četvrti za njih nije neophodno.

Kad su planeta, sunce i znak rođenja te planete u međusobnoj konjunkciji, ne postoji potreba za korekcijom bilo brze bilo spore četvrti. Do ovoga dolazi jedino kada je planeta dovršila ciklus dana svoje tablice konstanti dnevnog kretanja. Za gnevonosne planete ovo je vreme koje je potrebno planeti da se jednom obrne oko zodijska; za Venere ovo vreme iznosi 10 obrtaja oko sunca, a za merkur oko 100 obrtaja.

Što se tiče nekih astroloških pojmova vezanih za 5 planeta, svaka planeta ima polje (*zing*) znakova kojima ona vlada: Mars vlada ovom i Skorpionj, Merkur Blizancima i Devicom, Jupiter Strelcem i Ribama, Venera Bikom i Vagom, Saturn Divokozom i Vodolijom, mesec Rakom a sunce Lavom. Parovi mironosnih i gnevonosnih planeta povezani su sa elementima: Mars i Merkur sa vatrom, Venera i Jupiter sa vodom, Saturn i Južni nodus sa zemljom. Kada jedna od ovih planeta boravi u sopstvenom polju a druga planeta ovog istog elementa uđe u to polje, one postaju neprijatelji i dolazi do sukoba.

Isto važi i u slučaju kada je jedan parnjak u svom znaku rođenja a drugi ude u taj znak. Znak rođenja Marsa je Lav, Merkura je Skorpiona, Venere Blizanci, Jupitera Devica a Saturna Strelac. Ukoliko su ovi parovi planeta zajedno u bilo kom drugom znaku, tada ne dolazi do sukoba.

Druga i treća od pet postojećih kalendarskih predstava jesu lunarni dan i nedelji i datum lunarnog meseca. Ove stavke su uključene u mehanizam kojim se lunarni i solarni kalendari dovode u harmoniju. Kao što je napomenuto u diskusiji o tri tipa dana, dani lunarnog datuma predstavljaju period potreban mesecu da prevali jednu trećinu od razdaljine između položaja sunca i deseti-  
ca u svakom znaku zodijska. Jedanod meseca u svakom znaku zodijska zaredom. Ovi dani se broje u ciklus od 7 lunarnih dana u nedelji, nazivanih kao dani u nedelji, koji predstavljaju, kao što je već istaknuto, imena planeta. Pošto se pojava mladog me-

seca ne događa tačno u isto vreme svakih mesec dana, ovi lunarni dani u sedmici započinju u različito vreme svakog solarnog dana. Zatim, mesecu je potrebna različita dužina vremena da prevale ove razdaljine, jer njegova će brzina vremena varirati u odnosu na položaj sunca u zodijsku, i u odnosu na sopstveni položaj meseca u svom ciklusu mena, kao što je u diskutovano u vezi sa sunčevim i mesečevim korekcijama četvrti. Tako je trajanje sedmičnog lunarnog dana, koji pritiče od svitanja do sledećeg svitanja dva sukcesivna solarna dana, promenljivo.

Datumi lunarnog meseca nabrojani su od jedan do 30 i traju od svitanja do svitanja na način trajanja solarnih dana. Dan u nedelji određuje se redosledom sedmičnog lunarnog dana, koji se javlja u zoru lunarnog datuma. Dan u nedelji nikad ne može da se preskoči: posle nedelje mora da sledi ponedeljak. Ali ponekad se svitanja 2 uzastopna datuma javljaju u okviru istog sedmičnog lunarnog dana. Kako ne mogu da budu dva ponedeljka zaredom, jedan od ovih datuma mora da se ispusti. U Phug—pa tradiciji datum prvog od ovih ponedeljaka se propušta, dok se u mTshur—phu propušta datum drugog. Ponekad se početak dva lunarna sedmična dana javlja pre svitanja sledećeg datuma. Tada, pošto nije moguće da se načini skok sa nedelje na utokar bez umetanja ponedeljka, dodaje se ekstra datum, kao na primer druga desetina lunarnog meseca, obezbeđujući time postojanje ponedeljka. U Phug—pa tradiciji datum sledećeg dana, npr. utorka, udvostručuje se, dok se u mTshur—pa tradiciji udvostručuje datum prethodnog dana.

Da bi se izvelo da lunarni kalendar još više odgovara solarnom, ponekad se mora dodati i ekstra mesec. U svakom od 12 znakova zodijska postoji tačka poznata kao jedanaesta tačka (*agang*), koja je udaljena za četvrtinu razdaljine prolaska znaka od mesta gde on počinje. Svaki znak ima broj, od 1 do 12. Broj znaka bilo koje od tih tačaka uzdizanja, sa kojima je sunce u konjunkciji za vreme trajanja lunarnog meseca, označen je kao broj tog lunarnog meseca, u skladu sa sistemom brojanog označavanja mongolskih meseci spomenutih ranije. Ukoliko su dve tačke uzdizanja (elevacije) u konjunkciji za vreme lunarnog meseca, prva tačka daje broj meseca. Ako nijedna tačka elevacije nije u konjunkciji za vreme lunarnog meseca, tada prema Phug—pa tradiciji taj lunarni

mesec dobija isti broj kao prethodni, tako da se jedan od njih naziva npr. prethodni peti mesec u drugj — kasniji peti mesec. Takva godina bi, prema tome, imala 13 meseci. Ovo dodavanje ekstra, interkalarnog meseca uspeva da se dogodi svake šezdesetpete faza meseca, tj. jednom u trideset dva i po meseca. U mTshur—phu tradiciji, ekstra mesec se dodaje jednostavnim dupliranjem svakog trideset drugog i šezdeset četvrtog meseca.

Svaka od lunarnih konstelacija i svaki od lunarnih sedmičnih dana/planeta povezan je sa jednim od 4 elementa. To su 4 od 5 indijskih elemenata zemlje, vode, vatre i vetra. Časovna astrologija, proveravaju povoljnosti pojedinih časova, izvodi se uporedivanjem elemenata konstelacije u kojoj je trenutno mesec sa elementom javljanja lunarnog sedmičnog dana. Pošto i ulazak meseca u pojedinu konstelaciju i početak novog lunarnog sedmičnog dana mogu da se jave u bilo koje vreme u toku trajanja solarnog dana pojedinog datuma, mora se konsultovati almanah. Svaka od mogućih kombinacija elemenata ima različito tumačenje, na osnovu čega se određuje da li se izvesna akcija treba preduzeti u određeno vreme ili ne. Na primer, ukoliko neko sprovedi ceremoniju žrtve vatre pri okončavanju meditativne povučenosti, najpovoljnije bi mu bilo da izabere čas kada traje period dvostruke vatre. Povrh toga, izvesni datumi se takođe smatraju povoljnim, od nepovoljnim za razne aktivnosti, kao što su deveti i dvadeset deveti datumi lunarnog meseca u pogledu odlazanja na put.

Četvrta i peta uključena stavka u kalendaru imaju značenje perioda kombinacije i perioda uzročnog faktora. Postoji 27 kombinativnih perioda. Svaki od njih predstavlja raspon vremena u kojem se kombinovano kretanje sunca i meseca izjednačava sa dvadeset sedmim delom zodijska. Potom se izračunavanje perioda kombinacije za bilo koje vreme dobija dodavanjem položaja sunca i meseca. Tako svaki period počinje u različito vreme. Oni imaju specifična imena i interpretacije, s tim da su neki povoljniji od ostalih.

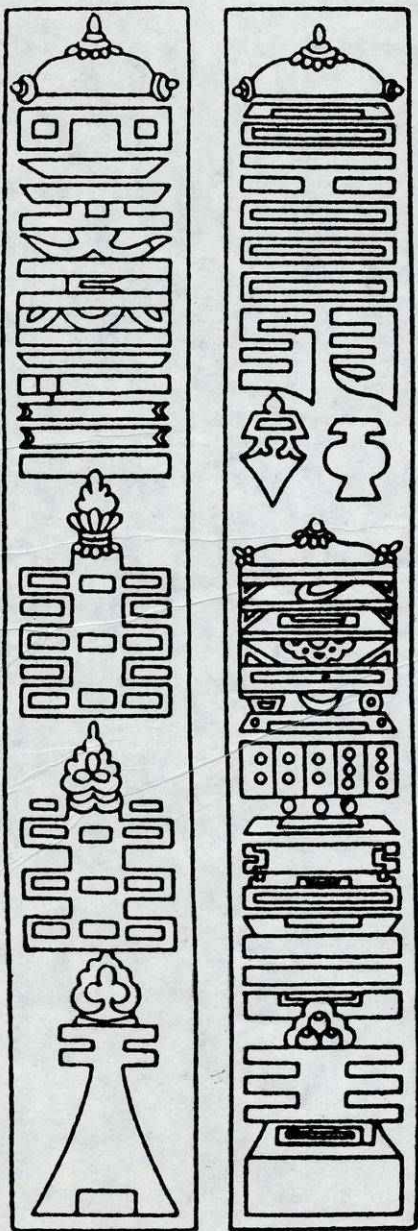
Postoji 11 perioda uzročnog faktora, izvedenih deljenjem 30 datuma na sledeći način. Prvi faktor pokriva prvu polovinu prvog datuma. Sled od drugog do jedanaestog faktora se potom ponavlja 4 puta. Svaki pokriva drugu polovinu jednog datuma i prvu polovinu sledećeg. Tako je drugi faktor zapravo druga polovina prvog datuma i prva polovina drugog, treći je druga polovina drugog datuma i prva polovina trećeg, i tako redom sve do prve polovine dvadeset drugog datuma, a deseti i jedanaesti su prva, odn. druga polovina tridesetog datuma. Svaki od 11 perioda uzročnog faktora ima određeno ime i na sličan način su neki od njih povoljniji od ostalih za izvesne akcije.

Kao što se može videti, mnoge promenljive veličine proučavane u tibetskom astro sistemu mogu da utiču na interpretaciju bilo kog vremenskog perioda, i u uopštenom smislu i u odnosu na pojedinca. Nemaaju se podjednaku važnost, tako da se samo izves-



ne promenljive ispituju za jednu ili drugu situaciju, i ove promenljive će nadjačati ostale. Tako, ukoliko putovanje može da započne devetog ili dvadeset devetog datuma, ili će, pak, kalačakra moć biti predata na dan punog meseca, nije od ključnog značaja ukoliko ostali faktori donose nepovoljne uticaje. Isto se odnosi i na medicinske zahvate koji se sprovode nad pacijentima u dane povoljne za njihovu životnu silu ili životni princip, ili na žrtvu dugovečne ceremonije koja se nudi lami u rano jutro njegovog dana životne sile. Način na koji se sistem praktikuje nema za cilj da obogalji vernika sujeverjem, jer uvek postoje metode za prevazilaženje nepovoljnih situacija.

I tako, pošto je tibetski sistem samodovoljan i potpun, a njegova astronomija i astrologija nisu nikad bile upotrebljavane za tačnu navigaciju, izgleda suvišno tražiti precizne zakone konverzije ili zauzeti kritički stav prema činjenici da se tibetske i zapadne efemere ne slažu u potpunosti. Ukoliko je astrološka informacija empirijski tačna i korisna, tada nije bitno ako ne postoji precizna korespondencija sa stvarnim položajima planeta na nebu. Astrologija nije shvaćena kao proučavanje uticaja koji dolaze od planeta, odn. nezavisno postojećih entiteta totalno neuslovljenih bilo čijim tokovima mišljenja, već pre kao odraz rezultata nečijeg predašnjeg impulsivnog ponašanja (*karma*). Nečije impulsivne akcije u predašnjim životima urodiće sazrelim plodovima u odgovarajućoj reinkarniranoj situaciji, takođe i rezultatima koji odgovaraju uzrocima nastalim kako na osnovu iskustva i instruktivnog ponašanja, tako i na osnovu tako dobijenih rezultata. Ovaj poslednji tip rezultata uključivaće odraz celokupne karmičke situacije u astronomskim i astrološkim podacima. Na taj način astro informacija može da ponudi rešenje vezano za rezultate koji mogu da nastanu zbog nečijih prethodnih impulsivnih postupaka ukoliko se preventivne mere (*dharma*) preduzmu da bi se izmenila situacija. Tako ovo znanje pomaže prilikom suočavanja sa bilo kojom neprijatnom situacijom. Nema ničeg fatalističkog u vezi sa ovim budističkim pogledom na svet. Pošto je sadašnja situacija nastala iz uzroka i uslova, ukoliko neko može tačno da protumači tu situaciju, može i da postupa tako da stvoji drukčije uzroke i uslove ne bi li poboljšao stvar, kako za svoje dobro tako i za dobro svih. Zato se tibetske astro studije moraju sagledati u okviru ovog budističkog konteksta.

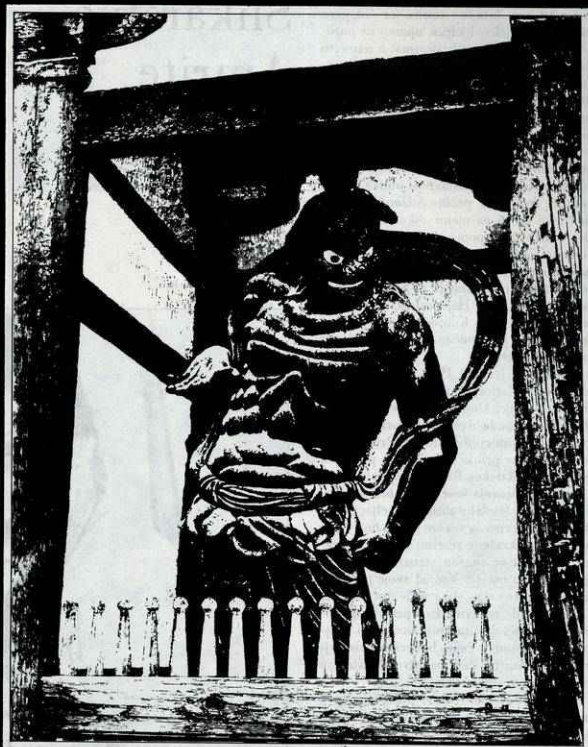


S engleskog preveo  
Aleksandar Bunardić





# Ličnosti i događaji



Čuvar hrama

Možda nigde nije tako lep zalazak sunca kao u Adjaru. Zato će i Amrita Šer-Gil, prva moderna indijska slikarka, upravo na putovanju po tim južnim krajevima (a naročito Bombaju,<sup>1</sup> Adžanti i Elori) upoznati prirodnu i umetničku bogatstva svoje zemlje i otkriti čudesno šarenilo njenih boja. Tako je poseta izvanrednoj Adžanti i Elori 1936. godine donela ne samo ostvarenje jedne velike želje već i duboko lično otkrovenje. U Adžanti će Amrita Šer-Gil naći i večni izvor inspiracije. Jednostavnost oblika i jasne konture fresaka iz pećina Adžante izvršile su trajan uticaj na njenu slikarsku paletu. Ovaj doživljaj lepote, skoro van granica ljudskog poimanja, podstiče Amritu da uskladi bujnost indijskih boja sa svojom sopstvenom tehnikom. Boravak na jugu, a potom na krajnjem jugu (Hajderabad, Trivanduram, Kočin<sup>2</sup> i Kejp Komorin) značajan je i po tome što je okončao Amritinu dilemu »podeljenih vernosti«.

