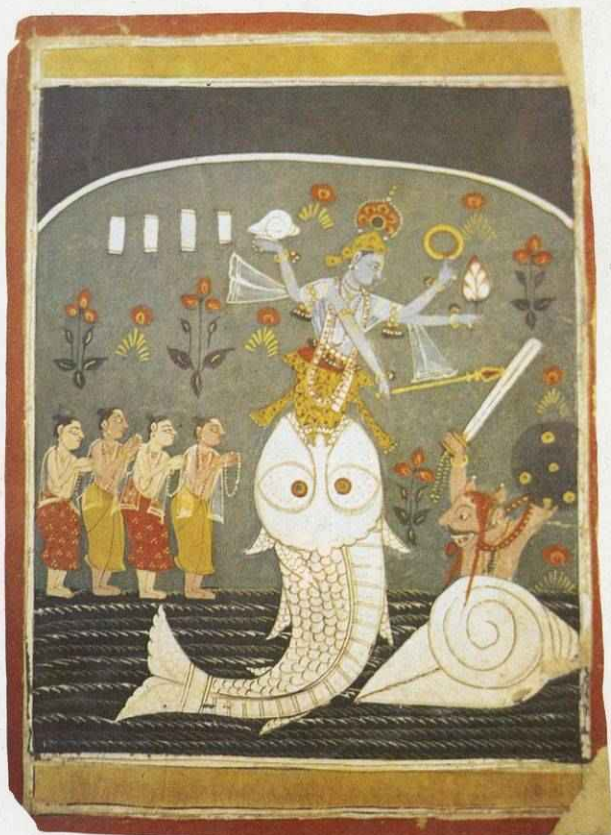


# KULTURE ISTOKA

God. IV Broj 12  
april - juni  
1987.

Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka



*Tema broja:*  
Stara znanja i  
nove paradigme



## Sadržaj

3 *Stara znanja i nove paradigme*

Mirko Gaspari: Stara znanja i nove paradigme  
 Merilin Ferguson: Novo viđenje stvarnosti  
 Karl Pribram: Hologram kao nova paradigma stvarnosti  
 Dejvid Bom: Istočni i zapadni pristupi celovitosti  
 Fritjof Kapra: S one strane sveta suprotnosti  
 Mendel Saks: Budizam i savremena fizika  
 Aleksandar Bunardžić: Od sintakse ka semantici – od sansare ka nirvani

25 *Studije*

Miroslav Tanasijević: Doktrina večnog postojanja  
 Tilman Vetter: Novija istraživanja najdrevnijeg oblika budizma  
 Draško Mitrikeski: Buddhina filozofija  
 Harbans Mukhia: Indija i feudalizam  
 Geri Snajder: Život u staroj Kini

49 *Ličnosti i događaji*

Ljubav i osmeh Indije – portret književnice Gopi Gaube;  
 Univerzitet »Sophia« u Tokiju; Zašto proslave nije bilo?  
 Pišu: Ileana Čura, Janez Mihelčič i Rade Božović

55 *Zanimljivosti Istoka*

Lafkadio Hern: Žablji žamor u Japanu  
 Radoslav Lazić: Lutkarstvo Azije  
 Jasmina Landekić: Emaki – narativni svici Japana

63 *Prikazi knjiga*

Ekrem Čaušević: Turski jezici u vremenu i prostoru  
 Nebojša Spaić: Duh Indije  
 Miroslav Tanasijević: Stranac u ovom svetu

# Stara znanja i nove paradigme



Buda Amida (Japan, XI vek)

Sintagma »stara znanja i nove paradigme« sažeto ukazuje na sve vidljivi susret i dijalog između »starih« obrazaca istočnih filozofija (uključujući i konkretnu praksološku i iskustvenu podlogu ovih učenja) i određenih širih (ontoloških i epistemoloških) implikacija savremenih naučnih istraživanja. Ono što je posebno zanimljivo jeste da su ovaj susret<sup>1</sup> tokom protekle decenije inicirali upravo predstavnici savremene »strane« nauke: fizike, biologije, neuroznanosti i matematike. Dakle, u ovom susretu nije reč o tome da su se pristalice istočnih praktičnih filozofija okrenule savremenoj nauci u potrazi za legitimirajućim i Zapadu prihvatljivim teorijskim okvirima u koje bi preveli svoja »stara« učenja (mada ima i takvih pokušaja), već upravo obrnuto: neki vodeći nosioci fundamentalnih istraživanja u savremenoj nauci potražili su u istočnim filozofijama nove interpretativne modele i paradigme razumevanja kojima bi, pretpostavlja se, jasnije i elegantnije rastumačili neke paradoksalne rezultate ili (još uvek) neobjašnjive pojave savremenih naučnih istraživanja. Pri tom, filozofije koje su im poslužile kao analogni modeli i/ili inspiracija uglavnom su »holističko-organicištko« provenijencije: filozofski taoizam, kineska budistička filozofija *hua-yen*, neki oblici šaivism-a itd.<sup>2</sup> U ovim filozofijama naglašeni su procesualnost, dinamičnost, relativnost i perspektivistička polivalentnost (kod Čuang Cea) onoga što se određuje kao realnost; zatim, ideja totaliteta kao jedinstva međupodročajajućih i koimplikativnih događaja (*hua-yen*), međuzavisnost i harmonija polariteta, nadilaženje dualizama (šaivism) itd.

Različiti istraživački tokovi u nauci doveli su do ovog susreta. Jedan od najzanimljivijih je rad Karla Pribrama, neurohirurga sa Stanfordskog univerziteta, čija je knjiga *Languages of the Brain* (imi spisak literature na kraju) već postala klasik iz oblasti neuronauke. Pribramova istraživanja mozga, a posebno memorije, navela su ga na zaključak da mozak po mnogo čemu funkcioniše poput holograma – specijalnog optičkog zapisa koji se najlakše može objasniti pomoću primera. Ukoliko se napravi holografska fotografija nekog predmeta – na primer, stolice – a potom se iseče samo jedan njen deo – recimo, noga stolice – pa se taj deo uveda do prvobitne veličine cele fotografije, neće se dobiti slika uvedane noge, već slika cele stolice. Drugim rečima, svaki pojedini deo slike sadrži i svaki zapis cele slike.

Odatle, razmišljao je Pribram, ukoliko mozak doista funkcioniše po principu holograma, onda je možda moguće i njegovo »uključenje« u jednu veću celinu ili »područje holističkih frekvencija« koje nadilazi prostorno-vremenske okvire – a taj domen je, u iskustvenoj ravni, verovatno isto što i »nadilažeće jedinstvo-u-razlici« koje opisuju mističke tradicije Istoka i Zapada.

U otprilike isto vreme, fizičar David Bohm je,

# Stara znanja i nove paradigme

Mirko Gaspari

posredstvom svoga rada na fizici elementarnih čestica, došao do zaključka da su fizički entiteti ili čestice, koji se u prostoru i vremenu pojavljuju kao diskretni, u osnovi povezani i objedinjeni na jedan skriveni ili implicitan način. Iza ili u osnovi onoga što je Bohm nazvao razotkrivenim ili *eksplicitnim* poretkom diskretnih stvari (nama poznati fizički univerzum), nalazi se skriveni ili *implicitni* poredak sveobuhvatnog jedinstva koji je, štaviše, simulatno pristupačan svakom eksplicitnom i diskretnom entitetu. Najedanput se ceo fizički univerzum pretvorio u gigantski hologram: svaki deo čestuje u celini i celina u svakom delu.

U preseku ova dva istraživačka trenda nastaje tzv. holografska paradigma, novi pojmovni okvir za razumevanje sveta i samog procesa razumevanja. Iako dozvoljava više ravni tumačenja, u osnovi holografske paradigme leži ideja da je mozak hologram koji opaža i učestvuje u holografskom univerzumu. U razotkrivenom poretku prostora i vremena stvari i događaji doista jesu nešto posebno i diskretno. S druge strane, na nivou skrivenog poretka ili »područja holističkih frekvencija«, iste stvari/događaji postaju međuzavisno i koimplikativno jedinstvo. A od ovoga je samo jedan korak do pretpostavke da su sva iskustva jednosti (sa totalitetom, univerzumom, bogom) opisana u različitim mističkim tradicijama zapravo autentična i legitima iskustvena »uključanja« u područje frekvencija tj. implicitni, holografski poredak sveta.

Po mnogo čemu, holografska paradigma je prirodan rezultat jednog sasvim uočljivog trenda u istoriji nauke: još od relativističke i kvantne »revolucije« mnogobrojni značajni fizičari XX

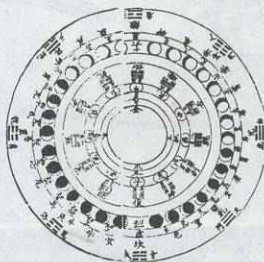
veka (Heisenberg, Bohr, Schroedinger, Eddington, Jeans, pa i Einstein) iznalazili su zagonetne paralele između određenih rezultata vlastitih istraživanja i svedočanstava koja potiču iz mističko-religijskih tradicija. Sa prodorom orijentalnih filozofija na Zapad, ovakve paralele postaju sve jasnije i određenije i doživljavaju svoj špic sa knjigom Fritjofa Capre, *The Tao of Physics*.

Nakon Pribrama i Bohma, u razradu holografske paradigme ubrzo su se uključili i istraživači iz drugih naučnih disciplina. U psihologiji, John Welwood je ponudio jedan »holonomski« (ono što se odnosi na prirodu holograma) interpretativni model odnosa svesno/navesno, polazeći od kritike dualističkog shvatanja tog odnosa svojstvenog za dubinski psihologiju. Stanley Krippner u holografskoj paradigmi iznalazi dugo očekivani sveobuhvatnu teorijsku nadgradnju za obilje (nepovezanih) podataka iz oblasti parapsihologije: interpretativni model koji sasvim jednostavno i elegantno objašnjava psi-fenomene a da pri tom ne mora da postulira fizičke parametre poput elektromagnetskog polja ili neke druge energetske sile kao okosnicu svoje interpretativne moći. Štaviše, Krippner smatra da holografska paradigma nužno implicira psi-fenomene, i da ih nisu parapsiholozi već temeljno dokumentovali, teoretičari holografskog modela bi bili primuđeni da ih uvedu kao teorijske postulate. Sve u svemu, holonomski model stvarnosti danas se već proširuje i na teoriju informacija, epistemologiju, psihijatriju, ekologiju i društvenu teoriju tako da poprima oblike prave »paradigme razumevanja« u Kuhnovom smislu.

Tekstovi koji su ove uključeni, uz osnovne uvodne informacije, samo načinju kompleks problema koji su vezani za holografsku paradigmu i ni u kom slučaju ne pružaju definitivnu razradu navedenih pitanja. Tekstovi F. Capre, M. Sachsa i A. Bunardžića ne odnose se direktno na holografsku paradigmu već razraduju širi dijapazon problema vezanih za susret starih znanja i novih (naučnih) paradigmi.



Dijagram – podsetnik za proces zagrevanja i hlađenja alhemijakog eliksira u skladu sa lunarnim i godišnjim ciklusima (*Kina, XIII vek*)



## Literatura

- K. Pribram, *Languages of the Brain*, Englewood Cliffs, 1971.
- D. Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, London, 1980.
- K.R. Pelletier, *Toward a Science of Consciousness*, New York, 1978.
- J. Welwood, »Meditation and the Unconscious: A New Perspective«, *J. Transpersonal Psychology*, 1977, 9, 1-26.
- J. Batista, »The Holistic Paradigm and General System Theory«, *General Systems*, XXII, 1977, 65-71.
- K. Wilber, *The Holographic Paradigm*, Boulder i London, 1982.
- K. Wilber, *Eye to Eye*, New York, 1983.
- P. Petsch, *Shufu-brain: The Quest for the Holographic Mind*, Boston, 1981.

<sup>1</sup> Iako u vazduhu: još od vremena Heisenbergove i Bohrove interpretacije kvantne mehanike 1920-tih godina, kao njegov formalni početak možemo uzeti godinu objavljivanja knjige fizičara Fritjofa Capre, *The Tao of Physics*, Berkeley i London, 1975.

<sup>2</sup> Čitalac koji je zainteresovan za izvorne oblike ovog filozofija može da pogleda, za kinesku filozofiju, W.T. Chana, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, 1963, a za šaivism, knjigu D. Pajna, *Tantrizam i jogu*, Beograd, 1986.

UDK 001.5:1 (100-11)

## Novo viđenje stvarnosti

Merilin Ferguson

Neurolog Karl Pribram sa Stanforđa i fizičar David Bom (Bohm) sa Londonškog univerziteta predložili su teorije koje, u tandem, izgleda da pružaju objašnjenja za sva transcendentna iskustva, paranormalne pojave, pa i »normalne« perceptualne osobitosti.

Ovaj prodor zadovoljava očekivanja da jedna ovakva teorija bude: (1) izvedena iz teorijske matematike; (2) da pruža objašnjenja o »natprirodnom« kao delu prirode.

Teorija, u osnovnim crtama, glasi: *Naši mozgovi matematički konstruišu »konkretnu« stvarnost interpretirajući frekvence iz »druge dimenzije« tj. uređene i uobičajene primarne stvarnosti koja prevazilazi vreme i prostor. Mozak je hologram, koji tumači holografski univerzum.*

Fenomen izmenjenih stanja svesti (koja reflektuju izmenjena stanja mozga) može se pripisati doslovnom »uključivanju« u nevidljivu »matricu« (*matrix*) koja stvara »konkretnu« realnost. Ovo otvara mogućnost za interakciju sa realnošću na jednom primarnom nivou, pružajući tako objašnjenja za prekogniciju, psihokinezu, fenomene iscepljenja, distorzije u opažanju vremena, brzo učenje, iskustvo »jednosti sa univerzumom«, osećanja da je uobičajena stvarnost samo privid, itd.

Već nekoliko godina istraživači ljudske svesti čežljivo govore o »novoj paradigmati«, tj. o jednoj integralnoj teoriji koja bi obuhvatila sve »otvorene« fenomene nauke i duha. Sada, konačno, imamo teoriju koja objedinjuje biologiju i fiziku u jedan otvoren sistem: to je paradoksalno nemedena paradigma za kojom je naša šizofrena nauka vapila.

Deluje sasvim prikladno što je ova radikalna i obećavajuća paradigma potekla od Pribrama, istraživača mozga i neurohirurga koji se družio sa Alenom Votsom (Alan Watts), istraživačem zena... i od Boma, teorijskog fizičara, bliskog prijatelja indijskog učitelja Krišnamurtija i nekadašnjeg Ajnštajnovog (Einstein) saradnika.

### Šta je holografija

Holografija je metod fotografije bez sočiva kod koje je talasno polje svetlosti, emitovano od strane nekog objekta, zabeleženo na specijalnoj ploči kao oblik interferencije. Kada se na fotografski zapis – hologram – usmeri koherentan svetlosni zrak kao što je laser, prvobitni talasni obrazac se obnavlja. Pojavljuje se trodimenzionalna slika.

Zato što nema fokusnog sočiva, zapis na ploči izgleda kao neizdiferencirani sistem šara. Međutim, *svaki deo* holograma u stanju je da rekonstruiše celinu slike.

### Hologram kao model za novi opis stvarnosti

Fizičar David Bom tvrdi da je hologram dobra polazna osnova za jedan novi opis stvarnosti: to je ideja *skrivene* poretka (*unfolded order*). Klasična ideja stvarnosti je usredsređena na sekundarne manifestacije – na *razotkriveni* (*unfolded*) aspekt stvari, a ne na njihov izvor. Prirodne pojave su apstrahovane iz jednog neopipljivog i nevidljivog toka koji nije sačinjen od delova; on je nedeljiva međupovezanost.

ve pojave proizilaze iz frekvencija koje nadilaze prostor i vreme, onda se one ne moraju »prenositi« (*transmit*). One su potencijalno istovremene i svuda prisutne. Promene u magnetnom, elektromagnetnom ili gravitacionom polju i promene u električnim impulsima mozga bile bi samo površinske manifestacije naizgled nemerljivih faktora koji leže u osnovi tih procesa.

### Primarna realnost bi mogla biti područje frekvencija

Da li je realnost proizvod jednog nevidljivog matriksa (*matrix*)?

»Verujem da smo došli do obrta u paradigmati koja obuhvata celu nauku«, izjavio je Karl Pribram na jednoj nedavnoj konferenciji. Izložio je jednu ubedljivu i svestranu teoriju koja bi mogla da pruži objašnjenje senzorne realnosti kao »posebnog slučajaja« koji nastaje iz matematičkog funkcionisanja mozga ali koji je izveden iz područja izvan vremena i prostora, u kojem postoje samo frekvencije.

Izdvajanje srebra iz olova (Japan, XVII vek)



Ovakva teorija bi mogla da pruži objašnjenje za sve fenomene koji na izgled protivreče postojećim naučnim zakonima tako što bi pokazala da su takve restrikcije i same proizvod naših opažajnih konstrukcija. Teorijska fizika je već pokazala da se događaji na subatomskim nivoima ne mogu opisati mehaničkim pojmovima.

Već više od decenije Pribram, renomirani neuro-naučnik, prikuplja podatke u prilog svoje teze da je »dubinska struktura« mozga u suštini fotografska tj. analogna bezosćivostom fotografskom procesu za koji je Dennis Gabor (Dennis Gabor) dobio Nobelovu nagradu.

Pribramova teorija stiče sve veću podršku i do sada nije bila ozbiljno osporavana. Impresivan obim istraživanja u mnogim laboratorijama pokazao je da moždane strukture vide, čuju, imaju ukus, miris i dodir posredstvom složenih matematičkih analiza vremenskih i/ili prostornih frekvencija. Jedna čudna osobina i holograma i mozga je distribucija informacija kroz celinu sistema, tako da je svaki fragment šifrovan da proizvede informaciju celine.

Mada je holografski model pružao plodne odgovore, nametnuo je i pitanje koje je počelo da proganja Pribrama. Ko posmatra hologram? Ko je »mali čovek unutar malog čoveka«, ono što je Artur Kestler (Arthur Koestler) nazvao »duh u mašini«?

Posle dužeg i mučnog razmatranja, uvidevi da je ovo pitanje ostalo nerešeno još od Aristotela, zaključuje da je on pogrešno postavljeno. »Zato sam upitao, »Šta ako realan svet uopšte nije sačinjen od objekata. Šta ako je svet hologram?«

To Pribrama dovodi do novijih teorija Dejvida Boma. Bom je pretpostavio da bi priroda univerzuma mogla biti slična hologramu, jednom području frekvencija i mogućnosti koje leži u osnovi prijava konkretnosti. Bom je istakao da je nauka još od Galileja objektivizirala prirodu posmatrajući je kroz sočiva.

Pribramu se urezala misao da je matematička mozga možda »neka vrsta grubog sočiva. Možda ono što vidimo našim očima nije stvarnost. Ukoliko ne bismo imali sočiva, možda bismo poznavali jedan svet koji je uređen na nivou frekvencija. Ni prostor, ni vreme – samo događaji. Može li takva stvarnost biti »pročitana« na nivou frekvencija? Transcendentalna iskustva ukazuju da postoje pristupi »području frekvencija« tj. primarnoj realnosti.

»Šta ako postoji matriks koji ne objektivizira sem ukoliko mi ne intervenišemo?« Predstave samog mozga – njegov proces apstrahovanja – mogu biti identične sa samo jednim stanjem univerzuma.

Pribram je ukazao na izvanredne uvide mistika i starih filozofa koji su vekovima prethodili naučnoj verifikaciji. Jedan primer je metafizički opis hipotalamusne žlezde kao »trećeć okas«. Nedavno je otkriveno da bi hipotalamus mogao biti nešto kao glavna žlezda, pošto njegovo lučenje melatonina reguliše aktivnost hipofize, dugo smatrane za glavnu moždanu žlezdu.

Pribram je uočio da Lajbnicov (Leibniz) sistem »monada« ima upečatljivih sličnosti sa novom paradigom. Njegovo otkriće integralnog računa omogućilo je Gaboru da dođe do holograma dve stotine godina kasnije.

Pribram se pitao »kako su ove ideje nastale milenijumima pre nego smo imali mate-

matiku da ih razumemo?« Možda je u holografskom stanju – u području čistih frekvencija – 4.000 godina prošlosti sutrašnjica?

»Istočna filozofija je već ranije dolazila u dodir sa zapadnim mišljenjem. Tu i tamo stičemo uvide koji nas vraćaju ka beskonačnom«, kaže Pribram. »Da li će ovog puta izvidi ostati ili ćemo ići oko još jednom zavisi od nas. Duh beskonačnog mogao bi pozvati deo naše kulture a ne samo naše egzotičnoe.

### Pribramovi paradoksi: kako mozak zna?

Pribramova teorijska istraživanja obuhvataju ceo spektar ljudske svesti: učenje i poremećaje kod učenja, imaginaciju, značenje, percepciju, intenciju, paradokse moždanih funkcija. Neki od ključnih pojmova su sledeći:

– Složena matematička sredstva mozga mogu zavistiti od interakcija na spoju između ćelija (sinapsi) preko mreže finih vlakana na granajućem aksonu. Nervni impulsi u ovoj finoj vlaknastoj mreži pojavljuju se u slabim talasima sa potencijalom da izvedu »matematizaciju«. (Drugi istraživači su pretpostavili da *alfa-talasi ritam* može biti vremensko merno sredstvo potrebno za ovu operaciju.)

– Informacija u mozgu su raspoređene kao hologram. Izgleda da mozak ima paralelnu procesnu moć koja sugerise optiku

modela, u kojoj se veze formiraju putanjama koje je prevaila svetlost, pored uobičajenih, kompjuteru nalik, digitalnih ili linearnih veza. Obrazac raspoređenosti sličan onom kod holograma objasnio bi i kako da specifično sećanje nema lokaciju već je raspoređeno po celom mozgu.

– Neka vrsta stereo efekta senzornog inputa – auditivnog, kinestetičkog, itd. – dovodi do iskakanja opažajnog snopa u prostor, kao kad su dva stereo zvučnika tako podešana, da izgleda kao da se zvuk projektuje iz tačke na pola puta između njih. Takvi fenomeni podrazumevaju alternaciju frekventnih i faznih odnosa.

– Pribram pretpostavlja da i u slučaju transcendentalnih iskustava postoji određena vrsta projekcije. Njegova izučavanja transcendentalnog iskustva usredsređuju ulogu kola (*circuits*) koja su usredsređena na amigdalu koja kontroliše spajanje *feedback* (povratna sprega) i *feedforward* (sprega bazirana na prekurzor) mehanizama u mozgu. Ova kola predstavljaju *locus* patoloških poremećaja, *deja vu* doživljaja i »svesti bez sadržaja« mističkih stanja.

– Pribram pretpostavlja da će se za neuropeptide, nedavno otkrivene velike molekule, pokazati da regulišu moždane transmitere i da predstavljaju prođor u razumevanju moždanih funkcija.

– Mističko iskustvo nije neobičnije od drugih fenomena, kao što je selektivna depresija DNK da bi se ubližio prvo jedan, pa onda drugi organ.

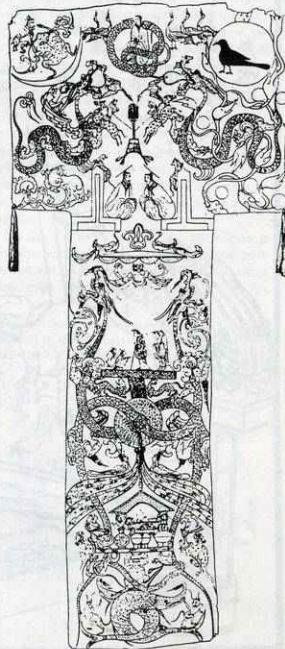
– Pribram je sugerisao da ne postoji ništa kao metafora – ili, u drugom smislu, da su sve metafere istinite. »Sve je izomorfno. (U mističkoj filozofiji, »Kako goro, tako dole.«) Moguće je doživljavati i efekte socijalnog holograma, jedan obrazac međupovezanosti individua. *Sinhronicitet*, misaona koincidencija, poprima misao u uređenom, holografskom univerzumu. Pribram je čak predložio da je i slučajna distribucija zasnovana na holografiskim principima i da je stoga determinisana.

»Neizvesnost pojavljivanja nekog događaja je samo površinska. ... Postoji dubinska simetrija a ne tek slučajna pojavljivanja. U prilog toga Pribram navodi novija posmatranja »spina« u fizici i Ajnštajnovu isticanje da se »bog ne kocka sa univerzumom.«

### Implikacije ove teorije odnose se na sve oblasti ljudskog života

Nova teorija ima značajne implikacije u pogledu potencijala pojedinaca da utiču na svoj život – svoju »realnost« – kao i impresivnu moć da objedini različita otkrića u oblasti istraživanja svesti.

Učenje: Već decenijama pedagogima je poznato da anksioznost slabi sposobnost učenja. Sudeći po aktivnosti moždanih talasa, anksioznost je poput bruma (*static*) – jedno aritmičko stanje. Nove metode učenja (zasnovane na ovoj teoriji) mogu da podstaknu jedno harmonično, relaksirano stanje kod studenata putem »usredštenja«, mediativnih tehnika, *biofeedbacka* i »sugestološkog« mešavinom muzike i disajnih vežbi. Dublje razumevanje funkcionisanja mozga kao složenog analitičkog čitača frekvencija može dovesti do većeg uvažavanja individualnih razlika u stilu učenja.



**Zdravlje:** Individualna odgovornost za zdravlje se potencira kada postane jasno da postoji pristup području primarne realnosti koja uslovljava nastanak bolesti ili zdravlja. Ovo ne znači da u faktori sredine nevažni: nutritivni, svetlost, jonizacija i zvuk utiču na zdravlje na nivou frekvencija.

Pristupi lečenju koji kombinuju aktivnu imaginaciju sa izmenjenim stanjima svesti – npr. autogeni trening, meditacija, hipnoza, psihosinteza itd. – dobijaju na značaju ako data predstava imaginacije sudeluje u jednom »simultano-sveprisutnom« stanju neiscrpnih mogućnosti.

**Psihoterapija i religija:** Figurativni opisi osećaja »protoka« – kao u ljubavi, radosti, poverenju i kreativnom procesu – možda odlikavaju stanja svesti koja su u skladu sa »holističko-talasnim« aspektom stvarnosti. Strepanje, bes i »zaglavljenost« bi predstavljali fragmentirana stanja.

**Lični preobražaj:** Da li se duboka, preobražavajuća lična iskustva poklapaju sa uključivanjem u univerzalne skrivene simetrije? Istraživanja svesti već su povezala aktivnost u moždanom limbičkom sistemu sa takvim iskustvima. Pojam »transcendencije« može poslužiti i kao doslovni opis – neka vrsta faznog odnosa između dva moždana procesa koja se obično smatraju uzajamno isključivim: analitički i holistički (kao čestice i talasi), intelektualni i intuitivni.

**Svesnost:** Da li je istinski sabrana svesnost u suodnosu sa stanjem univerzalne harmonije? Neke *biofeedback* pacijenti leče svoje migrene podižući temperaturu svoje ruke, neki snižavajući. Istraživači počinju da veruju kako kvalitet svesnosti može biti važniji od samog učenja fiziološke samokontrolne.

**Filozofija i evolucija:** Tejard de Šardenova (Teilhard de Chardin) ideja *noosphere* – nevidljive planetarne mreže evolucije svesti – postaje ponovo aktuelna u svetlu holografске teorije. Isto je i sa drevnim ezoteričnim shvatanjem da druge dimenzije stvarnosti postoje na frekvencijama koje mi normalno ne možemo da opazimo.

**Umetnost:** Možda uočljive univerzalije u estetskom kvalitetu odražavaju skrivene simetrije, frekvencije, fazne odnose na koje naš mozak reaguje.

## Da li promena nastaje zbog rezonanci, a ne tehnike?

Jedan njjujorski psihoanalitičar je predložio da je hologram koristan model za tumačenje pojave uvida ili iznenadne promene u psihoterapiji.

Edgar A. Levenson je istakao da se ovakve promene zbivaju u okviru širokog spektra psihoanalitičkih metoda i da u zato uzrokovane nečim višim od specifičnog pristupa. Po njemu tehnika nije ništa više nego serija ceremonijalnih priprema za promenu.

»Iznenadna ili prituljena, dramatična ili slučajna, promena ne nastupa po nalogu bilo koje tehnike ili postupka. Nijedan terapeut ne može da proizvede terapijski rezultat po komandi... Kao i mističko ili estetsko, i psihoanalitičko iskustvo je hirvito i nepouzdan.«

Ali kada se terapija povoljno odvija postoji snažno osećanje kako se određeni neuhvatljivi obrazac pojavljuje, jedna osnovna tema koja je evidentna na svim nivoima od-

jednom. Terapeut ne govori ništa *ново* pacijentu, »sviđ« isijava« nečim što pacijent već zna i privodi to u jasnjiju žižu. Promena nastaje kao posledica ekspanzije konfigurativnih obrazaca tokom vremena.«

Interpretacija terapeuta sama po sebi ne bi dovela do promene. Nije tako bitno da terapeut u svojim formulacijama bude u pravu koliko da je u skladu ili suosećavanju sa onim što se u pacijentu javlja.

»To je kao da se u terapiji razvija ogromna, trodimenzionalna prostorno šifrovana predstava pacijentovog iskustva, koja prodire u sve pore njegovog života, njegove istorije i njegovog odnosa sa terapeutom. U određenom trenutku javlja se neka vrsta 'preopterećenosti' pri čemu sve legne na svoje mesto.«

Terapeut nije uspešan zato što nudi objašnjenje.

»Holografski model sugeriše radikalno novu paradigmu koja nam može otkriti novi način posmatranja i povezivanja kliničkih pojava za koje se uvek znalo da su značajne ali koje su pripisivane 'umecū' psihoterapije.«

## Kvantni pristup moždanoj aktivnosti dopunjuje holografski model

Bujica komentara, knjiga i radova posvećena je holografskom modelu stvarnosti sa zvanom na teorijama Karla Pribrama u neuronauku i Dejvida Boma u fizici.

Parapsiholozi Stenli Kripner (Stanley Krippner), Čarls Tart (Charles Tart) i Džaglas Din (Douglas Dean) navode da je holografski model u skladu sa njihovim eksperimentalnim podacima, naročito pošto postulari pristup jednom domenu koji nadilazi vreme i prostor.

Fizičar Evan Haris Voker (Evan Harris Walker) postavio je komplementarnu kvantnu teoriju *psi* fenomena.

Terens i Denis Makena (Terence i Dennis McKenna) formulisali su sličnu teoriju u njihovoj knjizi *Nevidljivi pejzaž* (The Invisible Landscape, Seabury, 1975), u odeljku naslovljenom »Ka jednoj holografskoj teoriji

duha. Oni su proširili holografsku teoriju mozga postulirajući da DNK isto deluje na holografskim principima.

Holografista Eugen Dolgof (Eugene Dolgoff) izveštava da su ga njegovi neuspelni pokušaji da detektuje energetski transfer kod *psi* fenomena naveli na zaključak da transfer nije neophodan. »Nije potrebno da nešto pređe odavde do tamo, zato što u holografskom prostoru ne postoji nikakvo 'tamo'«.

Konačno, Vilijam Makgarej (William McGarey), direktor jedne klinike u Feniksu, i Džordž Bejker (George Baker) sa Teološkog fakulteta (Graduate Theological Union) u Berkliju sugerisali su metafizičke implikacije jednog modela rezonanci.

## Hronologija ideje

1714 – Gotfrid Lajbnic (Gottfried Wilhelm von Leibniz), pronalazač integralnog i diferencijalnog računa, izneo je stanoviste da određena metafizička realnost leži u osnovi i stvara materijalni univerzum. Prostor-vreme, masa i kretanje i perenije energije jesu intelektualne konstrukcije.

1905 – Albert Ajnštajn (Albert Einstein) je objavio svoju teorije.

1929 – Alfred Vajthed (Alfred Whitehead), matematičar i filozof, opisao je pridu kao veliki ekspanzivni nekus pojava koji se ne iscrpljuje u čulnom opažanju. Dualizam duha i materije je lažan; stvarnost je inkluzivna i međuzavisna... a Karl Lešli (Lashley) je objavio svoju veliku istraživačku dokumentaciju koja je pokazala kako specifična sećanja ne mogu da se lokalizuju na bilo kom posebnom mestu u mozgu već da su raspoređena po celom mozgu.

1947 – Denis Gabor je iskoristio Lajbnicov kalkulus da bi opisao moguću trodimenzionalnu fotografiju holografiju.

1965 – Emet Lit (Emmett Leith) i Džuris Upetniks (Juris Upatnicks) su najavili uspešnu konstrukciju holograma pomoću novoizumljenog laserskog zraka.

1969 – Karl Pribram, koji je radio sa Lešlijem kao neurohirurg, predložio je da je hologram dobar model moždanih procesa.

1971 – Fizičar David Bom predložio je da je organizacija univerzuma holografска.

1975 – Pribram je sintetizovao svoje i Bommov teorije u jednom nemačkom časopisu posvećenom gestalt psihologiji.

1977 – Pribram razmišlja o ujedinjavanju metafizičkim implikacijama holografске paradigme.



S engleskog prevela  
Biljana Bulatović

## Literatura

Za Pribramova istraživanja i za teoriju holografskog procesovanja mozga vidi *Languages of the Brain* (1971); za njegovu sintezu holografskog modela mozga i Bommov shvatanja fizičkog univerzuma vidi *Consciousness and the Brain*, priredio C. Globus, et al. (Plenum, 1976) i *Perceiving, Acting and Knowing*, priredili R.E. Shaw and J. Bransford (Eribaum/John Wiley, 1977).

Bommov teorije se pojavljuju u *Quantum Theory and Beyond*, priredio Ted Bastin (Cambridge U., 1971), *Foundations of Physics* 1 (4), 3 (2), i 5 (1); i u *Mind in Nature* (University Press of America, Washington, D.C.).



UDK 001.5

# Hologram kao nova paradigma stvarnosti

Karl Pribram

opisuje jedan omot oko statističkih poremećaja (perturbacija) čestica. Upravo se tom shvatanju primarne stvarnosti suprotstavljaju Ajnštajn i Bom.

Hajzenberg, Vigner i Vicaker ukazuju na još nešto što je možda čak i dublje. Hajzenberg primećuje da komplementarno gledište o osnovnoj fizičkoj strukturi univerzuma – čestice nasuprot talasima – proizlazi iz različitih opservacija, korišćenja različitih tehnika i izvođenja različitih eksperimenata. Svaki eksperiment daje dosledne rezultate ali su rezultati nekih eksperimenata neusaglasivi sa rezultatima drugih. Komplementarna gledišta zasnivaju se na raznorodnim skupovima podataka. Hajzenberg u svom slavnom principu tvrdi da, prema tome, nema načina da znamo koje je od ovih gledišta osnovnije.

Vigner je ovu liniju razmišljanja konceptualizovao u izjavi da savremena mikrofizika pružava odnose između opservacija a ne između onoga što se opservira. Opservirano je opservacija koja ostaje dosledna, konstantna duž čitavog spektra različitih gledišta. Gibson, psiholog, govori o takvim konstantnostima kao o invarijantnostima ili »informacije, a Vicaker se otvoreno suočava sa zaključkom, kao što čini i Bom, da se savremena mikrofizika mora baviti informacijama definisanim psihološki, tj. kroz bihejvioralno posmatranje.

Prema tome, savremeni fizičari i savremeni psiholozi opažanja konvergiraju ka jednom skupu problema koje ni jedan od njih nije u stanju da reši sâm. Ako se psiholog zanima za prirodu uslova koji stvaraju

pojavi svet, on se mora pozabaviti istraživanjima fizičara. Ako fizičar hoće da razume opservacije koje pokušava da sistematizuje, on mora nešto naučiti o prirodi psihološkog procesa posmatranja.

## Mentalno

Kao istraživač mozga, ja sam dospeo u srednjem procesu konvergencije. Mozak je jedna suština materijalnog sveta; no on je i suština o kojoj se konstruišu posmatranja. Jedna jednostavna konceptualizacija sugerisala bi da u opažaji emergentne osobine interakcije mozga (i tela) sa fizičkim univerzumom. Baš kao što su i gravitaciona i elektromagnetna sila sastavljene od interakcija između materijalnih objekata i čestica, tako su i opažaji i drugi mentalni fenomeni sastavljeni od interakcija između mozga (čula i tela) i »stvarnog sveta koji ih okružuje».

Na jednom nivou tako jedno jednostavno objašnjenje je, naravno, prihvatljivo. Ali, dublji prodori u ideje koje su malopre razmatrane sugerisalo jedno drugo, isto toliko prihvatljivo objašnjenje. Odnosi između opservacija *jesu* mentalne pojave pošto su opservacije i opažaji mentalni. Možda su i sama fundamentalna svojstva univerzuma, prema tome, mentalna a ne materijalna. Nuklearni fizičari sebe poseđujuća u tu mogućnost kada pridaju šarm, boje i arome svojim »odnosima između opservacija, kvarkovima, bosonima i ostalim najelemarnijim česticama koje sačinjavaju jezgro atoma. A i filozofi, poput Lajbnica (Leibniz) i Vajtheda (Whitehead), povremeno su predlagali panspsihične ontologije da bi objasnili slična gledišta do kojih su došli sledeći do kraja logiku svojih matematičkih uvida u osnovni poredak univerzuma.

Sledeći iskazi na jedan jezgrovit način suočavaju ova dva osnovna gledišta:

1. Mozak, organizujući ulazne informacije iz fizičkog sveta, dobijene preko čula, konstruiše mentalna svojstva.

2. Mentalna svojstva su sveproizlajki organizujući principi univerzuma, koji uključuju i mozak.

Paradoksalno je da će danas skoro svi istraživači ponašanja i mozga pristati uz neki od oblika prvog iskaza, dok, kao što je ranije primечeno, drugi iskaz odražava verovanje mnogih od najuticajnijih teorijskih fizičara. Matematičari su se sa tom dilemom suočili još neposrednije: Kako to da operacije njihovih mozгова tako često verno opisuju osnovni poredak univerzuma koji opažaju?

Kad god misaono pratite događaje u čoršak, razumno je zapanjeno se da li su pitanja koja se postavljaju dobro formulisana. U ovom slučaju, može li biti da su ona svojstva

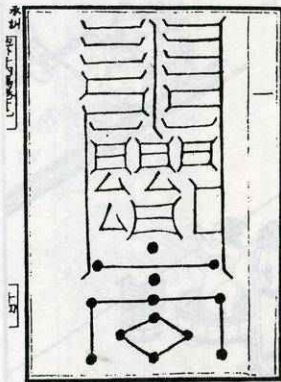
Dejvid Bom (David Bohm) ima u svojoj knjizi *Specijalna teorija relativnosti* jedan dodatak o opažanju. U tom dodatku on se bavi problemima psihologije pojavnog izgleda (*appearances*), pogotovo nalazima do kojih je došao Džeјms Gibson (James Gibson) u jednom dužem nizu eksperimenata. Ti eksperimenti koriste dvodimenzionalne slike na ekranima katodnih cevi koje se opažaju kao trodimenzionalne figure. Gibson iz svojih nalaza izvodi tvrdnju da je trodimenzionalno opažanje »direktno», tj. neposredno, i da su svi ostali oblici znanja i svet izvedeni iz te neposredne stvarnosti.

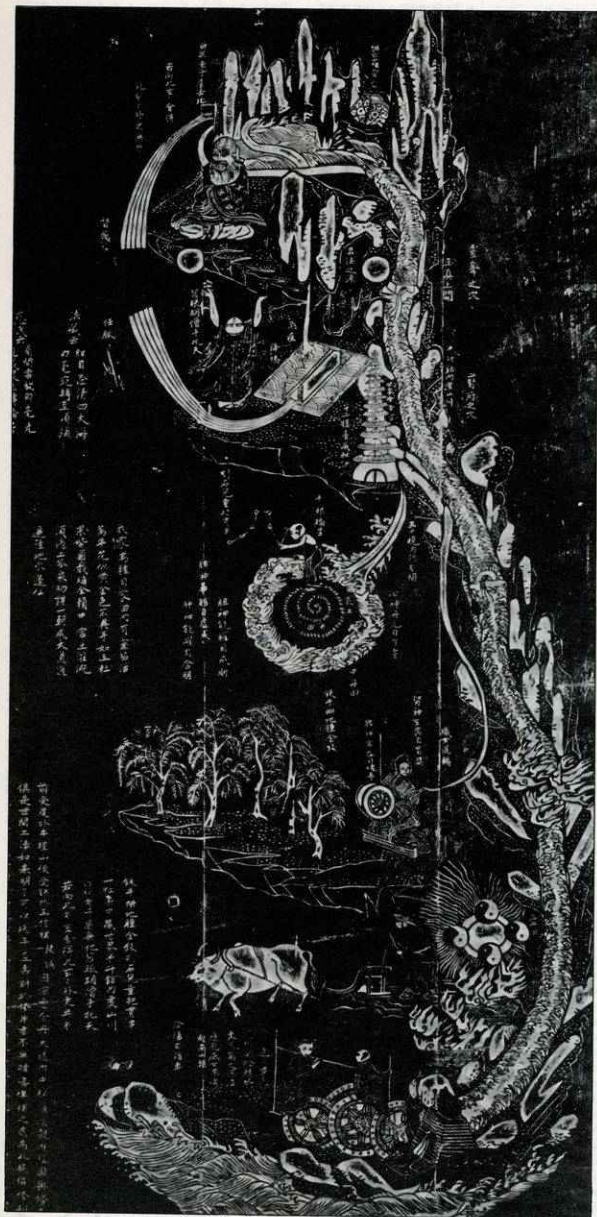
U jednom članku u kojem raspravljam sa Gibsonom o »direktnosti pojavnog izgleda, opisujem konstruktivne procese u mozgu koji se odvijaju čak i kad opažaji izgledaju kao da su neposredni. Jedan primer iz svakodnevnog života je neposrednost naše svesnosti o projektovanoj trodimenzionalnoj akustičkoj predstavi pri stereofonjskoj reprodukciji muzike. Mi znamo da su iz izvori zvuka zvučnici, ali takođe znamo da, podčavajajući fazni odnos između zvučnih talasa koje zvučnici stvaraju, možemo zvuk odmaknuti od ta dva izvora i smestiti ga između zvučnika ili ispred njih.

Naše uši i akustični nervni sistemi (re)konstruišu zvuk tako da se ovaj opažaja na mestu za koje znamo da nije u stanju da proizvede taj zvuk. Šta je od toga, onda, stvarno u ovoj situaciji, opažena pojavnost ili ono za šta znamo da je fizički raspored koji proizvodi tu pojavnost? Gibson je naglasio stvarnost pojavnog izgleda i prvenstvo te stvarnosti. Većina drugih naučnika, međutim, kada ih upita šta za njih znači »stvarni svet, odgovorivši da misle na svet fizike. Ako ih dalje pritisnete, oni će taj svet čak opisati kao skup materijalnih objekata i interakcija između tih objekata. U datom primeru, oni bi prvenstvo dali stvarnosti aparature za stereofonjsko reprodukovanje zvuka a ne opažajnoj svesnosti izvedenoj iz delovanja te aparature.

Idući za tragom te »objektivne» stvarnosti fizičkog univerzuma, počeo sam da se zanimam za istraživanja savremenih fizičara. Odmah sam naleteo na radove Dejvida Boma, Bora (Bohr), Ajnštajna (Einstein), Hajzenberga (Heisenberg), Vignera (Wigner), Vicakera (Weizacker) i drugih. Bom je radio sa Ajnštajnom koji je bio zaokupljen traganjem za teorijom ujedinjenog polja jer mu se nije dopadalo probabilističko statističko gledište po kojem je fizički univerzum u osnovi sastavljen od suštinski haotičnih kretanja sićušnih objekata, čestica kao što su elektroni i fotoni. Ajnštajn je to svoje uverenje izrazio u izjavi da ne veruje da se bog kocka sa univerzumom. Bom je konceptualizovao tu dilemu iznoseći sugestiju da s one strane haotične pojavnosti leži jedno područje ograničenja, jedan skup »skrivenih» varijabli koje će, kada budu razotkrivene, pružiti jednu doslednu statističku osnovu za, na izgled haotično, kretanje pojedinačnih čestica.

Bor je uveo princip komplementarnosti da bi izišao na kraj sa nekim od tih problema. On je izneo sugestiju da čestice i polja predstavljaju komplementarna sagledavanja istih skupova događaja i njegovi su sledbenici došli do verovanja u krajnju stvarnost koja je suprotna onoj u koju veruju Ajnštajn i Bom. Takozvano »Kopenhagensko rešenje» (Bor je bio Danac) insistira da talasna funkcija – karakteristike polja u mikrofizici –





Dijagramski prikaz unutrašnje alhemije (Kina, XIX vek)

koja proizlaze iz odnosa između organizma (mozak-čula-telo) i okoline (fizički univerzum), i koja se nazivaju mentalnim, i ona svojstva koja proizlaze iz odnosa između opservacija fizičkog univerzuma, iako se i ona nazivaju mentalnim – raznorodno? Ako je tako, problem bi bio u suštini semantički – isto ime se koristi za različita svojstva. S obzirom na činjenicu da su pobornici ova dva gledišta izuzetno istančani mislioci, ovo pojednostavljeno rešenje najverovatnije je poželjno. Oni koji veruju da su duh i svest prošireni na univerzum zaista i misle da se to odnosi na isti skup svojstava na koje misle i oni koji opažanje, pažnju, svest itd., vide kao, pre svega, ispoljavanje funkcionisanja mozga. Pridavanje istog imena ukazuje da je i nameravano značenje isto.

Ali možemo dopustiti još jednu mogućnost koja ne narušava to nameravano značenje. Može li biti da jedan aspekt odnosa između organizma i okoline i jedan aspekt odnosa – među – opservacijama pokazuje opštnost koja je generalizovana na celokupni spektar mentalnih svojstava? Takva preterana generalizacija (ili nedostatak razlikovanja) predstavlja dobro poznatu osobinu misaonih procesa, i veliki deo naučnih i filozofskih ispitivanja posvećen je »raspakivanju« skupova pojmova koji se, iako su povezani, razlikuju među sobom na neki netrivialan način. Ja verujem da u ovom slučaju postoji »svedočanstvo« koje opravdava »raspakivanje« pojma »duh«.

### Neuralno

To »svedočanstvo« potiče od razumevanja prirode onog mehanizma u mozgu koji je zadužen za konstruisanje opažanja – mehanizama koji su neophodni pri spoznaji pojavnog sveta. Priča, međutim, ne započinje opažanjem već pamćenjem. Specifično pamćenje je neverovatno otporno na oštećenje mozga. Uklanjanje jednog segmenta mozga ili povređivanje ovog ili onog dela ne uklanja neko pojedinačno sećanje ili skup sećanja. Proces prisećanja može biti poremećen na neki opšti način, ili se može poremetiti čak i neki aspekt opšteg procesa. Ali nikada se ne dešava da se izgubi neki pojedinačni trag sećanja o nekom određenom doživljaju, a da je istovremeno sve drugo što je zapamćeno ostalo očuvano. Ova je činjenica postala dobro potvrđena i kroz kliničko posmatranje ljudi i kroz eksperimente sa životinjama. Prema tome, na ovaj ili onaj način pamćenje mora da je raspodeljeno – doživljene ulazne informacije iz čula raspodeljuju se preko onolikog područja mozga koliko je dovoljno da se taj doživljaj učini otpornim na povredu mozga.

Sve donedavno, istraživači ponašanja i mozga nisu mogli da zamisle nikakav mehanizam koji bi bio u skladu sa činjenicama anatomije i fiziologije mozga, a koji bi istovremeno raspodeljivao čulni ulaz u dovoljnoj meri da objasni pojavu raspodeljenog skladišta pamćenja. Sada je pronađen jedan prihvatljiv mehanizam.

U kasnim četrdesetim godinama Denis Gabor (Dennis Gabor) je izneo sugestiju da bi se rezolucija (moć razlaganja) elektronskog mikroskopa mogla povećati ukoliko bi film, umesto da direktno beleži slike, bio eksponiran obrascem svetla koje je difraktovano (profilirano ili odraženo) tkivom koje se ispituje. Gaborova sugestija formulisana

je matematički. Tek nakon mnogo godina, u ranim šezdesetim, ta je njegova sugestija ostvarena i u hardveru. Ta hardverska ostvarenja pokazala su da je slike objekata koji su prvobitno difraktivali svetlo moguće na jednostavan način rekonstruisati. Tako se niz: objekt-beleženje talasa-konstrukcija slike mogao sagledati kao jedan jednostavan linearni proces. Nadalje, Gaborove jedinačne pokazale su da istovetna matematička funkcija pretvaranja transformiše objekt u talasni zapis i talasni zapis u sliku! Zapis talasnih obrazaca je, prema tome, u recipročnoj vezi sa predstavljanjem objekata! Talasne funkcije su produkti transformacije objekata i njihovih predstava.

Gabor je zapisu talasnog obrasca dao ime *hologram* jer je jedan od njegovih najzanimljivijih osobina to da informacija koja potiče od objekta postaje raspodeljena preko čitave površine filma. Svaka tačka svetlosti koja je difraktovana sa objekta postaje nejasna i raspodeljuje se preko celokupne površine filma (jedinačne koje to opisuju nazivaju se funkcijama raspodele *spread functions*), a to čini i svaka susedna svetlosna tačka. Ta raspodela nije, međutim, haotična (slučajna), kao što bi nas nejasnoća mogla navesti da pomislimo. Pre bi se moglo reći da se od svetlosne tačke talasna namrekanost ravnomerno širi baš kao što se oko kamenčića bačenog na mirnu površinu vode stvara namrečkani talas. Bacite u ribnjak punu šaku šljunka ili peska, i talasici koje je proizveo svaki kamenčić ili zrno peska ukraštice se sa onima koje su proizveli ostali kamenčići ili zrnca peska, stvarajući obrasce pomešanih talasnih frontova. Poput ogledala glatka površina postala je zbrkana, ali je ta zbrka u sebi sakrila jedan neočekivano uređen obrazac. Ukoliko bi se taj ribnjak u tom trenutku mogao iznenadno zamrznuti, njegova površina bila bi hologram. Fotografski hologram je jedan takav zamrznuti zapis obrazaca interferencije.

Od prvog je trenutka izgledalo prihvatljivo da bi uskladištavanje raspodeljenog pamćenja moglo biti slično tom holografском zapisu. Ja sam razvio jednu precizno formulisano teoriju zasnovanu na neuroanatomiji i neurofizilogiji, koja je bila u stanju da objasni raspodeljenu uskladištavanje pamćenja u mozgu u terminima holografije. Tokom

nekih dvanaest godina, koliko je od tada prošlo, mnoge laboratorije, uključujući i moju sopstvenu, pružile su svedočanstvo koje ide u prilog nekih delova ove teorije. Drugi podaci izostrili su teoriju i učinili da se još preciznije slaže sa poznatim činjenicama.

U osnovnim crtama, teorija kaže da mozak na jednom stupnju obrade obavlja svoje analize u frekventnom domenu. To se ostvaruje na spojevima između neurona, a ne unutar samih neurona. Prema tome, za taj proces su bitne pre postupne lokalne plime i oseke neuralnih potencijala (talasa) nego nervni impulsi. Nervni impulsi stvaraju se unutar neurona i koriste se da bi preneli signale koji sačinjavaju informaciju na velike daljine posredstvom dugačkih nervnih vlakana. Postepene lokalne promene potencijala, talasi, stvaraju se na krajevima tih nervnih vlakana na mestu gde se oni pridružuju kraćim granama koje među neuronima stvaraju jedno gusto tkanje međuspojiva. Neki neuroni, koji se sada nazivaju neuronima lokalnih kola, nemaju dugačka vlakna i ne pokazuju nikakve nerвне impulse. Oni pre svega funkcionišu u postupnom talasnom modalitetu, a pogotovo su odgovorni za horizontalne povezanosti u slojevima nervnog tkiva, povezanosti u kojima se mogu konstruisati obrasce interferencije nalik onim holografским.

Pored tih anatomskih i fizioloških specifikacija, nagomilalo se i prilično svedočanstvo koje ukazuje da auditivni, somatosenzorni, motorni i vizuelni sistemi mozga, na jednom ili na nekoliko stupnjeva (etapa) obraduju ulazne čulne informacije u frekventnom domenu. Taj raspodeljeni izlaz mora, u nekom obliku, možda u vidu promena u koformiranju proteina na površinama membrana, biti prebačen u kôd raspodeljenih tragova pamćenja. Proteinski molekuli poslužili bi neuralnom fotografском hologramu.

Objašnjenje činjenice da su specifični tragovi pamćenja otporni na oštećenja mozga (prisjećanje jedino zahteva da jedan mali deo raspodeljenog zapisa ostane očuvan na isti način na koji se sa malih delova fotografског holograma mogu rekonstruisati slike) predstavljalo je samo jedan od doprinosa holografске teorije. Isto tako efikasno objašnjene su i karakteristike doživljaja stvaranja predstave. Pokazano je da projekcija predstave na mesto izvan njenog izvora proizlazi iz obrade faznih odnosa (baš kao i kod ranije opisanih stereofonskih zvučnih sistema). Kompjuterske simulacije obrade predstava nisu mogle da nađu ništa osim holografских tehnika što bi moglo da pruži onako bogatu teksturu predstava kao što su one koje sačinjavaju naše iskustvo. A komplikovani proračuni koji ulaze u trodimenzionalno rendgensko predstavljanje pomoću kompjuterizovane tomografije u velikoj meri se oslanjaju na činjenicu da se takvi proračuni (najvećim delom korelacije) na jednostavan način mogu obaviti u frekventnom (holografском) domenu.

Filozofsko

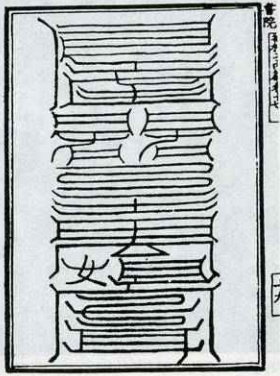
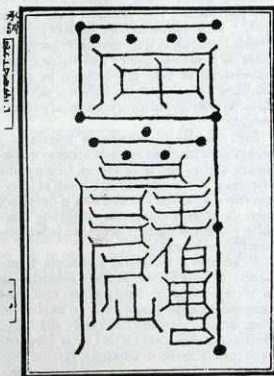
Ali možda najdublji uvid koji pruža holografija predstavlja recipročni odnos između frekventnog domena i domena predstave/objekta. Setite se da je fundamentalno

pitanje kojim se bavimo da li duh (*mind*) nastaje kao emergentno svojstvo iz interakcije organizma sa svojom okolinom, ili odražava osnovnu organizaciju univerzuma (uključujući i mozak organizma). Predstave su mentalne konstrukcije. One proističu iz procesa u kojem učestvuje mozak (objekat), čula (objekti) u svojim interakcijama sa okolinom (shvaćenom objektivno, naime kao objekti, čestice kao fotoni, elektroni, atomi, molekuli i objekti stvarnosti pojavno). Predstave (jedan aspekt duha) su, prema tome, emergencije u bilo kojoj objektivnoj, objektivizirajućoj filozofskoj formulaciji.

Ali proces konstruisanja predstave sadrži jedan recipročni stupanj, transformaciju u frekventni (holografski) domen. Taj domen je karakterističan ne samo za obradu u mozgu, kao što smo videli, već i za fizičku stvarnost. Bom o njemu govori kao o *skrivenom poretku* u kojem takvi bivaju uvijene i raspodeljene kroz ceo mozak.

U skrivenom, holografском domenu, razlika između tačaka postaje nejasna; informacija biva raspodeljena kao u primeru površine ribnjaka. Ono što je organizam (sa svojim sastavnim organima) više se ne razlikuje oštro od onoga što leži izvan granica kože. U holografском domenu, svaki organizam predstavlja na neki način univerzum, i svaki deo univerzuma predstavlja na neki način organizme koji su u njemu. Ranije u ovom članku, to je bilo izraženo i iskazima da se opažaji organizma ne mogu razumeti bez razumevanja prirode fizičkog univerzuma i da se priroda fizičkog univerzuma ne može razumeti ako se ne razume opažajni proces opservacije.

Na taj način, upravo činjenica da je holografski domen recipročno povezan sa domenu predstava/objekata jeste ono iz čega proizlazi da mentalne operacije (kao što je matematika) odražavaju osnovni poredak univerzuma. Od specijalnog je dodatnog značaja jedna karakteristika holografског poretka. Taj se domen bavi jedino gustinom događaja; vreme i prostor iščekavaju u frekventnom domenu. Prema tome, uobičajene granice prostora i vremena, lokacije u prostoru i u vremenu, bivaju ukinute i moraju se 'pročitati' kada se obavi transformacija u domen objekta/predstave. U odsustvu prostorno vremenskih koordinata, uobičajena



uzročnost od koje zavisi najveći deo naučnih objašnjenja takođe se mora privremeno ukiniti. Za principe objašnjavanja moramo uzeti komplementarnosti, sinhronicitete, simetrije i polaritete.

Odgovor na prvobitno pitanje da li duh, svest i psihološka svojstva uopšte predstavljaju emergencije ili izraze nekog osnovnog uređujućeg principa, zavisi od toga koji od dva recipročno povezana domena smatramo primarnim, domen predstava/objekta ili skriveni, holografski. Naučnici još uvek jedva da su upoznati sa skrivenim poretkom koji su, međutim, kako se čini, iskustveno istražili mistici, parapsiholozi i drugi koji ulaze u paranormalne pojave. Kada bi se pravila za uštimentavanje u holografski, skriveni poredak mogla učiniti eksplicitnijim, možda bi mogli da se složimo oko toga šta sačinjava primarni osnovni poredak univerzuma. U ovom trenutku taj poredak izgleda u tolikoj meri nerazdvojen od mentalnih operacija pomoću kojih vršimo operacije nad tim univerzumom da moramo zaključiti ili da naša nauka predstavlja jednu veliku fatamorganu, jednu konstrukciju emergencije naših uvijenih mozgova, ili da je taj emergentni i osnovni poredak univerzuma, kao što proglašavaju sve velike religije, zaista jedinstven.



S engleskog preveo  
Marko Zivković

UDK 294 + 299.5:53

## Istočni i zapadni pristupi celovitosti

Dejvid Bom

U veoma ranim fazama razvoja civilizacije, čovekovi pogledi su bili u suštini pogledi na celinu pre nego fragmentirani. Na Istoku ( naročito u Indiji) takvi pogledi su se održali do danas, u smislu da filozofija i religija ističu značaj celine i ukazuju na besplodnost analize sveta na njegove delove. Zbog čega, onda, ne napustimo naš fragmentarni zapadnjački pristup i ne prihvatimo ove istočnjačke pojmove koji uključuju ne samo pogled na svet i sopstvo koji poriče deljenje i fragmentaciju, već i tehnike meditacije koje vode čitav proces mentalne operacije na neverbalni način ka nekoj vrsti stišanog stanja uređenog i glatkog toka, potrebnog da bi se fragmentacija skončala kao u aktualnom procesu mišljenja tako i u sadržaju misli!

