

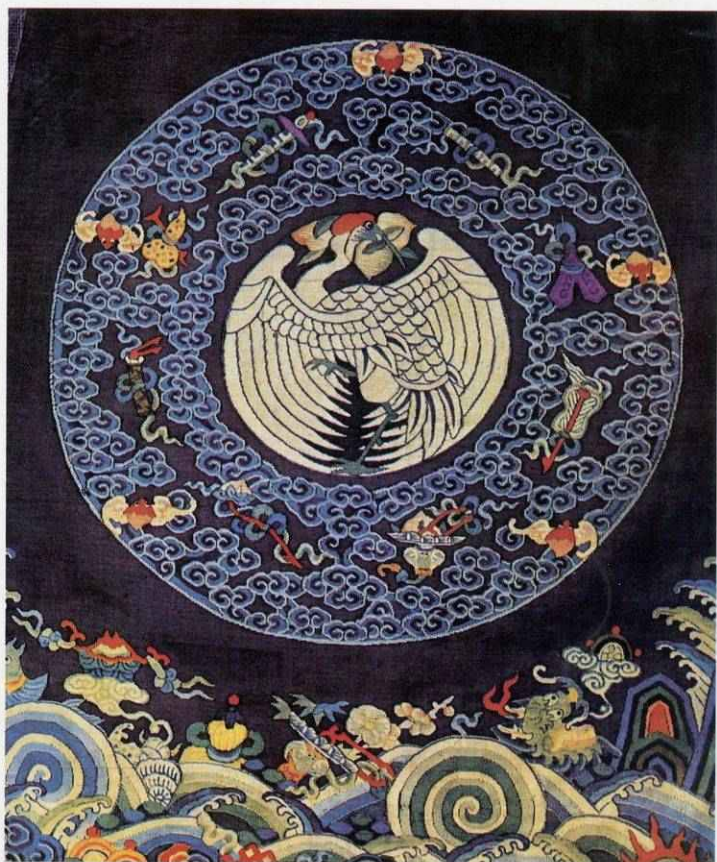
# KULTURE ISTOKA

God. IV  
Broj 13  
juli - septembar  
1987.

Časopis za filozofiju,  
književnost i umetnost Istoka



Tema  
broja:  
Mistika  
Istoka i  
Zapada





# KULTURE ISTOKA

Sadržaj

## 3 *Mistika Istoka i Zapada*

Karl Keler: Mistička književnost  
Pol Marfi: Saznanje i ljubav  
Ben-Ami Sarfstein: Mističke tehnike  
Robert Gimelo: Misticizam i meditacija  
Luis Nordstrom: Misticizam bez transcendencije  
Luis Džejkobs: Jevrejska mistička svedočanstva  
Džon Ćirban: Stupnjevi duhovnog razvoja u pravoslavlju  
Petar Đurić: Derviški obredi u Jugoslaviji

## 53 *Ličnosti i događaji*

Bektašije i njihova tradicija; Budizam u Americi;  
Transpersonalna psihologija Istoka i Zapada; Pitanja . . . ;  
. . . I odgovori; Taština hrišćanskog Erosa  
Pišu: Jasna Samić, Miloš Simović, Žak Vinje, Vlado Šestan,  
Dušan Pajin, Zoran Belić W.

## 67 *Prikazi knjiga*

Dr Vlade Jerotić: Možemo li se menjati?  
Jasna Samić: Knjiga Babur Šaha



# Mistika Istoka i Zapada

Istok je često povezivan s mistikom. Nekima sa Istoka takva identifikacija je ođgovarala jer su je prihvatili sa ponosom, kao bitnu odrednicu kulturnog identiteta Istoka, nasuprot »materijalizmu« i »racionalizmu« Zapada o kome su govorili sa jednakim gnušanjem kao što su neki na Zapadu govorili o »orijentalnim despotijama« i »mistici« Istoka.

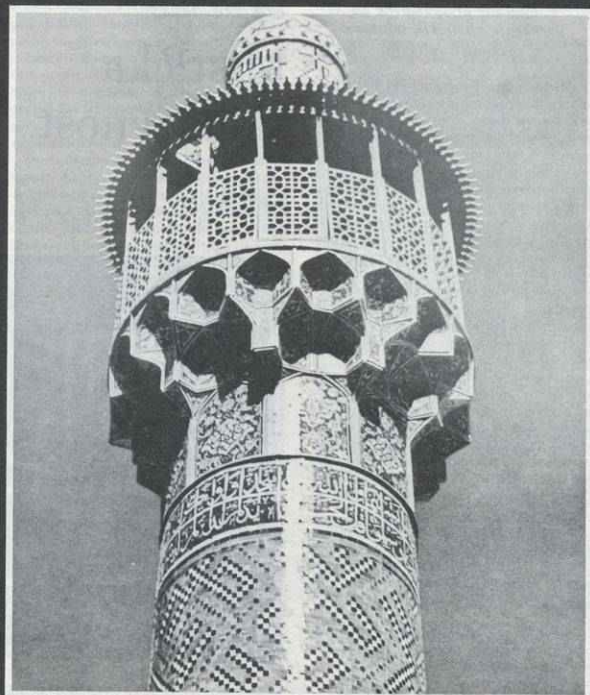
Za one koji veruju da je na Istoku najzanimljivija baš mistika biće ovo rado čitan broj, a pružiće, nadamo se, radosti i onima koji smatraju da je mistika samo dokaz njihovog ranije uobličenog negativnog suda o kulturama Istoka. Ovi drugi će, možda, doživeti kao malu pakost drugi deo naslova naše teme, u kome se javlja »mistika Zapada«. Grci su najpre preneli hrišćanstvo na Zapad, a potom su Jevreji svoju mistiku razvili na Zapadu. Otuda su hrišćanska i jevrejska mistika »zapadne« pa se i ovdje vidi da iza »suprotstavljenosti« Istoka i Zapada često leži pređašnji među-uticaj ili zajedničko jezgro.

Istraživači mistike pristupali su joj sa veoma različitih stanovišta, često suprotnih, a i mistici su se katkad razilazili u ocenama. Jedni su je smatrali vrstom psihopatije, a drugi vrhunskim iskustvom, krajnjom tačkom zdravlja u jednom nezdravom svetu. Dok su jedni smatrali da postoji zajedničko jezgro u svim vrstama mističkih iskustava (kao u usmerenom obrazovanju) i svim mističkim tradicijama, drugi su isticali da su i tradicije i iskustva različiti (podela na

naturalni, monistički i teistički misticizam, na profani i sveti misticizam itd.). Dok jedni mističko iskustvo vezuju

uz desnu, intuitivnu, iracionalnu, neverbalnu hemisferu mozga, drugi smatraju da se ono javlja kad su hemisfere u savršenoj ravnoteži, ekvipotenciji. Jedni smatraju da se mističko iskustvo javlja pri opijenosti, omamljenosti, ili izgadnelosti mozga, kada su tzv. viši centri nedelatni, drugi ga vezuju uz najveću bistrinu, prishevost, svesnost (jedni ga vezuju uz regnesiju i nesvesno, drugi uz transregnesiju i nadvjesno). Jedni su govorili da su mistici poluludi, ili suludi, bar sa stanovišta normalnosti, drugi su isticali da su se mistici »pravili ljudi« onda kad im je pretilo spaljanje od strane normalnih,

ili su se »pravili normalni« kad im je pretila ludnica od nenormalnih. Jedni su isticali da je mistično iskustvo doživljaj stapanja sa svetom, sa sveobuhvatnim, drugi su tvrdili da je ono doživljaj



Minare Šahove džamije u Isfahanu (Iran, XVI-XVII vek)

nepripadanja, nesvojatana, apsolutne posmatračke odvojenosti od cele kosmičke drame, a treći da je u pitanju preklapanje (superponiranje) ova dva »nespojiva« iskustva. Jedni su kazivali da je reč o doživljaju punoće i smisla, sveopšte povezanosti i uklapanja sveg zbiljanja u neki viši sklad, drugi da je reč o sagledavanju potpune ispraznosti (koja nema ni pozitivno ni negativno značenje), odsustva bilo kakve suštine i trajnosti u bilo čemu. Jedni su tvrdili da je to iskustvo zasnovano na bezgraničnoj ljubavi i prihvatanju, drugi su smatrali da je reč o saznanju koje nadilazi svako dvojstvo i razumevanje.

Jedni su bili uvereni da se do tog iskustva stiže aktivnim nastojanjem i nesalomivom voljom, da je ono plod istrajnosti i nagrada mudrosti, a drugi da je ono moguće tek kad se potre svaka volja i nastojanje, da je ono dar ili milost onome ko je digao ruke od svake pameti i predumišljaja. Jedni su smatrali da je ono

uteha onima koji su sve izgubili, ili nikad ništa i nisu imali, a drugi da je ono najviše dobro bez obzira šta inače čovek ima ili je imao. Jedni su verovali da je ono nagrada marljivom prikupljanju zasluga i duhovnom i moralnom pročišćenju, a drugi da je ono rezultat odricanja od svake zasluge i vraćanja nepatvorenosti. Jedni su tvrdili da je ono ishod kretanja od nestvarnog ka stvarnom, od mraka ka svetlosti, od grešnosti ka vrlini, a drugi da se ono nahodi u podnošenju ili nadilaženju protivrečnosti i paradoksalnosti sveta i života. Jedni su ubedeni da je ono deo ludosti sveta, jedan od načina da se provede vreme između rođenja i smrti, a drugi da je to izlaz iz ludosti i jedini podnošljiv način da se živi i pripremi za smrt. Jedni su smatrali da je ono neizrecivo, a drugi su dodavali da se ono može preneti bez reči.

### 1. Polazne pretpostavke za poredenje mističkih tekstova različitih religija

»Misticizam« je fenomenološki pojam koji su stvorili zapadni naučnici. Način na koji se ovaj termin danas uglavnom upotrebljava proizlazi iz prilično smeđe hipoteze (na kojoj se zasniva celokupna fenomenologija religije): naime, da stvari koje nalazimo u jednoj religiji – vrste iskustava, ciljeve duhovnog života, religijsku praksu, itd. – možemo naći i u ostalima, a takođe i van samog područja religije.<sup>1</sup> U ovoj hipotezi sasvim sigurno ima dosta istine, ali se pri svemu tome može postaviti pitanje da li se uvek uzimaju u obzir svi problemi koji se javljaju prilikom komparativnog izučavanja pojava svojstvenih raznorodnim kulturama. Što se tiče komparativnog izučavanja »misticizma«, to nikako nije slučaj.

U kontekstu hrišćanske teologije reči »mističko« i »mističar« imaju sasvim precizno značenje – određuju najviši stupanj hrišćanske gnoze, tj. religijskog saznanja, koje se shvata kao jedinstvo sa Bogom i dostizanje savršenstva. Tako, na primer, Niketas Stethatos iz Studiosa (XI vek), učenik Simeona Novog Bogoslova, piše u svojim *Poglavljima o gnozi* (III, 41):<sup>2</sup>

*Postoje tri stepena za one koji se uspinju ka savršenstvu: pročišćenje, prosvetljenje i mistički stupanj dostizanja apsolutnog, na prvom su početnici, na drugom oni koji su na pola puta, na trećem oni koji su stigli do kraja.*

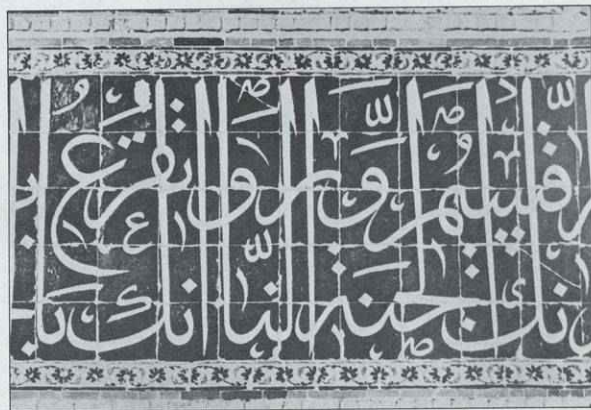
»Mistička teologija« je, tako, krajnje saznanje o božanskim tajnama, najviše znanje dostupno smrtnicima.<sup>3</sup>

Proučavanje istorije pojma »misticizam« vredelo bi truda da bi se pokazalo kako su se termini hrišćanske teologije primenjivali za slična iskustva i težnje u nehrisćanskim religijama, što je bilo bazirano na određenim filozofskim i antropološkim pretpostavkama koje su, na taj način, u velikoj meri određile pravac i razvoj ovog proučavanja, a među kojima valja pomenuti: uverenje da postoji sličnost ili čak identičnost ljudskih iskustava u svim kulturama; verovanje u mogućnost međukulturnog razumevanja, pa čak i identifikacije; da ideološka i jezička nadgradnja predstavljaju samo ljustru koja se može lako odbaciti da bi se razotkrila zajednička suština. Osnovni polazni aksiom proučavanja da je čovek sposoban da pro-

UDK 82.0 : 141.33

## Mistička književnost

Karl Keler



Persijska kaligrafija sa džamije u Isfahanu (Iran, XVI-XVII vek)

nikne u unutrašnje iskustvo bilo kod drugog čoveka, budući da je to unutrašnje iskustvo isto u svim kulturama; odnosno, može se ispravno govoriti o »misticizmu u smislu »univerzalnog misticizma« jedino ako je istraživač sposoban da pravilno razume unutrašnje iskustvo drugih.