Rođena 30. januara 1913. u Budimpešti, od majke Madarice, Marije Antonete Gotesman i oca Indijca Umrao Singa Šer-Gila, ona očigledno pripada dvema kulturama i potpuno različitim civilizacijama. Prvi svetski rat i nesigurne prilike zadržale su porodicu Šer-Gil u Madarskoj. Rano detinjstvo u Pešti Amrita je provela veselo i bezbrižno. Madarski pejzaž, feudalni zamkovi, seljaci u velikim kabanicama sa vezom jarkih boja i njihove kuće, ukrašene smelim i vedrim šarama, napravili su snažan vizuelni utisak na njenu detinju maštu. Već od svoje pete godine ona vešto crta i slika vodenim bojama. U školu ne ide redovno. Ima privatnog učitelja koji je uči da čita i piše madarski. Majka Marija Antoneta često bi deci pričala bajke, a mala Amrita ih je pažljivo slušala i sa oduševljenjem ilustrovala.

Godine 1921. Šer-Gilovi plove natrag u Indiju. Nastaniće se u planinskom mestu Simli, Kašmir. To je istovremeno i početak Amritinog prvog indijskog perioda, koji znatno kasnije, u završnoj fazi između 1934-1941, dovodi do buđenja novog, specifično šergilovskog senzibiliteta. Produhovljena i osećajna devojčica, utančano ukusa, odmah će zavoleti osebnost tropske vegetacije. Ovaj novi svet – oblika, boja i mirisa – potpuno je očarao Amritu. Njenom divljenju, kao i čuđenju, nema kraja. Oštra moć zapažanja i živa inteligencija jasno su izražene crte Amritinog karaktera. Još kao dete, povodom jedne svadbe, ona bežeći na stranicama svoga dnevnika: »Jadna mlada – udaje se za starca, a ne zna šta je čeka. Verovatno neće ni godinu dana preživeti.« Kako je samo tužna i bespomoćna, kao nekakva krhka igračka u rukama sebičnih

# Slikarstvo Amrite Šer-Gil

Ileana Čura

Amrita Šer-Gil u ateljeu



rodaka. »Interesantno je pomenuti da će se Amrita Šer-Gil, tridesetih godina, u Parizu, odlučno suprotstaviti majčinom predlogu da sklopi brak sa imućnim i uglednim indijskim aristokratom.

Amritina revolucionarnost uperena je skoro protiv svih vidova neslobode i dogmatizma. To se najbolje vidi u njenom odnosu sa roditeljima, kao i u beskompromisnom otporu prema konvencionalnim shvatanjima života. Kada je majka obe svoje ćerke (Amritu u mladu Indiru) upisala u poznatu

školu »Santa Anicijata« u Firenci, Amrita je odbila da se podvrgne strogoj disciplini, a »Santa Anuncijata« je opisala kao »ogromnu, elegantnu ali odvratnu školu«. Sličan je bio slučaj i u Simli, gde se usprotivila obaveznom odlaženju u crkvu, jer joj se činilo da sve što je nametnuto ugrožava integritet njene ličnosti. U psimu roditeljima ona izjavljuje da je ateista i javno se odriče religije, posebno rimokatoličke, koju smatra najlakovernijom i najrazmetljivijom. Sticajem okolnosti, pismo je došlo u ruke nadzornici, pa je Amrita isključena iz škole. Međutim, ona se i dalje živo interesuje za crtanje, slikanje i muziku. Naročito voli Betovena zato što on nije samo genijalni kompozitor, nego i čovek jake volje i ubeđenja. Za Šopena kaže da je »romantični slabik«, iako će i sama Am-

rita, u nizu pokušaja da što vernije naslika duboku tužnu razrađenu u očima ljudi, pokazati izvestan romantičarski senzibilitet. Dosljedna svojoj isključivosti, ona napušta časove crtanja kod učitelja Vitmarša u Simli jer je rad sa njim gubljenje vremena, dok joj se neobavezna atmosfera u ateljeu pomodnog slikara Bevena Patesmana iskreno dopada, mada ne želi da crta po uzoru na njega u pastelnim bojama.

Početni radovi Amrite Šer-Gil ne odlikuju se ničim posebnim. Sve su to samo mla-

<sup>1</sup> U Bombaju je Amrita Šer-Gil prvi put videla minijature Pahari Basoli.

<sup>2</sup> U Kočinu se Amrita posebno zainteresovala za čuvene Matenčeri freske.

<sup>3</sup> Kritički komentar na srednjovekovni verski običaj *saži* – spaljivanje udovice – i tradiciju unapred dogovorenih brakova. Saži uzimlje u savremenoj Indiji, ali se njegovi tragovi i danas ponegde mogu naći u ortodoksnim sredinama.

dalački eksperimenti i uporno traganje da se dođe do sopstvenog izraza. Na slikama i crtežima još uvek se ne mogu sagledati nagoveštaji indijskog uticaja. Ličnosti i pejzaži nose pečat evropske škole. Tek dolaskom ujaka Ervina Ektaja (nekadašnjeg slikara, a zatim poznatog indologa) iz Madarske, Amritino se budno interesovanje usmerava ka tipično indijskim motivima. Od tada pa do kraja života – čudesno krupne oči i melanholična indijska lica – ostaće njena osnovna umetnička preokupacija, koja dostiže svoju kulminaciju u drugom indijskom periodu, od 1934. do 1941.

Sa navršениh šesnaest godina Amrita se vraća u Evropu. Tada počinje njeno školovanje u Parizu. Talentovana kako za slikarstvo tako i za strane jezike i muziku, Amrita je za samo nekoliko meseci naučila francuski. S velikim oduševljenjem obilazi boemske kvartove, sluša džez i posećuje avangardna pozorišta. Majka uporno nastoji da ćerku uvede u snobovske krugove pariskog društva, ali Amrita, puna prezira, to ne prihvata. Njoj su oduvek bili mrski konvencionalni skupovi i salonski razgovori. Neobično živahna, samopouzdana i vesela, privlačnog evroazijskog lica, Amrita ubrzo na sebe skreće pažnju kosmopolitskog umetničkog sveta. Psihološki posmatrano, ovo je doba u kojem najviše dolazi do izražaja ekstrovertni karakter njene ličnosti. Upravo takvu Amritu – neobuzdanih čudi i raspoloženja, nalazimo i na nekim od njenih ranih autoportreta. Uprkos mnogim iskušenjima, ona neumorno radi. Slika i crta u *Grand Somijeru* kod Pjera Vajana, kao i u *Ecole Nationale des Beaux Arts*, u klasi Lisjena Simona. Od 1930. do 1932. Amrita je napravila stotine skica – studije muških i ženskih aktova, najviše ugljem. U to vreme ona prvi put počinje da slika i u ulju. Za tri godine uradila je šezdeset slika. Njih krasi akademska stručnost, mada su neujednačene vrednosti. Zanimljiva je činjenica da njene kompozicije nikad nisu bile ni statične ni konvencionalne. Slike »Mlade devojke« nagrađena je zlatnom medaljom 1935, a »Konverzacija« je uslovlila Amritin izbor za člana *Grand Salona*. Bez sumnje, autoportreti su kao slikarski radovi osrednji, ali lik koji ona projektuje je značajan. Amrita se slika nasuprot vatreno crvene pozadine, otkrivajući snažnu želju da potvrdi individualnost svog karaktera na dramatičan način. Ona slika nagonski, ne razmišljajući mnogo o tome šta radi, pri čemu je ponesena samim načinom slikanja. Amrita živi i stvara veoma intenzivno. Često je zbog brzine i nestrpljenja ostavljala slike i crteže nedovršene. Odišta, kao da je slutila da joj neće biti dat dug život.

Poslednje godine u Parizu ispunjene su unutrašnjim nemirima, samoispijavanjem i sumnjom. Sumnjom u sebe i u etičke vrednosti svojih savremenika. Amrita sada znatno manje slika. U ovom razdoblju je nastalo samo dvadesetak slika. U nekim od njih naziremo definitivnu promenu – utančavanje primenu boja i naglašenja introspektivnoga raspoloženja ličnosti. Među ovim slikama naročito se ističu: »Profesionalni model



A. Šer-Gil: Stari pripovedač, 1940.

(1933), »Studija modela u mrkom« i »Studija modela u zelenom« (1934). »Profesionalni model« je akt sredovečne žene opterećene melanholijom, koja nije samo posledica podmaklih godina nego i mučne atmosfere sve veće otuđenosti. Ova žena je tuberkulozni bolesnik, nju vidimo i na slici »Studija modela u mrkom«, umezvernog pogleda i oborene glave. Pomenute slike ukazuju na tešku unutrašnju dramu stanovnika metropole. Alijenirane junakinje, njihova potištenost i beznađe, podsjećaju, na Pikasov plavi period. U »Studiji modela u zelenom« slikarka vešto primenjuje Sezanove plavo-zelene boje otkrivajući novu dimenziju u ženi-nom pogledu – danas nama već dobro poznatu dosadu i bezvolnost. Ne retko, na Amritinim portretima nalazimo osamljene žene čiji izraz očiju rečito govori o potajnim strahovima i čežnjama.

Na slikarstvo Amrite Šer-Gil izvršili su nesumljivo veliki uticaj: Van Gog, Sezan, Gogen i Modiljani. Ona se naročito oduševljavala Gogenovim oblicima i bojama, kao i njegovom izvanrednom sposobnošću da će

sintezu starog i novog. Za Amritu je Gogen bio putokaz koji vodi upoznavanju sopstvene duše. Kao što je Gogen, napustivši Francusku, otkrio samog sebe i potpuno se identifikovao sa duhom slobode Martinika i Tahitija, tako će i Amrita Šer-Gil na svojevrsan način doživeti Indiju.

Pre konačne odluke da se zauvek vrati u domovinu, ona dosta putuje po Evropi i redovno svake godine odlazi u Madarsku. U Amritinom romantičnom viđenju, to je zemlja raskošne lepote, strasnih emocija i izvanredne muzike. Iskreno se divi jednostavnim madarskim seljacima, njihovom jeziku i kulturi. Amrita je, kao i Modiljani, bila veliki ljubitelj poezije. Posebno ceni slobodarskog pesnika Adija, čije stihove zna napamet. Tema smrti, prolaznost života i nepredvidljivo sudbine – stalno su prisutne u njenim mislima. Ta osećanja ona prenosi i na platno. U želji za novim intelektualnim i duhovnim horizontima, Amrita mnogo čita, oduševljavala se piscima kao što su: Bodler, Verlen, Dostojevski, Tomas Man, Marsel Prust, Džems Džojls i D. H. Lorens.

U trenutku koji nije običan, kada se otkriva ono najdublje u sebi, Amrita oseća da se njena nežna privrženost Indiji pretvorila u nešto veoma duhoko. Zato će se krajem 1934. vratiti u Indiju. Ona intuitivno zna da je Indija pravo podneblje za njen slikarski talenat. »Indija pripada samo meni«, kaže, »a Francuska Pikasu, Matisu i Braku.« U Amrinitom pristupu modernoj evropskoj umetnosti nema znakova stvarnog afiniteta. Njoj izgleda da su i naivnost i čulnost sasvim iščezle. Privučena magnetizmom tradicionalne indijske umetnosti (Adžanta, Elora, Mahabalipuram, Koćin, Madurai i Mathura), Amrita se u svom radu trajno vezuje za spomenike drevne indijske kulture. U neposrednom dodiru sa nepatvorenom lepotom prirode, žarkim sunčanim bojama i neobičnim zvucima, ona doživljava pravu ekstazu. »Čim sam kročila na indijsko tle«, piše Amrita, »moje se slikarstvo promenilo ne samo u pogledu predmeta i duha koji ga prožima, već je i tehnika izrazu u suštini postala više indijska. Tek sam sada shvatila svoju umetničku misiju – da tumačim život svojih sunarodnika, uglavnom siromašnih Indijaca, pomoću slika; da predstavim njihove neme prilike, u beskrajnju potčinjenosti ali uvek podjednako strpljive, da naslikam njihova košata izgleda mrka tela, čudesno lepa u svojoj ružnoci, i da otrgnem od zaborava utisak koji su njihove tužne oči ostavile na mene.«<sup>4</sup>

Svoj odgovorni poziv umetnika Amrita vidi u apsolutnoj posvećenosti narodu iz kojeg je potekla. Ona kao i Tagore smatra da je prava Indija tamo gde ratar ore tvrdu zemlju i gde radnik lomi kamenje. U vreme kada kontakt između umetnika i naroda takoreći nije ni postojao, Amrita Šer-Gil se opredelila da poruka njenog slikarskog dela bude tiho ali uporno prisustvo miliona nepriznatih Indijaca, uključujući i predstavnike najnižih društvenih slojeva – nedodirljive. Ova potpuno neobičajna socijalna nota uzdignula je njene savremenike, koji su zadovoljno živeli u svojoj kuli od slonovače. Tridesetih godina XX veka u Indiji dominira bengalska škola lirsko-sentimentalnih raspoloženja. Uticaj evropskog slikarstva skoro se uopšte ne zapaža. Amrinit rad, koji se zasniva na klasičnim vrednostima, bio je suviše snažan izazov. Publika nije bila spremna da prihvati humanost njene poruke.

U angloindijskoj Simli viktorijanskog morala, Amriti Šer-Gil se zvanično dive, ali kao ličnost i pobornik slobodoumnih načela moraće ostati sama. Ona odbija nagradu Društva lepih umetnosti u Simli jer ne želi da se identifikuje sa postojećim trendom, koji se inspiriše isključivo mitologijom i romantičarskim motivima. Konzervativci smatraju da je ova agresivna tendencija u žene poluevropskog porekla »zlo« modernog društva. Oni nostalgično pominju dane kada feminizam još nije uzео maha. Put žene umetnice nikada nije bio lak, a pogotovo

## Slikarstvo Amrite Šer-Gil

kada je reč o zemlji veoma različitih kastinskih i verskih običaja. Najbolji primer za to je slučaj keralske pesnikinje Kamale Das, koju cenzori i danas ne prestaju da uznemiravaju.

U užem krugu avangardnih intelektualaca i likovnih kritičara, među kojima se naročito ističu Karl Kandalovala, Baldun Dingra i Gita Kapur, koja je posetila i našu zemlju, Amrita Šer-Gil nailazi na veliko razumevanje. Moglo bi se, možda, reći da je ona najbolja i najoriginalnija indijska slikarka prve polovine XX veka. Istina, Amrita nije značajna kao eksperimentator jer u svojoj biti ostaje slikar realista. Kao stvaralac vrlo brzo sazreva i ima izuzetnu radnu sposobnost, ali ponekad gubi strpljenje i ostavlja slike nedovršene. Njen indijski period od 1934. do 1941. umetnički je najrelevantniji. Slike iz ovog razdoblja odlikuju se jednostavnošću oblika, stilizacijom likova i živim bojama.

Da pomenemo samo neke početne radove iz 1935, koji su nastali u Simli: »Majka Indija«, »Planinke« i »Planinci«; zatim 1937. »Prodavci voća«. Ove tri poslednje javljaju se u istorijama moderne indijske umetnosti obično pod nazivom »Južnoindijska trilogija«.

U indijskom periodu srednja faza je umetnički najzrelija. Ovom periodu pripadaju: »Nevestinsko ruho«, »Brahmačaris«, »Priповедаč«, »Južnoindijski seljani idu na pijacu«. Za vreme boravka na porodičnom imanju u Saraji 1938. i povremeno u Simli nastaju: »Seoska scena« i »Veranda sa crvenim stubovima«.