Da bi se na ovakvo pitanje odgovorilo, korisno je početi ulaženju u razlike između zapadnjačkih i istočnjačkih pojmova merenja. Dakle, na Zapadu je pojam merenja, još od davnina, igrao ključnu ulogu u određivanju idejnih samorijentisanog pogleda na svet i u određivanju načina življenja nagoveštenog takvim pogledom. Tako je među starim Grcima, koji su nam preneli veliki deo fundamentalnih shvatanja koje držimo svojim (i to preko Rimljana), održavati sve u svojim ispravnim granicama i merama bilo smatrano jednim od suštinskih stvari dobrog života (na pr. grčke tragedije su uopšte prikazivale čovekovu patnju kao posledicu njegovog nesmotrenog udaljavanja od ispravne mere stvari). Prema tome, mera nije bila smatrana, kao što je to u modernom smislu, kao prevashodno neka vrsta poređenja objekta sa spoljašnjim standardom ili jedinicom. Ova savremena procedura je pre bila smatrana kao neka vrsta spoljašnjeg ispoljavanja ili pojavljivanja dublje 'unutrašnje mere', koja je imala suštinsku ulogu u svemu. Kada bi nešto izašlo iz odgovarajuće mere, to je značilo ne samo da se ta pojava ne pokorava nekom spoljašnjem standardu koji određuje šta je ispravno, već, u mnogo većem stepenu, da je ta pojava u unutrašnjem smislu neharmonična, tako da je bila primorana da izgubi svoj integritet i da se raspadne na fragmente. Može se steci neki uvid u ovaj način mišljenja uzimajući u obzir ranija značenja nekih reči. Tako, latinski 'mederi' što znači 'lečiti' (koren savremene reči 'medicina') zasnovan je na korenu sa značenjem 'meriti'. Ovo odražava shvatanje da se fizičko zdravlje može smatrati ishodom stanja ispravne unutrašnje mere u svim delovima i procesima tela. Slično, reč 'ume-

renost' (moderacija) koja opisuje jednu od prevashodnih drevnih shvatanja vrline, zasnovana je na istom korenu, i ovo pokazuje da se ovakva vrline smatrala ishodom ispravne unutrašnje mere koja je u osnovi čovekovih društvenih akcija i ponašanja. Opet, reč 'meditacija', bazirana na istom korenu, naznačava vrstu odmeravanja, procenjenja, ili merenja čitavog procesa mišljenja, što bi moglo da unutrašnje aktivnosti uma dovede do stanja harmonične odmerenosti. Na ovaj način, fizički, društveno i mentalno, svest o unutrašnjoj meri stvari bila je sagledana kao ključ od suštinske važnosti za zdravlje, srećan, harmoničan život.

Jasno je da mera treba da bude izražena detaljnije kroz udeo racija, a 'ratio' je latinska reč iz koje je izveden naš savremeni 'rezon'. U drevnom shvatanju, razum je bio smatran za uvid u ukupnost racija ili udela, smatranog relevantnim u unutrašnjem pogledu za samu prirodu stvari (a ne samo u spoljašnjem pogledu kao oblik poređenja sa standardom ili mernom jedinicom). Naravno, ovaj racio ne mora nužno da bude dat brojanom proporcijom (mada on, svakako, uključuje takvu proporciju). On je pre u upštenom smislu kvalitativna vrsta univerzalnih proporcija ili odnosa. Stoga, kada je Njutn opazio smisao univerzalne gravitacije, ono što je sagledao moglo bi se ovako navesti: 'Kako jabuka pada, tako i mesec, pa i sve ostale stvari padaju'. Da bi se izložio oblik racija na eksplicitnijem način, mogli bi se napisati:

A : B :: C : D :: E : F

gde A i B predstavljaju uzastopne položaje jabuke u uzastopnim vremenskim trenutcima, C i D položaje meseca, a E i F položaje bilo kog drugog objekta.

Kadgod nađemo teoretski razlog za nešto, mi tada prikazujemo primerom ovaj pojam racija u tom smislu što naznačavamo da kako se razni aspekti odnose prema našoj ideji, tako se odnose i prema onoj stvari o kojoj ideja govori. Suštinski razlog racija neke stvari je dakle ukupnost unutarnjih proporcija u njenoj strukturi i u procesima u kojima se ona oblikuje, postojava i konačno iščezava. U ovom pogledu, razumeti takav racio znači razumeti 'najdublje biće' te stvari.

Na ovaj način je naznačeno kako je mera oblik uvida u suštinu svega, i da će čovekova percepcija, pratеći puteve na koje ukazuje takav uvid, postati čista i stoga dovesti do opšte uređene akcije i harmoničnog života. U vezi sa ovim, korisno je prisistiti se shvatanja starih Grka o meri u muzici i vizualnim umetnostima. Ova shvatanja su naglašavala da je uvid u meru ključ za razumevanje harmonije u muzici (na pr. mera kao ritam, pravi odnos u jačini zvuka, pravi odnos tonaliteta, itd.). Slično tome, u vizualnim umetnostima, prava mera je bila sagledana kao suštinski činitelj sveukupne harmonije i lepote (na pr. setimo se zlatnog preseka). Sve ovo ukazuje na to koliko daleko je pojam mere bio izvan pojma poređenja nečega sa spoljašnjim standardom, tako da je ovaj pojam dosegao stupanj univerzalnog unutrašnjeg racija ili proporcije, sagledane i kroz čula i umom.

Naravno, kako je vreme proticalo, ovaj pojam mere je postepeno počinjao da se menja, da gubi na suptilnosti i da postaje relativno kabast i mehanički. Možda je do ovog došlo zbog toga što su čovekovi pojmovi mere postajali sve više rutinizovani i zap-



dali u kolotečnu navike, kako u pogledu njihovih spoljašnjih prikaza u merama koje se odnose na spoljašnje jedinice, tako i prema unutarnjem značaju koji su oni imali kao univerzalne stope od važnosti za fizičko zdravlje, društveni poredak, i mentalnu harmoniju. Ljudi su počeli da uče ovakve pojmove mere mehanički, priklanjajući se učenjima starijih i svojih učitelja, a ne kreativno kroz unutrašnji osećaj i razumevanje dubljeg značenja racija ili proporcije koju su pokušavali da nauče. Tako je mera postepeno počela da biva izlagana kao neka vrsta pravila koja je trebalo da bude nametnuta od spolja na ljudsko biće, koje onda za uzvrat nameće odgovarajuće mere fizički, društveno ili mentalno, u svakom kontekstu u kojem radi. Kao rezultat, preovlađujući pojmovi mere nisu više sagledani kao oblici uvida. Pre će biti da se oni javljaju kao 'apsolutne istine o stvarnosti kakva ona zapravo jeste', koju ljudi kao da su poznavali, i čije poreklo je često objašnjavano mitološki kao obavezujući nalog Boga, za koji bi bilo i opasno i bezobrazno zapitkivati. Misao o meri je tako težila da pripadne uglavnom domenu nesvesne navike i, kao rezultat, oblici indukovani u percepciji ovom mišlju sada su sagledani kao direktno opazene objektivne stvarnosti, koje su bile suštinski nezavisne od načina na koji je o njima mišljenje.

Čak i u vreme drevnih Grka, ovaj proces je uveliko bio uzet maha, i kako su ljudi ove uvide, počeli su da ispituju pojam mere. Tako Protogora kaže: 'Čovek je mera svih stvari', naglašavajući time kako mera nije stvarnost spoljašnja čoveku, koja postoji nezavisno od njega. Ali mnogi koji su usvojili naviku da sve posmatraju sa spoljašnjeg stanovišta takođe su primenili ovaj način gledanja na ono što je Protogora rekao. Tako su zaključili da je mera nešto proizvoljno, i da je podložna hirovitom izboru ili pak ukusu svakog pojedinca. Na ovaj način oni su naravno prevideli činjenicu da je mera oblik uvida koji treba da se poklapa sa sveukupnom stvarnošću u kojoj čovek živi, kako je pokazano bistrenom percepcije i harmonijom akcije do kojih ovaj uvid dovodi. Takav uvid može da nastane na odgovarajući način jedino ako čovek radi ozbiljno i pošteno, stavljajući na prvo mesto istinu i činjeničnost pre nego sopstvene hirove i težnje.

Opšte krucenje i objektiviranje pojma mere nastavilo je da se razvija sve dok, u modernim vremenima, sama reč 'mera' nije postala oznaka za proces poređenja nečega sa spoljašnjim standardom. Dok izvorno značenje još uvek postoji u nekim kontekstima (na pr., umetnosti i matematiki) opšte je shvatanje da ovo značenje ima samo sekundarni značaj.

Međutim, na Istoku pojam mere nije ni izbliza igrao tako fundamentalnu ulogu. U preovlađujućoj filozofiji Orijenta, nemerljivo (tj. ono što se ne može imenovati, opisati, ili razumeti bilo kakvim oblikom rezonovanja) je više bilo smatrano primarnom stvarnošću. Tako, u sanskritu (koji pripada indoevropskoj jezičkoj grupi) postoji reč 'matra' koja znači 'mera', u muzičkom smislu, što je očigledno blisko grčkom terminu 'metron'. Ali dalje postoji još jedna reč 'maya' izvedena iz istog korena, koja znači 'iluzija'. Ovo je izuzetno važna stvar. Dokle zapadnom društvu, nastalom iz grčkog društva, mera, sa svim onim što ta reč naznačava, znači samu suštinu stvarnosti, na Istoku mera se



Boginja majka Zapada sa zmajevima

shvata u svakom pogledu kao lažna i obmanjujuća. U svetlu ovog pogleda čitava struktura i uredenost oblika, proporcija, i 'racija' koji se nameću običnom opažanju i razumu smatraju se vrstom plašta, koji prekriva istinsku stvarnost, koja se ne može opaziti čulima i o kojoj ništa ne može da bude rečeno niti pomišljeno.

Jasno je da se različiti načini koje su ova dva društva razvila poklapaju sa različitim stavovima mera meri. Tako, na Zapadu, društvo je najviše naglašavalo razvoj nauke i tehnologije (zavisne od mera) dok je na Istoku glavni naglasak bio na religiji i filozofiji koje su usmerene u krajnjem smislu ka nemerljivom.

Ukoliko razmotrimo ovo pitanje pažljivo, možemo videti da u izvesnom smislu Istok nije pogrešio sagledavši nemerljivo kao primarnu stvarnost. Jer, kako je već naznačeno, mera je uvid kreiran od strane čoveka. Stvarnost koja je izvan čoveka i koja mu prethodi ne može da zavisi od takvog uvida. Zaista, pokušaj pretpostavke da mera postoji pre no što se čovek javio i nezavisno od njega dovodi, kako je pokazano, do 'objektiviziranja' čovekovog uvida, tako da on na taj način postaje ukrućen i nesposoban za promenu, dovodeći konačno čak i do fragmentiranja i opšte konfuzije na način opisan u prethodnom izlaganju.

Možemo spekulirati da sa možda u drevna vremena ljudi koji su bili dovoljno mudri da bi videli kako je nemerljivo primarna stvarnost bili takođe dovoljno mudri da sagledaju kako je mera uvid u sekundarni i zavisni ali ipak neophodni aspekt stvarnosti. Stoga bi se oni možda složili sa Greima da uvid u meru daje sposobnost i pomaže oko dovođenja reda i harmonije u naše živote, dok u isto vreme, sagledavajući možda dublje, pokazalo bi se da ovaj uvid ne može da bude ono najfundamentalnije za uspostavljanje reda.

Ono što bi oni dalje mogli da kažu je da kada se mera postovesti sa samom suštinom stvarnosti, to dovodi do iluzije. Ali potom, kada su ljudi naučili ovo priklanjajući se učenjima tradicije, značenje je postalo u velikoj meri pod navike i prema tome mehaničko. Na ovaj način koji je već naznačen, suptilnost je izgubljena i ljudi su počeli da jednostavno tvrde: 'mera je iluzija'. Tako, i na Istoku i na Zapadu, pravi uvid je mogao biti okrenut u nešto neistinito i zavaravajuće proceduru učenja na mehanički način kroz priklanjanje postojećim učenjima, pre nego kroz kreativno i originalno zapošavanje uvida koji su implicitni u takvim učenjima.

Nemoguće je, naravno, vratiti se u stanje celovitosti koja je možda postojala pre no što su se Istok i Zapad razdvojili (ako ni zbog čega drugog, onda zato što mi znamo malo, ukoliko uopšte nešto i znamo, o ovom stanju). Utoliko, bolje je učiti iznova, posmatrati, otkriti za sebe značenje celovitosti. Svakako, treba da budemo naružani učenjima prošlosti, kako Zapada tako i Istoka, ali imitirati ova učenja ili pokušati da se priklonimo njima donelo bi malo prave vrednosti. Jer, kako je već istaknuto, za razvatak novog uvida u fragmentaciju i celovitost potrebno je uložiti kreativnan rad koji je još teži od onog potrebnog za fundamentalna nova otkrića u nauci, ili za velika i izvorna umetnička dela. Može se u ovom kontekstu reći da onaj koji je sličan Ajnštajnu po kreativnosti nije onaj koji imitira Ajnštajnovе ideje, niti čak onaj koji primenjuje te ideje na nove načine, već je to pre onaj koji uči od Ajnštajna i potom kreće da učini nešto originalno, onaj koji je sposoban da asimilira sve što je vredno u Ajnštajnovom radu a ipak prevazišli taj rad na kvalitativno nove načine. I tako ono što treba da učinimo u odnosu na ogromnu mudrost iz celine prošlosti, i Istoka i Zapada, jeste da je asimiliramo i da potom krenemo ka novoj i originalnoj percepciji relevantnoj za naše sadašnje uslove življenja.

Cinici ovo, važno je da ulogu tehnika jasno postavimo, kao što su oni upotrebljavali u raznim oblicima meditacije. Na neki način, tehnike meditacije mogu da budu sagledane kao mere (akcije uređene znanjem i razumom) koje čovek preduzima u pokušaju da dosegne nemerljivo, tj., stanje uma u kojem on prestaje da doživljava odvojenost između sebe i celokupnosti stvarnosti. Ali očigledno, postoji kontradikcija u ovakvom postavljanju, jer nemerljivo je, ako ništa drugo, upravo ono koje se ne može podvesti pod granice određene čovekovim znanjem i razumom.

Valja naglasiti, u izvesnim odredivim kontekstima, tehničke mere, shvaćene u ispravnom duhu, mogu nas navesti da činimo stvari iz kojih možemo da izvučemo uvid samo ako smo pažljivi. Ovakve mogućnosti, pak, ograničene su. Stoga, bila bi kontradikcija u terminima smišljati formulativne tehnike za pravljenje fundamentalnih novih otkrića u nauci ili originalnih i kreativnih umetničkih dela, jer je sama suština ovakve akcije u izvesnoj slobodi od zavisnosti od drugih, koje bismo trebali kao vodiče. Kako se ova sloboda može preneti u aktivnost u kojoj priklanjanje znanju nekog drugog predstavlja glavni izvor energije?

ukoliko tehnike ne mogu da uče originalnosti i kreativnosti u umetnosti i nauci, koliko li su tek nekorisne pri pokušaju da nas osposobe da 'otkrijemo nemerljivo'?

U stvari, ne postoje direktne i pozitivne stvari koje čovek može da izvede da bi došao u dodir sa nemerljivim, jer to mora da be strahovito izvan bilo čega što čovek može da dograbi svojim umom ili ostvari svojim rukama ili instrumentima. Ono što čovek može da učini je da posveti punu pažnju i kreativne snage ne bi li doveo do jasnoće i reda u ukupnost oblasti koja se može meriti. Ovo uključuje, naravno, ne samo spoljašnje izlaganje mere u smislu spoljašnjih jedinica već i unutrašnju meru, kao što je zdravlje i umerenost u akciji, i meditacija, koja daje uvid u meru misli. Ovo poslednje je od naročite važnosti jer, kao što smo videli, iluzija da su sopstvo i svet izlomljeni u fragmente nastaje u onoj vrsti misli koja zalazi izvan odgovarajuće mere i počinje da brka sopstveni proizvod sa istom nezavisnom stvarnošću. Da bi se okončala ova iluzija potreban je uvid, ne samo u svet kao celinu, nego i u to kako instrument misli radi. Ovakav uvid naznačava originalan i kreativan akt percepcije svih aspekata života, mentalnih i fizičkih, i kroz čula i kroz um, i ovo je možda i pravo značenje meditacije.

Kako smo videli, fragmentiranje se u suštini javlja pri fiksiranju uvida koji oblikuju čitav naš pogled na svet, koji sledi naše generalno mehaničke, rutinizovane i navikomo učvršćene načine sagledavanja svih stvari. Iz razloga što primarna stvarnost nadilazi bilo šta što može da bude sadržano u tako fiksiranim oblicima mere, oni uvidi moraju ipak da postanu neadekvatni, i da stoga dovedu do raznih oblika nejasnoće i konfuzije. Međutim, kada je čitava oblast mere otvorena originalnom i kreativnom uvidu, bez fiksiranih limita ili barijera, tada naš sveukupni pogled na svet prestaje da bude rigidan, a čitava oblast mere stupa u harmoniju, kako fragmentiranje unutar nje okončava. Ali originalni i kreativni uvid unutar cele oblasti mere jeste akcija nemerljivog. Jer kada se takav uvid javi, izvor ne može da bude među idejama već sadržanim u oblasti mere nego pre treba da bude nemerljivo, što sadrži suštinski formativni uzrok svega što se odigrava u oblasti mere. Merljivo i nemerljivo su tada u harmoniji i zaista mi vidimo da su ove dve oblasti jednostavno različiti načini sagledavanja jedne i nepodeljene celine.

Kada ovakva harmonija preovlađava, ljudi tada mogu ne samo da imaju uvid u značenje celovitosti nego, što je mnogo značajnije, mogu da shvate istinu ovog uvida u svakoj fazi i u svakom aspektu svog života.

Kako je Krishnamurti<sup>1</sup> izneo sa velikom snagom i jasnoćom, ovo zahteva da čovek posveti svoju punu kreativnu energiju ispitivanju celovite oblasti mere. Učiniti ovo je možda krajnje teško i naporno, ali kako je ishod svega baš to, sigurno je vredno ozbiljne pažnje i krajnje zainteresovanosti za to, od strane svakog od nas.

UDK 294+299.5:53

# S one strane sveta suprotnosti

Fritjof Kapra

Kada nam mistici sa Istoka govore da oni sve stvari i događaje doživljaju kao ispoljavanja jedne suštinske jednosti, to ne znači da oni sve stvari proglašavaju jedankim. Oni opažaju posebnost svake stvari, ali su u isto vreme svesni da su sve razlike i kontrasti relativni u okviru jedne sveobuhvatne sjeđinenosti. Nama je u našem normalnom stanju svesti izuzetno teško da prihvatimo to jedinstvo svih kontrasta – a pogotovo jedinstvo suprotnosti, tako da ono predstavlja jednu od najzagonetnijih oblika istočnjačke filozofije. To je, međutim, uvid koji leži u samom korenu istočnjačkog pogleda na svet.

Suprotnosti su apstraktni pojmovi koji pripadaju području mišljenja i, kao takve, one su relativne. Samim činom usmeravanja pažnje na bilo koji pojedinačni pojam mi stvaramo njegovu suprotnost. Kao što kaže Lao Ce: »Kada ceo svet shvati lepotu u lepoti se pojavljuju ručnoća.«<sup>1</sup> Mistik prevazišao ovo područje intelektualnih pojmova i, prevazišajući je, postaje svestan relativnosti i polarnog odnosa svih suprotnosti. On dolazi do saznanja da dobro i zlo, prijatno i bol, život i smrt nisu apsolutna iskustva koja pripadaju različitim kategorijama; oni su samo dve strane jedne iste stvarnosti, krajnosti koje čine deo jedne jedinstvene celine. Postizanje svesnosti o tome da su sve suprotnosti polarne, i da stoga čine jedinstvo, smatra se u duhovnim tradicijama Istoka jednim od najviših ljudskih ciljeva. »Budi uistinu večan, izvan zemaljskih suprotnosti!« glasi Krišnin savet u *Bhagavat giti*, a takav isti savet dobijaju i sledbenici budizma. Tako D.T. Suzuki piše:

»Osnovna zamisao budizma je prevaziženje sveta suprotnosti, sveta izgrađenog od intelektualnih distinkcija i emocionalnih onečišćenja, i otkrivanje duhovnog sveta nerazlikovanja, što podrazumeva postizanje jedne apsolutne tačke gledišta.«<sup>2</sup>

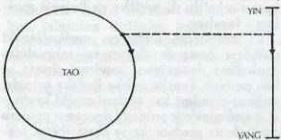
Celo budističko učenje – zapravo i celokupni istočnjački misticizam – vrsti se oko ove apsolutne tačke gledišta koja se dostiže u svetu *acintya-e*, »ne-mišljenja«, u kojem jedinstvo svih suprotnosti postaje jedno živo iskustvo. Rečima jedne zen pesme:

*U sunrak petao najavljuje zoru  
A u ponoć, blistavo sunce.*<sup>3</sup>

Shvatanje da su sve suprotnosti polarne – da su svetlo i tama, pobjeda i poraz, dobro i zlo tek različiti aspekti jednog istog fenomena – predstavlja jedan od osnovnih principa istočnjačkog načina života. Kako su sve suprotnosti međuzavisne, njihov sukob nikad neće dovesti do potpune pobjede jedne od suprotstavljenih strana, već će uvek predstavljati ispoljavanje jedne igre međuprozimanja, koja postoji između njih. Na Istoku, prema tome, čovek od vrline nije onaj koji je preduzeo nemoguću zadatak da teži samo dobru i potpuno odstrani zlo, već pre onaj koji je sposoban da održava dinamičku ravnotežu između dobra i zla.

To shvatanje dinamičke ravnoteže od suštinskog je značaja za način na koji se jedinstvo suprotnosti doživljava u istočnjačkom misticizmu. Ono nikada nije neki statički identitet, već je uvek jedna dinamička igra međuprozimanja između dve krajnosti. Na taj su momenat najviše ukazivali kineski mudraci kroz svoj simbolizam arhetipskih polova *yina* i *yanga*. Oni su jedinstvo koje leži iza *yina* i *yanga* nazivali *tao*, sagledavajući ga kao proces koji dovodi do njihove igre međuprozimanja: »Ono što pušta da se pojavi sad tama a sad svetlost jeste *tao*.«<sup>4</sup>

Dinamičko jedinstvo polarnih suprotnosti može se ilustrovati jednostavnim primenom kružnog kretanja i njegove projekcije. Zamislite da imate jednu loptu koja se vrti u krug. Ako se to kretanje projektuje na ekran, ono postaje jedna oscilacija između dve krajnje tačke. (Da bih održao analogiju sa kineskim mišljenjem, u krugu sam napisao TAO, a krajnje tačke oscilacije obeležio kao YIN i YANG.) Lopta se vrti po kružnoj putanji stalnom brzinom, ali na projekciji ona usporava kako se približava krajnoj tački, zatim kreće nazad i ubrzava, da bi opet usporila – i tako dalje, u ciklusu koji se beskrajno ponavlja (*slika 1*). Na svakoj



Dinamičko jedinstvo polarnih suprotnosti

projekciji ove vrste, kružno kretanje javiće se kao oscilacija između dve suprotne tačke; međutim suprotnosti u samom kretanju bivaju ujedinjene i prevaziđene. Ova slika dinamičkog sjeđinjavanja suprotnosti zaista je u velikoj meri zaokupljala umove kineskih mislilaca, kao što se može videti i iz sledećeg odlomka iz *Cuang Cea*:

»Ovo je takode i »ono«. »Ono« je takode i »ovo«. ... To što »ovo« i »ono« prestaju da budu suprotnosti čini samo suština *tao*-a. Jedino ova suština, moglo bi se reći osovina, jeste središte kruga podložnog beskrajinim promenama.«<sup>5</sup>

Jedan od osnovnih polariteta u životu je onaj koji postoji između muške i ženske strane ljudske prirode. Kao i u slučaju polarnih tačaka dobra i zla, ili života i smrti, mi se osećamo neugodno sa tim muško/ženskim po-

<sup>1</sup> S engleskog preveo Aleksandar Bundaričić

<sup>1</sup> Vidi na pr. i Krishnamurti, *Freedom from the Known*, Gollancz, London, 1969.

<sup>1</sup> Lao Tzu: *Tao Te Ching*, Prev. Ch'u Ta-Kao (Allen & Unwin, London, 1970), II poglavlje.

<sup>2</sup> D.T. Suzuki: *The Essence of Buddhism* (Hozokan, Kyoto, Japan, 1957), str. 18.

<sup>3</sup> Citirano u A.W. Watts: *The Way of Zen* (Vintage Books, Njujork, 1957), str. 117.

<sup>4</sup> R. Wilhelm: *The I Ching or Book of Changes* (Routledge & Kegan Paul, London, 1968), str. 297.

<sup>5</sup> Citirano u Fung Yu-Lan: *A Short History of Chinese Philosophy*, (Macmillan, Njujork, 1958), str. 112.

laritetom u sebi, i zato pre naglašavamo jednu ili drugu stranu. Zapadna civilizacija je tradicionalno pretpostavljala mušku stranu ženskoj. Umesto da shvati kako je ličnost svakog muškarca i svake žene rezultat jednog preplitanja između muških i ženskih elemenata, zapadno društvo je uspostavilo jedan statičan poredak, gde se od svih muškaraca očekuje da budu muževni a od svih žena da budu ženstvene, i muškarcima je dodelio vodeće uloge i najveći deo društvenih privilegija. Takav stav doveo je do preteranog naglašavanja svih *yang* ili muških aspekata ljudske prirode: aktivnosti, racionalno mišljenje, takmičenja, agresivnosti i tome slično. *Yin*, odnosno ženski modaliteti svesti, koji se mogu opisati rečima kao što su intuitivni, religiozni, mističan, okultni ili parapsihološki, u našem se muškom društvu neprestano potiskuju.

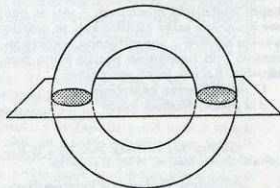
U istočnjačkom misticismu, gde su ženski modaliteti razvijeni, teži se sjedinjavanju ova dva aspekta ljudske prirode. Poputno samostavno ljudsko biće je ono koje, po rečima Lao Cea, »poznaje muško a ipak se drži ženskog«. U mnogim tradicijama Istoka dinamička ravnoteža između muških i ženskih modaliteta svesti predstavlja glavni cilj meditacije i često je ilustrovana u umetničkim delima. Jedna izvanredna skulptura Sive u hinduističkom hramu u Elefantu prikazuje tri lica boga: a desne strane-njegov muški profil koji iskazuje muževnost i snagu volje, a leve-njegov ženski aspekt, nežan, privlačan, zavodljiv, a u sredini-sublunni sjedinjenost ova dva aspekta u veličanstvenoj glavi Sive. Maheshvare, Velikog Gospodara, koji zrači plemenitom smirenošću i transcendentnom uzvišenošću. U istom tom hramu Siva je predstavljen i u obliku hermafrodita - polumuškog poluženskog bića - gde harmonični pokreti božijeg tela i smirena nezainteresovanost njegovog/njenog lica opet simbolišu dinamičko sjedinjenje muškog i ženskog.

U trantičkom budizmu, muško/ženski polaritet često je ilustrovao seksualnim simbolima. Intuitivna mudrost shvata se kao pasivna, ženska odlika ljudske prirode, ljubav i samilost kao aktivni muški kvalitete, a sjedinjavanje jednog i drugog u procesu probuđenja predstavlja se ekstatičkim seksualnim spajanjem muških i ženskih božanstava. Istočnjački mistici tvrde da se takvo sjedinjavanje naših muških i ženskih modaliteta može doživeti jedino na jednom višem planu svesti, na kojem se područje mišljenja i jezika prevazilazi, i gde se sve suprotnosti pojavljuju kao jedno dinamičko jedinstvo.

Već sam napominjao da je u savremenoj fizici dostignut sličan nivo. Istraživanje subatomske sveta razotkrilo je jednu stvarnost koja neprekidno prevazilazi jezik i rezonovanje, a kao najčudesnija odlika te nove stvarnosti javlja se sjedinjavanje pojmovna koji su do tada izgledali suprotstavljeni i nepomirljivi. Ti naizgled nepomirljivi pojmovi uglavnom nisu oni isti kojima se bave istočnjački mistici - mada nekad i jesu - ali njihovo sjedinjavanje na jednom ne-svakodnevnim nivou stvarnosti otkriva paralelu sa misticizmom Istoka. Savremeni fizičari bi, prema tome, trebalo da budu u stanju da prestatu uvid u neke od centralnih učenja Dalekog istoka povezujući ih sa iskustvima iz svog sopstvenog domena. Sve veći broj mladih fizičara zaista pronalazi u tome veoma vredan i stimulativan pristup istočnjačkom misticizmu.

Primeri sjedinjavanja suprotstavljenih pojmova u savremenoj fizici mogu se naći na subatomsom nivou, gde su čestice u isto vreme uništene i neuništene; gde je materija i kontinuirana i diskontinuirana, a sila i materija nisu ništa drugo do različiti aspekti jednog istog fenomena. Svi ovi primeri pokazuju da suprotstavljeni pojmovi, potekli iz svakodnevnog iskustva, predstavljaju previše uzak okvir za svet subatomske čestice. Za opis tog sveta neophodna je teorija relativiteta, gde se u »relativističkom« okviru klasični pojmovi prevazilaze prelaskom na jednu višu dimenziju - na četvorodimenzionalni prostorno-vremenski kontinuum. Sami pojmovi prostora i vremena predstavljaju pojmove koji su izgledali potpuno različiti, ali su u jedinjeni u relativističkoj fizici. To fundamentalno jedinstvo je osnova sjedinjavanja gorepomenutih suprotnih pojmova. Poput jedinstva suprotnosti kakvo doživljavaju mistici, ono se odigrava na jednom višem planu, tj. u jednoj višoj dimenziji; i kao kod mistika, radi se o dinamičkom jedinstvu, jer je relativistička prostorno-vremenska stvarnost u suštini dinamička stvarnost u kojoj su objekti u isto vreme i procesi, a svi oblici predstavljaju dinamičke obrasce.

Da bismo doživeli sjedinjavanje naizgled odvojenih entiteta u jednoj višoj dimenziji, nije nam neophodna teorija relativiteta. To se sjedinjavanje može iskusiti i prelazeci iz jedne u dve dimenzije, ili iz dve u tri. U ranije navedenom primeru kružnog kretanja i njegove projekcije, suprotni polovi oscilacije u jednoj dimenziji (duž jedne linije) ujedineni su u kružnom kretanju u dve dimenzije (u jednoj ravni). Crtež na sledećoj strani takođe predstavlja situaciju u kojoj se prelazi iz dve u tri dimenzije. Crtež prikazuje jedan kolat (u obliku »devreka«) koji je presečen jednom horizontalnom ravni. U dve dimenzije te ravni, površine preseka izgledaju kao dva potpuno odvojena diska, dok se, međutim, u okviru tri dimenzije oni sagledavaju kao delovi jednog jedinstvenog predmeta. Slično sjedinjavanje entiteta koji izgledaju odvojeni i nepomirljivi postiže se u teoriji relativiteta prelaskom iz tri u četiri dimenzije. Četvorodimenzionalni svet relativističke fizike jeste svet u kojem su sila i materija ujedinjene; gde se materija može javiti u vidu diskontinuiranih čestica ili u vidu kontinuiranog polja. U tim slučajevima, međutim, nismo više u stanju da tako jasno sebi predstavimo to jedinstvo. Fizičari su u stanju da »iskuse« četvorodimenzionalni prostorno-vremenski svet kroz apstraktni matematički formalizam svojih teorija, ali njihova je moć vizuelnog predstavljanja - kao i kod svakog drugog - ograničena na trodimenzionalni svet čula (slika 2.). Naš je-



zik i obrasci mišljenja razvili su se u ovom trodimenzionalnom svetu i zbog toga nam je

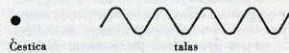
izuzetno teško da izademo na kraj sa četvorodimenzionalnom stvarnošću relativističke fizike.

S druge strane, izgleda da su istočnjački mistici u stanju da dožive stvarnost viših dimenzija neposredno i konkretno. U stanju duboke meditacije oni mogu da prevaziđu trodimenzionalni svet svakodnevnice i iskuse jednu potpuno drugačiju stvarnost, u kojoj su sve suprotnosti ujedinjene u jednu organsku celinu. Kada mistici pokušavaju da to iskustvo izraze rečima, suočeni su sa istim problemima kao i fizičari koji pokušavaju da protumače multidimenzionalnu stvarnost relativističke fizike. Prema rečima Lamae Govinde:

Iskustvo viših dimenzija postiže se integracijom različitih centara i nivoa svesti. Odatle potiče neopisivo izvesnih iskustava meditacije na nivou trodimenzionalne svesti i u okviru logičkog sistema koji ograničava mogućnosti izražavanja namećući svoja ograničenja procesu mišljenja.<sup>6</sup>

Četvorodimenzionalni svet teorije relativiteta nije jedini primer u savremenoj fizici gde se naizgled protivrečni i neusaglašivi pojmovi sagledavaju kao različiti aspekti jedne iste stvarnosti. Najslavniji i najpoznatiji slučaj jednog takvog sjedinjavanja protivrečnih pojmova verovatno je odnos čestica i talasa u atomskoj fizici.

Na atomsom nivou, materija poseduje dvojni aspekt: ona se javlja i u vidu čestica i u vidu talasa. Od situacije zavisi koji će se od ovih aspekata javiti. U nekim situacijama prevladavaju aspekt čestice, u drugima se pak čestice ponašaju sličnije talasima, a ovu dvojni prirodu pokazuju i svetlosti i sva ostala elektromagnetna zračenja. Svetlost se, na primer, emituje i upija u obliku »kvantata«, ili fotona, ali kada te čestice svetlosti putuju kroz prostor, one se javljaju kao vibrirajuća električna i magnetna polja čije ponašanje pokazuje sve karakteristike talasa. Elektroni se normalno smatraju česticama a, ipak, kada se snop tih čestica propusti kroz neki uzak otvor, on će se rasuti baš kao i snop svetlosti - drugim rečima, i elektroni se takođe ponašaju poput talasa (slika 3.).

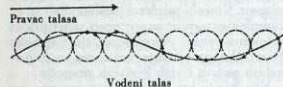


Ovaj dvojni aspekt materije i zračenja zaista je krajnje neobičan i doveo je do mnogih »kvantnih koana«, koji su podstakli stvaranje kvantne teorije. Predstava o talasima koji se uvek prostiru u prostoru fundamentalno se razlikuje od predstave o česticama koje podrazumeva preciznu lokaciju. Fizičarima je trebalo dugo vremena da prihvate činjenicu da se materija manifestuje na načine koji izgledaju kao da su međusobno isključivi, činjenicu da su čestice takođe i talasi a talasi takođe i čestice.

Gledajući ove dve predstave, laik bi mogao doći na pomisao da se ta protivrečnost može razrešiti ako kažemo da slika na desnoj strani jednostavno prikazuje samo jednu česticu koja se kreće poput talasa. Ovaj način razmišljanja, međutim, počiva na nerazumevanju prirode talasa. Čestice koje se kreću poput talasa ne postoje u prirodi. U jednom vodenom talasu, na primer, čestice

<sup>6</sup> Lama Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism* (Rider, London, 1963), str. 136.

vode ne kreću se uporedo sa talasom već kružno, kako talas prolazi dalje. Na sličan način čestice vazduha u zvučnom talasu osciluju samo napred-nazad, ali ne putuju zajedno sa samim talasom. Ono što se prenosi duž talasa nije nikakva čestica već je poremećaj koji proizvodi talasni fenomen. Prema tome, u kvantnoj teoriji ne govorimo o putanji čestice kada kažemo da je čestica takode i talas. Ono što mislimo pod tim jeste da celokupni talasni obrazac predstavlja manifestaciju čestice. Predstava o prostiranju talasa je, prema tome, potpuno drugačija od predstave čestica u kretanju, onoliko drugačija koliko se – po rečima Viktora Vaiskopfa – razlikuju talasi u jezeru od jata riba koja pliva u istom pravcu: (slika 4).



Fenomen talasa sreće se u mnogim različitim kontekstima kroz celokupnu fiziku i može se opisati istim matematičkim formalizmom kad god se pojavi. Iste se matematičke formule koriste da bi se opisao svetlosni talas, vibrirajuća žica na gitari, zvučni talas, ili vodeni talas. U kvantnoj teoriji, opet, koriste se te forme da bi se opisali talasi povezani sa česticama. Ovaj put, međutim, talasi su mnogo apstraktniji. Oni su čvrsto vezani sa statističkom prirodnom kvantne teorije, tj. sa činjenicom da se atomski fenomeni mogu opisivati jedino u terminima verovatnoća. Informacija o verovatnoćama za neku česticu sadržana je u jednoj veličini koja se naziva funkcija verovatnoće, a matematička forma te količine je forma talasa, što će reći da je slična formama koje se koriste za opisivanje drugih vrsta talasa. Međutim, talasi koji u vezi sa česticama nisu stvarni trodimenzionalni talasi, poput vodenih ili zvučnih talasa, već su talasi verovatnoće, apstraktne matematičke veličine koje su povezane sa verovatnoćama pronalaza čestica na različitim mestima i sa različitim osobinama.

Uvođenje talasa verovatnoće u izvesnom smislu razrešava paradoks čestice koja su istovremeno i talasi, postavljajući ga u jedan potpuno novi kontekst; ali u isto vreme to vodi u jedan drugi par suprotnih pojmova koji je još fundamentalniji, onaj koji se odnosi na postojanje i nepostojanje. I ovaj par suprotnosti takode je prevaziđen u okviru atomske stvarnosti. Nikada ne možemo reći da neka atomska čestica postoji na nekom određenom mestu, niti možemo reći da ona ne postoji. Budući da predstavlja obrazac verovatnoće, čestica poseduje tendencije da se nalazi na različitim mestima i na taj način ispoljava jednu čudnu vrstu fizičke stvarnosti između postojanja i nepostojanja. Ne možemo, prema tome, opisivati stanje čestice u terminima fiksniranih suprotnih pojmova. Čestica niti postoji niti ne postoji na nekom određenom mestu. Ona ne menja svoj položaj niti miruje na jednom mestu. Ono što se menja, to je obrazac verovatnoće, i prema tome tendencije čestice da se nalazi na određenim mestima. Po rečima Roberta Oppenhejmera:

Ako, na primer, pitamo da li položaj elektrona ostaje isti, moramo da odgovorimo »ne»; ako pitamo da li se položaj elektrona menja s vremenom, moramo da odgovorimo »ne»; ako pitamo da li elektron miruje, moramo da odgovorimo »ne»; ako pitamo da li je u kretanju, moramo da odgovorimo »ne».<sup>8</sup>

Stvarnost atomskog fizičara, kao i stvarnost istočnjačkog mistika, nadilazi uske okvire suprotnih pojmova.

Zbog toga Openhajmerove reči kao da predstavljaju odjek reči iz upanišada:

*Kreće se. Ne kreće se.  
Daleko je, i blizu je.  
Unutar je svega ovoga,  
i izvan je svega ovoga.<sup>9</sup>*

Sila i materija, čestice i talasi, kretanje i mirovanje, postojanje i nepostojanje – to su neki od suprotstavljenih ili protivrečnih pojmova koji su prevaziđeni u savremenoj fizici. Od svih tih parova suprotnosti ovaj poslednji izgleda kao da je najfundamentalniji, a ipak, u atomskoj fizici moramo ići dalje čak i od pojmova postojanja i nepostojanja. U pitanju je osobina kvantne teorije koja leži u srcu neprekidne rasprave oko njenog tumačenja. U isto vreme, prevaziđene pojmove postojanja i nepostojanja predstavlja i jedan od najzagonetnijih aspekata istočnjačkog mističizma. Kao i atomski fizičari, istočnjački mistici se bave stvarnošću koja leži s one strane postojanja i nepostojanja, i oni često naglašavaju tu važnu činjenicu. Tako kaže Ašvagoša:

Takvost nije ono što je postojanje, niti ono što je nepostojanje, niti ono što je u isto vreme i postojanje i nepostojanje.<sup>10</sup>

Suočeni sa stvarnošću koja leži s one strane suprotstavljenih pojmova, fizičari i mistici moraju da prihvate jedan poseban način razmišljanja, gde um nije fiksiran u krutom okviru klasične logike, već se stalno kreće i menja svoju tačku gledišta. U atomskoj fizici smo, na primer, već navikli da u opisivanju materije primenjujemo i pojam čestice i pojam talasa. Da bismo uspešli da izađemo na kraj s atomskom stvarnošću, morali smo da naučimo kako da se igramo sa te dve predstave, skakući sa prve na drugu i obrnuto. Upravo na taj isti način razmišljaju i istočnjački mistici kada pokušavaju da protumače svoj doživljaj stvarnosti koja je s one strane svih suprotnosti. Po rečima Lame Govinde: »istočnjački način mišljenja prve se sastoji u kruženju oko predmeta kontemplacije... u mnogostranom, tj. multidimenzionalnom utisku koji dolazi od međusobnog preklapanja pojedinačnih utisaka dobijenih iz različitih uglova gledanja».<sup>11</sup>

Da bismo videli kako je moguće skakati između predstava čestice i talasa u atomskoj fizici, ispitajmo detaljnije pojmove talasa i čestica. Talas je jedan vibracioni obrazac u prostoru i vremenu. Možemo ga osmotriti u nekom određenom vremenskom trenutku i

tada ćemo videti jedan periodični obrazac u prostoru, kao u sledećem primeru. Ovaj obrazac karakteriše amplituda  $A$  – raspon vibracije, i talasna dužina  $L$  – udaljenost između dva susedna vrha (slika 5).



S druge strane, možemo posmatrati kretanje jedne određene tačke talasa i tada ćemo videti oscilaciju koju odlikuje određena frekvencija – broj koji pokazuje koliko puta tačka osciluje u sekundi. Okrenimo se sada predstavi čestice. Prema klasičnim idejama, čestica poseduje jasno određeni položaj u svakom trenutku, a njeno stanje kretanja može se opisati preko brzine i energije kretanja. Čestice koje se kreću velikim brzinama poseduju, takode, i visoku energiju. Fizičari, zapravo, retko kad koriste »brzinu da bi opisali stanje kretanja čestice; radije upotrebljavaju veličinu koja se naziva »momentum» i koja se definiše kao masa čestice pomnožena njenom brzinom.

Kvantna teorija sada povezuje osobine talasa verovatnoće sa osobinama odgovarajuće čestice tako što dovodi u vezu amplitudu talasa na određenom mestu sa verovatnoćom pronalaza čestice na tom mestu. Tamo gde je amplituda velika, imamo veći izgled da da pronalazimo česticu koju tražimo; tamo gde je mala, i naši izgledi su mali. Talas prikazan na prethodnoj slici poseduje istu amplitudu tokom cele svoje dužine, i česticu je prema tome moguće naći bilo gde uzduž talasa sa istim izgledima na uspeh.<sup>\*</sup>

Informacija o stanju kretanja čestice sadržana je u talasnoj dužini i frekvenciji talasa. Talasna dužina je obrnuto srazmerna momentu čestice, što znači da talas sa malom talasnom dužinom odgovara čestici koja se kreće s visokim momentom (i prema tom visokom brzinom). Frekvencija talasa srazmerna je energiji čestice; talas sa visokom frekvencijom označava da čestica poseduje visoku energiju; u slučaju svetlosti, na primer, ljubičasto svetlo ima visoku frekvenciju i kratku talasnu dužinu i sastoji se prema tome od fotona visoke energije i visokog momenta, dok crvena svetlost ima nisku frekvenciju i dugačku talasnu dužinu, što odgovara fotonima niske energije i momenta.

Talasi koji se prostire poput onog na našem primeru ne govori nam mnogo o položaju odgovarajuće čestice. Nju je sa istom verovatnoćom moguće pronaći bilo gde duž talasa. Vrlo često, međutim, mi se bavimo situacijama u kojima je položaj čestice u izvesnoj meri poznat, kao na primer u opisu elektrona u atomu. U takvom slučaju verovatnoća pronalaza čestice na različitim mestima mora biti ograničena na jednu određenu oblast. Izvan te oblasti, verovatnoće moraju biti jednake nuli. To se može postići talasnim obrascem poput ovog na sledećem dijagramu, koji odgovara čestici ograničenoj na oblast  $X$ . Takav jedan obrazac dobio je

<sup>8</sup> J.R. Oppenheimer: *Science and the Common Understanding* (Oxford University Press, London, 1954), str. 42-3.

<sup>9</sup> *Isa-Upanišad*, 5.

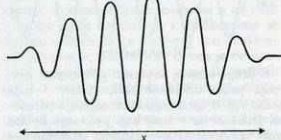
<sup>10</sup> Ashvaghosha: *The Awakening of Faith*. Prev. D.T. Suzuki (Open Court, Cikago, 1900), str. 59.

<sup>11</sup> Lama Anagarika Govinda: »Logic and Symbol in the Multi-Dimensional Conception of the Universe», *The Middle Way*, T-36 (februar 1962), str. 132.

<sup>7</sup> V.F. Weisskopf: *Physics in the Twentieth Century*. Selected Essays (M.I.T. Press, Kembriđž, Mas., 1972) str. 30.

<sup>\*</sup> U ovom primeru ne sme se misliti da postoje veći izgledi da se čestica pronađe tamo gde talas ima vršenje nego tamo gde je udaljenije. Statistički talasni obrasci prikazan na slici predstavlja samo jedan »kolofonski snimak» kontinuirane vibracije tokom koje svaka tačka duž talasa dostiže vrh u periodičnim intervalima.

ime talasni paket.\*\* On je sastavljen od nekoliko talasnih tokova različitih talasnih dužina koji međusobno stupaju u destruktivnu interferenciju izvan oblasti X, tako da je ukupna amplituda – i prema tome verovatnoća nalaza čestice izvan X – jednaka nuli, dok unutar X (slika 6.) oni izgrađuju



Taladni paket koji odgovara čestici koja se nalazi negde u oblasti X

obrazac. Ovaj obrazac pokazuje da se čestica nalazi negde unutar oblasti X, ali nam ne dopušta da je bliže lokalizujemo. Za tačke unutar te oblasti možemo dati samo verovatnoće prisustva čestice. (Čestica se najverovatnije može naći u središtu gde su amplitude verovatnoće velike a manje verovatno bliže krajevima talasnog paketa gde su amplitude male). Dužina talasnog paketa predstavlja, prema tome, neodređenost u određivanju položaja čestice.

Značajna osobina jednog takvog talasnog paketa jeste da on ne poseduje određenu talasnu dužinu, tj. rastojanja između dva susjedna vrha nisu podjednaka duž celog paketa. Postoji raspon talasnih dužina čija veličina zavisi od dužine talasnog paketa: što je talasni paket kraći, to je veći raspon u talasnim dužinama. To nije ni u kakvoj vezi sa kvantnom teorijom, već jednostavno sledi iz prirode talasa. Talasni paketi ne poseduju određenu dužinu. Kvantna teorija ulazi u igru onda kada povežemo talasnu dužinu sa momentom odgovarajuće čestice. Ukoliko talasni paket ne poseduje jasno definisanu talasnu dužinu, čestica ne poseduje jasno definisani momenat. To znači da neodređenost ne postoji samo u slučaju položaja čestice, što je u vezi sa dužinom talasnog paketa, već neodređenost postoji i kod njenog momenta, što je prouzrokovano rasponom u talasnoj dužini. Ove dve neodređenosti su međusobno povezane, jer raspon u talasnoj dužini (tj. neodređenost momenta) zavisi od dužine talasnog paketa (tj. od neodređenosti položaja). Ukoliko želimo da preciznije odredimo položaj čestice, što će reći: ako želimo da njen talasni paket ograničimo na manju oblast, to će dovesti do povećanja raspona u talasnoj dužini i na taj način do povećanja neodređenosti momenta čestice.

Precizna matematička forma ovog odnosa između neodređenosti položaja i momenta neke čestice poznata je kao Hajzenbergov odnos neodređenosti, ili princip neodređenosti. Njegov smisao je da, u subatomskom svetu, nikad s velikom preciznošću ne možemo odrediti i položaj i momenat neke čestice. Što bolje znamo položaj, to će nejasniji biti njen momenat, i obrnuto. Mi možemo odlučiti da preduzmemo precizno merenje bilo koje od ove dve veličine, ali tada ćemo morati da ostanemo u potpunom neznanju što se tiče one druge. Važno je shvatiti da ovo ograničenje nije prouzrokovano nesavr-

šenošću naših tehnika merenja, već predstavlja jedno principijelno ograničenje. Ako odlučimo da precizno izmerimo položaj čestice, ta čestica jednostavno ne poseduje jasno definisani momenat, i obrnuto.

Odnos između neodređenosti položaja čestice i momenta ne predstavlja jedini oblik principa neodređenosti. Slični odnosi važe i među ostalim veličinama, na primer između vremena trajanja nekog atomskog događaja i njegove energije. To se jasno može videti ako predstavimo sebi naš talasni paket ne kao obrazac u prostoru, već kao jedan vibracioni obrazac u vremenu. Kako čestica prolazi jednu određenu tačku posmatranja, vibracije talasnog paketa će na toj tački otpočeti s malim amplitudama, koje će se povećati a zatim ponovo smanjiti, sve dok se nazad vibracija potpuno ne zaustavi. Trajanje ovog obrasca predstavlja vreme tokom kojeg čestica prolazi pokraj naše tačke posmatranja. Možemo reći da se prolazak odvija u okviru tog vremenskog intervala, ali ga ne možemo bliže odrediti. Trajanje vibracionog obrasca predstavlja, prema tome, neodređenost u vremenskom položaju tog događaja.

A sada, kao što prostorni obrazac talasnog paketa ne poseduje jasno određenu talasnu dužinu, tako odgovarajući vibracioni obrazac u vremenu ne poseduje jasno određenu frekvenciju. Raspon u frekvenciji zavisi od trajanja vibracionog obrasca, i kako kvantna teorija povezuje frekvenciju talasa sa energijom čestice, raspon u frekvenciji obrasca odgovara neodređenosti energije čestice. Neodređenost pri određivanju položaja nekog događaja u vremenu postaje, prema tome, povezana sa neodređenosti energije na isti način na koji je neodređenost položaja čestice u prostoru povezana sa neodređenošću momenta. To znači da nikada ne možemo znati i vreme kada se neki događaj odvija i njegovu energiju s velikom tačnošću. Događaji koji se odvijaju unutar kratkog vremenskog intervala nose veliku neodređenost što se tiče određivanja energije; događaji čija je energija jasno precizirana mogu se lokalizovati jedino u okviru dugačkih vremenskih intervala.

Fundamentalni značaj principa neodređenosti sastoji se u tome da on izražava ograničenja naših klasičnih pojmova u jednoj preciznoj matematičkoj formi. Kao što je ranije rečeno, subatomske svet pojavljuje se kao mreža odnosa između različitih delova jedne jedinstvene celine. Naši klasični pojmovi, izvedeni iz našeg uobičajenog makroskopskog iskustva, nisu potpuno adekvatni za opis tog sveta. Da počnemo s tim da pojam takvog izdvojenog fizičkog entiteta kao što je čestica predstavlja jednu idealizaciju bez fundamentalnog smisla. On se može definisati jedino preko svoje povezanosti sa celinom, a te veze su statističke prirode – pre su verovatnoće nego izvesnosti. Kada opisujuemo osobine jednog takvog entiteta preko klasičnih pojmova – kao što su položaj, energija, momenat, itd. – nalazimo da su ti parovi pojmova međuzavisni i da se ne mogu istovremeno precizno definisati. Što više namećemo jedan pojam fizičkom objektu, to više onaj drugi pojam (iz para) postaje neodređen, a precizan odnos između njih dat je principom neodređenosti.

Radi boljeg razumevanja ovog odnosa između parova klasičnih pojmova, Nils Bor je uveo pojam komplementarnosti. On je smatrao da su predstava čestice i predstava

talasa dva komplementarna opisa iste stvarnosti, s tim da je svaka od tih predstava samo delimično ispravna i da ima samo ograničeno polje primene. I jedna i druga predstava potrebna je da bi se pružio potpun opis atomske stvarnosti, i obe treba upotrebljavati u okvirima ograničenja koja postavlja princip neodređenosti.

Pojam komplementarnosti postao je nezaobilazni deo načina na koji fizičari razmišljaju o prirodi, a Bor je često napominjao da ona može predstavljati koristan koncept i izvan područja fizike; pokazalo se, zapravo, da je pojam komplementarnosti bio izuzetno koristan pre 2500 godina. On je igrao ključnu ulogu u drevnoj kineskoj misli koja se zasnivala na vidu da suprotni pojmovi stoje u polarnom – ili komplementarnom – odnosu. Kineski mudraci predstavljali su tu komplementarnost suprotnosti arhetipskim polovima *yina* i *yang*a smatrajući njihovu dinamičko preplitanje suštinom svih prirodnih pojava i svih ljudskih situacija.

Nils Bor je bio u potpunosti svestan ove paralele između svojeg pojma komplementarnosti i kineske misli (slika 7.). Kada je



Grb Nilsa Bora (iz memorijalne knjige *Niels Bohr*, urednik S. Rosental, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1967.)

posetio Kinu 1937. godine, u vreme kada je njegovo tumačenje kvantne teorije već bilo potpuno razrađeno, bio je duboko impresioniran drevnim kineskim pojmom polarnih suprotnosti i od tog je vremena zadržao zanimanje za istočne kulture. Deset godina posle toga, Bor je proizveden u vitex u znak priznanja za izuzetna dostignuća u nauci i značajne doprinose danskom kulturnom životu; i kada je trebalo da izabere odgovarajući motiv za svoj grb, njegov izbor je pao na kineski simbol *tai-chia* koji predstavlja komplementarni odnos arhetipskih suprotnosti *yina* i *yang*a. Birajući taj simbol za svoj grb, zajedno sa natpisom *Contraria sunt complementa* (suprotnosti su komplementarne), Nils Bor je odao priznanje dubokoj harmoniji koja postoji između drevne mudrosti Istoka i moderne nauke Zapada.



S engleskog preveo Marko Zivković

\*\* Radi jednostavnosti, ovde se bavimo samo jednom prostornom dimenzijom, tj. položajem čestice negde duž jedne linije.

Poređenje koncepta materijalnog polja u fizici relativiteta sa budističkom idejom ne-sopstva

U jednom radu poznatog istraživača budizma Inade (Kenneth K. Inada), pojam »ne-sopstva« (anatan) je jasno izložen kao centralna tema budističke filozofije, koja se tiče elementarnosti procesa naspram elementarnosti »sopstva« (atman).

Gledano sa mog okvirnog stanovišta, iz ugla teoretskog fizičara, dobijam utisak da postoje neke veoma interesantne uzajamne ideje u budističkoj ideji ne-sopstva i u fundamentalnim pogledima na materiju prema Ajnštajnovoj teoriji opšte relativnosti. Naravno, postoje tanani aspekti budizma koji za svoje puno razumevanje zahtevaju veliki stepen školovanosti u toj oblasti. Ali Inadina učenja rasprava o konceptu anatan bila je u toj meri izvrsno izvedena da mi je zaista podarila neki pojam o tome, naročito u odnosu na sličnost ovog koncepta sa uvidima koji se javljaju pri objašnjavanju materije kada je teorija opšte relativnosti u punoj meri iskorišćena kao opšta teorija materije.

Na ovom mestu, upozorio bih svoje kolege iz obeju oblasti (fizike i filozofije) da je zaista lako prelaziti iz jedne discipline u drugu, bez odgovarajuće promene konteksta pri ovoj transformaciji ideja, te tako doći do gledišta koja su neistinita u odnosu na neovotkriveno polje ideja. Ipak, zaista verujem, da u ukoliko smo dovoljno pažljivi, jeste moguće otkriti nepromenljivost u odnosu na promene nastale pri prebacivanju iz jednog kontekstualnog okvira u drugi. Na jednom mestu sam raspravljao<sup>1</sup> kako ovo može uistinu da bude moguće način sticanja progressa u sposobnosti intelektualnog discipliniranja, tj. ovo traganje za nepromenljivošću.

Osnovna namena ovog naglaska je da doda nekoliko komentara tekućoj diskusiji, naročito se obraćajući poređenju savremenog kontinualističkog pogleda na materiju, u skladu sa fizikom relativiteta, sa budističkim konceptom ne-sopstva – sličnom neotaoističkom konceptu nebića (wu).<sup>2</sup>

Interesantno je zapaziti na početku kako je glavni problem u savremenoj fizici uklapanje svih implikacija teorije relativnosti sa onim koje iznosi kvantna teorija ne bi li se na taj način dobila osnovna za fundamentalnu teoriju materije. Jer gledište teorije relativnosti vodi do kontinuumu, do neatomističkog pristupa, dok (nova) kvantna teorija, zasnovana na idejama Kopenhagenske škole, neizbežno vodi atomističkom pristupu (elementarne čestice), mada u vidu prisutnog nedostatka predeterminisanosti parametara povezanih sa atomističkim konstitutentima makromaterije. Kasnije gledište na materiju je snažno povezano (epistemološki) sa pristupom empirista, duž linije prevashodno zapadnjačkih gledišta. Starije gledište je bliže epistemološkom i ontološkom pristupu istočnjačkih filozofija.

UDK 294 + 299.5 : 53

# Budizam i savremena fizika

Mendel Saks

Krizu dostignutu na sadašnjem stupnju istorije fizike, i to zbog neuspeha (tokom prošlih 60 godina) pri fuzionisanju kvantnih i relativističkih teorija u matematički i logički konzistentnom maniru, nije nepovezana sa filozofskim problemima koji su nastajali u dijalozima još od drevnih vremena uzimajući u obzir suprotstavljenost pristupa stvarnosti što se danas može poistovetiti sa *prevladajućim* zapadnjačkim suprotstavljenih *prevladajućim* istočnjačkim pogledima.

Moj stav je bio da je evolucija fizike do sadašnjeg stanja dovela do krize u očiglednoj potrebi da se spoje logički dihotomični koncepti – koji zapravo ne mogu mirno da koegzistiraju u konzistentnoj teoriji elementarne materije. Tako, mi smo dostigli stadijum kada jedan od ovih fundamentalnih pristupa, ali pak drugi – to jest, ili aksiomska osnova kvantne teorije ili teorija opšte relativnosti – moraju da budu odabrani da bi se nastavilo sa razvojem. Može se izneti da u smislu filozofskih osnovica ovih pristupa, ova dva kontrastna pristupa favorizuju prevashodno zapadnjački, nasuprot prevashodno istočnjačkom filozofskom stavu.

U ranijem članku, pokušao sam da uporedim implikacije filozofije teorije relativnosti – u potpunosti iskorišćene za zasnivanje teorije elementarnih čestica – sa nekim konceptima taoizma, kao što je *tao*, i *ch'i*. Postoji, naravno, velika sličnost između ovih taoističkih pojmova i onih u budističkoj filozofiji – na primer, prilikom poređenja nebića (*wu*) i ne-sopstva (*anatan*), kako je već napomenuto i kako je kod Inade razmatrano u odnosu na *proces*. Inada je takođe raspravljao o sličnosti ovog poslednjeg pogleda sa Whitehead-ovim pristupom procesu u alnosti na Zapadu.<sup>3</sup> U staroj Grčkoj, ovakav pristup je mnogo ranije predložio Heraklit.

## II

U vremenima pre ovog stoleća, glavni zapadni pogled na materiju (kakov je i razmatran u Grčkoj od strane Demokrita) bio je da *suštnina materije mora biti shvaćena u smisli čestica elementarnosti atomističkih, indivi-*

dualiziranih sopstva (tj. »samobitka« izdefencijazane jedinice monade – prim red). Ova filozofija je nadalje biti označavana kao »partikularni monizam«. Ona uzima da su svi fizički atributi materije objasnjeni u terminima skupa stvari i odatle izvedenih uticaja koje svaka od njih sproviđa nad ostalima gradeći materijalni sistem.