Međutim, teoretičari misticizma unosi su da suviše olako prihvate ovaj aksiom. Čak nailazimo na mišljenje da će verovatno više uspeha imati komparativno izučavanje mističkih iskustava nego komparativno izučavanje religijskih doktrina. Da damo reč R. C. Zaehneru:

*Dok je poredenje između ortodoksnih stavova religija semitskog porekla i dominantnih tokova religija Indije često isforsirano i neodgovarajuće, poredenja između mističkih tekstova sasvim različitih religija su u najredem slučaju zasnovana na suštinskoj sličnosti.<sup>4</sup>*

To znači da postoje dve vrste religijskih spisa: s jedne strane to su doktrinarna izlaganja čije razlike u jeziku i misaonim shemama ne dozvoljavaju poredenje, a sa druge, mistički tekstovi koji se mogu razlikovati po karakteru i rečniku, ali koji, bez obzira na to, imaju nešto zajedničko, nešto što je sasvim suštinsko i što čini poredenje mogu-

ćim. To je, u stvari, mističko iskustvo koje čini zajedničku osnovu na kojoj se, prema Zaehneru, zasnivaju mistički tekstovi svih religija. Naravno, Zaehner priznaje da postoje različiti tipovi mističkih iskustava, duhovnih, pa čak i profanih,<sup>5</sup> ali su sve to samo varijante jednog istog: »misticizma.«

Ali kako možemo znati da su mistička iskustva slična i kako da prihvatimo zaključak da su ona u osnovi ista u celom svetu, čak i ako ostavimo prostor za individualne razlike? Priroda ovih iskustava ne može ni u kom slučaju biti izvedena direktno iz dokumenata: proučavajući misticizam, uglavnom

se susrećemo sa pisanim tekstovima i poverenjem sa usmenim izlaganjima. Čak bi se i Zaehner složio da su na nivou lingvističkih formulacija razlike između tekstova često ogromne: prozna rasprava na arapskom o temi iz *tasawwuf*a ima drugačiji rečnik i način mišljenja nego, na primer, tamilska životna himna ili propoved na srednjovekovnom nemačkom. Raznovrsnost mističkih tekstova je ogromna, ali Zaehner tvrdi »da su poredenja između njih u najmanjem slučaju zasnovana na suštinskoj sličnosti!«

Pre nego što se usvoji ovakvo tvrđenje, dva pitanja se moraju razjasniti:

(1) Šta podrazumevamo pod »mističkim tekstovima«? Da li postoje definisani kriterijumi na osnovu kojih bi se mogao ustanoviti mistički karakter jednog teksta?

(2) Kakva je veza između mističkog teksta i mističkog iskustva iznetog i opisanog u njemu? Da li je put od doživljenog do iskazanog direktan i prav?

Nije potrebno insistirati da su ova dva pitanja usko povezana, jer tekst koji ćemo nazvati mističkim govori o jednom mističkom iskustvu, a jedno takvo iskustvo biće nam poznato zato što je detaljno i precizno opisano u pomenutom tekstu.

<sup>1</sup> Tako npr. knjiga Ben-Ami Scharfsteina *Mystical Experience* (Oxford and Baltimore, 1973) sadrži poglavlja o »Svakodnevnom misticizmu«, »misticizmu stvaraca«, »Psihotičnom misticizmu«. Misticizam se uzima za vrstu iskustva koje »karakterise svaki intenzivan kreativni napor, i koje smožemo naći ne samo u religiji i filozofiji, već, sasvim očigledno, u umetnosti i književnosti i, malo manje očigledno, u nauci« (str. 2).

<sup>2</sup> Niketas Stethatos of Studios: *Chapters about Practice, Physics and Cosmology*, III, 41; prevod dela *Philokalia ton hieron nepikon*, vol. 3 (Atina, 1960) str. 335.

<sup>3</sup> Niketas Stethatos kaže (op. cit., I, 45; *Philokalia*, str. 283) da on koji je save mističkom teologijom: ulaze uz pomoć Svetog Duha u znanje Božjih tajni.

<sup>4</sup> R. C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960), str. 2.

<sup>5</sup> Npr. R. C. Zaehner: *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford, 1957). Takođe, B. Scharfstein, op. cit.

2. Radna definicija  
»mističkog teksta«

Prvo od ova dva pitanja ovdje će samo letemično biti razmotreno. Da bismo došli do definicije pojma mističke književnosti, poći ćemo od značenja koje termin »mističkosti« u tradicionalnoj hrišćanskoj teologiji. Kao što smo pomenuli, on označava najviše i suštinsko, najbližnje znanje koje je dostupno jednom verniku. Ono se odnosi na Boga Oca, Sina i Svetoga Duha, tj. Sveto Trojstvo koje se smatra krajnjom realnošću i krajnjom istinom, i sastoji se od neposrednog shvatanja na istine. Ovo znanje je konačno, obuhvata sve, i iza toga nema ništa što bi se moglo saznati.

»Mistički tekstovi« su spisi koji se bave krajnjim znanjem: njegovom prirodnom, modalitetima, metodima, okolnostima njegovog sticanja, a takođe i saznanjima od manjeg značaja koja se tragaocu otkrivaju na njegovom putu. Svaka religija postavlja nešto kao svoju krajnju istinu i realnost: Boga ili nešto apsolutno ove ili one vrste, i u svakoj religiji ljudi se trude da dokuče i spoznaju na najsuštinskiji mogući način krajnju istinu koju njihova religija objavljuje. »Mistički tekstovi« su, tako, spisi u kojima se raspravlja o putu ostvarenja tog krajnjeg znanja, onog koje određena religija može da pomudi, i onog koji sadrže izlaganje o prirodi toga znanja.

Ova definicija mističkih tekstova sasvim je empirijska i ne omogućava nam da uvek sa sigurnošću odredimo da li određeni tekst treba shvatiti kao mistički ili ne. Ona je ipak dovoljno korisna jer se može upotrebiti kao široka osnova za izbor materijala koji ćemo analizirati u ovoj studiji. Na taj ćemo način uzeti u obzir veoma raznolike religijske sastave ne određujući *a priori* identičnost, sličnost ili mogućnost poređenja »mističkih« iskustava.

3. Jezik i iskustvo:  
književni pristup

Naše drugo pitanje glasi: kako možemo odmeriti odnos između takvih tekstova i konkretne realizacije krajnjeg znanja koje čini njihovu sadržinu? Da li su ovi spisi izraz krajnjeg znanja, odnosno da li je njihovog autora, dok ih je sastavljao, inspirisalo i vodilo to krajnje znanje? Da li se oni zasnivaju na stvarnom iskustvu? Da li mistički tekstovi postoje zato što su njihovi autori u svom privatnom životu ostvarili i doživeli stupanj savršenstva koji njihova religija propoveda? Da li mistički pisci govore o istini koja je prodrla u dubinu njihovog bića? Drugim rečima, da li su mistički pisci mistici? I kakvo je njihovo mističko iskustvo?

Ovde se javlja nov i komplikovan problem: na koji način je, uopšte uzev, književno delo povezano sa životnim iskustvom? Jasno je da takva veza ne postoji uvek i nije neophodna. Jezik je polivalentno oruđe i njime se može slikati i stvarati mnogo šta što nije doživljeno i što ne postoji u stvarnom

životu. Ovdje se, u stvari, radi o filozofskom, psihološkom, sociološkom i lingvističkom problemu povezanosti jezika i iskustva. On je interdisciplinaran i zahteva specijaliste iz svih pomenutih oblasti da bi se mogao dobiti zadovoljavajući odgovor. U kontekstu ove studije tako široko istraživanje nije moguće. Mi ćemo se, zato, ograničiti na jedan specifičan pristup.

Pređamo sagledavanje problema povezanosti mističkog teksta i mističkog iskustva kroz analizu vrsta mističkih tekstova. Tj. književnih žanrova koje su negovali mistički pisci; pri tom se potpuno služimo sa P.G. Moore-om, koji je u članku »Novije studije o misticitizmu« došao do zaključka da proučavanje misticitizma treba da bude bazirano na pažljivom izučavanju jezika mistike... Idealno bi bilo da ono bude u obliku detaljne fenomenologije, istorije i sociologije raznih vrsta mističkog jezika.<sup>6</sup>

Univerzalni misticitizam – prema našoj definiciji, to je traganje svojstveno svakoj pojedinoj religiji, a sprovode ga u njenom okviru posvećeni koji su pronikli u ono što ta religija definiše kao najviše i najsuštinskije znanje dostupno njenim sledbenicima – izražava se kroz veći broj književnih rodova od kojih možemo izdvojiti sledeće: aforizme, biografije, zapise o vizijama, komentare, dijaloge, pouke, molitve, religioznu poeziju i prozu. Svaki od ovih žanrova ima specifičnu pozadinu u društvenom životu i može biti okarakterisan najopštijim sociološkim kategorijama, na osnovu određene društvene situacije koja ga je izazvala. Na primer, u svim društvima i religijskim zajednicama sreću se pojedinci koji doživljavaju vizije ili, ako se to nekom više dopada, halucine. I prirodno, oni će pričati drugima šta su tom prilikom videli i čuli. Okolnosti u kojima se od-

vija ovo saopštavanje mogu se menjati od društva do društva; i dok će u jedina vizije biti prihvaćene i institucionalizovane kao uobičajena mogućnost pristupa jednom inače nevidljivom svetu, tj. nevidljivom svima sem izabranima – a to su vizionari, u drugima će se na vizije gledati kao na samo pripremni stupanj na putu ka krajnjem znanju, ili kao na patološki simptom. Ali vizije će postojati i vizionarska iskustva će biti prenošena društvima. Osnovni društveni okvir je svuda isti: neko vidi stvari skrivene običnim ljudima i saopštava šta vidi ili je video.

Pouke se takođe javljaju u svim zajednicama i društvima iako konkretna situacija u kojoj se one saopštavaju može biti različita; pouke mogu dobiti obliki propovedi održanih redovno i javno za vreme vršenja obreda, ili privatnih saveta koje učitelj daje učeniku, ili teorijskog i praktičnog učenja koje prosvetlana ličnost prenosi grupi tragalaca. Ali uvek postoji učen čovek koji ima autoritet da objašnjava i obrazlaže stvari onima koji su žedni znanja. Na isti način, svi ostali književni žanrovi imaju svoju specifičnu društvenu pozadinu, čija osnovna struktura ostaje ista u svim društvima i zajednicama.

I, ako poznamo osnovnu strukturu društvenog života koja ih određuje – okolnosti poučavanja, molitve, nastanak lirске poezije, itd. – kako ćemo odrediti odnos koji postoji između ovih različitih književnih žanrova i iskustva? Predložimo ispitivanje gore navedenih književnih žanrova, jednog po jednog, da bi se ustanovilo u kojoj meri oni predstavljaju istinito i precizno svedočanstvo piševo ličnog iskustva.

4. Analiza književnih rodova  
mističkih tekstova

(a) Aforizmi

Izreke u prozi ili stihu predstavljaju najelementarniji i verovatno najautentičniji oblik mističke književnosti. Karakteristike ove gnomske književnosti iste su u čitavom svetu: tu se ne konstatuje samo stanje stvari onakvo kakvo jeste, već i onakvo kakvo bi ono trebalo da bude. One su uvek didaktičke, i u sažetom obliku izražavaju moralnu ili religijsku istinu; imaju tradicionalnu sadržinu i izraz i u njima stalno nailazimo na iskre novog načina sagledavanja stvari. Po svemu sudući, pisci aforizama usredsređuju svoje napore na pročišćenje i doterivanje formulacija: uzimaju se teme iz tradicionalnog učenja, razlažu na elemente, analiziraju i diskutuju, obogaćuju informacijama iz različitih izvora i, na kraju, iskazuju preciznim izrazima. Aforizmi predstavljaju proizvod intelektualne aktivnosti na najbolji mogući način.

Nekoliko primera, sasvim proizvoljno izabranih iz različitih religijskih tradicija, može nam pomoći da zaključimo da mistički aforizmi u mnogo većoj meri predstavljaju izraz određene tradicije nego individualnog mističkog postignuća.

U okviru hrišćanstva, aforizmi su nastaja-

6. P.G. Moore: »Recent Studies of Mysticism. U Religion, Journal of Religion and Religions, vol. 3 (1973), str. 146-56, cit. str. 152.



Mistička hebrejska kaligrafija iz Knjige Rozijela (Holandija, XVII vek)

I još od samih početaka mističkog traganja, kao što se može, na primer, videti u *Apophtegmata Patrum*, kolekciji izreka o duhovnim istinama, koja se pripisuje anhoritima i monasima egipatske i sirijske pustinje. U kasnijim vremenima, većina pravoslavnih otaca je izražavala svoja mistična učenja u obliku kratkih «poglavljia» (*kephalaia*), koja predstavljaju mističke doktrine i praksu izražane na najsžaetiji način:

*Kažu da je zadatak praktične filozofije da pročisti razum oslobađajući ga svih strasti; da je zadatak kontemplacije o prirodi da pokaže da je razum sposoban da usvoji sve znanje o istini stvari koje postoje i o razlozima zašto one postoje; da je zadatak teoloških inicijacije» (mistagogije) da učini razum podobnim Bogu da bi se on, koliko je to moguće, poistovetio sa božjom milošću, ne sećajući se ničeg sem Boga, iznad koga nema nikakvog znanja.<sup>7</sup>*

U ovom poglavlju Maksim Isповедnik (umro 662) priznaje da on samo izražava tradicionalnu misao («Kažu...»), ali ovaj aforizam možemo smatrati reprezentativnim za mnoge druge čiji tradicionalni karakter nije tako eksplicitno izražen. On nam u sažetom obliku daje tri stupnja mističnog uspinjanja kako to uči hrišćanski mistici: *praxis, theoria, theologia*, tj. pročišćenje intelekta, kontemplacija o univerzumu pomoću celokupnog znanja o sazajnom svetu, i jedinstvo sa Bogom kroz postepeno pripajanje njegovoj spasičelskoj milosti: *via purgativa, via contemplativa ili illuminativa, via unitiva*. Kao i u većini spoglavlja Maksima Isповедnika, analiza ova tri stupnja, koja zapravo proizilaze iz nehrisćanskih izvora, ovde je povezana sa biblijskim jezikom i egzegezom («Bog», «milost», itd.).