U junu 1938. Amrita Šer-Gil se udaje za doktora Viktora Egana i odlazi u Mađarsku. To je istovremeno poslednje putovanje u Evropu. Iskustvo u Mađarskoj potdalo je Amrinito interesovanje za danas toliko cenjeno naivno slikarstvo, a posebno za slikara Išvana Sonjija. Tu otkriva Brojgela, čiji se uticaj jasno ogleda u »Sceni sa mađarske pijace«. Za ovo razdoblje vezujemo i sliku »dve devojke« (bela i crna), gde ponovo dolazi do izražaja Amrinita podeljena ličnost, to jest simbolika zapadne i istočne civilizacije.

U jesen 1939. Amritu Šer-Gil počinju da muče mračna predosećanja opšteljudske katastrofe. Zato je, zajedno sa svojim mužem Eganom, napustila fašističku Mađarsku. Često se sećala Pariza i svojih studentskih dana. U pismima prijateljima u više mahova kaže: »Teško mi je da zamislim Pariz u rukama okupatora. Ugrožavanje individualnih sloboda i spontanog izražavanja misli negativno će uticati na modernu francusku umetnost i na razvoj mladih slikara.«

U Indiji će se Amrita ponovo nastaniti u Saraju. Tu se ona vraća svojim omiljenim

tradicionalnim indijskim motivima. Istaknimo samo nekoliko slika: »Starac pripovedač«, »Žena koja se odmara na krevet«, »Ljuljaška« i »Mlada«. U septembru 1941. ona se seli u Lahore. Nekakav čudan nemir je ovlađao njenim unutarnjim bićem, kao i opšta zabrinutost nad sudbinom sveta. Smrt je iznenada 5. decembra prekinula ovaj mladi život, koji je puno obećavao, ali nikada nije ostvario pravu umetničku zrelost.

Samostalna izložba slika i crteža Amrite Šer-Gil, koja je bila zakazana za decembar, održana je u Lahoru posthumno. Tom prilikom je bila izložena i njena poslednja, »Nezavršena slika«. Amrita Šer-Gil, koja je umrla sa nepunih dvadeset devet godina, ostavila je za sobom veliki broj zapaženih radova i duboku tugu u srcima pravih ljubitelja njenog slikarstva. Ime ove vršne slikarke ušlo je u sve poznate istorije indijskog slikarstva, a njene slike su dostojno zastupljene u Nacionalnoj galeriji moderne umetnosti u Nju Delhiju.



<sup>4</sup> Baldoun Džingra, *Amrita Šer-Gil*, Lalit Kala Academy, Contemporary Series of Indian Art, New Delhi 1965, p. IV.

# Šest decenija orijentalistike na beogradskom Univerzitetu

Zemlja smo u kojoj se rado i svečano obeležavaju mnogi i raznovrsni jubileji. Pa ipak, neke godišnjice, sticajem raznorodnih okolnosti, redovno prolaze nezapaženo, što bi moglo biti povod za pokušaj sistematskog uporednog istraživanja i, eventualno, uspostavljanja neke implicitne (jugoslovenske) tipologije društveno uvažavanih i neuvažavanih jubileja. U nedostatku statistički čvrste potkrepljenih i analitički osmišljenih podataka, možemo, za sada, izneti jedino osećanje i utisak da granični datumi decenija koje tiho i uporno niže institucionalizovana orijentalistika na Beogradskom univerzitetu spadaju među one godišnjice koje izmiču pažnji ne samo šire kulturne, već i uže, naučne i stručne javnosti. Pedesetogodišnjica Odsjeka za orijentalistiku Filološkog fakulteta (1976) zabeležena je, koliko nam je poznato, samo jednim prigodnim osvrtom na pređeni poluvekovni put (vid. D. Tanasković: »Prema daljim uspjesima – pola vijeka orijentalistike u Beogradu«, *Odjek*, XXX, 3, 1977, 13 i 23), a po svemu sudeći, sadašnja šezdesetogodišnjica ostala bi i bez tog jednog usamljenog pominjanja da nije već sasvim nedolične upornosti potpisnika gorepomenutog članka iz 1976. godine. Ovakvo, zahvaljujući agilnosti i predusretljivosti redakcije »Kultura Istoka«, u očekivanju da stogodišnjica beogradske orijentalistike pobudi, možda, nešto širu pažnju, ukratko ćemo se osvrnuti na njenih ozbiljnih šezdeset let.

Krajem XIX i, naročito, početkom XX veka u jugoslovenskim krajevima (pre svega u središnjim, istočnim i jugoistočnim) stvoreni su preduslovi za afirmisanje naučne orijentalistike. Svest o neophodnosti temeljnog izučavanja orijentalne komponente vlastite prošlosti i savremenog (kulturalnog) identiteta dobila je odlučujući podstrek uspostavljanjem neposrednih kontakata s evropskim centrima naučne orijentalistike i tada dominantnim, metodološki strogim filološkim pozitivizmom, izgrađenim kroz akademsko proučavanje »velikih« tema islamistike, arabistike, turkologije i iranistike. Radovi ranih poslanika naše još nekonstituisane orijentalistike, kao što su, na primer, bili Safvet-beg Bašagić (1870–1934) u Bosni i Hercegovini ili Gliša Elezović (1879–1960) u Srbiji i Makedoniji, postavili su podlogu za duboke temelje na kojima je osnivač prve univerzitetske Katedre za orijentalnu filologiju, Fehim Bajraktarević (1889–1970), orijentalistici u nas konačno pribavio dostojanstvo i postavio zadatke relativno samostalne naučne makro-discipline, od početka izrazito interdisciplinarnog karaktera.

Potekao iz bosanske muslimanske sredine, sa kojom, uprkos svim preividima, nikada nije prekinuo duboku intimnu, unutrašnju vezu, uzorno evropski obrazovan, a orijentalistički formiran u Beču, gde je studirao (1911–1917) i doktorirao (1918), obogaćen zatim iskustvom studijskih boravaka u Londonu (1919–1920) i u Alžiru (1922–1924), Fehim Bajraktarević se, na poziv dalekovidnog Bogdana Popovića, spremno suočio s izazovom uvođenja naučne orijen-

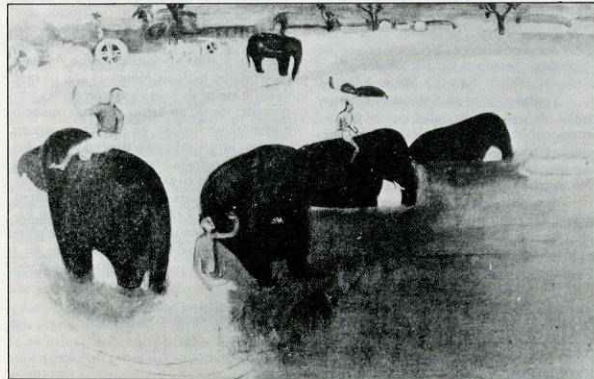
talistike na Beogradski univerzitet. U sklopu Katedre za uporednu književnost, njemu se isprva (1925) poverava tečaj persijske književnosti (nešto slično bi na današnjem Odsjeku za opštu književnost verovatno teško prošlo!), da bi 1926. godine bio učinjen odlučujući korak i osnovan Seminar za orijentalnu filologiju, poznatiji kao Orijentalni seminar, kasnije Katedra, pa Odsjek za orijentalistiku. Sve do penzionisanja (1960), a zapravo sve dok ga snage nisu potpuno izdale, krajem šezdesetih godina, prof. dr Fehim Bajraktarević bio je naučni i nastavni stub orijentalistike na Beogradskom univerzitetu. Do iza drugog svetskog rata bio je jedini nastavnik na Katedri i predavao je sve stručne predmete, razvijajući pritom intenzivnu naučnu i prevodilačku delatnost u oblasti iranistike, arabistike i turkologije.

U uslovima novog vremena interesovanje za studije orijentalistike počelo je postepeno, ali nezaustavljivo da raste. Kadrovska jačanja Katedre tek izdaleka je i s osetnim zaostajanjem pratilo povećavanje nastavno-naučnih potreba. Ovaj raskorak jedno je od trajnih obeležja razvojnog puta najstarije jugoslovenske univerzitetske katedre za orijentalistiku, sve do najnovijeg doba. Nemoćnošću vođenja dosledne i planske kadrovske politike u uslovima prilično stihijskog narastanja visokog školstva, uz povremene nepredvidljive personalne obrte i šokove, učinili su da orijentalistika na Beogradskom univerzitetu bude praktično stalno razrastana sukcesivnim fazama isipanja i okupljanja, rastakanja i konsolidovanja. Srećom,

prvi posleratni diplomirani student profesora Bajraktarevića, već je pre diplomiranja prvi bibliotekar (1949), a nešto docnije prvi asistent na Katedri za orijentalistiku, Marija Dukanović (1923–1983), čitav svoj radni vek stvaralački je u najpunijem smislu te reči vezala za nastavljane i dograđivanje univerzitetskog dela svoga učitelja. Ugledni turkolgo i folklorist, a pre svega svestrano obrazovani filolog najplemenitijeg kova, dr Marija Dukanović je umela da oseti i uvažava autentične potrebe i duh vremena, kojima je Katedra za orijentalistiku, kasnije Odsjek u sastavu (od 1960) Filološkog fakulteta, bila pozvana da naučno i pedagoški odgovori, ali je i jednako istrajno čuvala temelje filološke koncepcije na čijoj je osnovi od samog početka počivala struktura Seminara.

Evo kako je ona, pišući nekrolog svom profesoru, iz turkološkog ugla jezgrovitno odredila tu koncepciju: »U stvaranju plana za studij na novoosnovanoj Orijentalnoj katedri profesor Bajraktarević se rukovodio činjenicom da je naša zemlja sa Turcima vekovima bila u neposrednom dotiru, i da je ovo ostavilo traga ne samo u materijalnoj već i u duhovnoj kulturi našeg naroda. Stoga je isticao da je radi boljeg izučavanja našeg jezika, istorije, folkloru i književnosti nužno sistematsko izučavanje turskog jezika, književnosti i istorije. No kako su Turci bili često samo posrednici jednog šireg islamskog uticaja koji je trajao, bar u izvesnim našim oblastima, do balkanskih ratova, to je profesor Bajraktarević s razlogom smatrao da je za bolje razumevanje i turskog jezika i tur-

A. Šer-Gil. Kupanje slonova, 1938.



ske kulture uopšte, koja je nosila izrazit islamski pečat, nužno i poznavanje arapskog jezika. Najzad, kako je persijska književnost imala presudan uticaj na razvoj turske književnosti, insistirao je na tome da se ova poslednja ne može razumeti bez osnovnih znanja iz persijske književnosti i jezika. Rukovodiči se ovim, profesor Bajraktarević je rad na Katedri za orijentalnu filologiju usmerio tako da obuhvata jezike i književnosti glavnih naroda u sferi islamskog uticaja (vid. »Profesor Fehim Bajraktarević«, *Anali Filološkog fakulteta*, 10, 1970, 3).

Zadržavajući opisani jezičko-književni arapsko-tursko-persijski opšti okvir, nastavni planovi Odsjeka za orijentalistiku vremenom su se obogaćivali novim predmetima, dok je težište rada sa klasičnih i istorijskih donekle pomerenako ka savremenijim jezičkim, književnim i kulturnim pojavama, a sam pristup osetno prilagođen zahtevima da se zadovolje rastuće društvene potrebe za kadrovima određenih stručnih profila, a pre svega za prevodiocima. Ilustracije radi, navedimo da se u nastavnim planovima pojedinih grupa i smerova Odsjeka za orijentalistiku nalaze i svojevremeno teško zamislivi predmeti, kao što su, na primer, »Osnovi islamske civilizacije«, »Savremena kulturna istorija Arapa«, »Savremena ekonomska geografija arapskog sveta«, »Savremena politička istorija arapskog sveta« itd.

Sredinom pedesetih godina učinjen je efemeran pokušaj studijskog povezivanja Katedre za orijentalnu filologiju s hebraistikom (prof. dr Dušan Glumac) i arheologijom. Neuspeh tadašnje inicijative, odnosno modela njene institucionalizacije, ne bi smeo da zauvek obehraštri ideju o uvođenju toliko potrebne hebraistike na naše svetovne filološke ili filozofske fakultete.

Nastavno-naučnom prodoru ka horizontima savremenosti, napose u arabistici, bitno je doprineo već drugi asistent na Katedri, dočelnije (1973) osnivač Odsjeka za orijentalistiku Filozofskog fakulteta u Prištini, sleveštri orijentalist i halkanolog dr Hasan Kamešani (1922–1976), čije impozantno, premda izrazito heterogeno znanstveno delo tek treba da dobije odgovarajuću ocenu u našoj nauci.

Pojedini saradnici (Azra Mehmedbašić-Jević, Milan Popović, Milan Adamović...) zadržavajući se na Katedri srazmerno kratko, ali ipak daju nemali doprinos posebnom uobličavanju i učvršćivanju njenog profila. Ovo se posebno odnosi na odličnog lingvistu dr Milana Adamovića, kome je tokom nekoliko godina bila poverena nastava gramatike arapskog jezika, a koji je punu naučnu afirmaciju doživio kao turkolog u Getingenu. U inostranstvu deluju i cenjeni istraživač novije istorije islama na Balkanu – Aleksandar Popović, i iranist Dejan Bogdanović (objoica u Parizu), dok je arabist Vladislav Jagodić (1925–1983) godinama bio *spiritus movens* slovenačke orijentalistike. Osnivači mladih jugoslovenskih katedara (odsjeka) za orijentalistiku (Sarajevo, Priština, Skopje), uza sve specifičnosti, u mno-

## Šest decenija orijentalistike na beogradskom Univerzitetu

gome su se upravljali prema beogradskom obrascu.

Među asistentima koji su na Katedru za orijentalistiku došli polovinom pedesetih godina izdvaja se dr Ljubinka Rajković. Ona je preko dve i po decenije vodila nastavu osamanskog jezika, složenog predmeta kojem u sklopu orijentalističkih studija u našoj zemlji treba da pripada izuzetno značajno mesto. Turkologiji je kao uspešan nastavnik i autor univerzitetskih udžbenika vredan doprinos dao dr Slavoljub Dindić, trenutno vođače turkolog-lingvist u Jugoslaviji, dok je arabist dr Rade Božović inaugurisao sistematsko praćenje i tumačenje savremene arapske književnosti i dao određen doprinos folkloristici. Na Odsjeku danas, pored dvojice pomenutih, deluje još osam nastavnika i saradnika, uključujući i lektore (izvorne govornike) za arapski i turski jezik.

Od pre desetak godina (1974), pri Odsjeku za orijentalistiku osnovani su lektorati za kineski i japanski jezik, koji su prošle akademske godine prešli u samostalne nastavno-naučne jedinice, grupe – za kineski jezik i književnost i za japanski jezik i književnost, što je, zapravo, i pravi početak organizovanog univerzitetskog bavljenja dalekoistočnom filologijom u Jugoslaviji. Prerna smrt neumornog japanologa i sinologa dr Dejana Bazića (1935–1986), najzaslužnijeg za promociju Beograda u srazmerno uzak krug japanoloških i sinoloških centara u ovom delu Evrope, stavio je njegove malobrojne saradnike, ali i Filološki fakultet, Univerzitet i širu društvenu zajednicu, pred odgovoran i nimalo lak zadatak produžavanja tek zaozane braze.