Otkrićem kvantne teorije, dvadeseti vek je doživio konceptualnu promenu naših pogleda na atomističku teoriju, iz »partikularnog monizma« u dualizam »talas-čestica«. Ovaj poslednji dualistički koncept je inicijalno uveo Ajnštajn u odnosu na (prividno) dualističku prirodu elektromagnetskog zračenja (kakvo je svetlo) – koje se javlja pod nekim eksperimentalnim uslovima kao skup diskretnih čestica. Ovaj koncept je potom uspešno de Brojli (de Broglie) proširio i na materiju. Predložena ideja je da pod nekim uslovima posmatranja, materija (kao što su elektroni) *jeste* talasne prirode. To će reći, pod tim uslovima elektroni mogu ispravno da budu predstavljeni kao superpozicija talasa koji se kombinuju destruktivno ili konstruktivno – na primer, jedan talas kombinovan drugim talasom mođe da *dovedu* do nepostojanja talasa! Dalje, opis materijalnih talasa u smislu talasa je nelokalan – on ih opisuje *kontinualno* kroz prostor i vreme. Ali pod drugim vrstama opažanih uslova, atomi materije su partikularne prirode – na primer, u odnosu na pravila kombinovanja, jedan elektron, plus jedan elektron mogu jedino da daju dva elektrona i ništa drugo! Takođe, u stanju »sličnom čestici«, elektron (prema kvantnoj teoriji) je (skoro) lokalizovan, odnosno, ukoliko je (približno) negde u prostoru, ne može u tom času da bude nigde više, barem u veoma velikom stepenu verovatnoće.

Implikacije koncepta »talas-čestica dualizma« shodno prethodnoj diskusiji je da ovde postoji izvesna količina *nesvodivog subjektiviteta* i to u samoj definiciji elementarne materije. Sa ovim na umu, način na koji materija *jeste* zavisi delom od načina na koji je posmatrana. Tačnije rečeno, sa ovom filozofijom (Kopenhagenske škole), *akt* posmatranja (od strane makroposmatrača) igra suštinsku ulogu u samoj definiciji elementarne materije. Ova interpretacija je opšteprihvaćena u današnjoj zajednici fizičara zbog tvrdjenja fizičara da to mora da bude tako jer, sa empirijske strane, materija zaista ispoljava ponašanje poput talasa pod nekim eksperimentalnim uslovima i ponašanje poput čestice pod drugim vrstama eksperimentalnih uslova. Ipak, kao što ćemo uskoro razmotriti, koncept dualizma talas-čestice je za materiju jedan, ali ne i jedini mogući način tumačenja postojećih podataka.

Osnovno pitanje podignuto konceptom dualizma talas-čestice bilo je ovo: Koje je tačno značenje talasnog aspekta materijalne čestice? Pristigao je odgovor da se talasni aspekt čestice odnosi na kontinuirano raspoređeno stanje *verovatnoće* mikromaterije, što ima veze sa mogućnošću merenja njenih svojstava jednom ili drugom vrednošću. Ipak, o ovome su oponirali realisti, kao što je de Broglie, govoreći da *ispod* opisa verovatnoće talasa, mora postojati stvarna, pojedina čestica materije,<sup>4</sup> čak iako mogu postojati

<sup>1</sup> Kenneth K. Inada, »Problematics of the Buddhist Nature of Self. *Philosophy East and West* 29, no. 2 (1979): 141–158.

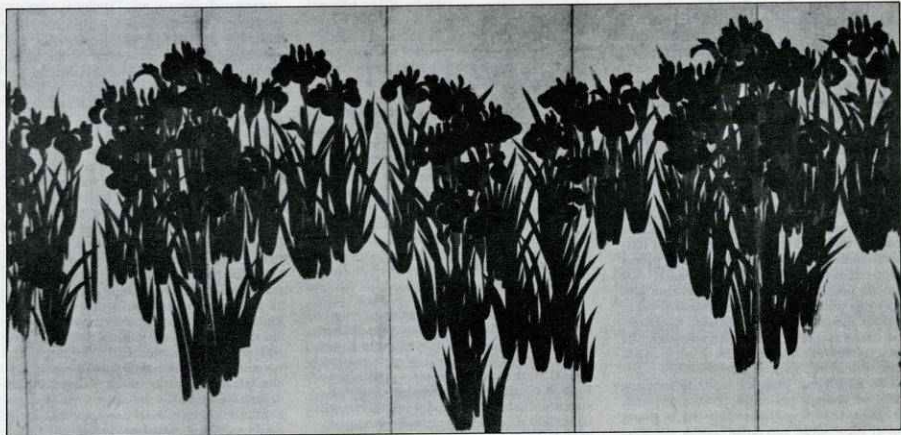
<sup>2</sup> M. Sachs, »Maimonides, Spinoza and the Field Concept in Physics. *Journal of the History of Ideas* 37, no. 1. (1976): 125–131.

<sup>3</sup> Vidi, na primer, Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 315.

<sup>4</sup> M. Sachs, »On the Philosophy of General Relativity Theory and Ideas of Eastern and Western Cultures. in *Festschrift for Ts-Yu Wu*, ed. Fujita (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, Inc. 1978), pp. 9–24.

<sup>5</sup> Kenneth K. Inada, »The Metaphysics of Buddhist Experience and the Whiteheadian Encounter. *Philosophy East and West* 23, no. 4 (1975): 465–488.

<sup>6</sup> L. de Broglie, *The Current Interpretation of Wave Mechanics* (New York: American Elsevier Publishing Co., 1964).



Perunike, slikao O. Korin (Japan, XVII vek)

epistemološki zahtevi koji ograničavaju potpun opis ove čestice od strane makroposmatrača. I pored ovoga, i epistemološki pogledi – potekli iz Kopenhagenske škole (zasnovani na pristupu logičkog pozitivizma) i oni realističkog pristupa de Broglie-a – jesu verzije esencijalne partikularnosti materije, to jest, atomizma.

Cotovo istovremeno sa pronalaskom kvantne teorije u dvadesetom veku, desila se još jedna revolucija u fizici koja je kontrastirala svojim pogledom na materiju u nekoliko filozofskih aspekata. Bila je to teorija relativnosti, sagledana kao teorija elementarne materije. Do krajnosti koristeći aksiomske osnove ove teorije, dolazimo do shvatanja da materija mora da bude na najfundamentalniji način predstavljena konfiniranim poljem, bez singulariteta – *neizdiferencirana celina* – slično budističkom konceptu *anatmana*. Prihvatajući ovaj prilaz u savremenoj fizici, »dualizam talasa-čestice« svodi se na »talasni monizam.« Ali talasni aspekt u ovom gledištu bi bio *apstraktan*, to jest, ne direktno opažljiv, mada bi to bilo ontološko (stvarno postojeće) pre nego epistemološko polje kvantne teorije. »Opažano« talasu slično ponašanje materije je tada direktna logična posledica ovog modela. Dalje, u prirodi je ovog apstraktnog polja (materija talas) da se pod izvesnim okolnostima ispoljava na način koji daje spoljašnji privid »stvari«. Ipak, trebalo bi prepoznati kako u dubini postavljeno polje materije nije, ontološki, skup »stvari«, kao što uzburkano jezerce nije skup (odvojivih) konstitutivnih valova. Pre će biti da je polje materije bliže u svom značenju elementarnosti procesa, koji predstavljaju fundamentalne odnose, pre nego nosioce tih odnosa. Stoga je značenje polja zbilja bliže ne-sopstvu budističke filozofije, o kojoj je govorio Inada.

### III

U kontekstu istorije fizike, za mene je očigledno da »dualizam talasa-čestice« nije permanentan razvitak našeg razumevanja

materije. Ipak, ovo je poslužilo kao (najvažniji) posrednik u premošćivanju konceptualnog jaza, od ranijeg gledišta »partikularnog monizma« ka kasnijem gledištu »talasnog monizma«. Tačnije, »dualizam talasa-čestice« poveo je sa (konkretnije) ideje atomizma – gradivni blokovi makromaterije – koji neizbežno uvlače i partikularnost i individualnost »sastavnih stvari« kao *suštine materije*, ka (apstraktnijoj) ideji materije u smislu koncepta polja – neizdiferencirana celina koja je uistinu bez delova, mada se ispoljava u vidu uzajamno interreagujućih procesa koji zasnivaju unutarnje načine ponašanja. Izgleda mi da ovo premošćuje provalju između prevashodno zapadnog pogleda i prevashodno istočnog pogleda na materiju.

Verujem da je ovakav konceptualni most bio neophodan u istoriji fizike pre svega zato što je prisutna psihološka poteškoća u »zdravom razumu«, odnosno tom aspektu ljudskog mišljenja koja otežava adaptiranje na apstraktniji pristup. Izgleda mi da je ova evolucija našeg razumevanja (prelazi sa filozofije kvantne teorije na filozofiju teorije relativnosti) prirodna posledica *zrelosti u naučnom mišljenju*.

Naravno, razvoj umetnosti matematike još od perioda starih Grka uveliko je pospešilo dalje korišćenje naučnih ideja na Zapadu, dovodeći u »velikoj meri do progressa u čistoj nauci kao i u tehnološkim razvojmima zasnovanim na ovoj nauci. Još uvek, koncepti empirista kao da su postali zaglibljeni pri sadašnjem stanju fundamentalne fizike. Čini mi se krajnje zanimljivim mogućnost da je izlaz iz ove dileme (koja niče u suštini iz neuspeha spajanja matematičkim i logičkim putem kvantne i relativističke teorije) možda povratak apstraktnijem pristupu, to jest, prelazak sa prevashodno zapadnog pristupa na prevashodno istočni pristup. U posebnom smislu, ovo bi bio povratak sa ideje da je suština materije razumljiva u vidu partikularnosti (*atman*) na ideju da se suština materije da shvatiti u vidu procesa i odnosa, gde celina nije suma svojih delova (*anatman*). Ovaj poslednji pogled na materiju u

savremenoj fizici je zaista impliciran kada neko u potpunosti koristi predstavu koncepta polja teorije opšte relativnosti kao generalnu teoriju materije.

Moguća pouka koju treba izvući iz ovog otkrića, koje sam naznačio ranije, je da uspešno traganje za sve većim razumevanjem materijalnog sveta, može zaista nagnati čoveka da shvati da suština ideja za kojim tragamo može vrlo lako biti usađena u filozofske stavove (kako izgleda) raznorodnih kultura, nezavisno od njihovih specifičnih kontekstualnih pojava, ili njihovih prostornih i vremenskih referentnih okvira. Ova ideja je primer proširenja Ajnštajnovog principa opšte relativnosti, koji naznačava nepromenljivost (objektivnost) u istinama prirode u odnosu na transformacije u bilo koji referentni okvir, prostorni, vremenski ili kulturni.



S engleskog preveo  
Aleksandar Bunardić

UDK 294.3:003

# Od sintakse ka semantici – od sansare ka nirvani

Aleksandar Bunardžić

Kaže jedan filozof: »Ja razumem engleski jezik – moj mozak ne razume, a šta mu drugi odgovara: »Nalazim da je ovo tvrđenje isto tako neprihvatljivo kao i insistiranje da »Ja varim »pagete, moj stomak i moj digestivni trakt to ne čine.« Diskusija sada dobija neočekivano interesantan tok – prvi filozof dalje ukazuje: »Koliko važnost u ovom slučaju samo jedna reč može da ima! Glagol »variti« je lepo izabran, jer uočite koliko se radikalno prikaz menja ukoliko se prebacimo na glagol »jesti« ili »uživati.« Jasno je, dakle, koji deo tela *vari* ovaj italijanski specijalitet, ali koji deo tela *uživa* u njemu? Reći: »Ja »uživam« u hrani ne implicira »moj digestivni trakt uživa u hrani.«

Ovde smo se, naravno, upeli u razmatranje odnosa delova nekog sistema i celine (celovitosti kao emergentnog kvaliteta sistema). Onaj prvi filozof to i kaže: »Nivoi zaista čine razliku.« A ipak, činjenica je da je naše uživanje u hrani *tesno* povezano sa tim delom tela – sa digestivnim traktom. Jasno je da se digestivni trakt ovde sagledava kao niži nivo sistema (organizma), pa se time nameće pitanje kako viši nivo sistema (osećanje užika) može da nastane delovanjem nižeg nivoa (varenjem), kada u nižem nivou nigde ne možemo da nađemo taj kvalitet uživanja? Kvalitet uživanja je racionalno svodiv u ovom slučaju na kvalitet varenja, jedini problem je što se prilikom takve redukcije osećaj (ili doživljaj) uživanja negde usput gubi.

Šta učiniti sa ovim? Označimo, za svrhe argumenta, proces varenja sintaksnim, a proces uživanja semantičkim procesom. Proces, ili pojava se mogu zakriti »sintaksnim« svojstvima ukoliko se mogu objasniti na formalan način, ukoliko je moguće napraviti recept za njihovo spravljanje, *ergo* ukoliko se mogu *simulirati*. Semantički procesi su emergentni procesi, epifenomeni (ili, u mehaničko-materijalističkom žargonu, »nuzpojave«) nastali delovanjem sintakso jasno određenih procesa; semantičnost se dakle dobija sintezom, odnosno *očitavanjem* sintakse procesa. Glavno pitanje koje nas ovde interesuje je: postoje li sintakсна pravila za sintetiisanje, odnosno očitavanje sintaksnih procesa u semantičke procese? Pitanje je u velikoj meri paradoksalno, jer ako bi se ispostavilo da ovakva sintakсна pravila postoje, to bi značilo da se semantičnost neke pojave može formalizovati, a to bi opet značilo da se njena semantičnost ni po čemu ne može razlikovati od njene sintaksnosti. Sve emergentne »nuzpojave« kolabirale bi do formalno određenih pojava, što bi dovelo do gdnog regresa. Tako bi se onda naš osećaj uživanja u hrani bez ostatka sveo na naše varenje, a ovo na procese ćelijskog metabolizma koji su potpuno određeni hemijskim svojstvima i reakcijama makromolekula, koji su dalje determinisani svojstvima jezga i elektronskog ometača svojih komponenti, i tako sve do, recimo, kvarkova. A ako bi se ispostavilo da sintakсна pravila za spravljanje semantičkih pojava od sintaksnih ne postoje, bili bismo primorani da u svoju sliku sveta propustimo jednu ardu mističnosti, tj. jednu komponentu neodredivosti. Jednostavno, stvar bi se mistifikovala, jer bi jaz između sintakse i semantike bio racionalno nepremostiv – razum se tako stavlja na Tantalovo muke, jer uočava postojanje epifenomena, a nije u stanju da objasni kako do njih dolazi.

Koliko danas znamo, semantička svojstva

neke pojave se ne mogu simulirati – ne postoje pravila za pravljenje dobre muzike, mada sama svojstva muzike prosto budu oči obiljem svojih sintaksnih pravila. Ipak, postoje mišljenja da se neka semantička svojstva mogu *duplicirati* (mada ovaj znokus-pokus još niko nije demonstrirao). Znamo da se, recimo, dobra muzika može *imitirati*; ali, »laži su kratke noge.« Ako je »objektivna« pojava da u svetu postoje subjektivne pojave, onda možemo reći da se semantičnost nekog svojstva određuje njegovom *autentičnošću*; moguće je znači razlikovati *slepanu* od *stvorene* pojave (ili, u slučaju muzike, *slepanu* od *komponovane* muzike). Ovde se umeće subjektivni faktor – »ja-svest« ili »ja-samosvest«. Ovaj subjektivitet je nosilac kriterijuma, za koji još ne znamo je li formalne ili neformalne prirode. Pitanje je da li je subjekt, »ja«, odn. »samosvest« sintakсна ili semantičke prirode?

Kako termin »sintaksa« (*sintaksis*) stoji za pojmove kao što su sastav, organizacija, uređenje, razmer, to implicira da se sintakсна svojstva jasno mogu *locirati* na objektu, vezujući se za formalna svojstva tog objekta. Provedemo li dalje ovu implikaciju, dolazimo do važnog zaključka da se sintakсна svojstva mogu *javno utvrditi i proveriti*. Stručnjaci se može reći da se sintakсна svojstva mogu detektovati *predvidljivo terminatornim testovima*. Predvidljivost testa (odnosno, njegova »naprednost«) govori nam da se testiranje sintakse nekog objekta može svesti na mehanički modus, što drastično umanjuje značaj *interpretatora* teke procedure. Subjektivni, »stručni arbitars« se u ovom slučaju može zamieniti armijom »idiota« koji će jednostavno da otačaju po sa – i rezultat će biti istovetan.

Semantička svojstva se ne mogu na gore opisan, formalni način, detektovati »otajavanjem« posla. Sama reč *semantikos* krata je obiljem pojmoava – nagoveštavati, naslućivati, naći na nešto, davati znak za nešto, zapovedati, biti voda, javiti, objasniti, opisati, dokazati, sebi rastumačiti, i, konačno, znanjenje koje šalju bogovi – isušiti tesno uključuje prisustvo subjekta u procesima koje ovaj termin povlači, da bi se subjektivni, jedinstveni faktor mogao mirno zamieniti »bilo čime mehaničkim« (neunikatnim). Uzimamo jedne semantičko svojstvo nekog objekta – pojam lepote je, recimo, uveliko semantičke prirode. Jer, taj se pojam prve svega vrlo teško može *javno verifikovati*. Subjektivnost ovog svojstva izražena je i izrekom »lepota je u oku posmatrača koliko je i u samom predmetu.« Mada su otkrivena mnoga pravila »dobre temperiranosti« sastavnih komponenti nosilaca otekuvanja lepote, nikakav zlatni presek nije u stanju da simulira izvornu lepotu. Za razliku od sintaksnih svojstava nekog objekta, koja mogu da budu

uređena po pravilu zlatnog preseka (ili nekog drugog pravila »dobroformljenosti«), semantička svojstva (na pr. lepota) *nisu lokalizovana* u samom objektu. Možemo reći da su takva svojstva *difuzno raspoređena* – na njih se ne može pokazati prstom, ali se ona mogu izvući iz objekta (ili pak uvući u njega, zavisni kako gledamo) intervencijom subjektive moći doživljavanja. Ovakvu postavku treba možda primiti sa zrncom soli; jer, da li se baš subjekat i objekat u tolikoj meri mogu poistovetiti da se ne zna ko u koga učitava odnosno očitava značenja? Pri ovom se misli na sledeće: mi doživljavamo lepotu nekog dela muzike, koja bi se bez naše participacije »rozala« na nivo manje ili više dobre sintaksnosti, dakle izgubila bi ono »najmuzičnije« svojstvo u sebi, ali bilo bi preterano reći da smo u tom događaju *mi* muzika, i da bez našeg slušanja ta muzika nije muzika. Muzika u užem smislu (ne mislim na »harmoniju sfera«) je ipak prilično ekskluzivna i veoma negentropijska pojava, ona »redak dragulj«, tako da je izlišno očekivati da je srećemo na svakom koraku. Znači, mi ne vibriramo sami od sebe muzikom – potreban nam je »okidač« koji će pokrenuti proces doživljavanja muzike, i taj »okidač« mora u većini slučajeva da bude prilično eksplicitne prirode. Ovim smo opet zatvorili kolo, jer smo došli do zaključka da bi »okidači« moraju da budu eksplicitna, sintakсна svojstva objekta.

Umesto da se sada vracamo (besplodno) na početak problema određivanja sintaksnih i semantičkih svojstava, nastavivimo bolje proučavanjem značenja semantičkih pojava. Sa formalnog stanovišta možemo izneti da testiranje semantičnosti neke pojave uključuje tzv. *otvorene testove* (*open-ended tests*). Ti testovi stoje za procedure čije trajanje i struktura nisu unapred dati. Sama difuznost semantičkih svojstava osujećuje mogućnost jasnog koncipiranja testa.

Neophodnost uvođenja *otvorenog* testa otkrivanja nam jedno veoma bitno svojstvo semantičkih pojava – a to je da se one ne smeju shvatiti *doslovno*, kao sintakсна svojstva. Za razliku od sintaksnih svojstava, ni jedan zaključak do kojeg dodemo proučavajući semantička svojstva, ne može da bude *končan*. Semantička svojstva su dakle neiscrpan. Muziku je moguće slušati programski, pa reći, kao u slučaju Dvoržakovce »Vltave«, sevo ova grupa nota (ili tonova) označava izvorište reke, a ova odev njeno vrtloženje itd., ali ukoliko je to zaista autentična muzika, njeno značenje se ne iscrpljuje ovim zaključcima, niti bilo kojim drugim. Doslovnom tumačenjem je moguće banalizovati bita šla, ali je pri tom očigledno kako to ubija semantiku.

Ovim je istaknut značaj subjektivne svesti, kao faktora koji posreduje u stvaranju se-

mantičkih svojstava na osnovu sintaksnih »šifri«. Kako ne postoji objektivni, »stup i nezainteresovan način da se do ovoga dođe, izuzetna važnost subjektivnosti je još jednom podvučena, što ima za jednu od blagotvornih posledica vraćanje digniteta unikatnosti individue. Ne tako davno, Karl Gustav Jung je započeo razrađivanje sa zagovornicima »objektivnosti« stvarnosti, koji su nipoštaivali ulogu svesti, držeći da je ona »izprodukt« slepih i nemilosrdnih materijalnih sila prirode. Po njihovom shvatanju, kauzalne moći individualne svesti, koja je samo slanka u uskovitanom okeanu, ništavne su i smešno male. Jung je na ovo odgovorio jednostavno da ideja atomske bombe u nečijoj glavi nije baš faktor za podcenjivanje, i da ova ideja ima i te kakvu kauzalnu moć nad tvorevinama prirode.

Svest dakle nije samo ogledalo stvarnosti, umrljanu onim »šta bi bilo kad bi bilo«; ona je ujedno i jedna od najmoćnijih pojava koju je stvarnost iznedrila.

Vraćajući se početnom pitanju: postoje li sintakсна pravila za sintetisanje, odn. dešifrovanje sintaksnih procesa u semantičke procese, odn. da li je subjektivna svest sintakсна ili semantičke prirode (da li je formalna ili neformalna pojava), razmotrićemo kako je ovo pitanje rešavano u budizmu. Mada budizam kao sistem možemo shvatiti kao eksplisitnu razradu implicitno iznesenih ideja samog Bude, začetnika ovog učenja, i Buda je, kako nalazimo u zabeleženim kazivanjima, koristio svaku priliku da naglasi važnost svesti, pogotovo samosvesti. U tom smislu, on je naglašavao kako je potrebna uložiti ogroman napor da bi se dostigla ispravnost postupaka, govora i misli. U ovom je, naravno, kao i u svemu ostalom, vrlo lako bivao pogrešno shvaćen. Govoreći, na primer, u *Uvapi-suttam* o postojanju tri vrste dela – telesno delo, delo u rečima i delo u mislima, Buda je naglasio kako je od rečivih dela najgusnije, od ova tri, delo izvedeno u mislima, na šta mu se dainski sledbenik, domaćin Upali, usprotivio: »... Po čemu se ističe nezatni prekršaj u misli kad ga uporedimo sa grubim telesnim prekršajem? ...«, na šta mu je Buda uzvratilo:

»Ako želiš da raspravljáš domaćine, pridržavajući se istine, onda možemo o tome da razgovaramo ...

– Raspravljaju, gospodine, pridržavajući se istine ...

– Šta misliš, domaćine, o ovome: Pretpostavimo da neki nesputani (dainski isposnik) obuzdan četvorstrukom obuzdanosti ... hodajući gore-dole (u meditativnom zadubljenju) pogodi mnogo sitnih bića. Kake će posledice to imati za njega prema učenju nesputanog Nataputte (Mahavire, dainskog učitelja)?

– Nesputani Nataputto smatra da ono što nije namerno ne dovodi do velikog priliva gnušobe.

– A ako je namerno?

– Onda dovodi.

– A kako, domaćine, nesputani Nataputto razjašnjava namernost?

– Namernost je prekršaj u mislima.

– Domaćine, domaćine, promislite pre no što odgovorite! Ono što si tvrdio ranije ne slaže se s onim kasnijim, a ni kasnije s ranijim. Zar nisi dao reč da ćeš raspravljati pridržavajući se istine? ...

Mada se ovaj kratki razgovor doima gotovo anegdotalno, on je u nekoliko kratkih rečenica uspeo da nas uvede u samu suštinu Budinog učenja. Iz navedenog vidimo da je Buda, pre svega, trezveno sagledao svet kakav on jeste – nikakvo moralno savršenstvo nam neće pomoći da lebdimo nekoliko pedljač iznad zemlje i da tako pošteno razna sitnija bića neželjenih posledica prisustva naše grube telesnosti. Zbog ovoga, Buda nije napovedao nikakvo »svetaštvo«, a, s druge strane, ni nikakvu askezu – »samoučije« neće učiniti ustrojstvo ovog sveta pravednijim. Zatim, pojam karme, kojeg je Buda inkorporirao u svoje učenje, prikazan je u svojoj punoj relativnosti – jedna bubica zgažena namerno ostavlja loše posledice, determinišući time naše buduće stanje, dok bezbroj živih bića uništenih našom »pridonošću« (našim jednostavnim prisustvom) ne povlače »lošu karmu«, i ostavljaju nas netaknute u našoj bezazalnosti. Buda dakle nije nudio viziju sveta u kome su »pluća i digestivni trakt nepotrebni kao jedino pravednog i moralno prihvatljivog sveta.

I ono najvažnije, što iz relativnosti karme i proishodi, jeste pridavanje odlučujuće važnosti svesnosti, bilo kao pojavi koja može da odvode u sveopštu bedu, ili kao pojavi koja vodi u slobodu, blaženstvo i stvarnost. Iz ovoga se vidi da je Buda i te kako dobro sagledao prirodu svesti – ona je kreativna, i ne može da prestane da »tumači« stvarnost, s tim što je, iz nekog za sada nejasnog razloga, u stanju da stvarnost tumači na dva uzajamno isključiva načina – kao sansaru (*circulus vitiosus*) i kao nirvanu (»nadilazeće« stanje za nas najinelligibilnije predstavljenju vizijom koja se u budističkoj filozofiji označava kao *dharma-dhatu*).

Budući da se u skladu sa mnogim izvorima i dosadašnjim studijama, sansara može predstaviti kao formiranu, uređenu, izmerenu i od raznih jasno uočljivih i izdvojenih delova sastavljena »datost« (ili oblast iskustva), možemo joj, na osnovu toga, pripisati sintakсна svojstva. Nirvana se sasvim jasno može racionalno odvojiti od sansare – ona nema nikakva sintakсна svojstva (ona nema delove, nije merljiva, nije lokalizovana u vremenu i prostoru itd.). Ipak, pošto je odrediva (kao pojam) jedino u odnosu na sansaru, možemo povući dalju paralelu i pripisati joj izvesnu semantičnost – nirvana je nešto nagoveštenu time što nije sansara. U vrednosnom smislu, pošto je Buda učeo oslobađanju od patnje, sansaru treba poništiti (u eskapističkom pogledu, izbeći je), i dosegnuti nirvanu, stanje dokončanja patnje. Međutim, i u ovom pogledu je Buda često bio potpuno naopako shvaćen. Pošavši od ovakvih, »crno-belo« obeleženih shvatanja, neki mislioci (kao na pr. Gandijev prijatelj Radičandra) su imali probleme kada bi takve postavke sproveli do logičkih ekstrema – do kosmološkog nirvane (*pralayah*), tvrdeći u konfuziji ovog shvatanja da je takva »spotpuna destrukcija ili *pralayah* svemira nemoguća ... Ne može se zamisliti da će sva bića jednog dana napustiti svoje nejednakosti i da će s vuda prevladati jednakost ... Ukratko, pojam potpunoj utrućava svemira nije ni za koji način održiv.«

Shvativši nirvanu kao sublimaciju materije (nagli skok iz opipljivog u suptilno, nevidljivo stanje – kao kad pahuljica po sunčanom i mrazovitom danu iznenada promeni agregatno stanje, i iz čvrstog pređe u gasovito) ljudi ovakvih (gore navedenih) shva-

tanja kao da nemaju prepreka da to sagledaju kao *anhilaciju* materije. Smešno je, ali zar je moguće zamisliti kako Budini sledbenici, kako dostižu nirvanu, jedni za drugim »isparavaju« pred našim očima. Ili, da bude-mo razumniji, kako im, dok ostvaruju nirvanu, čitav šarenoliki svet isparava ispred očiju.

Nirvana je promenjeno stanje duha, a ne promena fizičkog (ili ma kako ontološkog) stanja svemira. Ovo je veoma inkativno, jer pokazuje da čovek »dosegnuvši« drugu obalu nije u objektivnom pogledu ništa dosegao. Realizacija njegovog oslobađenja se ogleda u novom, i neslućenom shvatanju prirode stvarnosti. Pri tom »prekretu u najdubljem sedištu svesti« stvarnost se ukazuje neprobatičnom, a ne ekstremno poništenom, porvatnom.

Ako bi i nama moglo da bude dopušteno nešto više naivnosti, mogli bismo da kažemo da je nirvana dešifrovanja sansara (ko zna, možda proces dešifrovanja ima neke dodirne tačke sa procesom sublimiranja). Pri tom, razume se, nirvana nije lokalizovana u nekom (boljem, aspirativnijem) delu sansare, već je dispergirana i prema tome ne podleže mehaničkim proverama. Ipak, a u ovome nas snažno podržava budistička tradicija, sansara nam nudi širok izbor »okidača« koji će svojim eksplisitnim značenjem provocirati proces dešifrovanja. Sam Buda je, po predanju, shvatio konačnu istinu kada je, probivši noć u meditaciji, ugledao Zornjau. »Okidača« koji nas ohrabruju na »egzistencijalni skok« ima bezbroj. Od zvuka koji žaba pravi kad skoči u baru, preko odsečenog palca, do besmislenog odgovora – bilo šta može da bude prijateljska ruka koja će nas gurnuti u ambis. Nirvana je blisko skopčana sa sansarom. Čak i Buda, prema *Lankavatara sutri*, kaže:

»Opet, Mahamati, šta se misli pod nedualnošću? To znači da su svetlo i senka, dugo i kratko, crno i belo, relativni pojmovi, Mahamati, i da nisu nezavisni jedan od drugog; kao što nirvana i sansara jesu, tako sve stvari jesu ne-dva. Nema nirvane osim tamo gde je sansara; nema sansare osim tamo gde je nirvana; jer uslov postojanja nije uzajamno isključivoj karakteira. Stoga je rečeno da su sve stvari nedualistične kao što su nirvana i sansara.«

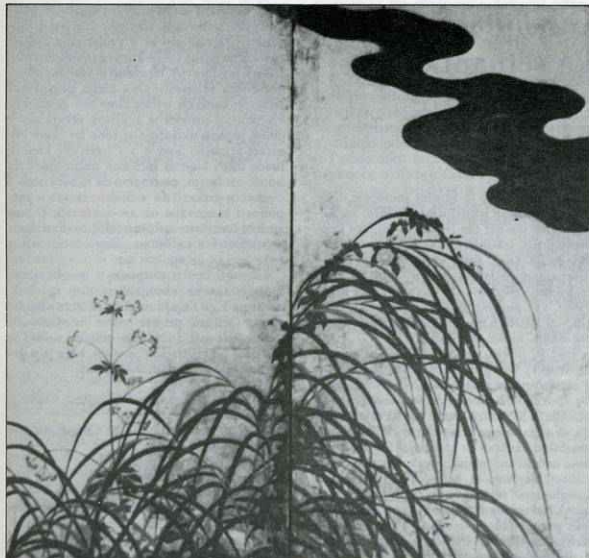
*Lankavatara Sutra* II, 28.

I još jednom, *Lankavatara sutra*:

»Oni koji, hojeći se patnje koja nastaje diskriminacijom rođenja–i–smrti (sansara), tražaju za nirvanom, ne znaju da rođenje–i–smrti nirvana ne treba da budu jedni od drugih razdvojeni; i, videvši da sve stvari koje podležu diskriminisanju nemaju stvarnost, zamisljajući da se nirvana sastoji od buduće anihilacije čula i njihovih poja.«

LS II, 18.

Praveći nemštu analogiju, mogli bismo da kažemo: »Nema muzike (u užem smislu) osim tamo gde su tonovi.« Uspešno li da iz sedam tonova (koji mogu manje ili više da budu u sintaksnom smislu dobro obformirani) izučemo semantičko svojstvo muzike (dešifrovanjem njene sintakse na višem, integratnijem nivou, dakle na svestan, a ne mehanički način), nećemo sigurno očekivati da će snaga tog otkrovenja *anhilirati* ba-



Letnja kiša, slikao S. Hoicu (Japan, XVIII vek)

nalne, mehanički stvorene tonove. Ostvarenje više dimenzije ne potire niže dimenzije – dimenzije se međusobno ne isključuju. Na sličan način, ne postoji poseban ton koji je nosilac semantičkog značenja muzičkog dela, niti postoji grupa takvih tonova. A opet, moguće je da jedan ton, ili grupa tonova, posluže kao eksplicitni »okidači« koji nam nenadano otvaraju put za uvid u celokupni smisao dela. Dispergovano značenje neke pojave se tako sažima u jednu tačku.

Problem nastaje, kako smo već naglasili, kada se nešto uzima *doslovno*, oslanjajući se na već postojeće, lako uočljive mere. To je problem i sa sansarom u celosti – ona je plod koprene, nastale špartanjem, odmeravanjem, procenivanjem štetnosti i korisnosti, a do svega ovoga dolazi radom svesti koja je upala u *avidyu* (sluzaju postojanja »po sebi«). Tražanje za smislom na doslovnom nivou uvek je bolan poduhvat, jer je potpuno besplodan. Pokušajte da shvatite smisao nekog romana na nivou slova!

Pokušali smo da napravimo *perpetuum mobile*. Rekli smo da nirvana nije *ekskluzivno* različita od sansara. Ona se razlikuje samo u tome što se na nju ne može pokazati prstom (preporuku kineskog budizma – »prst koji pokazuje na mesec« – ne treba shvatiti doslovno; prst ne valja pokrkat sa mesecom, a i sam prst, mesec, i postupak pokazivanja su samo »okidači« koji bude samosvesnost). Sansara je nirvana, jedino što pristivo individualne svesti unosi poremećaj u ovaj *status quo*, razlikujući lokalizovana, mehanički određiva značenja od difuznih sadržaja, koje samo ta stvar može da detektuje. Uznemiravanjem *status-quo-a* (iz-

raženog jednačinom »nirvana je sansara«) stvara se tenzija neophodna za pokretanje čitavog procesa, za naš *perpetuum mobile*.

Na žalost, stvari nisu ovako jednostavne. Nešto smo u ovoj postavci uzeli zdravo za gotovo, kao da smo na nešto zaboravili, prevideli ga, ili da budemo iskreniji, prećutali ga. Primetili ste verovatno već kako sve vreme samo okolišimo, kako na najsuštnijske pitanje o prirodi tog »ja« entiteta, individualne svesti, nikako da počnemo da odgovaramo. Uzevši *pojajmicu* od »ja« entiteta, razvijali smo svoje gledište, odlažući razmatranje ovog najvažnijeg.

Fascinirajući je da, po budističkom shvatanju, mi ovu pojajmicu i nismo imali od koga da uzmemo. Po Budinog doktrini ne-sopstva (*anatman*), ja-entitet ne postoji, niti je ikad postojao. Doživljaji »sebe«, u smislu nečega nepromenljivog koje je permanentni svedok neprekidne promene svih ostalih činilaca stvarnosti (svih onih činilaca koji bi se mogli označiti kao »ne-ja«), jeste, po Budinom shvatanju, prazna tlapnja, čista halucinacija i pogrešno tumačenje i pripisivanje (*adhyasa*). Misinterpretacije ovog učenja, zasnovane na dvovalentnoj logici, dovode opet do dva ekstrema – kolapsa ili inflacije. Po jednoj liniji konsekvenci, ukoliko »ja« nije permanentni entitet, potpora identiteta, onda ono postaje takode »ne-ja«. Ishod ovoga je radikalni pluralizam (*abhidharma* škola). Bilo šta što nastaje, istog časa kolabira u svoje potpuno poništenje, ne oslanjajući se ni na kakav podležući entitet. Egzistencija je, po ovom shvatanju, trenutna. Druga linija derivacije ekstremnih zaključaka iz doktrine *anatmana* dovodi do naduvavanja ja-entiteta, držeći da pošto je i samo »ja« nepostojano, ono se nipočemu ne razlikuje od ostatka stvarnosti (od »ne-ja«)

tako da čitava stvarnost nastaje iz »riznice svesti« (*alaya-vijnana*).

Budino stajalište u vezi ovoga je, po običaju, stajalište »srednjeg puta«. To nije nikakva »zlatna sredina«, pošto je »srednji put« prenapučen avetima paradoksalnosti. Prva upadljiva paradoksalnost jeste učenje o karmi i reinkarnaciji usred insistiranja na nepostojanju »vlasnika« tela, njegovih postupaka i posledica. Pitanje »ko je agent karme, i ko se reinkarnira?« nije ni malo navaino.

»Svi bodhisattva heroji trebalo bi da kultivisu svoj duh u ovom smislu: sva osetna bića bilo koje klase... će zahvaljujući meni da dostignu bezgraničnu slobodu nirvane. Pa ipak, kada ogroman, nebrojivi i nemejljivi broj bića bude na taj način oslobođen, u istini ni jedno biće nije oslobođeno! Zbog čega je tako, Subhuti? Zbog toga što nijedan bodhisattva koji je zaista bodhisattva ne drži se ideje ega, personalnosti, bića, ili izdvojene individue.«

#### Vajracchedika sutra

Držeći se dosledno ovog učenja da niko ne može biti oslobođen jer nikoga i nema, potonućemo u ravnodušni nihilizam, kao što držeći se učenja da je postojanje patnja, tonemo u sveopšti pesimizam. Ali, Budina agitacija da treba kultivisati sebe u pravcu shvatanja kako postoje osetna bića koja pate, protivreći nihilizmu, a njegovo uveravanje kako ta bića, sve do jednog, mogu da postignu oslobođenost, protivreći pesimizmu. Na osnovu ovakvih protivrečnosti razrađena je, u sholastički najplodnijem periodu budističke misli (koji se poklapa sa prvotom *mahajanskijh* sistema), veoma sofisticirana predstava stvarnosti, već spominjana teorija *dharma-dhatu* (»oblasti istinitosti ili zakonac«), koja je središnja doktrina mnogo obimnije *Avatamska sutre*. Jedna od centralnih predstava ove doktrine je data u vidu vizije stvarnosti kao gigantske mreže sastavljene od dragulja, ili kristala, slično paukovoj orosenoj mreži. U ovoj, možemo reći multidimenzionalnoj mreži, svaki kristal reflektuje sve ostale, a kako svaki kristal predstavlja »stvar«-dogadjaj, to su u svakoj komponenti prelomljive sve ostale, a, nepotrebno je reći, i svaka komponenta zadire u sve ostale, pa preko njih i u samu sebe. Ovaj stravično zamršeni beskonačni regres se možda bolje može sagledati uz pomoć objašnjenja koje je dao Ernest Wood:

»Ovaj zakon (*dharma*), pak, nije prsto zakon materijalne uzročnosti, već je realnost izvan i bića i nebića. Njegova uzročnost je interpenetrativna i sveukupna, a ne samo sukcesivna. Možda se njegova priroda može grubo predstaviti ako kažemo da kao što dan ne uzrokuje pojavu noći niti noć pojavu dana (mada oni neizbežno slede jedno drugo), tako je i krajnja uzročnost potpuno inkluzivna, a ne sukcesivna, tako da je konvergencija svih stvari uzrok svake pojedinice, a svaka je efektivna u uzrokovanju svih ostalih. Na ovaj način zakon drži se i svojih šaci, baš kao što rotacija zemlje drži i noć i dan.«

Ernest Wood, *Zen Dictionary*, p. 32

Ako opet razmotrimo šta nam u doslovnom smislu nudi ovakva *dharma-dhatu* vizija stvarnosti, doći ćemo, kao što bi se moglo očekivati, do racionalnih besmislica. S jedne strane, sveukupna raznolikost stvarnosti svodi se na samo jednu, bilo koju kom-

## Od sintakse ka semantici — od sansare ka nirvani

ponentu stvarnosti. S druge strane, unikatnost pojedine stvari—dogadaja potpuno se gubi, pošto se ona očitava u bilo čemu, čime se naduvava do sveprisutnosti. Ili, u duhu našeg razmatranja, semantika bilo koje pojave, pa i cele stvarnosti, postaje potpuno lokalizovana u bilo kojoj komponenti stvarnosti, dok se, što je zaista iznenađujuće, sintaktnost sastavnih delova stvarnosti sasvim gubi, postajući dispergovana na sve postojeće komponente. Tako dospevamo u paradoksalnu situaciju — da bismo testirali sintaktna svojstva nekog predmeta, moramo ih tražiti otvorenom testom, dok se semantička svojstva mogu odrediti predvidljivo terminatornim testovima — na njih se može ukazati prstom! Zapadanje u ovako apsolutnu nekonzistentnost nas primorava ili da odbacimo jednu od rivalnih teorija (*dharma-dhatu*, odn. heterarhijsku postavku stvarnosti, ili pak zdravorazumsku hijerarhijsku postavku), ili da odbacimo samu mogućnost nekonzistentnosti, što bi bilo, božim se, odbacivanjem validnosti samog racionalnog mišljenja.

Pošto sam, kao profesionalni naučnik, sklon uverenju da je racionalno mišljenje nezamenjivi konstitutivni kreativnog uvida, nerado bih se opredelio za poslednju alternativu. Radije mirno ostajem pri apsolutnoj nekonzistentnosti. Svejedno, pogledajmo čemu nas ovo vodi.

Kada smo rekli da je Buda »desifrovao« sansaru u času kad je ugledao Zornjaka, naglasili smo, sa stanovita sintakso-semantičke konfrontiranosti, da Zornjaka nije fenomen koji u sebi može da sadrži svu mogućnost da se nirvana ispolji; nirvana je, sa tog gledišta, shvaćena kao dispergovana kvaliteta (kao što je muzika dispergovana među svojim tonovima), na koja neki od fenomena stvarnosti, služeći kao »okidač«, može da ukazuje (kao što bilo koji ton, ili muzička fraza, mogu da ukazu na sadržaj čitave kompozicije). U svetlu značenja *dharma-dhatu* vizije realnosti, moramo da priznamo da je Budina Zornjaka (ili Mahakašyapin cvet) zaista nosilac nirvane, da je nirvana u tom fenomenu u potpunosti lokalizovana (principi koji nas na ovo upućuju, označeni su kao *li shih wu ai* — »između načela i stvari nema prepreka«, i *shih shih wu ai* — »između stvari i stvari nema prepreka«). Navedeni principi važe i za manje ezoterične pojave: jedan ton nosi u sebi čitavu muziku (što se može osporiti ni sa formalno-akustičkog aspekta — fenomen alikvotnih tonova inherent svakom tonu, itd.), jedan broj nosi u sebi čitav sistem prirodnih brojeva (svojstva savršenosti, parnosti i neparnosti itd.). I još više — ono što nazivamo »subjektom«, ona pojava koja stvara muziku, radiju teoriju prirodnih brojeva, jeste nosilac te muzike, ili bilo čega drugog — mi dakle po ovom shvatanju jesmo muzika, jesmo nirvana. Zen analogija »prst koji pokazuje na mesec tvrdi da mesec nije samo »okidač« (kako smo mi zaključili) — mesec jeste *satori*. Da li smo dospeli do stadijuma direktne percepcije, na kome treba »okidač«, kao intermedijarnu pretpostavku, kao Wittgensteinove »merdevine«, jednostavno odgurnuti? Ako pažljivo razmotrimo gornju zen analogiju, vidjećemo da je odgovor ne. Poruka zen-budista je zapravo ova: »Nemoj da pobrkas prst (koji po-

kazuje na mesec) sa samim mesecom.« Zar prst ne podleže principima *li shih wu ai* i *shih shih wu ai*? On je, jasno, simbol konceptualnog, iskonstruisanog sveta stabilnih kategorija koga smo, zaslepljeni *avidyom* (neznanjem), isfabrikovali u težnji da kontrolisemo stvarnost i *privojimo svoj život*. Prstu, kao nestvarnoj pojavi, kao halucinaciji, nije mesto u multidimenzionalnoj *dharma-dhatu* mreži stvarnosti.

Prst je, dakle, »okidač« (on je »oslanjanje na druge«). Ovo je u skladu sa izvornim Budinim učenjem: »Samostalno sam se uzdigao do spoznaje. Na koga je sa pozovom (kao učitelja)?« Međutim, Buda kao da nije u skladu sa sopstvenim izlaganjem. Ko se to samostalno uzdigao do spoznaje? Prema Budinom načelu anatmana, čovek, kao takozvani entitet, zapravo je neprekidno promenjivi konglomerat sastavljen od pet *skandhi* (skupina), redom predstavljenih kao: oblik, emocije, perceptivne sposobnosti, tendencije ili navike karaktera, i mentalne sposobnosti ili diskriminativnosti, uključujući i ideju samog sebe kao entiteta među drugim entitetima. Ove *skandhe* se oslanjaju međusobno jedne na druge, podupirući se na taj način kao »snopovi požnjevenog žita naređani na polju«; ne postoji, dakle, supstancijalni entitet koji ih sve povezuje i podržava. Iz ovog razloga se tvrdi da bilo kakva *integrirana* pojava u stvarnosti ne poseduje sopstveni identitet, sopstveno, izolovano biće (ili nepromenjivi kvalitet, supstancu). Njena posebnost, izdvojenost i supstancijalnost se, doduše, lako mogu iskonstruisati (u smislu koji je čak blizak pojmu »izračunati«) na osnovu uočavanja *tendencija* tako *integriranih*, sastavnih komponenti, i na osnovu sagledavanja *akcije* koju takav konglomerat vrši, ali je to uočavanje u stvari obično pripisivanje, projektovanje sopstvene zablude.

Zapazimo, na časek, kako primitivan i neupućen čovek ima naklonost da čak i *agregatu* nekih pojava koji, kako znamo, ne vrši akciju već prosto kretanje, pridaje kvalitete namernog i samostalnog delovanja. Na sličan način, mi smo skloni da sopstvenim i tuđim željama i namerama pripisujemo nezavisnost, otuđujući ih time od celokupne stvarnosti.

Jedini način da pomirimo protivnošću Budinog učenja jeste da ih sagledamo u svetlu budističke doktrine »dve istine«. Jednostavno bi se moglo reći da smo u stanju da razlikujemo dve istine — relativnu i apsolutnu.<sup>1</sup> Pri tom, ono što je istinito na prizemnom, svakodnevnom i zdravorazumskom nivou, postaje besmisleno na univerzalnom, apsolutnom nivou spoznaje. I obrnuto, naravno. Budino učenje o nirvani i sansari, o uzdizanju do spoznaje pripada ravni niže, relativne istine, namenjene onima koji su još

uvek otvoreni samo konvencionalnom obliku sporazumevanja, traženju utočista u »nečemu«. Najviše što se u svojstvima oblasti apsolutne istine može konvencionalnim metodom predstaviti, izraženo je vizijom *dharma-dhatu* realnosti. Ova vizija prevazišla zdravorazumsku istinu time što poništava vremensko-prostorna svojstva stvarnosti — jedna pojava uključuje u sebe ne samo sve ostale prisutne pojave, već i sve one koje su ikada bile i koje na bilo koji način mogu da budu. Međutim, ne smemo da zaboravimo u ovakvom prikazu da je Budina misao u potpunosti zasnovana na *ne-dualnosti*. U tom smislu budizam nadilazi čak i ovakve dualnosti kao što su istina niže i istina više reda.

Ukoliko ovo u potpunosti ne shvatimo, bićemo sasvim zbunjeni raznim neodlučnostima koje bujuju na tlu doktrine »dve istine«. Odličan primer takve neodlučnosti (nemogućnosti donošenja odluke) nalazi se u jednoj od tantričkih pesama, koju je u desetom veku n.e. napisao Sarah:

»Ukoliko je Istina već ispoljena, kakva je korist od meditacije?

A ako je ona skrivena, mi onda samo premeravamo tamu.«

Saraha's Treasury of Songs

Ovako istaknuta, zaoštrana dualističnost trebalo bi, verujem, da nas nagna na odlučujući korak — na stupanje preko granice jasno definisanih pojmova, u samu oblast ne-dualnosti. Jetka poruka navedenih stihova je da nema zamislivog načina premošćavanja jaza između sansare i nirvane, između neistine i istine. Kada sam se, nešto ranije, opredelio za istraživanje u nekonzistentnosti, imao sam nešto drugo na umu. Uveren sam, naime, da se zdravorazumska ravan sagledavanja stvarnosti kao hijerarhijske uopšte ne kosi sa »višom« predstavom stvarnosti kao heterarhijski uređenog procesa (kao ravni u kojoj se zakonitost ispoljava na nesukcesivnan način). Setimo se da da se Buda, koji je naučavao »čistu istinu«, nije nikada ustreljavao da prilikom iznošenja istine govori u prvom licu jednine — *»ja sam spoznao istinu, »ja sam svestan dok dišem, sedim, stojim, hodam, ležim...«* Ako bi uloga savesti, kao posrednika između zablude i istine, bila nepotrebna ili čak i smetnja realizaciji, Buda bi mogao da se zadrži na čisto »objektivnom« izlaganju, kakvo i danas zahtevamo u burmanskoj školi budističke meditacije (u kojoj se, insistirajući na »pravovernosti«, metodi dosezanja istine izlažu na nepristrasno, »bezdušni« način: »dodirivanje, dodirivanje, dodirivanje...« »dizanje, dizanje...« i u kojoj se buđenje savesti postiče posmatranjem, recimo, podizanja i spuštanja abdomena pri disanju, kao da je to neka hladna, tuđa stvar koja nas se uopšte ne tiče).

Konvergiranje svega postojećeg u nemušt *dharma-dhatu* sve-mirujuću stvarnost, u »gromovitu tišinu« kreativnog sada (*eternal now*), potpuno guši kreativnost; sve postaje potpuno dokončano, razrešeno i savršeno. Buda se, ne zaboravimo, uzdizavao od ovakvih eksplicitno metafizičkih postavki. Najdivnija poruka budizma, za mene, je da je stvarnost *enigmatična*. Koji je razlog toj enigmatičnosti? Razlog tome je prisustvo savesti. Savوست se ne može ni na koji način spoznati, ona ne može da bude objekt

<sup>1</sup> Cf. M. Caspari, »Individualizam i holizam u kineskoj filozofiji«, *Kulture Istoka* 9 (1986), str. 26.

<sup>2</sup> Ovo učenje se najviše vezuje za budističkog filozofa Nagarjuna, i njegove *Madhyamaka karike*.

saznanja. Nju ne nalazimo na tragu dualističkih konfrontacija sintakse i semantike, sansare i nirvane, delova i celine. A opet, »ne možemo a da je ne osećamo.« Ova neuhvatljivost, neprisvojivost nečega što osećamo kao već-prisutnost, čini samosvest *tantalizatorom* svega. Tantalove muke koje tako iskušavamo besmislene su i vode u konfuziju, ali izlaz iz toga postoji. Shvativši nedualnost postojanja stičemo izvesnost stvarnosti, kojom nismo ništa zapravo stekli. Ili, kako kaže Buda:

»Baš stoga, Subhuti, što nisam stekao ni najmanju stvar neprevaziđenim, potpunim probuđenjem, iz tog razloga se to zove neprevaziđenim, potpunim probuđenjem.«

Vajracchedika 22

Po mom shvatanju, ovo znači da se probuđenjem, uvidom u nedualnost, priroda samosvesti kao tantalizatora uopšte ne gubi. Ona i dalje ostaje ono što unosi  *kreativnu tenziju* u postojanje. Potpunim probuđenjem se ništa ne stiče, jedino se možda nešto gubi – gubi se gruba dualistička kolizija između istine i neistine, postojanja i nepostojanja, a zadržava se kreativna *polarizovanost* koja se najbolje može predstaviti parovima *potpunost-nepotpunost* i *savršenost-nesavršenost*.

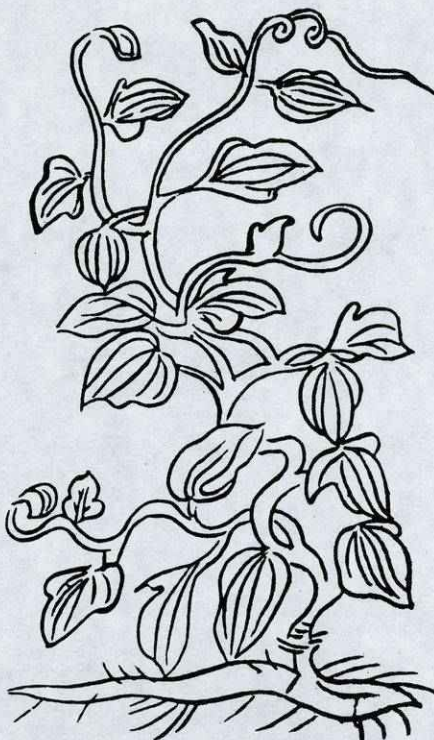
U kom smislu se može reći da je nešto u isto vreme i savršeno i nesavršeno? Bilo šta se odražava na drugima i drugi se odražavaju u njemu, na taj način se uzajamno podržavajući i bivajući tako sami po sebi nesavršeni. A ipak, svaka od ovih komponenti je potpuno jedinstvena, kompletna i savršena celina. Mi smo ono što naš odgovor na okolnosti jeste, ali taj odgovor je jedinstven zato što smo mi jedinstveni i zato što su okolnosti jedinstvene. Bivajući ovako uzajamno uslovljeni, mi ne možemo da sagledamo sebe u apsolutnom smislu. Nepotpunost ovakvog stanja dovodi do kreativne tenzije, koja može da se razrešava stvaralački ili neurotično. Kao ilustraciju navešćemo jedan vic. Neki lekar je, posetivši bolnicu za mentalno obolele, naišao na jednog pacijenta koji se sasvim normalno ponašao. Znao je sve o svojim okolnostima, bio je obavешten o svemu, i proveo je posetioca kroz sva odeljenja upućujući ga u sve relevantne činjenice. Čudno, pomislio je lekar, šta traži ovaj čovek ovde? Međutim, iznenada, dok se lekar spremao da krene, pacijent je stavio jednu ruku na bok, a drugu ispružio ispred sebe, govoreći: »Poslušite se, ja sam čajnik.«

U ekstremnom pogledu, svi mi, koji nismo samoprobudeni, smatramo za sebe da smo, na ovaj ili onaj način, »čajnici«. Pošto sopstvevu prirodu ne možemo da spoznamo kao objekt, mi se identifikujemo sa nečim što se može saznati. Ovim se naizgled umirujemo, ali to je neurotično rešenje. Kreativno rešenje bi bilo, duboko sam uveren, istrajavanje u »enigmatičnosti«, u nerazrešivoj tenziji koja radi osećaj čuđenja i divljenja. Gledano iz svakodnevne perspektive, ovo rešenje deluje uznemiravajuće, pošto smo svi u paničnoj potrazi za sigurnošću. Međutim, sigurnost, obezbeđenost, situiranost, čak i u relativnom smislu, deluju umrtvljujuće; kreativno rešenje zamenjuje sigurnost izvesnošću, pretvarajući tako neprekidan,

neuhvatljiv tok okolnosti u doživljaj intenziviranog užitka i blaženstva.

\*

Konačno, jesmo li uspeli da barem malo osvetlimo prirodu i smisao samosvesti? Kao što slikar, da bi napravio sliku, mora prvo da razapne platno, tako je i uloga samosvesti da stvori tenziju, da razapne jaz između sintakse i semantike, sansare i nirvane, saznatljivog i nesaznatljivog. Čitava predstava stvarnosti se tako odigrava u tom nepremostivom ambisu. Bez samosvesti, sve (i biće i nebiće) bi se »skljakalo« u apsolutnu potencijalnost (apsolutnu nulu). U njoj bismo, kako se nekima čini, mogli da potražimo sigurnost, kao što u potencijalnoj *dharmadhatu* stvarnosti možemo u jednom tonu da šćepamo svu muziku. Ali, da li je to stvarno muzika? U jednom tonu su, videli smo, prisutni svi odnosi među tonovima, ali gde je tu *ritam*? Ritam kao izvesnost, kao sporna između nedovršenog i dovršenog, između prolaznog i večnog.



海州青木香





Pinije i ždralovi (Taoistički simboli dugovečnosti) *Kina, XVIII vek*

*A o Egiptu ću opirnije da pričam, jer je on najzudnovatija zemlja, i u toj zemlji ima stvari koje se ne mogu rečima opisati.*

Herodot

Egipatska verovanja u zagrobni život izmiču jasnom definisanju, ponajviše zbog toga što je praktično nemoguće nedvosmisleno prevodenje i tumačenje drevnih zapisa, koliko zbog prirode egipatskog jezika i pisma toliko i zbog brojnih kontradiktornih verovanja, nastalih u različitim periodima duge egipatske istorije.

Nema sumnje da su Egipćani verovali u zagrobni život još u vreme nastanka prvih naselja u dolini Nila i da je doktrina večnog postojanja ostala osnovna karakteristika egipatske religije tokom nekoliko milenijuma. Na žalost, vremenski period koji razdvaja najstarije grobnice sa karakterističnim načinom sahranjivanja i prve obimnije zapise o zagrobnom životu duže je od hiljadu godina, tako da se promene, koje su nastale tokom tog milenijuma, mogu samo naslućivati. Najstariji poznati obimniji tekst sa zagrobnom tematikom načinjen je na unutrašnjim zidovima piramide faraona Unasa (oko 2350. god. p.n.e.)<sup>1</sup> i već na osnovu tog zapisa možemo se uveriti da je doktrina večnog postojanja utvrđena davno pre nastanka teksta, kao i da sa mnoga stara verovanja, manje ili više uspešno, pripojena kultu boga *Ra*, najznačajnijem kultu tog doba. Pri hvaljenju egipatskim religijskim tekstovima, mora se imati na umu da urođeni konzervativizam nije dozvoljavao Egipćanima da se potpuno odreknu ma kog verovanja koje je jednom zapisano, jer je pisana reč smatrana svetinjom koju valja pažljivo prepisivati i čuvati, bilo da se radi o široko rasprostranjenom ili već skoro zaboravljenom verovanju. Na taj način su mnoga inače zaboravljena verovanja bila sačuvana tokom milenijuma, i bilo bi dobro da su sveštenici i pisari samo prepisivali stare tekstove, ali obično su u stare zbirke ubacivani novi delovi ili tumačenja, a brojni pokušaji usaglašavanja starih tekstova sa novim stvorili su u religijskih tekstova prilično zbunjujuću i kontradiktornu zbirku.<sup>2</sup> Ceremonija sahrane i magijski rituali koji su je pratili formirani su još u predinastičkom periodu (pre 3100. god. p. n. e.) i ostali su skoro neizmenjeni uprkos tome što se religija razvijala potiskujući magiju, koje međutim, nikada nije uspeła savim da se oslobodi. Ako u tom svetlu postepenog razvoja religije i upornog čuvanja magijskog obreda razmotrimo egipatske pogrebne običaje i verovanje u večni život, možemo načiniti grubu ali prilično pouzdanu sliku tog jedinstvenog razvoja koji je okončan relativno brzim prihvatanjem hrišćanstva i islama, u koje su Egipćani uspeali da unesu dosta od drevne magije.