Aforistički stil hrišćanskih monaha postavili su rani islamski učitelji čije su izreke sakupili rani arapski teoretičari sufizma.<sup>8</sup> Kao primer uzmemo jednu od izreka Abu Sa'id al-Kharraza (umro 899):

*Prvi stupanj za onoga koji je dosegao znanje o jedinstvu (tj. proglašavanje jedinstva Boga) i ostvarenje istog, jeste da iz njegovog srca iztečava sećanje na sve stvari i da on ostaje sam sa Najvišim bogom.*

On je još rekao: Prvi znak jedinstva je da sluga ostavlja sve i vraća sve stvari Njemu, kome one i pripadaju, i da On njima upravlja i čini ih Sebi podložnim. Tako ih On skriva od njih samih u njima samima: unutar njih svodi ih na ništavilo i tako ih čini saglasnim Sebi. To je početak pristupa jedinstvu, bar što se tiče postojanog i nepromenljivog jedinstva.<sup>9</sup>

Ove izreke očigledno opisuju prve korake jednog muslimanskog mistika na njegovom

putu. Na prvi pogled, čini se da one proističu direktno iz iskustva. Ali ako ih pomnije osmotrimo, ubrzo ćemo otkriti da se zapravo zasnivaju na dva ključna termina islamske teologije, a to su: *tawhid*, jedinstvo i proglašavanje jedinstva i jednostnosti Boga, i *dhikr*, «prisjećanje», «pominjanje» i «izgovaranje» Božjeg imena. Abu Sa'id al-Kharraz stalno zahteva da se to jedinstvo mora «dsegnuti», «ostvariti», da se u njega mora «prodreti»; on se ne zadovoljava jednostavnim ponavljanjem liturgijske formule «Aleh je velik i nema boga osim njega» (*la ilah illa 'Allah*), već ide dalje, ka onome što logički sledi: ako je Bog zaista jedan i sâm, znači da ništa ne može postojati van njega, i one stvari, koje naizgled postoje, u suštini potpuno zavise od njega. Na taj način, izgovaranje imena o Božjoj jednostnosti mora dovesti do *proživljavanja* tog jedinstva: onaj koji ponavlja svetu formulu malo po malo će za boraviti svi sem Boga, čak i svoje empirijsko biće. Tim putem on ostvaruje istinski *tawhid*, tj. pravo isповedenje islamske religije. Sve to znači da ovaj aforizam možemo na pravi način razumeti kao čisto teorijsku dedukciju izvedenu iz glavnih doktrina islamske teologije.

U nekim od svojih čuvenih aforizama (*hikam*) egipatski sufi Ibn Ata Allah (umro 1309) zadržava se na dvosmislenostima jezika jer, po njegovom mišljenju, celokupna ličnost (srce) autora daje karakterističnu boju mističkom jeziku:

*Svako kazivanje (kalam: teološko i mističko učenje) zaogrnuo je koprenom srca iz kojeg je proizašlo.*

Nije moguće znati praviu prirodu iskustva jednog sufijsa samo slušajući ga, ukoliko ne postoji neposredno prenošenje tog iskustva između učitelja i učenika:

*Sledbenici će razumeti izražavanje onoga koji je dobio dozvolu da poučava (tj. koji*

*ima autoritet pravog učitelja) i njegovi simboli i aluzije će im biti jasni.*

Ponekad će svetla unutrašnje stvarnosti izgledati pomračena – onda kada vam nije data dozvola da je izrazite (tj. jezik će biti nedovoljan sve dok učitelj nema unutrašnji autoritet da prenosi znanje).

To znači da je sufi jezik uvek dvosmislen. On je li ekstatično naklapanje ljudi koji još nisu dostigli istinu ili je pragmatično poučavanje učitelja koji svojim učenicima objašnjava šta treba da rade:

*Njihovo izražavanje (sufija) može nastati zbog plime osećanja ekstaze ili u cilju poučavanja. U prvom slučaju radi se o onima koji su još uvek na putu (as-salikun) u drugom reč je o priznatim učiteljima koji ostvaruju određenu funkciju.<sup>10</sup>*

U ovim aforizmima Ibn Ata Allah koristi specifično islamski jezik izrastao iz arapske psihologije i teologije (treba učiti izreke kao «srce», «dobijanje dozvole», «izražavanje», «simboli i aluzije», «unutrašnja stvarnost», itd.). To je jezik jedne specifične tradicije i mora se razumeti u njenom kontekstu. Rečenice su koncizne i umetnički oblikovane. Ibn Ata Allah je dobar pisac, ali onaj ko bi htio da proučava suštinu njegovog «misticizma» mora imati na umu njegove opomene o postojanju jaza između iskustva i izraza!

U Indiji srećemo aforistički stil već na samom početku mističke misli i učenja. Nedavno preminuli Paul Horsch je ubedljivo pokazao da sveci i targaoci koji su sastavljali gate (*gatha*) i šloke (*šloka*) razasute kroz vedsku literaturu i poetske delove *Tipitake*, kratke izreke koje mogu biti izdvojene iz konteksta i proučavane kao književni dokumenti za sebe, nisu uvek priznavali brahmsko pravo na duhovno vodstvo.<sup>11</sup> Kao ilustraciju uzećemo primer iz *Bhrad-aranjaka*–upanishad:

*O tome postoji sledeća šloka:*

*Kad se sve želje koje se nalaze u srcu rastope,*

*Tada će smrtnik besmrtn postati;*

*U ovom životu on Brahmam doseže.<sup>12</sup>*

U Indiji i u srednjem veku deluju pisci aforizama. Pomenućemo tradiciju vakana koja pripada religiji višvašiva. «Vakanes» su suptilno obradene prozne sentencije koje se bave različitim aspektima religioznog života članova ove zajednice i koje najčešće dadržu pečat autora u obliku jednog od imena Šive. Vakane su izrazito lične, posebno zato što

opisuju stanje poklonika neposredno, a Boga samo implicitno; veći značaj se pridaje subjektu nego objektu obožavanja.<sup>13</sup>

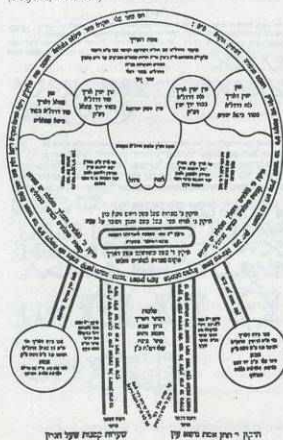
<sup>10</sup> Ibn Ata Allah: *Sufi Aphorisms*, prev. V. Daner (Leiden, 1973), str. 50, br. 183-6; tekst u P. Nwyina: *Ibn Ata Allah et la naissance de la confrérie illiite* (Beirut, 1972), br. 170-3, str. 159.

<sup>11</sup> P. Horsch: *Die vedische Gatha und Šloka-Literatur* (Bern, 1966).

<sup>12</sup> *Bhrad-Aranjaka Upanishad*, 4.4.7. Prevodi: *The Bhrad-Aranjaka Upanishad*, Ramakrishna Math (Madras, 1951), str. 363.

<sup>13</sup> A. K. Hamanjanji: *Speaking of Shiva*, Penguin Books (London, 1973), str. 53.

Detalji iz Lurjanske kabale (Poljska, XIX vek)



<sup>7</sup> Maximus the Confessor: *Chapters about Theology*, VII, 94; prevedeno iz dela *Philokalia*, vol. 2 (Atina, 1958), str. 185.

<sup>8</sup> Uporedi npr.: Al-Sarraj (umro 988): *Katab al-lama' fi'l-tasawwuf*; Sulami (umro 1021): *Tabaqat al-sufiya*; Abu Na'im (umro 1038): *Hilya al-awliya*; al-Qusairi (umro 1072): *Risala*.

<sup>9</sup> Al-Sarraj: *Kitab al-lama'* (Kairo, 1960), str. 53; deličan prev. M. Smith: *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1958), str. 31.



Jednom drugom prilikom ispričao nam je sledeću priču: Ušavršivši se u svim oblastima života, dobio sam novu želju – da pet dana moj duh ništa ne ometa u molitvi i razmišljanju o Bogu. I, odlučivši to, zamandalio sam vrata čelije za sobom da me niko ne bi ometao, i klekao sam i naredio svom duhu: »Ne silazi za neba, tamo si među anđelima, arhangelima, višnjim silama, sa Bogom svemogućim, ne silazi ispod nebesa.«

I izdržavši dva dana i dve noći, toliko izmorih demona da je postao sav od vatre i plamena i spatio sve stvari u čeliji, čak je i prostirku na kojoj sam klekao vatra progutala, i pomislih da ću i sam izgoreti. I na kraju, obuzet strahom, povukoh se trećeg dana budući sposoban da oslobodim svoj duh napasti i spustih se na razmišljanja o ovom svetu iz bojazni da me ne bi okrivili zbog taštine.<sup>21</sup>

Iz sledećeg primera biće nam jasno da su se ovakve »kontemplacije« uistinu smatrale za vizionarsko iskustvo:

Tako veliko znanje on imadaše o Svetom pismu u božanskim naredbama da je čak i za vreme obroka sa braćom dugo čitao i bio odsutan duhom. I pošto ga nagovarahu da priča o svojoj ekstazi, govorio je: »Otišao sam u mislima na dalek put, odvučeni meditacijom.« Ja sam ga pak često video kako plače za stolom i kad bih ga upitao za razlog suzama, čuo bih ga kako odgovara: »Drhtim zbog uzimanja iracionalne (tj. materijalne) hrane jer mi je sudeno da, budući racionalan, živim u raju uživanja koji nam je podario Hrist.«<sup>22</sup>

### (d) Komentari

Veliki broj mističkih spisa sastoji se od interpretacija ranijih radova. Mnogi od najznačajnijih delova starih upanišada izgleda da su samo komentari gata i šloka koje je analizirao Horsch.<sup>23</sup> U Brhad-aranyaka-upanišadi, na primer, Yajnavalkya daje sledeću interpretaciju šloke koju smo već citirali:

Isto kao što beživotna zmijska koža leži odbačena na mravinjaku, tako leži i ovo telo. A tada ovaj bešestelni, besmrtni životni dah (prana) uistinu postaje brahman, istinska svetlost.<sup>24</sup>

Rad potonjih indijskih mislilaca, počev od Badarayane, pretpostavljenog autora čuvenih *Brahmasutri*, za kojim dolazi mnoštvo čuvenih filozofa kao što su Shankara, Ramanuja, Madhva, i drugi, može se shvatiti kao gigantski napor da se objasne ključni delovi upanišada. Sličan proces može se zapaziti i u budističkim tekstovima, a sličnu pojavu nalazimo i u islamskom svetu. P. Nwyia je pokazao na koji je način jezik sufija izrastao iz Kurana, kroz stalnu interakciju njihovog »mističkog« traganja i svetog teksta koji su

pokušali da razjasne:<sup>25</sup> Al-Junaid (umro 910) bio je prvi komentator *šahihyiat-a*, nadahnutih mističkih kazivanja Abu Yazid Bistami-ja (umro 875), i u kasnijim vremenima je imao mnogo imitatora. Jedan od njih, al-Sarraj (umro 988), u svojoj knjizi *Kitab al-luma* na sledeći način komentariše aforizam Abu Sa'ida al-Kharraza koji smo gore citirali:

Značenje ovoga je da sećanje na stvari nestaje putem dhikr-e, tj. sprišećanja Boga. Izraz »sluga ostavlja sve« znači da on ništa ne dovodi u vezu sa sobom, niti sa svojim sposobnostima i mogućnostima, već jasno opaža da stvari postoje samo u Bogu, a ne same po sebi. Izraz »On njima upravlja i čini ih Sebi podložnim« ukazuje na činjenicu da je Bog Gospodar svojih slugu, isto kao i iskustveno doživljaja jedinstvo, koji ih obuzima da bi mogli na kraju da spoznaju da stvari postoje samo kroz Boga. Kao što je neko rekao:

U svakoj stvari postoji svedok  
Koji potvrđuje da je on jedan.