Tokom proteklih šest decenija na Odsjeku za orijentalistiku studiralo je i diplomiralo nekoliko stotina studenata, velika većina u posleratnom periodu. Mnogi od njih ne rade danas u struci za koju su se opredelili i pripremali, što je, na žalost, sudbina mnogih diplomiranih filologa, ali je, s druge strane, zavidan broj istaknutih naučnika, javnih i kulturnih radnika, izvrsnih prevodilaca i diplomata koji su stručna znanja i/ili naučne titule magistara i doktora nauka stekli na Odsjeku koji je 1926. godine, kao jedini nastavnik bez ijednog studenta, s krajnje nezvesnom neposrednom perspektivom, ali i jasnom vizijom, osnovao Fehim Bajraktarević.

Darko Tanasković



## Smotra evro-azijskog filma/Pesaro '86.

Pored glavne selekcije »CINEURASIA '86«, program 22. Mostre Internazionale del Nuovo Cinema (održane tokom juna u malom gradiću talijanske regije Marche – Pesaro) bio je obogaćen i paralelnim prikazom cjelokupnog opusa bratce Lumière – pod nazivom »Ka stogodišnjici filma«.

### Film sovjetske Azije

Ovogodišnji putopis kroz evroazijski film sovjetskih centralnoazijskih i transkavkaskih republika (uslijedio je kao dopuna sumarnog pregleda ruskog filma kojem je bila posvećena pesarska smotra iz 1980. godine), može se shvatiti i kao lagani povratnik sa egzotičnog putovanja dalekim kinematografijama Istoka na evropsko filmsko tlo. Upoznavanje sa ovom »neotkrivenom« i stoga nedovoljno poznatom kinematografijom, na granici (kao geografsko), tako i simboličko) između Istoka i Zapada, bio je pravi izazov za evropske sineaste i filmske kritičare. Uređena na policentričnom nivou (slično kanadskom, španjolskom i indijskom filmu), sovjetska se kinematografija ističe multinacionalnošću. Pokušamo li objediniti svih petnaest sovjetskih kinematografija, dobit ćemo barem pet većih cjelina kao što su: pribaltički film (estonski, letonski, litvanski); centralnoazijski film (turkmenski, uzbečki, kazahski, kirgizski i tadžikistanski); transkavkaski film (armenski, azerbejdžanski i gruzijski); moldavski film te centralno-ruski film, koji čini zasebnu grupu. No, radikalne tradicionalne, povijesne i kulturne specifičnosti, kao i različiti nivoi razvijenosti pojedinih sredina, čine ovu podjelu neodrživu, opirući se istodobno centralističkoj moći moskovskog »Goskina« (vrhovne instance u domenu kinematografije).

Osmišljen kao panoramski prikaz osam nacionalnih kinematografija (pet centralnoazijskih – koje, u teritorijalnom smislu, predstavljaju Republiku: Uzbekistan, Turkmistan, Tadžikistan, Kirgistan i Kazahku SSR; i tri transkavkasko kinematografije koje pokrivaju: Gruziju, Armeniju i Azerbajdžan), ovogodišnji je program bio sačinjen od pomno pripremljenog izbora pedeset i pet »nacionalnih« filmova.

Mada je težište ovog teksta analiza novog kineskog filma, zbog čega ovom prilikom neću posebno obrađivati pojedine sovjetske kinematografije, nužnim smatram jedan krški kroz gruzijski film. Izvori ove kinema-

tografije sežu u nijemi period, iz kojeg potječu prava remek-djela sovjetske filmske umjetnosti poput: *Tri žnizi* (*Tri života*) Ivana Perestianina iz 1924.; *Eliso* Nikolaja Šengelaje iz 1928. i *Saba* Michaila Čuarelija iz 1929. Unatoč tome, Gruzija danas predstavlja pravu oazu, autonomni svijet u kinematografiji SSSR-a zbog oslabljenih veza sa »centralnom« produkcijom. Uz novu generaciju reditelja s kraja šezdesetih godina, poput Tangiza Abuladzea, Maraba Kokočavilija te autora izuzetne senzibiliteta i zanatske preciznosti: Sergeja Paradžanova (bio je predstavljen najnovijim radom *Legenda o suramskoj tvrđavi* iz 1985. god.), jedna je epizoda ovogodišnjeg programa, s pravom, bila posvećena slavnoj gruzijskoj obitelji Šengelaje. Dok su imena Nikolaja Šengelaje – pripadnika futurističkog pokreta, pjesnika i velikog obožavaoca Majakovskog i naposre cijenjenog sineaste, i Nate Vačnadze – dive nijemog filma, vezana za početke gruzijske kinematografije; njihovi su sinovi El'dar i Georgij, u svijetu već afirmirani redatelji, nosioci suvremenog gruzijskog filma.

Mada se braća, kao autorske ličnosti bitno razlikuju, El'darovi su filmovi inspirirani egzotičnim i romantičkim prikazima nacionalnog folklor – što je u tradiciji ovog filma (primjer takvog djela »lokalnog« ugodaja je i njegova *»Mačeka Semanišvili«* – *»Mačeha Semanišvili«* iz 1978., živopisna komedija – žanr u kome su Gruzijci upravo nenadmašni), dok je Georgij zaokupljen temama iz suvremenog života (primjer je njegov film *»Pridi u doljin vinograda«* – *»Dodi u dolinu vinograda«* iz 1977., rađen po uzoru na tipična djela »centralne« produkcije, gdje se sam Georgij pojavljuje u ulozi glavnog protagonista); njihova ih velika ljubav prema rodnoj Gruziji čini najčistijim predstavnicima ove nacionalne kinematografije.

Ambicije organizatora pesarske smotre – da se informativni dio programa upotpuni prikazima iranskog i turskog filma, ostale su neostvarene. Apriorna isključivost prve kao i strogo službeni kontakti sa »filmskim moćnicima« ove druge kinematografije, rezultirali su tek reduciranim opusom turskog redatelja Yilmaza Günera (poznatog po filmu *»Yok«*).

### Kineski film

U svrhu što cjelovitijeg prikaza azijskog filma, jedan od domena istraživanja ovogodišnje Smotre je bio i NOVI KINESKI FILM. Sažet pregled novovalnih kineskih filmova može se shvatiti kao prirodni nastavak detaljne retrospektive filmova iz NR Kine (kojoj je bila posvećena 15. Mostra iz 1978. god. – kada se ova nacionalna kinematografija po prvi put u svojoj povijesti tako široko »otvorila« svijetu) odnosno, kao nadgradnja iscrpne monografije o kineskom filmu predstavljene u okviru programa »cinemasia '83«. Početkom osamdesetih godina, na kinesku filmsku scenu stupaju novi sineasti perioda postkulturalne revolucije, tzv.



Sцена iz filma B. Mansurov: *Nadležnost* (Turkmenistan, 1963.)

»V generacija« redatelja (gotovo su svi tokom 1982. god. diplomirali na Filmskom institutu u Pekingu). Njihov je nesumnjivi filmski talenat već od samih početaka posebno istican, pa se ovi autori – kao nosioci novih ideja – opravdano, smatraju avangardom kineskog filma.

Za razliku od redatelja »IV generacije« (često frustriranih zbog nemogućnosti da jedanaest i više godina dođu do svog prvog filma), ova je skupina mladih stvaralaca, djelujući i predstavljajući se u njihovom zajedništvu, u kratko vrijeme osjetno oživjela domaću kinematografiju, preplavivši je »inventivnim i nadasre drugacijim« radovima. U traganju za novim formama izražavanja, a pritom često pod utjecajem evropskog filma, djela su ovih redatelja prožeta jedinstvenim motivom: željom za »kršenjem« estetičkih pravila, nerijetko združenim sa ideološkim »deformacijama«. Budući da nemaju pristupa u »ortodoksnu studio sistemu« (čiji su studiji – organizirani na hijerarhijskoj osnovi – locirani u velikim centrima: Pekingu, Šangaju, Čangčunu, a služe za produkciju, uglavnom, filmova borilačkih vještina, ratnih, kao i onih sa ideološkim kontekstom), ovi se redatelji, koristeći povoljnost decentralističke kulturne politike, okreću malim lokalnim studijima (Guangxi, Kunming, Xiaoxiang) u kojima rade na nisko-budžetskim projektima. Dio se tih mladih sineasta okuplja i oko šarizatske ličnosti Wu Tianminga – vrlo štovanog i popularnog redatelja, začelnika novog kineskog filma, kao i rukovodioca kinematografskih studija: Xi'an (što za kineske uvjete predstavlja prvi presedan). Unatoč povoljnim kritikama i javnim priznanjima, filmovi ovih autora nailaze na nebrojne probleme kako u nacionalnoj distribuciji (već se nakon nekoliko tjedna skidaju sa repertoara – što je prekratak

rok za jednu tako mnogoljudnu zemlju – i »bunkerisu«; u odnosu na tristoine i više kopija eminentnih državnih redatelja, njihova se djela umnožavaju u jedva desetak primjeraka), tako i u međunarodnoj distribuciji (kada se i oni malobrojno od tih filmova pojavu na međunarodnim festivalima često se iznenada povlače iz izvoza). Takvu je sudbinu doživio i »Fensheng« – *»Zivjeti«* (iz 1984.) – »nedužni« melodramski film Wu Tianminga, koji se još ovog proljeća prikazivao u Rimu, a dva se mjeseca poslije više nije mogao dobiti za pesarsku smotru. Strani su festivali međutim, preplavljeni tek bljedim imitacijama »novovalnih« filmova koji, suprotno buntu, predstavljaju kompromis između umjetnosti i politike, čiji su autori, uglavnom, predstavnici tzv. »IV generacije«. No, i njihova djela, posebno ona nešto osolnija, prolaze kroz rigoroznu »filtraciju« cenzure.

Do krupnih organizacijskih promjena u kineskom filmu dolazi krajem januara 1976. godine – kada je (tradicionalnim proglasom Ministarstva za kulturu) Ured za kinematografiju stavljen pod kontrolu Ministarstva za radio i televiziju, čineći tako dio jedinstvenog birokratskog aparata koji objedinjuje sva sredstva masovne komunikacije. Dok s jedne strane, pod vidom stvaranja odgovornije kinematografske produkcije jača ideološka kontrola u kulturi (i ovdje je kao i u filmskim studijima SSSR razvijen sistem cenzure koji nameće »nužnost« kontrole projekata i njihovih filmskih produkata), s druge je strane, dopuštena izvjesna komercijalizacija filma (proizvodnja kriminalističkih i sličnih filmova tzv. »žute« – C produkcije). Iako poznavaoi filma smatraju da su tokom 1984./1985. godine stvorena (u kvantitativnom smislu) najuspješnija djela (u usporedbi sa cjelokupnom produkcijom raz-

dobila od 1949. godine na ovamo), vodeće strukture međutim, u novom kineskom filmu ili tzv. sumjetničkom filmu – vide nosioca svih zala. Prikazani filmovi na 22. Mostri (njih 7 iz NR Kine, po jedan iz Hong Konga, Japana i Mongolije, te dvije koprodukcije – jedna sa Hong Kongom a druga sa SAD), naišli su na topao prijem i pozitivnu kritiku prisutnih.

Film »Nüerlou« (»Ženski paviljon«) je prvi rad koautora: Hu Mei (najprije glumice, a od 1982. godine mlade režiserke) i Li Xiaojun-a proizveden (1985. godine.) u kinematografskim studijima »Prvi august« (»Ba ya si – proizvodnom udruženju mladih stvaralaca). Radnja filma se odvija »vručih« šezdesetih godina, u vrijeme kulturne revolucije. Glavni lik je petnaestogodišnja djevojka Qiao Xiaoyun koja je, kao medicinska sestra, upućena u vojnu bolnicu u jedno udaljeno planinsko selo. Uvijek ozbiljna i aktivna, primjer je uzornog radnika. No, njenu vezu sa pacijentom Dingom Zhuom loše tumače članovi iz bolničke uprave koji joj »sugeriraju« da raskine se Dingom. Godine prolaze, Qiao – već tridesetogodišnjakinja bitno napreduje u poslu, ali kako njena usamljenost počinje zanemariti njene »pretpostavljene«, oni joj »namještaju« brak sa mladim kapetanom Tu Jianliom. U jeku priprema za vjenčanje, ostavi svečera sama u novom stanu u gradu – već prepunom poklona, Qiao se prisjeća prošlosti, intenzivno proživljavajući lijepe trenutke s njenim Dingom. Ostavši vjerna svojoj prvoj i jednoj ljubavi, djevojka se vraća u planinu čvrsto odlučivši da ubuduće sama upravlja vlastitim životom. Mada je naša heroína – u tok borbi za ličnom slobodom – tražiti i lik, sama mogućnost duhovnog i moralnog izbavljenja, koja se u njoj rada, ispunjava film optimizam koji se naslućuje u otvorenom kraju. Motiv borbe i traganja za vlastitom nezavisnošću je česta tema mladog kineskog filma, a svoje izvore nalazi u sjajnim likovima šangajskog scenariste i predstavnika »progressivnog« filma iz tridesetih godina, Xie Jin-a (Hsia Yen-a).

U najnovije vrijeme unutar avangardne struje, javlja se izvjestan broj autora koji se vraćaju već »zaboravljenom« žanru – filmovima o etničkim manjinama. Najznačajniji predstavnik tog pravca je mladi Tian Zhuangzhuang. Radnja njegovog filma »Lichang zhasa« (»Pravila lova«) je bazirana na zakonu kojeg je u 18. stoljeću proglasio Dingsis Kan, a koji je još uvijek važeći u unutrašnjim dijelovima Mongolije. Pravilo je, naime, da za vrijeme kolektivnog lova, u ovim nomadskim plemenima, prva ubijena životinja pripadne gazdinom psu, a ne lovcu koji ju je ustrijelio. Tom se pravilu opire Bayasi Quleng i zbog toga biva sramno kažnjen, navukavši na se i mržnju mještana. Film predstavlja spoj naučne fantastike i dokumentarca o nomadskom životu mongolskih seljaka i o lovu – kao njihovoj tradicionalnoj razbibrigi. Prve sekvence filma obiluju »zgunutim« kadrovima ustrjeljivanja životinja, raspršivanjem njihovih tijela svud okolo, lokovima krvi... što govori o obuzetosti detaljima u svrhu što autentični-

## Smotra evro-azijskog filma

je prikaza. Ovo se istraživanjem po etničkim manjinama može, u širem kontekstu, shvatiti i kao iznova probudeno traganje za nacionalnim identitetom. Za hongkongski film »Zhuangdazheng« (»Susreo sam sablast«) nije dovoljno reći da je šarmantno živahan ili beskraino zabavan, on je jednostavno izuzetno uspio komercijalni produkt. Ovo je drugi film (proizveden 1980. godine) mlade redateljice Xu Anhua (Ann Hui) – koja je nekako asistirala jednom od najvećih imena hongkongskog filma – Kingu Huu, realiziran zahvaljujući potpori i ideji lokalne dive Siu Fong-Fong. »Zhuangdazheng« je film o utvarama koje se ružno poigravaju sa članovima jedne, već »raspadnute«, grupe kantonske opere.