Najstariji opisi zagrobnog života govore o jednom svetlu koji je sličan ozemaljskom. Zagrobni život je zamišljen kao nastavak života na nekom skrivenom mestu, a pokojnik će biti obdaren ne samo većim postojanjem već i bogatim žetvama, plodnim stadima i

UDK 299.3

## Doktrina večnog postojanja

Miroslav Tanasijević

ljubavlju predaka. Put do takvog života otvarali su odgovarajući obredi koji su obavljani na dan sahrane. Razumljivo je da je vladar imao drugačiji status i na ovom i na onom svetu jer je predstavljao kralja-boga čiji su autoritet i moć obezbeđivali prosperitet zemlji i narodu. Nekada ograničena samo na pleme, ta se moć sa nastankom države proširila na celu zemlju, a faraon je smatran inkarnacijom boga *Heru ur* (Horus Veliki ili Stariji, za razliku od Horusa, sina Izi), jednog od najstarijih bogova, koji je vladao nebeskim prostranstvom. Kasnije će se kao zaštitnik trona nametnuti *Ra* ali, uporedio sa razvojem vladarskog kulta, razvijao se i kult *Asara* (Oziris), čije vreme stanka nije moguće ni približno odrediti. Iz legende o Ozirisu može se zaključiti da je bio plemenit i mudar poglavar koji je ubijen i raskodan da bi, uz pomoć bogova, bio vraćen u život, ali kako se sa ovog sveta odlazi sam jednom, tako je i on morao da se zadovolji mestom poglavlara u Svetu Mrtvih, postaviš čovek-bog. Verovatno je Oziris bio poglavar nekog plemena koji je izgubilo bitku za dominaciju tokom procesa stvaranja države, ali kao poglavar u Svetu Mrtvih nije bio ozbiljnije ugrožen ni u vreme najžešćih pokušaja asimilacije starih kultova i njihovog podređivanja vladarskom kultu *Ra*, za vreme V i VI dinastije (2500–2180. god. p.n.e.) u *Tekstovima piramida*, načinjenim u to doba, osim pokušaja nametanja *Ra* kao vrhovnog božanstva, prepoznatljiva su i veoma stara verovanja, kao i delovi mitova

i legendi iz perioda stvaranja države. Apolutna vlast faraona je, tokom V dinastije, ozbiljno ugrožena rastućom moći sveštenstva boga *Ra*, čiji je kulturni centar bio u gradu *Ann*u (Heliopolis), a to jačanje političkog uticaja sveštenstva bilo je i jedan od uzroka propasti Starog Kraljevstva. Kult kralja-boga obezbeđivao je faraonima jedinstven status i u Svetu Mrtvih, u kojem su se pokojni vladari sjedinjavali sa bogom, zaštitnikom trona. Kako je samo faraon mogao, posle svoje smrti, steći božanske kvalitete, velikodostojnici, pa čak i članovi kraljevske porodice, morali su da se zadovolje jednostavnim produženjem života u zagrobnom svetu, bez sticanja bilo kakvih božanskih kvaliteta osim večnog postojanja i blagostanja. Tako u grobnici velikodostojnika i kraljevskog rođaka po imenu *Ti* ne nalazimo ime nijednog boga, ali nas reljefi i tekstovi uveravaju da će pokojnik živeti večno i u blagostanju, okružen brojnim slugama. Jasno je onda da su za jednostavne i neuke seljake bogata žetva i zdravlje bili najviše što su mogli i znali da očekuju od zagrobnog života. Magijski odred sahrane je, u to vreme, još uvek smatran dovoljnom garancijom da će večno postojanje biti ostvareno.

Posle propasti Starog Kraljevstva ugasio se i kult kralja-boga, apsolutnog vladara koji poseduje svu zemlju i sve živo na zemlji. Faraoni XI i XII dinastije (2040–1693. god. p.n.e.) nisu bili voljni da podržavaju kult boga *Ra* kao zaštitnika trona ali, zbog već pomenutog konzervativizma, jednom stečeni položaj u egipatskom panteonu veoma teško se gubio pa je tako *Ra* nastavio da zauzima značajno mesto u zagrobnom svetu bez obzira što je kult Ozirisa već postao dominantan. Iako oba kulta simbolizuju večno obnavljanje – razumljivo je da je narodu, zavisnom od žetve, Oziris bio bliži i prihvatljiviji. Ako uspon kulta Sunca (*Ra*), tokom V dinastije, u velikoj meri možemo smatrati napredovanjem religijske misli i potiskivanjem magije, ne smemo zaboraviti da ni kult Ozirisa nije više bio samo magijski obred. Zagrobni tekstovi XI i XII dinastije pokazuju dalji uspon religijske misli i predstavljaju svojevrsnu demokratizaciju večnog života, kao i veliku, iako ne i konačnu, pobedu religije nad magijom. U tom periodu je formirano verovanje da svaki čovek, bez obzira na poreklo, može ne samo da ostvari večno postojanje već i da se, posle svoje smrti, može sjediniti sa Ozirisom i tako steći božanske kvalitete koji su nekada bili dostižni samo faraonima.

Demokratizacija večnog postojanja nije značila i pojednostavljenje puta do večnosti jer je sveštenstvo, ne žaleći truda, naselilo zagrobni svet brojnim monstrumima i stražarima čija se naklonost morala pridobiti da bi se uopšte stiglo do Ozirisa. Zbog toga je načinjen veliki broj pisanih uputstava pokojniku kako bi uspeo da nadvlada neprijateljske sile i dokaže svoju pravednost. Zbirke tih uputstava, himni i molitva poznate su pod zajedničkim naslovom *Knjiga mrtvih*<sup>3</sup>.

Faraoni XVIII dinastije (1559–1319. god. p.n.e.), utemeljivši Novog Kraljevstva doneli su i novog zaštitnika trona po imenu *Amon* (Skriveni), čije je sveštenstvo takođe

<sup>1</sup> Sve godine su date prema hronologiji koju je postavio Cyril Aldred u *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 94, str. 1–6.

<sup>2</sup> E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, vol. 1, Dover Publications Inc., New York, 1969, str. 59.

<sup>3</sup> Više o tome u tekstu «Knjiga Mrtvih» *Kulture Istoka*, br. 11, 1987.

težilo asimilaciji ostalih bogova i njihovom podređivanju kultu *Amona*. Kultni centar *Amona* nalazio se u novoj prestonici *Uast* (Teba), a tada je veliki broj prepisa i tumačenja starih zapisa načinjen sa očitom namerom da se dokaže *Amonova* nadmoć. Zbog velikih razlika u jeziku, koje su nastale tokom skoro deset vekova, najveći broj prepisa i tumačenja iz tog perioda je netačan. Uprkos nastojanju sveštenstva da nametne *Amona*, Oziris je ostao neprikosnoveni vladar zagrobnog sveta jer niko nije mogao ponuditi više od onoga što je nudio Oziris, čovek-bog koji je ljudima obećavao sjedinjavanje sa bogom, posle smrti na ovom svetu. U tom smislu, ni hrišćanstvo ni islam nisu doneli ništa novo i različito, pa su tako obe velike monoteističke religije bile relativno lako prihvaćene u Egiptu. Karakteristično čuvanje drevnih magijskih obreda i uporedni razvoj religijske misli stvorili su u Egiptu jedinstven, veoma kompleksan religijski sistem koji odgovara svakom čoveku, od onoga koji nije prevazišao magijske obrede do onoga zasnovanog na verovanju u jednog Boga koji se ne može spoznati čulima.

Kako obred sahrane nije pretrpeo značajnije izmene tokom nekoliko milenijuma, u njemu su jasno prepoznatljivi magijski obrredi koji nikada nisu bili zastopljeni. Ceremonija otvaranja *očiju i usta*, naznačujući pogrebna ceremonija, koja treba pokojniku da povratni moć govora i vida, obavljena je u sobi na ulazu u grobnicu ili izvan grobnice, na mestu koje je ceremonijalno očišćeno. Učesnik u ceremoniji predvodio je *Kher heb*, sveštenik višeg reda i ceremonijalni majstor, a pomagala su mu još tri sveštenika, *Sem*, *Am asi* i *Ah kent*. Imenom *Smer* nazivan je čovek koji je bio, ili je predstavljao bliskog prijatelja pokojnikovog, dok je *Sa merf* (Sin koji ga voli) bio pokojnikov sin ili neko ko ga zastupa. Dve žene, nazvane *Ceruar ur* i *Ceruar seraut*, igrale su uloge *Asi* (Izis) i *Nebi het* (Nefthis), a *Menhu* je bio kasapin koji obavljao klanje žrtvenih životinja, dok je grupa ljudi predstavljala Horusovu oružanu pratnju. Svi su oni učestvovali u predstavi koja je trebalo da prikaže događaje koji su se zbili prilikom sahrane i oživljavanja Ozirisa, sa kojim se pokojnik identifikuje.<sup>4</sup> Ceremonija otvaranja *usta i očiju* bila je jedna od najvažnijih i retko kada je izostavljena, dok su ostale ceremonije bivalre društveno skraćivane ili sasvim izostavljane jer je njihovom funkciju preuzimao tekst ispisan na papirusu ili tkanini kojom je obavijana mumija. Na taj način je rodbina pokojnika bila pošteđena prinošenja brojnih žrtvenih ponuda u hrani i piću, koje su bile predviđene u svakoj ceremoniji.

Osim pisanih dokumenata, tumačenju egipatskih običaja i verovanja u znatnoj meri doprinosi i veliki broj dobro očuvanih grobnica iz skoro svih perioda. Najstarije grobnice su bile jednostavne ovalne jame u koje je polaganu telo pokojnika i njegova skromna imovina, a potom je sve zasipano peskom. To zasipanje peskom je, uz povoljne klimatske uslove, dovođilo do brzog osušivanja tela i prirodne mumifikacije. Iako su grobnice postajale veće a tela pokojnika bivala smeštena u drvene kovčuge, moralo se pristupiti hemijskoj obradi tela koja je trebalo da zameni delovanje svog peska i omogući očuvanje tela u što prirodnijem ob-

liku.<sup>5</sup> Bogatstvo i ugled pokojnika jasno su se mogli proceniti na osnovu grobnice i opreme u njoj, a ukrašavanje zidova dobilo je veoma važnu magijsku funkciju. Obaveza redovnog prinošenja žrtvenih ponuda u hrani i piću iziskivala je trošenje većih količina hrane, koje nikada nije bilo previše, a nepostovanje drevnih običaja smatralo se velikim grehom, pa su zbog toga pokojnici, na jednostavan način, bili upućeni na samostalno snabdevanje. Zahvaljujući magiji, sva naslišana hrana mogla se pretvoriti u stvarnost ako se znaju odgovarajuće magične reči (*hekau*), a u nekim tekstovima iz kasnijeg perioda pokojnici su upućivani da hranu traže od bogova. Na taj način je elegantno rešen jedan problem, ali valjalo je velikodostojnicima i činovnicima obezbediti onakav život u zagrobnom svetu kakav su imali i na ovom. Steći večni život a biti prinuđen na samostalno obrađivanje svog večno plodnog imanja više je ličilo na kaznu nego na nagradu, bar je tako izgledalo onima koji se nikada nisu bavili teškim fizičkim poslovima. Razumljivo je da niko od slugu nije bio voljan da umre zajedno sa svojim gospodarom samo zato da bi ga služio i u zagrobnom svetu. Taj problem je rešen pomoću malih ljudskih figura u obliku mumija, uz koje su ostavljane ili na kojima su nacrtane različite alatke. Odgovarajuće magične reči pretvarale su te figure u radnike koji će obavljati poslove umesto svog gospodar. Broj tih figura, nazvanih *usabti*, nije bio strikto određen, ali smatralo se da treba da ih ima koliko i dana u godini, uz odgovarajući broj nadzornika. Pojavu *usabti* figura možemo smatrati jednim od najznačajnijih koraka prema demokratizaciji zagrobnog života jer je pomoću njih svako mogao da se oslobodi rada i naprepanja u Ozirisovom svetu.

Na osnovu egipatskih zapisa može se, sa priličnom tačnošću, rekonstruisati verovanje da je čovek sačinjen od nekoliko činilaca koji su imali različite funkcije u ostvarivanju večnog života. Ljudsko telo su Egipćani nazivali *khat*, a isti naziv je korišćen i za mumiju, dok je sama reč označavala nešto što je podložno propadanju i namenjeno zemlji. Uprkos tome što je bilo predodre-

no da propadne, telo je moralo biti što bolje očuvano, a za to su postojali valjani razlozi. Najstariji pljačkaški grobnica su, bez sumnje, bili sakali u potrazi za lakim plenom, pa nije čudo što je *Anpu* (Anubis), bog koji je pratio proces mumificiranja i štitió mumiju od propadanja, bio prikazivan kao sakal.

Ono što su Egipćani nazivali *sahu* obično se u prevodima navodi kao *duhovno telo*, a smatrano je telom koje će večno postojati i koje nastaje iz pokojnikovog tela, uz pomoć odgovarajućih ceremonija. Kako se proces nastajanja tog novog tela naziva klijanjem, jasno je zašto je toliko pažnje bilo posvećivano očuvanju mrtvog tela, jer seme, koje istruli u zemlji, neće nikada proklijati i stvoriti novi život.

Merenjem srca utvrđivalo se pravednost pokojnika i njegovo pravo na večni život, a reč *ab* nije označavala samo srce kao organ već i mesto na kojem nastaju dobre i zle misli, tako da se *ab* može prevoditi kao *svest*.

Prema egipatskim verovanjima, čovek je imao apstraktnu ličnost koja je, posle smrti, postajala sasvim nezavisna, tako da je mogla da boravi sa bogovima ali i da posećuje grobnicu. Zbog tih osobina se egipatski naziv *ka* najčešće prevodi kao *duvnik* ili *duh*, a žrtvene ponude u hrani i piću prinošene su da bi *ka* imao čime da se prehrani.

Onaj deo čoveka koji je uživao večno postojanje na nebu nazivan je *ba* i označava nešto uzvišeno i plemenito, pa se obično prevodi sa *duša*. Iako je *ba* obično smatran bestlesnim, često se navodi da mu je građa vazdušasta i da ima oblik sokola sa ljudskom glavom, iako možda od uzme i bilo koji drugi oblik.

Najređe pominjani i najmanje rastumačeni deo čoveka je njegova senka - *khaibit*, koja se veoma retko pominje u starijim tekstovima, a ima oblik svinje, što može zaključiti da se uvek nalazi u blizini duše.

Još jedan bestlesni deo čoveka je nazivan *khu*, a predstavljao je svetlućavu, prozurnu auru koja okružuje telo. U nedostatku boljeg izraza, *khu* se u prevodima označava kao *svetli, uzvišeni, intelekt*, i slično. Veoma važan deo čoveka, takode teško prevodivog naziva, bio je *sekhem*, i u prevodima se označava kao *moć ili obličje*, iako to ne odgovara sasvim onome što su pod *sekhemom* podrazumevali Egipćani, a što je bilo u neposrednoj vezi sa *khu*.

Kao zadnji, ali ne i najmanje važan deo čoveka, valja spomenuti i ime - *ren*. Poznato je da, prema drevnim verovanjima, ne samo Egipćana, poznavanjem nekih imena stičemo izvesnu moć nad onim čije nam je ime otkriveno.

Navedeni pojmovi su bili savršeno jasni Egipćanima i nema nijednog njihovog teksta koji se bavi razjašnjavanjem, pa je malo verovatno da ćemo ikada saznati kako je pomenutih devet činilaca bilo povezano da bi mogao nastati čovek koji će večno postojati.

Oni koji su odlazili sa ovog sveta i pridruživali se bogovima nazivani su večno živima, a mesto na kojem su obitavali imalo je nekoliko naziva. *Tuat* je bilo najčešće korišćen naziv kojim su sveštenici boga *Ra* pokušali da zamene sve prethodne, a njih je verovatno bilo koliko i značajnijih naselja u Egiptu. Još jedan, često korišćen naziv bio je *Amentet* (Skriveno Mesto), i nekada je označavao zagrobni svet grada *Abtu* (Abidos) u kojem je vladao drevni bog *An Her*, kojeg je potisnuo Oziris preuzimajući sve njegove

5 A. R. David: *The Ancient Egyptians Religious Beliefs and Practices*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1962, str. 73-74.

4 E. A. Wallis Budge: *Egyptian Magic* Routledge and Kegan Paul Ltd., London, 1975, str. 192-205.



atribute, pa i titularni naziv *Khenti Amentet* (Poglavar Amenteta). Jednostavan, materijalni zagrobni svet očuvan je u zapisima i nikada nije sasvim napušten kao koncept jer je velikom broju ljudi magija bila prihvatljivija, stvarajući utisak izvesne moći nad prirodni svijet.

Iako su tela pokojnika polagana u zemlju, zagrobni svet se nalazio na nebu, a dobro poznata fraza – *Duša nebu, telo zemlji* – pojavljuje se u zapisima i u vreme V dinastije. Pre dolaska pred Ozirisa, pokojnici su morali da prođu kroz svet večne tame, u kojem vladaju brojne neprijateljske sile, a jedini vodič im je bilo mrtvo Sunce. Sveštenici iz Heliopolisa su *Tuat* podelili u dvanaest delova (noćnih časova), a vredan je pomena njihov trud da odrede mesto za one nesrećnike koji nisu imali dovoljno znanja ili mogućnosti da budu sahranjeni po važećim pravilima. Za te siromašne i neuke kaže se da ostaju večno u prvom delu *Tuata*, bez ikakve kazne, ali i bez mogućnosti da stignu do Ozirisa i ponovo se rode u svetlu večni živih.<sup>6</sup> Oni koji, zajedno sa mrtvim Suncem, prođu kroz jedanaest delova *Tuata* stižu do dvanaeste oblasti, nazvane *Sekhet Hetep* (Polja Mira), gde ih očekuje večan i bezbrižan život. Ta oblast je uvek bila isključivo Ozirisova i u njoj se čak i ne pominje *Ha*, jer Sunce, odmah po ulasku u *Sekhet Hetep*, oživljava i odlazi da osvetli novi dan.

Dolaskom u *Sekhet Hetep* okončano je putovanje kroz *Tuat*, ali pravo na večni život tek treba dokazati u *Ushket ent Maati* (Dvorana dvostruke Pravde), čije ime označava nesumnjivu pravdu. Na jednoj strani terazija će se naći *ab* (savest) pokojnika, a na drugoj pero, koje simbolizuje pravdu (*maat*), dok će *Tehuti* (Tot), bog mudrosti i izumitelj pisma, zabeležiti i objaviti rezultat merjenja. Pokojnik će se pomeince obratiti četrdeset i dvojici sudija, koji simbolizuju podelu Egipta na toliki broji oblasti (noma).<sup>7</sup> Ceo taj postupak nazivan je *Uča metu* (merenje reči), ali kao što *ab* ne označava samo srce, tako se i ovdje ne mere reči već savest i dela pokojnikova.

Onima koji ne dokažu svoju pravednost posvećivano je samo nekoliko reči, ali je i na osnovu tako šturih opisa jasno da nije bilo načina da se gresi iskupe ili ublaži kazna. Nesrećnici koji ne dokažu svoju pravednost nestajali su bez traga i pomena, u čeljustima zveri *Amam* (Proždirač) ili *Am mit* (Proždirač mrtvih). Ta čudnovata zver je prikazivana i opisivana kao mešavina krokodila, lava i nilskog konja, a smatrana je ženkom.<sup>8</sup>

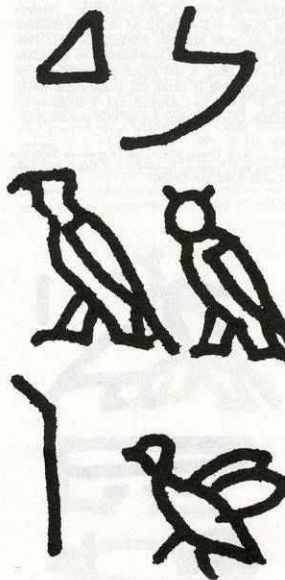
Osvedočeni pravednici predstavljeni su Ozirisu, a to je obično činio *Heru* (Horus), prenoseći svome ocu rezultat merjenja i moljeći ga da pokojniku dodeli večnost i blaženstvo, zasluženo pravednim životom na zemlji. Time je naporno i opasno putovanje kroz *Tuat*, svet tame, bivalo okončano svrstavanjem pokojnika među one koji žive večno.

Paralelni opstanak magije i religije je jedinstven način koji je omogućavao svakom Egipćaninu, zavisno od uverenja, da nađe svoje mesto među ljudima i bogovima i shvati osnovne poruke pravednosti, čije je

oličenje bila boginja *Maat*, kao i da veruje da će ostvariti večno postojanje, bilo kao produžetak života na uvek plodnom imanju bilo kao sjedinjavanje sa bogom ili Bogom, jer je Oziris bio jedini bog koji je uživao nepodeljeno poverenje svih Egipćana tokom nekoliko milenijuma. Zbog svega toga, u egipatskim zapisima se može naći potvrda mišljenja da Egipćani nisu odmakli dalje od jednostavne magije, ali se isto tako može naći i potvrda mišljenja da su Egipćani, kroz kult Ozirisa, dostigli osnovne koncepte monoteizma još pre početka drugog milenijuma stare ere. Egipćani su bili jedinstven narod, i njihova religija je imala jedinstven razvojni put, a to je osnovni razlog zbog kojeg bilo kakva procenjanja na osnovu poređenja sa drugim narodima i drugim religijama ne mogu dati zadovoljavajuće rezultate.

Kao likovna i literarna ilustracija onoga što su Egipćani nazivali *uča metu* (merenje reči), poslužile su nam treći i četvrti list poznatog *Anijevo papirusa*.<sup>9</sup> Na trećem listu je prikazan *Ani*, u pratnji svoje žene *Thuthu*, kako ulazi u *Dvoranu dvostruke pravde*. Iznad njih se nalazi Veliki *paut* (skupina) bogova, sačinjen od dvanaest bogova i boginja. Egipatski izraz *paut* je predmet spora jer je teško odrediti pravo značenje te reči, kojom se obično označava skupina od devet bogova i boginja, ali taj broj je često uvećan dodavanjem još jednog ili više bogova. Svaki značajniji religijski centar u Egiptu imao je svoj *paut*, ali se mora pomenuti da se istom rečju (ali drugačijim znakom) označavao i žrtveni hleb sličan slavskom kolaču, pa se može smatrati da reč ne označava samo imenova-

<sup>9</sup> Više o Anijevom papirusu v. u tekstu »Knjiga Mrtvih«, *Kulture Istoka*, br. 11, 1987.



ne bogove već i materiju od koje su sačinjeni, a koja je deo pramatere iz koje je nastao svet.<sup>10</sup> Veliki *paut*, prikazan na ovoj listi, sačinjavaju (gledano zdesna): *Heru khuti* (Horus dva horizonta ili Harmachis, kako su ga zvali Grci), *Tem*, *Su*, *Tefnut*, *Seb*, *Nut*, *Ast* i *Nebt het* (Izis i Neftis), *Heru* (Horus), *Het heru* (Hator), *Hu* i *Sa*. Pred njima se nalazi sto sa žrtvenim ponudama. Na tasovima velikih terazija se nalaze, s jedne strane srce pokojnika, a s druge pero, simbol boginje *Maat*, personifikacije pravednosti i ispravnosti. U nekim starijim prikazima se na početnom tasu nalazi pokojnik, a na drugom njegovo srce. Zaštitnik mumificiranih tela, *Anpu* (Anubis), kontrolise položaj igle, a na vrhu terazija sedi majmun, sveta životinja i pratilac boga *Tehutija* (Tota). Levo od terazija nalazi se *Sai*, sreća ili sudbina pokojnikova, dok se iznad njega nalazi *mesken*, objekat čije značenje nije sasvim razjašnjeno ali se dovodi u vezu sa mestom rođenja. Iza *meskena* je prikazana duša pokojnika, u obliku sokola sa ljudskom glavom. Ispod nje se nalaze dve boginje, *Meskenet* i *Renetet*, simboli i zaštitnice rođenja i gajenja dece, a ime *Renetet* je verovatno izvedeno iz reči *ren* – dojiti. Desno od terazija je božanski pisar, izumitelj pisma, personifikacija mudrosti, *Tehuti* (Tot), koji će zapisati i objaviti rezultat merjenja. Odmah iza njega je *Amamet*, zver koja će proždriati nepravedne.

Tekst na trećem listu je podeljen u tri dela. Prvi deo počinje levo od terazija i ispisano je u četrnaest vertikalnih redova koji se čitaju odozgo nadole i zdesna ulevo. Drugi deo teksta počinje sa desne strane terazija i sačinjava ga deset redova koji se čitaju slevo udesno. Treći deo počinje u drugom redu sa desne strane i zauzima pet redova, koji se čitaju zdesna ulevo, dok krajnji desni red pripada tekstu sa četvrtog lista.

Na četvrtom listu je prikazan *Heru sa Ast* (Horus sin Izis) sa dvostrukom krunom *Severa* i *Juga*, koji drži za ruku *Anija* i predstavlja ga Ozirisu, gospodaru večnosti (*Asar neb ceta*). U sredini je prikazan *Ani* kako kleči na asuri i pozdravlja Ozirisa, a ispred i iznad pokojnika prikazane su žrtvene ponude, sačinjene od hleba, mesa, voća, cveća, piva i vina. Na desnoj strani lista je prikazan Oziris na prestolu i sa kraljevskim obeležjima u rukama. Iza njega su Izis i Neftis, a ispred takozvana *deca Horusova* ili bogovi četiri strane sveta. *Peru* je *Meshta*, koji se prikazuje sa ljudskom glavom; drugi je *Hapi*, sa glavom majmuna; treći je *Tuamutef*, sa glavom šakala, a četvrti je *Kobhsennuf*, sa glavom sokola.

Tekst na četvrtom listu počinje u krajnjem desnom redu i čita se odozgo nadole i zdesna ulevo, a zadnji red je prenet na prethodni list.

Poglavlje ispisano na ovim listovima *Anijevo papirusa* obično je naslovljeno kao »Poglavlje o sprečavanju da srce pokojnika bude odođeno od njega u zagrobnom svetu ali su taj naslov, i uobičajeni uvodni deo teksta, sasvim izostavljeni u *Anijevom papirusu*. Na trećem listu je jasno vidljivo da slikar nije ostavio dovoljno mesta za tekst, tako da je pisar zbijao znakove na desnoj strani, ispred i iza Tota, a na levom rubu lista napisane su samo prve reči, dok je ostatak rečenice sasvim izostavljen zbog nedostatka prostora.

<sup>10</sup> E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, vol. 1, str. 89.

<sup>6</sup> E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, vol. 1, str. 261.

<sup>7</sup> Više o tome u tekstu »Negacijska Isповед«, *Kulture Istoka*, br. 11, 1987.

<sup>8</sup> E. A. Wallis Budge: *The Book of the Dead*, Dover Publications Inc, New York, 1967, str. 257.

## MERENJE REČI

Prevod trećeg i četvrtog lista  
Anijevog papirusa

Reči Ozirisa, pisara Anija. Reče on: Moje srce, moja majka stvoriteljka. Moje srce, moje nastajanje. Neka mi se niko ne suprotstavi na sudenju. Neka mi se ne suprotstave sveti poglavari (Čača)<sup>11</sup>, neka te ne odvoje od mene, pred čuvarem terazija. Ti si moj ka u moje telu, onaj koji povezuje i osnažuje moje mišice. Neka bude dozvoljeno da stigneš na mesto sreće, prema kojem sam se uputio. Neka *Seni*<sup>12</sup> ne učine da propadnem i neka ne budu izrečene laži protiv mene, pred bogom. Najlepše je čuti...

Reče *Tehuti*, pravdni sudija, Velikog *pauta* bogova, koji su uz Ozirisa: Čujte ovu odluku! Uistinu je izmereno srce Ozirisa (pokojnika). Srce njegovo mu je svedok. Potvrđena je pravednost njegova na terazijama velikim. Ne beše otkriven ni jedan njegov greh. Nije skrnatio žrtvene ponude u hramovima, nije zlo činio namerno, niti išta zlo prede preko njegovih usana, dok bejaše na zemlji.

Reče Veliki *paut* bogova, *Tehutiju iz Khe-mennua* (Hermopolis): Odluka iz tvojih usta dolazi. Častan je i dostojan Oziris, pisar *Ani* pravdni. Nije grešio, niti je prema nama zlo učinio. Neka *Amamet* ga ne nadvlada. Neka mu hlebovi budu dati i izlazak pred Ozirisa, i imanje u *Sekhet Hetepu*, kao sledbenicima *Herua*.

Reče *Heru sa Ast*: Došao sam ti, *Un nefer*,<sup>13</sup> i doveo sam ti Ozirisa *Anija*. Sa terazija je sišlo srce njegovo pravdno koje nije zgrešilo ni prema jednom bogu ili boginji. Izmerio ga je *Tehuti*, onako kako mu odrediše bogovi Velikog *pauta*, časni i pravdni. Podari ga hlebovima i vrčevima piva, kao i izlazkom pred Ozirisa. Neka bude on kao sledbenici *Herua*, za večna vremena.

Oziris *Ani* reče: Pred tobom sam, gospodaru *Amenteta*. Nema greha u moje telu, niti sam svesno lagao, niti sam bio dvočlan. Dozvoli da budem kao povlašćen, koji su oko tebe, da budem Oziris, najmiliji bogu dragom, onaj kojeg volis gospodar sveta. Ja, kraljevski pisar istiniti, onaj koji ga voli, *Ani* pravdni, pred Ozirisom.

UDK 294.3

# Novija istraživanja najdrevnijeg oblika budizma\*

## — Jedan mogući pristup i njegovi rezultati —

Tilman Veter

Za mene predstavlja veliku čast što ovde u Japanu mogu da govorim o svojim idejama u vezi sa najdrevnijim periodom budizma. U Japanu su na tom polju istraživanja veliki doprinos dali Hadjime Nakamura i drugi. Oni su skrenuli pažnju na arhaične delove *Suttanipate*, na arhaične oblike međuzavisnog nastajanja itd. U mom radu, koji predstavlja jedan deo knjige koja će uskoro biti objavljena, predlaže se jedan drugačiji pristup drevnom budizmu. U nekim tačkama došao sam, kao što ćete primetiti, do drugačijih rezultata. Ovdje se neću baviti tim razmišljanjima već, kao preliminarne rešenja tih tačaka, predlažem tezu da arhaični delovi *Suttanipate* i drugi tekstovi prenose ideje koje su mnogo starije od Bude. To postaje verodostojnije ako prihvatimo Nakamurino datiranje Budinog života na oko 400 godina pre n.e. umesto na oko 500, kao što je opšteprihvaćeno. Smatram da je vrlo početna da je on u pravu.

Kao početna tačka za moja razmatranja odabrana je knjiga Eriha Frauvalnera (Erich Frauwallner) *Geschichte der indischen Philosophie*.<sup>2</sup> U poglavlju nazvanom »Der Buddha und der Jinas« (str. 147–272) učinjen je pokušaj da se ozbiljno razmotri jedna odavno zapažena nedoslodnost koju nalazimo u najdrevnijim učenjima budizma, i da se ona objasni kao razvoj Budinog mišljenja (str. 196–197, 213–214). Srž ovog problema je u tome da se u učenju o četiri plemenite istine, ponovno rađanje i patnja izvode iz prijanja (žedi, s. *trśna*, p. *tanha*). Međutim, prema dvanaestostrukome lancu međuzavisnog nastajanja, osnovni uzrok ponovnog rađanja i patnje je neznanje, dok je prijanje tek sekundarni uzrok. Frauvalner je došao do ubedljivog zaključka da je Buda otkrio i objavio dvanaestostruki lanac međuzavisnog

nastajanja izvesno vreme nakon što je otkrio i podučavao četvorstrukoj plemenitoj istini.

Na žalost, u našem razmišljanju se ne možemo zaustaviti na ovoj tački. U nekoliko poslednjih godina suočeni smo sa čitavim jednim nizom nedoslodnosti koje su pronađene u Sandre Baro (Bareau)<sup>3</sup> i, u još većjoj meri, Lambert Smithausen (Schmithausen)<sup>4</sup> ukazali na značajne protivurečnosti. Iz toga sledi da više ne možemo jednostavno pripisati sve te razlike razvoju Budinog sopstvenog mišljenja. Da ne bih previše komplikovao stvari, za sada želim da se ograničim na naznačivanje samo tri najistaknutija načela koja Smithausen analizira.

Prvo, svih nesavršenosti i zagađenja — a kasnije i ponovnog rađanja i patnje — oslobadamo se onda kada smo prošli kroz četiri stupnja dhjana-meditacije i kada, na četvrtom stupnju, spoznamo tri vrste znanja, ili makar jednu vrst, naime znanje o četiri plemenite istine.

Drugo, svih nesavršenosti — a kasnije i ponovnog rađanja i patnje — oslobadamo se onda kada prođemo kroz četiri stupnja dhjana-meditacije i tako dospemo do četiri stupnja meditiranja o takozvanom stanju bez oblika i najzad, postignemo stanje u kojem iščezavaju (sve) misli i osećanja (p. *śāna-vedayita-nirodha*).

Treće, svih žudnji — i, prema tome, kasnije, i ponovnog rađanja i patnje — oslobadamo se onda kada, razlučujućim uvidom (p. *pañña*), razdvojimo sebe na pet sačinitelja i spoznamo svaki od njih kao prolazan i, prema tome, pun patnje te stoga nedostojan da se nazove sopstvom ili sopstvenim. To bi ukrajno bila ta tri načela.

Uvidamo da se ovde radi o pemu izjavljenja a ne o nekoj teorejskoj shemi kao što smo videli u ranije pomenutom problemu pri-

<sup>1</sup> H. Nakamura: *A History of Early Vedanta* (prvi deo, str. 33), Delhi, 1983. Uoprediti kod H. Becchert: »The Date of the Buddha Reconsidered, *Indologica Taurinensis* X (1982), 29–32, i R. Hikata: *Studies in Buddhism and Buddhist Culture*, Naritassen Shinsho 1985, 1–20.

<sup>2</sup> E. Frauwallner: *Geschichte der indischen Philosophie*, prvi tom, Salzburg, 1953.

<sup>3</sup> A. Bareau: *Recherches sur la biographie du Buddha*, Paris 1963, 1970, 1971.

<sup>4</sup> L. Schmithausen: »On some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment', *Early Buddhism, Gedenkschrift für L. Alsdorf*, Visbaden, 1981.

<sup>11</sup> Čača je zajedničko ime za sinove Horusa.

<sup>12</sup> *Seni* je jedna vrsta svetih bića.

<sup>13</sup> *Grči* Onofris, jedno od imena Ozirisa, a znači Lepo biće.

anjanja ili neznanja. U budizmu se put izbjavljanja odavno smatra mnogostrukim. Smatra se čak da je jedno od velikih Budinih dostignuća upravo to što je ukazao na različite puteve postizanja izbjavljanja za različite vrste ljudi.

Ja ne želim da tvrdim kako priznavanje različitih puteva do izbjavljanja ne održava Budin nauku ili njegovu toleranciju prema idejama drugih. Ali, s istorijske tačke gledišta, očigledno je da svi putevi do izbjavljanja koji se mogu naći u budizmu nisu iste starosti i da sve njih sâm Buda nije propovedao. Prema tome, opravdano je postaviti pitanje: »Koji je od gore – navedenih puteva, do izbjavljanja najstariji i da li ih je izvorno propovedao sâm Buda?»

Ja mislim da se drugo načelo može odbaciti kao ono koje sâm Buda nije propovedao. Johannes Bronkhorst (Johannes Bronkhorst) u svom članku »Dharma and Abhidharma»<sup>5</sup> pokazuje da se ona četiri stupnja meditiranja o stanju bez oblika koji dolaze nakon četiri stupnja dhjana-meditacije u drugom načelu – ukazujući na jedno prilagođavanje pomenute dhjane toj vrsti meditacije – ne pojavljuju u najstarijim listama *Abhidharmae*. Te liste starije su od *Abhidharma-pitaka* različitih škola a pojavljuju se takođe i u sutrama. To pokazuje da one zaista predstavljaju značajno svedočanstvo.

Štaviše, Baro je pokazao da dobro poznata priča u kojoj se kaže da je Buda doživio stupnjeve meditacije u stanju bez oblika pod vodstvom Arada Kalamela i Udraka Ramaputre pre nego što je postao probuđen, nema osnove u istorijskim činjenicama.<sup>6</sup> Bez porazbe kroz stupnjeve meditacije u stanje bez oblika krajnja tačka ovog puta do izbjavljanja, naime iščezavanje svih misli i osećanja, nije moguća. Prema tome, to što se tu opisuje nije izvorno budistički način izbjavljanja.

Ostaje nam sada da razmotrimo dva, moguće vrlo stara, puta do izbjavljanja. Ukoliko bih se sada zapitao koji je stariji od ta dva puta, bilo bi teško naći odgovor. Obna put sadrže elemente koji pripadaju nekom kasnijem periodu.

Ponoviu opis ta dva puta, dodajući usput nekoliko objašnjenja.

Jedan put nagoveštava da se svih nesavršenosti – i, kasnije, ponovnog rađanja i patnje – oslobađamo onda kada smo prošli kroz četiri stupnja dhjana-meditacije i kada, na četvrtom stupnju, spoznamo tri vrste znanja,<sup>7</sup> ili makar jednu, tj. znanje o četiri plemenite istine. U ovom primeru dhjana-meditacija je zasnovana na asketskom vladanju (*p.sila, s.sila*), koje, istina, nije samoučeenje, ali je ipak toliko strogo da nam ne dozvoljava da branimo sopstveni život.

Drugi put tvrdi da se žudnje – i, prema tome, i ponovnog rađanja i buduće pat-

nje-oslobađamo onda kada, razlučujućim uvidom, spoznamo pet sačinitelja svoje ličnosti kao prolazne i, zato, pune patnje, te da zbog toga oni ne mogu biti sopstveni tihi mogu pripadati. Ovdje se ništa ne kaže o dhjani ili bilo kojemu drugom obliku meditacije. Nije pomenuto ni astetsko vladanje. Ovdje se govori o kaluderima i kaludericama, tako da se podrazumeva izvestan stupanj asketske discipline, mada ona nije nužno istovetna sa pripremom za vežbanje dhjane.

U oba ova gorepomenuta puta nailazimo na elemente koje je teško odrediti kao »ranije ili »kasnije».

Smithausen<sup>8</sup> ističe da onaj put koji koristi razlučujući uvid obično sadrži neki opis postignutog rezultata, koji je izveden iz puta dhjana-meditacije plus spoznanje nekog višeg znanja. Na kraju nailazimo reči: »I izbjavljenj (osobi) je znanje: ono je oslobodeno (*vimuttam iti*). Ponovno rađanje je uništeno.« Upotreba srednjeg roda *vimuttam* (ono je oslobodeno) ne odnosi se na nešto što je u tekstu ranije pomenuto. Ali te rečenice pronalazimo i kod puta dhjane gde se *vimuttam* pojavljuje u raspravi o *cittam* (duhu). U tom slučaju bi put razlučujućeg uvida bio kasniji od puta dhjane. Međutim, gorepomenuti opis postignutog rezultata nije suštinski razlučujućeg uvida, jer da je taj rezultat već bio pomenut u prethodnom odeljku: ko god razazna sačinitelje svoje ličnosti na takav način (tj. kao prolazne, itd.) neće ih više trpeti, i budući da mu ih je dosta, on se oslobađa žudnje i na taj način se izbjavlja (*nibbindati, nibbindam virajjati, viraga vimuccati*). Odluka o tome šta je ranije a šta kasnije još nije moguća.

Mogućje je, takođe razaznati i jedan kasniji element u putu dhjane plus spoznanje višeg znanja. Tri vrste znanja i, na nekim mestima, jednu vrstu, treba ostvariti na četvrtom stupnju dhjane. Tada postajemo oslobodeni od tri, kasnije četiri, nesavršenosti ili bolesti (*s.asrava, p.asava*) koje prouzrokuju ponovno rađanje.

Te tri vrste znanja su:

1. znanje o prethodnim životima,
2. znanje da sva bića umiru i da se ponovo rađaju u skladu sa svojim ranijim delima,
3. znanje o četiri plemenite istine.

Kada se pominje samo jedna vrsta, onda je to znanje o četiri plemenite istine.

Da li ona mesta na kojima se pominje samo jedna vrsta znanja predstavljaju sažimanja, ili su ona izvornija od onih mesta gde nalazimo tri vrste znanja?

Smithausen ističe da su u onim kanonskim izveštajima o Budinom probuđenju, koji koriste put dhjane plus spoznanje višeg znanja, prve dve vrste višeg znanja izražene glagolom u sadašnjem vremenu, dok je ostatak izveštaja, uključujući i znanje o četiri plemenite istine, izraženo glagolom u aoris-tu.<sup>9</sup>

Prema tome, možemo smatrati da su prve vrste znanja kasniji dodaci. Ostaje nam da se pozabavimo samo jednim oblikom znanja, naime znanjem o četiri plemenite istine.

Spoznanja tih istina ukletanja nesavršenosti, *asravasa* (bolesti) i na taj način dovodi do izbjavljanja. Te *asravasa* su: (žudnja za) poželjnim stvarima, (žudnja za) postojanjem, i neznanje. Kasnije je dodata i četvrta *asrava*, mnenje. Neznanje, koje dolazi posle prijnanja, ili njemu sinonimne »žudnje», pojavljuje se ovdje kao uzrok ponovnom rađanju.

Put razlučujućeg uvida poznae samo izbjavljenj od žudnje. U tom pogledu on izgleda kao da je stariji od shvatanja po kojem se nesavršenosti uklanjaju spoznajom četiri plemenite istine.

No, uprkos tome, to ne znači da sada možemo doneti odluku o tome koji je raniji a koji kasniji. To je stoga što se načelo o tri *asravasa* – dve vrste žudnje i neznanje – ne uklapa ni u spoznanje četiri plemenite istine, kojom se te nesavršenosti uništavaju. Prema učenju o četiri plemenite istine jedino prijnanje (žudnja), podeljena možda na dve vrste<sup>10</sup> predstavlja uzrok patnje, ali ne i neznanje.

Prema tome, mora da se na ranijem stupnju podrazumevalo da se spoznajom četiri plemenite istine uništavaju nesavršenosti. Činjenica da se neznanje zaista pojavljuje među nesavršenostima mora da proističe iz nekog kasnijeg razvoja u vezi sa pojavom dvanaestostrukog lanca međuzavisnog nastajanja.

Iako je put dhjane plus spoznanje višeg znanja sada sadržinski značajno redukovano, još ne posedujemo uvek neki podjednako ubedljiv put do izbjavljanja kakav se može naći kod puta razlučujućeg uvida. U čemu je zapravo stvar? Ako tekst tumačimo doslovno, onda četiri plemenite istine moramo spoznati na četvrtom stupnju dhjane. Da bismo razumeli ovaj problem, moramo obratiti pažnju na opis dhjana--meditacije i pripreme za nju.

U najstarijem periodu preduslovi za gore pomenutu dhjanu bili su da moramo biti kaluder ili kaluderica i da povredimo života bića, da ne uzimamo ništa što nije posuđeno, da smo čedni, da ne lažemo i da se pridržavamo ostalih asketskih pravila. Prema tekstu, potpunim poštovanjem svih ovih pravila dostiže se jedan ne-čulni oblik zadovoljstva. Treba se takođe čuvati od zaplitanja u utiske koje nam pružaju čula i u senzualne misli. Takvo vladanje takođe sa sobom donosi jedan ne-čulni oblik sreće. U isto vreme sve se mora činiti s potpunom svesnošću, ne dopuštajući nikada duhu da

vrme može naći i u opisu četiri stupnja dhjane, koji prethode opisu tri vrste znanja. Ovaj slučaj ni u manjoj je, međutim, vrednost svedočanstva koje se može naći u drugim sutrama. Da li je jedan tekst u kojem se svugde koristi isto vreme mogao biti tako nemarno prepisivan na brojnim mestima, tako da se na svim tim mestima sadašnje vreme pojavljuje jedino u slučajevima prve dve vrste znanja? Ili, kakva je namera mogla biti u osnovi izlaganja tih dvoju vrsta znanja na način različit od onoga u ostatak teksta? Slučaj, da sutra potvrdjuje Smithausenovu teoriju u smislu da je treća vrsta znanja u prošlom vremenu i, shodno tome, jasno razdvojeno od druge dve vrste znanja.

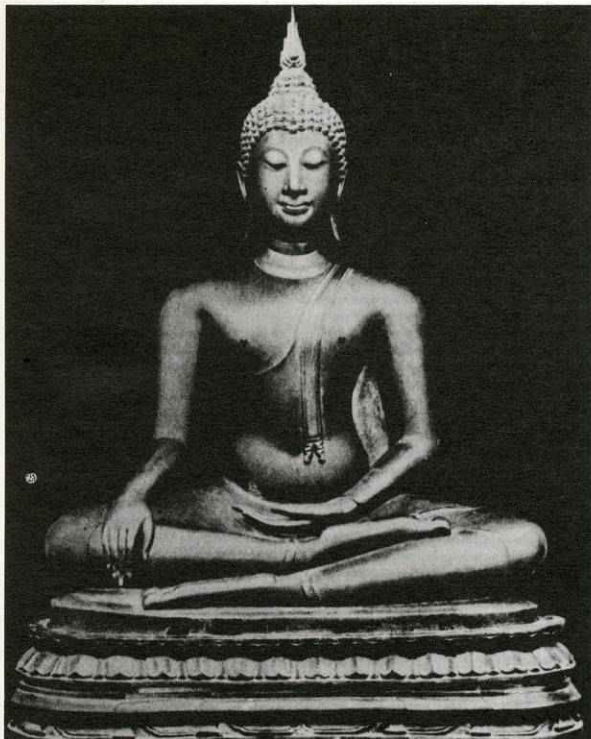
<sup>5</sup> J. Bronkhorst: »Dharma and Abhidharma«, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London, tom 48, drugi deo, 1985, str. 305–320.

<sup>6</sup> *Recherches* I, str. 20–21.

<sup>7</sup> U: *Digha Nikaya* 8 i 10 pominje se čak osam vrsta znanja.

<sup>8</sup> »On some Aspects . . .«, str. 219.

<sup>9</sup> F. Enomoto: »The Development of the Tisso-Vijja Thought in the Early Buddhist Scriptures«, *Bull. of Kenkyu*, XII, 1982, str. 63–81. Ovdje autor pokušava da ostvari ovaj nalaz pozivajući se na *Anguttara Nikaya sutra*, 8.11, gde se, prema većini rukopisa, sadašnje



Buda priziva zemlju za svedoka (Tajvan, XIX vek)

odluta. Ako neko, ko se ponaša na takav način, pronade neko usamljeno mesto i smireno sedi, njemu će biti potrebno da odstrani tek nešto malo zaostalih tragova smetnji pre nego što, gotovo bez napora, zakorači u prvi stupanj dhjane. Taj prvi stupanj ne predstavlja ništa više nego jedno stanje sreće i zadovoljstva, koje dolazi od osamljivanja (tj. od prethodno upražnjavanja odricanja od poželjnih stvari, kao i od osame koju pruža samo mesto), praćenog kontemplacijom i razmišljanjem.

Tokom vremena, kontemplacija i razmišljanja prestaju, uzmičući pred unutrašnjim mirom i sabranošću srca. Radost i sreća ostaju, mada se više ne objašnjavaju osamom već izviranjem iz meditativne sabranosti (*samadhi*), koja je, po svemu sudeći, oslobođena od kontemplacije i razmišljanja. To je drugi stupanj. Radost zatim nestaje, ali zadovoljstvo shvaćeno kao telesno blagostanje ostaje. Tom se zadovoljstvu pridružuju nepomoćnost i svesnost. To je treći stupanj. Najzad nestaje čak i osećanje zadovoljstva, i nepomoćni mir i svesnost dostižu svoj vrhunac. To je četvrti stupanj.

Problem je već na drugom stupnju dhja-

ne, kontemplacija i razmišljanje – moglo bi se, takođe reći, i svaki oblik diskurzivnog mišljenja – nestao jer smo u stanju unutrašnje smirenosti i sabranosti. A ipak, na četvrtom stupnju moraju se spoznati četiri plemenite istine u obliku koji sadrži reči: ovo je patnja, ovo je uzrok patnje, ovo je prestanak patnje, ovo je put do prestanka patnje.

Došavši do ove tačke u raspravi, moram dati jednu važnu napomenu. Put razlučujućeg uvida gotovo nikada nije uključen u opis Budinog sopstvenog puta do izbavljenja, ali u tom opisu često nailazimo na put dhjane plus spoznaje višeg znanja. Međutim, to se ne dešava uvek. Postoje jednostavni opisi gde se pominju samo dhjana ili smadhi (bez da za tim sledi opažanje nekog verbalno izraženog znanja). Jedan takav jednostavan opis može se naći na početku takozvane prve propovedi u Benaresu. Ta propoved, u kojoj Buda stavlja u pokret točak zakona (*dhamma-cakka-ppavattana-sutta* p.), predstavlja jednu kombinaciju izveštaja o njegovom sopstvenom izbavljenju (i probuđenju) i uputstva drugima, a dokumentovana je širokim opsegom tekstualnih tradicija uz neke varijacije koje je moguće objasniti,

a od kojih će o jednoj biti reči kasnije. Međutim, sadržina ove propovedi je takva da je teško pretpostaviti da je to bio način na koji se odvijalo Budino prvo podučavanje. Izgleda da prvi deo održava najstariji nauk, a sledeći odeljci naknadne stupnjeve. Tekst ide od veoma jednostavnog opisa vežbanja preko jedne vrste sistema puta (osmostrukog plemenitog puta), prelazeći na teorijski okvir tog sistema puta (četiri plemenite istine) i stiže, najzad, do odbrane tog teorijskog okvira (otkrivši četiri plemenite istine, Buda je postao probuđen i našao izbavljenje; izbavljenje je ovde ostvareno na ponešto različit način, kao što podučava osmostruki plemeniti put).

Sadržaj prvog odeljka propovedi je sledeći. U Jelenovom gaju u Benaresu Buda susreće pet asketa sa kojima je bio zajedno dok je još upražnjavao samo-mučenje i koji su od njega očekivali da do izbavljenja dođe primenom askeze. Kada je jednog dana Buda odustao od samo-mučenja, oni su to protumačili kao ponovno prepuštanje čulnim uživanjima i napustili su ga. Buda sada želi da dokaže asketama da postoji i srednji put između samo-mučenja i čulnih zadovoljstava i da se na tom putu nalazi besmrtnost (kako se cilj ovde opisuje, a još ne kao »prestanak patnje«).<sup>10</sup>

Drugi izveštaji u drevnim spisima, kao i naredni odeljak ove propovedi, pokazuju da ovaj srednji put nije podrazumevao samo izbegavanje krajnosti (nigde ne nailazimo da je Buda bio zainteresovan za umerenost kao takvu), već takođe i mogućnost da se u sredini spozna nešto što obično ne primećujemo, naime onaj svakome svojstven potencijal za upražnjavanje dhjana-meditacije.

Prema *Majjhima-nikayi*: 36, u trenutku kada više nije video nikakvog smisla u samo-mučenju, Buda se setio da je u svojoj mladosti iskusio ne-čulno zadovoljstvo i to ga je uputilo na jedan moguć put ka izbavljenju. On nije napustio ono poimanje prema kojem čulno uživanje nije blagotvorno. Međutim, kada mu se ukazao jedan ubedljiv put do izbavljenja, on više nije smatrao da je neophodno izbegavati ne-čulno zadovoljstvo. Da bi krenuo tim putem, kojim, koliko mu je bilo poznato, niko pre njega nije išao, on je morao da napravi jedan korak koji je njegovim ranijim saputnicima bio nezamisliv: počeo je ponovo da jede dovoljne količine hrane. Duž tog puta on je prošao kroz različite stupnjeve ne-čulnih zadovoljstava i na kraju je dostigao jedno stanje potpune nepomoćnosti i svesnosti, kao i iskustvo izbavljenja. To iskustvo on je u Benaresu hteo da подели sa svojim nekadašnjim saputnicima.<sup>11</sup>

Jedan tekst u *Majjhima-nikayi*: 26 izveštava o istom pokušaju. Buda je toliko zaokupljen podučavajući tih pet asketa da više ne ide da promisli već dvojica ili trojica od njih na smenu moraju da donose hranu za ostale. Taj tekst ne pominje o čemu on podučava, ali ja ne mogu da zamislim da je Buda prestano ponavljao ona kratka predavanja

<sup>10</sup> Uporediti kod Shoen Kumoi: »Der Nirvana-Begriff in den Kanonischen Texten des Früh-Buddhismus«, *WZKS* XII-XIII (1968-1969), 205-213.

koja su došla do nas u propovedi u Benaresu. Ovakv izveštaj za mene dobija smisao ukoliko pretpostavim da je on te askete inicirao u stupnjeve dhjana-meditacije i da ih je vodio na jedan vrlo praktičan način.

Pogledajmo da li sledeći odeljak ove takozvane prve propovedi može doprineti našem ispitivanju. Tu je srednji put između čulnog zadovoljstva i samo-mućenja objašnjen u pogledu svog sadržaja. Kaže se da je taj srednji put osmostruki plemeniti put, naime ispravni nazori, ispravna rešenost, ispravan govor, ispravno vladanje, ispravan način života, ispravan napor, ispravna snabiranost i ispravan samadhi (meditativna zabudnost). Ovde imamo posla sa jednim složenijim stupnjem propovedanja. Međutim, ukoliko izdvojimo poslednju, i po mom mišljenju najvažniju komponentu ovog spiska, još uvek se bavimo onim što je po meni istinski sadržaj srednjeg puta, naime dhjana-meditacijom. Preciznije rečeno, ta komponenta odnosi se na samadhi, odliku drugog, trećeg i četvrtog stupnja u dhjana-meditaciji, na kojima nema kontemplacije i razmišljanja. Sve što prethodi osmom delu (samadhiju) ogledano služi kao priprema za ispravan samadhi. Izgleda da je postalo neophodno eksplicitno se pozabaviti ovom pripremom. Možemo pretpostaviti da su u Budinom slušaju uslovi bili takvi, da je on bio u stanju da dođe do dhjane i da u njoj napreduje samo na osnovu intuicije o mogućnostima srednjeg puta između čulnog zadovoljstva i samo-mućenja. U početku je pokušavao da podučava na taj način. Ali ubrzo je stekao učenike koji, nakon što su podučeni srednjem putu, nisu uspeali da postignu stanje dhjane i nije ih bilo moguće voditi u više stupnjeve. Tada je on morao da razmisli o svojim sopstvenim uslovima, koji još uvek nisu bili u potpunosti konceptualizovani.

Uslovi za samadhi su: na osnovu ispravnih nazora o životu posle smrti i mogućeg puta do izjavljenja moramo imati ispravnu rešenost da napustimo svoju udornjenost. Ali čak ni tada ne možemo jednostavno otići negde, sedeti i prizivati stanje dhjane. Stanje ne-čulnog zadovoljstva koje je početna tačka dhjana-meditacije dolazi samo kroz bezuslovno upražnjavanje asketskih disciplina kao što su nepovređivanje živih bića, itd. Čak i pre Budinog vremena neke askete su sledile ova ista pravila, ali jedino u svrhu izbegavanja loše karme i uz istovremeno samo-mućenje, tako da se teško može govoriti o postizanju nekog osećanja zadovoljstva. Budin metod upražnjavanja se bez samo-mućenja i, kako možemo zaključiti iz paralelnih odlomaka takozvanih stereotipnih detaljnih opisa puta izjavljenja, ispravan govor, ispravno vladanje i ispravni način života vode ne-čulnom zadovoljstvu. Staviše, ispravan napor i ispravna pažnja takođe su od pomoći pri postizanju ispravnog samadhija.

Sada dolazi sledeći korak u podučavanju. Moguće je takođe navesti razlog zbog kojeg treba slediti jedan ovakav put koji dostiže svoje vrhunac u samadhiju i objasniti šta je na taj način postignuto. Drugim rečima, moguće je po pitanju početne tačke i cilja

biti nešto detaljniji nego u slučaju reči 'besmrtnosti i u isto vreme moguće je pokazati kakav je odnos između sredstava i cilja. To je zapravo i urađeno u narednom odeljku takozvane prve propovedi. Sada osmostruki plemeniti put dobija jedan teorijski okvir. On se sastoji od četiri plemenite istine, od kojih je poslednja istovetna sa osmostrukim plemenitim putem.

Prve tri istine ukazuju na: a) stanje na početku, b) prvi uzrok tog stanja, i c) način da se to stanje izbegne uklanjanjem prvog uzroka. Osmostruki put dat je kao sredstvo za uklanjanje prvog uzroka svekolike patnje. Polazna tačka predstavlja jedan niz stanja koja su označena rečju patnja i koja teško da se mogu izbeći. To su: rađanje, starenje, bolest, smrt, itd. Međutim, ta stanja nisu u potpunosti neizbežna. Ona postoje jer smo se u nekom trenutku zaželeli ponovne egzistencije. Uzrok toj novoj egzistenciji je pranjezanje i, shodno tome, ono je i uzrok stanja koja su neizbežno povezana sa egzistencijom. Cilj je da se ta stanja ukinu tako što će se zaustaviti pranjezanje koje vodi novoj egzistenciji. Prema iskazima koji pripadaju istom tom periodu, samosvojno stanje ovde i sada takođe je uključeno u taj cilj. Samadhi koji se nalazi na kraju osmostrukog plemenitog puta je to samosvojno stanje. Onaj koji dostigne taj samadhi svojom voljom i s lakoćom, zna da su nemir u njegovom srcu, pranjezanje za uživanja i egzistenciju prevaziđeni. S tim u vezi možemo govoriti o nepokolebljivom (*p. akappa*) oslobađanju srca (*p. cetoviniatti*).

Činjenica da ovaj samadhi možemo postići svojom voljom ne povlači za sobom da smo stalno u tom stanju. U međuvremenu živimo kao što žive i drugi, razmišljamo i slušamo šta drugi govore i želimo da reagujemo na njihove sumnje. Verovatno je da smo sada došli do one tačke u istoriji kada je prihvaćeno razlučujućeg uvida i kada su neki ljudi sebe smatrali oslobođenim jer su upražnjavali taj metod. Ali ti ljudi nisu dostigli ispravan samadhi, koji je stanja da dovede do potpune uverenosti da smo izjavljeni.

Na ovom mestu možda bismo se zapitali da li je pranjezanje (ili žudnja) stvarni uzrok ponovnog rađanja i da li uništenje tog uzroka garantuje izjavljenje. Istina je da se upravo to tvrdi u doktrini o četiri plemenite istine. Međutim, ne posedujemo samadhi, koji je u stanju da pruži potpunu uverenost koji je moguće proveriti tu činjenicu kao takvu. Da bi se otklonile sve sumnje, bilo je neophodno da se eksplicitno iskaže da četiri plemenite istine nisu spekulacija, već nešto što je Budista spoznao u periodu kada je doživljavao svoje izjavljenje. Vrlo je verovatno da je svrha poslednjeg odlomka takozvane prve propovedi upravo da ovo i dokaže.