Izraz »čini ih Sebi podložnim« znači da (sufiji) ne podležu uticaju stvari o kojima razmišljaju budući da one mogu imati smisla samo zahvaljujući Njemu. Na kraju, kad (Abu Sa'id al-Kharraz) kaže: »On ih skriva od njih samih u njima samima: unutar njih svodi ih na ništavilo, smisao koji izražava je da slave nemaju nikakvu čulnu percepciju i da ne obraćaju pažnju na fizički i psihološki uzbuđenja kakva se mogu oseliti u stanju istinskog znanja, budući da su sposobni da odmah spoznaju da su sposobni da odmah spoznaju da moć Boga i spasonosna snaga meditacije o njegovoj volji brišu i poništavaju sve stvari.«<sup>26</sup>

Ibn 'Arabi (umro 1240) je dao interpretaciju Tirmidhijevog dela *masa'il* (nastalag u X veku) kataloga 157 fundamentalnih pitanja o duhovnom i mističnom životu.<sup>27</sup> On je

kasnije komentarisao i sopstvena dela (npr., *Tarjuman al-awfaq*, ezoterični komentar jedne zbirke ljubavnih pesama); neki drugi autori su takode tumacili neke njegove radove (posebno *Fusus al-hikam*<sup>28</sup> i *Futuh al-malkiyah*<sup>29</sup>). Ansarijevo delo *Manazil as-sa'irin*, veoma kompletno i sistematsko obrazlaganje sto stupnjeva na putu mističnog napretka, i Ibn Ata Allahov *Hikam* bili su komentarisani više puta.<sup>30</sup> Značajni tekstovi jevrejskog misticizma, naročito njihov *magnum opus*, izvanredni *Zohar*, nisu ništa drugo nego komentari Tore. Najčuvjeniji hrišćanski mistici, od Maksima Ispovednika (umro 662) do Eckharta (umro 1328) i Huan-a de Kruza (1542-91) revnosno su čitali i tumacili Bibliju – njihove radove možemo razumeti jedino ako stalno imamo na umu biblijsku pozadinu.

Stari tekstovi i iskustvo koje opisuju – bez obzira na njihovu prvobitnu prirodu – kasnije su smatrani za normu i kao takvi se proučavaju, služe za kontemplaciju, prilagođavaju se novonastalim uslovima, upoređuju, kombinuju, šire se i internacionalizuju, i tako prenose kasnijim generacijama kao riznice koje pomažu traگوacu na mističkom putu.

Komentator pokušava da objasni tradiciju i, iako se ne primenjuju moderni standardi »objektivnog« tumačenja istorije i mada tradicionalni komentator unosi sopstvenu teologiju u tekst koji objašnjava, ipak se radi o činu intelektualnog istraživanja. Međutim, teško bismo se odlučili da njegovo lično mističko postignuće, koje leži (ili ne leži) iza svega toga, procenjujemo samo na osnovu ovakve vrste teksta. U ovoj književnosti mističko traganje se pojavljuje kao stalan napor da se razume i nauči doktrina primljena od drugih pa su do doktrinarni i teorijski elementi od najvećeg značaja.

### (e) Dijalozi

Književna forma dijaloga veoma je česta u mističkoj književnosti. Uobičajeni su razgovori između učitelja i učenika, kao npr. u proznom delu Sankarinog *Upadeshasahasrija*, koji je u potpunosti napisan u ovoj formi:

Učenik: Poštovani, ako sam ja, kao što kažete, savršeno nepromenljiv, kao neko u dubokom snu, kako onda objašnjavaš stanja snova i probuđenosti?

Guru: Reci mi da li ih ti neprekidno doživljavaš?

Učenik: Ja ih svakako doživljavam, ali

<sup>28</sup> Osman I. Yahya: *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi* (Damask, 1964), str. 241-56, navodi 120 komentara, uključujući i uvod koji je napisao sam Ibn 'Arabi.

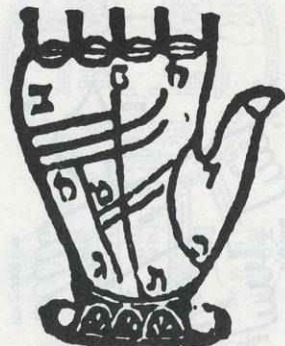
<sup>29</sup> O. I. Yahya, op. cit., str. 232-4; daje listu 15 (ili 14) komentara.

<sup>30</sup> H. Ritter: »Philologica« u *Der Islam*, vol. 22 (1934), str. 90-3; navodi deset komentara o Ansarijevom delu *Manazil*; još jedan (zapravo najstariji postojeći) publikovao je S. Laugier de Beaurecouil 1954, a jedan kasniji se pojavio u Kairu 1969. Za komentare o Ibn Ata Allahovom *Hikamu* vidi V. Danner, op. cit. (br. 10), str. 16.

<sup>25</sup> P. Nwyia: *Exégèse coranique et langage mystique: Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans* (Bejrut, 1970).

<sup>26</sup> Prevodeno iz al-Sarraj: *Kitab al-luma* (Kairo, 1960), str. 53.

<sup>27</sup> Pitanja Al-Tirmidija, zajedno sa dve serije odgovora koje je napisao Ibn 'Arabi, izdao je Osman I. Yahya: *Al-Tirmidi: Kitab hatim al-awliya* (Bejrut, 1965), str. 142-362.



<sup>21</sup> V. Macdermot, op. cit. (br. 20), str. 356.

<sup>22</sup> Ibid., str. 363.

<sup>23</sup> Uporedi nap. 11.

<sup>24</sup> *Brhad-Aranyaka-Upanishad* 4, 4, 7.

naizmenično i na mahove, ne neprekidno.

Guru: To znači da su ta dva stanja slučajna i sporedna i da ne nastaju iz tvog slučajnog Bića (koje predstavlja Pravu realnost na čijoj su površini ta stanja smeštena).<sup>31</sup>

Tako putem dijaloga i sažetog zaključivanja guru pokušava da vodi učenika putem ka ostvarenju apsolutnog. Veoma je poznat budistički primer iste vrste dijaloga u delu Milindapanha (Pitanja kralja Milinde), gde su sva pitanja koja bi jedan učenik mogao da postavi ispitana i razjašnjena na najupečatljiviji način.

Drugi dijalozi pripadaju tipu »debatne književnosti: učitelj diskutuje sa jednim protivnikom i pokušava da ga pobedi. Takav oblik često koriste npr. indijski teološki i filozofski pisci koji počinju izlaganje iznošenjem protivnikovog gledišta (purvapaksha), koje se zatim odbacuje i zamenjuje teorijama samog autora. Isto tako, često se mističke doktrine izlažu u vidu odgovora koje mudrac daje nekom zainteresovanom laiku (na primer, budističke sutte, hinduističke purane, itd.).

U vezi s ovim književnim oblikom mogu se izneti sledeće primedbe: (I) Dijalozi najčešće odaju pišuću želju da vodi čitaoca određenim putem i da rasuđuje na takav način da bi ga ubedio u sopstvene stavove. Zato je elemenat rasuđivanja primaran. (II) U ovoj formi se nesumnjivo ogledaju situacije iz stvarnog života, ona ima jasno definisanu Sitz im Leben: učionica, sala za predavanje, učiteljev ashram. Ponekad su te životne situacije slikovito opisane u samim dijalozima, kao u odlomku iz jednog od dela persijskog mistika Jalalad-Din Rumija (umro 1273), koji se uzgred bavi problemom jezika:

Učitelj je rekao: Jednog dana sam govorio većoj grupi ljudi, među kojima je bilo prisutno i nekoliko ne-muslimana. Tokom mog govora oni su počeli da plaču i da pokazuju znake snažnih emocija i ekstaze.

Neko je upitao: Šta oni razumeju i šta oni znaju? Samo jedan od hiljada muslimana razume ovo vrstu govora. Šta su to oni razumeli pa ih je navelo na plač?

Učitelj je odgovorio: Nije neophodno da razumeju unutrašnji duh ovih reči. Koren stvari je u samim rečima, a to oni mogu da razumeju. Na kraju krajeva svi priznaju jedinstvo Boga, da je on Stvaralac sveta, da je On taj koji kažnjava i opršta. I kada ma ko čuje ove reči, ... opšte uzbuđenje i ekstatične strasti go obuzimaju, jer iz ovih reči dopire miris njihovog Obožavanja, cilja njihovog traganja.<sup>32</sup>

Ovaj tekst odaje tipično semitsko verovanje u kreativnu snagu reči. Sasvim suprotan stav potpunog zanemarivanja reči i značenja nalazimo u zen dijalogu, koji zapravo pred-

stavlja radikalnu negaciju vrednosti dijaloga:

Monah je rekao Chao Chou-u: Upravu sam stigao u manastir; molio bih učitelja da me pouči.

Chao Chou je rekao: Da li si već jeo?

Monah je rekao: Jao sam.

Chao Chou je rekao: Onda idi i operi svoju zdelu.

I monah je razumeo.

Komentar: Kad god Chao Chou otvori usta možete mu videti žućnu kesicu, pokazuje svoje srce i jetru. Monah nije zapravo ništa razumeo: pomislio je da je zvono lonac.<sup>33</sup>

I ovaj dijalog se zasniva na situacijama iz stvarnog života, ali islam i zen su sasvim različiti svetovi...

Na koji način su ovakvi spisi povezani sa iskustvom heroja ili pisca? Izgleda, samo indirektno: iskustvo može ležati negde na rubu svesti diskutanta, ili može biti zamišljeno kao krajnji cilj rasprave, ali se teško može utvrditi njegov karakter.

### (f) Pouke

Pouke su veoma uobičajene i javljaju se u najrazličitijim oblicima: kao propovedi, rasprave na određene teme, sažeti prikazi filozofskih i teoloških doktrina. Ovde je, opet, elemenat ličnog iskustva relativno nevažan u odnosu na izlaganje i prenošenje doktrine. Može se priznati da je mističko učenje delotvorno samo u onoj mери u kojoj učitelj personalizuje ono što pokušava da prenese drugima, i da će on biti prihvaćen kao pravi mudrac jedino ako i sam uzima učešća u mističnom traženju. Učitelji svih oblasti praktičnog učenja imaju više uspeha kada poučavaju »ono što radi« a ne »ono što pričaju«, a to je naročito tačno u pogledu učenja mističkog »iskustva«. U tom smislu pisci čije su se pouke smatrale korisnim i vrednim da dobiju status autoriteta u određenoj mističkoj tradiciji, morali su i sami da se kreću »putem« mističkog traženja. Međutim, uprkos svemu tome, sasvim je moguće obrazložiti mističke stavove a da se pritom ne poseduje nikakvo odgovarajuće iskustvo. U svakom slučaju, nemoguće je precizno razgraničiti stvarno iskustvo i doktrinarno razrađivanje shema. Vrlo je simptomatičan slučaj Eckharta: o njemu se vode rasprave da li je bio istinski mistik, odnosno da li je pokušavao ono što je sam iskusio ili je možda samo prenosio stavove koje je našao u neoplatonskoj i hrišćanskoj tradiciji, a da pritom nije doživeo »božansku suštinu« izvan Boga.

### (g) Molitve

Molitve – bilo u prozi, bilo u stihu – često se sreću u mističkoj književnosti. U njima se čovek direktno obraća krajnjoj realnosti kao saucenišniku u životu ili kao objektu obožavanja sa kojim se suočava. Sadržaj molitvi

može biti veoma raznovrstan i u okviru jedne mistične tradicije, od kontemplacija o prisutnosti Boga i njegovim manifestacijama u prirodi i istoriji (npr. u ličnom životu obožavaca kao u slučaju Ispovesti sv. Avgustina) do direktnog traženja duhovnih darova.

Kao primer za prvu varijantu poslužiće nam molitva muslimanskog autora al-Halalja (umro 922):

Ugledao sam Gospoda očima svog srca  
«Ko si ti?» – upita me. Na sam Ti – rekoh,  
«Ti si onaj koji ispunjava sva mesta,  
Ali ona ne znaju gde se Ti nalaziš;  
U mom postojanju je Boga uništenje;  
Ali i uništen, ja ostajem u Tebi.»<sup>34</sup>

To je zapravo neka vrsta vizionarskog dijaloga sa Bogom, u kojem se, uprkos izražavanju jedinstva, zadržavaju svojstvenosti Boga i poklonika. U njemu je sadržana molitva, ali bi bilo veoma teško razlučiti da li se ona zasniva na neposrednom iskustvu ili je to samo teorijska konceptualizacija želje i čežnje za postizanjem istovetnosti-u-raspoloživosti.

Još jedan primer islamske molitve (Ibn Ata Allah):

Gospode, u mnoštvu i raznovrsnosti stvorenih stvari i promenljivih stanja ja vidim Tvoju želju da Te prepoznam u svemu, i ja Te neću ni u čemu ignorisati.

O, Bože, Tvoja prodorna odlučnost i tvoje osvajanje će ostaviti bez reči onog koji govori i bez dostojanstva onog koji ga ima.

Gospode, koliko puta je Tvoja pravednost uzavala zavisnost koje sam izgradio od poslušnosti, ili položaj koji sam podigao! A ipak me je Tvoja milost uvek od njih izbavljala.<sup>35</sup>

Ove molitve jasno pokazuju tipično muslimanske stavove: tokom različitih stepenja i stanja kroz koja prolaze ljudi u toku svog mističkog života Boga im se prikazuje na različite načine; on ima volju; on osuđuje vezivanje za ovomealmske stvari; on je milostiv prema ljudima, a oni mogu samo da se odreknu sebe i potpuno prepuste njegovom vodstvu.

Na drugoj strani tipičan hindu stav je izražen u Manikavacagarovoj himni upućenoj Šivi (VIII vek):

Ti si me oslobodio uza i učinio Svojim, i u dvorištu hrama, dok su blaženi sveci gledali,

Ti si se podigao, i mene si, Čak i mene koji ništa nisam znao, uzvisio, O, Ti jedini Mudri! Božanska ambrozijo! Zar sam bio mudar kada si mene, poslušnog slugu Uzeo i učinio svojim? Ti si video moje neznanje! O, Gospodaru Milosti, zar sam ja onda bio mudar, zar sam bio jak?<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Prevedeno iz kritičkog izdanja *Upadeśasahasri* Sengaku Na yede (Tokio, 1973), str. 210 (*Gadya-bandha* II, 86-9); za ostale prevode vidi Swami Jagadānanda, *A Thousand Teachings* (Madras, 1943), str. 53; P. Hacker, *Upadeśasahasri von Meister Shankara* (Bon, 1949), str. 42.