Ponovno otkrivanje jednog od osnovnih žanrova starog hongkongskog filma (filmovi o kantonskoj operi) – yuenjupian s jedne strane, kao i familijarno prisni kontakt između sablasti i »realnih« likova s druge, predstavlja pravilno dozirani začim koji ovom filmu daju »vrišteću« ljepotu. Formirajući se na filmovima o borilačkim vještina, Ann Hui im se ove godine iznova vraća. Upravo je završila snimanje po NR Kini (ali u hongkongskim gradovima) jedan od svojih najambicioznijih projekata – temeljen na romanu Jin Younga.

Maestralni rad Yin Hoa (Yan Haoa) – »Sishui liuman« (»Godine koje protječu«), može se shvatiti kao najava »budućeg susreta« kineskog i hongkongskog filma. Konfrontirajući živote dvaju likova: Shanshan (mlade poslovne žene iz Hongkonga koja nakon dugo vremena posjećuje rodni kraj »s one strane granice«) i njene nekadašnje najbolje prijateljice Azhen (prezaposlene seoske učiteljice, čiji lik tumači velika zvijezda kineskog filma Siqin Gaowa) autor potencira sva kontrastnost ovih dviju sredina koja ne proizvodi toliko iz geografske udaljenosti koliko iz njihovih kulturnih različitosti. Raden 1984. godine, u vrijeme kad se odlučivala sudbina Hongkonga, film bi po riječima kritičara Raula Clarka, mogao asociirati na: »britansku prošlost Hongkonga i njegovu kinesku budućnost – nakon 1997«. Autor filma Yin Ho (danas direktor prvog »mješovitog« kinematografskog društva u Kini, pod nazivom: »Shanzhen dianing gongsi«, smještenog u »novoj ekonomskoj zoni« na granici sa britanskom kolonijom zajedno sa Allenom Fongom i Ann Hui čini generaciju mladih sineasta – začetnika novog hongkongskog filma.

Velike simpatije i odobravanja publike izazvao je duhovit film »Beijing gushi/A Great Wall« (»Pekinska priča/Veliki zid«) – prva koprodukcija između Kine i SAD-a, realizirana tokom 1985. godine. U ovom se

filmu govori o »stričevima iz Amerike« (Lau Fangu i njegovoj porodici koja već godinama živi u San Franciscu), koji su došli u posjetu rodbini (obitelji Fangove sestre) u Peking, S kojom je preciznošću i marom film uraden govori sam Peter Wang – redatelj i glavni protagonist filma, utrošivši najveći dio priprema u traženju tradicionalne pekinške siheljuaw – kuće sa unutrašnjim dvorištem. Jedina nastamba koja je odgovarala vjernoj slici »doma«, kakvu je Wang sačuvao iz djetinjstva, bila je stara kuća Mei Lanfang-a – najslavnijeg glumca pekinške opere iz ovog stoljeća, u kojoj i oko koje se odvijala radnja filma.

Završavajući ovaj prikaz, može se zaključiti da je zajednička misao vodilja – koja se diskretno provlači i kroz evroazijski i kroz kineski film – ponovno probudeno traganje za nacionalnim (odnosno, vlastitim) identitetom.

Nada Despotović



## Kina u Cirihu

### *Iščezla i ponovo otkrivena kultura Dian*

mali predmet, koji možda u umetničkom pogledu i nije tako zanimljiv, ali je za arheologiju od presudnog značaja jer je nađen u vreme kad još nije bilo sasvim jasno gde treba da se traži kulturno-istorijsko mesto ovim nadenim predmetima, jeste mali pečat od zlata, u kojem su starim kineskim pisom ugravirani znaci koji znače: 'Pečat kralja Diana'. Za ovaj pečat, koji je nađen u jednom grobu na planini Shizhai, smatra se da je poklon kineskog cara Wuja (140-87. godine pre naše ere), dakle da potiče iz vremena kad su Kinezi diplomatskim putem pokušavali da osiguraju naklonost svojih »varvarskih« suseda. Međutim, godine 109. pre naše ere Kinezi su vojnom silom pokorili kraljevstvo Dian. Potom je i tu zemlju polako prožela dominantna kineska kultura. Ne- kad cvetajuće kraljevstvo Dian tokom dugih

stoleća je utonulo u zaborav, zajedno sa svojim umetničkim dostignućima.

Evropi sad te izuzetne arheološke predmete predstavlja Muzej provincije Yunnan iz Kunminga u Kini, u saradnji sa Ritberg Muzejom u Cirihu. Posle prve izložbe u Cirihu, izložba je premeštena u Beč.

### *Izložba kineskog žada*

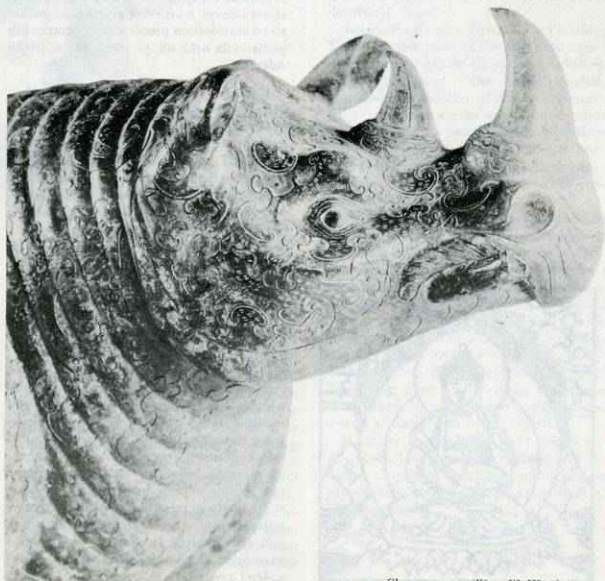
U drugom delu Muzeja Ritberg u Cirihu, u kojem je organizovana izložba gore opisane zbirke predmeta kulture Dian, organizovana je letos i izložba kineskog žada. Žad je u Kini u novom kamenom dobu, dakle od IV do III milenijuma pre naše ere, važio kao materijal, koji je bio mnogo više cenjen nego plemeniti metali. I u starom veku dodeljena mu je značajna uloga pri odredima, gde su mu pripisivali magičnu moć, naime da je hrana taoističkih besmrtnika. U periodu Han (od 206. godine pre naše ere do 220. godine naše ere), pošto se verovalo da održava život, bio je privilegija članova carske porodice, za uvijanje njihovih leševa u odela napravljena od pločica od čistog žada. Određenu ulogu čuvanja žad je održao sve do današnjeg dana, tako da se i danas upotrebljava kao materijal za izradu raznih ukrasnih predmeta i amuletta. Kasnije je žad sve više

Godine 1953. muzeolozi iz Kunminga (provincija Yunnan na jugozapadu Kine) otkrili su kod jednog tamošnjeg antikvara bronzano oružje, koje se stilski nije moglo vrstiti ni u jednu dotad poznatu kategoriju bronzanog oružja iz stare Kine. Istraživanja su pokazala da su seljaci iz okoline Jinnin takvo oružje već nekoliko godina ranije provalili kao otpad. Daljna ispitivanja iznela su na videlo da je oružje nađeno na planini Shizhai blizu jezera Dian. Godine 1955. tamo se zaputila mala arheološka ekipa i počela sa sondiranjem. Već su prva otkopavanja pokazala da je u pitanju otkriće koje će otvoriti sasvim novo poglavlje u kineskoj arheologiji. Sledila su daljna otkopavanja i istraživanja, i izgleda da su kineski arheolozi tek sada – posle trideset godina – uspeali da o nadenim predmetima izgrade dovoljno pouzdanu sliku da bi mogli da ih predstavje zapadnom svetu, i to tim pre što na primer, o toj samosvojnoj kulturi nema pomena čak ni u takvim knjigama kao što su *Istorija čovečanstva* (izašla 1965. pod okriljem UNESCO-a), ili *Umetnost Dalekog istoka* (Munsterberg, 1967).

U grobovima na planini Shizhai i u nalazištu Lijashan otkriveno je do sada sedam hiljada predmeta. Među njima su tvorevine od izuzetne umetničke i zanatlijske vrednosti. Radi se o bronzanim predmetima i nekoliko zlatnih plastika – jastorskih odlika koji ukazuju i na izuzetno tehnološko znanje.

Ovi nalazi potvrdili su ono o čemu su već stare kineske hronike pisale: da je, naime, pre više od 2000 godina na jugozapadu velikog kineskog carstva postojalo moćno »varvarsko« kraljevstvo Dian. Sa njim su kineski vladari pokušavali da održe dobre odnose, jer su tamo vodili novi putevi u Burmu i Indiju.

Po umetničkom sadržaju, bronzani umetnički predmeti kulture Dian, koji imaju inatrzirane poludrage kamene, ocenjuju se kao sjajni, ali ujedno i kao vrlo »svojevoljni«. Takvi kakvi su, ipak vrlo jasno pokazuju kakav je bio svakidašnji život naroda Dian; u njima se ogledaju politički odnosi i kulturni običaji. Izloženi su mačevi sa ukrašenim drškama, ostaci oklopa, posude za čuvanje kavrja – morskih puževa koji su služili kao platižno sredstvo, itd. Među nadenim predmetima naročito su interesantni pobronzani bubnjevi, koji bi mogli da budu i naopako okrenuti kotlovi, sa užim gornjim delom i trbušastim proširenjem na donjem delu. U grobovima uglednih ličnosti nađeni su bubnjevi koji su na gornjem delu bili ukrašeni brojnim figuricama životinja (uglavnom dugoroga goveda i tigrovi) ili pravim ratnim scenama. Ako pažljivo pogledamo te scene, uočićemo da neke odslikavaju krute običaje dianskih ratnika, koji su kao ratne trofeje skupljali glave svojih neprijatelja. Druge pak slikaju grupe ljudi kako sviraju ili plešu, idu u lov ili slično. Često se ponavlja i motiv tigrova koji napadaju goveda. Kao ukras (koji bi mogao da ima i određenu praktičnu funkciju prilikom povezivanja figurica u odlicima), često se pojavljuje i zmija. Jedan



Glava nosoroga /Kina, VI-III vek p.n.e./

# Trideseto evropsko savetovanje o proučavanju Kine (Torino, 31. VIII – 6. IX 1986)

profanisaio, kako po svom značenju tako i u pogledu umetničke upotrebe. Posle XVIII veka umetnost obrade žada sve se više gubila, uprkos tome što su tehničke mogućnosti obrade bile veće.

Na izložbi su se mogli videti predmeti one kineske umetnosti iz vremena dinastije Shang (XVI-XI veka pre naše ere), sve do dinastije Qing (1644-1911). Radi se o raznim kulturnim predmetima koji su se stavljali pokojnicima u grob i u odela značajnih ličnosti, čija je uloga bila da na magičan način očuvaju pokojnikovo telo od truljenja. Iz kasnijih razdoblja izloženo je više ukrasnih predmeta. Od tema na ovim predmetima pojavljuju se razne životinje, među njima najčešće zmaj.

Maja Milčinski



Evropsko udruženje za proučavanje Kine (EACS = European Association of Chinese Studies), odnosno Evropsko sinološko udruženje, održava svoja savetovanja i skupštine svake druge godine. »Sinologija«, po svom nazivu, ali i de facto – ako samo pogledamo program jednog takvog savetovanja – obuhvata najrazličitije aspekte kineske civilizacije i kulture, počev od arheologije, preko novije istorije, odnosa Kine sa drugim zemljama, izrazito političkih tema, ekonomije i pravnih nauka, pa sve do studija sa područja lingvistike. U toj širokoj sinološkoj tematici može se naći i nešto klasične i moderne kineske filozofije, mada – pravo govoreći – tema iz tog područja nema puno.

Za kongres u Torinu pripremljeno je preko 40 referata. Učesnici su došli iz Kembridža, Štokholma, Moskve, Pariza, Lajpciga, Lajdena, Napulja, Osla, Berlina, Cirih, ali i iz Karakasa i Sietla, kao i iz drugih gradova, a među njima su bili i Kinezi. Obradenu su pitanja koja se tiču najstarije kineske istorije, ali i ona koja se odnose na neposrednu sadašnjost Kine (na primer, sadašnje stanje u zakonodavstvu). Govorilo se o književnosti, staroj i novoj, o kineskoj gramatici i jeziku, ali i o sociološkim problemima. Ukratko bih predstavila neke od, po meni, zanimljivijih referata:

1. Siegfried Englert i Roderich Ptak iz Hajdelberga: »Nan-tzu ili zašto neko nije slomio Konfucijasa. Obradena je priča o Nan-tzu, najmilijoj ljubavnici ili ženi vojvode Linga iz Weija. Tradicionalno orijentisani istoričari predstavljaju je kao ženu sa dosta rđavom reputacijom. To je za Konfucijasa bilo kompromitirajuće jer je (kako je ispričano u Shihji-u i Lunyu-u i u još nekim spisima i sam damu jednom posetio. Autori se zauzimaju za Konfucijasa ne zato što je, navodno, u tradicionalnim izvorima, Nan-Tzu naslikana u lošijem svetlu no što to zaslužuje, već zbog tradicionalnih kineskih predrasuda u odnosu prema ženama, predrasuda koje su i danas prisutne.

2. Krzysztof Gawlikowski (Napulj) sa referatom »O dvama osnovnim društvenim načelima: *wen* i *wu*. Prvo »građansko« ili »civilno« načelo može se, u smislu Konfucijevog tumačenja, identifikovati kao »kulturu« sa »normama« za vaspitanje i obrazovanje učenjaka. Suština *wena* su norme koje se tiču svojine, moralnosti, ponašanja, i blizu su onog što je rečeno u uglađenosti, smernosti i srednjem putu. U širokom smislu te reči, izjednačavali su *wen* i sa upravnim i vaspitnom ulogom države, ali i sa književnošću i umetnošću, u širem smislu. Osnovna

vrlina u *wenu* bila je »dobrota« (*ren*). U *wenu* je sadržana manifestacija janga.

Drugo načelo – »vojničko« – može se, uopšteno govoreći, poistovetiti sa »nasiljem«. Uključuje razne delatnosti za koje je karakteristična fizička sila – kao što su, na primer, kazna, rat i svirepost, ali i nemoralne smicalice i prevare. Čak i lov i drugi slični »sportovi« ubrajaju se u ovo područje. Povezuje se sa »krajnostima«, sa »biološkim« aspektom čovekove naravi, sa »stempeljnim« težnjama kakve su, na primer, bogatije i vladanje – koji se koriste kaznom i nagradama. Osnovne vrline ovde su »spravda« i »dužnost« (*yi*). Odgovara sili jin.

Zapad je na kinesku kulturu gledao kao da je orijentisana ka *wenu*. Konfucijeva škola je, pak u *wenu* i *wuju* videla, u stvari, dva komplementarna načela koja se združuju u jedno biće, slično kao jin i jang. »Civilno« načelo je, doduše, zaista na prvom mestu, ali ga *wu* dopunjava, bez njega ne može da opstane. Kina je u tradicionalnoj predstavi oiledenje *wena*, varvarska periferija jeste područje *wuja*. Tako su ova dva koncepta dobila i svoju prostornu dimenziju. Povezana su u državi, politici i u društvenom uređenju.