Sadržina poslednjeg odeljka je: Buda je spoznao četiri plemenite istine koje pre toga nikada nisu objavljene: nastanak patnje, prestanak (buduće) patnje i put do prestanka patnje. Staviše, on je uvideo šta treba učiniti sa svakom od tih istina: moramo u potpunosti upoznati patnju, moramo izbegavati uzrok patnje, moramo ostvariti presta-

nak patnje i moramo upražnjavati put do prestanka patnje. Najzad, on je shvatio da je i sam sve to uradio: u potpunosti je upoznao istinu patnje, izbegao je uzrok patnje, ostvario je prestanak patnje i upražnjavao je put do prestanka patnje. Tek pošto je prošao kroz sve to, objavio je da je postigao najviševršenje, savršeno probuđenje i da zna: oslobođenje je moglo srca je nepokolebljivo, ovo je moja poslednja egzistencija, više nema ponovnog rađanja.

U *Mulasarvastivada-vinayi* ovaj odeljak pojavljuje se pre odeljka u kojem se izlažu i objašnjavaju četiri plemenite istine. To pruža utisak logičnosti, ali je lako primetiti da to nije istorijski redosled i da se u drugim verzijama iste propovedi izveštaj o Budinom probuđenju opravdano nalazi u završnom delu.

U prvom odeljku izjavljenje i probuđenje su tesno povezani ('Tathagata je Arhat /-izjavljeni/ i potpuno probuđeni). Iz konteksta se može pretpostaviti sledeće: pronađen je put do besmrtnosti i ukratko nakon toga postignuta je sigurnost da ponovnog rađanja više nema, čime je utvrđeno da je taj put bio ispravan. Kroz celokupnu tradiciju budizma probuđenje i izjavljenje Bude bili su tesno povezani. To se takođe može objasniti i iskustvom izjavljenja nakon otkrića četiri plemenite istine. To je način na koji je to obično tumačeno. Ali ni sam tekst, od kojeg takvo shvatanje i polazi (poslednji odeljak prve propovedi), još uvek se ne usuduje da to bezuslovno objavi. U izveštaj o otkriću četiri plemenite istine i objavljanju sigurnosti da je pronašao izjavljenje ubačena je tvrdnja da je Buda prvo video šta treba uraditi sa četiri plemenite istine i da je on to već učinio. Mogu se vrlo jasno videti ograničenja do tada važećih normi. Sve do tog vremena nije se smatralo da do izjavljenja dolazi spoznanje četiri plemenite istine, već putem jedne prakse koja je izložena u okviru četiri istine, preciznije govoreći: upražnjavanjem osmostrukog puta, čiji je vrhunac u ispravnom samadhiju. U ovom odlomku, međutim, ne može se naći baš nikakav spomen o bilo kakvoj praksi. To bi bilo moguće jedino u slučaju da su četiri plemenite istine bile poznate već neko vreme, što prema tom odlomku nije slučaj. Budina tvrdnja da je već uradio sve što treba uraditi u vezi sa četiri plemenite istine u ovom kontekstu je besmislena, ali u svetlu razvoja koji je ovde naznačen sasvim shvatljivo.

Da li bi zato trebalo da odbacimo i očevični cilj ovog poslednjeg odeljka, naime da zasnaje učenje o četiri plemenite istine na iskustvu Bude? Ja ne mislim tako. Četiri plemenite istine zaista nisu tek puta spekulacija. Ona zaista dolaze od jednog određeno iskustva. Međutim, način na koji se problemu pristupa je iznenadujuć. Iako se, u vezi sa drugim oblastima (videti prvi odeljak propovedi), koristio srednji put – niti A niti B, ovde osnovna rešenja postaje načelo isključenja trećeg – ili A ili B (što ukazuje na rastuću dogmatizam). Četiri plemenite istine su ili spekulacija ili su doslovno prisutne u prvom Budinom iskustvu izjavljenja.

Međutim, to nije ona alternativa koju tre-

ba prihvatiti. Ako je prihvatimo, onda je jedino rešenje zaista ono koje se nalazi u našem tekstu. U tom slučaju, četiri plemenite istine bi morale biti-doslovno sadržane u izvornom iskustvu. Teško da je to moguće u svetlu datog svedočenja u vezi sa značajnom ulogom ne-diskurzivnog samadhija. Štaviše, nema potrebe da se prihvati ova alternativa, jer sigurno je da možemo nešto doživeti i znati a da nam ipak treba vremena da pronađemo prave reči da bismo to iskustvo izrazili (na taj način moguće je naći više od jednog pojma za opisivanje istog iskustva i, takođe, tokom vremena, interpretativno mišljenje može preovladati). Dalje, takođe je moguće da je ono što naučimo iz takvog iskustva na nekoj tački puta koji do tog iskustva vodi bilo manje ili više svesno pokrenuto.

Budina izjava da s sigurnošću zna da je došao do izjavljenja može se prihvatiti kao jedan autentičan izraz iskustva ispravnog samadhija. U prvom odeljku prve propovedi kaže se: »Bismrnost je nadenā (*amatam adhigatam*). U odlomku u kojem se uvode četiri plemenite istine pominje se (definitivni) prestanak patnje. Međutim, onaj aspekt ove dve tvrdnje koji pretpostavlja ponovno rađanje ne mora se nužno izvoditi iz ispravnog samadhija. Taj je aspekt već bio prisutan na početku Budinog preguca; on je uvek egzistenciju smatrao ugroženom na takav način. A u pogledu same sheme četiri plemenite istine kao takve, možemo zaključiti da je ovde interpretativno mišljenje već preovlađujuće. Ipak, ove se takođe izražava i iskustvo nalaženja izjavljenja. To je razlog zbog kojeg se neki Budin učenik koji ide drugim putem i koji ne postigne ispravni samadhi može osloniti na četiri plemenite istine kao na objavlvenu istinu.

Ja sam želeo da razmotrim poseban problem predanjem prenesenog puta do izjavljenja, naime to kako je moguće spoznati četiri plemenite istine na četvrtom stupnju dhjane. U onoj meri u kojoj stariji stupnjevi istog tog puta završavaju ispravnim samadhijem, to je samo jedan fiktivni problem. Činjenica da je došao do jedne tako problematične formulacije verovatno proističe iz uticaja rekonstrukcije Budinog probuđenja kakvo se nalazi u poslednjem odeljku prve propovedi. A ta je rekonstrukcija, kao što smo videli, vrlo verovatno rezultat zahteva jednog drugog puta do izjavljenja, puta razlučujućeg uvida. Moramo li onda smatrati put dhjane plus spoznaje višeg znanja tek produktom jedne književne tradicije? On je mogao funkcionisati kao praktično sredstvo izjavljenja ukoliko bismo četiri plemenite istine prvo upotrebili kao vodič za meditaciju a zatim pokušali da se uzdignemo iznad reči. Međutim, to nije mnogo verovatno.

Takvo jedno tumačenje postaje nemoguće na sledećem stupnju u razvoju ovog puta izjavljenja, gde nalazimo spoznaju drugih vrsta znanja, znanja o sopstvenim prošlim životima i o nestajanju i ponovnom rađanju drugih stvorenja, jer su te dve vrste znanja detaljno opisane. Na primer, kada su u pitanju prethodni životi naći ćemo ovo: »Tamo sam ja imao to ime, pripadao sam toj poro-

dici i toj kasti, bavio sam se tom profesijom itd.« Teško da možemo poverovati da je ovo trebalo da odražava stanje koje nadilazi reči. Osim toga, i gorepomenuti filološki argument – da su te dve vrste znanja izražene drugačijim vremenom nego ostatak izveštaja – ukazuje na to da na ovom stupnju imamo posla sa jednim prevashodno književnim proizvodom. No, bez obzira na to, struktura dhjane plus spoznaje višeg znanja naknadno je zadobila funkciju u praksi, naime u putu razlučujućeg uvida. Ovo ne mogu dalje razmatrati pre nego što se osvrnem unazad na najstariji oblik razlučujućeg uvida (*s. prajna*, p. *panna*), koji sa ovom strukturom nema nikakve veze.

Isti onaj odeljak *Vinaye*, u kojoj se pojavljuje *sutta* »pokretanja točka zakona«, neposredno se nastavlja drugom propovedi u Benaresu, čija je tema put razlučujućeg uvida, ali bez ikakvih aluzija na dhjanu ili samadhi. Iz načina izlaganja moglo bi se zaključiti da je ovaj oblik razlučujućeg uvida najstariji oblik, ali on nije najstariji među Budinim načelima. U ovom tekstu *Vinaye* nalazimo tradiciju razlučujućeg uvida koja ne zna kako da se postavi prema sadržajima različitih odeljaka »prve propovedi«, ali se ne usuduje da tu »prvu propoved« postavi na drugorazredno mesto ili da je potpuno zanemari. U čemu je zapravo stvar? Ovdje nalazimo da »prva propoved« nije shvaćena kao podstrek da se upražnjava dhjana ili osmotrski put koji dostiže vrhunac u samadhiju – na način na koji sam ja razumeo tekst na osnovu reči u toj propovedi – već je njena isključiva svrha da slušaoca učini svesnim prolaznosti svih stvari (kao da je o tome rečena i jedna jedina reč) i, da ih na taj način privoli da odluče da postanu članovi budističkog reda (to je takođe nepoznato tekstu prve propovedi). Prvi slušaoci nalaze izjavljenje tek nakon što čuju sadržaj druge propovedi, koja se bavi razlučujućim uvidom, i to tako da ne moraju da ulože poseban napor već jedino preko slušanja i razumevanja; razumevanje u toku slušanja ili odmah nakon toga donosi izjavljenje jednom i zauvek.

Put razlučujućeg uvida razvio se kroz različite stupnjeve. Dva takva stupnja prisutna su u takozvanoj drugoj propovedi u Benaresu. Nalazimo prvo da se sačinitelji ličnosti ne mogu nazivati »sopstvom« (ili: moraju se nazivati »ne-sopstvom«), jer sa sobom donose patnju i zato što nad njima nemamo vlasti. Zatim se kaže da ne možemo smatrati da sačinitelji »pripadaju« sopstvu ili da jesu »sopstvo« jer su prolazni i, prema tome, povlače za sobom patnju. Prvi argument našao je na slab odziv, ali je drugi argument kasnije za mnoge budiste postao suština Budinog učenja.

Ne želim da isključim mogućnost da je Buda nakon nekog vremena u toku svog drugog učiteljskoga podučavao tom putu, a kasnije čak i ispravljao njegov sadržaj. Ali ja takođe ne smatram da je nemoguće da su taj put prvo počeli da upražnjavaju drugi, a da ga je zatim Buda prihvatio. Uvođenje puta razlučujućeg uvida verovatno je povezano sa teškoćama koje postoje u upražnjavanju

prave dhjane i u pripremama za nju. Umesto toga, većini učenika ponuđen je jedan jednostavniji metod, naime metod prosuđivanja o sačiniteljima ličnosti; štaviše, smatralo se da je njegova prednost u tome što oslobađa od žudnje (i prema tome od ponovnog rađanja) istog onog trenutka kada shvatimo činjenicu da sačinitelji nisu sopstvo (što, uzgred budi rečeno, teško da se može odigrati bez introspekcije, i što se nije dešavalo u svakom od slušalaca).

Međutim, ovaj jednostavni metod nije bio bez svoje cene. Ne začuđuje što u tom tekstu više nema govora o nepokolebljivom (*p. akuppa*, *s. akopya*) oslobođenju srca i što su se kasnije pojavile sumnje da li je, kada se jedanput ima razlučujući uvid, to dovoljno da se oslobodimo žudnje i drugih nesavršenosti, premda žudnja i nesavršenosti u tom trenutku i nakratko nakon toga nisu prisutni. Oslobađanje srca (*p. cetovimutti*), budući da se bavi životom ovde i sada, objašnjava se ovde »izjavljenjem kroz razlučujući uvid« (*p. pannavimutti*), i može se opravdano postaviti pitanje kakvu vrednost ono ima u trenucima ozbiljnih pretnji ili bola. Čak i ako takve trenutke ostavimo po strani, vladanje osoba koje su smatrale da su našle izjavljenje jer u upražnjavale ovaj metod nije uvek bilo besprekorno. Iz ovih problema izrasta sledeći razvojni stupanj kao posledica pokušaja da se nađu metodi pomoću kojih bi put razlučujućeg uvida zadobio veću dubinu. Sarvastivadińska *abhisamaya-vada* predstavlja primer jednog takvog pokušaja (videti kod Frauvalnera, *Abhidharma-Studien* III, WZKS XV, 1971). »Savršeno razlučujući uvid« (*s. prajna-paramita*), u kojem je prolaznost svih stvari zaostrela do nestvornosti svih stvari, takođe je mogla izvorno imati isti taj cilj. Treći metod, možda najstariji u okviru ovog razvoja, sastojao je u tome da se kao potpora puta razlučujućeg uvida koristi dhjana plus spoznaja višeg znanja.

Želeo bih da taj metod ukratko razmotrim. Možemo kombinovati razlučujući uvid sa spoznajom četiri plemenite istine, ako je prihvaćeno da pojam patnje (prva istina) ne samo da sadrži različite nepoželjne situacije, već sadrži i sačiniteljske ličnosti kao takve. Ovo uključivanje ima smisla jedino ako podelimo pojedince, spoznamo prolaznost sačinitelja i u te prolaznosti izvedemo patnju koja, uzgred, nije baš ista ona patnja kao u slučaju nepoželjnih situacija. Još je možda teže nego u slučaju četiri plemenite istine, pojmiti da se neki oblik znanja, koji je razlučujući uvid ili koji je makar pomešan sa razlučujućim uvidom, dešava na četvrtom stupnju dhjane. Jedna takva vrsta znanja može se spoznati jedino u prvom ili nakon četvrte dhjane (to će, međutim, vrlo verovatno dati bolje rezultate nego kad se to znanje spoznaje bez prethodne dhjane). To što za dhjanom dolazi razlučujući uvid ukazuje na to da ta dhjana više ne nastaje na stari način, koji od osobe traži da položi svoju sopstvenu egzistenciju kao ulog, jer nakon takve dhjane (u starom smislu) nema potrebe za razlučujućim uvidom.

Ne poriče se da je asketsko vladanje (p.

UDK 294.3

# Buddhina filozofija

Draško Mitrikeski

*sila*) preduslov ove nove dhjane. Ali ono se smatra preduslovom da bi obezbedilo mir koji je neophodan pre nego što možemo da uđemo u dhanu koja je proizvedena na jedan više veštački način. Da bi se dostigli viši stupnjevi dhjane, sada se posebno okrećemo upražnjavanju *kasina* vežbi, tj. moramo se usredsrediti na čiste elemente i boje. Ovde vidimo prve korake na putu koji preči četiri stupnja dhjane i četiri stupnja stanja bez oblika svoj vrhunac dostiže u prestanku misli i osećanja. (Već sam napomenu da ovo nije izvorno budistički način dolaženja do izbavljenja.)

Ovde je struktura sledeća: prvo asketsko vladanje (*sila*), zatim upražnjavanje meditativne zadubljenosti (*samadhi*) i, najzad, dolaženje do razlučujućeg uvida (*panna*). Ova struktura postala je posebno poznata kroz konstrukciju slavne *Visuddhimagge* (oko 400. n.e.). U toj knjizi *kasina* vežbe zadobile su takav stepen značaja koji nije proporcionalan malom prostoru koji su imale u *Sut-tapitaki*.

Shema *sila-samadhi-panna* se, međutim, može naći već i u nekoliko odlomaka u kanonu (na pr. *DN 10*). Osmostruki put ponekad je takođe bio tumačen kao da sadrži pannu uz *samadhi*. Ali *panna* se može umetnuti jedino u prva dva člana osmostrukog puta. Pošto put do izbavljenja sada svoj vrhunac ima u razlučujućem uvidu a ne u *samadhi*ju, sledbenici ovog puta primorani su da zaključue, poput kaluđerice *Dhammadine* u *MN 44*, da osmostruki put nije put (kojim moramo ići u nekoliko stupnja do drugog), već je samo jedan spisak značajnih sredstava. Shema *sila-samadhi-panna* sigurno nije najstariji budistički put do izbavljenja, ali on se zaista pojavljuje u prilično ranom periodu. Vrlo je verovatno da on predstavlja izvor onog puta joga koji se može naći u drugim indijskim školama mišljenja u kojima se do *samadhi*ja pokušava doći tehnikama zasnovanim na asketskom vladanju. Nakon što se postigne *samadhi*, moguće je nastaviti dalje do najviše dogmat-ske istine koju dotična škola propoveda. Tu istinu pokušavamo da doživimo duboko da bismo unikili neznanje i nesavršenosti i da bismo kroz to došli do sigurnosti da se više nećemo ponovo radati.

Na taj posredan način je Budino spvesno-vo otkriće, dhjana-meditacija, postalo deo ukupnosti indijske kulture. Međutim, po mom mišljenju, duh najstarijeg oblika dhjane izgleda da je bolje sačuvan u oblicima budističke meditacije, koji se sve do današnjih dana još uvek upražnjavaju u Japanu, u kojima se teži uzdizanju iznad svih reči i dogmi.

Prevo s engleskog  
Marko Žirković



\* Predavanje održano na univerzitetu Kjoto, univerzitetu Taiho, Tokijskom univerzitetu, univerzitetu Tojo i univerzitetu Komazawa u maju 1985. Sa holandskog preveli M. Oort, W. Oudreck i W. Remmelink.

Jednom prilikom beskućnik Udayi se obratio Buddhi u vezi sa nekim problemima vezanim za prošlost i budućnost. Buddho je odgovorio:

— Okani se, Udayi, prošlosti i budućnosti! Ja ću ti razjasniti opšti zakon (*dhammo*): Ako ovo jeste, ono biva. Ako je ovo nastalo, ono nastaje. Ako nije ovo, ne biva ni ono. Prestankom ovoga prestaje i ono.<sup>1</sup>

Zašto Buddho ne odgovara? Ne zna? Neće? Odgovara indirektno? Ne! Buddho odgovara sasvim precizno i konkretno — upućuje na temelj njegovog učenja, razjašnjava mu opšti, jedini zakon: Ako ovo jeste, ono biva. Time on izražava svoje shvatanje da sve što postoji proizilazi iz uzroka i uslova. Ali, mora se još jednom naglasiti, reč je o svemu — bez izuzetka. To znači ce svet, ce kosmos. Sve što postoji u kosmosu nalazi izrok svog postojanja u nečemu drugom, koje ga uslovljava, a to drugo je uslovljeno od nečeg drugog, i tako u beskrak. Nikad, nikad se u toj dinamici neće naći nešto što je neuslovljeno i nezavisno. Ne postoji nijedna čvrsta tačka, apsolutna i nepromenljiva, koja nije u međusobnoj uslovljenosti sa drugima. Sve pojave postoje dok su povoljno grupisani uslovi od kojih zavise. Kad se pregrupišu (jer i oni zavise od drugih uslova), prestaje da postoji i ta pojava, a to prouzrokuje i promenu u pojavama čiji je ona uslov. Kad bi postojala samo jedna nezavisna tačka, morali bismo prihvatiti da ovaj zakon ne važi — nije opšti. A Buddho izričito naglašava da on to jeste.

Dakle, osnovna izlazna tačka sveukupnog Buddhinog učenja jeste opšti zakon o međusobnoj uslovljenosti svega. Sve pojave (*dhamma*) samo su specifično grupisani uslovi. Baš zbog toga Buddho kaže Uđajayu da se okane prošlosti i budućnosti, tj. da napusti ideju da uopšte postoje prošlost i budućnost. Prihvatanje jedne kategorije znači prihvatanje jedne čvrste tačke, a takva ne postoji. Postoji jedino međusobna uslovljenost. Ne može postojati istina jer bi se njom morala priznati apsolutnost i nezavisnost, nemenljivost. U bilo kom govoru mi se priklanjamo istinama, a sve su one, u odnosu na zakon, iluzija.

Ali, Buddho ne negira postojanje bilo kakve istine. Samo, naglašava da ona mora biti u odnosu na neke druge a ne nezavisna, tj. priznaje kauzalnost za istinit — on postoji,

ali postoji samo između pojava, tj. specifično grupisanih uslova (logički dosledno izvođenje iz nekih premisa priznaje za istinito, ali odriče apsolutnost tih premisa jer su i one obuhvaćene zakonom). Ma koliko čvrsto izgledali uslovi od kojih su sazdana — ipak su promenljivi. Kad se promene — propaće i istine. Zato one mogu da postoje relativno — kao odnos između jedne i druge promenljive pojave).

Ukoliko se još uvek govori o nezavisnim istinama, one se moraju odnositi na nešto metafizičko. A pošto je Buddhin zakon strogo definisan — sve je međusobno uslovljeno — nema metafizike, nema ničeg izvan međusobno uslovljenosti. Kako su, dakle, mogući sudovi? Samo relativno. Istinski nije moguć nikakav sud. Sva pitanja i svi odgovori su u odnosu na zakon besmisleni i iluzorni jer pretpostavljaju čvrste tačke.

— Onda se monah lutilica Vaččhagotta obratio Uzvišenome govoreći: 'Kako stoji stvar, poštovani Gautama, da li postoji ja?' Kad je ovo on rekao, Uzvišeni je čutao. 'Kako, dakle, poštovani Gautama, zar ja ne postojim?' Uzvišeni je još čutao. Onda monah lutilica ustade sa svoga sedišta i ode. Ali poštovani Ananda reče Uzvišenome: 'Zašto, gospodine, nije Uzvišeni dao odgovor na pitanje koje je postavio monah lutilica Vaččhagotta?' Da sam ja, Ananda, kad je monah lutilica Vaččhagotta pitao 'Da li postoji ja', odgovorio: 'Ja postoji', onda bi to potvrdilo učenje samana i brahmana koji veruju u trajnost. Da sam ja, Ananda, kad je monah lutilica pitao: 'Zar ja ne postoji?' odgovorio: 'Ja ne postoji', onda bi to, Ananda, potvrdilo učenje onih samana i brahmana koji veruju u uništenje.<sup>2</sup>

Da li Buddho zaista ne odgovara? Odgovara na jedino moguć način, saglasno zakonu: nije mogući nikakav afirmativan ili negativan odgovor jer se u svakom slučaju prihvata postojanje jednog tvrđenja (suda) — u ovom slučaju o trajnosti ili uništenju. Ma kako odgovorio, on pretpostavlja postojanje čvrste tačke — čvrste istine. Podjednako je pogrešno bilo potvrditi ili odreći. Bilo kakav odgovor da da, on bi se oslanjao na određenu čvrstu tačku, a to protivreči zakonu.

Buddho ne kaže: »Ne znam! ili »ne mogu da odgovorim«, on tačno zna da odgovori — odgovara čutnjom, tj. neuzanimanjem ni jedne čvrste tačke, a to je jedino saglasno zakonu.

— Sabbe sankhara aniccā ti  
— Sabbe sankhara dukkhā ti  
— Sabbe dhamma anatta ti

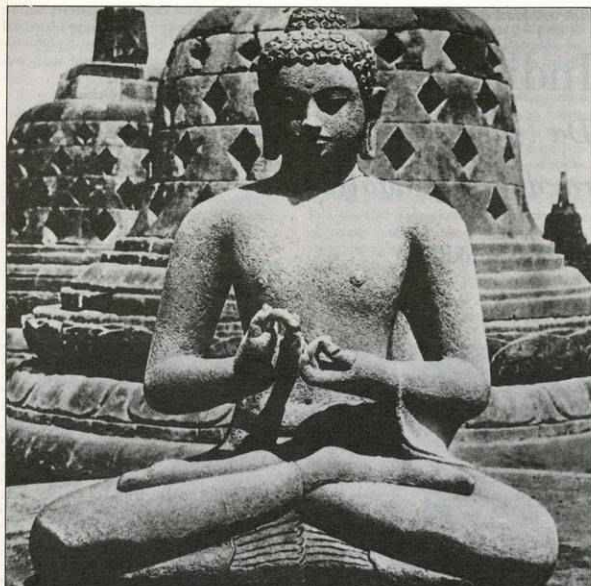
*Dhamma-padam*, 277-9

Prvi stih glasi »Sve su tvorevine nepostojane; jasno je, nepostojane su zbog međusobne uslovljenosti. Drugi: »Sve su tvorevine mukotrpne; razume se, mučno je svako prikljanje nečemu što propada. Treći stih je jedan od najsuštinskih u Buddhinom učenju: »Sve su pojave bez podloge.

*Atta*, u stvari, znači sopstvo. *Anatta* = nepostvo. U ovom slučaju je prevedeno sa »li-

<sup>1</sup> M. 79. *Āla-nakaludayi-suttam*. Prema prevodu Č. Veļjačiča u *Razmeda azijskih filozofija*, I, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1978, str. 180.

<sup>2</sup> S. Radakrišan: *Indijska filozofija*, I, Nolit, Beograd, 1964, str. 280.



Buda iz Borobudura (Indonezija, VIII vek)

šenost podlogae jer je smisao sopstva da predstavlja čvrstu tačku, tj. da služi kao podloga – supstrat. A, kao što je rečeno, takvo nešto u međusobnoj uslovljenosti ne postoji – može se prihvatiti, ali je propadljivo, relativno, pa zato i iluzorno. Čim ne postoji čvrsta tačka, znači da ne postoji ni potpora. Zato se kaže da ne postoji *atta*.

Pa, šta smo onda mi?

Mi smo samo specifičan zbir uslova koji u svojoj međuzavisnosti izazivaju formiranje (pojave) svesti koja i sama može da predstavlja i izaziva uslove za druge pojave. Ali, ona je takav specifičan raspored uslova koji može da predstavlja i izaziva uslove za druge pojave. Baš zbog toga stiče iluziju da je nešto jedinstveno, da za svoju podlogu ima *attu*. Tu počinju njene kalkulacije i iz toga proizlazi pojava – patnja.

Neopravdano je reći da ovo telo i ova svest uopšte ne postoje. Oni postoje, ali samo kao zbir uslova koji su, kao i svi drugi, promenljivi. Ne postoji samo *onaj* koji nosi to telo i tu svest, ne postoji *atta*.

Ne postoji patnja kao neuslovljena, iskonska patnja. Ona postoji samo kao pojava izazvana kalkulacijama svesti. Znači, i patnja nema *attu*, i ona podleže međuzavisnoj uslovljenosti. Ali kada se pojavi, ona predstavlja uslov koji će izazvati u svesti potragu za razrešenjem, a to može izazvati razmevanje zakona. Na taj način, ona je neophodna za probuđenje. A sav taj put do probuđenja, iako traži specifično angažovanje i usmeravanje pojave svesti, po svojoj suštini ne predstavlja ništa drugo do jedan mogućan

tok međusobne uslovljenosti pojava. Pogrešno je misliti da je taj tok nešto kvalitativno različito od drugih, jer razlikovanje kvaliteta znači zauzimanje sudova. Važno je znati da postoji probuđenje, ali ne i onaj koji se probuđuje; postoji patnja, ali ne i onaj koji pati; postoji delatnost, ali ne i onaj koji dela: i, kao suma – postoje jedino međusobno uslovljene pojave.

Jedino što je dosledno ovom učenju, jeste uzdržavati se od oslanjanja na bilo kakvu tačku misleći da je čvrsta – razumeti i prihvatiti da su sva naša tvrđenja uslovljena i da sva vise bez čvrste potpore – sva do jednog. To znači odbijati zauzimanje bilo kakvog suda. Tako će se raščistiti sa svom iluzijom i svest će steći svoje realno stanje – *sunnata*.

Šta znači realno stanje svesti?

Sadržina svesti je sastavljena od sudova.<sup>3</sup> Svaki sud se oslanja na čvrstu tačku. Kada se shvati da čvrste tačke nema, uvideće se da su svi sudovi bez potpore, a time i da su svi sudovi besmisleni. Uvideće se da cela sadržina svesti predstavlja iluziju. Realno stanje svesti je stanje oslobođeno iluzija. To znači stanje potpuno ispražnjeno svih čvrstih tačaka zato što su iluzorne, i svih iluzija izazvanih njima. Zato je realno stanje svesti svest oslobođena svog sadržaja. Međutim, pogrešno bi bilo smatrati da postoji nekakva posuda koja se treba potpuno ispražniti (a da sama ostane). Potpuna ispražnjenost zna-

či napuštanje i iluzije da postoji bilo kakva posuda, jer bi ona morala imati čvrstu tačku. Tako se dostiže realno stanje svesti – *sunnata*. Ne bi trebalo shvatiti da se ovim nešto poništava, jer to implicira postojanje nekog *atta* koje se sada uništava. U stvari, nikakvo *atta* nikad nije postojalo. Po svojoj suštini, oduvek je sve bilo dhamma (pojave izazvane grupiranjem uslova) – samo što je pojava svest, svojom sposobnošću da prime-ti da je uslov drugim pojavama, stekla iluziju da je čvrsta (ima *attu*) i sve što izaziva pojava smatra čvrstim (sa *attom*). Sada, oslobođenjem od iluzija, vraćanjem svesti u realno stanje niti je nešto nekuda otišlo niti se nešto odnekud vratilo, sve je onako kako je oduvek i bilo – međusobna uslovljenost pojava, samo što je raščišćeno od pogrešnih kalkulacija. Znači, čim se svest vrati u svoje realno stanje, ona se ne priklanja ničemu. Ali, pogrešno je smatrati da uopšte ništa ne postoji – postoji sve ono što je oduvek postojalo – pojave koje su u međusobnoj uslovljenosti, a ne postoji jedino čvrsta tačka (*atta*) na kojoj se gradi sadržaj svesti.

Dakle, cilj je *sunnata* – realno stanje svesti, tj. neprikljanje nijednoj pojavi kao čvrstoj. A kako se to postiže? Posebnom metodom koji Buddha naziva dhamma, a objašnjava kao plemenita čutnja (aryatunhi-bhavo). Šta je plemenita čutnja?

Buddha odgovara u S. XXI. 1. *Kôlita-suttam*: »To se stanje rada iz sabrnosti lišene zamišljanja i razmišljanja...<sup>4</sup> Zamišljanju je potreban predmet, a to znači čvrsta tačka. Razmišljanje znači daljnje operisanje zamišlju – kalkulisanje. Kada je ostvarena plemenita čutnja, svest je dostigla svoje realno stanje. Plemenita čutnja je samo dosledna razrada učenja koje, eto, njome dostiže svoju realizaciju: iz samog učenja proizlazi da bismo ga se morali odreći iz prostog razloga što bilo kakav govor, akt ili zamisao predstavlja čvrstu tačku. I samo prikljanje zakonu protivreći istom, prikljanje zakonu znači oslanjanje na čvrstu tačku, a sam zakon glasi – ne postoji čvrsta tačka. Samim tim što svest zamišlja i razmišlja pa makar i u vezi sa zakonom, neizbežna je protivrečnost. Baš zbog toga Buddha ne objašnjava nikakvu teoriju već jedino pokazuje put kojim se dostiže *sunnata*. Ko je razumeo zakon, taj se neće ni njemu prikljanjati.

\*\*\*

Sudbina reči u ovakvom slučaju je, ma kako ona bila kazana, da protivreći ideji koja se želi izraziti. Voleo bih da zaključim da celo učenje potiče iz zakona »Ako ovo jeste, ono biva« i da iz njega proizlazi *anatta*, a iz nje *sunnata*, za šta je potrebna *danna*, i da bez zakona ne bi postojao nijedan deo učenja; ali, nije moguće da to kažem rečima a da ne izreknem sud, čime bih upao u kontradikciju. I sama ta moja volja protivreći zakonu (dhamma). Jedino bi se to moglo pokazati – plemenitom čutnjom.



<sup>3</sup> U stvari, od pojma – ali i oni se, u krajnjoj liniji, svode na sudove.

<sup>4</sup> Bhikkhu Njanadvako: *Budizem*, Vuk Karađić, Beograd, 1977, st. 107.

UDK 316.323.5 (540) (091)

Novijom historiografijom pretkolonijalne Indije dominira pojam »indijski feudalizam«. Taj se pojam, u svojim različitim interpretacijama, uspoređuje s modelom zapadnoevropskog feudalizma. Ponekad se naglašava bliska srodnost indijskog feudalizma s tim modelom, dok se u drugim prilikama daje prvenstvo njihovim međusobnim razlikama. U svim takvim raspravama početne točke za usporedbu predstavljaju režim pripadnosti plemstvu i uloga trgovine. U ovom se članku preispituje valjanost pojma »indijski feudalizam«, bez obzira na koji ga se način definiralo. Autor uspoređuje procese poljoprivredne proizvodnje u srednjovjekovnoj Evropi i srednjovjekovnoj Indiji u pogledu ekologija i socijalnih struktura, i sugerira temeljnu razliku među njima, koja obezvređuje svaku usporedbu. On tvrdi da je, nasuprot strukturne ovisnosti cjelokupnog seljaštva o plemstvu u srednjovjekovnoj Evropi, pretkolonijalno indijsko društvo bilo obilježeno proizvodnjom seljaka koji su bili ovisni sami o sebi ili slobodni.

Da bi se raspravljalo o takvom problemu kao što je postojanje feudalizma u indijskoj povijesti, potrebno je početi definiranjem vlastitih termina. Što je, drugim rječima, feudalizam? Na žalost odgovor na to jednostavno pitanje varira ovisno o tome koji povjesničar daje odgovor.<sup>1</sup> To da ne postoji jedna univerzalno primjenjiva definicija feudalizma ima objektivni razlog, koji je od ključnog značaja za našu raspravu: feudalizam nije bio svjetski sistem, kapitalizam je prvi svjetski sistem.<sup>2</sup> Iz toga proizlazi da ne postoji neka univerzalno prihvatljiva apstrakcija feudalizma, kao što postoji za kapitalizam. Kada govorimo na apstraktan način o kapitalizmu, kao nekom općenitom načinu proizvodnje dobara u kojem je i sam rad jedno dobro,<sup>3</sup> činimo to zato što smo svjesni da je cijelo čovječanstvo tijekom devetnaestog i dvadesetog stoljeća bilo podvrgnuto sili tog proizvodnog sistema, kroz različite stupnjeve prethodnih razvoja. Feudalizam je, s druge strane, bio tijekom svoje povjesti

# Indija i feudalizam

## Da li je u indijskoj povijesti postojalo razdoblje feudalizma?

Harbans Mukhia

Nebeska lepatica iz Kaduraha (Indija, X vek)



<sup>1</sup> Klasični opis temeljnih obilježja evropskog feudalizma od Marca Blocha dobro je poznat: »potlačenno seljaštvo, široko uvriježeno davanje u najam umjesto plaćanja, koje nije dolazilo u obzir; prevlast klase specijaliziranih ratnika; obavezna poslušnost i zaštite vezivale je ljude međusobno, a unutar ratničke klase naročiti oblik te uzajamnosti rvan vasaštvo; fragmentirane autoritete – koje je nezastavljivo vodilo neredu, a uz to preživljavanje drugih oblika združivanja, porodica i država, od kojih je ova druga tijekom druge polovine feudalnog doba stekla novu snagu« (v. djelo *Feudal Society*, pr. L. A. Manyon, Chicago, 1964, str. 446). Za Josepha R. Strayera i Rushton Coulborna »feudalizam je prvenstveno metoda vlasti, a ne socijalno i ekonomsko uređenje« (v. poglavlje »The Idea of Feudalism« u *Feudalism in History*, Princeton, 1956, str. 4). Za Henri Pirennea feudalizam je bio »ekonomija zatvorenih gospodarstava« gdje se proizvodilo za potrošnju, dok trgovine praktički nije ni bilo (*Economic and Social History of Medieval Europe*, pr. I. E. Clegg, London, 1958/1 izd. 1936/, str. 7–12).

<sup>2</sup> Javno je da druga, pretkapitalistička, univerzalna povijesna razdoblja, kao što su »kamenito doba«, »bronzano doba« itd., ne stoje na istoj razini kao visoko organizirani načini proizvodnje s naprednom socijalnom organizacijom.

<sup>3</sup> Karl Marx i F. Engels: *Selected Works*, Vol. I, Moskva, 1969, str. 160–62.



vernoj Indiji, naročito tijekom dvanaestog stoljeća.<sup>21</sup>

Glavna tema u djelima profesora Šarme i profesora Jadave je pretpostavljeni antagonizam između trgovačkog i gradskog života, s jedne strane, i feudalizma s druge,<sup>22</sup> a posebno jačanje značaja zemljišnih posrednika, koje je proizišlo iz toga što je država učestalo darivala zemlju svojim službenicima i kao milodar brahmanima; to je rezultiralo podjarmiljavanjem seljaštva od strane tih posrednika, i ovisnosti seljaka o njima. R.S. Šarma sagledava u Indiji razvoj tako reći svih komponenta zapadnoevropskog feudalizma – kmetstvo,<sup>23</sup> plemstvo,<sup>24</sup> samodovoljne ekonomske jedinice,<sup>25</sup> proces feudalizacije obrta i trgovine,<sup>26</sup> – mimo, naravno, opadanja trgovine i urbanizacije. Elementi koji su nedvojbeno podrli evropsku feudalnu strukturu, to jest oživljavanje trgovine i gradova, slivanje seljaštva u gradove kako bi izbjegli pretjerano osiromašavanje pod plemićima, i proces komutacije prisilnoga rada u rad za nadnicu – sve se to, prema profesoru Šarmi, razvijalo i u Indiji i na sličan način podirilo indijski feudalizam.<sup>27</sup> Doista, jedina značajna determinanta evropskog feudalizma koju profesori Šarma nije uočio u Indiji bile su strane invazije<sup>28</sup> – a B.N.S. Jadava je upotpunio i taj manjak skrećući pažnju na barbarsku invaziju Huna, invaziju u Indiju koja je potresla imperiju Gupta i pridonijela izrastanju feudalizma. »Imperiji Gurdara-Pratihara«, kaže Jadava, »izrastao je u Sjevernoj Indiji upravo kao feudalno, franačko karolinsko carstvo.«<sup>29</sup> Najkritičniji element indijskog feudalizma, prema mišljenju prof. Šarme i prof. Jadave, bilo je jačanje ovisnosti seljaštva o zemljišnim posrednicima u skladu sa sve većim darivanjem prava od strane države. Ovisnost se iskazivala u obliku sve većih ograničenja seljake mobilnosti i njegovom podvrgavanju prisilnom radu, koji je postajao sve intenzivniji.<sup>30</sup>

D.C. Sirkar i, još uvjerljivije, B. D. Čhat-

topadhjaja preispitivali su stupanj opadanja trgovine i urbanizacije u danom periodu.<sup>31</sup> Važnije je, ipak, da su R.S. Šarma i B.N.S. Jadava utvrdili znatnu sličnost u obilježjima indijskog i evropskog feudalizma, dok su izgleda previdjeli jednu temeljnu razliku: u Evropi je feudalizam izrastao kao rezultat krize proizvodnih odnosa zasnovanih na ropstvu, s jedne strane, i promjena koje su proizišle iz sve veće stratifikacije unutar germanskih plemena, s druge strane, pri čemu je to dvoje, kako je to Perry Anderson kazao, došlo u »katastrofalnu koliziju dvaju zastarjelih načina proizvodnje – primitivnog i starog.«<sup>32</sup> Drugim rječima, evropski se feudalizam razvio u biti uz odvijanje mijena u bazi društva; u Indiji, s druge strane, uspostavljanje feudalizma protažnisti pripisuju primarno djelovanju države, tj. darivanju zemlje umjesto plaćanju ili davanju milodara, a zatim djelovanju tih obdarenih u smjeru podvrgavanja seljaštva kroz prava koja im je jamčila država. Doista je to sporna točka da li se tako složene društvene strukture mogu uspostaviti administrativnim i zakonodavnim putem.

Priroda prisilnog rada u Indiji – o kojem postoje obilna svjedočanstva diljem povijesti – u svojoj je biti drugačija od onog u Evropi, jer se u Indiji taj rad vrlo rijetko koristi u cilju proizvodnje.<sup>33</sup> Stvarno, postoje objektivni razlog za nepostojanje kmetstva u indijskoj povijesti, a to je da uvjeti proizvodnje u Indiji nisu zahtjevali rad kmetova, kao što ču pokušati dokazati u daljnjem izlaganju. Tako je prisilni rad u Indiji ostao povremeni izraz političke i administrative moći vladajuće klase, a ne dio procesa proizvodnje.

Izjenska specifična obilježja indijske agrarne historije bi se ipak možda mogla pozudano utvrditi, iako je proučen sam njezin malen segment. Čini se da je općenito plodnost indijskoga tla bila puno veća nego evropskog, sve do devetnaestog stoljeća.<sup>34</sup> Pri-

roda je, s druge strane, dozvoljavala indijskom seljaku da se održava s mnogo nižom razinom dobara nego njegov evropski brat. Zatim, a djelomično uvjetovano upravu posvećenim faktorima, indijsku agrarnu povijest bitno obilježava slobodno seljaštvo (i to više u ekonomskom nego u zakonskom smislu).

Veći broj pokazatelja ukazuje na visoku plodnost tla u Indiji, iako je, naravno, bilo znatnih regionalnih razlika.<sup>35</sup> Uzgaj dvaju usjeva, po jednog usjeva na svakom polju, svake godine, bilo je obilježje indijske agrarke barem od vedskog perioda na ovako, a to u Evropi nije mogao osigurati čak ni sistem rotacije na trima poljima, koji se ustalio od desetoga ili jedanaestoga stoljeća.<sup>36</sup> Doista, u našim se izvorima spominju čak i po tri usjeva, i to ne kao nešto izuzetno. Prilično je teško utvrditi da li je svako polje davalo po dva ili tri usjeva godišnje, neke od referenci ukazuju da je doista bilo tako, iako bi bilo pretjerano smatrati da se to odnosi na sve tipove tla. Ali neoporno je da su neka tla davala po dvije tri žetve godišnje.<sup>37</sup>

No čak i ako zanemarimo ovo svjedočanstvo, ostaje izuzetna činjenica da nijedno polje nije ostajalo neobrađeno duže od izjavnog dijela godine, što se u Evropi kasnog srednjeg vijeka nije moglo postići čak niti sistemom ugara s tri polja. Doista, neznamiti trgovci, ako ne i potpuno odustvo sistema ostavljanja zemlje na ugaru u drevnoj i srednjovjekovnoj Indiji, svjedoče pouzdano o visokoj plodnosti indijskoga tla. Povjesničari, iako su upotrebljavali termin »ugar«, skoro su redovno pod tim podrazumijevali neobrađenu ili napuštenu zemlju, ili u najboljem slučaju zemlju koja je u izvjesno vrijeme ostavljena neobrađena, što odgovara pretvaranju oranice u livadu na neko vrijeme.<sup>38</sup> Ugar, za razliku od neobrađene ili napuštene zemlje, predstavlja integralni dio kultivacijskog ciklusa. To je tle koje treba prerađivati češće nego tle na kojem se sije, jer se učestalo vrši gnojenje, zoraava se travu ili je se

<sup>21</sup> B.N.S. Jadava: *Society and Culture*. Brojni Jadvani članci rijetko prelaze okvirne argumenta i podataka danih u knjizi.

<sup>22</sup> Tako opadanje trgovine – unutarnje i vanjske – sa njim i stagnacije urbanih centara, R.S. Šarma smatra za znakove nastajanja feudalizma u periodu između Gupta, čko oživljavanje trgovine i života gradova promatra kao znak slabljenja feudalizma (*Indian Feudalism*, str. 65–73 i 242–62).

<sup>23</sup> *Indian Feudalism*, str. 53–59, 118 i dalje.

<sup>24</sup> *Ibid.*, str. 74, 271.

<sup>25</sup> *Ibid.*, str. 71, 242, 271.

<sup>26</sup> *Ibid.*, str. 238–41.

<sup>27</sup> O oživljavanju trgovine i gradova, *ibid.*, str. 242–62; priliv seljaka u gradove, str. 241; komutacija, str. 243–44, 262.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 74.

<sup>29</sup> B.N.S. Jadava: *Society and Culture*, str. 137–39.

<sup>30</sup> R.S. Šarma: *Indian Feudalism*, str. 50–53, 121–22, 243, 283; R.S. Šarma: *Light on Early Indian Society and Economy*, Bombay, 1966, str. 73; B.N.S. Jadava, *Society and Culture*, str. 163–73; Jadava: *Immobilty and Subjection*, str. 21–23.

<sup>31</sup> D.C. Sirkar: *Landlordism Confused with Feudalism*, u Sirkar, iz: *Land System and Feudalism in Ancient India*, Calcutta, 1966, str. 58–61; Chattopadhyaya: *Trade and Urban Centres in Early Medieval North India*, *Indian Historical Review*, Vol. I, No. 2, Sept. 1974, str. 203–219. Vidi također M.R. Tassaddar: *Trade and Society in Early Medieval Bengal*, *Indian Historical Review*, Vol. IV, No. 2, Jan. 1978, str. 274–86.

<sup>32</sup> Perry Anderson: *Passages*, str. 128.

<sup>33</sup> Besplatni prinudni rad izgleda nije postojao u razdoblju prije dinastije Mauja (P.C. Dain: *Labour in Ancient India*, New Delhi, 1971, str. 242–43); u razdoblju Mauja bio je obavezan rad na izgradnji državnih zgrada, iako nije još jasno da li su ljudi bili za to plaćeni ili nisu (*ibid.*, i G.K. Rai: *Forced Labour in Ancient and Early Medieval India*, *Indian Historical Review*, Vol. III, No. 1, July 1976 str. 26, 37).

Zanimljivo je da su znatnije bili trajno obavezani na prinudni rad od razdoblja nakon Gupta. U *Arthashastru* (ili se smatra slobodnima) *Kautilya's Arthashastra*, pr. R. Šamasastri, Mysore, 8. izd. 1967/7 i izd. 1915/1, knj. IV, pogl. I, str. 229–32; ali nakon vladavine Gupta, naročito nakon šestog stoljeća, znatnije su pripojeni trgovcima i bili su obavezani na prinudni rad (R.S. Šarma: *Indian Feudalism*, str. 69–73).

<sup>34</sup> Elliot, koji je jednom brizljivo razložio zbog kojih je Indija protiv njegovih zemljaka, tvrdio je 1859. da je prosječan urod u Allahabadskoj provinciji pro-

sjeno dvostruko veći no kod obrazovanih uzgajivača u Engleskoj; no, zapazio je i opadanje plodnosti tla u svoje vrijeme (*Memorirs*, Vol. II, str. 341. Podcrtano u izvorniku).

<sup>35</sup> Tako, čok Abu Fazl odudebljeno govori o plodnosti sube oko Lahora, njegov je žar znatno manji kada on govori o Guđratškoj i Admerskoj provinciji (v. Ain—Akbari, izd. Blochmann, Calcutta, 1867–77, Vol. I, str. 538, 485 i 505).

<sup>36</sup> U *Taittiriya Samhiti* jasno se govori o dvjema žetvama kukuruza tijekom godine s istom komada zemlje, osim priveda graha i sezama, što naravno implicira plodrod.

<sup>37</sup> Panini (oko 400. p. n. e.) spominje do tri žetve godišnje (v. P.C. Dain, op. cit., str. 50): *Ain* (Vol. I, str. 389): suba Bengal gdje se rži za tri puta žela; str. 473: suba Khandeš, gdje se dovar – proso – žeo tri puta, i str. 513: suba Delhi).

<sup>38</sup> Tako se u Narodnom zakoniku (razdoblje Gupta) govori o zemljištu koje nije bilo godinu dana obrađeno kao o *ardhakhila* (Puša *Indian*, *Contributions*, str. 21), a o zemljištu koje nije bilo obrađeno tri godine govori se kao o *khila* (R.S. Šarma: *Indian Feudalism*, str. 35). Profesor Šarma *khila* prevodi kao ugar, čok Nijoji preferira »polu-pustopolje za *ardhakhila*.

spaljuje da postane zeleno gnojivo ili potaša. Prakticiranje ugara očito najgovornija da se radi o tlu koje je bezno iscrpljuje; livada kao faza plodoreda, ili kratkotrajni prekid oranja, s druge strane, prikladna je za te koje je relativno manje podložno iscrpljivanju. Pišući pri kraju osamnaestog stoljeća, William Tennant je primjetio da »Indijac ponekad ostavlja na svojem polju travu, ali ga nikada ne ostavlja na ugaru, i pripisao je to općenito zaostalosti indijskih poljoprivrednih tehnika.<sup>39</sup> I druga svjedočanstva govore u prilog tome zapažanju. *Ain-i-Akbari* opisuju drugu od četiri kategorije zemljišta kao onu koju (seljaci) ne obrađuju neko vrijeme i time povećavaju snagu tla.<sup>40</sup> *Risala-I-Ziraat* također spominje uvriježenu praksu u Bengalu, u drugoj polovini osamnaestog stoljeća, da se polja obrađuju svake druge godine.<sup>41</sup> Naravno, sasvim je moguće i to da umjesto da ostavljaju zemlju na ugaru indijski seljaci napuštaju iscrpljena polja i privsavaju nova, jer nije bilo manjka tla.<sup>42</sup> No o tome imamo vrlo malo svjedočanstava: unatoč svega, privsavanje nekog zemljišta je zahtjevan proces i pribjegava mu se samo onda kada je cijena obnove plodnosti tla gnojenjem veća od onog što treba uložiti u novo tlo. A gnojivo je, kao što to srazložno tvrdi Irfan Habib, bilo prije početka dvadesetog stoljeća dostupnije u većim količinama no što je nakon toga.<sup>43</sup>

Izgleda da se sistem gnojidbe razvio u pravu umijeće ako sudimo po tananim pojednostojnim načinima i sastojcima za pripremanje gnojiva za različite biljke. Daleko smo od toga da bismo mogli nešto tvrditi o upotrebi gnojiva kod vedskih Indijaca.<sup>44</sup> Ali *Arthashastra*,<sup>45</sup> *Bṛhatsamhita*, *Agni Purana*,<sup>46</sup>

Kṛī-Parasara<sup>47</sup> i *Upavana-Vinoda*,<sup>48</sup> između ostalih, opisuju vrlo potanko elemente od kojih su se pripremla gnojiva. Elementi su varirali od kraljev izmeta i kozjih i ovčjih bronjanaka do svinjske masti<sup>49</sup> i kraljev mesa;<sup>50</sup> od zelenog gnojiva i mješavina do meda i masla, uz još druge preporučljive tvari. Pripremale su se i tvari kojima se sjeme priprevalo za sjetvu kako bi se osigurala bolja klijavost.

Ni poljoprivredna oruđa n praxisa nisu bili suviše primitivni. Skoro je potpuno pouzdano svjedočanstvo o primjeni pluga u jednom nalazištu iz razdoblja prije Harappe, u Kalibanganu u Radasthanu, što znači iz razdoblja sredinom trećeg milenija pr. n.e.<sup>51</sup> U vedskom se razdoblju, naravno, koristio plug,<sup>52</sup> i prirodno – upotreba je tog oruđa očuvana do danas. Veličina i težina pluga varirala je od regije do regije, a možda i među pojedinim stratumima poljoprivrednika.<sup>53</sup> Točno je, kao što to Elliot podsmjehlivo kaže, da je indijski plug – »jednostavan i jodne građe – samo grebao površinu tla,<sup>54</sup> ali izgleda da je bilo tako prvenstveno zbog toga što su indijci tla većinom plodna samo po površini.<sup>55</sup> I sam Elliot je zamjetio da »sviijek kada je potrebno nešto kao odgrnjača, narod ima dovoljno domišljastosti da je napraviv.<sup>56</sup> Konstrukcija pluga za duboko oranje nije nadilazila sposobnost ljudi, no izgleda da on nije bio ni potreban.

Pisana svjedočanstva iz kasnijih razdoblja govore i o mnogim drugim napravama koje su se koristile za poljoprivrednu proizvodnju. Vedska književnost spominje srp i rešet, <sup>57</sup> u Valmikijevoj *Ramajani* spominje se lopat.<sup>58</sup> *Amarkoša* govori o motici i drljači,

47 Str. 74, 78.

48 Str. 81–83.

49 *Arthashastra*, str. 132.

50 P.C. Dain, op.cit., str. 60–61.

51 B.B. Lal. Možda najranije oranje polje do sada otkriveno na svijetu (*Puratatva*, No. 4, 1970–71, str. 1–3). Prof. Romila Thapar mi je skrenula pažnju na ovo svjedočanstvo, za što sam joj krajnje zahvalan.

52 P.C. Dain, op.cit., str. 32, 34; S.P. Rajshahduri: *Agriculture, History of Science*, 32; R.S. Šarma, *Light* ... str. 55–56.

53 *Atharvaveda* spominje plugove koje je vuklo šest i dvadeset volova (P.C. Dain, op. cit., str. 35). Ima i referenci o uprezavanju 6, 8, 12, pa čak i 24 vola za plug (R.S. Šarma *Light* ... str. 57). *Kṛī-Parasara* u jednom slikovitom stihu kaže da »plug ima osam bikova, šest za normalnu upotrebu, kod okrutnih po četiri, a po dva kod onih koji ubijaju krave« (str. 73). Abul Fazl spominje da je seljak koji je imao samo četiri vola za plug bio previše siromašan da bi plaćao porez (*Ain*, Vol. I, 287).

54 Elliot: *Memoirs*, vol. II, str. 340–41.

55 To je bio zaključak do kojeg je došla Royal Commission on Agriculture in India (*Report*, London, 1928, str. 110–12, citirano kod Irfana Habiba: *Agrarian System*, str. 24).

56 Elliot: *Memoirs*, str. 340.

57 S.P. Rajshahduri: *Agriculture, History of Science*, str. 352.

58 D.R. Čhanana: *The Spread of Agriculture in the Ganges Valley*, Contributions to Indian Economic History, No. 2, 1963, str. 115. I Paljiski tekstovi spominju lopatu (P.C. Dain, op. cit., str. 43).

te o mužaru i malju kao sredstvima za vršenje zrnja, a i o vijači i sl.<sup>59</sup> U *Kṛī-Parasara* navode se u detalje imena i dimenzije raznih dijelova pluga.<sup>60</sup> Od oko 600. pr. n.e. jačala je upotreba željeznih dijelova za poljoprivredne alate.<sup>61</sup> Teško je, s druge strane, utvrditi porijeklo redomične sijalice, ali je to važno oruđe koje je, prema Elliotovim riječima, »tek u posljednjem stoljeću uvedeno u englesko poljodjelstvo ... u Indiji korišteno od pamtijskeja.«<sup>62</sup>

Stručnjaci za poljoprivredu preporučivali su oranje polja više puta godišnje, ponekad čak i pet puta.<sup>63</sup> Nije lako reći koliko su se ljudi pridržavali tih preporuka, ali Grierson je zamjetio u suvremenom Biharu da se ore pet puta godišnje;<sup>64</sup> iako je moguće da je to tek novija pojava. Korov se iskorjenjivao dva puta godišnje.<sup>65</sup> U uvjetima gdje su se ostvarivale po dvije ili tri žetve godišnje, plodored je u stvari bio dar prirode i bila je stvar iskustva znati kombinaciju koja je najbolje odgovarala određenom tlu.<sup>66</sup> Bio je poznat i sistem transplantacije,<sup>67</sup> kao i liječenje oboljelog bilja.<sup>68</sup> Najvažniji tehnološki napredak za srednjovjekovnu i drevnu indijsku poljoprivredu zabilježen je na području natapanja. *Rgveda* spominje neka sredstva za dizanje vode (vjerojatno iz rezervoara), ali su tehnički detalji još nepoznati.<sup>69</sup> *Arthashastra* također spominje nekoliko metoda prikupljanja vode za natapanje iz rijeka, jezera, rezervoara i bunara;<sup>70</sup> u doba Maurja država je prikupljala siline namete od natapanja – od petine do trećine – uroda<sup>71</sup> – čak i onda kada su izvori vode bili privatno vlasništvo.<sup>72</sup>

Širenje derma od negdje sedmog stoljeća, i perzijskog vođenog kola negdje u doba delhijskog sultanata, imalo je ključnu ulogu za poljoprivredu, barem u Pandabu,<sup>73</sup> čijem

59 S.P. Rajshahduri: *Agriculture, History of Science*, str. 360.

60 Op. cit., str. 74–75.

61 R.S. Šarma: *Light* ... str. 57, 60–61.

62 Elliot: *Memoirs*, vol. II, str. 341–42.

63 Prema Paninju zemlja se orala ponekad dva puta a ponekad tri puta godišnje (P.C. Dain, op. cit., str. 49); Kautilija sugeria da se zemlja često ore (*Arthashastra*, str. 129); *Kṛī-Parasara* preporučuje po pet oranja godišnje za obilan prirod (str. 77).

64 Grierson: *Bihar Peasant Life*, 2. izd.; Patna, 1926, str. 172, citirano u A.K. Čhaudhuri: *Early Medieval Village in Northern-Eastern India (A.D. 600–1200)*, Calcutta, 1971, str. 153–54.

65 *Kṛī-Parasara*, str. 82.

66 Irfan Habib: *Agrarian System*, str. 26; također B.N.S. Jadava: *Society and Culture*, str. 257.

67 *Kṛī-Parasara*, str. 80, 81.

68 *Vṛkajurveda*, pripisuju je također Parasari, autoru *Kṛī-Parasara*, obrađujući postupak s biljem, kao što u sugeria naslov (A.K. Ghōṣ i S.N. Sen, op. cit., str. 379).

69 S.P. Rajshahduri: *Agriculture*, op. cit., str. 353–54.

70 Str. 131.

71 Ibid.

72 R.P. Kangle, op. cit., str. 174.

73 Irfan Habib, Presidential Address, Proce-

39 William Tennant: *Indian Receptions; consisting chiefly of strictures on the Domestic and Rural Economy of the Mahomedans and Hindoos*, Vol. II, Edinburgh, 1804, str. 16.

40 *Ain*, Vol. I, str. 297. Ta kategorija se naziva *parauti*. Treća pak kategorija, *čarāur*, tako se klasificira kada dođe do prekida obrađivanja »zbog preobilne kiše ili poplave« (ibid., str. 301); i posljednja kategorija zemlje, *bandar*, jeste ona koja zbog poplavlivanja gubi plodnost (ibid.).

41 *Risala-i-Ziraat*, Edinburgh, University Library Persian Ms. No. 144, ff. 6b–7a.

42 Irfan Habib: *Agrarian System*, str. 23.

43 Irfan Habib sugeria ovako: Zato što je u Mogulskom razdoblju bilo površeno između pola do tri četvrtine zemljišta u odnosu na obradivu koja se obrađivala početkom dvadesetog stoljeća, imajući na umu regionalne varijacije, srednjovjekovni je indijski seljak morao imati na raspolaganju ogromno neobrađeno zemljište i šume, a zbog toga i više stoke i teglečić životinja. Mogao je ložiti drvima i koristiti izmetne životinje za gnojivo (P.C. Dain: *Agrarian System*, str. 53–54, 55–56, 116, i »Potentialities of Capitalistic Development in the Economy of Mughal India, Enquiry, nova serija, Vol. III, No. 3, Winter 1971, str. 4). Ako je to točno u vezi sa srednjovjekovnom Indijom, mora da je još više bilo tako u ranijem razdoblju.

44 A.K. Ghōṣ i S.N. Sen izgleda sumnjaju (*Botany Vedic and Post-Vedic Period*, History of Science, str. 377).

45 Str. 132.

46 B.N.S. Jadava: *Society and Culture*, str. 257.

tu, prema Abul Fazlu, nema premca.<sup>74</sup> Kanali su, u cjelini, izgleda bili od marginalnog značaja za poljoprivrednu proizvodnju. Firuz Šah Tughlaq<sup>75</sup> i Šah Dahan<sup>76</sup> zapovjedili su da se prave kanali, ali se kanali tek u novije vrijeme koriste pri natanpaju.