<sup>32</sup> A. J. Arberry (prev.), *Discourses of Rumi* (London, 1961), str. 108.

<sup>33</sup> S. Beyer, *The Buddhist Experience, sources and Interpretations* (Encino and Belmont, California, 1974), str. 264. Najzvučniju sliku ovakvih dijaloga daje Lin Tsai, *Entretiens*, prev. P. Demieville (Paris, 1974).

<sup>34</sup> Prev. Dr. R. Blumenthal: *The Commentary of R. Hater Ibn Salkana to the Thirteen Principles of Maimonides* (Leiden, 1974), str. 65; različiti arapski tekstovi: Ibid., str. 338; komentar: Ibid., str. 204.

<sup>35</sup> Preveo V. Danner, op. cit., str. 65 (br. 11, 14, 15); tekst u P. Nyvia, op. cit., str. 213 (br. 8, 11, 12).

<sup>36</sup> G. U. Pape, *The Tiruvāgagam of a Sacred Literatures of Manikāvaṅgar* (Oxford, 1900), str. 65.

Manikkavacagar ne govori o Šivinom uticaju na stvaranje i istoriju sveta (iako kao i većina Hindua smatra da je univerzum samo jedan vid Boga): Šiva nema moć da oblikuje svet van sebe niti da vodi sudbine ljudi prema nekom unapred stvorenom planu. On je samo »onostrano« sveta (i tvar iz koje se on razvija), pa tu postoji antiteza između Šivnog »znanja«, koje je samo u njemu, i neznanja, tj. unižene egzistencije u svetu koji predstavlja neznanje i ropstvo. I tako, dok jedan musliman u molitvi razmatra smisao i svrshodnu božju delatnost i uticaj na istoriju i prirodu (što je u potpunom skladu sa tradicionalnom islamskom teologijom), dotle jedan Hindu u svetu Onoga koji je Znanje i sa užasom se prisieća stanja i sveta neznanja, gde se ranije nalazio (što, opet, odgovara obrascima indijske misli).

Kao na primer za drugu varijantu molitvi – traženje duhovnih darova – uzećemo kratak odlomak iz dela islamskog mistika Dhu-’l-Nun Misrija, jedne od najpoznatijih ličnosti sufi tradicije:

*Bože, najskrivljeniji deo mog bića je otkriven tvom pogledu i ja stojim nespokojan pred Tvojim licem; kada me je greh odvuкао sa pravog puta, prisiećanje na Tebe (dhikr) vraća me Tvojjoj blizini, jer znam da Tvoja ruka upravlja svim događajima i da oni dolaze od Tvojih naredbi. O, Bože, koje je milordniji od Tebe prema svim majmanama, jer si me stvorio tako slabog? I ko bi mogao da oprašta više od Tebe, jer me znaš od početka vremena? Tvoje su zapovesti sve-prožimajuće; ja sam im se oprao samo po Tvom dopuštenju i Ti si me odmah prekorio. Misam Ti neposlušnik, i Ti si to znao i pokazao si mi da grešim. Molim te da mi udeliš milost koja mi je potrebna i da saslušaš moju odbranu, da znam da ćeš mi oprostiti sve moje grehe – i dela i reči.<sup>37</sup>*

Drugi primer je iz hindu tradicije, opet je u pitanju Manikkavacagar:

*Onima koje voliš podario si apsolutni mir,  
Ali ovde, napolju, ja, bedno pseto, ležim i tugujem,  
Dok mi se duh rastapa! O, Gospode moj, želeo bih  
Da dosegnem ono beskraino more blaženstva prave ljubavi  
Koje ne poznaje promene, zaborav, odvajanje.  
Bez kraja, bez granica, bez misli, bez smrti!  
Oni su videli to more blaženstva i napojili se  
Na izvoru sreće. Pa zar dolikuje da ja, unižen i nedostojni,  
Čije su muke bezbrojne i rane bolne, još čekam?  
O, Gospode, molim ti se, otvori mi vrata svog milosrđa,  
Jer ja malaksavam i gubim hrabrost. O, Svetlosti*

*Neka tama pobegne pred zracima Tvoje dobrote!<sup>38</sup>*

Razlike u karakteru i teološkim pogledima sasvim su otičledne.

Molitve uvek veoma snažno izražavaju svest o božjoj prisutnosti, ali su formulirane tradicionalnim religijskim i teološkim jezikom, i u toku molitve vernik se nikad ne odvajava od čvrstog pojmovnog okvira svog duhovnog života. Poređenje molitvi koje potiču iz različitih religijskih tradicija ekvivalentno je poređenju celokupnih religijskih sistema. Ako i postoji nekakva iskustvena osnova molitve, sama po sebi molitva ni u kom slučaju ne predstavlja mističko iskustvo.

### (h) Religiozna poezija i proza

U mističkoj književnosti često se sreću dela poetske i religiozne uobrazilje: hindu Purane, Mahayana Sutra, zatim zbirke verske poezije kao što su *Devaram* tamliških Shaiva ili *Divya Prabandham* tamliških Vaishnava, mistička dela velikih persijskih pesnika – Attara, Rumija i drugih, na arapskom jeziku brojna dela Ibn ‘Arabija i Ibn al-Farida, najveća deo hrišćanske religiozne poezije, itd. Oblici poetske inspiracije su mnogobrojni i raznoliki, mogu biti predmet psiholoških istraživanja, ali bismo morali pretpostaviti da je poetska inspiracija po sebi identična mističkom iskustvu ako bismo prihvatili ova dela kao izraz ličnog mističnog iskustva.<sup>39</sup> A toliko široko značenje reči »misticizam« ne poklapa se sa našom početnom definicijom mističke književnosti i čini termin »mističko« odevč širokim da bismo ga mogli koristiti.

### 5. Zaključak: Suština proučavanja misticizma

Ovaj kratak pregled žanrova mističke književnosti jasno pokazuje kako su male naše mogućnosti da saznamo suštinu mističkog iskustva. Naše znanje se zasniva na proučavanju tekstova. Navedena analiza dokazala je da oni samo ponekad predstavljaju sliku pravog iskustva, a čak i kad je to slučaj, veoma je teško odrediti odnos između doživljenog i napisanog. Zato se moramo usredsrediti na proučavanje mističkog jezika. Istraživanje misticizma je prstenveno, ako ne i u potpunosti, filološki i egzegetski poduhvat, i kao takav ima sve hermeneutičke nedostatke koji se javljaju prilikom egzegze i interpretacije. Takođe, naučni rad mora imati u vidu jaz između jezičkog izraza i samog mističkog iskustva. Naime, nijedan od književnih žanrova koje smo naveli ne daje neposredan izveštaj o samom iskustvu i njegovim karakteristikama.

Ako sad skrenemo pogled sa književnog oblika na jezik ovih spisa, terminologiju koja se koristi i ideje koje se iznose, odmah

ćemo uočiti da se oni u mnogome razlikuju prema tradicijama u kojima su nastali. Tako će npr. terminologija i ideologija *bhaktija* biti u potpunosti hindu i sasvim drukčija od onih koje srećemo u *tasawufu*, koje su po svojim karakteristikama tipično islamske, ili od jezika i ideja hrišćanske *gnose* i *theose*. Jer je jezik svake kulture specifičan i ne može se zameniti drugim; a to znači da je našim proučavanju dostupan samo jezik i da ne možemo znati kakvo se iskustvo krije iza njega.

Imajući sve to u vidu, ne možemo a da se sažaljivo ne osmehujemo nad izjavom R.C. Zaehnera, da su:

*poređenja između mističkih tekstova sasvim različitih religija, u najmanjem slučaju, zasnovana na suštinskoj sličnosti.<sup>40</sup>*

Jer, u stvari, poređenje mističke tekstone, mi zapravo poredimo celokupne doktrinarne sisteme, drugim rečima: mitske sne (*myth-dreams*) pojedinih društava, zajednica i pojedinaca. Zaehnerovo tvrđenje proizlazi iz nekoliko nesvesnih aksioma kao što su: »mistici prevazilaze nivou racionalne svesti na putu ka apsolutnoj svesti«, »apsolutna svest je samo jedna i, kao takva, univerzalna«, »različiti oblici mističkog iskustva nisu ništa drugo od obliki apsolutne svesti«. Ove se teze jasno ogledaju u Zaehnerovoj definiciji »misticizma«, koji po njemu predstavlja:

*ostvarenje sjedinjenja ili jedinstva sa nečim što je ogromno, ako ne i beskraino veće od sopstvenog iskustvenog bića.<sup>41</sup>*

Za Zaehnera, ova definicija je ontološka a ne fenomenološka: »ono što je beskraino veće od sopstvenog iskustvenog bića« zaista postoji, i u misticizmu se »sjedinjenje ili jedinstvo sa njim« zaista »ostvaruje«. To »nešto« sam Zaehner bi nazvao »Bogom«. Mistici različitih religija su, na različite načine, ostvarili sjedinjenje sa »Bogom« i to je razlog što je poređenje između onog što su napisali u najmanjem slučaju zasnovano na suštinskoj sličnosti. Zaehnerov stav je u velikoj meri odredila katolička doktrina o »prirodnom misticizmu«.

Mi ne želimo da *a priori* poreknemo opravdanost i valjanost teološkom pristupu mističkoj književnosti. Na kraju, zašto ne bi bilo istina da su mistici raznih religija postizali sjedinjenje sa Bogom; isto tako, monoističko »vjeruju« o postojanju jednog Boga Stvoritelja, Održavaoca i Spasitelja svih ljudi može biti ispravno. Ateističko verovanje modernog racionalizma ne mora biti poslednja reč o ISTINI. Ali čak i ako prihvati teološki pristup, proučavalac misticizma će ostati samo u okvirima svog sopstvenog ličnog iskustva. On može i sam biti mistik i slediti sopstveni mistički put do kraja – do ostvarenja sjedinjenja sa Bogom, ili sa Šivom, ili dosezanja jedinstva Apsolutnog, ili do gašenja svih želja u nirvani, ali će to uvek biti samo njegovo lično iskustvo, a kada bude proučavao tekstone drugih, susrećeće se sa

<sup>37</sup> Al-Sarraj: *Kitab al-luma'* (Kairo, 1960), str. 328; prev. M. Smith: *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (London, 1931), (drugo izdanje Amsterdam, 1973), str. 231.

<sup>38</sup> C. U. Pope: *The Tiruvacagam* (poredi nap. 36), str. 270.

<sup>39</sup> Kao što je to npr. uradio B. Scharfstein, op. cit. (napomena 1), str. 71–6.

<sup>40</sup> Vidi napomenu 4.

<sup>41</sup> R. C. Zaehner: *At Sundry Times* (London, 1958), str. 171; R. C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism* (London, 1960), str. 5.

UDK 291.1:165.19

# Saznanje i ljubav\*

Pol Marfi



Bijelac sa hrama Kandarija Mahadeva (Indija, X vek)

Trojičko\*\* mišljenje sjedinjuje strogost teološke analize i dubinu emocionalnog doživljaja; ono u velikoj meri izražava sklad između misticizma i teologije tako svojstven indijskim veroispovestima – nasuprot semitskim religijama obuzetim Bogom kao drugim (njegovom onostranošću – prim. prev.) i tako sumnjičavim prema mogućnosti sjedinjenja konačnog stvorenja i transcendentnog Boga. Međutim, semitska zamisao jeste da je »hrišćanstvo izuzetak zato što u monoteistički sistem uvodi ideju koja mu je potpuno strana, naime ovaploćenje Boga u ličnosti Isusa Hrista. A ova ideja podjednako je neprihvatljiva kako za strogi monoteizam islama tako i za monoteizam Jevreja.<sup>1</sup>

\* Odlomak iz knjige Paul E. Murphy: *Triadic Mysticism*, Banarsidas, Delhi, 1986.

\*\* Trojičko – ono koje je vezano za trika sistem kaimirskog šaivizma (prim. prev.)

<sup>1</sup> R. C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*, New York: Schocken Books, 1969, str. 2.

Prema tome, hrišćanstvo se od samog početka odreklo velikog broja svojih semitskih svojstava i odgovarajućih uvida svojstvenih indijskim religijama – kao što je verovanje u mnogostrukost božanskog sklada sa božanskim jedinstvom (u hrišćanskom tumačenju Sveta Trojica); očovečenje Boga (ovaploćenje); vrhovno blaženstvo kao sjedinjenje sa božanskim (za hrišćane vizija blaženstva); dostizanje ovog blaženstva kroz blagodatnost božanskog izbora (milost) i dostupnost božanskog kroz numinozne vidljive simbole (kult slika). Ovi uvidi, veoma pogodni za mistički doživljaj, takođe su osnova hrišćanske ortodoksne religije. Otuda je, među ve-

svim teškoćama koje smo naveli. Možemo razumeti – u većoj ili manjoj meri – naše lično iskustvo, ali nikada nećemo shvatiti prirodu »mističkog iskustva« uopšte, posebno prelazeći iz kulture kojoj pripadamo u drugu kulturu.