3. Nešto više prostora zaslužuje, bez sumnje, izlaganje Torbjörna Lodena iz Štokholma – »Dai Zhen (1724–1777) and the Question of The Social Dynamic of Confucian Thought«, što u suštini predstavlja renesansu Konfucijeve filozofije, koja u nekim azijskim zemljama postaje aktualna, što se zasad ne može reći i za Narodnu Republiku Kinu. Kinezi su uočili potrebu za revizijom Konfucijevog učenja posle Opijumskog rata i Tajpinške bune. Bilo je predloga (Zhang Zhidong, 1837–1909) da Kina primi zapadnu tehnologiju kao zaštitu konfucijanske srži kineske kulture. S druge strane (Zhang Youwei, 1858–1927) dolazili su, pak, zahtevi za temeljniju reinterpretaciju u saglasnosti sa evolucijom tadašnje zapadne misli. Kritikovana je (Zhang Taiyan, 1868–1936) konfucijevska ortodoksnost. U toku prvih godina XX veka probudili su se radikalni mislioci, koji su branili ideju da se Kina može spasiti samo ako se konfucijanstvo odbaci. Od Yan Fuja (1853–1921) ova tema oživljavala je u različitim periodima; na primer oko Pokreta.

4. maja ili u vreme Kampanje za kritiku Lin Biaoa i Konfucija, bila je naročito aktualna. I u tom periodu su se, kao opozicija konfucijanskoj inteligenciji – ipak javljali glasovi koji su zastupali mišljenje da su politička reforma i ekonomski razvoj poželjni i mogući i da su kompatibilni sa Konfucijevim shvatanjima, pa čak i da im samo ona





Patka (Kina, 1. vek)

možu biti podsticaj. U raznim oblicima, ovo gledište su branili Liang Shuming (1883-), Tang Junyi (1909-1978) i drugi, među njima i strani: Feng Youlan (1895-). U nekim azijskim zemljama – u Japanu, Južnoj Koreji, Singapuru i Tajvanu – baš konfucijskom radnom moralu pripisuju važnu ulogu kod ekonomskog čuda koje te zemlje doživljavaju. Do polarizacije u vrednovanju konfucijanstva na »za« i »protiv« došlo je zato što su oni koji su bili »za« umeli da se ograde od konfucijanske ortodoksnosti iz dinastije Qing, kao »lažnog konfucijanstva«, dok su oni koji su bili »protiv« isuviše izjednačavali konfucijanstvo isključivo sa sterilnim vaspitnim sistemom iz kasnijih perioda carske Kine, sa skućenim sistemom porodice, ugnjetavanjem žena, itd. Autor se, posle ovog opšteg uvoda, bavi Dai Zhenovom kritikom neokonfucijanizma, koji je nastao u XI i XIII

veku, a naročito kritikom Zhu Xijevog pojma *lixue*-a. *Lixue* razgraničava dve dimenzije realnosti: na jednoj strani je empirijski svet, koji je sačinjen od *qi*-ja, »materijalne stvari«, od koje su sačinjene sve stvari, a na drugoj strani je metafizički svet, koji čini *li* – a on postoji izvan vremena i prostora, ali boravi u *qi*-ju. *Li* je u svojoj suštini jedan, ali se prikazuje u nebrojenim manifestacijama. Sa pružavanjem iskustvenog sveta moguće je povećati svoje poznavanje *tija*. Zhu Xi je zato više puta naglašavao da čovek mora da skuplja znanje proučavanjem spoljašnjeg sveta. Drugi neokonfucijanci zastupali su drugo mišljenje, naime da čovek poznaje *li* u sebi, a ne u spoljašnjem svetu, pa stoga izbacuju ono što je u duhu nepravilno i zadržavaju samo ono što je u prvobitnoj supstanci pravilno. Po *lixue*-ju metafizički svet je potpun, a stvarni iskustveni svet može

samo da nadopuni nedostatke u čovekovom znanju: *qi* je kao blatnjava rečna voda, *li* su sjajni biseri na dnu reke. Ove dve dimenzije stvarnosti susreću se u čovekovom srcu kao njegova nebeska i fizička priroda. Nebeska priroda je deo metafizičkog sveta, i zato je po sebi dobra, dok je fizička priroda prebivalište »ljudskih« ili »sebičnih želja«, koje treba ukrotiti. Značajno geslo ortodoksnog *lixue*-ja je: »Čovekov zadatak je da osigura da nebeska priroda nadvlada fizičku prirodu i da ova očuva nebeski *li*« i uništi »ljudske« (sebične) želje. Za vreme života Dai Zhen-a (1724-1777) *lixue* je još bilo filozofska ortodoksija obavezna za sve koji su želeli da rade u državnoj službi. Za Dai Zhen-a *lixue* je bilo ugnjetavajuće oružje »koje ubija ljude« iako je, po neokonfucijanskom shvatanju, *li* »nešto što dolazi iz neba i usaduje se u srce«. Dai Zhen je želeo da odbaci vladajući moralni subjektivizam i da uvede objektivni naturalizam i monizam, koji su po njemu bili značajni za rani konfucijanizam Kong Zija i Meng Zija. Bunio se protiv razdvajanja čistog i neumrljanog metafizičkog sveta na jednoj strani, i nečistog i manjkavog fizičkog sveta na drugoj strani. Govorio je da je u redu ako čovek sledi svoja osećanja dokle god se to ne sukobi s osećanjima drugih ljudi; čovek mora da se ponaša u skladu sa *li* – i samo ako je – u skladu s onim što odobravaju sva srca.

Više se ovde ne bih upuštala u pojedinosti Loden-ove analize, u Evropi manje poznatog, stvaralaštva Dai Zhen-a. Sigurno je da razmišljanja ovog kritičara neokonfucijanizma mogu da izbistre neke dileme oko vrednosti konfucijanstva kao značajne sile u modernizaciji Kine.

Jedan od glavnih referata bio je i izveštaj Kristofera Schipperera iz Pariza o radu sigurno najvećeg i najambicioznijem sinološkog projekta u Evropi – Dao Zhang projekta, koji obuhvata ceo daoistički korpus. Sastavljena je banka podataka na osnovu »computer microfiche« tehnike. Najnovije izdanje (jul 1986) obuhvata 37 od tih »microfiches«, što zajedno iznosi 7000 štampanih stranica. Ovaj materijal se može dobiti iz banke podataka.

Kristofer Harbsmeier je u svom odličnom referatu dao izveštaj i o VII tomu poznatog Needham-ovog priručnika *Science and Civilization in China* na temu »Jezik, logika i nauka«. Glavni autor ovog dela je on sam, a manji udeo imaju još i Kenneth Robinson i Joseph Needham. Posebnom publikacijom, *Brill and East Asian Studies*, E. Zürcher je označio 300-tu godišnjicu postojanja izdavačke kuće E. J. Brill iz Lajdena, koja, između ostalog, prati i rad sinologa i koja je u toku proteklih više od 100 godina izdala veoma značajna dela iz ove oblasti.

U okviru savetovanja je, kao i obično, već po standardnoj proceduri, održana i VI redovna skupština Evropskog udruženja za proučavanje Kine (European Association of Chinese Studies).

Maja Milčinski



Početkom desetog mjeseca u Zagrebu je, pored Ljubljane i Beograda, boravio dr Alexander Berzin i tom prilikom održao četiri predavanja o tibetskom budizmu. On je inače američki tibetolog (takođe i sinolog i indolog) koji već sedamnaest godina živi i radi u tibetskoj školi u Dharamsali, u Indiji. Mada je napisao dvanaest knjiga o tibetskoj tradiciji, nama je poznata njegova knjiga *Mahamudra* (objavljena piratski kod «Grafosa», bez imena prevodioca sa tibetskog). Trenutno se Berzin nalazi na šestomjesečnoj turneji po Evropi, gdje predaje o različitim vidovima tibetskog budizma.

Koncepcija njegovih izlaganja u Zagrebu sastojala se u tome da na prvom predavanju kaže nešto o historijatu budizma ('Budizam kako se praktikira u Tibetu'), drugo je bilo naslovljeno 'Što je tantra?', a posljednje, 'Kalačakra: budističko učenje o krugu vremena', odnosilo se na istoimenu školu. Također je održan i jedan sastanak na temu meditacije. Berzin je htio osobito naglasiti da je budizam u Tibetu (bio?) živa tradicija a ne nešto što se tek uči kao povijest. Između ostalog je predložio i nijansu u razumijevanju pojma *karma*: dok se *karma* na Zapadu pogrešno shvaća kao sudbina, kao nešto što nadolazi izvana, radi se zapravo o nagonskom ponašanju, o unutarnjim duhovnim poticajima. (Predavač se pretežno pridržavao sanskrske budističke terminologije, i u vezi s njom je imao i nekoliko sretnih sugestija za prevod i tumačenja, a mnogo manje tibetske, ne vodeći računa o tome da je i ova posljednja, iako manje nego prethodna, ipak poznata našim slušačima zahvaljujući nekoliko pionirskim knjigama). U budizmu se dakle postavlja pitanje zašto je čovjeku u određenom trenutku došao određeni poticaj. Na one koji su se po prvi put susreli sa tantrom i kalačakrom ili koji su o tome vrlo malo znali dr Berzin je ostavio dobar dojam, jer je vrlo pomno i sistematično izlagao o ovim terminima, naravno koncentrirajući se na budističke konotacije. Jedan dio slušalaca je ipak ostao nezadovoljan, jer je očekivao nešto više. Sve se svelo na skolaštiki izlaganje bez onog kreativnog poticaja koji smo očekivali, tako da smo se na kraju zapitali s kojim je ciljem dr Berzin držao ta predavanja? Neki su čak tvrdili da ima u svemu tome i prizvuka misionarstva.

Sve u svemu lijepo je što nam je dr Berzin posvetio toliko vremena i što je otišao (po njegovim riječima) vrlo zadovoljan iz Jugoslavije.

Berzin je na žalost izostavio filozofske aspekte tibetskog budizma koji bi njegove slušače, ipak mahom pripremljene izvjesnim predznanjem, zanimali. Njegov je pristup posve nespekulativan, iako je obilježen izrađenom tradicionalnom retorikom kao i rutinom propovijedanja. Najmilija mu je određena popularna i zdravorazumska psihologija zakiećena moralizatorskom crtom. Njegov je budizam zatvoren sistem, a crna krpa mu je s jedne strane savremena politička si-

## Tibetska skolastika u Zagrebu

tuacija Tibeta, i s druge eventualne asocijacije na mistiku. Naglašavao je cijelo vrijeme racionalnost svog učenja.

Marina Džida



Lama



# XXXII međunarodni kongres azijskih i sjevernoafričkih studija

Od 25. do 30. augusta 1986. u Hamburgu je održan XXXII međunarodni kongres azijskih i sjevernoafričkih studija (International Congress for Asian and North African Studies - ICANAS). Kongres su organizirali Međunarodni savez za studij Orijenta i Azije u Parizu i Njemačko-orientalističko društvo u Wiesbadenu u suradnji s Međunarodnim udruženjem za historiju religije i Međunarodnim udruženjem bibliotekara-orientalista. Među sponsorima Kongresa, pored Alexander von Humboldt fondacije, Njemačke fondacije za međunarodni razvoj, Afrika-fondacije, UNESCO-a i drugih, našlo se i petnaestak velikih privrednih organizacija zemlje domaćina. Pokroviteljstvo Kongresa, koji se tijekom svoje više od stogodišnje povijesti po četvrti put održavao u Njemačkoj a po drugi put u Hamburgu, preuzeo je Predsjednik SR Njemačke Richard von Weizsäcker. Kongresnom komitetu predsjedavao je prof. dr. Lothar Ledderose, ujedno prvi predsjedavajući Njemačkog orientalističkog društva, dok je generalni sekretar komiteta bio prof. dr. Albrecht Wezler.

Rad Kongresa odvijao se kroz veliki broj sekcija i podsekcija te panel-diskusija (ukupno 15 sekcija s nizom podsekcija i 15 panela) koje su se manje ili više odvijale istodobno (u prosjeku 15 do 20 skupova istodobno) u prostorijama modernog i otmjenog zdanja Kongresnog centra Hamburg (CCH) te u brojnim predavaonicama hamburgskog Sveučilišta. Kongres je propratilo i nekoliko izložbi: prilično bogata i raznolika međunarodna izložba i prodaja knjiga i časopisa, izložba orijentalnih rukopisa što ju je povodom XXXII ICANAS-a organizirala hamburgska država i sveučilišna biblioteka «Carl von Ossietzky», izložba fotografija koje su dokumentirale rad «Nepalsko-njemačkog projekta za očuvanje rukopisa» kao i izložba publikacija relativno mladog Njemačkog instituta za Orijent (osnovanog 1960.) iz Hamburga. Među brojnim sudionicima (preko 800) iz 45 zemalja sa svih kontinenata najveći je broj, osim onih iz zemlje domaćina, došao iz SAD, Japana i Indije. Sa zadovoljstvom je konstatirano da upravo ovom, XXXII ICANAS-u po prvi put prisustvuje jednak broj znanstvenika sa Istoka i Zapada. I u pozdravnoj riječi Predsjednika von Weizäckera rečeno je, između ostaloga, da premda je ideja o osnivanju Međunarodnog kongresa orientalista potekla u Evropi, tijekom vremena Kongres se sve češće sastajao izvan evropskog kontinenta; paralelno je rastao značaj znanstvenika u Aziji i Sjevernoj Africi, što je koliko nužna toliko i sretan razvoj. «Jer – kako je istakao von Weizsäcker – rezultati istraživanja bez doprinosa znanstvenika u regijama koje su predmet proučavanja neminovno ostaju nepotpuni.»

Kongres su još pozdravili prof. dr. Tatsuro Yamamoto, predsjednik XXXI ICANAS-a, prof. dr. Ramachandra Narayan Dandekar, predsjednik Međunarodnog saveza orijentalnih i azijskih studija, dr. Peter Fischer-Appelt, predsjednik Sveučilišta grada Ham-

burga i dr. Franz Keil, zamjenik direktora Ministarstva za vanjske poslove.

Sekcije su pokrivala slijedeća područja: Umjetnost i arheologiju; Buddhiističke studije; Centralnu Aziju; Kršćanski Orijent; Istočnu Aziju; Iranske studije; Islamske studije; Bliski istok i Sjevernu Afriku; Semitske studije i stari Bliski istok; Južnu Aziju; Jugoistočnu Aziju i Pacifik; Tradicionalnu azijsku medicinu; Turkologiju; Bibliotekarstvo; Korištenje kompjutera u orijentalnim studijama. Panel-diskusije odvijale su se prema ovim tematskim cjelinama: Kršćanstvo u Aziji; Politička struktura pastoralnih nomada; Modernizacija kineskog zakonodavstva u 20. stoljeću; Povijesti i filozofski spisi Han dinastije u 2. st. n. e.; Značajni vođe u Jugoistočnoj Aziji; Koncepcije sopstva u azijskoj buddhiističkoj tradiciji; Samoubojstvo u Aziji; Međusobni utjecaj istočnih i zapadnih književnosti; Vjerske biografije u Aziji; Metode čitanja kineskih tekstova među susjednim narodima; Narativni oblici u suvremenoj kineskoj noveli; Indijska epistemologija; Novija otkrića u južnoazijskoj epigrafici; Religija, etnicitet i etnički konflikt u Aziji; Svijet Saka.