Ako je zahvaljujući prirodnom bogatstvu tla i relativno djelotvornim orudima i tehnikama poljoprivredna proizvodnja Indije bila visoka, sredstva potrebna za život seljaka bila su vrlo mala – zahvaljujući klimatskim uvjetima i, kao što ćemo nastojati kasnije pokazati, socijalnoj organizaciji. U skladu s tim, količina zemlje koja se smatrala neophodnom za održavanje seljačke obitelji u Indiji bila je između devet i četrnaest jutara, i to u petom stoljeću prije naše ere.<sup>77</sup>

Relativno mala gospodarstva u Indiji prvenstveno su predušretala suvišan utrošak radne snage u procesu proizvodnje, do kojeg je dolazilo u Evropi; u Indiji je, stoga, za poljoprivredne djelatnosti bilo potrebno puno manje rada. Osim toga, te su se djelatnosti mogle protezati kroz puno dulji period tijekom godine nego što je to slučaj u Zapadnoj Evropi. Zbog toga ne dolazi ni do potrebe za posebno usredsređenim radom većeg broja ljudi u nekim kraćim razdobljima. U tom svjetlu možemo razumjeti nepostojanje kmetstva, osim marginalno,<sup>78</sup> u povijesti Indije. Čak su i Šarma i Jadava, na temelju materijala koje su oni prikupili, zaključili da kmetstvo nije nikada bilo pojava koja dominira u Indiji.<sup>79</sup> Proces proizvodnje u Indiji nije nikada izazivao akutni manjak radne snage; pokmećivanje seljaka nije, otuda, bilo potrebno. To ne govori u prilog tome da su vladajuća klasa ili država u Indiji bile suočene spram primarnog proizvođača nego što su to bili feudalni plemići ili srednjovjekovna država u Evropi; Indijci su pribjegavali čak i porobljavanju seljaka i zanatlija<sup>80</sup>

dings of Indian History Congress, 31st Session, Varanasi, 1969, str. 1949–55.

<sup>74</sup> *Ain*, Vol. I, str. 538.

<sup>75</sup> Zia-ud-din Barani: *Tarikh-i-Firuz Shahi*, izd. Saïvad Ahmad Khan, Calcutta, 1862, str. 367–71; Shams-i-iraj Afif, *Tarikh-i-Firuz Shahi*, izd. M. W. Ilyas Hussain, Calcutta, 1888–91, str. 127.

<sup>76</sup> Sudan Rai Bhandari: *Khulnat-ud-Tawarikh*, izd. Zafar Hasan, Delhi, 1918, str. 29–30, 36–37.

<sup>77</sup> Baudhjana sugerira gospodarstvo od šest niartana (R.S. Šarma, *Light*, ..., str. 62). Prema prof. Šarmi, niartana je površina od otprilike jutra i pol (ibid., str. 73). Paupa Nijogi s druge strane sugerira, i to kroz dužu raspravu s puno impresivnih detalja, da niartana obuhvaća 40.000 lakata (*Contributions*, str. 97), što znači oko 2.3 jutara.

<sup>78</sup> Malbarski Kannanur, na primjer, koji je bio vezan za zemlju i radio za *Dami*-ja (zemljoposjednik), bio je blizak kategoriji kmetova.

<sup>79</sup> R.S. Šarma: 'U cjelini uzevši, dok se evropski seljaci trošili velik dio vremena i energije za rad na poljima svojih gospodara, seljactvo u Indiji je većinu vremena provodilo na svojim vlastitim poljima, čiji je uređ velikim dijelom odlazio onima kojima je zemlja bila darovana i raznim posrednicima; nasuprot tome, čini se da je postojao puno veći slobodni seljactvo (*Indian Feudalism*, str. 75; također *Light*, ..., str. 83).

<sup>80</sup> Državna gospodarstva Maurja obrađivali su robovi, između ostalih (*Arhaštra*, str. 129); obrtnike je porobljavao Delhijski sultanat tijekom trinaestog i četrnaestog stoljeća (Zia-ud-din Barani: *Tarikh-i-Fi-*

kad god bi osjetili potrebu. No, ta je potreba rijetko nastajala, i to za kraća vremenska razdoblja.

Stoga, kada povjesničari opisuju indijskog seljaka kao kmeta<sup>81</sup> ili kao »skoro kmeta«, oni to čine prvenstveno na bazi legalnih restrikcija u vezi sa seljakovim mobilnošću, na bazi nepostojanja prava slobodnog otudivanja zemlje i, naravno, na obavezi prisilnoga rada.<sup>82</sup>

Istina je da je država u Indiji, koja se prvenstveno starala da prikupi prihode sa zemlje, nametnula djelu poljoprivrednika neprekidan uzgoj. U *Arhaštriji* stoji preporuka da »zemlju treba konfiscirati od onih koji je ne obrađuju i dati je drugima; ili to tle mogu obrađivati radnici i trgovci iz sela, kako se ne bi desilo da oni koji je primjereno ne obrađuju ne plate dovoljno (vlastima)«. <sup>83</sup> I u *Arhaštriji* se navode ograničenja u vezi s otudivanjem zemlje i slobodnim kretanjem seljaka, imajući, opet, u vidu osiguravanje prihoda: »Poreski obveznici mogu prodati ili dati zemljišta pod zakup samo drugim poreskim obveznicima; brahmani smiju prodati ili dati u zakup svoju brahmdjeju ili podareno im zemljište jedino onima koji već imaju takav tla; u protivnom, bit će kažnjeno novčanom kaznom prve vrste. Istu će kaznu morati da plati onaj poreski obveznik koji se nosi u selu gdje inače ne žive poreski obveznici.«<sup>84</sup> Državi se savjetovalo čak da prisili seljake da gaje još jednu sjetvu na svojim poljima ako bi kralj zapao u finansijske tegobe.<sup>85</sup> *Manuov zakonik* propisuje kazne za poljoprivrednika koji pravodobno ne obrađi svoje polje ili koji ne čuva usjev od životinja.<sup>86</sup> Sve to, ipak, nije vlasniku uzimalo malo pravo na zemlju, čak ni kada ju je obrađivao drugi.<sup>87</sup> Razdoblje punovrijednosti vlasništva povećavalo se od 10 godina u doba Manua (negdje oko II st. n.e.), do 105 godina u trinaestom stoljeću, s granicama nakon 20, 60 ili 100 godina, između tih krajnjih točaka.<sup>88</sup>

Tako je Aurangzebov *firman* Muhammu Hašimu<sup>89</sup> s jedne strane nedvosmisleno priznavao seljakovu vlasništvo zemlje<sup>90</sup> (obuhvaćajući čak i pravo da proda ili da zemlju u zakup<sup>91</sup>, a s druge je preporučivao da se

*ruz Shahi*, str. 313–314. Vidi, također, Irfan Habib: *Economic History of the Delhi Sultanate – An Essay in Interpretation*, Indian Historical Review, Vol. IV, No. 2, Jan. 1978, str. 292–94, 297.

<sup>81</sup> R.S. Šarma: *Indian Feudalism*, str. 56, 118–24. U novijem članku prof. Šarma opisuje indijske seljake svedene na položaj »polukmetova putem niza nameta« (Indian Feudalism *Retouche*, op. cit., str. 327).

<sup>82</sup> Ibid., str. 118–16.

<sup>83</sup> Str. 46.

<sup>84</sup> Str. 197.

<sup>85</sup> Str. 273.

<sup>86</sup> Citirano kod Mazumdera, op. cit., str. 171.

<sup>87</sup> *Arhaštra*, str. 197.

<sup>88</sup> R.S. Šarma: *Indian Feudalism*, str. 149–50.

<sup>89</sup> Ali Muhammad Khan: *Mirats-i-Ahmedi*, str.

268–72.

<sup>90</sup> Ibid., članak III.

<sup>91</sup> Ibid., članci XII i XVI.

ljaka treba uvjeravati, a po potrebi i prisiljavati, da obrađuje svoju zemlju, čime je, u stvari, naglasio drevno indijsko stajalište.<sup>92</sup> Kada je država utvrđivala svoje pravo da osigura neprekidnu obradu zemlje, ili da prikuplja dažbine od obrađe čak i onda kada je seljak zapuštao polje,<sup>93</sup> ili pak da odredi drugoga koji će ih obrađivati ako vlasnik zažaka, stupanj stvarne prisile varirao je od situacije do situacije. U sedamnaestom stoljeću, kada je napuštanje zemlje počelo dobivati ozbiljne razmjere, država je počela upornije sprovoditi svoja prava.<sup>94</sup>

Ipak, potrebno je imati na umu jednu stvar dok raspravljamo o problemu uskraćenosti slobode kretanja seljaka: u drevnoj i srednjovjekovnoj Indiji teško se može govoriti o razvijenom tržištu rada ili zemlje, iako se u našim izvorima spominju najamni rad u poljoprivredi i slučajevi prodaje ili davanja zemlje u zakup. Ograničenja slobode kretanja, koja su vezivala seljaka za njegovo selo, bila su prvenstveno ekonomska, a tek sekundarno zakonska, iako ne treba, naravno, prodočavati starog ili srednjovjekovnog indijskog seljaka kao potpuno lišenog slobode kretanja. Čak i ako prihvatimo da je država uniformno intervenirala ograničavajući seljakov kretanje ili njegovo pravo da slobodno otuđi svoju zemlju, još je uvijek ostalo nedirnutu njegovo gospodarenje sredstvima i procesom proizvodnje sve dok je obrađivao svoje polje (na način koji je sam izabrao) i dok je plaćao dažbine državi ili njezinim opunomoćenicima.

Čini se da je slobodna seoska proizvodnja oformljena negdje u vremenu nakon dinastije Maurja. U buddhističkoj se književnosti susrećemo s pojmom velikih gospodarstava, ponekad čak i sa po pet stotina plugova, kojima ere mnoštvo unajmljenih ljudi. *Arhaštra* spominje i državna gospodarstva koja obrađuju »robovi, najamnici i zatvorenici. No u razdoblju Gupta i vremenu nakon te dinastije takva se velika gospodarstva, bilo u privatnom ili u državnom posjedu, više ne spominju; umjesto toga, govori se o transformaciji *šudra* u male proizvođače. Do prve polovine sedmog stoljeća šudre su većinom, ako već ne i svi, postali seljaci. To širenje poljoprivredne proizvodnje bilo je barem djelomično uvjetovano državnim politikom. Država Maurja je poduzela stvaranje novih sela i oživljavanje napuštenih, »bilo poticanjem stranaca na doseljavanje«, bilo preseljavanjem dijela stanovništva iz prena-

<sup>92</sup> Zafarul Islam razložno dovodi u pitanje sumnjivošću Irfana Habiba spram svjedočanstva u firmanu. Irfan Habib je smatrao da je zapovijed imala male veze s agrarnim uvjetima u Indiji, jer je izričito bila izdana da se uspostavi šerijatski zakon.

<sup>93</sup> Aurangzebov *firman* Muhammu Hashimu, članak II.

<sup>94</sup> Osim firmana Muhammu Hashimu, II člana, B.R. Grover je obznanio dijelo svjedočanstva iz doba vladavine šaha Dohana, u kojima se vidi da je Desama bilo zapovjedeno da se ponovo vrati u svoje nekadašnje zakupljene domove, jer su bili ostili u nuka drugu selu (*The Position of the Desai in the Pargana Administration of Subah Gudsar under the Mughals*, Proceedings of Indian History Congress, 24. zasjedanje, Delhi 1961, str. 152).



Obrisi hramovskog kompleksa u Kadirahu (Indija, X vek)

seljenih područja kraljevstva.

Karakteristike agrarne historije o kojima smo govorili – visoka plodnost tla, male životne potrebe i slobodna proizvodnja seljaka – djelomično objašnjavaju relativnu stabilnost indijske socijalne i ekonomske historije. Istina je, unatoč svega da se tu nisu javili nikakvi usredsređeni društveni naponi, izazvani akutnim tenzijama u cilju potpune izmjene sredstava i metoda proizvodnje, i proizvodnih odnosa. Izuzevši arghatta (de-ram) i perzijsko kolo, teško je naći bilo kakav skok u pogledu sredstava agrikulturne proizvodnje. Čini se da je to u tijesnoj vezi s odsustvom drugih krupnih mijena. U Indiji, za razliku od Evrope, izgleda nikada nije dolazilo do dugotrajnijeg, zaoštrenog manjka bilo radne snage bilo prihoda; uporni rast potraživanja vjerojatno je pratilo trajno jačanje poljoprivrede.

Tako je uz visok agrarni višak koji je država uživala u obliku poreza i drugih dažbina – koji su predstavljali glavni instrument eksploatacije što je bilo moguće zbog visoke plodnosti tla i niskih životnih potreba seljaka, postojala neka vrsta ravnoteže zbog koje je država mogla dobivati seljakov višak u uvjetima relativne stabilnosti. Kad god je država pokušala prekoračiti granice te ravnoteže, to je rezultiralo time da je seljaštvo napuštalo zemlju ili pribjegavalo nasilju. No, možda je potrebno reći da su takvi slučajevi aktivnog otpora bili prilično rijetki i

da su, osim u slučaju seljačkih buna pod vladavinom Aurangzeba, ti otpori ostajali usko lokalizirani. Jer, čim bi traženje države bilo vraćeno na pravu mjeru, ravnoteža bi se ponovno uspostavila.

U kombinaciji s tim faktorom, seljakova nezavisna kontrola nad njegovim procesom proizvodnje otklanjala je mogućnost akutnih socijalnih tenzija koje bi zahtjevale značajne mijene u cjelokupnom sistemu proizvodnje. Konflikti koji su obilježavali ekonomsku povijest predbritanske Indije bili su konflikti oko podjele i preraspodjele viška a ne oko podjele sredstava za proizvodnju, kakvi su izmjenili lice evropske srednjovjekovne ekonomije. Konflikti oko preraspodjele viška rješavali su se unutar postojećeg socijalnog okvira. Zbog toga, čak i onda kada je Moghulsko carstvo padalo, stiče se utisak da je klasa zamindara na raznim razinama imala najviše koristi od toga. Drugim riječima ponovno se osnažio jedan stari posjedovni sistem. Srednjovjekovno indijsko društvo nije razjedala onolika i onakva napetost kakva bi vodila do buržoaskog sistema proizvodnje.

Ako se govori protiv pojma indijskog feudalizma, ne mora se nužno zagovarati azijski način proizvodnje. Pojam azijskog načina proizvodnje zasnovan je na nepostojanju privatnog posjedovanja zemlje, što nikako nije uvriježeno gledište među suvremenim indijskim povjesničarima. Očito je da je u

svijetu postojao široki spektar društvenih formacija prije no što je kapitalizam poprimio univerzalne razmjere, a taj se spektar ne može obuhvatiti pojmovima kao što su feudalizam i azijski način proizvodnje. Irfan Habib je preispitivao primjenjivost pojmova feudalizam i azijski način proizvodnje na indijsku povijest i predložio je da se usvoji jedan neutralni termin, to jest indijska srednjovjekovna ekonomija. Ja sam možda pretjerao u naglašavanju slobodne seljačke proizvodnje kao karakterističnog obilježja indijske srednjovjekovne ekonomije. No, kritika feudalizma i azijskog načina proizvodnje može pridonijeti tome da se ispitaju bitne odrednice specifične za predbritansku Indiju. Osim toga, to nas može izvesti iz evropscentrizma u povijesnim studijama.



## Gradske zidine

Živeti opasan zidinama, u okviru zidina, bilo je uobičajeno za kineski život po nizijama i dolinama. Za vreme ranije dinastije Han pretpostavlja se da je bilo 37 884 utvrđenja raznih veličina sa oko 60 miliona stanovnika<sup>1</sup>.

I danas su zidine upečatljiv deo kineskog pejzaža, blago iskošeni kameni bedemi provincijske prestonice isprekidani mestimicnim kulama dva do tri sprata višim od zida, koje, gubeći se u izmaglici, gledaju prema nekoj reci ili jezeru ili se ogledaju u polu-poplavljenim poljima.

Rane neolitske naseobine tipa Yang-shao nisu imale zidine. Umesto toga bile su okružene rovovima ili šancima širine i dubine oko 15 stopa. Pretpostavlja se da im je svrha bila odbrana od divljači; jeleni su poznati kao napast u voćnjacima i povrtnjacima. Među iskopinama iz naseobina Yang-shao nađeno je veoma malo oružja. Kod naselja tipa Lung-shan iz kasnijeg neolita nalazimo tvrđave od sabijene zemlje, kao i oružje.<sup>2</sup>

Oko V veka p.n.e., kada je istočna dinastija Chou zakoračila u eru »Zaraćenih država«, osnovni tip gradskih zidina počeo je da poprima svoje oblike.

Ovaj tip zidina sastojao se od najmanje tri različite prostorne celine: malog ograđenog zemljišta kao aristokratskog i administrativnog centra izmešanog (u početku) sa potčinjenim trgovcima i zanatlijama; zatim od industrijskih i trgovačkih kvartova sa zgradama za stanovanje u velikom ograđenom zemljištu; i najzad, obradivim poljima odmah izvan gradskih zidina. U periodu »Zaraćenih država« gradena su i tri uzastopna bedema, ukazujući tako na potrebu da se zaštita proširi na sve veća područja komercijalne aktivnosti. Još jedna promena se ogledala u pojačavanju spoljnih zidina na račun zidina unutrašnje tvrđave, koji su prepustani propadanju.<sup>3</sup>

Za grad Hsia-tu u državi Yen procenjuje se da se prostirao na deset kvadratnih milja u okviru zidina.

UDK 930.85(510)

# Život u staroj Kini\*

## Zidine u zidinama

Geri Snajder

Postojali su, takođe, i veliki zidovici koji su služili kao zaštita od severnih nomadskih plemena, a koje su izgradile države Ch'in, Yen i Chao. Kada je Ch'in postao prvo svekinesko carstvo 221. godine p.n.e., spojio je prethodno izgrađene delove i uspostavio jednu kontinuiranu branu.

Dominantan element gradskog prizora dinastije Han bio je zid. On je odvajao naselje od polja i, formirajući ograđeni prostor, olakšavao ustrojenje života unutar... imao je izgled uzastopnih redova zidina u obliku pravougaonika. Postojao je gradski zid sa kapijama na četiri strane. U okviru zida, naselje je bilo podeljeno na niz kvartova. Samo Ch'ang-an ih je imao 160. Ulice su delile kvartove i bile su, zauzvrat, okružene zidovima. Svaki kvart je u vreme dinastije Han imao samo jednu kapiju, koja se otvarala prema ulici, i imao je do sto domaćinstava, od kojih je svako bilo ponovo okruženo zidom. Da bi izašli iz grada, stanovnici su morali da prođu kroz tri kapije: svoje kuće, svog kvarta i kroz kapiju grada. Štaviše, sve kapije su imale stražare i noću su se zaključavale.<sup>4</sup>

Penjanje uz ove zidove po smiraju dana jedna je od glavnih tema kineskog pripovedanja: ljubavnici, kriminalci, špijuni. Gradovi dinastije T'ang imali su nešto življi noćni život nego u dinastiji Han, i veće, slobodnije

tržnice, sa posebnim četvrtima za persijske, turske i arapske trgovce. Plan glavnog grada Ch'ang-ana u velikoj je meri pratio stari ritualni ideal.

»Polarna zvezda i nebeski meridijan postali su u malom kraljevskom palata i glavne severne i južne ulice grada.«<sup>5</sup>

Ulice koje su se prostirale u pravcu sever-jug bile su 450 stopa široke. Više klase živele su u istočnom delu, a radni narod u zapadnom. Svaki deo imao je svoj sopstveni pijačni trg. Bilo je i praznih komada zemlje za povrtnjake i pašnjak u okviru zidina. Veliki grad je bio prostran i otvoren.

Činilo se da je takvo gradsko planiranje uspešno, ali niko nije mogao predvideti nemilosrdni (iako varirajući) porast stanovništva, posebno nakon 1100. godine, kad je broj stanovnika prvi put prešao cifru od 100 miliona. Deo kasnijeg uspona reflektuje proširenje kineske teritorije i uključivanje nekih naroda koji se ranije nisu smatrali Kinezima. Južno od reke Hwai, posle 1100. godine, bilo je pet urbanih centara sa preko milion stanovnika u svakom.

### Vrednosni papiri

Između IX i XIII veka Kina je postala onakva kakva je poznata u savremenom dobu. Za tri veka vladavine dinastije Sung, prema jugu i gradovima počelo je da se širi ne samo stanovništvo, već i bogatstvo i visoka kultura. Na početku XII veka samo 6% stanovništva živelo je u gradovima, ali do XIV veka taj procenat u gradovima i oko njih popeo se na 33%.<sup>6</sup>

U drugoj fazi dinastije T'ang, posle pobune An Lu-shana, poreska osnova više nije bila po glavi stanovnika nego se naplaćivala kao porez na zemljište. Ovo je značilo da su porez počeli da plaćaju i bogati velkoposednici, koji su inače dugo bili izuzeti. Bila je to prva u nizu promena ili tendencija sa značajnim dejstvom. Neke od tih promena su i sledeće:

<sup>5</sup> Tuan, str. 106.

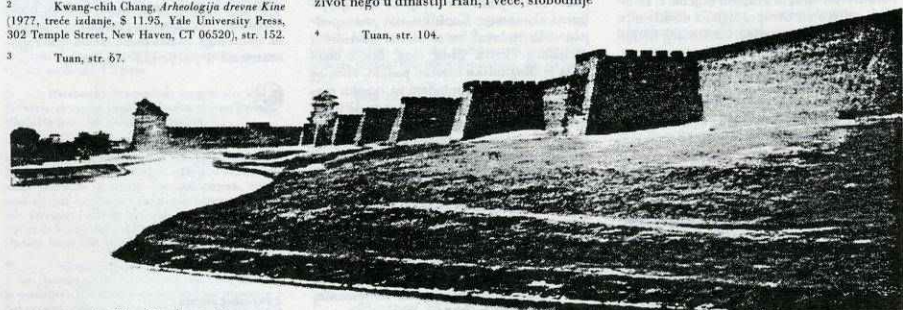
<sup>6</sup> Mark Elvin, *Obrazac kineske prošlosti* (1973), § 5.95, Stanford University Press, Stanford, CA 94302, str. 175.

<sup>1</sup> Yi-fu Tuan, *Kina* (rasprodato izdanje, Aldine Publishing, 1970).

<sup>2</sup> Kwang-chih Chang, *Arheologija drevne Kine* (1977, treće izdanje, \$ 11.95, Yale University Press, 302 Temple Street, New Haven, CT 06520), str. 152.

<sup>3</sup> Tuan, str. 67.

<sup>4</sup> Tuan, str. 104.



Deo kineskog zida (Kina, III vek p. n. e.)

- od narodne vojske kuluka postala je namjanička vojska,
- seoski plemići, koji nisu živeli na svom imanju, često su postajali vlasnici u odsustvu,
- kabasti metalni novac zamenjen je papirnim,
- rustična prostorsrdanost pretvorila se u svetovni hedonizam,
- od negovanja kulturnih razlika stiglo se do hanskog kulturnog životinza,
- sa regionalne agrikulturne samovoljnosti prešlo se na specijalizovano gajenje i prodaju kultura,
- status odredivan porodičnim vezama preobrazio se u status dobijen visokim činovima u vladi,
- od lutanja po planinama prešlo se na uzgajanje sopstvenih, artifično-naturalnih vrstova.

Drustvo koje je počelo da se formira može u mnogo čemu prepoznati kao analogno onome što danas smatramo »modernim« - mada društveniji i mirniji. Predstavljalo je ustrojstvo kakvo bi čovek želeo da vidi u svetu visoke populacije i smanjenih prirodnih resursa. Neke vrsta ljudskog kulturnog klimaksa, od kojeg savremeni svet možda još ima nešto da nauči. Razradenost društvenih mehanizama bila je izuzetna:

Lokalni oporevizi razvili su dopunsku funkciju prodavaca na veliko ili brokera, skupljajući višak poljoprivrednih ili proizvodnih roba, da bi ih onda prodavali transportnim trgovcima. Ovi potonji su poticali koliko od lutajućih torbara, toliko i od monopolističkih špekulanata na veliko. Ekstenzivna mreža gostionica koje su se otvarale da bi pružile smeštaj ovim putujućim trgovcima, prerasla je u ugostiteljski sistem koji se, sa malim izmenama, zadržao sve do nedavno.<sup>7</sup>

Staro i već uspešno poznavanje poljoprivrede podstaknuto je otkrićima novih oruđa, semena, biljaka i širokom razmenom informacija preko iscrpnih poljoprivrednih enciklopedija i opisa omogućenih zahvaljujući omasovljenoj štampi na drvenom klišeu. Pjesnik i administrator Su Shih napisao je prozno delo o jedinstvenoj novoj napravi za sađenje pirinča, koja je izgledala kao drveni konjčić. Revolucija se odigrala i u samom semenu pirinča: počelo je masovno da se koristi seme otporno na sušu doneto iz centralnog Vijetnama. Moglo se saditi na siromašnijem zemljištu i tako je doprinelo širenju pirinčanih površina. »U doba dinastije Sung, skoro sve vrste koje su se koristile u prvoj polovini vladavine dinastije T'ang, nestale su... jedan zapisnik iz dinastije Sung za provinciju Ch'ang-shu u donjem delu delte Jangcea navodi dvadeset i jednu vrstu osrednje glutinirano pirinča, osam visoko glutinirano, četiri malo glutinirano, i deset ostalih vrsta, koje se tamo uzgajaju.«<sup>8</sup> Mark Elvin navodi da je u XIII veku Kina već imala najrazvijeniju poljoprivredu na svetu sa

Indijom kao jedinim mogućim rivalom.<sup>9</sup>

Zahvaljujući učestalim kontaktima sa tržištem, kinesko seljaštvo je preraslo u klasu prilagodljivih, racionalnih, na profit orijentisanih sitnih preduzimača. Na selu se stvorio širok izbor novih zanimanja. U brdima su se gajile žume za potrebe rastuće brodogradnje i za građenje kuća u sve većim gradovima. Povrće i voće gajilo se za gradske potrebe. Sve vrste ulja proizvodile su se za kuvanje, osvetljenje, hidroizolaciju, pa i za kreme za kosu i lekove. Šećer je rafinisan, kristalizovan i korišćen za konzervisanje hrane. Ribe su se uzgajale u veštačkim jezerima i rezervoarima, pa je i ova grana postala krupan posao.<sup>10</sup>

Trgovina i promet Kini nisu bili nepoznati. U I veku p.n.e. Ssu-ma Ch'ien je zabeležio:

... Od doba cara Shuna i dinastije Hsia do danas, čula vrida i sluha uvek su težila vrhunsko leplim zvukovima i oblicima, čula ukusa želela su da osete najbolje meso životinja hranejenih travom i zrnevljem, tela su uživala u spokojstvu i udobnosti, a srca kucala ponosna na slavu moći i umeća. Tako dugo su ove navike prožimale živote ljudi da, čak i ako bi čovek išao od vrata do vrata propovedajući suptilna znanja taoista, nikada ne bi uspeo da ih izmeni.<sup>11</sup>

Ssu-ma je pisao kratke biografije građana koji su se obogatili kupujući jevtino a prodajući skupo, špekulirajući viškovima i nestaćinama. Trgovac Chi-jan iz V veka p.n.e. rekao je: »Kada proizvod postane izuzetno skup, sigurno će mu pasti cena, a kada postane izuzetno jeftin, cena će početi da raste. Oslobođite se skupe robe kao da je prljavština i kupujte jeftinu kao da su biseri i žad. Bogatstvu i novcu trebalo bi dopustiti da teku slobodno kao voda!«<sup>12</sup>

Trgovalo se rolama svile, balama pirinča i soli, ili bakarnim novcem kao sredstvom razmene. Gotovine često nije bilo dovoljno i sredinom dinastije T'ang zabeleženo je da vađenje bakra, proces kovanja i transport novog novca košta duplo više od njegove kupovne vrednosti. Sve vrste vrednosnih papira - menice, kredita pisma i privatno štampano proto-novac - zamenjene su papirnim novcem koji je izdala vlada u XI veku. U XIII veku, i pod Mongolcima na početku XIV veka, vlada je prihvatila papirni novac čak i za plaćanje poreza! Marko Polo bio je iznenađen kad je video da se papirni novac upotrebljava kao metalni. Kada bi optički novca počeo da opada, vlada je momentalno nudila zlato ili srebro kao isplatu za papir. »Čitavih 17 ili 18 godina vrednost papirnog novca nije se kolebala.«<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Elvin, str. 129.

<sup>10</sup> Elvin, str. 167.

<sup>11</sup> Ssu-ma Ch'ien, *Shih Chi*, prevod Burton Watson, *Zapisi velikog istoričara* (rasprodato izdanje, Columbia University Press, 1961), drugi tom, str. 476-7 (tekstualno izdanje § 10, Columbia University Press, 562 W. 113 Street, New York, NY 10025).

<sup>12</sup> Ssu-ma, str. 48.

<sup>13</sup> Elvin, str. 160.

## Južna prestonica

U probalnoj provinciji Chekiang, južno od Šangaja, ima još uvek nekih brdovitih područja naseljenih Miao stanovništvom. U V veku naše ere, kada je Hsieh Ling-yun šetao brdima i radio na svom seoskom imanju, veći deo te provincije smatrao se varvarskim. Nazvana je po reci Che, koja dopire do južnih padina Huang planina i 3000 stopa visokih brda na granici Kiangs-Anhwei. Reka je čuvena po svom plimskom talasu na njenom ušću u zaliv Hang-chou. Deceniju posle pada prestonice severnog Sunga K'ai-fenga u ruke Juchena (Chin), grad Lin-an na ušću reke proglašen je novom prestonicom. Odbegli car, njegov dvor i mase izbeglika vladajuće klasa sa severa tu su se nastanili. Naziv grada je promenjen u Hang-chou.

Nekada je područje Lin-an bilo močvarno. Glavna reka je kanalizana a okolne manje reke pretvorene su u brane u V veku. Prvobitni grad izrastao je na terenu između tako formiranog jezera, »zapadnog jezera« i glavne reke Che. Vremenom je postao jedno od živopisnih područja Kine. Velika se briga vodila o čistoti jezera. Čitavo područje je bilo pravi nacionalni park sa brežuljcima i kestenovima i zakonom protiv zagađivanja vode. Izgrađeni su paviljoni za posetioce, dokovi i zakloni od sunca. Ogradijavanjem pojedinih zona određivani su prihvatiljivi arhitektonski stilovi. Na budističke hramove gledalo se blagonaklono; jedna od najpoznatijih građevina na obali jezera bila je pagoda na Uzvišici gromova, napravljena od plave glazirane opeke visine 170 stopa.

Po Chu-i je bio okružni upravnik u IX veku, dok je Su Shih održavao jezero u svojoj kratkotrajnoj službi upravnika krajem XI veka. Uzdignuti most na jezeru nosi njegovo ime.<sup>14</sup>

Godine 1136. Hang-chou je imao oko 200.000 stanovnika. Godine 1170. broj se popeo na pola miliona, a 1275. na preko milion, i predstavljao je verovatno najveću pojedinačnu koncentraciju stanovništva na svetu u to doba.<sup>15</sup> - a po svojoj prilici bio je i najbogatiji grad. Prestonica je pala u ruke Mongola 1279. godine, posle opsade koja je trajala nekoliko godina. Marko Polo se našao u gradu ubrzo posle predaje (bio je u službi Kubljaj Kana 17 godina) i ostavio je rečit opis:

»Na jednoj strani je jezero sa svežom vodom, veoma bistrom. Na drugoj strani je velika reka, koja se, računajući se u mnogobrojne kanale, širi celim gradom, noseći svu gradsku prljavštinu, i uliva se u jezero iz kojeg teče dalje prema okeanu. Zbog toga je vazduh veoma čist. Čak svaki deo grada moguće je prevesti se bilo kopnom bilo kanalima. Ulice i kanali su veoma široki pa čamci i zaprege nesmetano prolaze noseći snabdevanje za stanovništvo.

Ima desetak glavnih tržnica, a da i ne govorim o onim bezbrojnim na periferiji. Cetr-

<sup>14</sup> Jacques Gernet, *Suokodovni život u Kini: ušće mongolske invazije* (1962, S 3,95, Stanford University Press, Stanford, CA 94302), str. 51-2.

<sup>15</sup> Gernet, str. 28.

<sup>7</sup> Edwin O. Reischauer i John K. Fairbank, *Istočna Azija: Velika tradicija* (rasprodato izdanje, Houghton Mifflin, 1960), str. 213.

<sup>8</sup> Elvin, str. 121.

tastog su oblika, pola milje dužine u oba pravca. Ispred njih se nalazi glavni vodeni put širok 40 koraka, a pruža se s jednog kraja grada na drugi. Preko njega se pružaju mnogi mostovi, a na svake četiri milje nalazi se po jedna tržnica, na kojima se tri puta nedeljno skuplja i do 50 hiljada ljudi koji donose na pijacu sve što čovek može poželeti. Namirnica uvek ima u izobilju, kao i divljači, srndača, jelena, zečevine, kunića, a od ptica: jarebica, fazana, azijskih frankolina, prepelica, kokošaka, petlova, a pataka i gusaka koliko god čovek može da prebroji. . . Tu su i klanice, u kojima kolju krupne životinje kao što su telad, volovi, jarići i gaganjci, čije meso kupuju bogati i oni iz viših slojeva. Ostali, koji pripadaju nižim slojevima, ne prežaju da jedu sve vrste nečistog mesa.

Svih deset trgova okruženo je visokim gradevinama u čijem se podnožju nalaze dućani, u kojima se mogu naći svakakve rukotvorine i dragocenosti, začini, drago kamenje, i biseri. U nekim dućanima prodaje se samo aromatično začinjeno pirinačno vino, sveže i veoma jevtino.<sup>16</sup>

Hang-chou je bio besprekorno čist. Svasti su nalagale čišćenje ulica i smeće se skupljalo na određenim mestima, odakle je odvoženo čamcima. Nužničko (ljudsko) đubrivo sakupljali su gradski odbori, svaki na svojoj teritoriji, i prodavali ga kao baštensko povrtno đubrivo istočnim predgradima.<sup>17</sup> (Nasuprot rasprostranjenom shvatanju na Zapadu, upotreba ljudskog izmeta ne izaziva zdravstvene tegobe ukoliko se ostavi da dovoljno odstoji pre upotrebe – a obično je tako. I sam sam ga koristio za dubrenje svog vrta dok sam izučavao zen u Japanu.) Ono što su Marko Polo i Mongolci nazivali rečju Kinsai (od Hsing-ts'ai, »privremena rezidencija cara«) odnosi se na 3000 javnih kupatila. »Uveravam vas da su ona najlepša, najbolja i najveća na svetu – zaista, tako su prostrana da mogu da prime stotinu ljudi ili žena odjednom.«<sup>18</sup>

Bogat i raznovrstan život južne Kine u XIII veku postao je uzor za Osaku i Tokijo XVII i XVIII veka. (Čitajući Jacques Gerna-

<sup>16</sup> Marco Polo, *Putovanja*, prevod R.E. Latham, (rasprodati izdanje, Penguin, 1958), str. 187.

<sup>17</sup> Gernet, str. 43.

<sup>18</sup> Marco Polo, str. 143.

ta i Marka Pola o Hang-chou-u, oživljavam u sebi sećanja na Kjoto iz pedesetih i šezdesetih godina ovog veka. Kafé na Kawaramachi prepun omladine, otmeno obučene po zapadnoj modi, nazvan 'Den-enc' po T'ao Chi'en-ovoj poeziji »polja i vrtova«. Javno kupatilo u Gionu, ponosno na svoju tradiciju, udovoljavalo je damama iz okolnih kvartova i ponoćnim pijanicama i kockarima. Mali moderan kafe-bar nazvan Tesu, o kojem je, upitana šta znači naziv, modernu vlasnicu odgovorila: »Pa naravno da sam ga nazvala po Tess-i D'Urbervilles.« Takvi gradovi, mada prenaseljeni, nisu opasni. Američka predstava grada kao jedne bezlične mreže komercijalnih kanjona, okružene predgradima u kojima niko nikada ne ide pešice, vrlo malo odslkava uslove gradskog života u starih kulturama. Kao neko veliko selo, Hang-chou je imao oko 15 velikih festivala u godini. Na jednom od njih car je otvorio dve dvorskih vrtova za ulične zabavljače kako bi izveli predstavu uživo za ljude sa dvora.

Marko Polo:

»Stanovnici Kinsaija su miroljubivi ljudi . . . oni nisu vešti u baratanju oružjem i ne drže ga u kućama. Među njima prevladuje odbojnost prema razdoru ili bilo kakvom neslaganju. Bave se trgovinom i zanatima sa velikom marljivošću i poštenjem. Međusobno se poštuju do te mere da bi se, po prijateljskom i susedskom duhu među ljudima, mogao učiniti kao jedno veliko domaćinstvo.

Ako bi slučajno naleteli na nekog siromaha koji ne može da radi zbog bolesti, odveli bi ga u jednu od bolnica, kojih u gradu ima bezbroj, a koje su izgradili nekadašnji vladari i izdašno ih podarili. A kada bude izlečen, bivao je primoran da se počne nečim baviti.«<sup>19</sup>

Život u gradu odvijao se bez prestanka; barovi i javne kuće su se zatvarali oko 2 sata ujutru, a klanice se otvarale u 3. Do kasno u noć osvetljeni brodići za zabavu mirno su plovili jezerom dok se na njima pevalo, jelo i pilo. Mogli su se iznajmiti čamci svih veličina i tipova.

»Na palubi stoji čovek sa čekljom zabode- nom u dno jezera . . . Unutar palube zidovi

<sup>19</sup> Marco Polo, str. 191–2.

su išarani raznim bojama i crtežima, a svuda okolo su prozori koji se mogu otvarati tako da gosti mogu bacati pogled napolje i uživati u prirodi. Jednom stranom plovi duž grada, pa se sa barže pruža pogled na svu njegovu veličanstvenost, na njegove hramove, palate, manastire i vrtove sa visokim drvećem koje se savija sve do vode. Na samom jezeru je neprekidan dešile barži nakrcanih onima koji se željni zadovoljstva, jer ljudi iz grada i ne misle ni na šta drugo kad završe sa poslom nego da provedu ostatak dana sa svojim ili plaćenim ženama u jednoj od ovih barži ili kočijama.«<sup>20</sup>

Razni proizvodi i drva za ogrev donošeni su u grad brodom. Dnevno je korišćeno najmanje 70 tona pirinača. Kupci su razlikovali »mladi mleveni pirinač, ljušteno zimski pirinač, beli prvoklasni, ružičasti, žuti, pirinač na petelji, lepljivi,<sup>21</sup> i mnoge druge vrste. Bilo je i restorana sa dobrom hranom.

»U starijim vremenima najpoznatiji specijaliteti su bili supa od slatke soje na tržnici mešovite robe, prase kuvano u pepelu ispred Palate dugovečnosti i milosrđa, riblja čorba kod Majke Sung, i pirinač služen za ovcetinom. Kasnije, u periodu od 1241–1252, spremali su se, između ostalog, kuvana prasetina kod Weia–velikog noža na Mačjem mostu, i medeni ušticipi kod Choua ispred Pet paviljona.«<sup>22</sup>

Do X veka uvelikilo je bio u upotrebi drveni klišé za štampu. Širila se pismenost i učenje tako da ranija podela društva na nepismene mase i učenu konfucijansku elitu više nije važila. Svi su čitali knjige: trgovci, lutajući sveštenici, seoski preduzimači, cerke trgovaca. »Pojavili su se katalozi, enciklopedije i spisi koji su se bavili raznolikim temama: monografijama o neobičnim stenama, žadu, kovanom novcu, vrstama tuša, bambusu, šljivama . . . spisi o slikanju i kaligrafiji; geografski radovi. Pojavile su se i prve opšte i nezvanične istorije Kine.«<sup>23</sup> Zapadno jezero, već čuveno po vezi sa dvojicom kineskih najcenjenijih pesnika, dalo je svoje ime »Udruženju pesnika Zapadnog jezera,

<sup>20</sup> Marco Polo, str. 190.

<sup>21</sup> Gernet, str. 86.

<sup>22</sup> Gernet, str. 137.

<sup>23</sup> Gernet, str. 229–30.

Reke i planine bez kraja (Kina, XII vek)



koje je u svoje članstvo primalo kako građane, tako i gostujuće književnike. Udruženje je održavalo piknike, bankete i takmičenja, a nagrađene pesme su čitane javno. Hang-chou je bio svet blagorukih učenjaka, devojaka ljupkog hoda odgajanih iza zatvorenih vrata, prodornih gradskih dendija, radnika, upravo pristiglih seljančica čiji će izgled odrediti da li će se zaposliti u kuhinji ili čajdžinici.

»Najbolje kože nosoroga naći ćete kod Ch'iena idući kanalom prema malom jezeru Ch'ing.

Najlepše turbane kod K'anga-br.-3 u ulici Pohabane sitnine.

Najbolje mesto za stare knjige na štrandovima u senci velikog drveća kod letnjikovca u Vrtu pomorandži.

Pletene kočije u Ulici gvozdarija.

Češljevi od slonovača kod Feia.

Lepeze na Ugljenom mostu.<sup>24</sup>

Većina je ljudi ustajalo rano, rano su završavali posao i ostavljali slobodno popodne za kupovine i posete. Leti oko 3 sata ujutru i zimi u 4, oglasila bi se zvona u budističkim hramovima na rubovima grada. U 4 ili 5 sati ujutru budistički i taoistički sveštenici išli su ulicama i držali ritam udarajući po drvenoj ribi, najavljujući jutarnju vremensku prognozu i dnevna zbivanja, bilo da su to pripreme za neki festival, prijemi na dvoru ili objave novih građevinskih propisa. »Carske audijencije su se održavale u 5 ili 6 sati ujutru. Sedam sati već se smatralo poodmaklim dobom dana.<sup>25</sup>

### Šeširi i šnale

U doba mongolske vladavine siromašni su ipak imali meso za jelo, svinjetinu ili ribu. U novije doba meso se služilo samo jednom ili dvaput godišnje. Imućniji su sebi mogli da priušte i divljač. Nisu postojale sankcije protiv pijačnog lova, mada su kupci upozoravani da ne kupuju magareće ili konjsko meso koje je često nudeno kao divljač.<sup>26</sup> Krčenje šuma, koje je dva veka ranije predvi-

deo Shen Kua, uveliko se odvijalo. Privredna ekspanzija dinastije Sung stimulisala je izuzetan industrijski razvitak – koji se može porediti s onim koji se odigrao u prvobitnim fazama industrijske revolucije u Engleskoj. Količine gvožđa proizvedene u toku perioda severnog Sunga nisu prevazišle sve do XIX veka. Tuan Yi-fu donosi ovakav zaključak:

»Nagli porast železara vršio je pritisak na izvore šumskog blaga koje je već uveliko ko-

rišeno da odgovori potrebama velikog gradskog stanovništva i brodogradnje. Stotine hiljada tona drvenog uglja upotrebljene su u metalurgiji. Uz to, ukazala se potreba za drvenim ugljem u proizvodnji soli, stipse, cigala, pločica i pića.

U periodu severnog Sunga masovno su krčene šume. Ovo je prvo osetila severna Kina... Drva za ogrev i drveni uglj morali su da se transportuju sa juga. Na severu je bila akutna nestašica goriva koja je delimi-

### Kinesko stanovništvo kroz vekove

Neolitske naseobine Pan-p'o ts'un (jedna od hiljada)	5000-4000 p. n. e.	Selo od 200 kuća 5-600 ljudi
Dinastija Shang	1766-1112. p. n. e.	4-5 miliona
Zaraćene države	513-221. p. n. e.	50 miliona
Raniji Han (popis)	2. god. naše ere	58 miliona
Kasniji Han (popis)	57. god. n. e.	21 milion zabeleženo, savremene pretpostavke 40-45 miliona
	150. god. n. e.	50-55 miliona
Zapadni Chin	280. god.	16 miliona
Sui (popis)	609. god.	46 miliona zabeleženo, savremene pretpostavke 54 miliona
Tang (popis)	742. god.	51,5 miliona zabeleženo, savremene pretp. 74 miliona
Sung	980. god.	60-70 miliona
	1100. god.	100 miliona
Ming	1600. god.	150 miliona
Čhing	1700. god.	150 miliona
	1800. god.	300 miliona
Narodna Republika Kina	1850. god.	430 miliona
	1900. god.	540 miliona
	1980. god.	1 milijarda

<sup>24</sup> Gernet, str. 85.

<sup>25</sup> Gernet, str. 182.

<sup>26</sup> Gernet, str. 137.



no ublažena uspješnom zamenom drvenog uglja običnim ugljem u XI veku.<sup>27</sup>

Vlažna zemljišta su isušena. Čini se da je ekspanzija pirinčanih polja i na nepodno zemljište ili močvare često išla protiv interesa i želja lokalnog stanovništva, koje se oslanjalo na jezera i ušća za ribarenje i sakupljanje jestivog vodenog bilja. Ove projekte su preuzimali moćni velikoposednici i vlada u potrazi za profitom i porezima. Lanac događaja koji je doveo do izvršenja smrtnih kazne nad Hsieh Ling-yunom započeo je njegovim planom da isušiti jezero Hui-chung u blizini današnjeg Shao-hsinga. Ovo jezero je bilo na javnom zemljištu, ali veloposednik kao što je bio Hsieh očekivao je da mu se ideja ostvari. Guverner provincije bio je, međutim, stari rival i njegovo neprijateljstvo, u kombinaciji sa izveštajima o sukobima između lokalnih seljaka i Hsiehiovih naoružanih vazala otvorio je put optužbi za pobunu.) Pred kraj vladavine dinastije Sung, vlada je potpomagala sitne farmere da odlaze u močvarne predele delte Jangcea, odobravajući oslobađanje od poreza. Gubitak se nije odnosio samo na divlje plodove koje su ranije sakupljali siromašni, već i na stanište vodenih ptica i drugih stanovnika močvarnog ekosistema.

Pored gubitka zemljišta i šuma, i ljudi su polako gubili osećaj za neposredno poznavanje prirode. U poslednjih nekoliko vekova u Kini se verovalo da su kornjače ženke živi su mužjaci zmije; postoji čak jedna bronzana statueta koja prikazuje parenje kornjače i zmije. Bezopasni baštenski gušteri i žaba smatrali su se otrovnim. Veliki divlji vepar, *Sus scrofa*, koji se pojavljuje u scenama lova iz dinastija Han i T'ang, u umetničkim delima kasnijih dinastija zamenjen je domaćom vrstom svinje sa spušenim ušima i ulugih lica.<sup>28</sup>

Od vremena Shanga do Ch'ina, životinje i insekti u kineskoj umetnosti prikazuju se u konvencionalnim oblicima, koji se ponekad vezuju za «skitsku» umetnost drevne centralne Azije. Nema cvetolikih šara, a one koje na to podsećaju zapravo su krivulje i spirale insekata i reptila.<sup>29</sup> Realistički crteži životinja javljaju se od dinastije Han naovamo – scene u kojima lovački psi gone jelene ili scene tigra sa kaišem oko vrata. Kasnije, predstavljanje životinja sve više dobija simbolički i legendarni karakter. «U njihovim slikama, u iskllesanom drvetu, lakovanim paravanima, tapiseriji ili vezu, kamenim barreljefima ili dekoracijama na nameštaju i građevinama, sve ima neko značenje. Ovo objašnjava zašto se pojedine životinje češće pojavljuju od drugih.»<sup>30</sup> Iako su u Kini leopardi bili brojniji od tigrova, retko se vidaju u umetnosti. Retko se nalaze jež, rovećica i krtica, krkušitavi mravojed, cibet i mnogi

glodari, uključujući i bodljikavo prase. Insekti su često prikazivani u mnogim vrstama umetnosti. U vreme dinastije Han rezbareni cvrčci od žada stavljani su mrtvima u usta. Od bronzne su izrađivani rakovi sa dlakavim kleštama, koji su izgledali kao da su pravi. U Sowerbyjevoj studiji o «prirodi u kineskoj umetnosti» nalazimo i sledeće: staklenu brumeticu sa leptirom u plitkom reljefu na crnom staklu; nepoznatu ribu od žada; mermerni pečat sa izgraviranim žabom na površini; realističke crteže šarana, belice, mandarinske ribe, mačak-ribe na svitcima; rasečeni bambus sa izrezbarenom osom od slonovače; neglaziranu statuu baktirjske kamile; slona sa opremom iz perioda Šest dinastija, kao i bronzanu šnalu obloženu srebrom u obliku nosoroga.

Jedan nosorog. Šešir i pojas ili kaiš sa šnalom bili su nužni delovi muške odeće. Garnet navodi:

«Ove dve stvari razlikovale su Kineze od varvara . . . najlepši pojasevi su imali pločice ili šnale od žada, zlata ili nosorogovog roga. Rog se uvozio iz Indije, posebno iz Bengala, za čije nosoroge se smatralo da ima najbolje robove . . . 'Kinez', navodi jedan Arapin iz IX veka, 'pravi od roga pojaseve koji koštaju 2-3 hiljade dinara, ako ne i više . . . 'Ove zapanjujuće cene koje su dostizali rogovi i neobično oduševljenje Kineza za ornametiku radenu od roga, teško se mogu objasniti samo njihovom retkošću; koren ove strasti je praznoverje isto onoliko, koliko i umetnički ukus. I zaista, ponekad pronalazimo rog u liku čoveka, pauna, ribe ili nečeg drugog.»<sup>31</sup>

### Daleka brda

Za ljude koji su prošli ispite državne službe i prihvatili državna zanimanja, putovanja su postala način života. Obično su bili pre-

meštani svake tri godine. Su Shih je bio rođen u Sečuanu u podnožju planine Omei, 1037. godine. Kao i mnogi koji su uzdigli do političke i književne slave u dinastiji Sung, poticao je iz relativno skromne porodice, «koja je radila u lokalnoj tkačkoj industriji». Njegov deda je bio nepismen. On i njegov mladi brat učili su kod taističkog sveštenika. Zajedno sa ocem prešli su put od hiljada milja dolinom Jangcea i na sever do prestolnice K'ai-feng, gde su oba dečaka položila ispite pri prvom pokušaju. U jednoj od svojih prvih pesama, «Na Jangceu posmatrajući brda» – putujući čamcem sa ocem i bratom kroz klanac San-hsia – Su Shih nam otvara neke od tih predela:

*Gledajući brda iz barke – brzi konji:*

*stotine krda jure kao munje.*

*Oštri vrhovi pred nama iznenada menjaju izgled,*

*venci za nama kreću i nestaju.*

*Gledam: uska putanja nije se tamo amo,*

*jedan čovek njome šeta visoko u daljini.*

*Mahnem mu sa palube, pokušavam da zovem*

*ali jedra nas odvođe na jug kao pticu koja*

*se vinula u nebo.»<sup>32</sup>*

Sva trojica su dobila posao. Godine 1066. otac je umro i dvojica sinova su se vratila u Sečuan da ga sahrane. Tada je Su Shih poslednji put video svoje selo. Bilo mu je 29 godina.

Ova pokretljivo doprinosi utisku koji stičemo kod Sua i njegovih prijatelja, da im više nije stalo do posebnih pejsaža. Zaista, za mnoge od njih u Kini nije bilo mesta koje bi mogli nazvati svojim domom, gde bi poznavali mirise i divlje rastinje; no, u toku njihovih beskrajin putovanja na rečnim brodićima i baržama, panorama im se poste-

<sup>32</sup> Su Tung - P'o, *Izbor pesnika dinastije Sung*, prevod Burton Watson (1965, \$ 8.95, Columbia University Press, 562 W. 113 Street, New York, NY 10025), str. 23.

<sup>31</sup> Gernet, str. 131-2.

Scena sa pijace (Kina, X-XIV vek)



<sup>27</sup> Tuan, str. 130-1.

<sup>28</sup> Arthur de Carle Sowerby, *Priroda u kineskoj umetnosti* (rasprodato izdanje, John Day, 1940), str. 65, 99.

<sup>29</sup> Sowerby, str. 129.

<sup>30</sup> Sowerby, str. 44.

peno razvijala pred očima kao neki veliki svijutak. U isto vreme, postajalo je radosno prihvatanje činjenice da »živimo u društvu«. Jasne, šture i duhovite pesme svakodnevnog života u porodici i sa prijateljima imaju kvalitet čudesnog. Taoističke ideje o samotnjačkom životu u planini ili o rušenju društvenih konvencija postale su romantične i neodgovorne. Yoshikawa komentariše optimizam sung poezije i sugerishe da ona odlikava optimizam drevne *Knjige pesama* (Shih Ching) svojom brigom za tekuće dnevne obaveze i poslovima na imanju. Dominantne literarne emocije za vreme dinastije T'ang jesu tuga i žalost: ljudski rod je isuviše prolazan, ostaće samo reke i planine.<sup>33</sup> Pesnici Sunga, kao što je Mei Yao-ch'ên, pisali su sirovim i običnim jezikom ili neprefinjanim stihom o stvarima o kojima poetičari T'anga nikada ne bi pisali. Takva je Yang Wan-lijova pesma o muvi:

*Opazena spolja na prozoru: muva, sun-  
cem  
obasjanih leđa,  
trljajući noge, uživajući u svetlosti jutra.  
Sunce i senka se pomeraju – ona to već  
zna.  
Iznenađena odleće, da zuji pokraj  
neko drugog prozora.<sup>34</sup>*

Su Shih, ležeći u čamcu, ide korak dalje u nepristajnosti:

*... Pozdravljam povetarac koji se tu za-  
desio  
i podižem pehar da ga predam prostran-  
stvu:  
Kako je prijatno – što nemamo nijednu  
misao  
jedno za drugu.<sup>35</sup>*

Kojiro Yoshikawa analiza slika iz prirode u sung poeziji beleži da je »zalazak sunca uobičajena reč u t'ang poeziji, sa snažnim prizvukom tuge. Su Shih, pišući o zalasku sunca posmatranjima sa budističkog hrama, kaže:

*Slab vetar: na širokoj vodi  
stini talasi kao bore na cipeli,  
isprekidani oblaci: preko pola neba,  
crveno, boje ribljih repova.<sup>36</sup>*

Yoshikawa primećuje da je kiša česta tema u sung poeziji – kiša koja se sluša noću dok se priča u krevetu, kiša za paljenje tamjana i čitanje.

<sup>33</sup> Kojiro Yoshikawa, *Uvod u sung poeziju*, prevod Burton Watson (1967, \$ 10, Harvard University Press, 79 Garden Street, Cambridge, MA 02138), str. 25.

<sup>34</sup> Burton Watson, *Kineska lirika* (1971, \$ 8, Columbia University Press, 562 West 113 Street, New York, NY 10025), str. 202.

<sup>35</sup> Yoshikawa, str. 23.

<sup>36</sup> Yoshikawa, str. 47.

*Da li da ti kažem kako da postaneš bo-  
žanstvo  
u ovom dosadnom svetu?  
zapali tamjan i sedi slušajući kišu.*

U društvu takve pokretljivosti, kompleksnosti i Lu Yu<sup>37</sup> veličine, teško je zadržati »osećaj mesta«. Humanitarni odnosi mogu se svuda negovati, ali pojedini vidovi shvatanja i »prikupljanja« informacija o prirodnom svetu pristupačni su samo onima koji ostaju gde su i koji uporno opažaju. Postoji još jedna vrsta »mirovanja« koja je negovana, u nekim krugovima u vreme dinastije Sung – upražnjavanje ch'an budističke meditacije – zazen. Ono što su neki sung pesnici i mislioci možda izgubili u pogledu osećaja prirodnog staništa, nadomestili su boljim razumevanjem sebe. Pojavio se drugi tip »uzemljenjavanja«.

Osobenost kvaliteta sung poezije može se pripisati upornom i originalnom radu Su Shihja. Su je bio i istaknuti poklonik ch'ana, što je evidentno u njegovom odvažnom, prodornom i senzibilnom opusu. Uticaj ch'ana ne dostiže najviše domete koje su posvećene monastima ili hramovima; vidan je i na jednostavnijim mestima. Ali kad za nebu Su kaže: »Kako je prijatno – što nemamo nijednu misao jedno za drugo«, to ne treba uzeti kao izraz bezdušnosti ili udaljenosti prirode. U obostranoj »bezbrizišnosti« (*mindlessness*) neba i sopstva poklonik sh'ana oživljava jasnu energiju i oblik svake travke, svakog kamečića. Opsesija t'ang pesnika prolaznošću bila je sentimentalni odgovor na standardno isticanje nepostojanosti i prolaznosti u mahajanskom budizmu. Učitelji ch'ana nikada se nisu prepuštali samozašaljenju i uveli su jedan bezbrizni i hrabri stil u posmatranje »prolaznog sveta«. Pretpostavljam da su sung pesnici bili više natopljeni pravim duhom ch'ana nego t'ang pesnici. Sa stanovišta prirodne sredine, t'ang gledište može se skoro preokrenuti – čini se da su planine i reke, ili barem šume i životinje i zemlja, mnogo ranjiviji nego što smo mislili. Ljudska bića su izdržljivija.

### Plimski talas

Vladari i dvorani Hang-choua nikad nisu potpuno shvatili ozbiljnost mongolskih pretnji. Zabavljajući se po parkovima, takmičeći se u sladokoenju, uzdigli su esteticizam na impresivan nivo. Mongka Kan, koji je opustošio Tibet, i njegov brat Kubljak Kan ostavili su južni Sung na desetak godina dok nisu učvrstili svoje severne i zapadne granice.

U Hang-chouu građani su se svakog septembra skupljali na obalama reke Che da bi prisustvovali spektaklu – dodiru sa zmajevima čitavog planetarnog vodenog ciklusa. To je bio godišnji vrhunac plimskog talasa koji je dolazio iz zaliva, rekam, i išao pravo pored grada. Počasne lože su se uzdizale za vladara i njegovu porodicu. Jedne godine na-

išao je ogroman talas nošen iznenadnim vetrom, porušio ograde i potopio na stotine ljudi.<sup>38</sup>

### Planina Burkhan Khaludn

Kina je u doba dinastije Sung imala visok stepen civilizacije. Joseph Needham i Mark Elvin smatraju da je Kina u XIII veku bila na granici da razvije zapadni tip tehnološke revolucije; barem su za to postojali mnogi preduslovi. Ipak, bilo bi naivno pretpostaviti da je takva evolucija nužno poželjna. Mongolsko osvajanje predstavljalo je udarac za kulturu, ali i bez njega Kina bi verovatno prošla kroz sličan proces – stabilizacije, iščekivanja inovativnosti i eksperimenata, i dugo sporo opadanje ekonomije i kreativnosti. Konstatujući ovo opadanje, mora se ipak istaći da nijedna zapadna kultura nije dostigla vremensku skalu stabilnosti i relativnog prosperiteta koji su bili deo ovog civilizacijskog opadanja. Reischauerov komentar da »ima malo istorijskih paralela osim među primitivnim narodima«<sup>39</sup> navodi na razmišljanje.

I pored svoje dinamike, dinastija Sung je bila suočena sa ozbiljnim problemima. Polovina življa severnog Sunga bili su farmeri zakupu i plaćali su polovinu svog prihoda u vidu rente zemljoposjednicima. Opadanje prirodnih resursa i porast stanovništva prekinuli su smele eksperimentalne pothvate na sredstvima za uštedu rada: materijali su postajali skuplji a rad jeftiniji. Manje farme, previše obrađivana zemlja i sve veći broj ljudi obarali su prihod od preza i zarade. Pogrančne teritorije na jugu i jugozapadu bile su zasićene. Uprkos društvenoj brizi neokonfucijanskih filozofa, nijedna analiza društvenog stanja nije bila dovoljno duboka. Milioni ljudi koji su radili u slanim močvarama doline reke Huai bili su u pravom smislu reči severu.