Da bi se izbegli nesporazumi, možda bi bilo najudrudije potpuno izostaviti pojam »misticizam«, jer jedino je sigurno da su u okviru svake velike kulture postojali ljudi i žene koji nisu bili zadovoljni ritualnim aspektima religije i koji su pokušavali da u potpunosti prožive njeno suštinsko značenje, i to ne samo kroz spoljašnje ponašanje, već pre svega u samom središtu svog bića, na nivou dubokog psihološkog i duhovnog iskustva. Oni nisu ni praktikovali ni propagirali »misticizam« : »misticizam« je apstraktni pojam, reč bez konkretnog značenja. Čuveno pitanje muslimanskih »mistika« : *ma al-tasawwuf?* ne znači, kako su to neki prevodili, »šta je misticizam?«, već zapravo: »šta predstavlja onaj naročit pravac islamskog verskog života – i isključivo islamskog – koji se naziva *tasawwuf*?« Takozvani muslimanski »mistik«, *mutasawwif*, ili *murid*, ili sufi, nije se bavio »misticizmom«, već je pokušavao da prođe u suštinu osnovnog načela islamske vere, *tawhid*, jedinstvo Boga. Slično tome, hindu *sanyasi* i hindu *bhakta* nisu žudeli za »misticizmom«, već za *brahmajnano*, »znanjem Brahme«, ili *Shivanubhavam*, *Shiva-bhogom*, potpunim doživljavanjem Sive, ili *Sayujya-jom* – sjedinjenjem sa određenim oblikom božanstva koji su cenili više od ostalih. Ni hrišćanski monasi nisu proučavali »misticizam« : oni su tragali za Božjim kraljevstvom (*basileia tou theou*) koje su pronalazili u svom srcu, i njihov cilj su bile *gnosa* i *theosa*, krajnje znanje i jedinstvo sa Bogom.

»Misticizam« je čisto formalni pojam, termin koji nas posećda da se religija ne sastoji isključivo od spoljašnjih radnji i manifestacija, već da takođe predstavlja, barem za neke svoje sledbenike, neprekidno traganje za sopstvenim usavršavanjem, a ono je nerazlučno vezano za misaonu strukturu svojstvenu određenoj religiji i ostvaruje se na nivou unutrašnje, duhovne čovekove dimenzije.



S engleskog preveo  
Ivan Boksačić

(Preuzeto iz Steven T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978.)

Belaška o piscu

CARL A. KELLER, D. D. (Bazelski Univerzitet). Među njegovim brojnim radovima navešćemo: *Das Wort OTH, als Offenbarungszeichen Gottes* (1946); *Die Vedantaphilosophie und die Christusbotschaft* (1953); *Commentaire des petits prophètes*, vols. I, II (1965/71). Objavio je veliki broj članaka u naučnim časopisima na hindu temu – pre svega o tamiskoj kulturi, o misticizmu, sufizmu i Bibliji. 1946–52 predavao je u Indiji, da bi zatim postao prvi profesor Starog Zaveta na Univerzitetu u Lozani 1956, a 1966. dobio je katedru za istoriju religija.

roispovestima semitskog porekla, upravo u hrišćanstvu postignut najpotpuniji sklad između teologije i misticizma, koji je, mada ni u kom slučaju sasvim lišen nesaglasnosti, dao mističku tradiciju punu dubine i sjaja. Sličnog sjaja je i misticizam religije naslednice hrišćanstva, islama, iako su u ovom drugom ortodoksna teologija i misticizam u večnom sukobu – Muhamed je ponovo uveo semitske vrednosti koje je hrišćanstvo korento izmenilo. Ortodoksnu islamsku teologiju »stvrdilo su da ljubavi ne može biti između Boga i čoveka zato što ljubavi može biti samo između sličnih, a Bog je različit od bilo kojeg stvorenog bića; kada Kuran govori o ljubavi, onda on misli samo na poslušnost.<sup>2</sup> Da bi misticizam mogao da procveta, morale su biti ponovo uvedene »indijske vrednosti. Ovo je pošlo za rukom ezoteričkim tradicijama šaita i sufija, koje su isprva bile nadahnute neoplatonizmom, a kasnije su,

<sup>2</sup> Ibid., str. 91.

po svojoj prilici, bile pod utjecajem same indijske religije. Islam, postavši spoj semitskih dogmi i indijskog misticizma, morao je kasnije da se suoči sa hinduizmom na njegovom sopstvenom tlu. Ali, kada je reč o mističkoj teologiji, njihov susret nikada nije bio dubok i ove dve vere nisu (svi do modernih vremena) shvatile svoje duboke mističke sličnosti.

### A. Sukob između saznanja i ljubavi

Bilo da postoji, odnosno da ne postoji zategnutost između hrišćanstva i misticizma, sasvim je izvesno da je ona svojstvena samom misticizmu, da postoji između njegovih aspekata saznanja i ljubavi, odnosno između gnostičkih elemenata i elemenata posvećenosti. Hrišćanstvo daje prednost ljubavi, pa ipak rimokatolički teolozi raspravljaju o tome šta čini viziju blaženstva – je li to blaženost saznanja (Aquinas) ili ljubavi (Scotus) ili i jedno i drugo (Suarez). U hinduizmu ova zategnutost uočava se u raspravi koji je bolji put do oslobođenja – groza ili posvećenost. Vrhovnost posvećenosti, nagoveštena u pretežno gnostičkim upanišadama, glavni je deo poruka Gite. Ali u sistematizaciji hinduske teologije era saznanja prethodi eri posvećenosti, koja dolazi nakon desetog veka. Abhinava se stoga može smatrati poslednjim velikim teologom gnostičkih škola, a Ramanuja (1056–1137) prvim sistematiziranim misliocem posvećenosti.

Ljubav je, tako, odnela pobjedu nad saznanjem, ali ova pobjeda nije izazvala veliko previranje u hinduskoj teologiji. I doista, u samoj trojčkoj tradiciji (trika šaivism) počele su da se razvijaju spekulacije o posvećenosti, što se vidi u delima Bhatta Narayana u devetom, Utpaladeva u desetom i Lalle u četrnaestom veku. Istovremeno, sukob između saznanja i ljubavi odigrao se u susjednoj teologiji, islamu, koji će uskoro razoriti dom trojičnosti, Kašmir. Za razliku od hinduske mističke teologije, islamski misticizam bio je u vreme svog nastanka, u osmom veku, uglavnom asketski i posvećen, ali od devetog veka pa nadalje, počele su u njemu da se razvijaju monističke i gnostičke tradicije. U vreme sučeljavanja islama i trojičnosti u trinaestom veku, u muslimanskom misticizmu (sufizmu) postojala je zategnutost između ljubavi i saznanja, s tim što je saznanje prevladalo u spekulativnom misticizmu, a ljubav u poetskom misticizmu.

Sučeljavanje semitskih i indijskih religija bilo je, s jedne strane, sučeljavanje između netolerantne i prozletiske vere i filozofske tolerancije, s druge – između legalističke ortodoksije i ritualističkog gnova. Međutim, u ravni mističke teologije, protivurečnosti između dve verisopovesti bile su minimalne. U islamskom misticizmu Plotin je trijumfovao nad Muhamedom, a Bog tvorac kuranskih i šaritske dogme bio je zamenjen mističkim spekulacijama o Jednom, ispoljenom u emanacijama, koji je obuhvatao i svet stvorenih duša. Mnoge indijske tradicije izjednačavaju celokupnu pojavu stvarnost, duhovnu i materijalnu, sa božanskim; dok

islam izjednačava duhovno pojavno, odnosno stvorene duše sa Bogom – duše koje su proistekle iz božanske supstance i koje kasnije treba ponovo da u nju budu apsorbovane.

Ovo apsorbovanje, postizanje stanja istovetnosti, opisao je, ubrzo nakon Abhinavine smrti, Abu Hamid Al-Ghazzali (1058–1111) na sledeći način:

I njih (obične mistike) nadmašuju drugi, među kojima su oni izabrani među izabranima: koje »saj uzvišenog spokoja poništava« a veličanost božanske slave zasenjuje, tako da su zbrisani i poništeni. Samokontemplaciji ovde više nema mesta, jer se oni sobom više ne bave. Ništa ne preostaje do Jednog, stvarnog, a smisao njegovih reči »Sve nestade osim njegovog spokoja« postade doživljaj duše.<sup>3</sup>

I dalje, kao da opisuje neposredno postizanje (*anupaja* u kašmirskom šaivismu), on primećuje:

Neke od tih duša ne moraću tokom svog napredovanja i uspenja da prolaze korak po korak kroz opisane stadijume; niti ovu njihovom uspenju dugo tražaje; sa prvim uzletom dosegnuće saznanje svetosti i priznanje da njegova vrhovna vlast nadilazi sve što se mora priznati da nadilazi. Na samom početku behu savladani saznanjem koje savlada ostale na samom kraju. Javljanje Božjeg projavljivanja dođe na njih iznenada i tako da sve što je shvatljivo videnoj čula ili uvidima inteligencije beše »sajem njegovog spokoja potpuno poništeno«.<sup>4</sup>

Al-Ghazzali je tvrdio da je gnozis superiorniji, ali njegov mladi brat Ahmed (umro 1123) bio je jedan od klasičnih islamskih mistika ljubavi. Superiornost ljubavi vatreno je zastupao u poeziji jedan od najvećih islamskih mistika, Jalal al-Din Rumi (1207–73), što se jasno vidi iz sledeća četiri primera:

*Budi pijan od ljubavi, jer ljubav je sve što postoji; bez razmene ljubavi nema pristupa Voljenom.<sup>5</sup>*

*Nije li ljubav životna duša svega što u svetu postoji? Ništa do ljubavi večno ne traje.<sup>6</sup>*

*Zaljubljenik sam tvoje ljubavi i nema mi drugog zanimanja jer za onog koji nije zaljubljenik nemam odobravanja.<sup>7</sup>*

<sup>3</sup> Abu-Hamid Al-Ghazzali: *Al-Ghazzali's Mishkat al-Anwar (The Nichefor Lights)*, preveo na engleski W. H. T. Gairdner, London: The Royal Asiatic Society, 1924, str. 97.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Jalal al Din-Rumi: *Mystical Poems of Rumi*, preveo sa persijskog na engleski A. J. Arberry, Chicago: University of Chicago Press, 1968, No. 54, Vol. 2, str. 48 (u daljem tekstu Rumi).

<sup>6</sup> Ibid., No. 96, stih 3, str. 82.

<sup>7</sup> Ibid., No. 198, stih 1, str. 162.

*Gajtan i kapa njegove ljubavi dovoljni su mi za ova sveta. Sta ako mi padne kapa? Ne marim nemam li pojasa.<sup>8</sup>*

Rumi je, međutim, nastojao da spoji misticizam ljubavi sa monističkom gnostičkom teologijom; ova druga dala je genijalne mistike poput Šihab al-din Suhrawardy (1153/55–91)<sup>9</sup> i Ibn al-'Arabi (1165–1240), čija je misao imala tako veliki uticaj na indijsku islam.

Međutim, uprkos geografskoj blizini, i pored sveg svojeg mističkog previranja, trojička i islamska tradicija ostale su odvojene. Mora se imati na umu da je Šringar, glavni grad Kašmira, samo pet stotina kilometara udaljen od Kabula, jednog od centara islamske kulture, a da je osam stotina kilometara daleko od Benaresa, hinduskog svetog grada. Pa ipak, upravo za Abhinavine života, tokom prepada Mahmuda Gaznija 1001. godine, započelo je glavno protivstavljanje islama hinduizmu. Ali Kašmir, pod vladavinom svog kralja Sangaramada (1004–29) bio je dovoljno snažan da odbije njegova dva napada.<sup>10</sup> Do njega možda nikada ne bi ni doprla muslimanska svirepost da u trinaestom veku nije došlo do mongolskog napada na muslimanski svet, koji je skoro uništio islam. Nadiranje vojske Džingis-kana (a kasnije i Timura) naguralo je veliki broj muslimana iz Centralne Azije da beže u Indiju, čija je najisturenija oblast, naravno, Kašmir.<sup>11</sup>

Shuhadevu (1310–20), poslednjeg hinduskog kralja Kašmira, zbacio je Zulju, potomak Džingis-kana, u napadu na oblast 1320. godine. Kraljevski presto je uzurpirao Tibetane Rinchana ili Rinchin (umro 1323). Budist po rođenju, on je želeo da se preobrti u šaivism, ali bio je odbijen, i tek ga je centralno-azijski sufista Šaraf ud-Din Bulbul šah (umro 1327) raširenih ruku primio u islam. Ovaj drugi započeo je preobraćanje Kašmira u muhamedanstvo.<sup>12</sup> Rinchanu je svrgnuo sa prestola Shuhadevin brat, Udhandaveva, koga je, za uvrzat, 1349. godine, zbacio njegov ministar, musliman šah Mirza. On je, pod imenom Shams ud-Din, postao prvi muslimanski sultan Kašmira i ostavio Šahmiri dinastije, koja je vladala do 1561.<sup>13</sup>

Među doseljenicima iz Centralne Azije, koji su bežali pred nadiranjem Timurove vojske, najznačajniji je bio Mir Sayyid 'Ali Hamadani (1314–85). On je bio član sufjskog reda koji je osnovao protivnik Ibn al-'Arabi, po imenu 'Ala' ud-'Daula Sim-

<sup>8</sup> Ibid., No. 200, stih 3, str. 164.