U okviru navedenih sekcija i panel-diskusija podnijeto je preko 700 referata. Najveći je broj referata, više od 300, prezentiran na sekcijama za »Južnu Aziju«, »Istočnu Aziju« i »Buddhiističke studije«, dok je glavnina ostalih referata podnesena na sekcijama za »Umjetnost i arheologiju«, »Islamske studije«, »Centralnu Aziju« te »Jugoistočnu Aziju i Pacifik«. Većina je sekcija bila organizirana prema geografskom principu tako da su tematski nužno bile heterogene. Iz tog razloga kao i zbog usko specialističkog karaktera većine izlaganja, a i ograničenog prostora, nije moguće dati iole cjelovitiji prikaz ili ocjenu, već navesti samo neke osnovne akcente iz širokog spektra sadržaja kojima se Kongres bavio. Primjerice, na sekciji za »Južnu Aziju« (najbrojnija po prilozi) izlaganja su se većim dijelom kretala oko pojedinačnih filozofskih i filozofskih aspekata indološke problematike ali je bio za stupljen i čitav niz povijesnih i socio-političkih tema, vezanih za južnoazijsku regiju (od npr. Veda, vedskog, sanskrita i prakrta, preko Valmikijeve Ramajane, samkhye, yoge, tantr, srednjevjekovne sufi poezije, hinduističkog pokreta 19. st. do nacionalnih pokreta 20. st. i modernizacije političkih sistema južnoazijskih zemalja i dr.). U okviru sekcije za »Buddhiističke studije«, u podsekciji »A«, dio izlaganja bavio se tumačenjima pojmova Buddhé i Bodhisattve u kines-

kim buddhiističkim tekstovima, zatim konceptima dukkhe, nibbane i karme u ranom buddhizmu te učenjima velikih buddhiističkih filozofa: Nagarjune, Asange, Aśvaghoše, Bhavaviveke i Vasubandhu-a. (U okviru ove sekcije prijavio je svoj rad i D. Pajin iz Beograda, ali nije mogao doputovati pošto nije dobio materijalnu pomoć za kotizaciju i put. On je stoga poslao svoj rad o ranom član buddhizmu, ali mu rad nije uvršten u službeni program jer nije platio kotizaciju). Glavnina priloga u podsekciji »B« bila je posvećena buddhiističkoj pripovjedačkoj literaturi, a neki od autora dotakli su i noviju političku povijest buddhiističke sanghe i buddhiističkog klera u ovom dijelu Azije, uključujući i prikaz o djelovanju militantnih buddhiističkih organizacija u Sri Lanki. Među brojnim priloziima u podsekciji »K« kineske studije, a u okviru sekcije za »Istočnu Aziju«, dio izlaganja bavio se starokineskim i dialektima, klasičnom kineskom prozom te pojedinim aspektima ch'an buddhizma, konfucijanizma i taoizma, pretežno u povijesnom kontekstu. Jedan broj referata analizirao je karakter kineskih trgovačkih veza s vanjskim svijetom, a neki od autora osvrnuli su se na pojedina politička zbivanja u prvoj polovini ovog stoljeća kao i na neke specifične momente ekonomskog razvoja suvremene Kine (npr. Kineska trgovina s Japanom u 17. st.; Kineska revolucija 1911; Pojava kapitalizma u Kini u zadnja tri desetljeća, itd.). U podsekciji za »Japanske studije« referati su se dobrim dijelom bavili partikularnim pitanjima suvremene japanske literature te političkom poviješću Japana 19. i 20. stoljeća. U sekciji za »Jugoistočnu Aziju i Pacifik« izlaganja su bila grupirana po zemljama: Kambodža, Thailand, Filipini, Indonezija i Malezija te se u okviru svake od ovih zemalja raspravljalo o nizu najraznovrsnijih tema (npr. o starom khmerskom i sjamskom, o modernom bali jeziku, o odnosima ASEAN-a i EEZ, itd.). U sekciji za »Umjetnost i arheologiju« veći broj priloga odnosio se na ranu i srednjevjekovnu indijsku skulpturu i arhitekturu, mogulsko slikarstvo te na ranu buddhiističku umjetnost, a samo je manji broj priloga tretirao i druga tematska i geografska područja (npr. Prvi gradovi u drevnoj Kini; Oblik i funkcija u japanskom mandalama, i dr.). U sekciji za »Islamske studije« dio saopćenja bio je posvećen pojedinačnim aspektima islamskoga prava i običaja te islamskim pokretima u suvremenim arapskim zemljama. Referati u sekciji za »Iranske studije« bavili su se uglavnom različitim aspektima klasične i mo-

derne perzijske proze i poezije i jezika. Sekcija za »Centralnu i unutrašnju Aziju« sastojala se od tri podsekcije: 1) Mongolske studije; 2) Iranske i tokarske studije; 3) Tibetologija. U sekciji za »Tradicionalnu azijsku medicinu« autori su dali prioritet drevnoj indijskoj medicini, no nekoliko se referata bavilo i specifičnim vidovima tibetske medicine i farmakologije te tradicionalnim metodama liječenja u Kini. U sekciji za »Bibliotekarstvo« govorilo se o raznim kolekcijama orijentalne literature (uglavnom azijske) što se nalaze u bibliotekama SAD i SR Njemačke.

Ukratko ćemo se osvrnuti i na nekoliko panel-diskusija. Tema »Kršćanstvo u Aziji« okupila je najveći broj autora ali je i ovdje, kao i inače, prevladavala uska specijalizacija prezentiranih referata tako da je svaki pokušaj nekog kritičkog uopćavanja izlišan. Grubo uzevši, glavnina priloga raspravljala je o raznim oblicima utjecaja i djelovanja kršćanskih organizacija i kršćanskih misionara u pojedinim zemljama Azije u kolonijalno doba, dok su dva zanimljiva izlaganja razmatrala ulogu kršćanstva u postkolonijalnom razdoblju (G. A. Oddie iz Londona govorio je o skorajšnjim konverzijama nekih plemena u sjeveroistočnoj Indiji, a G. P. Somaratne iz Sri Lanke osvrnuo se na djelovanje protestantskih i katoličkih crkvi u Sri Lanki od 1984. do danas). Nekoliko vrijednih priloga bilo je posvećeno indijskoj epistemologiji (npr. K. H. Potter iz SAD: »Tradicionalna terminologija indijske epistemologije«; E. Steinkellner iz Beča: »Konačni oblik Dharmakirtijeve logike«; Bimal K. Matilal iz Oxforda: »Pramana kao dokaz«, i dr.). Panel-diskusija »Religija, etnicitet i etnički konflikt u Aziji« donijela je više zanimljivih rasprava i potakla živu diskusiju o pitanjima odnosa etniciteta i politike, pojavama nacionalizma i etničkog konflikta, uloge religije u međuetničkim sukobima. Autorica ovih redova sudjelovala je ovdje s referatom: »Južna Azija – migracije kao faktor međudržavnih odnosa«.

Tematsko-sadržajna raznolikost i brojnost rasprava i diskusija na Kongresu ukazala je na niz interesa, mogućih pristupa i preokupacija najrazličitijim aspektima orijentalističke problematike. Iako, neosporno, najčešće uporište orijentalistike ostaje povijest i lingvistika (filozofija), valja istaći da je na XXXII ICANAS-u bio predložen jedan broj tema koje su se bavile suvremenim problemima socio-kulturnih i razvojnih politika pojedinih zemalja ovdje zastupljenih regija. Dat je, primjerice, širi značaj proučavanju suvremenih kretanja u islamskoj kulturi, pojavama etničkog nacionalizma, posebno u zemljama Južne i Jugoistočne Azije, specifičnostima razvojnih politika moderne Kine i Japana te izgradnji modernih političkih sistema u azijskim zemljama. Vjerojatno je da će se ovaj trend ka proučavanju suvremenih problema u nekom obliku i dalje nastaviti. Naime, na zajedničkoj plenarnoj sjednici posljednjeg dana održavanja Kongresa prihvaćen je, između ostaloga, prijedlog kanadskih predstavnika da se sljedeći,

XXXIII ICANAS održi u Kanadi, na Sveučilištu u Torontu, a glavna tema kongresa glasila bi »Kulturni kontakti Istoka i Zapada – u prošlosti i sadašnjosti«. U vezi s obrazloženjem naslova teme kanadski su znanstvenici istakli da prisustvo brojne azijske populacije koja danas živi u Kanadi (i, naravno, ne samo u toj zemlji Zapada) upućuje na jedan sasvim novi, vrlo specifičan, vid kulturnih kontakata između Istoka i Zapada, čijem proučavanju valja posvetiti ozbiljnu pažnju. To, pak, unekoliko pretpostavlja prevladavanje dosadašnjeg još uvijek pretežno klasičnog pristupa azijskim i sjevernoafričkim studijama.

Ružica Čičak-Chand



Batna čandra



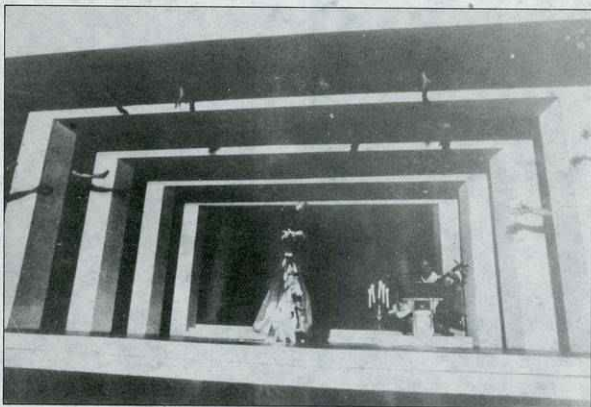
Youki-za je tradicionalni japanski lutkarski teatar koji više od tri veka uspešno deluje negujući uglavnom marionetsku tehniku lutaka. Osnovao ga je Youki Magosaburoh I. 1634. čiji potomci u jedanaestoj generaciji vode i animiraju ovo drevno pozorište. Svoju umetnost vodećim lutaka na bezbrojnim koncertima japanski lutkarski virtuozovi su bitefskoj publici prikazali s velikim estetskim i tehničkim angažmanom, pa je prirodno, što je *Youki-za Macbeth* bio u središtu pozorišne recepcije publike, kritike i stručnog žirija. U Tokio sa Bitefa japanski lutkarski umetnici vratili su se s nepodeljenim simpatijama i priznanjem za njihovu drevnu umetničku teatarsku igru, čija su značenja i smisao delovali odista savremeno pokazujući Shakspeareu gledaocu sredstvima lutkarske marionetske predstave i jezika klasičnog marionetskog teatra, kao i dvostrukom igrom ljudi i lutaka na otvorenoj sceni, bez scenografskog iluzionizma, angažovan disput o anatomiji Macbethovog zločina. Bila je to predstava u kojoj glave otsecaju sablje pred očima gledalaca. Glave su odista letele pred očima gledalaca! To je samo moguće u teatru lutaka, naravno to često biva i u samoj stvarnosti, samo tada mimetički zakoni podražavanja postaju odistinski krvavi i tada lete i padaju istinske ljudske glave.

Ovo je bio prvi pokušaj Youki-za da na lutkarskoj sceni izvede jedno Shakspeareovo delo. Mislim da je *Macbeth* odista primeran izbor, mada je *San letnje noći* imao velikog uspeha s lutkama u filmu Jerzi Trnke, kao i na lutkarskoj sceni budimpeštanskog *Babszinhasa*. Tokijski reditelj postavljajući na scenu *Youki-za Macbetha* odlučio se za princip otvorene scenske animacije u kojoj je vidljiv i animator i objekat njegove animacije, marioneta, kojim se upravlja pomoću nevidljivih konaca. Lutka i njen dvojnik čovek-animator dobili su značenje *manipulisanog manipulatora*, pa je tako ideja predstave reditelja i scenografa Makoto Sathoha dobila svoj puni estetski razlog u izboru izrazitih sredstava i konsekventno struktuiranog čistog jezika lutkarskog teatra, u kome su lutka i čovek povezani u organsko jedinstvo. Pored vredne režijske ideje u ovoj predstavi, gde se zločin *Macbetha* pokazuje kao svojevrsne *manipulacije manipulatora*, veliki umetnički i animacijski uspeh jeste kreacija glumca, reditelja i direktora ovog drevnog teatra Youki-za Youki Magosaburoh, jedanaestog potomka slavni japanski marionetista. Na ovom vrednom lutkarskom projektu protagonista i tumač naslovne uloge *Macbetha* saradivao je s rediteljem gotovo čitavu deceniju. Vaspitan u strogom režimu lutkarske tehnike Magosaburoh (1934) od svoje pete godine praktično je na sceni marionetskog teatra. Sedamdesetih godina provodi u Parizu istražujući evropski savremeni teatar i njegovu estetiku, što će dati vredne rezultate u njegovoj daljoj pozorišnoj orijentaciji, u kojoj će se, kao što je to slučaj u *Youki-za Macbethu*, na najbolji način prožimati klasično pozorište azijskih kultura i estetika savremenog evropskog

## Pozorište Azije na XX BITEF-u

### Youki – za »Macbeth«

Scena iz predstave



teatra. Njegov *Macbeth* ostaje zapamćen u antologiji Bitefa kao ostvarenje totalnog lutkarskog teatra na iskustvu drevne japanske tradicije, ali i savremenog univerzalnog značenja evropskog teatra.

Pored snažnog i celovitog Magosaburoh-ovog *Macbetha*, u čijoj kreaciji je ostvareno puno jedinstvo čoveka i lutke, animatora i animacije, ova predstava biće zapamćena i po nekoliko izbudljivih prizora lutkarske umetnosti koje treba posebno označiti. To su scene nadrealističkog teatra s pojavom veštica koje lebde u scenskom prostoru na volšeban način i daju predstavi nešto gotovo fantastično. Nećemo zaboraviti ni scene bitaka sa sabljama, kao ni scenu ludila Ledi *Macbeth*, koji je maestralno vodio dostojanstveni Sessai, otac Magosaburoha, uz muzi-

ku na šamizenu koju izvodi u tradiciji joruri melodije majka *Macbetha* – Magosaburoha Takemoto Sokyō. Po lepoti i umetničkim dostignućima njima se pridružuje senzibilna i graciozna glumica Jun Arai, koja je dramskim sredstvima igrala ulogu Ledi *Macbeth*, duboko se identifikujući s lutkom Ledi *Macbeth*. To i jeste bio primer najvećeg postignuća sjedinjavanja lutke i čoveka u ovoj lepoj predstavi surove idejno-estetske osnove, u kojoj se prikazuje rađanje zločina na putu za ostvarivanje vlasti nad drugim ljudima. Krvavi *Macbethov* tron, a svaka vlast nad drugima je princip ostvarene manipulacije manipulatora, podsetio nas je i na genijalni film *Krvavi presto* Akira Kurosava, u kome je slikom i zvukom pokazana anatomija zločina vladaoaca. Prirodno, Kurosavino remek-delo ne može doseći Lutkarski teatar *Youki-za Macbeth*, i samom činje-

nicom da je reč o različitim medijima, ali još više nedostignutom žestinom marionetske igre, odsustvom izrazite protivakcije u lutkarskoj predstavi, specifičnim lutkarskim psihogramom, ali i odsustvom činjenice klimaksa, i naročito auditivnih mogućnosti jedne smele interpretacije. Posebno reditelj Makoto Sathō nije iskoristio fantastični plan pojavom veštica na početku, kao i na kraju, šumom koja hoda (Birnamska šuma ostala je okamenjena, umesto da je triumfalno završila animaciju ove izuzetne predstave). Elemente pozorišta senki, tradicionalne azijske lutkarske tehnike, reditelj je spretno ukomponovao u radnju predstave i dao joj još jedan izražajni kvalitet. Uz ovo uspešno gostovanje japanskih marionetista na Bitefu još je veća želja naše publike i stručnog pozorišnog sveta da upozna autentično *Bunraku lutkarsko pozorište*, drevnu umetnost japanske civilizacije, čija je lepota animacije neprevaziđena.