Daleko na osnovu od pokorenog carstva sinizovanog plemena Juchen (Koreja) preko Ordosa i pustinje Gobi, živela su mongolska plemena. Neke mongolske grupe povezivale su planinu Burkhan Khaludn, blizu izvora reke Onon (pritoka Amura) i jugoistočno od Bajkalskog jezera, sa svojim legendarnim precima Plavim vukom i njegovom ženom Jelenom lopatarom. Oko 1185. godine osamnaestogodišnji mladić po imenu Temujin bežao je da spase život prema padinama ove planine, gonjen mongolskim konjanicima iz plemena Merkit. Danima su ga gonili kroz vrhove čestar i močvare guste požuđljene visoravni. Mogli su da prate tragove njegovog konja ali nisu mogli da ga sustignu. Konačno su se zadovoljili oteveni nekoliko žena iz obližnjeg žatara i otišli. *Tajna istorija Mongola* sadrži Temujinovu priču dok je silazio sa planine:

*»Mada je izgledalo da će me smrviti kao vašku, pobegao sam na planinu Burkhan*

<sup>38</sup> Gernet, str. 195.

<sup>39</sup> Reischauer, str. 241.

<sup>37</sup> Yoshikawa, str. 48.



Temüjin, poznatiji pod imenom Džingis Kan (što doslovno znači veliki vođa), koje mu je dodeljeno 1206. godine kad je postao predvodnik svih Mongola. Njegov unuk Kublaj Kan završio je sa mongolskim osvajanjem Kine i osnovao dinastiju Yuan, kad je prvi put u istoriji Kinom vladala strana dominacija.

*Khaldun. Planina mi je spasla život i konja. Vodeći konja elanovim stazama, praveći šator od vrbovih grančica, penjao sam se uz planinu. Iako sam bio preplašen i bežao kao insekt, štitila me je planina Burrhan Khaldun. Svako jutro sam joj prinosiso žrtvu. Svaki dan sam joj se molio. A tada, udariovi se rukom u grudi kleknuo je devet puta ka suncu. Nudeći kaptijce kobiljeg mleka vazduhu, molio se.<sup>40</sup>*

Spasivši je, godinama je živio sa svojom napuštenom majkom i braćom, hvatajući verevrice, mrmote i patke i pecajući ribu, da bi konačno bio izabran za vrhovnog vođu svih Turkmenomongolskih plemena. Na skupu ili *guriltaju* 1206. godine dobio je titulu »Džingis Kan«. Nakon toga započinje svoj prvi pohod na severnu Kinu, napadajući gradove tunguske Kine. Posle mnogih pohoda i pobeđa posetio ga je budistički sveštenik Li Chih-ch'ang u sedištu u Karakorumu. Priča se da je Džingis Kan rekao:

»Nebo je umorno od neobuzdane raskoši Kine. Ja ostajem u divljini severnih predela, vraćam se jednostavnosti i ponovo tražim

umerenost. Što se tiče odežde koju nosim i jela koja jedem, nosim iste rite i jedem istu hranu kao govedari i konjušari, a prema vojnicima se odnosim kao prema svojoj braći.«<sup>41</sup>

Džingis Kan nije baš živio jednostavnim životom, ali je bio odlučan i veoma tvrd. Takođe je bio briljantan vojni strateg. Mnogi nomadski ratnici pre njega odnosili su pobeđe nad Kinezima ili Turkmeno-Irancima, ali niko za sobom nije ostavio carstvo i začette administracije. Ovo je delimično i zato što je inženjerima i arhitektama, posebnu pažnju posvećivao među svojim ratnim zarobljenicima a oni su ga učili kako da osvaja gradove i podiže zidove.



*S engleskog prevela:*  
Mirjana Stanjlović-Stojanović

<sup>41</sup> Rene Grousset, *Stepsko carstvo* (1970, S 47.50, Rutgers University Press, 30 College Avenue, New Brunswick, NJ 08903), str 249.

<sup>40</sup> Po nekim ekolozima, klimaks je stanje optimalne raznovrsnosti i kompleksnosti jednog eko-sistema. (prim. prev.)

<sup>40</sup> Yuan Ch'ai Pi Shih, *Tajna istorija Mongola*, prevod Paul Kahn (1983, North Point Press, 850 Talbot Avenue, Berkeley, CA 94706).

# Ličnosti i događaji



Nebeska lepotica iz Kaduraha

TEBI

koji si me dočekao na aerodromu  
Santi Kruz i ublažio strah od  
nepoznatog.

»O večiti univerzalni duše  
Probudi našu svest i naša srca  
Odvedi nas od mraka do svetlosti  
Od laži do istine  
Od straha do hrabrosti  
Od mržnje do ljubavi.  
Aum, aum, aum.  
Santi, štanti, štanti,<sup>1</sup>

(*Brihadaranjaka upanišada*, 1.3.23.)

Verujem da svi mi u susretu sa Indijom doživimo šok, u smislu evropskog senzibiliteta, i da zato u procesu upoznavanja prolazimo kroz sumnju, otkrivanje i zrenje. Vizija Indije dozreva možda sporo, kao i plod velike ljubavi koja nema svoj antiklimaks već stalno izrasta u novi kvalitet da bi, konačno, urala u beskraj. Stoga su retki izabrani koji, u poimanju jedne toliko različite kulture, dođu do stepena potpune duhovne identifikacije. Njih je, izgleda, *karma* dovela ovamo, kao i našeg književnika Čedomira Minderovića, da tu, među prijateljima – u ljubavi i osmehu Indije – ispije svoje posljednji koktel<sup>2</sup> i nade večni pokoj. Upravo u tom susretu života i smrti, kada se čovek pita kuda odlazi toliki ljubavni bol i napor, instinktivno se vraćamo Budinom videnju sveta, i čuvenom njegovom učenju »prevaziđite izvor patnje«. »Smrt je«, prema rečima profesora Čedomila Veljačića<sup>3</sup>, »ne samo jedino što je sigurno, nego i jedino dobro kojemu čovek može da se nada u ovakvom životu (većitih ratova, revolucija i nemira), i onda kad se oseća najzdraviji i najaktivniji«. Saznanje da je život samo duga priprema za smrt u kojoj, po teoriji *mukti (mukt-hona)*, vlada blaženo stanje slobode od tereta svakodnevice, rado je citirana filozofska misao na Istoku. Jer, iza svega što se dešava u svetu borbe za vlast i superiornost, leži ono sa čime ne želimo da se suočimo: realnost – činjenica da je život ipak tragičan.

U takvom sudijskom trenutku ubijen je i Mahatma Gandi, ponos indijske nacije, za koga je nevršenje nasilja bio najviši zakon. Te noći punu dugu bedela je Gopi Gauba, zajedno sa Gandijevim najmlađim sinom Devdasom, nad mrtvačkim odrom Gandidžija.<sup>4</sup>

# Ljubav i osmeh Indije

## Portret književnice Gopi Gaube

Ileana Čura

Oplakujući smrt velikog Mahatme,<sup>5</sup> ona se, brižna, pitala: »Da li će trpljenje indijskog naroda ikada biti ublaženo? Zbog toga su, uglavnom, dve duboko ljudske teme zaokupile sve misli književnice: pre svega, borba za slobodu, a drugo, biološka potreba da se preživi i opstane uprkos svim nedaćama. Izbeglica iz Hajderabad<sup>6</sup> u Sindu, Gopi pamti kobne posledice kolonijalne vlasti – razaranja jedinstva Indije i podelu zemlje 1947. godine. Tada su Istočni Bengal i zapadni Pandžab, kao i ceo Sind dati Pakistanu. Pre veštačkog stvaranja granice, muslimani i hindu Sindi su vekovima živeli u dobrim odnosima koji bi se nastavili u državi Pakistan da nisu, usled političkog pritiska, izazvale nacionalne i verske razmirice. Na početku su Sindi, po prirodi miroljubivi i tolerantni, odlučili da ne napuštaju stari zavičaj. Vremenom, oni su ipak bili prinuđeni da se povlače iz rodnog kraja.

Zajedno sa izbeglicama iz Sind i književnica Gopi Gauba je došla u Bombaj. Ali ni posle tolikih godina prinudnog odsustva, ona, izgleda, ne može da zaboravi svoj rodni grad. Puna nostalgije, Gopi evocira sećanja na školske dane, gimnaziju, fakultet, znamenitosti i običaje. »Ja već odavno hoću da pišem o Sindu«, napominje ona. »Započela sam roman čiji je glavni junak upravo živopisna pozadina Hajderabad; na žalost, stala sam negde na polovini knjige. Osećam neodoljivu potrebu da ponovo vidim Sind. Interesuju me novine koje su, za poslednjih dva desetka godina, izmislile izgled grada i način života njegovih stanovnika.« Nošena unutrašnjom muzikom, Gopi snagom imaginacije uobličava bujicu svojih patriotskih osećanja. »Znate«, dodaje ona, »Sindi često

postavljaju pitanja sami sebi, kao i drugima. To je neophodno radi provere etičkih vrednosti i donošenja objektivnih sudova. Za pisca je, iznad svega, važno da sačuva svoj unutrašnji mir i jasnost pogleda na svet, uprkos haosu i destruktivnom uticaju mehaničke civilizacije«. Jedna od najvećih želja Gopi Gaube jeste da u svom istraživanju ode još dalje i da rekonstruiše istoriju starih gradova Tate (Tatte), Kudabada (Khadabada), čak i Alora. To je znatno teži zadatak nego što bi se u prvi mah pomislilo, jer muslimani i hindu-Sindi nisu u mogućnosti da posećuju svoje rođake i prijatelje u Indiji ili obrnuto. Zato veliki broj porodica i danas živi odvojeno, mahom radi imovinskih odnosa, pa ne iznenaduje što se u ome zemlje redovno ukazuje na potrebu otvaranja granica i uspostavljanja komunikacija. »Ne znam kakva će biti budućnost Sind i Pakistanu«, veli Gopi sasvim tiho, kao da naglas razmišlja. »Pretpostavljam da su u materijalnom pogledu uspele. Oni se najčešće žene devojkama iz Indije zbog osveženja zraka i njihov se broj neprestano povećava. Opšte je mišljenje da se naše žene, osim prijatne spoljašnjosti i dobrog zdravlja, odlukujući još veselom prirodom i drugarstvom toliko neophodnim u braku. Tačnost ovog predanja se vidi i iz statističkih podataka, jer se veliki broj devojaka udao van svoje kaste, pogotovo posle 1947. godine, kada se Sindi raseljavaju po celoj Indiji, kao i van zemlje.«

Gopi Gauba je rođeni pripovedač. Ona čak i za vreme obične konverzacije izmišlja novu priču. Gopi ne zna tačno kada je počela da piše. Pamti samo da je njena prva pripovetka, *Moj miljenik*, bila objavljena u časopisu za decu. »Zatim sam napisala još jednu priču pod imenom svoje sestice. Tada mi je bilo četrnaest godina«, primećuje Gopi Gauba, »i vrlo dobro sam govorila engleski«. Muki Mangaram je svoju čerku ljubimicu nazvao Gopi – »Sunčev sjaj. Možda zbog okruglog lica i širokog osmeha iz kojeg kao da zrači neograničeno poverenje u ljude. Ta je ljubav prisutna u svakom njenom pogledu i reči kojom se obraća nepoznatom detetu, strancu, prijatelju, prosjaku, bakalinu ili prodavcu mangoa na bombajskim ulicama.

Upravo su takve i pripovetke Gopi Gaube: izvorne, životne i duboko vezane za to Indije. Stoga se ona skoro redovno opredeljuje za humane i patriotske teme sa naizmeničnim motivima bola, radosti, uspona, pada, rađanja i smrti. Njene priče ukazuju na čovekov napor da se suprotstavi elementarnim nepogodama u prirodi i večno prisutnom zlu, kako u kosmosu tako i u društvenim odnosima. Predmet za svoje pripovetke Gopi nalazi u svakodnevnom životu: dileme mladih, nemahnita, politički događaji u Indiji i svetu, sukob starog i novog. Ovde bismo mogli da navedemo neke njene poznate priče: *Majko, ja sam je ubio, Za tebe, stranče, Gauri, Ljubav i mladoženja, Sudžanta, Rodilo nam se dete, Davidova zvezda, Avanutra, Lukasta tetka Tili, Rak je ružna reč, Nikad nećemo da koriš čoveka, Nema ljubavi za hipi i druge. U svojoj rodoljubivoj prozi, Gopi Gauba sa neumanjenjem žarom veliki borbu Indijaca za oslobodjenje zemlje: mirni*

<sup>1</sup> Molitva koju indijski jogini izgovaraju glasno ujutro da bi oklonili zle misli tokom dana. Aum je mantran, tojest magična reč-zvuk; simbol totaliteta materijalnog, duhovnog i nepoznatog. Santi na sanskritu znači mir.

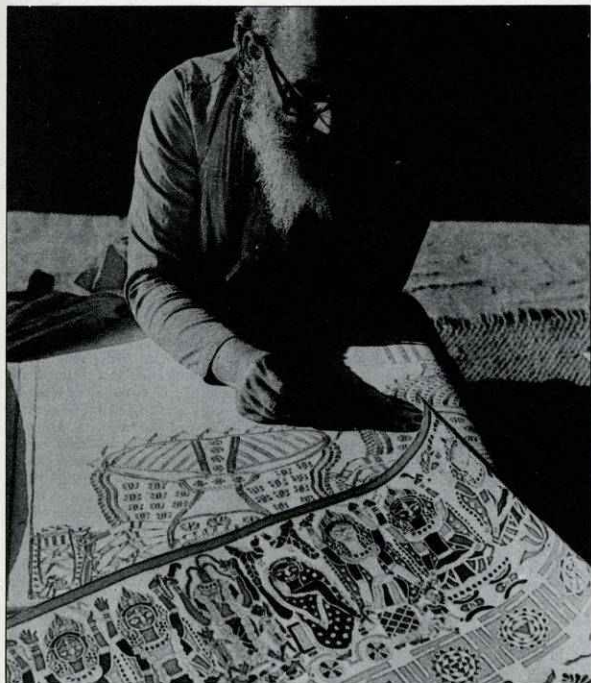
<sup>2</sup> Vidi: istoimeni roman. Čedomir Minderović, *Poslednji koktel*, Beograd, Narodna knjiga, 1961.

<sup>3</sup> Dr Čedomil Veljačić, bivši docent Univerziteta u Zagrebu (za filozofiju azijskih naroda) i autor dela *Filozofija istočnih naroda* u dva toma. Sada boravi na Cejlonu kao budistički monah-bikhu Njanjadivako – onaj koji živi saobrazno saznanju istine». Citat iz pisma od 20. novembra 1971. godine.

<sup>4</sup> *Ji – dži* je nastavak u hindu jeziku koji se iz poštovanja dodaje uz lična imena.

<sup>5</sup> Mahatma je složenica sanskritskog porekla. Sastoji se iz dve reči »mahat« – velika(a) i »atma« – duša.

<sup>6</sup> Hajderabad su još 1843. osvojili Englezi. Pokrajina Sind se na geografskoj mapi nalazi sa leve strane iznad Bombaja, ispod velike pustinje Ran Kuč. Njen glavni grad je internacionalna luka Karačči.



Slikar iz Bihara

otpor pojedinca, čak biljnog i životinjskog sveta. Tu se posebno ističe pripovetka *Zeleni papagaji u kavezu* koja je dobila nagradu londonskog Bi-Bi-Sija. Ona je, kao i sva dela Gopi Gaube, pisana na engleskom, ali je istovremeno prevedena na nekoliko regionalnih jezika: gudžerati, sindi, kanarej i marati. Gopi je često angažovana na skupovima i kongresima pisaca gde, nasuprot višeznačnosti mitova i simbola Azije i njihovih etičkih vrednosti, nedvosmisleno dolazi do izražaja težnja indijskih intelektualaca da ostvare kulturološki jezičko jedinstvo Indije. Gopi Gauba je član i sekretar P. E. N. kluba Indije. Ona isto tako svesrdno učestvuje u radu humanitarnih organizacija koje nastoje da poboljšaju ili olakšaju teške socijalne prilike: prenaseljenost, siromaštvo, zarazne bolesti i nepismenost.

Na pitanje zašto piše na engleskom, Gopi je odgovorila da razume naše čuđenje. »U pravu ste, zašto bih ja, Sindi i indijski patriota, pisala na engleskom jeziku? Vaspitanje je imalo presudan uticaj, a ništa manje i društveni krugovi u kojima sam se kretala. Tako je engleski, na izvestan način, postao moj maternji jezik. Skoro je isti slučaj i sa mladim generacijama. Volela bih da dobro govorim hindi, ali mi za sada izgleda najko-

risnije da prevodim sa sindia i hindia na engleski.« Kada razgovaramo o književnim uticajima, Gopi Gauba na prvom mestu ističe psihološki roman. Od svojih omiljenih pisaca ona pominje Stajnbeka, neka Hemingvejeva dela, Somerseta Moma kao izvrsnog pripovedača, D. H. Lorensa, Oldosa Hakslija, Sarojana, čiju nežnu i jasnu ljubav ceni, za razliku od njegovog kasnijeg perioda suviše sentimentalnosti; Džordža Orvela, Grahama Grina zato što ume lucidno da ispriča fabulu, ali ne voli njegove antiheroje; Lorensa Darel a kome se iskreno divi. Kiplingu prilazi sa određenom oprežnošću. Ne bi htela da bude ponesena njegovom ljubavlju za Indiju. Jer, pitanje je da li je Kipling uopšte voleo onu pravu Indiju, ili samo njen britanski vid koji je uvek vredao osećanja indijskih patriota. Flobera, Mopasana i Konrada. Gopi Gauba je čitala još u studentskim danima, premda oni nisu izvršili nikakav direktan uticaj na njen književni rad. Interesantno je primetiti da se, u poređenju sa evropskom civilizacijom, u indijskoj književnosti znatno manje ogleda uticaj francuske kulture. Na kraju, Gopi dodaje da su stalni predmet njene pažnje i dela domaćih pisaca sa specifičnom indijskom tematikom, kako na engleskom tako i na brojnim regionalnim jezicima.

»Generacija moje dece (rođena krajem četrdesetih i početkom pedesetih godina) je bez ikakvog korena. Čini se da pružaju otpor kada im roditelji pričaju o starom zavičaju. Mladi se ne sećaju,« sa bolom u glasu konstatuje Gopi. »Oni čak ne govore dobro svoj maternji jezik i kada odrastu brzo ga zaborave.« Sindi ima dosta sličnosti sa drugim modernim indijskim jezicima: kuči, gudžerati i panadžabi. »Dok sam ja bila dete«, kaže Gopi Gauba, »u Sindu se nije govorilo hindi, zvanični jezik savremene Indije.« Nasuprot ustaljenom mišljenju da je sindi izveden od arapskog, njegovi se počeci nalaze još u sanskritu i paliju. Sindi jezik se inače služi azbukom nagri. Idiomi mu je živ, a izražavanje slobodno i direktno. U prozi, kao i u stihu, sindi teži novom misaonom, osećajnom i umetničkom izrazu. Mada nema određenu perspektivu u budućnosti, moderni kolokvijalni sindi se spontano razvija. Klasični sindi kafi<sup>7</sup> je očuvao staru lepotu i snagu, stoga se i danas uspešno primenjuje u novim pesničkim kompozicijama. Omiljeni pevač karfia bio je Kanvar Ram (Kanwar Ram)<sup>8</sup>. On je ubijen tridesetih godina ovoga veka sa namerom da se izazovu sukobi između Indijaca hindu i muslimanske veroispovesti. Ime Kanvara Rama se u većini sindi domova pamti sa ljubavlju i poštovanjem.

Gopi Gauba zauzima značajno mesto u indijskoj književnosti na engleskom jeziku kao pisac kratke pripovetke, eseja, putopisa, feljtona, napisa za decu i omladinu. Osim toga zapaženi su njeni memoari i neobično zanimljiva pisma u kojima se jasno ogleda njen kosmopolitski duh i otvorenost prema Evropi i svetu uopšte. Za ta se pisma sa sigurnošću može reći da su retki dragulji u poetskoj prozi moderne indijske literature. Tako će Gopi Gauba svoju prisnu vezanost za indijsko podneblje vrlo upečatljivo opisati u jednom pismu od 20. jula 1968. godine: »Tek se juče nebo naoblačilo, mada još ne pada kiša onako kako je priželjkujemo, već samo s vremena na vreme lije u kratkim navratima i tada uzvikujemo: 'Ah, konačno'. Ti znaš koliko se indijsko srce raduje monsunu. Kiša je pravi *darsham* – blagoslov, koji oplodava i čini rodnom isuvenu zemlju. Zelela bih da imamo kišu kao vi u Evropi, blagu i dugotrajnu, umesto jakih pljuskova u toku svega nekoliko nedelja, iako su monsunске kiše stalna opasnost jer se brzo pretvore u poplave i uništavaju naše žito i rudnike soli. Uprkos svemu tome, kiša je u Indiji dobro znamenje koje donosi obećanje napretka i truda. Ja volim da se šetam po kiši. Nema Indijca koga bi monsunске varijacije mogle da rastežu ili uplaše. U mom rodnom gradu Hajderabadu, gde je kiša retko padala, svi stanovnici bi skoro poludeli od sreće kada bi se nebo naoblačilo, a škole, fakulteti i kancelarije su se zatvarali. Ljudi su u grupama izlazili na ulicu, stajali, sme-

7 Tradicionalno pevanje poezije koje je među prvima koristio Šah Abdul Latif.

8 Ovom prilikom bi trebalo istaći da su u Indiji festivali poezije rado posvećivane zabave. One se najčešće održavaju na otvorenom prostoru i obično traju dužinu noć.

jali se, jeli mango i razdragano uzvikivali: 'Bhaj Maula Chandi ka gola' (Pošalji nam svoje srebrne lopte, Bože!). U kući moje bake tada se kartalo, pilo i veselilo.

I onda kada ne daješ glasa od sebe budi kao što smo mi, raduj se kiši! Pokušaj da osetiš olakšanje kada nadolazi monsun. Ispuni svoje srce ljubavlju i ne dopusti da te insekti razdražuju. Gledaj duboko u oči ljudima kada razgovaraš sa njima. Videćeš inteligenciju, odanost i nežnost. Indija je pakao za one koji sude samo po spoljašnjem izgledu. U srcu naroda i njegovoj gostoljubivosti naći ćeš istinu i lepotu. Ono što je suština, ne vidi se očima. Dobro se vidi samo srcem. Nadam se da ćeš uskoro upoznati Indiju. Trudiću se da ti otkrijem njene dveri, ali ja sam hiljadu milja udaljena...

Njeno me je prijateljstvo svuda pratilo i podsticalo da posle neizbežnog perioda sumnje zavolim Indiju zreloom ljubavlju koja prihvata razlike i ume da prašta. Jer, lepota i ljubav koje primamo i upijamo u sebe, postaju žarišta ili izvori novih lepota, ljubavi i duhovnih otkrovenja. Protivrečnosti Indije navode čoveka da se zaustavi i upravi pogled u sebe. Spoznajući sebe, on doživljava i njenu raznovrsnu lepotu, zastrešujuće prostranstvo i čudesnu tišinu. Iskustvo Indije trajno vezuje svojom neobaveznom ljubavlju i zrači duhovnom svetlošću velikih indijskih mislilaca, a život se i sastoji od ovih neočekivanih ljubavi i nežnosti. Zato viđenje Indije, kao nedosanjan san, nadahnjuje naš napor da zadržimo prolazne trenutke spokojstva, lepote i sreće.

## Univerzitet »Sophia« u Tokiju

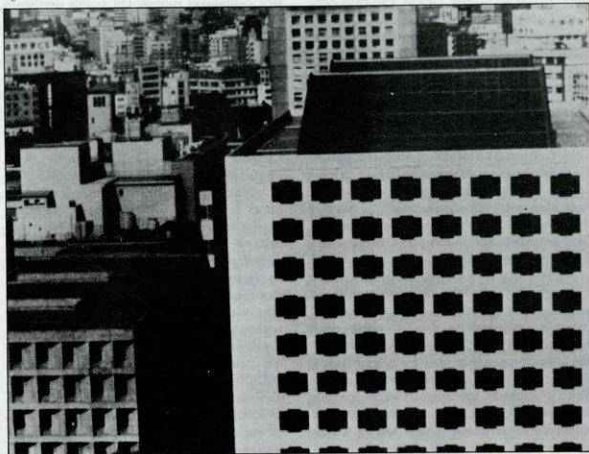
Savremeno školstvo u Japanu počinje 1872. godine, kada je ustanovljena obavezna osnovna škola. Razvoj obrazovnog sistema u narednih stotina godina nije uvek bio ravnomeran. Ipak je moguće reći da je sada školstvo u Japanu jedno od najboljih u Aziji. Zakon o školstvu donet 1947. godine predstavlja osnovu savremenog školskog sistema (koji nazivaju 6-3-3-4): 6 godina osnovnog obrazovanja, 3 godine niže srednje škole (ovih 9 godina obrazovanja su obavezne); 3 godine više srednje škole i 4 godine visoke škole. (Pored četvorogodišnjih univerzitetskih studija postoje još i dvogodišnje visoke škole, pre svega, za devojke) kao i različite tehničke škole. Deca se primaju u osnovnu školu sa šest godina starosti. Međutim, oko dve trećine dece se pre toga već dve godine nalazilo u detinjim vrtićima, gde takođe postoji veoma intenzivno obrazovanje.

Velika specifičnost japanskog školskog sistema je u tome što se škole dele na javne i privatne. Javne škole (tj. državne i opštinske) finansiraju država odnosno opštine, dok se privatne finansiraju iz školarina, drugih priloga i uz delimičnu pomoć države. Sledeći tabelarni pregled prikazuje podelu učenika po ovim školama, shodno podacima Ministarstva za prosvetu za 1980. godinu:

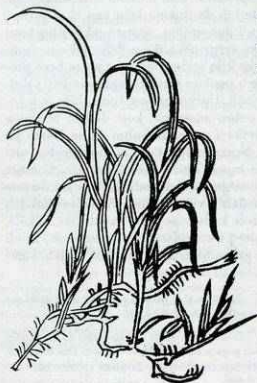
Sektor	Državni	Opštinski	Privatni
Dežji vrtići	0,3%	26,3%	73,4%
Osnovne škole	0,4%	99,1%	0,5%
Niže srednje	0,7%	96,4%	2,9%
Više srednje	0,2%	71,7%	28,1%
Univerziteti	22,2%	2,8%	75,0%

Oko 95% učenika produžuje svoje školovanje nakon završetka studija u nižoj srednjoj školi time što se upisuje na višu srednju školu, a skoro 40% njih nastavlja studije na univerzitetima. Već iz ovih brojki proizilazi da privatni univerziteti igraju važnu ulogu u japanskom obrazovanju. Njihov značaj nije samo u broju studenata koji pohađaju privatne univerzitete, već pre svega u načinu i pravcima obrazovanja. Posmatrano istorijski državne škole su osnovane da bi zadovoljile potrebe državne uprave da vaspita elitu sposobnih činovnika radi zadovoljenja društvenih i političkih ciljeva. (Jedna od posledica toga još i danas uz veoma retke iznimke jeste da se viši državni činovnici regrutuju sa državnih univerziteta). Osnivači privatnih univerziteta su, međutim, od samog početka imali šire obrazovne ciljeve. Nisu težili samo tome da narodu u celini pružaju višu naobrazbu i da mu kroz to pomognu da postigne i višu produktivnost: shvatili su da je onaj vaspitni ideal koji teži samo tome da očuva i razvije određeni oblik države veoma jednostran. Zbog toga su svesno išli zatim da obezbede širi obrazovni ideal. Iстина je, međutim, da se privatni univerziteti u čisto naučnom smislu zbog ograničenih materijalnih sredstava ne mogu meriti sa državnim univerzitetima. Ipak, time što realizuju šire obrazovne ideale, oni su isto toliko potrebni kao i visoke državne škole. (Što se tiče naučnog rada i finansijskih poteškoća privatnih univerziteta nešto govore i podaci za 1980. godinu koji slede:

Zgrada biblioteke Univerziteta »Sophia« (1984)



溜  
州  
羊  
春



## Ličnosti i događaji

	Broj škola	Broj osoba	Broj studenata
Državni univerziteti	93	47.843	406.644
Opštinski univerziteti	34	5.794	52.081
Privatni univerziteti	319	49.348	1.376.579
<b>Ukupno</b>	<b>446</b>	<b>102.985</b>	<b>1.835.304</b>

Na državne subvencije privatnim univerzitetima otpada oko 22% troškova privatnih univerziteta, oko 50% pokriva školarine koje plaćaju studenti, odnosno njihovi roditelji, dok je ostatak sredstava potrebno naći negde drugde.

Univerzitet Sophia (grčki ΣΟΦΙΑ = mudrost) je u Japanu uglavnom poznat pod japanskim prevodom ovog imena: *Jochi* (dž-oč) *daigaku*. Višu školu pod ovim nazivom osnovali su 1913. godine trojica jezuita i time realizovali želju sa kojom je 1549. godine u Japan došao sv. Francisko Ksavier. Ova institucija se od samog svog početka zauzimala za bolje razumevanje i povezivanje Istoka i Zapada na osnovama hrišćanskih vrednosti. U početku je imala vrlo malo studenata. Broj njenih studenata se nije povećao ni odmah nakon što je škola 1928. godine prerasa u univerzitet. U periodu svog sedamdesetogodišnjeg postojanja univerzitet je morao da savlada brojne poteškoće. Uskoro posle formiranja ove visoke škole izbijanje Prvog svetskog rata onemogućilo je priliv bilo kakve pomoći iz Evrope, na koju se ova institucija snažno oslanjala. Zemljores je 1923. godine uništio skoro sve školske građevine. Politički pritisak pre II Svetskog rata je više puta ozbiljno ugrozio dalji opstanak škole i nekoliko puta je ona stvarno bila pred likvidacijom. No, uprkos svim teškoćama, zahvaljujući podršci iz Japana, i inostranstva škola je uspeła da se održi, šta više poslednjih 30. godina ona se i proširila i konsolidovala. Broj studenata je, shodno potrebama japanskog društva, snažno porastao: formirana su nova odeljenja, istraživački centri i instituti, a na svim fakultetima su razvijeni programi za postdiplomске studije. Za sve to bilo je neophodno obezbediti prostor na srazmerno malom zemljištu (71.341 kv. m) u užem centru Tokija. Osim jedne predratne zgrade sa učionicama, sve ostale zgrade su novijeg datuma – deset zgrada u kojima se nalaze predavaonice, laboratorije, sale za fiskulturu, blagovaonice i studentski domovi. Najnovija je ogromna zgrada biblioteke, koja je završena pre tri godine, jedna od najmodernijih građevina u Japanu...

Profesorska skupština je od samog početka bila veoma međunarodnog sastava. Trenutno na univerzitetu radi oko 500 redovnih profesora od kojih više nego jedna petina (122) dolazi iz 26 zemalja sa raznih strana sveta (ostali su Japanci). To je specifičnost koju nema ni jedan drugi japanski univerzitet i to je ono što privlači mnoge studente. S druge strane to istovremeno omogućuje bolji kvalitet studija stranih jezika i studija međunarodnih odnosa – dve oblasti zbog

kojih je univerzitet Sophia u Japanu visoko priznat i veoma cenjen. Međunarodni je i profil studenata: na fakultetu za uporedno proučavanje kulture predavanja su na engleskom jeziku. Zato ove studije mogu da pohađaju i oni koji ne govore japanski jezik (na primer deca inostranih predstavnika; a u poslednje vreme i mnogo Japanaca koji su srednju školu završili u inostranstvu i koji zbog toga imaju poteškoće na prijemnim ispitima na japanskom jeziku). Pored toga ovaj univerzitet ugovara razmenu studenata sa univerzitetima u Argentini, Australiji, Austriji, Brazilu, na Filipinima, u Kini, Koreji, Nemačkoj, Novom Zelandu, Sjedinjenim Američkim Državama.

Na Univerzitetu Sophia sada studira oko deset hiljada studenata. Svake godine se na prvu godinu studija primi nešto iznad 2000 studenata (svi ne diplomiraju u toku četvorogodišnjih studija), a ima oko 700 postdiplomaca (što je srazmerno visok broj za jedan privatni univerzitet – istraživačkom delatnošću se, po pravilu, više bave državni univerziteti).

Za upis na bilo koji univerzitet je potrebno položiti prijemni ispit. Najteži su ispiti na državnim univerzitetima (zato oni obezbeđuju i najposobnije učenike), ali i kvaliteti privatnih univerziteta se često meri po složenosti prijemnog ispita. Sophia se poslednjih godina ubraja među desetak težih univerziteta u Tokiju. Većina daka prijemne ispite prijavljuje na više univerziteta, zbog čega je takmičenje veoma oštro. Prijemne ispite za upis na Sophia univerzitet svake godine polaže više od 23.000 daka, a primljen je jedva svaki deseti, dok ostali sebi potraže neki drugi univerzitet, ili se pak na prijemne ispite ponovo prijavle sledeće godine. Još jedan kriterij po kojem se meri kvalitet univerziteta su mogućnosti zaposlenja nakon završenih studija. U tom pogledu Sophia poslednjih godina ulazi u red nadprosečnih japanskih privatnih univerziteta.

Univerzitet ima sedam fakulteta. Na listi koja sledi u zagradi se pored imena odeljenja nalazi broj studenata, koliko ih odeljenje sme primiti svake godine (ukoliko bi neki privatni univerzitet primio više ili manje studenata od broja koji je utvrdjen pravilnikom, koji mora biti potvrđen od strane Ministarstva prosvete, taj univerzitet gubi državnu subvenciju).

<b>Teološki fakultet</b>	
Odeljenje za teologiju	(25)
<b>Fakultet humanitarnih nauka</b>	
Odeljenje za filozofiju	(50)

Odeljenje za pedagogiku	(50)
Odeljenje za psihologiju	(50)
Odeljenje za istoriju	(60)
Odeljenje za japansku literaturu	(50)
Odeljenje za englesku literaturu	(100)
Odeljenje za nemačku literaturu	(50)
Odeljenje za francusku literaturu	(50)
Odeljenje za novinarstvo	(60)
Odeljenje za sociologiju	(50)
Odeljenje za socijalnu zaštitu	(50)

<b>Pravni fakultet</b>	
Odeljenje za pravo	(200)
Odeljenje za međunarodno pravo	(100)

<b>Ekonomski fakultet</b>	
Odeljenje za privrednu	(160)
Odeljenje za upravljanje	(160)

<b>Fakultet stranih jezika</b>	
Odeljenje za engleski jezik	(160)
Odeljenje za nemački jezik	(50)
Odeljenje za francuski jezik	(60)
Odeljenje za španski jezik	(60)
Odeljenje za ruski jezik	(50)
Odeljenje za portugalski jezik	(50)

<b>Tehnički fakultet</b>	
Odeljenje za mašingradnju	(90)
Odeljenje za elektriku i elektroniku	(80)
Odeljenje za matematiku	(40)
Odeljenje za fiziku	(50)
Odeljenje za hemiju	(90)

<b>Fakultet uporednih kultura</b>	
Odeljenje uporednih kultura	(130)
Odeljenje za japanski jezik i japansku kulturu	(40)

Pored ovih odeljenja na kojima glavnu delatnost predstavljaju predavanja, postoje još programi za postdiplomске studije kao i sledeći instituti i centri za istraživanja sa svojim bibliotekama na kojima je prioritet naučni rad. U istraživačkom radu snažno dolazi do izražaja međunarodni značaj univerziteta, što je lako uočljivo iz naslova:

Institut za hrišćansku kulturu
Institut za istočne religije
Institut za srednjevkovna shvatanja
Institut za međunarodne odnose
Institut za socijalnu pravdu
Institut za lingvistiku i međunarodnu komunikaciju
Institut za savetovanje-konsultacije
Institut za bioniku
Institut za usmerene kulture
Iberoamerički institut
Institut za kulture nemačko-govorećih zemalja
Institut za azijske kulture
Centar za špansku kulturu
Centar za portugalsko-brazilsku kulturu
Kanadski centar
Američki centar
Centar za studije renesanse
Centar za televiziju
Centar za računarstvo

Svi fakulteti i veći broj instituta štampaju svoje naučne revije na japanskom jeziku. Na engleskom jeziku univerzitet štampa tromesečnu reviju »Monumenta Nipponica«, sa člancima o različitim aspektima japanske

kulture, a pre svega o književnosti, istoriji i religijama

Svoj ideal – traganje za mudrošću – univerzitet Sophia nastoji da realizuje pre svega time što ulaže trud da bi sa naučnim i vaspitnim radom povezao istočna i zapadna shvatanja.

Janez Mihelčić

Janez Mihelčić rođen je 1942. u Radovljici. Studirao bogosloviju i filozofiju u Ljubljani i Rimu. Studirao u Iraku i Japanu japanski i ruski. Postdiplomske studije završio na Filološkom fakultetu u Beogradu 1978. Od 1979. na Sophia univerzitetu predaje ruski i lingvističku. Poslednje dve godine držao i predavanja »Kulture i jezici Jugoslavije« na državnom Univerzitetu u Tokiju. Sastavio prvi srpsko-hrvatsko-japanski rečnik sa 2700 reči (Tokio 1986).

## Zašto proslave nije bilo?

### Još nešto povodom 60 godina orientalistike

Verovatno je najteža stvar napisati svečarski članak. Iz više razloga. Potpisnik takvog članka koji je objavljen u broju 10 *Kultura Istoka* (1986), pod naslovom »Šest decenija orientalistike na Beogradskom univerzitetu«, D. Tanasković, imao je dodatnu teškoću i, home, ozbiljan hendikep. U prigodnom pregledu istorijata Odseka on, naravno iz skromnosti, nije mogao pomenuti i sebe i svoj predani rad od skoro petnaest godina. Nije mogao reći da predaje nekoliko predmeta, da je njegov najskolovaniji i najznačajniji lingvista, da vredno i pouzdano postoji i šire od Odseka. Toliko s moje strane o njegovom dostojanstvenom radu u nastavi. Ali, uz jednu primedbu na njegov članak. Zarad javnosti i buduće istorije orientalistike.

Stari znalci rekoše da su tri stvari nemoćne na ovome svetu: ukrasti Jupiteru grom, Heraklitu batinu i Homeru stih. Dakle, moćne je zaboraviti, naročito kada se mnogo radi, i, eto, to se dogodilo i D. Tanaskoviću. »Pedesetogodišnjica Odseka za orientalistiku Filološkog fakulteta (1976) zabeležena je, piše Tanasković, koliko nam je poznato, samo jednim prigodnim osvrtom na predni poluvekovni put (vid. D. T., »Prema daljim uspjesima – pola veka orientalistike u Beogradu«, *Ođjek*, XXX, 3, 1977), 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. Iz teksta, istina, nije jasno da li je ovo jedino ili drugo »usamljeno pominjanje«, ali i takve stilske nepreciznosti samo se živima događaju. Važnije od ove nejasnoće jeste sledeće: i pre deset godina i sada, jedan isti član Odseka je *predložio proslavu tih značajnih datuma*. Stavio, izneo je i preliminarni plan proslave. Drugi put je to bilo upravo u vreme upravnčkog mandata Tanaskovića (1985), kada je lično obećao da će se na narednoj sednici o tome više razgovarati. Oba predloga se mogu naći u Zapisniku

Odseka za orientalistiku i javni su dokument. Dakle, godišnjice nisu obeležene ne zato što nije bilo inicijative ili je o njima samo brinuo »nedolično« DT, već iz nekog drugog razloga. Meni, zaista, nepoznatog. No zaboravimo to: u krajnjem zbiru rad je važniji od slavlja. Pa prema tome, nisu važni i neki propusti da se za pojedine članove Odseka ne pomene sve bitno što su učinili. Možda će za to biti prilike za sledeću godišnjicu. Kad nekih ne bude, možda, više.

U svakom slučaju, neki gorak ukus, posle svega, ostaje u ustima. Jer, priznajem da se nisam lako odlučio za ovo nekoliko rečenica.

Rade Božović



# Zanimljivosti Istoka



Hram Kailasanta (Indija, VIII vek)

Sa rukama koje počivaju na tlu, s poštovanjem ponavljaš svoju pesmu, O žabo!

Pesma iz davnina

I

Mali je broj jednostavnih čulnih utisaka sa putovanja koji prisnije i življe ostaju stopljeni sa sećanjem na daleke zemlje nego zvuci – zvuci otvorenog predela. Jedino putnik zna koliko se glasovi Prirode – glasovi šume i reke i polja – razlikuju u skladu sa oblastima; i gotovo uvek je to neka lokalna osobenost njihovog tona ili karaktera koja doziva osećanje i prodire u sećanje – i tako nam pruža osećanje tudeg i dalekog. U Japanu to osećanje naročito izaziva muzika insekata četvorokrilaca koji se služe jezikom zvukova predivno različitim od onog koji proizvode njihovi zapadni rođaci. U manjoj meri je egzotičan naglasak primetan takođe i u pevanju japanskih žaba, iako se zvuk utiskuje u sećanje ponajviše zbog njegove sveprisutnosti. Pirinač se gaji širom čitave zemlje, ne samo na planinskim strminama i brdima, već i u samim gradovima – poplavljene zarađivale se posvuda i posvuda su žabe. Niko od onih koji su putovali po Japanu neće zaboraviti žabom pirinačnih polja.

Utihnuši samo tokom pozne jeseni i kratke zime, sa prvim buđenjem proleća bude se svi ti glasovi močvarnih predela – hor večito žamorenja koji bi čovek mogao da pobrkava sa govorom same zemlje koja je oživela. I čini se da je univerzalna tajna života prožeta melanholijom razvijenoj brujanja – koje su tokom hiljada zaboravljenih godina slušale generacije zaboravljenih mučenika, ali koje je nesumnjivo mirijadama leta starije od ljudske rase.

I ta pesma samoće bila je tokom mnogih vekova najdraža tema japanskih pesnika; ali zapadnjački čitalac mogao bi da se iznenadi kada uvidi da se u njih češće pojavljuje kao prijatan zvuk nego kao ispoljavanje prirode.

O pevanju žaba bilo je napisano bezbroj pesama; no veliki deo tih pesama pokazao bi se nerazumljiv ako bi se shvatilo da se pesme odnose na obične žabe. Kada je sveopšti hor pirinačnih polja hvaljen u japanskoj poeziji, pesnik izražava svoje zadovoljstvo koje nalazi u velikoj masi zvuka koji proizvode milioni stopljenih malih kreketa – u žamoru koji odista prijatno deluje, sasvim slično uspravljajućem zvuku padanja kiše. Ali kad god pesnik kaže za jednu jedinu žabu da je milozvučna, ne govori o običnoj žabi sa pirinačnih polja. Iako skoro sve japanske žabe krekću, postoji jedan značajan izuzetak (a da i ne pominjemo žabe koje žive na drveću), *kadika*, ili istinska japanska žaba pevačica. Bilo bi nepravdno da se kaže da ona krekće, jer peva slatko kao što ptica cvrkuće. Nekada su je nazivali *kavazu*; ali kako je taj stari naziv kasnije počeo da se meša sa *kaeru*, što je uobičajeno ime za obične žabe, sada je nazivaju samo *kadika*. *Kadiku* čuvaju kao domaćeg ljubimca, i u Tokiju je prodaje nekoliko trgovaca insektima.

UDK 895.6-1

## Žablji žamor u Japanu

Lafkadio Hern

Čuva se u naročitoj kavezu, čiji je donji deo bazen napunjen peskom i šljunkom, svežom vodom i sitnim biljem; gornji je deo ispletan od veoma tanke žice. Ponekad je bazen udešen kao *ko-niva*, ili minijaturni prirodni vrt. Danas *kadiku* smatraju za jednog od najvuljivaca proleća i leta; ali u davnim vremenima smatrali su je za jesenjeg pevača; i ljudi su imali običaj da sjeseni krenu na put u prirodu jedino zbog zadovoljstva da nju čuju kako peva. I baš kao što su određena mesta bila poznata po muzici naročitih vrsta noćnih cvetaka, tako su postojala mesta slavna po tome što se u njima stani *kadika*. Posebno su bila poznata ova mesta:

Tamağava i Osava-no-ike – reka i jezero u provinciji Jamaširo.

Mivagava, Asukagava, Savogava, Furu-no-jamada i Jošinogava – sve u provinciji Jamato.

Koja-no-ike u Secuu.

Ukinu-no-ike u Iwamiu.

Ikava-no-numa u Kozukeu.

Melodični zov kadike ili kazuza tako je često slavljen u poeziji Dalekog Istoka; i, kao i muzika insekata, pominje se u najstarijim sačuvanim zbirkama japanskih pesama. U predgovoru za slavnu antologiju *Kokinšu*, koja je sastavljena po zapovesti cara u vreme pete godine perioda Engi (A.D.

Žaba meditira, Sengai (Japan XVIII vek)



905), pesnik Ki-no-Curajuku, glavni urednik tog posla, zabeležio je ovu zanimljivu primedbu:

»Poezija Japana ima svoje korene u ljudskom srcu, i otud izrasta s mnogostrukim izrazom. Iako čovek na ovom svetu ima hiljadu miliona stvari da zbrine i dovrši, pokrenut je da izrazi svoje misli i osećanja o svemu što vidi i čuje. Kada čujemo *uguisu* <sup>1</sup> kako peva u cveću, i glas kavazu koja nastanjuje vode, koji smrtnik (doslovno: koji od živih među živima), neće sastavljati pesme?»

Kavazu o kojoj govori Curajuku je, naravno, isto biće kao savremena kadika: obična žaba ne može se pominjati kao pevač jednaka sposobnosti sa tom predivnom pticom *uguisu*. Nijedna obična žaba nije mogla nadahnuti nijednog klasičnog pesnika tako dražesnim sanjarenjem:

*Té wo tsuite,  
Uta moshi-aguru,  
Kawazu kanal!*

»Sa rukama koje počivaju na tlu, s poštovanjem ponavljaš svoju pesmu, O žabo! Privlačnost ove kratke pesme najbolje će razumeti oni koji su upoznati sa daleko-istočnjačkim pravilima zauzimanja položaja prilikom pozdravljanja nadređenog – klečeći, sa telom priklonjenim s poštovanjem i rukama položenim na pod, pristiju okrenutih prema spolja. <sup>2</sup>

Gotovo je nemoguće odrediti starost običaja da se o žabama pišu pesme; ali u *Manjōšu*, koji je nastao negde polovinom osmog veka, nalazi se pesma iz koje se vidi da je čak i u ono vreme reka Asuka već dugo bila poznata po pevanju žaba:

*Ima mo ka mo  
Asuka no kawa no  
Yu sarazu  
Kawazu naku sé no  
Kiyoku aruran.*

»Do današnjeg dana bistar, ostao je tok Asuke, gde kavazu noću peva. U istoj zbirci nalazimo narednu zanimljivu belešku o pevanju žaba:

*Omobyozu  
Kimaseru kimi wo,  
Sasagawa no  
Kawazu kikasezu  
Kayeshi tsuru kamo!*

»Neočekivano u avgustu došao je meni moj gospodar... Jao, vratio se ne čuvši žabe reke Saveri! I u *Rokudōšu*, još jednoj staroj zbirci, napisani su ovi lepi stihovi o istoj temi:

<sup>1</sup> *Cettia cantans* – japanski slavuj

<sup>2</sup> Takav je, bar, položi propisan starim pravilima za mulkarca. Ali pravila su bila veoma zamršena i menjala se se kako u pogledu društvenog položaja, tako i u pogledu pola. Kada su zauzimali ovaj položaj, žene su prste ruku okretale prema sebi umesto od sebe.

*Tamagawa no  
Hito wo mo yogizū  
Naku kawazu,  
Kono ya kikēba  
Oshiku ya wa aranu?*

„Slušajući sinoč žabe Reke Dragulja (Tamagawa), koje pevaju ne plašeci se čoveka, kako da ne volim tren koji izmiče?“

## I I

Tako se pokazuje da su duže od jedanaest stotina godina Japanci pisali pesme o žabama; i sasvim je moguće da su pesme o ovoj temi, koje su zabeležene u *Manjošu*, sastavljene čak i pre osmog veka. Od najstarijeg klasičnog perioda do današnjih dana, ta tema nije prestala da bude najdraža pesnicima svih opredeljenja. U vezi s ovim, značajna je činjenica da se prva pesma koju je Bašo napisao u metru *haiku* odnosila na žabe. Vrhunac ove izuzetno kratke forme (tri stiha od 5, 7 i 5 slogova u svakom stihu), jeste da se stvori potpuna slika osećanja; i Bašoov original pravi je podvig, koji je veoma teško, ako ne i nemoguće ponoviti na engleskom:

*Furu ikē ya,  
Kawazu tobikomu,  
Mizū no oto*<sup>3</sup>

„Prastari ribnjak – jedna žaba uskoči – pljuskanje vode! Neprebrojne pesme napisane su o žabama u ovom metru, i danas se profesionalni pisci zabavljaju sastavljajući kratke pesme o žabama. Među njima je slavan mladi pesnik poznat u japanskom književnom svetu po pseudonimu »Roseki«, koji živi u Osaki i u bašti u jezercetu drži stotine žaba pevačica. U određenim intervalima poziva sve svoje prijatelje pesnike na zabavu, pod uslovom da svaki od njih u toku posete sastavi jednu pesmu o stanovnicima jezerceta. Zbirka stihova koji su nastali na taj način privatno je odštampana u proleće 1897, sa zabavnim slikama žaba koje ukrašavaju koricu i ilustruju tekst.

Ali, na žalost, nije moguće u engleskom prevodu pružiti bilo koju od izloženih zamisli koje pripadaju krugu i znaku književnosti o žabama. Razlog za to je da je književna vrednost najvećeg broja pesama o žabama prvenstveno zasnovana na neverovatnom – na lokalnim aluzijama; na primer, neshvatljivim izvan Japana; na igri reči, na upotrebi dvosmislenih ili višesmislenih reči. Jedva da dve ili tri na svakih stotinu pesama mogu da podnesu prevodjenje. Stoga ja mogu da pokušam da dam jedva nešto više od nekoliko opštih zapazanja.

Da ljubavne pesme sačinjavaju znatan deo ove književnosti, neće čitaocu izgledati čudno ako se spomene da je vreme zakazivanja ljubavnih sastanaka (takođe i čas kada žablji hor najglasnije peva, i da je, bar u Japanu, sećanje na taj zvuk povezano sa seća-

njem na tajne sastanke na gotovo svakom usamljenom mestu. Žaba na koju se odnose takve pesme obično nije kadika. Ali žabe su u ljubavnu poeziju umetnute na bezbroj većih načina. Mogu da pružim dva primera iz savremene popularne kompozicije te vrste. Prva sadrži aluziju na poznatu izreku, – *I no naka no kawazu daiikai wo shirazu*: »Žaba iz bunara ne zna za veliko more.« Osa-ba koja je sasvim bez životnih iskustava upoređena je sa žabom iz bunara; možemo da pretpostavimo da stihove koje slede govori neko drago seosko devojčice, koje na zajedljivu primedbu odgovara sa veoma lepim osećanjem mere:

*Podsmevaj mi se do prezira ako ti je tako  
milo; – zovi me svojom »žabom iz bunara«:  
Cvetovi opadaju u moj bunar; i u njegovoj  
vodi mesec se ogleda!*

Druga pesma trebalo bi da bude iskaz žene koja ima dobre razloge za ljubomoru: –

*Um svoje ljubavnice zamišljaš  
kao ustajalu baru;  
Ali ustajala bara ume da govori; slušaš ti  
kreketanje žabe!*

Osim ljubavnih pesama, postoje stotine stihova o običnim žabama pirinčanih polja. Neke od njih poglavito govore o jačini zvuka koji proizvode žabe:

*Čuvši žabe sa pirinčanih polja, pomiš-  
ljam da to voda peva.*

*Dok smo sproleća isušivali pirinčana pol-  
lja, pesma žaba je oticala s vodom.*

*Od jednog polja pirinča do drugog dozi-  
vaju se: neprekidna zadržavanja i odgovori.*

*Uvek kako odmakne noć, hor žaba iz bare  
biva glasniji.*

*Toliko je žabljih glasova da moram da se  
zapitam nije li jezercce veće noću nego dan-  
ju?*

*Čak i čamci sa vestima jedva napreduju,  
tako je gust žagor žaba iz Horie!*

Preterivanje u poslednjem stihu je, naravno, namerno, i u originalu je efektno. U nekim delovima sveta – u močvarama Floride i u južnim delovima Luizijane, na primer – kreketanje žaba u izvesnim dobima godine poseđača na huk nemirnog mora; i ko god da ga čuje, može varku zvuka da shvati kao prepreku.

Druge pesme poredi li povezuju zvuk koji proizvode žabe sa zvukom kiše:

*Pesma žaba – bojažljivija od kiše.*

*Mislio sam da pada kiša, a to su samo  
žabe pevale.*

*Sada ću da sanjam, uspavan pljuskanjem  
kiše i pesmom žaba.*

Druge, pak, pesme načinjene su samo kao ovlažne slike, kao skice, kao što je ova *hokku*:

*Stara u pirinčanom polju; žabe skaču i des-  
no i levo.*

ili ova, koja je stara hiljadu godina:

*Gde se cvetovi jamabukija ogledaju u mir-  
noj vodi močvare, čuje se glas kavaca,*

ili ova simpatična zamisao:

*Evo, žaba peva i glas joj miriše;  
u bleštav potok pada trešnjin cvet.*

Poslednje dve se, naravno, odnose na prave žabe pevačice.

Mnoge kratke pesme obraćaju se samoj žabi, bilo kaeru, bilo kadjiki. Ima tu melanholičnih pesama, o zaljubljenosti, šaljivih, religioznih, čak i filozofskih. Jednom je žaba upoređena sa duhom koji se odmar na listu lokvanja; drugi put sa sveštenikom koji ponavlja sutre za spas cveća koje umire; jednom sa ljubavnikom koji čezne; jednom sa domaćinom koji dočekuje putnike; ponekad sa bogohulnikom koji »stalno započinje« da govori nešto protiv bogova, ali se uvek plaši da to izrekne do kraja. Većina primera koji slede uzeta je iz nove knjige pesama o žabama koju je objavio Roseki; svaki pasus mog proznog prevoda, treba imati na umu, predstavlja drugu pesmu:

*Sad kada su svi gosti otišli,  
zašto još uvek tako učtivo sediš, o žabo?*

*Teko s udovima na tlu, da li to  
dočekuješ kišu, o žabo?*

*Ti remetiš svetlost zvezda  
u starom bunaru, o žabo!*

*Uspavljuje zvuk kiše; ali od tvog glasa  
sanjam, o žabo!*

*Stalno otpočinješ da pričaš nešto  
protiv velikog Neba, o žabo!*

*Ti si naučila da je svet praznina;  
nikad ga ne gledaš dok plivaš, o žabo!*

*Pošto živiš u bistrim brzim planinskim po-  
ticima,  
tvoj glas se nikad neće ustajati, o žabo!*

Ova poslednja, laskava i puna hvale, pokazuje poštovanje prema superiornim lokalnim moćima kadjike.

## III

Mislio sam da je čudno to što među stotinama pesama o žabama koje sam sakupio nisam mogao da pronađem ni jednu jedinu koja pominje hladnoću i ljigavost žabe. Osim nekoliko podrugljivih stihova o čudnim položajima koje to stvorenje ponekad zauzima, jedina primedba koja je bila na ra-

<sup>3</sup> O teškoći prevodjenja haiku poezije o kojoj Hern govori, jasno svedočanstvo može se naći u knjizi V. Devida *Japanska Haiku poezija*, u kojoj je na str. 100. dato ravno 14 prepeva ove Bašoove pesme.

čun njenih neprijatnih osobina koju sam mogao naći, bila je blaga opaska:

*Videna danju, kako si nezanimljiva, o žabo!*

Dok sam se išćudavao tom čutanju o hladnoj, vlažnoj i ljigavoj osobenosti žaba, odjednom mi se rasvetlilo da se ni u hiljadima drugih japanskih pesama koje sam pročitao takođe ne mogu naći aluzije na taktilne oseće.

Doživljaji boja, zvukova i mirisa bili su predstavljeni sa izvanrednom i iznenađujućom delikatnošću; ali su oseći ukusa retko pominjani, a doživljaji dodira bili su potpuno zanemareni. Pitao sam se da li razlog za ovo prećutivanje ili nezainteresovanost ne treba možda tražiti u posebnom temperamentu mentalnih navika ove rase; ali još nisam uspeo da nađem odgovor. Znaajući da je ova rasa godinama živela hraneći se hranom koja je bezukusna zapadnjačkom ukusu, i da su porivi za takve radnje kao što je pljeskanje rukama, grljenje, ljubljenje ili drugi fizički izlivi ili osećanja naklonosti, zaista strani karakteru dalekog istoka, čovek je sklon teoriji da su gustatori i taktilni oseći i inače prijatni, manje razvijeni kod Japancima nego kod nas. Ali postoje brojni dokazi protiv ovakve teorije; i dostignuća japanskih rukovotvorina nas uveravaju u gotovo neuporedivu finoću dodira razvijenih u posebnim pravcima. Šta god da je fiziološko značenje ovog fenomena, njegovo moralno značenje je od najvećeg značaja. Koliko sam ja u stanju da prosudim, japanska poezija zanemaruje inferiorne kvalitete čulnih doživljaja, dok postavlja najistančanije zahteve pred one više kvalitete koje mi nazivamo estetskim.

Čak i ako ne znači ništa više, ova činjenica predstavlja najzdraviji i naj srećniji odnos sa Prirodom. Zar se mi Zapadnjaci ne povlaćimo pred mnogim čisto prirodnim utiscima zbog odvratnosti razvijene kroz morbidnu taktilnu osetljivost? Pitanje je u najmanju ruku vredno razmatranja. Zanemarujući, ili ovladavajući ovom odvratnošću, prihvatajući čistu Prirodu takvu kakva jeste, uvek voljena kada je shvaćena – Japanci otkrivaju lepotu tamo gde mi slepo zamišljamo rugobu ili bezobličnost ili gadost, lepotu u insektima, lepotu u kamenju, lepotu u žabama. Da li je bez značaja činjenica da su samo oni bili u stanju da umetnički osmisle oblik stonogve? ... Trebalo bi da vidite moju duvan-kesu iz Kjota; sa stonogama od zlata koje kao plamići od vatre trče preko njene ukrašene kože.

# Lutkarstvo Azije

Radoslav Lazić

Među mnogim lepotama koje nude kulture Istoka, što će reći drevne civilizacije Azije, posebno se ističe tradicionalna umetnost lutkarskog pozorišta Japana, Indije, Kine, Indonezije i Male Azije. Istorija pozorišta nije utvrdila tačno gde je poreklo lutkarskog teatra. Pouzdano se zna da ga treba tražiti u preistorijskom ritualu, sinkretičkom činu magijskih obreda i kulturnih igara, gde je lutka imala mističku moć homeopatskih radnji. Treba verovati da je simbolička funkcija lutke imala značaja u plastičnoj ikonografiji i da je njenom animacijom ostvarivan prvobitni magijski i religijski ritual.