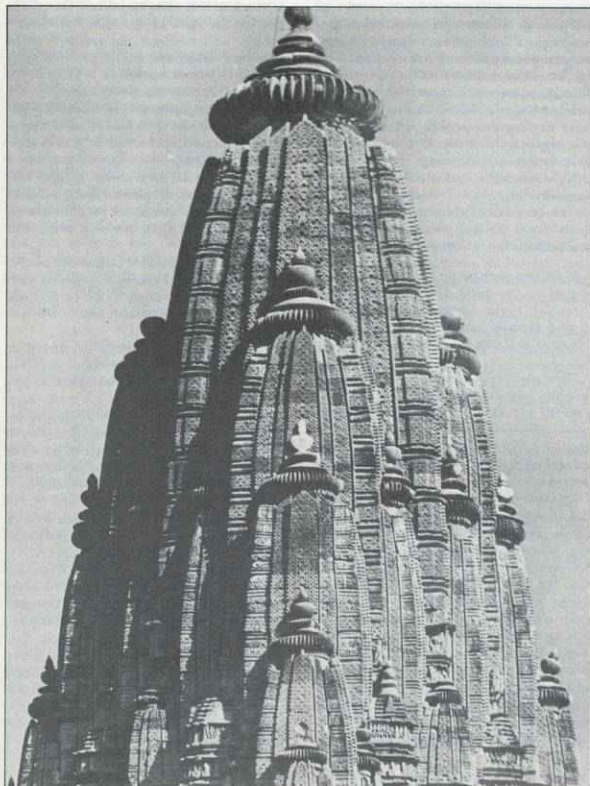
<sup>9</sup> Pereira, Jose: »Epiphanies of Revelations, Thought, 51.201. (June 1976), str. 185–204.

<sup>10</sup> Girdhari, L. Tikku: *Persian Poetry in Kashmir, 1339–1846*, Uvad, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1971, str. 10. Vid. takođe P. N. K. Banuzai: *A History of Kashmir, Political, Social, Cultural, New Delhi, Metropolitan Book Co., 1973, glava 9.*

<sup>11</sup> Tikku, str. 9.

<sup>12</sup> Ibid., str. 11.

<sup>13</sup> Ibid., str. 12.



Glavna kula, *cinna*, hrama Kandarija Mahadeva, Indija, X vek.

nani (1261–1336). Smatra se da je Mir Sayyidov dijalog sa kašmirskim budistima i hindusima imao za posledicu preobraćanje velikog broja u islam. Međutim, iako je jedna od Hinduskinja sa kojom je raspravljao bila pesnikinja posvećenosti Lalla, on nije uspeo da je preobradi. Ipak, mora da joj je preneo ideje sufizma, kojim odisu njene pesme. Združene sa uzvišenim pojmovima trojičnosti, one bude misticizam ljubavi koji se po žaru može uporediti s onima kod Rubi'ae (umrla 801), najvećeg islamskog mistika među ženama.

### B. Posvećenost i kašmirski pesnici posvećenosti

Termin posvećenost (*bhakti*) označava snažnu, odnosno vrhovnu ljubav, poštovanje i obožavanje Boga. »Vrhovna« posvećenost ima trostruko značenje: 1) to je nepodeljena posvećenost Bogu, oslobođena svih ovezaljskih privrženosti, 2) ona nije pomućena

saznanjem ili delanjem, i sama je najviši cilj a ne sredstvo ka nekom cilju, 3) ispoljava se podjednako i u rečima i u delu.<sup>14</sup> Stoga se može smatrati za potpuno poništenje želje za ovezaljskim prijatnostima i preobilje želje za božanskom ljubavlju.

Ne nalazimo da se terminom *bhakti* u svojim *Aforizmima* koristio Vasugupta, osnivač škole samosvesti (*pratya bhijna*). Pa ipak, njegovi *Aforizmi* (*Spanda karika*) govore o stalnom obožavanju Šive (stih 34).

Pošto u Kašmiru tokom sholastičkog perioda Vasugupte (825–850) posvećenost nije bila sistematizovana, teško je sa sigurnošću reći ko su u to vreme bili pobornici i propagatori ove struje u trojičkoj školi. Pa ipak, u Kašmiru su se tokom pet stotina godina između druge polovine devetog i kraja četrnaestog veka pojavila tri značajna predstavnika posvećenosti: Bhatta Narayana, Utpaladeva i Lalla; glavna književna dela svakog

od njih biće predmet rasprave ovog poglavlja.<sup>15</sup> Sve troje bili su vatreni pobornici puta ljubavi oslobođene tehnika. Od posvećenika se zahtevaju samo mistički žar, »plam ljubavi« i spontanost; za njih, ovaj put je najuzvišeniji, u stvari jedini put, jer on je sam sebi nagrada.

Bhatta Narayana (855–883) bio je neposredan učenik i sledbenik Vasuguptin i živio je u Kašmiru. O njemu i njegovoj porodici zna se malo, izuzev imena nekolicine njegovih naslednika. Napisao je *Stavačintamani*, a Kšemaraja, Abhinavin sledbenik, napisao je komentar. Glavna tema ove ljubavne poeme od 120 stihova jeste sjedinjenje Šive i Energije (šakti) u obliku svetlosti i samosvesti.<sup>16</sup>

Drugi pesnik o čijem ćemo radu raspravljati jeste Utpaladeva (kraj IX – početak X veka). On je sin i učenik Somananda, Abhinavinog učitelja. O njemu Silburnova kaže: »Istik i genije, snažan metafizičar, pronicljiv psiholog i nadasve veliki pesnik.« Utpala je, pored Abhivane, najznačajnija i najdvažnija figura škole samosvesti.<sup>17</sup> Njegova ljubavna poema »Himna Šivi« (Šivastot-ravali) po svojoj prilici je najlepša ljubavna pesma šaiva. Pisana jednostavnim, mada ličnim i dirljivim stilom, ona stavlja naglasak na dubinu i istinu. Međutim, budući da sadrži aluzije na duhovne istine pre nego na predstave i pojmove, Silburnova primećuje da je prevodjenje izuzetno teško.<sup>18</sup>

Lalla, mistička pesnikinja, koja je živela u Kašmiru u četrnaestom veku, bila je, kao što smo videli, savremenica velikog sufija Mir Sayyida, koji je doprineo preobraćanju Kašmira u islam (1380–1386). Iako je pripadala šaiva religiji, bila je pod jakim uticajem sufizma. Šaivisti je takođe zovu Lallesvari, a muslimani Lal Didi ili Did («baka Lale»).<sup>19</sup> Posle neuspešnog braka u plemićkoj porodici u Kašmiru, postala je asketa lutalica. Lallu, zbog mnogobrojnih katrena punih čudne mističke čari, duboko poštuju i muslimani i Hindusi. Njen stil je jednostavan i neposredan, njena slikovita poređenja (u stilu sufijskih pisaca a različita od sanskritskih pisaca) nadahnuća su svakodnevnim životom njenog vremena. Nekim od njenih slikovitih poređenja retko se služe, ako se uopšte služe, sanskritski pisci, ali ona su popularna među persijskim pesnicima, na primer »jasmin«, »vrte«, »svinco«, »slatkiš«. Međutim, ona se persijskim rečima koristi veoma retko, zamenjujući kašmirskim rečima čak i sufijske reči kao što je »voljenje«. Ali književni oblik njenih pesama je arapski ili persijski katen, odnosno rubajai.<sup>20</sup> U svojim pesmama

<sup>15</sup> Ovde sledim oblik i sadržaj koji je Silburnova dala u svom radu o *Bhakti*, Paris, Boccard, 1964. Ovaj rad prvenstveno je prevod *Wishing Jewel Of Praise* (Stavačintamani) Bhatta Narayana.

<sup>16</sup> Silburn *la Bhakti*, str. 8-9.

<sup>17</sup> *Ibid.*, str. 9.

<sup>18</sup> *Ibid.*, str. 10.

<sup>19</sup> Lallā, str. 1-3.

<sup>20</sup> Antonino Pagliaro and Alessandro Bausani, *Storia della Letteratura Persiana*, Milan: Nuova Accademia Editrice, 1960, »La Quartina«, str. 527-78.

<sup>14</sup> Jadunath Sinha: »Bhagavata Religion: The Cult of Bhakti«, CHI str. 148.

ona opisuje lični mistički život, te stoga one služe kao autobiografija. Na žalost, do nas nije stigao nijedan jedini autentični rukopis, mada postoji nekoliko nepotpunih zbirki njenih pesama; one su, međutim, često u neskladu.

Svim ovim pesnicima zajedničko je »bolno osećanje božanskog prisustva«. Njihova poezija izvire iz predanosti volji božjoj i čini se da je najveći broj pesama napisan nakon povratka iz stanja ekstaze. Stihovi koji odražavaju iskustvo autora obiluju originalnošću i posvećenom iskrenošću te smo skloni da »delimo njihova osećanja, borbe, patnje, zanosne, ludilo i malo njihove zadivljenosti. Oni se podsmevaju asketskim postupcima jogija, kao i »spoljšanim znacima hvalisanja«, i preziru poštovanje drugih – njihov jedini cilj jeste služenje bogu.<sup>21</sup>

### C. Lični Bog posvećenosti

Tačno je da se trojčka filozofija ne oslanja na ličnog Boga, to jest Boga čija postojanja osobnost prevashodi njegovoj svesnoj ili saznavajućoj prirodi.<sup>22</sup> Strašni Bog (*Bhairava*) ili Vrhovni Šiva jesu imena koja šaivism daje krajnjoj stvarnosti, apolunotnom i nedeljivom svemu, vrhovnoj svesti – imena koja označavaju ne-lični entitet. Pa ipak, krajnja stvarnost, kao što sam već spomenulo, jeste samstvo ili svest, a njena ispoljavanja izdvojenosti su od samstva baš kao što je spoljašnji objekt, koji se odražava u ogledalu, izdvojen od njega.<sup>23</sup>

No, iako vatreni poklonik shvata da su on i celokupni ispoljeni univerzum Šiva – sve u svemu, još uvek mu je teško da ukaže dužno poštovanje bezličnom ili ne-ličnom Bogu. Pojmovi bezličnosti i samilosti izgleda da su protivurečni, pa ipak, posvećenik obožava Šivu, »milostivog Boga,<sup>24</sup> »udjelica univerzalne milosti i svoje »jedino utičite:<sup>25</sup> koje je zarobio i koje »drži u šaci svojoj.

*Ovde si, držim te u šaci. Videla sam te – kuda bežiš? Sa rečima poput ovih, srećnici nadahnuti osećanjem posvećenosti hrle Šivi, Gospodu, sputanom negyama.<sup>26</sup>*

Iz tog razloga stvorene su slike i idoli koji prikazuju Boga u ljudskom obliku, kako bi čovek mogao da uspostavi lični odnos sa

svojim tvorcem. Stoga poklonik, pored toga što priznaje neizrecivost svesti, zamišlja i lični aspekt Boga, povezan sa njegovim ispoljavanjima i poistovećenim imenima kao što su Šiva–blagorodni, Veliki Gospod (*mahesvara*), Uspekoditelj (*šankara*)<sup>27</sup> Gospod (*iša*), Vrhovni Gospod (*īvara*), Dobrosviti (*sambhu*),<sup>28</sup> Sveumogućni (*prabhu*),<sup>29</sup> Gospod »sputan negvama» (*dhurdati*)<sup>30</sup> kome poklonik ukazuje duboko poštovanje.

Na sličan način, euharistička molitva iz katoličke liturgije u »Ponoćnoj božićnoj službi jasno ističe da posvećenost ličnom Bogu, Isusu Hristu, podstiče veću ljubav prema Bogu Ocu i Svetom Duhu:

*U čudu vapljenja tvoja večna Reč iznese pred oči verujućih blistavu viziju slave tvoje. U njemu Gospod postade vidljiv, i tako bejasma uhvaćeni ljubavlju Boga kog ne možemo videti.<sup>31</sup>*

Upaladeva takođe doživljava obožavanje Šive kao stvaran i ličan susret, što se vidi iz sledećih reči: »Ti si Velika osoba (*mahapuraīa*), jedinstven, utoka svih osoba.<sup>32</sup> A u drugom odeljku kaže: »Ti si Vrhovna osoba (*adhipurvaīa*), uvek budna u suštinski turobnom svetu.<sup>33</sup>

U navedenom stihu vidimo da srećnici kod kojih je zapaljena strasna žudnja za ljubavlju hrle svom ličnom Bogu, Šivi u njegovom obliku božanskog askete. Ali zašto ka Šivi–predeti, pita Silburnova. Zato, odgovara ona, što su se poput njega odrekli svega. Prema tome, ovo potpuno odricanje ili lišavanje sebe svih zemaljskih briga, želja i privrženosti, koje istodobno postoji sa vatrenom i bezinteresnom ljubavi, bestrasnom posvećenošću Bogu – kada se svega drugog odriče, glavna su obeležja askete. Gde biste mogli naći da su ove dve crte očiglednije nego kod Šive koji, za svoje poklonike, jeste pravdo oličenje bestrasne izdvojenosti.

### D. Šiva, arhetipski asketa

U mitologiji šaivism, vrhovni asketa, Šiva, zamišljen je sa upletenom kosom, sa zmijom otrovnikom kao svetim vencom, kako drži vatru u svojoj ruci. U njegovoj kosmičkoj igri venac od lobanja oko njegovog vrata poskakuje u natprirodnoj pobudnosti.<sup>34</sup> U ovom obliku on simbolizuje svest, strašno stanje koje pokreće i oživljava pojedince lišene spostvenog života i svesti. Strašni Bog (*Bhairava*) pohodi ogromno grolje univerzuma, pijučji iz lobanja opojni

nektar koji ima ukus kosmosa.<sup>35</sup> On takođe ima žrtvenu vatru kojoj tokom žrtvovanja<sup>36</sup> predaje izdiferencirani univerzum – vatru duhovnog asketizma »čiji je pročišćavajući sjaj, kaže Utpala, »pokriven velikim pepelom (univerzuma) kojeg ponštava.<sup>37</sup>

Šiva, primordijalni asketa, zamazan pepelom i lutajući sam sprženim prostranstvima i samotnim pustinjama, tipična je slika jogija. Za vreme svoje divlje igre on gazi veze i nečistoće mistika; koji je nosilac razorne vatre čiji pročišćavajući plamen spaljuje put do srca poklonika, menjajući ga u bestrasnu pustinju bez vlastitog osećanja, prijatnosti ili volje.