Radoslav Lazić







Garuda

# Bibliografija radova dr Marije Đukanović (1923–1983)\*

- 1953.
- Jakub Kadri Karaošanoglu, *Devojka koja čuje glas*. – 7 dana, 1953, I, 8, 9–10. (Prevod pripovetke s turskog jezika i beleška o piscu).
  - Sabahatin Ali, *Neprijatelj*. – 7 dana, 1953, I, 25, 8. (Prevod pripovetke s turskog jezika).

1954.

- Rešat Nuri Gintekin, *Čali Kušu*. – 7 dana, 1954, II, 49, 6. (Prevod s turskog odlomka romana).
- Halid Edip Adivar, *Poznavala sam dvoje dece*. – Književne novine, 1954, I, 7, 4–5. (Prevod s turskog i beleška o piscu).

1955.

- Turske bajke*. – Beograd, »Dečja knjiga«, 1955, 119. (Prevod s turskog 22 bajke, sa Fahri Kajom).

1959.

- Umro je najveći savremeni pesnik Turske*. – El Emel, 1959, II, 2, 17.
- Halid Edip Adivar i njen književni rad. – U: H. E. Adivar, *Rabija*, Sarajevo, Svjetlost, 1959, 1–17. (Predgovor prevodu romana).
- Dr Fehim Bajraktarević – povodom sedamdesetogodišnjice – Prilozi za orijentalnu filologiju, 1962–1963, XII–XIII, 365–367. (Prikaz).

1962–1963.

- Jean Dery Armagani: *Mélanges Jean Dery, Türk Dil Kurumu Yayınlarından, Sayı: 172*. – Prilozi za orijentalnu filologiju, 1962–1963, XII–XIII, 365–367. (Prikaz).
- Yugoslavlar ve Nasrettin Hoca*. – Dost, 1963, 9–10.
- Yugoslavlar ve Nasrettin Hoca*. – Ilgaz, 1963, II, 8–10.
- Problemi jezika i stiha u turskoj poeziji*. – Filološki pregled, 1963, 1–2, 189–197.
- Katedra za orijentalnu filologiju*. – U: *Sto godina Filozofskog fakulteta*, Beograd, 1963, 477–484.

1964.

- Les vestiges de la langue turque dans l'actuelle langue serbo-croate*. – Ankara, Türk Tarih Kurumu Basimevi, 1964, 31–36. (Türk Dil Kurultayında Okunan Bildirileri 1963'ten ayırılışım).
- Tradicija i traženja u savremenoj turskoj poeziji*. – »Stremljenja«, 1964, V, 1, 51–64.
- Džahit Siki Tarancı – turski pesnik*. – »Republika«, 1964, 2, 7–11.

## Anđelka Mitrović

1965.

- Türk Dilinin Simdiki – Srp-hrvat Dilindeki İzleri*. – »Birlik«, 1965, 613, 3.

1966.

- J. németh, *Die Türken von Vidin, Sprache, Folklore, Religion, Budapest, 1965*. – Filološki pregled, 1966, I–IV, 191–194. (Prikaz).
- Maglajski dokumenti A. Mahmudogića*. – »Anali Filološkog fakulteta«, 1966, 6, 445–454.
- Kiril Alfabetiyle Kaydedilen Türk Halk Türküleri. – »Sesler«, 1966, II, 11, 72–78.
- Stanford J. Shaw, *Ottoman Egypt in Eighteenth Century. The Nizamnâme-i Misir of Cezzar Ahmad Pasha. Cambridge, 1962*. – Prilozi za orijentalnu filologiju, 1966–1967, XVI–XVII, 400–407. (Prikaz).

1967.

- Servet-i Fünunun Basyazari – Tefik Fikret*. – »Sesler«, 1967, III, 21, 100–104.
- Rimovana autobiografija Varvari Ali-paše*. – Beograd, Filološki fakultet, 1967, 114.

1968.

- Turske narodne pesme. Iz neobjavljene zbirke makedonskih narodnih pesama*. – Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor, 1968, 34, 1–2, 89–97.
- Nemeth armagani, Ankara, 1962, str. 398; 8<sup>o</sup> (Türk Dil Kurumu Yayınları – Sayı: 191). – Živi jezici, 1968, IX, 1–4, 57–60. (Prikaz).

1969.

- Primeri turske proze*. (Sa Slavoljubom Dindićem). (Beleške o piscima, izbor književnih tekstova, jezička i druga objašnjenja, tursko-srpskohrvatski rečnik). – Beograd, »Naučna knjiga«, 1969, 147.
- Nazim Hikmet, *Život je divna stvar*. – Beograd, »Rad«, 1969, 146. (Prevod romana s turskog).
- Nazim Hikmet. – U: N. Hikmet, *Život je divna stvar*, Beograd, »Rad«, 1969, 143–146. (Pogovor).
- Kroz tursku narodnu poeziju*. – Beograd, Filološki fakultet, 1969, 170.

1970.

- Profesor Fehim Bajraktarević*. – »Anali Filološkog fakulteta«, 1970, 10, 1–7.
- Dr Fehim Bajraktarević – Kaybettik*. – »Sesler«, 1970, v. 45, 21–24.

1971.

- Pedeset vekova iranske kulture*. – »Kultura«, 1971, 15, 230–235.
- Iz persijske poezije*. Izbor i prevod: Fehim Bajraktarević. Predgovor, napomene i beleške o piscima: Marija Đukanović. – Beograd, Komitet za proslavu 2500-godišnjice Persijske carevine, 1971, 108.

1972.

- Yüzyıllar Boyunca İran Uygarlığı*. – »Sesler«, 1972, 62–63, 87–95.
- Un chant populaire turc d'Ohrîd*. – U: Türk Dili Bilimel Kurultayında Sunulan Bildirileri, Ankara, Üniversitesi Basimevi, 1972, 131–135.
- Orijentalni rukopisi*. (Sa Zagorkom Janc). – Beograd, Muzej primenjene umetnosti, 1973, 46 I tab. XXXII.
- Bir Ohri Halk Türüsü*. – »Sesler«, 1973, 77, 45–50.

1974.

- Ivan Šop, Studija o Nasredinu Hodži*. – »Književne novine«, 1974, XXV, 449.

\* Bibliografija sadrži sve najznačajnije radove dr Marije Đukanović. Izostali su samo neki stariji prilozi iz ranijeg perioda, u vezi sa kojima je potrebno izvršiti određene bibliografske provere. U pripremi je objavljivanje celokupne bibliografije, zajedno sa materijalom o ličnosti i orijentalističkom radu dr Marije Đukanović.

1975.

40. *Prilog poznavanju Nazima Hikmeta kod Srba*. – U: *Uporedna istraživanja I*, Beograd, Institut za književnost i umetnost, 1975, 769–777.

1977.

41. *Kratak pregled turkologije u nas*. – »Orientalistika», 1977, 1, 34–35.

1978.

42. *Knjiga o sedam vezira na francuskom*. – »Mostovi», 1978, IX, 33, 79–81. (Prikaz).

1979.

43. Fehim Bajraktarević, *Pregled istorije persijske književnosti*. Priredili i Predgovor napisali: Marija Đukanović i Darko Tanasković. – Beograd, »Naučna knjiga», 1979, 67.

1980.

44. *Türk Bilmeceleri. Turske zagonetke*. Izbor, predgovork, prevod i komentar: Marija Đukanović i Ljubinka Rajković. – Beograd, Srpska Akademija nauka i umetnosti – Odeljenje jezika i književnosti, 1980, 292.

1981.

45. *Türk Bilmeceleri*. (Ceviren: Hasan Hamdi). – »Sesler», 1981, XVII, 158, 27–37. (Prevod Predgovora Turskim zagonetkama).

1982.

46. *Arapaska književnost*. (Do 19. veka). – U: *Povjest svetske književnosti*, Zagreb, »Mladost», 1982, 99–127.
47. *Iranska književnost: avestinska, stara i srednja persijska*. – U: *Povjest svetske književnosti*, Zagreb, »Mladost», 1982, 89–97.
48. *Persijska književnost*. – U: *Povjest svetske književnosti*, Zagreb, »Mladost», 1982, 153–185.
49. *Turska književnost*. – U: *Povjest svetske književnosti*, Zagreb, »Mladost», 1982, 186–218.

Pored navedenih radova Marija Đukanović je obradom većeg broja enciklopedija odrednica učestvovala u kolektivnim izdanjima: *Malu enciklopediju*, Beograd, »Prosveta», 1971, *Rečnik književnih termina*, Beograd, »Nolit», 1986, kao i »Politikinoj» rubrici »Da li znate?»



## Kulture Istoka

Stari brojevi *Kultura Istoka* – od broja 3 do broja 9 – mogu se kupiti u *Predstavništvu Dečjih novina*, Beograd, Kolarčeva 9/II, svakog radnog dana od 8 do 15 časova.

Brojevi 3, 4, 5 i 6 mogu se kupiti po ceni od 600 din. po primerku, a brojevi 7, 8 i 9 po ceni od 900 din. po primerku.

Članovi kluba čitalaca dobijaju 30% popusta.

Brojevi iz 1985. sadrže:

### *Broj 3, januar–mart 1985.*

- Arheologija Istoka
- Savremena azijska kratka priča
- Kineska izložba u Zagrebu
- Boravak Kaplo-rošija u Beogradu
- Titracija kultura Istoka i Zapada

### *Broj 4, april–juni 1985.*

- Kultura Indonezije
- Kultura tela na Istoku (joga, tai či čuan, či kung, aikido itd.)
- Put meditativnog zadubljenja u sufizmu, dainizmu i budizmu
- Geri Snajder o D. T. Suzukiju

### *Broj 5, juli–septembar 1985.*

- Budizam i nacionalne kulture
- Indijska književna dijaspora
- Mistika i istorija
- Japanske psihoterapije

### *Broj 6, oktobar–decembar 1985.*

- Tumačenje i razumevanje drevne kineske »Knjige promena« (*Ji ding*)
- Budizam i savremena zapadna filozofija
- Problem smrti u upanišadama
- Indijska estetika
- Razgovor s Čedomilom Veljačićem

Brojevi iz 1986. sadrže:

### *Broj 7, januar–mart 1986.*

- Sufizam Ibn Arabija
- Učtivo i neučtivo u japanskom

- Stvaranje sveta – staroegipatski mit
- Nagarduna i Majster Eckhart
- Čovek i sveto: poslednji intervju Mirče Elijade
- Zanimljivosti Istoka
- Mišimine maske smrti

### *Broj 8, april–juni 1986.*

- Orijentalni humor
- Smeh žena i ludija
- O tantričkom budizmu govori A. Vejmen
- Iku – setni majstor žena
- Paradoksalno u zenu
- Keris – čudesno sečivo sa Jave

### *Broj 9, juli–septembar 1986.*

- Vreme i svet u orijentalnim filozofijama
- Jung i azijska meditativna tradicija
- Prvi deo kursa o zen meditaciji rošija Jasutanija
- Elijade o jevrejskoj mistici
- Javanski misticizam
- Kjudo – put luka
- Civilizacija Hitita

### *Broj 10, oktobar–decembar 1986.*

- Psihologija Istoka i Zapada
- Ideje tibetskog budizma primenjene u psihoterapiji
- Kraj kursa o zen meditaciji
- Tibetska astrologija
- Tantrička joga pet transcendentnih Buđa
- Slikarstvo Amrite Šer-Gil
- Japansko pozorište na BITEF-u

Teme brojeva u 1987 godini:

- Istočna znanja i nove naučne paradigme na Zapadu
- Orijentalna mistika: čežnja za apsolutom
- Budizam: filozofija, religija, praxis
- Ljubav i erotika na Istoku
- Estetika i meditacija
- Smrt i reinkarnacija



## NARUĐBENICA

Ovim se neopozivo pretplaćujem na godišnju pretplatu časopisa KULTURE ISTOKA, četiri broja po — primeraka.

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.

Časopis slati na adresu:

Ime i prezime ili naziv ustanove

Ulica i broj

Mesto i broj pošte

Za uplate do 28. II 1987. popust od 20%. U tom slučaju pretplata iznosi 6.400 din.

Naruđbenice slati na adresu:

NIRO DEČJE NOVINE  
(Školska prodaja, za KULTURE ISTOKA)  
Tihomira Matijevića 4  
32300 G. Milanovac  
YUGOSLAVIA

# CULTURES OF THE EAST

## Contents

### 3 *Psychology East and West*

- Ken Wiber: *Psychologia Perennis – The Spectrum of Consciousness*  
Branka Vukašinović-Pecotić: *The Psychological Bases of Meditation*  
Akira Kasamatsu and Tomio Hirai: *An Electroencephalographic Study of Zen Meditation (Zazen)*  
Marvin Casper: *Space Therapy and the Maitri Project*  
Dušan Pajin: *Psychotherapy and Meditation*

### 27 *Studies*

- Yasutani Roshi: *Lectures on Zazen (part II)*  
Darko Tanasković: *»Orientalism« – The Partisanship of the Orient or Oriental Studies*  
Vladeta Jovović: *The Yoga of the Long HŪM*  
Alexander Berzin: *An introduction to Tibetan Astronomy and Astrology*

### 47 *Interviews and Events*

- Ileana Čura: *The Art of Amrita Sher-Gil; Six Decades of Oriental Studies at Belgrade University; Cineurasia – Pesaro '86, China in Zürich and the Congress of the European Association of Chinese Studies; Tibetan Scholastics in Zagreb; XXXII International Congress for Asian and North African Studies; Asian Theatre at Belgrade's International Theatre Festival*  
Articles by: Darko Tanasković, Nada Despotović, Maja Milčinski, Marina Džida, Ružica Čičak-Chand, Radoslav Lazić

### 63 *Bibliography*

- Anđelka Mitrović: *A Bibliography of the Works of dr Marija Đukanović*



**KULTURE ISTOKA**  
časopis za filozofiju, književnost  
i umetnost Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«,  
32300 Gornji Milanovac,  
Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«, Beograd  
11000 Generala Ždanova 28/VI,  
tel. (011) 343-945.  
Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik  
predsednika), Bogdan Bogdanović, Ljiljana  
Bojanić, Jovan Ćirilov, Ašer Deleon  
Desanka Gačić, Mirko Gaspari, Rada  
Iveković, Srećko Jovanović, Tvrtko  
Kulenović (predsednik)  
Dušan Pajin, Ivan Šop,  
Darko Tanasković, Vinko Trček,  
Veljko Trojančević, Ljubica Vasiljević.

Glavni i odgovorni urednik:  
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,  
Karmen Bašić, Ljiljana Đurović,  
Nenad Fišer, Mirko Gaspari, Mitja Saje,  
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić

Lektor:  
Jovan Pejčić

Likovno-grafička oprema:  
Veljko Trojančević

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: GRO »Kultura«, Beograd

U troškovima štampanja ovog godišta  
časopisa učestvovala je Republička  
zajednica nauke Srbije.

*Ilustracija na naslovnoj strani:*  
Mandala (Tibet, XVIII vek)

*Ilustracija na 2. strani korice:*  
Zamisljena restauracija Bodhgaje

*Ilustracija na 3. strani korice:*  
Hram u Bangkoku (Tajland, XVIII vek)

*Ilustracije na 4. strani korice:*  
1. Dugi Hum  
2. Adibuda i Vadrasatva (Tibet, XVIII vek)