Antičko doba dobro poznaje lutkarski teatar. Lutke su u Grčku i Rim došle, po verovanju istoričara pozorišta, upravo iz Male Azije, iz Kine, Indije ili preko Sredozemnog mora iz Egipta. Istorija beleži ime nekog grčkog lutkara po imenu Potin, koji je u Atini imao jedno od prvih lutkarskih pozorišta na tlu Evrope.

Još je u X stoleću na Javi pesnik Empu Kanva ispevao odu pozorišnim lutkama:

*Te lutke, brižljivo izrezane i obojene, što tudim glasom govore i tudim se pokretno kreću, na čoveka liče što slepo za svojim strastima hrli, ne shvatajući da se samo o igri radi u svetu vrednosti lišenom.*

Pesnik Kanva kao da je svojim četvorostihom odredio poetiku pozorišta senki. Govoreći o lepoti lutke, o njenoj savršenoj tehničkoj realizaciji, izrezima i boji, o tome kako animator pozajmljuje lutki glas i kako je animira svojim pozajmljivim pokretima, o antropomorfnom izgledu lutke što svojim

Wayang kulit (Pozorište senki)



likom oponaša čoveka, koji joj pozajmljuje dah i kretanju, i koji, poročan, svojim strastima hrli, ne shvatajući vanitas vanitatum – taštinu sveta i njegovu prolaznost – u svetu vrednosti lišenom – kao da je izrekao suštinu lutkarske animacije i njenu drevnu estetiku. Od japanskih *Bunraku-lutaka* do japanskih *Wayang-lutaka* senki, lutkarstvo Azije predstavlja umetnost pozorišta osobite lepote. Taj drevni teatar lutaka, koji je vekovima čuvao klasičnu estetiku *pozorišta ponavljanja* na najbolji način, sve do naših dana čuva iskonsku lepotu azijskih pozorišnih kultura. U estetskom smislu to je pozorište koje transcendiralo drevne snove. Lutke Azije su čuvari klasičnih mitova i legendi Azije, a po svojoj sinkretičkoj izražajnosti, u nekim aspektima – kao kod *Bunraku* u Japanu na primer – antrološkog rituala, koji je u jednom periodu svoje bogate istorije bacio u senku čak pozorište glumca u *Kabuki* i *No-teatru*. Rečju, pozorište lutaka u zemljama Azije čuva svet sena proslavi upravo zahvaljujući stilizovanoj scenskoj poeziji javanskog *Wayang-teatra*. Savršena animacija, oblik i boja, ekspresivnost indijske lutke ili pokretljivost kineskog Kralja Majmuna kao ručne lutke, animirane odozdo, jesu primeri umetnosti nevidene estetike animacije. Lepota klasičnog lutkarstva Azije predstavlja posebno poglavlje u svetskoj riznici pozorišnih vrednota autentične drevne umetnosti, koja i danas živi u tradicionalnim kulturama Istoka.

## Karadoz: tursko pozorište senki

Naše zanimanje za umetnost pozorišta Karadoza je posebno, prirodno, a i zbog činjenice što je ovaj teatar senki stigao na tle Balkana iz Male Azije. U Evropi je često nazivan turskim pozorištem senki, mada ga ima u gotovo svim muslimanskim zemljama, naročito u levantinskom i arapskom svetu. Neki mu poreklo vide u Kini. U naše zemlje su ga doneli Turci, pa se gotovo sve do našeg vremena sačuvao u Sarajevu. Još ima živih ljudi koji pamte sarajevskog Karadoza, pa bi bilo dobro ostvariti rekonstrukciju ove drevne umetnosti i na našem tlu. Mišel Nikola piše da je animator Karadoza imao na repertoaru obično tridesetak dela različite sadržine, tačnije 28 dela, što odgovara danima praznika ramadana, kada su svake večeri igrane Karadozove predstave. Pisac je i reditelj, glumac i pevač, lutkar i izvođač istovremeno – sve u jednom čoveku, dvojnuku Karadoza. Svoj teatar sena Karadoz izvodi iza zategnutog belog platna, gde na tom pozorišnom ekranu jeste istinski junak mnogih čuda u kojima ima i smeha i erosa.

## Lutkarstvo Kine

Drevno kinesko lutkarstvo, kao i pozorište lutke, čuva gotovo sve tehnike izvođenja lutkarske predstave poznate u Aziji: lutke na koncima (evropske marionete), lutke na

S engleskog preveo  
Miloš Komadina

štapcima, kao i lutke na ruci. Kinesko lutkarstvo je možda više nego drugi oblici azijske lutkarske umetnosti povezano s muzikom i dramskom igrom, tradicionalnim plesovima i naglašenom ulogom ritmičke akcije i akrobatike. Stoga se čini da je u pravu vrsti poznatolac pozorišta Azije, u našim prostorima, Tvrtko Kulenović kada smatra da je *ritam* najvažniji zakon svekolikog umetničkog stvaralaštva azijskih civilizacija, kojem se sva druga izražajna sredstva potčinjavaju kao *zakonu srca* na kojem počiva ritam rada organizma i bića. Sinkretičke teme i ideje *Pekiničke opere* nalaze svoga odbleska i u repertoaru kineskog lutkarstva, na čijoj sceni trijumfuju legende o Kralju Majmuna. Na jednom od BITEF-a videli smo pekiničke lutkare koji su izvodili predstave o nezadrživom vrotolomijama Kralja majmuna. Lutkari Azije nisu tako česti gosti na našim stranama, ali kada ih susrećemo, onda nam odista pružaju vrhunska estetska zadovoljstva. Ne treba se tome čuditi, azijski lutkari su oduvek ostvarivali vrhunsku umetnost, koja je bila prihvatana od tzv. odrasle publike, mada je participiraju i deca. Ne postoji u Kini, pa i u vasceloj Aziji, lutkarstvo za decu i lutkarstvo za odrasle; postoji bogata lutkarska tradicija koja svojim sizerama i temama privlače različitu publiku, koju uvek osvaja svojim savršenstvom animacije, baletom lutkarske animacije i koreografijom animatorskog majstorstva. Može se reći da se pojedine veštine prenose s generacije na generaciju, a tajna lutkarske animacije predaje se s oca na sina kao najveći životni i umetnički amanet.

### Lutkarstvo Indije

Drevno lutkarstvo Indije seže u daleku prošlost četvrtog i petog veka n.e. Bile su to lutke koje igraju, a teme koje predstavljaju preuzimane su iz legendi i mitova, najčešće reinterpretacija epova *Mahabharate* i *Ramajane*. Indijsko lutkarstvo postavlja cilj da kod gledalaca izazove svojevrsnu katarzu nazvanu *rasa* – estetsko zadovoljstvo gledanja i uživanja u predstavi. Zajednički principi *rase* zagovaraju sklad spoljašnje lepote izražene u obliku, kostimu, crtama lica, pokretu i unutarnjem osećanju u kojem dominira hrabrost, ljubav, nežnost. Sklad spoljne i unutarnje izražajnosti ostvaruje princip *rasa*. Lutke su simbolični izraz ljudskih poroka i vrlina, a ne njihova kopija. Uloga muzičke pratnje je veoma naglašena i ona određuje dinamičko-ritmičku strukturu lutkarske predstave. Problem osavremenjavanja je vezan za evropske uticaje, od kojih se uspešno brani indijska tradicija, kao i vascela azijska kultura kada je god moguće, u snažnoj poplavi evropskih i zapadnih uticaja koji sve više nadiru na tle Azije. U *Bharati* stoji legenda o *postanku pozorišta*. Bogovi Brahma i Šiva, posle mnogih molbi, uslišiše želje mudraca te im dadoše *predstavu* koju će moći da *gledaju* i *slušaju*. Peta knjiga *Natja-Šastra* označava pravila o *postanku pozorišta*. Pozorište, tako, postade mesto koje će okupljati sve oblasti znanja, umet-

nosti i delanja. Oponašanje sveta osnovno je pravilo pozorišta.

### Lutkarstvo Indonezije

Okupljajući se vekovima oko plamena treperave svetiljke i pred belim platnom na kome su živele senke predaka i duhovi legendi preuzeti iz indijske tradicije, zemlja totalnog teatra Indonezija i njen narod znali su da čuvaju drevnu tradiciju *Wajang kulit* – pozorište senki. Ova drevna umetnost razvijala se gotovo dva milenija. *Wajang kulit* – indonežansko pozorište senki – započinjalo je svoje epske predstave, uz pratnju muzike i recitovanje, oko osam časova uveče, a završavalo ih narad ujutro, pre svitanja. Plošne lutke su izradene od kože (*kulit*). Senke mogu da budu crno-bele, ali su česte i u boji. Lutkar, koji se naziva *dalang*, animira po dve senke, najčešće u sinhronim radnjama levo i desno. On je skriven s onu stranu belog platna i pokreće brojne lutke, kojih nekada može biti i nekoliko stotina. Iznad njegove glave nalazi se uljana svetiljka čija treptava svetlost izražava lelujave senke na belom platnu ispred koga sede gledaoci. Tekst koji izgovara *dalang* zove se *lakoni*. *Lakoni* su tematski podeljeni na različite cikluse: *Legende o Arjuni*, *Ciklus o Rami*. U prikazima legendi i mitova dati su kroz sukobe senki borba dobra i zla. Bogovi su nosioci svetlih osobina, a demoni označavaju mračne ljudske strasti. Orkestar koji prati zbivanje dajući mu dinamičko-ritmičku strukturu naziva se *gamelan*. U sastavu orkestra su najčešće mali bubnjevi, ksilofoni, bronznati timpani i brojne udaraljke. Flauta ima posebno mesto i ulogu u ovakvom orkestru pozorišta senki. Javanski lutkari retki su gosti na jugoslovenskom pozorišnom prostoru. *Wajang kulit* bio je prikazan na demonstraciji ove drevne lutkarske umetnosti u Muzeju primenjenih umetnosti u Beogradu šezdesetih godina. U leto 1986. u Beogradskom Teatru »Zvezdara«  
gostovala je trupa Glumačke škole iz Indonezije i među ostalim drevnim igrama prikazala *Wajang kulit* – pozorište senki – posvećen

Maska teatra Bunraku



temi *Ciklusa o Arjuni*, koji predstavlja svojevrsnu odiseju plamenitog viteza Arjune u potrazi za sopstvenim identitetom. Kroz teške sukobe i dramatične borbe sa džinom, Arjuna izlazi kao pobednik. Upoznati teatar *Wajang kulit* znači neposrednije razumeti kulturu i istoriju naroda Indonezije. Zanimljiva je činjenica da se pozorište senki najviše sačuvalo u muslimanskim zemljama Azije i Afrike, gde je »živio pozorište«  
bilo oduvek zabranjivano iz religijskih obzira. U tim zemljama senke su na sceni zamenile ljude. Ibn Danijal beleži: »posegao sam za najboljom literaturom, potrudio sam se oko karakterizacije likova i podelu predstave na delove. Zatim dodaje kako je sreo glumca, uvođen platno na kome će pojavljivati senke. Sve to mi pripremio za najbolju predstavu, koja započinje pesmom:

*Naša predstava je za ljude, za sve ljude. Prikazujemo ozbiljne komade i one koji služe zabavi, kao niz bisera. Naš komad želi da u vama izazove divljenje. Gledaj ako ti je u svetao. Ovu predstavu razumeće svako jer u njoj nastupa pripovedač koji predstavlja svaki lik prikazan na ekranu. Njegova priča je kao senka onoga što je zamisljao. Njegova priča govori o dvorogom mesecu. Ljubavna gledaoci, neka naše delo pogovori samo za sebe. Neka postane savršeno kao zlato.*

U ovim stihovima sva je estetika i etika pozorišta senki i njegova suština.

### Lutkarstvo Japana

Među brojnim lepotama japanskog tradicionalnog pozorišta, ne zna se ko je savršeniji: *No-teatar*, *Kabuki* ili *Bunraku* – lutkarsko pozorište? Svaki na svoj način je izraz drevne lepote i sveki oblik je na različit način lep. Otuda se može razumeti divljenje Gordona Krega, Mejerholjda, Gastona Batijsa, Oskara Slamera i dr. za lepotu drevne umetnosti lutaka Azije. Birajući između živog glumca i njegovih »ograničenih«  
izražajnih sredstava, Kreg se u jednom trenutku bio odlučio za lutku, za »super-marionetu«. Rezigniran dramskim teatrom, slično će učiniti i Gaston Bati, kao i toliki drugi. Svi su oni u lutki gledali neslućene izražajne umetničke mogućnosti. Lutak je u takvoj estetici postao »idealni glumac, onaj koji može da leti. Najveći doprinos razvoju *Bunraku-teatra* – lutkarske umetnosti za odrasle dao je Čikamacu – nazvan »Šekspirom pozorišta lutaka«. Lutku veličine dečakova tela animiraju tri animatora. Prati ih trozična tambura *šamizzen*. Svirajući i pevači. On peva legende i mitove u kojima se *Bunraku-lutke* izražavaju sredstvima mimezisa. Podražavaju život, gotovo realistički, pa ipak stilizovano izražavaju partituru scenskih znakova i tako igraju živote drevnih junaka i svet legendi japanske mitologije, u kojoj se pre-

pliću život i smrt, san i java. Trostruka animacija jedne *Bunraku*-lutke predstavlja najavršeniji oblik vođenja lutke i davanja joj scenskog života i izražajne lepote. Na sceni se ostvaruje magični svet od drveta i tkanine, naglašena uloga i pokret glave i ruku, uvode nas u san, u kojem vladaju ljubav i mržnja, zločin i kazna, vrline i poroci, junaci i kukavice, ljudi i duhovi... *Bunraku*-teatar predstavlja primer scenske deziluzije. Čovekolike lutke prenose gledaoca u zakone drame sveta i njegovo strašno pozorje. Stil i estetika pozorišta *Bunraku* idu u visoka postignuća svetske teatarske umetnosti. *Bunraku*-lutka samo je privid čoveka, ona može ono što čovek ne može. Oponašanje koje postiže *Bunraku*-lutka ostvaruje se odozdo, suprotno od marionete koja je vođena odoz-

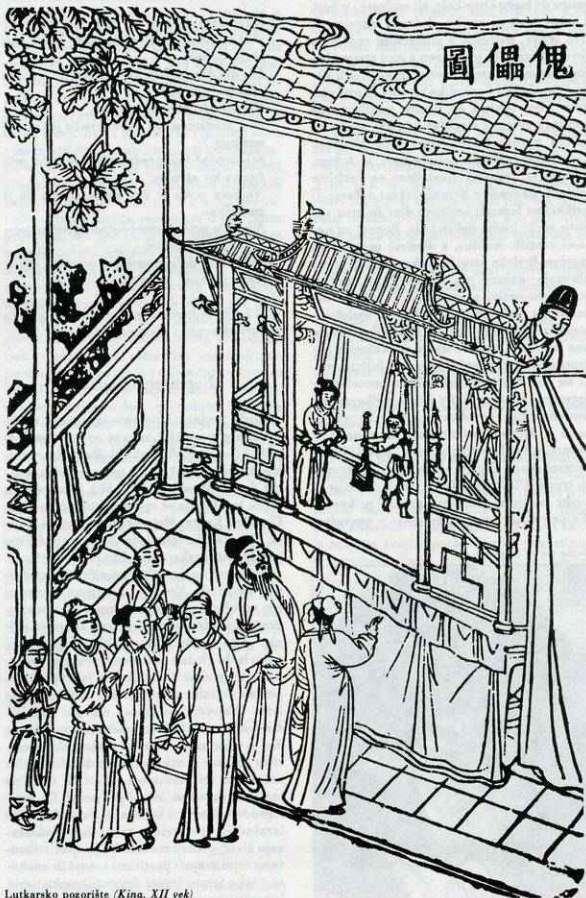
go. Zemaljske sile upravljaju kretnjama, a šest ruku daje život telu lutke. Principi animacije su otkriveni. Kao što reče Jan Kot, estetika *Bunraku* je stvaranje iluzije i njeno razaranje.

Idejno-estetsku i teorijsko-istorijsku panoramu azijskog klasičnog pozorišta ne možemo iscrpiti uvidom u lutkarstvo Kine, Japana, Indije, Indonezije, Male Azije i arapskog sveta. Nepravdno je ne pomenuti bogatu tradiciju lutkarstva Indokine, u kojoj *Vijetnamske lutke pod vodom* predstavljaju svetski relikv lutkarstva, lutke iz Koreje, zatim lutke Burme i Tajlanda. O svemu tome iscrpno informiše izvanredna knjiga *Les marionnettes*, nedavno objavljena u Parizu

kod uglednog izdavača Bordas. Ali i više o tome, ovaj vredan izdavački poduhvat je autentičan izvor brojnih informacija o evropskom i svetskom lutkarstvu. Bogata lutkarska ikonografija je posebna vrednost ove knjige, koju treba objaviti i kod nas. Cinjenica da nam nedostaju brojna znanja iz istorije i teorije pozorišta itekako bi objavljivanjem literature o lutkarstvu smanjila naše neznanje o velikim pozorišnim kulturama.

Umetnost azijskog klasičnog lutkarstva još jednom svedoči kako je ponavljanje tradicionalnih vrednosti i njihova savremena egzistencija izvor brojnih nadahnuća za nove stvaralačke poduhvate i radanje novih umetničkih oblika. Savremeno evropsko pozorište imalo je šta da nauči od klasičnog azijskog teatra. Slično je i u lutkarskoj umetnosti. Tradicija i inovacija, prošlost i sadašnjost, staro i novo kao da se potvrđuju u drevnoj uzrečici: *Upoznaj staro da bi stvorio novo!*

Tvrtko Kulenović je u svojoj vrednoj studiji *Teorijske osnove modernog evropskog i klasičnog azijskog pozorišta* (Svetlost, Sarajevo, 1975), kao i knjigom *Pozorište Azije* (Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb, 1983), pokazao rečito snagu uticaja koje je teatar Azije na umetničko-praktičnom i teorijsko-estetičkom ostvario u Evropi. Pozorišna umetnost savremene Evrope, pa i ceo Zapad, neprocenjivo duguje drevnoj umetnosti pozorišta Azije. Pogled u klasično lutkarstvo Azije još više će pokazati koliko je taj uticaj plodotvoran, ali i ukazati na neprolazne lepote oblika i zvuka, slike i ritma, muzike i mita. Rečju, svet senki i privida, estetike i etike azijskog lutkarstva, umetnosti za sve one koji tragaju za vrednostima kultura Istoka, ostaje umetničko otkrovenje.



Lutkarsko pozorište (Kina, XII vek)

# Emaki

## – narativni svici

# Japan

Jasmina Landekić

Emaki ili emakimono su rukom rađeni svici na kojima su predstavljene priče ilustrirane neprekidnim nizom slika. Po pravilu emaki ilustruje tekst verskog ili svetovnog karaktera naglašavajući u pripovedanju sam razvoj događanja. Ovoj vrsti pripovedačkih svitaka ne pripadaju svici iz perioda Muro-maki (1392–1593), na kojima su predstavljene nizovi pejsaža, kao ni svici dekorativnog karaktera iz kasnijih perioda. Takođe u njih ne možemo svrstati ni slikarstvo na svicama Edo perioda (1603–1867).

Visina emaki svitaka uglavnom se kreće od 20–40 cm dok im dužina varira, te u pojedinim slučajevima dostiže i do 20 m. Najveći broj emakija je rađen od papira i to tako što je više listova (do 60 cm dužine) lepljeno jedan za drugi i tako dobio svitak. Poznata su i dva svitka rađena od svile. Svaki svitak ima naslovnu stranu od papira ili svile, a kraj mu je zakačen za valjak od drveta ili nekog drugog materijala. Emaki su se čuvali umotani u svilenim koricama. Knjige i svici smatrani su važnom ličnom svojinom u Japanu i obično su držani na policama koje su i same bile brižljivo ukrašene.

Kao i knjiga, emaki se razgleda tako što se drži i odmotava odnosno zamotava sa obe ruke. Ovo je posebno očigledno prilikom posmatranja svitaka romantične literature sa malim, brižljivo i detaljno izvedenim ilustracijama. Na neki način ovi svici odgovaraju iluminacijama srednjovekovnih rukopisa Evrope, jer kao i oni stvaraju prisan odnos između objekta i posmatrača koji ih mora držati u rukama da bi okrenuo novi list ili pogledao sledeću scenu.

Emaki svici, na kojima su predstavljene serije dramatičnih scena punih akcije i snažnih osećanja, a koje mogu teći u neprekidnom nizu i na preko 15 m svitka bez tekstualnih prekidova, jedinstveni su za Japan. Po dužini i maštovitosti možemo ih porediti jedino sa današnjim filmom.

S obzirom da se na Dalekom istoku čita s desna na levo i svitke treba na ovaj način gledati. Prilikom posmatranja leva ruka se koristi za odmotavanje novog dela, a desna za zamotavanje upravo pregledanog. Na ovaj

način oslikane scene emakija teku s desna na levo kao serija malih vinjeta, od kojih nijedna nije duža od 60 cm. Tempo događanja u dugim kontinuiranim scenama se ubrzava i usporava, kao i u muzičkoj kompoziciji, stvarajući osećaj neizvesnosti i iščekivanja kod posmatrača. Međutim za razliku od filma, ovde posmatrač može uticati na brzinu razvoja događanja time što će zastati da pažljivo pogleda neku scenu ili će požuriti da vidi novi deo.

Velika raznovrsnost u temama priča ilustriranih na emaki svicama odslikava kako stvarni svet tako i maštanja ljudi Japana. Emaki tekstovi bazirani na romansama, ratnim pričama i fantastičnim legendama imaju za cilj da rasonode i zabave. Važan žanr emaki tradicije su i didaktički budistički spisi, biografije kaludera i istorije hramova. Humor i komika su takođe vrlo česta tema na slikama emaki svitaka, a na pojedina se javljaju i autobiografske priče u kojima se autor sam sebi smeje.

Izuzetna popularnost emakija, naročito tokom XII, XIII i XIV veka, proizilazi iz velike ljubavi Japanaca prema dobroj priči – naročito onoj praćenoj slikama. I danas je ova osobina više nego očigledna u svakod-

nevnom životu Japana gde sve dnevne novine donose u svojim izdanjima serije ilustriranih romana.

Bez obzira šta predstavljaju priče ilustrirane na emaki svicama, bili to stvarni ili izmišljeni događaji, pozadina je uvek ona koju je umetnik negde video ili doživeo, dakle stvarna. Zbog toga okolina u kojoj je smeštena radnja slike, kao i povremene žanrske scene koje oživljavaju ove svitke, pružaju vrlo vredan materijal za proučavanje života i istorije Japana.

Prema pristupu u ilustrovanju priča razlikujemo, grubo govoreći, dve grupe emaki svitaka. Prvu grupu karakterišu male vinjete kao osnovna kompoziciona jedinica i ova vrsta ilustracija se po pravilu naizmenično smenjuje sa delovima teksta. Drugu grupu odlikuju dinamične slike koje se smenjuju jedna za drugom kontinuirano, bez ubacivanja teksta.

Prvoj vrsti pripadaju najraniji emaki svici, zatim ilustracije budističkih spisa, romane na dvorovima, prikazi iz života aristokratije, ali i ilustracije popularnih legendi i bajki bliskih običnim ljudima. Izuzetan osećaj Japancu za pripovedanje u slikama najviše dolazi od izražaja kod druge vrste svitaka gde se događaji odvijaju brzo, jedan za drugim, i mogu se protezati na više od 15 m svitka. Kod ovog tipa emakija slike često predstavljaju osnovnu pripovedačku snagu; više nisu ilustracije koje prate tekst već nezavisne celine koje čine priču. Temu koje obraduju pripadaju klasičnom žanru emakija – dvorskoj romansi, ali isto tako one beleže i istorijske i političke događaje u Japanu.

Ovi emaki svici poseduju veliku dozu objektivnosti u prikazivanju istorijskih činjenica i istaćano oko za detalje koje se ne ustručava od prikazivanja stvarnosti koja je često ružna i neprijatna.

Predstave iz života svetih ljudi, kao i istorije budističkih hramova i šinto ističkih svetilišta bile su, takođe, popularne teme na emaki svicama. U njima se često preplitaju stvarni svakodnevniji život ljudi sa izmišljenim događajima i ličnostima. Njihov značaj leži u realističkom prikazivanju detalja iz života običnog čoveka na koje se ne nailazi tako često u tekstovima tog vremena.

Veoma je mali broj imena emaki umetnika ostao pribeleženo. Oskudni podaci kojima raspoložemo ukazuju na postojanje dve grupe iz različitih sredina. Jednu grupu bi činili dvorski umetnici a drugu kaluderi-slikari koji su živeli i radili u hramovima. I jedni i drugi su radili i svetovne i verske teme, a njihov međusobni uticaj je očigledan, pošto su razlike u stilu jedva prepoznatljive.

Obično se smatra da najverodostojnijem izrazom estetskog poimanja karakterističnog za Japan, dostiže svoj vrhunac tokom XII i XIII veka i da opada posle XIV veka kada se razvijaju novi pravci u umetnosti i slikarstvu. Pa ipak jedinstvene mogućnosti u estetskom izražavanju koje pruža emaki tradicija nisu nikada bile zaboravljene. Mnogi slikari, uključujući i nekoliko savremenih, eksperimentisali su sa slikanjem u

Ilustrovana budistička sutra (Japan, VIII vek)



emaki tradiciji pokušavajući da ovu staru formu slikarskog izražavanja obogate novom vitalnošću.

U odnosu na ostalu umetnost Japana, emaki je relativno nepoznat na Zapadu. Jedan od razloga je i taj što su ga japanski stručnjaci i poznavaoi ljubomorno čuvali. Takođe, veoma je mali broj svitaka sačuvan. Danas je poznato svega stotinak svitaka koji se datiraju pre kraja XIV veka, iako je više od četiri stotine zabeleženo u literaturi. Najveći deo sačuvanih svitaka je danas zakonom zaštićen i kao nacionalno blago neprocenjive vrednosti ne može se iznesti iz Japana ni na kraće vreme u svrhe proučavanja.



# Prikazi knjiga



Lov na slonove (Indija, XVI vek)

Najmanje nas tri razloga opredjeljuju da predstavimo ovo djelo A. N. Kononova, sovjetskog turkologa filološke i lingvističke orijentacije, čiji su brojni naučni i stručni radovi ostavili prepoznatljive tragove u evropskoj turkologiji uprkos činjenici da se poznavanje ruskog jezika u zapadnim zemljama u stanovitom smislu može još uvijek smatrati kuriozitetom. Prvo, radi se o vrlo korisnoj i zanimljivoj knjizi o historiji ruske turkologije, koja obiluje izuzetnim i malo poznatim bibliografskim materijalom; drugo, čitalac je u prilici da se upozna s okolnostima koje su uslovile začetak i vehementni razvoj ove naučne discipline, te da sagleda razinu do koje je dosegla, po metodama pozitivistička, ali po rezultatima kapitalna, turkologija dooktobarskog perioda; treće, ova knjiga pruža nam mogućnost da te rezultate kompariramo sa rezultatima, razvojnim tokovima i, posebice, intencijama sovjetske turkologije, a naročito turkologije poststalinističke epohe, kad se počinje izgrađivati kvalitativno nov odnos prema turskim narodima i turskim jezicima, koji su u SSSR-u po svojoj rasprostranjenosti na drugom mjestu, odmah iza slavenskih jezika.

U Uvodu (*Predislovie*, str. 5–11) A. N. Kononov ističe da je njegovo djelo rezultat nastojanja da se napiše cjelovita historija izučavanja turskih jezika u Rusiji. U tom ogromnom i nadasve teškom poslu autor koristi publikovanu literaturu i malo poznati arhivski materijal, stavljajući sebi u zadatak da, koliko je to moguće, sačini i kompletnu bibliografiju turkologije dooktobarskog perioda. Čini se, pak, izlišnom opaska «kao ne prima na sebe obavezno da dá tačnu i potpunu ocjenu razvoja turkologije dooktobarskog perioda». Nakon pažljivog čitanja skloni smo povjerenosti da je ona više plod autorove suzdržljivosti i skromnosti nego što je ograda od mogućih propusta.

U prvom poglavlju (*Predistorija ruskoj turkologiji (do načala XVIII v.)*, str. 12–33) posebno pažnju privlači izlaganje o terminima-etnonimima *Türk* i *Tatar*.

Riječ *Turci*, koju u varijantama *türkün*, *törkin*, *turgän* susrećemo gotovo u svim turskim i mongolskim jezicima, prvotno je predstavljao politički termin sa sljedećim značenjima: a) »roditelj i rodbina žene (supruga)«, b) »dom i porodica krvnih srodnika« (str. 14). Vremenom je termin-etnonim *türk/turok* u ruskim izvorima dobio različite fonetske varijante, među kojima se naročito izdvajaju dvije: *tjurok* i *turok*.

Od varijante *turok* izveden je pridjev *tureckij* (po riječima Kononova, ne bez utjecaja Osmanske imperije u životu evropskih naroda poslije pada Carigrada 1453. godine), koji je prvotno upotrebljavan u dva značenja: a) u značenju genetičkog pojma za označavanje roda, npr. *tureckie jazyki*, »turski jezici«, b) u značenju užeg etničkog pojma za označavanje vrste, npr. *tureckij jazyk*, »turski jezik, tj. osmansko-turski jezik«. Tek se u posljednjoj trećini XIX stoljeća počinje osjećati tendencija ka uspostavljanju semantičke distinkcije između termina-etnonima *turok/tjurok* i pridjeva *tureckij/tjurkij*; prvi se odnosi na žitelja Turske i njegov jezik, drugi ima vrijednost općeg rodovskog termina, npr. *tjurkkie jazyki*, »turski jezici« (str. 15–16). U našem jeziku također postoji mogućnost uspostavljanja spomenute distinkcije, npr. *turski jezik* (tj. osmansko-turski ili turski Republike Turske, njem. Türkei-Türkeisch, rus. tureckij jazyk, tur. Türki-

# Turski jezici u vremenu i prostoru

Ekrem Čaušević

A. N. Kononov: *Istorija izučanja turskih jezika u Rusiji: Dooktobrski period*, Leningrad, 1982. 360 str.

ye Türkcesi, posljednji je očigledno kalk njemačkog termina), naspram *turkijki jezici*. Međutim, distinkciju u terminološkoj opoziciji *turkolog(tja)* i *tjurkolog(tja)* nije moguće, osim perifrantom, izraziti ni u našem ni u evropskim jezicima.

U vrijeme mongolske najezde (1240–1480) i stvaranja *Zlatne Horde*, u upotrebu ulazi novi etnonim, *Tatari*, koji se susreće u kineskim izvorima u formi *da-da* ili *ta-tan'*, a koji je korišten kao opći termin za označavanje altajskih naroda, Mongola, Turaka, Mandžura i Tunguzi; vremenom je taj termin počeo služiti za označavanje Mongola koji su činili srč vojske Džingis Kana (str. 14).

U Rusiji u XIII stoljeću dolazi do izvjesne terminološke zbrke. Mongolska nomadska plemena, koja su osvojila Rusiju, imala su u svom sastavu i brojna turska plemena koja su se služila ne samo mongolskim, nego i maternim (turskim) jezicima/dijalektima. Ruski hroničari, ne praveći razliku između njih i Mongola, počinju i *Turke* nazivati *Tatarima*, a njihove jezike *tatarskim jezicima/dijalektima*. U XIII vijeku se i u Evropi pod *Tatarima* podrazumijevaju narodi koji ulaze u sastav *Zlatne Horde*; međutim, isti termin od XVI do XIX vijeka služi za označavanje turskih, ali i drugih (sic!) naroda koji su živjeli na periferiji Rusije. Siroka upotreba etnonima *Tatari* istisnula je alternativni etnonim *Torki* (*Torky*), *Tjurki*, tako da se krajem XVI stoljeća ustaljuje varijanta *Tur'k* – *Turok*, pl. *Turki* (str. 15).

Spoznajna jezičke bliskosti *Turaka* i *Tataru* dovodi do toga da se termini *turski jezici* i *tatarski jezici*, isto kao i *Turci* (*Turki*) i *Tatari* (*Tatary*), počinju upotrebljavati kao sinonimi. Prvi koji je u naučnoj literaturi uveo strogo razgraničenje među njima bio je I. Ciganov (umro 1800.), pisac prve gramatike tatarskog jezika. I. A. Kazem-Beg, koji 1839. godine publikuje svoje poznato djelo *Grammatika tureko-tatarskog jezika*, etnonime *Turki* i *Tatary* suprostavlja jedan drugome po lingvističkoj osnovi: pod terminom *tatarski dijalekti* on podrazumijeva sve turske jezike, izuzevši osmanski i azerbajdžanski jezik (str. 16). Naravno, u savremenom naučnoj literaturi pod etnonimom *Tata-*

ri podrazumijeva etnička skupina koja se formirala miješanjem Mongola sa starosjediocima i turskim plemenima (Bugarima, Hazarima, Kipčacima, Kumanima, Pečenezima i, znatno manje, Uzbekima i Oguzima), a koja svojim najvećim dijelom obitava u Povolžju, Tatarskoj ASSR, zatim oko rijeke Oke i u Sibiru. Isto tako, *tatarski jezici*, zajedno sa baškirskim, pripada kipčacko-bugarskoj podgrupi kipčacke (ili kipčacke) grupe zapadnog ogranka turskih jezika.

U prvij glavi ove knjige govori se i o turskim (= turkijskim) narodima i njihovim jezicima kroz ruske ljetopise, poznavajući ih jezika u Kijevskoj Rusiji, mongolsko-tatarskoj najezdi i dr.

Druga glava posvećena je radanju naučne turkologije u Rusiji od početka XVIII st. (str. 34–108), a unutar nje značajno mjesto zauzima izlaganje o najpoznatijim i najzaslužnijim imenima za njeno utemeljenje (D. Kantemir, G.-Z. Bayer, G.-J. Kehr). Također su informativne i interesantne stranice o sakupljanju lingvističkog materijala od strane Akademije nauka u XVIII st., leksikografskoj djelatnosti V. N. Tatišćeva, P. I. Ryčkova, K. A. Kondratoviča, M. Abdrahmanova i dr., te o turskim vokabularima, glosarima, rječnicima i konverzacionim gramatikama s kraja XVIII i početka XIX st., pojedinačnim komparativnim rječnicima itd.

Treću i četvrtu glavu studije A. N. Kononov posvećuje turkološkim istraživanjima u Akademiji nauka tokom XIX i početkom XX stoljeća (str. 109–128), odnosno nastavi turskih jezika u školama i naučnim ustanovama (str. 129–201). Peta glava (*Iz istorij turskoga jazykoznanija v Rusii*, str. 201–298) tiče se apsolutno najtežeg i još uvijek nedovoljno rasvijetljenog pitanja klasifikacije turskih jezika.

Naime, da bi se turski jezici kalsificirali prema genetičkoj srodnosti, neophodno je njihovu genezu pratiti u koordinatnom sistemu čiju vertikalnu ravan čini vremenski raspon dulji od jednog milenijuma, a horizontalnu os ogromnom geografski prostor od granica Kine do Istočne Evrope i Balkanskog poluostrva. Potrebno je, dakako, imati na umu činjenicu da su u tim burnim osvajačkim vremenima mongolska i turska plemena činila ježek brojnih državnih tvorevina čiji je začetak ili rasup uvek dovodio do stvaranja novih plemenskih saveza, a samim tim i uspostavljanje novih jezičkih kontakata; takvi su amalgami često znali rezultirati stvaranjem osebnih etničkih i jezičkih entiteta, kao što je to slučaj sa *Tatarima* i *Baškircima*, odnosno njihovim jezicima. Oskudica izvora, historijskih ili jezičkih, mnoga pitanja čini još i danas aktualnim uprkos tome što su prvi pokušaji klasifikacije turskih jezika učinjeni prije više od jednog stoljeća. Iz istih razloga postoje brojne klasifikacije koje se gđjekada razlikuju i u svojim bitnim postavkama. Na mišljenje A. N. Kononova, turski jezici se po svojoj genetičkoj srodnosti mogu svrstati u sljedeće grupe: I. *Bugarska grupa*, u koju spadaju: 1. bugarski, 2. hazarski, 3. čuvaški; II. *Oguska grupa*: 1. azerbajdžanski, 2. gauski, 3. turski (tj. osmansko-turski), 4. turkmenski, 5. truhmenski, 6. drevni jezik turskih ruskih spomenika; III. *Kipčacka (kipčacka)*, koju čine tri podgrupe:

A. Kipčacko-poločavka podgrupa: 1. karaimski, 2. karajevsko-balkarski, 3. kumički (kumiksi), 4. krimskotatarski, 4. urumski

# Duh Indije

Nebojša Spaić

Amaury de Riencourt: *The Soul of India*; Honeyglen Publishing, UK, 1986.

Studija francuskog publiciste Amori de Riencoura *Duh Indije* zasnovana je na primeni teorije o sveobuhvatnoj filozofiji istorije, koja je u ovoj knjizi polazna tačka. Ova teorija se obrazlaže i razvija tokom knjige i njene su mogućnosti i odredile rezultate ove knjige.

Amori de Riencour u predgovoru pominje svoje dve ranije studije, *Cezari koji dolaze* i *Duh Kine*, ističući da su te dve knjige izvorista »sveobuhvatne filozofije istorije«, čije osnovne teorijske elemente ujedno tu i izlaže. Primarna teza autora je da suština istorije nije u činjenicama, nego u mislima, idejama i duhu ljudi koji su istoriju stvarali. Činjenice su samo školjka, materijalizacija duha. Ova teza se, kako se to kasnije pokazuje, uspešno može koristiti naročito na materijalu koji se ovde obrađuje, dakle na istoriji duha Indije, jer Indija je, što je i u samoj studiji istaknuto, siromašna činjenicama no bogata književnošću i filozofijom, dakle duhom. Osnovnu tezu o mislima i duhu kao o presudnoj istorijskoj građi Amori de Riencour dalje razvija uočavajući čvrst shematiizam u razvoju civilizacija – civilizacije se rađaju, rastu i umiru po jednom određenom redu i prema jednoj određenoj, uvek istoj logici. Ceo taj ciklus, po oceni autora *Duha Indije*, traje, iz još uvek neobjašnjivih razloga, oko hiljadu godina. Na kraju razvoja jedne civilizacije, kada se ona učauri i okošta, u aktivni kontakt sa njom dolazi druga civilizacija, koja je mlada, zdravija i snažnija, pa kao takva potčinjava prethodnu civilizaciju sebi, mada i sama trpi izvesni uticaj. Tako se mešanje dva kvaliteta javlja treći, novi kvalitet, nova kultura. Valjalo bi ovde napomenuti da Amori de Riencour pravi razliku između kulture i civilizacije. Kultura je po njemu kreativan, razvojni period istorije jednog naroda, dok je civilizacija samo kvantitativna reprodukcija onoga što je kultura postigla; kultura je napredak a civilizacija je dekadencija.

Filozofiju istorije koja se ovde zastupa najbolje može prikazati spirala. Dolazak nove, varvarske kulture na mesto ranije civilizacije jeste korak nazad u odnosu na vrhunske domete potčinjene kulture, ali nova kultura kreće sa višeg stepnja nego što je prethodna krenula, tako da će u svom razvoju viši stupanj i dosegnuti. Cela ova slika istorijskih principa, koja ni u knjizi nije data mnogo opširnije, i za koju se kaže da će se samo proširiti i bliže odrediti kroz samu knjigu, cela slika istorijskih ciklusa, rađanja, rasta i smrti civilizacije, spiralne istorije, duha kao nadnacionalne odrednice nacio-



Minareti »Plave džamije« (Istanbul, XVII vek)

govori Sjevernog Priazovja, 6. jezik litavskih/bjeloruskih Tatara;

B. Kipčacko-bugarska podgrupa: 1. baškirski, 2. tatarski (mišarski dijalekta, dijalekti sibirskih Tatara, govor kasimovskih Tatara);

C. Kipčacko-nogajaska podgrupa: 1. kazahski, 2. karakalpački (karakalpakski), 3. nogajski, 4. jezik jurtovskih (astrahanskih) Tatara;

IV. *Karlučko (karluško)-ujgurska grupa*: 1. staroujgurski, 2. novoujgurski, 3. jezik Zutih Ugura, 4. salarski, 5. lobnorski, 6. uzbeki (uzbekski);

V. *Ujgursko-oguska grupa*: 1. tofalarski (karagaski), 2. tuvinski, 3. hakaski, 4. šorski, 5. čulimsko-turski;

VI. *Kirgisko-kipčacka grupa*: 1. altajski, 2. kirgiski;

VII. *Jakutska grupa*: 1. jakutski jezik (str. 201–298).

U Zaključku (str. 335–338) Kononov podvlači da je intenzivno prikupljanje turskog lingvističkog, etnografskog i folklornog materijala uslijedilo nakon osnivanja Akademije nauka (1725). Već je do kraja XVIII st. sabrana ogromna građa o svim do tada poznatim turskim jezicima. Istovremeno, tridesetih godina XVIII st. u St.-Peterburgu počinje nastava osmansko-turskog jezika, a sredinom istog stoljeća uvodi se u srednje škole tatarski jezik (Moskva, Astrahan, Kazan). Približno u isto vrijeme javljaju se i prva

štampana djela o čuvaškom, tatarskom i osmansko-turskom jeziku.

Vehementan razvoj ruske turkologije s početka XIX stoljeća uslovlila su, po mišljenju autora knjige, sljedeći momenti: ponovno uspostavljanje odjela humanističkih nauka pri Akademiji nauka (1803) i otvaranje katedri za istočne jezike (1804) na Moskovskom, Kazanskom i Harkovskom univerzitetu.

Na kraju napominjemo da je studija, već po prirodi stvari, opremljena spisom skraćnica i bibliografijom (str. 339–343) i indeksom ličnih imena (str. 344–357).



nalnog, poznata je filozofiji i istoriji još od prošlog veka, a u teoriji devedesetog veka uveliko je prevladana teza o »dahu naroda«, »Volksgeistu«. I pored svih zamarki koje su im upućivane, ovakve teorije nisu sasvim odbacene zato što i one mogu imati izvesnih pozitivnih dometa, pogotovo u objašnjavanju pojedinačnih istorijskih fenomena i ponekih istorijskih perioda i civilizacija.

Sa takvih, u osnovi organicističkih principa, Amori de Rijenkur krenuo je u istraživanje duha Indije i istakao dve osnovne greške dosadašnjih pristupa zapadne historiografije ovom potkontinentu – nedostatak osećanja za sličnosti između Istoka i Zapada, i nedostatak pravilnog pristupa koji bi tu sličnost mogao da objasni, s jedne strane, i s druge nedovoljnu sposobnost zapadne nauke da uvidi svu jedinstvenost, originalnost, kompleksnost i polivalentnost indijske kulture. Zapadni istraživači su, kaže Amori de Rijenkur, Indiju videli ili samo kao zemlju pagana i varvara ili samo kao zemlju totalne mistike, a nikada nisu mogli da je sagledaju u njenoj celovitosti. Autor *Duha Indije* veruje da će mu metoda koju je izabrao omogućiti da prevaziđe ove dosadašnje greške koje su činili istraživači Indije. Svoju metodu on, izrazito organicistički, poredi sa psihologijom i smatra da, poput psihologije, koja objašnjava i principe važeće za celu ljudsku rasu i mehanizme svakog pojedinca, i njegova metoda može podjednako dobro da objasni kako opšte tako i posebno.

Knjizi *Duh Indije*, rezultatu izložene metode, mora se na prvom mestu priznati da je ona zaista u dovoljnoj meri sveobuhvatna. Na nepunih 400 stranica Amori de Rijenkur daje sažetu ali jasno ocrtanu istoriju indijskog duha, indijske misli, filozofije i religije. Sveobuhvatnost nije samo u prikazivanju istorije svih aspekata duha, nego je i u opsežnosti vremena koje se u knjizi posmatra – od Mohendžo-Daro civilizacije do pogibije Indire Gandi, dakle nekih 4000 godina. Amori de Rijenkur uspeva da nam izloži razvoj pogleda na svet Indija od prearijskog čoveka Mohendžo-Daro civilizacije, preko vedskog čoveka, čoveka upanišada, Gitā, budiste, jogina, zatim preko objašnjenja nastanka islama u Indiji, hindu religije, dolaska Evropljana i hrišćanstva, stvaranja, cvetanja i pada britanske indijske kolonije, do buđenja Indije, Gandija, Nehrua i Indire Gandi. Amori de Rijenkur ume da činjenice ponekad protumači previše ideološki, tako da se tumačenja novije istorije ne mogu uvek prihvatiti kao sasvim pouzdana, naročito kada se govori o socijalizmu i komunizmu, bilo u poglavlju o »crvenoj Indiji«, bilo van njega, u uzgrednim napomenama. U materiji koja obuhvata, kako smo videli, celih 4000 godina, pisac se odlično snalazi i uvek jasno i sredeno izlaže građu, postupno otkrivajući čitaocu istoriju indijskog duha. Obim građe je, istina, nametnuo nužnu selekciju podataka, tako da se ova knjiga u stvari ne može smatrati naučnom, nego pre naučno-popularnom. Čini se da je autor ponekad birao podatke tako da idu u prilog njegovim osnovnim postavkama i da time ujedno opravdaju njegove teorijske postulate; međutim, potpuna naučna

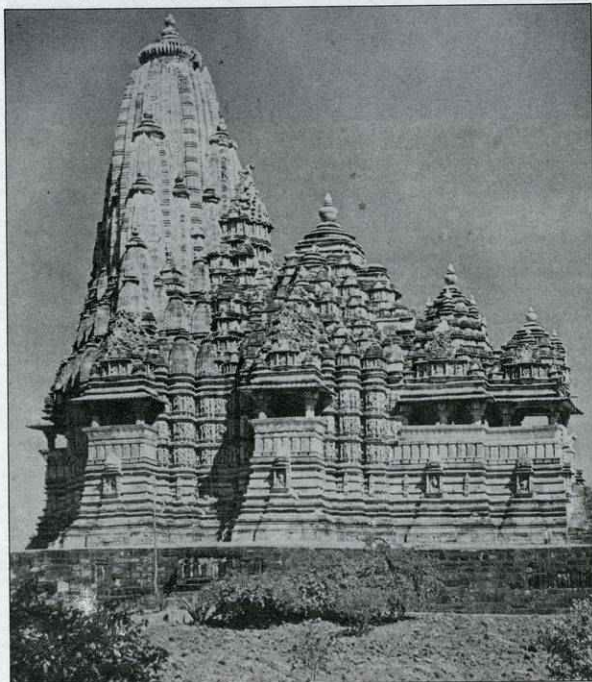
objektivnost i nepristrasnost ne može se ni zahtevati od knjige namenjene prvenstveno širokoj publici.

Amori de Rijenkura interesuje istorija duha, istorija pogleda na svet. On utvrđuje da je u osnovi specifičnosti indijskog pogleda na svet jedno neobično, od evropskog drugačije, poimanje vremena i njegovog nizanja, istorije. Vreme i istorija sasvim su sporedne kategorije u svetu indijske misli. Aistoričnost, odsustvo istorijskog, uslovljena je primatom kategorije prostora, beskrajem koji je zamenio kategoriju večnosti. Indijska svest poima svet kao mnoštvo sadašnjosti raspoređenih u prostoru. U tome Amori de Rijenkur vidi ishodište svih ostalih dominantni indijskog shvatanja sveta. Mnoštvo sadašnjosti i prostornosti uslovljava politeizam, a odsustvo vremenskog poimanja događaja samim tim predstavlja i nemogućnost uviđanja kauzalnih veza, što opet direktno vodi u zapostavljanje diskurzivne logike, koju stoga zamenjuje princip intuitivnog poimanja. Intuitivno poimanje je direktni uzrok primata misticizma u indijskoj religiji. Religija je, zbog svog krajnjeg, završnog položaja u ovom nizu najviši izraz indijske misli i sveobuhvatni, sveuključujući kvalitet indijskog duha – indijska religija je u isto vreme i filozofija, i književ-

nost, i psihologija i etika. Nepostojanje svesti o istoriji znači i nepoimanje svrhovitosti pojedinih događaja, perioda ili epoha. Nedostatak osećanja za svrhovitost vodi u pesimizam, a krajnja konsekvenca pesimizma – potpuna nedelatnost – bliska je indijskom duhu koji ipak uspeva da je izbegne sveobuhvatnim karakterom religije. Nedostatak svesti o istoriji uzrok je i nedostatka istorijskih dokumenata, hronika ili biografija, tako da su najveći spomenici indijskog duha i kulture književno-filozofsko-religiozna dela kojima je, logično, u studiji *Duh Indije* poklonjena najveća pažnja. U aistoričnosti indijskog viđenja sveta nalazi se i uzrok ezoteričnosti indijskog duha, kome, obzirom da je samom sebi dovoljan, uticaj za strane ne može smetati. Stran uticaj je ili ostavljen sam za sebe, van indijskog duha, ili ga je taj duh asimilovao. Amori de Rijenkur tu vidi uzrok dugovečnosti indijskog pogleda na svet, za koji on smatra da se do današnjih dana promenio samo u periferim, nevažnim stvarima, dok su osnovne, temeljne karakteristike indijske misli ostale nepromenjene.

Paralelno sa obrazlaganjem specifičnosti indijske svesti, u knjizi *Duh Indije* izlaže se i sličnosti razvoja istorije duha svih civilizacija. Amori de Rijenkur često poredi pojed-

Hram Kandarja Mahadeva (Indija, X vek)



ne stupnjeve i periode razvoja Indije, Kine i zapadno-evropske civilizacije. Upečatljivo je isticanje sličnosti grčko-rimske i indijske mitologije, sličnosti političkog i društvenog sistema polisa stare Grčke i uređenja najstarijih poznatih kultura na indijskom tlu, paralelizmi između rimskog carstva i Mohendžo-Daro imperije, potom isticanje istorijske identičnosti pojava kao što su upad varvarskih plemena u Rim i arijskih plemena u staru, prearijsku imperiju. U indijskoj istoriji otkrivaju se rani i kasni srednji vek, renesansa, reformacija i, konačno, pragmatizam, pozitivizam, egzistencijalizam, socijalizam i komunizam i sve to još u doba života Bude. Odatle i tvrdnja da je Indija odavno prošla ono što Evropa prolazi od XIX veka naovamo, i odatle karakterizacija Indije kao zemlje koja ne pati od zaustavljenog nego od završenog razvoja.

Ovakvo viđenje istorije indijskog duha može u priličnoj meri biti inspirativno, naročito zato što su pojedini problemi zaista uspešno rešeni. Na žalost, metoda autora *Duha Indije* nedostatna je, tako da je njome nemoguće rešiti sve probleme koji se postavljaju. Nedostatke ove knjige vidimo i u ne previše nametljivom, ali ipak dovoljno eksplicitno prisutnom negativnom stavu prema dijalektičkom materijalizmu i marksizmu, kao i ponekim previše pojednostavljenim objašnjenjima nekih pojava – kakvo je na primer, objašnjenje uspeha britanske kolonizacije prosto jačom željom ili uticajem klime na duhovnu snagu stranih napadača Indije.

Takođe je u nekim svojim tumačenjima autor pravio nedopustive promašaje i odstupanja, naročito tamo gde su u pitanju teme koje su inače već dugo objašnjene. Na primer, on kaže (na str. 45) da je verovanje u reinkarnaciju bilo stanovište koje je negiralo trajnost ličnosti ili duše, što je besmisleno – na čemu bi se inače zasnivala reinkarnacija?

## Stranac u ovom svetu

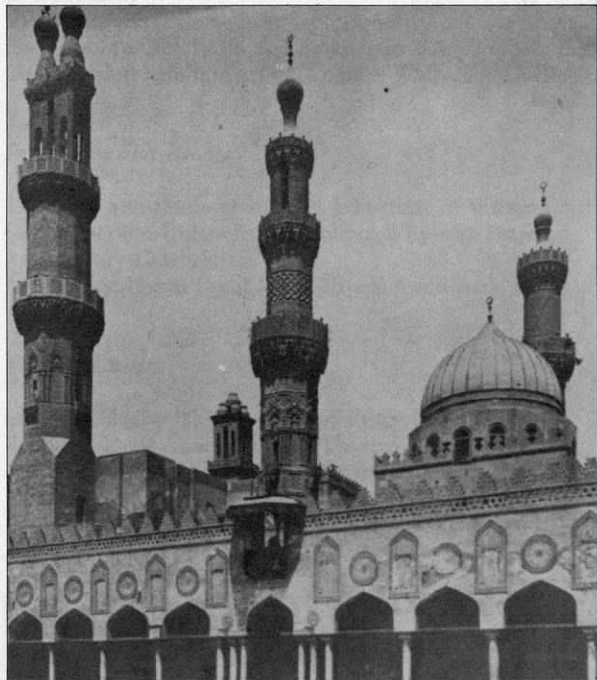
Miroslav Tanasijević

Halil Džubran: *Mirisni plodovi duše*.  
Izbor i prevod Esad Duraković.  
Bagdala, Kruševac, 1986.

Halila Džubrana obično pominjemo kao autora *Proroka*, najpoznatijeg njegovog dela, objavljenog kod nas pre deset godina. Velika popularnost *Proroka*, posebno u vreme pomalo nekritičnog popularisanja istočnih kultura, uspešno je sakrila od čitalaca veoma kompleksno delo Halila Džubrana, pesnika koji je modernu arapsku književnost obogatio formama koje nisu bile podređene tradiciji. Isprva oštro osuđivan i nepriznat, a potom slavljen kao jedan od utemeljivača moderne arapske književnosti, Džubran će ostati karakterističan po tome što se ne može nazvati ni samo pesnikom, ni filozofom, ni mistikom, niti slikarom. A bio je sve to, i još mnogo više, bio je čovek koji se odvažio da uđe u najskrivnije odaje ljudske duše i hrabro kaže šta je tamo video i doživeo, tako da se i danas možemo osloniti na njegove putokaze, bez straha da ćemo zalutati.

Ova zbirka lirskih kazivanja donosi brojnim poštovalcima *Proroka* nova saznanja o Džubranu i svetu u kojem živimo. Širok izbor tema i aktuelnost Džubranovih kazivanja svedoče o njegovoj preokupiranosti čovekom. Malo je verovatno da će se naći čitalac koji u ovoj samo po obimu maloj knjizi neće naći makar malo od svojih osećanja i razmišljanja. Pažljiv izbor nam omogućava da vidimo Džubrana kao čoveka koji veoma dobro poznaje kulturne vrednosti, kako Istoka tako i Zapada, a da pri tom nije zakupljen njihovim poređenjem već načinom na koji se mogu dopunjavati i tako dati nešto novo i vredno. Njegove prorocke reči pokazuju se kao proizvod mučnog nepreispitivanja i saznavanja, mnogo više nego nekakvog mističkog prosvetljenja. Iako stariji od pola veka i pesnički po obliku, njegov prikaz Libana (*Vama vaš, meni moj Liban*) možda je najsazetiji i najverniji prikaz te zemlje, koji vremenom nije izgubio skoro ništa od svoje aktuelnosti. Kao čovek koji je, u prvim de-

Džamija al - Azhar (Kairo, X vek)



cenijama ovog veka, upoznao dve krajnosti: arapski svet, koji je od stare slave sačuvao samo uspomene, i Ameriku, koja je bila daleko ispred svog vremena. Džubran koristi svoje pravo da govori o čovečanstvu (*Robovanje*), ali je prinuđen da prizna kako se u ovom svetu oseća strancem (*Pjesnik*), osudnikom na neshvatanje.

Za razliku od poslovičnog arapskog trgovca, koji posle dugog boravka u Persiji nije uspeo da nauči persijski jezik ali je zaboravio arapski, Džubran je veoma dobro zapamtio sve što je poneo iz arapskog sveta, i kroz to sito je prosejavo nova saznanja. Plodovi tog nezahvalnog i nadasve plemenitog posla su pred nama, kao čvrst i prelep most između dve kulturne riznice, razdvojene ponajviše samo predrasudama. Činjenica je da je takvih mostova malo, ali Džubranovo delo nam vraća veru u mogućnost stvaranja takvih mostova, iako je malo onih koji bi se usudili da krenu tim putem.

Lepota pesnikovog kazivanja nam je veoma uspešno preneti najkraćim putem – prevodenjem sa arapskog. Iako je Džubran veoma uspešno pisao i na engleskom jeziku, nema sumnje da je pisanje na maternem jeziku ostalo nedostižno. Osobnosti njegovog pesničkog izraza su morale biti veliko iskustvo za prevodioca, ali rezultatom možemo biti sasvim zadovoljni jer nam izbor i prevod, na malom prostoru, predstavljaju Džubranovo delo u punom sjaju.



# CULTURES OF THE EAST

## Contents

### 3 *Ancient Knowledge and New Paradigms*

Mirko Gaspari: Ancient Knowledge and New Paradigms  
Marilyn Ferguson: New Perspectives on Reality  
Karl Pribram: The Hologram as a New Reality-Paradigm  
David Bohm: Eastern and Western Approaches to Wholeness  
Fritjof Capra: Beyond the World of Opposites  
Mendel Sachs: Buddhism and Modern Physics  
Aleksandar Bunardžić: From Syntax to Semantics – From Sansara to Nirvana

### 25 *Studies*

Miroslav Tanasijević: The Doctrine of Eternal Being  
Tilman Vetter: Recent Research on the Most Ancient Form of Buddhism  
Draško Mitrikeski: Buddha's Philosophy  
Harbans Mukhia: India and Feudalism  
Gary Snyder: Life in Ancient China – Walls Within Walls

### 49 *Interviews and Events*

The Love and Smile of India – A Portrait of Writer Gopi Gauba; Sophia University in Tokyo; Why was there no Anniversary Celebration?  
Articles by: Ileana Čura, Janez Mihelčič and Rade Božović

### 55 *Eastern Exotica*

Lafcadio Hearn: The Murmur of Frogs in Japan  
Radoslav Lazić: Asian Puppet Theatre  
Jasmina Landekić: Emaki – Japanese Narrative Scrolls

### 63 *Book Reviews*

Ekrem Čaušević: An Overview of Turkish Languages  
Nebojša Spaić: The Spirit of India  
Miroslav Tanasijević: A Stranger in this World



## 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, Mirko Gaspari, Mitja Saje,  
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić

Lektor:  
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:  
Veljko Trojančević  
i Milan Jovanović

Cena jednog primerka 2.000 dinara.  
Godišnja pretplata iznosi 8.000 dinara.  
Uplata na tekući račun 61320-603-1263  
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom  
za KULTURE ISTOKA.

Cena jednog primerka za inostanstvo  
US \$ 10.00

Godišnja preplata US\$ 40.00. Uplata  
na devizni račun kod Beobanke u Beogradu:  
60811-620-16-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: »Forum«, Novi Sad

U troškovima štampanja ovog godišta  
časopisa učestvovala je Republička  
zajednica nauke Srbije.

*Ilustracija na 1. strani korice:*  
Višnu savladuje morskog demona, (Indija, XVII vek)

*Ilustracija na 2. strani korice:*  
Glumac u savremenoj postavi epa »Ramajana«

*Ilustracija na 3. strani korice:*  
Energija (C) u vidu zmaja

*Ilustracija na 4. strani korice:*  
Krišna i Radha u ljubavi (Indija, XVIII vek)



# KULTURE ISTOKA



*U ovom broju:*

- Znanja Istoka i savremena nauka
- S onu stranu sveta suprotnosti
- Holonomija: čestica, duša i filozofija
- Značenje sansare i nirvane
- Indija i feudalizam
- Previranja u ranom budizmu
- Život na granicama Kine
- Duh žabe u japanskoj tradiciji