Iako se trojčki askete strasveno odriču, oni se razlikuju od asketa koji teže da oponašaju Šivu ali ne uspevaju da ga pronađu uprkos, svojim samoučinjima, i zlostavljanjima spostvenog tela.<sup>38</sup>

Istinski odricanje, ističu prvonavedeni askete, mora biti čisto unutrašnje – sopsvena potpuna smrt, potpuno odvajanje od prijatnosti, bola, saznanja i ličnih nastojanja. Takvo odvajanje može se postići jedino savršenom i stalnom kontemplacijom o Šivi. Jer upravo ovo potpuno odvajanje od sveta i herojska privrženost Šivi ima za posledicu potpuni zaborav sebe – kao što »tvorac svega sam postaje izgubljen u zaboravu.<sup>39</sup> Asketa se odriče svega i svih i jedino žudi za nektarom nerazlikovanja velikodušno nudeći sebe na dar mističkom prinošenju žrtve.<sup>40</sup>

Bhatta predstavlja pravog asketu jer »nudi sebe kao žrtvu Šivi, bacajući se u žarki oganj strašne svesti koja ponštava telesne i jedva opazive razlike.<sup>41</sup> Njegov pročišćavajući plamen čini da dela kao automat koji reaguje jedino na božansku volju.<sup>42</sup> Od ove tačke pa nadalje Šiva postaje vrhovni vladar, božanska volja zamenjuje ljudsku.<sup>43</sup> Postavi tako Šivi rob, svetac shvata svoju krajnju »iskaznost« pred Gospodom. Lalla to ovako iskazuje:

*Kad ga sagledah, blizu mi beše  
Videh da On je sve, a da ja sam ništa.<sup>44</sup>*

35 PS (Barnett), stihovi 79–80.

36 VB (Silburn), stih 149. PS (Silburn), stihovi 68, 75: o svesti izdaještajenoj sa vatrom i prinošenjem žrtve.

37 SA, II, 2.

38 Ibid, II, 24; Sulburn: *La Bhakti*, str. 54, n. 1. Razlog neuspaha da se pronađe Šiva jeste što mučenje tela kod ovih asketa znači odsustvo ljubavi i ono je, prema tome, uzaludno. Puni sebičnje, ovzemaljske oholosti, oni se oslanjaju na lična nastojanja umesto da steknu nesebičan, kosmički ponos što »zavise od Šive« (stih 103), potčinjavajući se moći božanske milosti. Ovi asketizam ima za posledicu mističko siromaštvo koje sprečava otvaranje srca prema Šivi.

39 Lalla, katren 59.

40 Silburn: *La Bhakti*, str. 54.

41 Stav, stih 11, i komentar na str. 105–6.

42 MM (Silburn), stih 66.

43 Silburn: *La Bhakti*, str. 55, n. 2: »Svetuo, u neznanju ali kroz ljubav potčinjava se pre svega volji Šive: potom ga prihvata jasno duha i srca i konačno potčinjuje se sa njim.«

44 Lalla, katren 31.

21 Silburn, *La Bhakti*, str. 10–12.

22 »Est autem advertendum in divina natura dari substantiam completam et singularem, quae secundum precisum conceptum personae non est, scilicet haec Deitas, vel hic Deus... Divinitas singularis est et individua non tamen persona, quia communicabilis est. Francis Suarez. *Opera Omnia*, Paris: Vivbes Editions, 1856, *De Trinitate*, knjiga, 1, poglavlje 1, broj 6.

23 TA, II 3–4.

24 Stav, stih 35.

25 Ibid., stih 52.

26 Ibid., stih 68. Videti takođe stih 36 u kojem se spominje »dodir kao mistički stadijum u uspenju posvećenika ka Šivi: »on ga dodiruje, kaže Kiemaraja, komentarišući ovaj stih, »grli ga svim svojim bićima.

27 Ibid., stih 3.

28 Ibid., stih 57.

29 SA, XIX 17

30 To je Šiva, božanski asketa.

31 *The Roman Missal. The Sacramentary*, New York: The Catholic Book Publishing Co., 1974, str. 379.

32 SA, III, 14.

33 Ibid., XIV, 18.

34 Ibid., XX, 2.

Slično kaže Al-Ghazzali: »značenje vlasti jeste da je on sve i ništa drugo mimo njega ne postoji.«<sup>45</sup>

Pojam svojevoljnog potčinjavanja obiluje slikovitim poređenjima i veoma je popularan među pesnicima posvećenosti. Utapala često izražava želju da postane Šivin rob i neprestano traga za načinima kako da mu služi. »Da se nisame, kaže on, »naslavljaivo dubokim poštovanjem i bez prestanka nektarom čiji je ukus neizrecivo jedinstvo sa Tobom, ne bih čak ni jednog trenu bio vreden da odvede na zemlju budem rob Tvoje.«<sup>46</sup> Čini se da Utapala smatra da čovek, da bi postao rob, ne može više da pripada samom sebi, i upravo u ovom ropstvu nalazi on svoju čast i slavu.<sup>47</sup> Lalla u ovom pravcu ide korak dalje i kaže da gubljenje vlasti nad samim sobom znači univerzalno ropstvo:

*On koji posećuje lopove – želju, požudu i oholost – Kada posećuje ove drumske razbojнике, učini sebe slugom (sviju).«<sup>48</sup>*

Utapala tvrdi da su istinski slobodni jedino oni koji su Šivini robovi i čije postojanje od njega zavisi.<sup>49</sup> On dalje objašnjava: »Šta meni znače drugi: roditelji, prijatelji, a takođe i gospodari? Meni ih ti sve zamenjuješ.«<sup>50</sup> Rob zemaljskog gospodara je »pobedena duša na koju svi sa prezirom gledaju, ali rob božanskog gospodara jeste »pobednik« kojeg treba svi visoko da uvažavaju jer, uzvikuje Utapala, »one koji su pobedili svet i robovi su tvoji, o Sveprisutni, i univerzum mora duboko da poštuje. Nemirno more seobe duša za njih je samo ogromno jezero u kojem igraju.«<sup>51</sup>

Kao božanski uzor odricanja, prema »Bhatta Narayanis, Šiva je par excellence primer askete kod koga postoji potpuno odsustvo želje. »Medu onima koji su kročili na težak put odricanja, koji poseduju vrhovni svaj mudrosti i potpuno odsustvo želje, Ti, o Svemogućni, Ti si (naj)mogućniji.«<sup>52</sup> Komentarišući ovaj stih, Kšemarada označava odricanje, mudrost i bestrasje kao tri svojstva koja poseduje Šivin sluga: 1) *odricanje*, koje vodi do krajnjeg cilja – savršenog poimanja stvarnosti; 2) *slava mudrosti*, koja prevazilazi ograničeno saznanje sledbenika Višna, bakula i Pašupati<sup>53</sup> otkrivajući samstvo–bez–drugog, slobodu punu blaženstva i saznanja imanentnog univerzuma, ali koje univerzum podjednako nadilazi; 3)

*bestrasje* koje se sastoji u odbacivanju uobičajenih postupaka jogija kao što su mističke formule, kretanje i meditacija. »Tvoja stvarnost svuda je prisutna, očigledna i dobro vaspostavljena. Oni koji teže da (te) otkriju uz pomoć sredstava, zacelo te ne poznaju.«<sup>54</sup>

Šiva izvršava savršeni čin ljubavi i samožrtvovanja kada dragovoljno podnosi sebe kao božansku žrtvu. Asketa sledi njegov primer, jer vrhovni može da postane samo onaj, Utapala nas ubeđuje, koji u Šivinom obličju daruje sebe.<sup>55</sup> »Slava Tebi, Gospode, Gospodaru univerzuma koji ideš tako daleko da daruješ sebe samog.«<sup>56</sup> Ovaj dar se može razumeti na makrokosmičkoj ravni kada Šiva od sebe stvara univerzum; ne postoji, takođe, i dar milosti na mikrokosmičkoj ravni, kada Gospod prožima srce posvećenika i sponama ljubavi sjedinjuje sebe sa njim.<sup>57</sup>

Sledeći primeri iz Lallingov kazivanja dalje posvedočuju<sup>58</sup> važnost koju ona pridaje odricanju i iz njega protoklejo ravnodušnosti prema životu i smrti, časti i sramoti; to je, u stvari, tema koja se neprekidno javlja u njenim stihovima.

O potpunoj ravnodušnosti kako prema pokudama, tako i hvalama ona kaže:

*Neka izgovori hiljadu poruga o meni. Budem li istinski posvećena Šivi... nemir neće naći utočišta u srcu mom.<sup>59</sup>*  
*Neka mi upućuje poruge, neka besedi pokude protiv mene, Neka mi svako kaže što mu drago. Da, neka me obožava prinoseći svoju sopstvenu dušu kao cveće. Ipak, sve ovo dotaknuti me neće i lišiti božanskog sjaja.<sup>60</sup>*

Nezainteresovanost za telesnu dobrobit nadahnjuje sledeće primere:

*Nosi samo takvu odeću koja će oterati zimu. Jedí samo toliko koliko je potrebno da glad utoliš. O dušo! posveti se razumevanju samstva i vrhovnog i shvati da je telo samo hrana žumskih vrana.<sup>61</sup>*

Njena vatrena želja da postigne stanje bestrasja očigledna je u izrečenom savetu da se namerno sputa pravo funkcionisanje sopstvenih čula:

*Iako znanja imaš, budi kao budala; iako vid imaš, budi kao jednooki; Iako čuti možeš, budi kao nem; i u svemu*

*budi kao neosetljiv komad drveta.<sup>62</sup>*

Lalla se odriče svega sem jedinstva sa Šivom:

*... materijalni svet usahnu u meni. Vatrom ljubavi spalih srce svoje, kao što čovek spaši žito I u tom času dosegoh do Šive.<sup>63</sup>*

*Nekada bejaše ti labud (flamingo), a sada zaneme.*

*Neko, ne znam ko, pobeže s nečim što bejaše tvoje.*

*Čim se mlin zaustavi, kanal za žito se za-puši,*

*I mlinar sa žitom pobeže.<sup>64</sup>*

U prvom delu ovog poslednjeg katrena Lalla, izgleda, govori da je njen glas, nekada milozvučan, sada utihnulo, a ona tako stekla mističko mudrost.

Poslednji deo nastavlja ovu temu utihnulosti i mudrosti kroz metaforu samlevenog žita. Kada operacija otkretanja žrnjiva prestane, otvor u gornjem delu kanala zapuši se zrneljem skrivenim ispod površine. Čini se da Lalla odvede ponovo cilja na svoje nedavno pronađeno spasenje i stanje nemog zanosa. Sada kada je doživela Boga, njena propoved je završena a glas utihnulo. Bog je ovide prikazan kao mlinar<sup>65</sup> koji pokreće mlin zemaljskog doživljaja sa namerom da iz pročišćene duše samelje žito. Njegov posao je završen, mlin je zaustavljen, kanal zatvoren, a »mlinar je uzeo žito k sebi.«<sup>66</sup>

Kao što sam nagovestio na početku ovog poglavlja, Lalla je bila pod jakim uticajem sufijskog misticizma, uticajem koji se jasno ogleda u pojmu »utihnulosti«. To je tako prožimajuća tema u mističkoj poeziji Rumi-ja da je njegovo upozorenje »Čuti prisutno u mnogim njegovim pesmama; govore, je, kaže on, vetar koji uznemirava srce,<sup>67</sup> jer »kada usne čute, srce stotinu jezika zbori.«<sup>68</sup> Stoga on neprestano ističe da moramo tihovati i slušati svoje srce.

*Zatvori usne svoje i otvori prozor srca svoga i na taj način zbori sa dušom.<sup>69</sup>*

Na drugom mestu kaže:

*Operi ruke svoje i usta svoja, ne jedi i ne zbori; tragaj za takvim govorom i takvim zalogaem koji dopiru do onih koji tihuju.<sup>70</sup>*

<sup>45</sup> Ovo je navedeno u Zaehner, str.

<sup>46</sup> SA, IV, 3.

<sup>47</sup> Ibid., IV, 18.

<sup>48</sup> Lalla, katren 43.

<sup>49</sup> SA, III, 2, navedeno u Kšemarajinom Komentaru za Stav, stih 103, str. 137.

<sup>50</sup> Ibid., XI, 1; Stav, stih 75 ima identičan navod.

<sup>51</sup> SA, III, 15.

<sup>52</sup> Stav, stih 73; Re Šiva, asketa bez želje koji ispunjava sve želje; vid. takođe stihove 19, 42, 51 i 63.

<sup>53</sup> Aluzija na monistički pastoralizam: »dionisijsku religiju radosti. Opis potražiti kod Percire, glava XXII, str. 346–56.

<sup>54</sup> Stav, komentar stih 73, str. 127–28.

<sup>55</sup> Bhatta je već naveo primer sopstvenog samožrtvovanja kao primer »pravog askete.

<sup>56</sup> SA, XIV, 12.

<sup>57</sup> Silburn: *La Bhakti*, str. 55.

<sup>58</sup> Vid. Lalla, katren 43.

<sup>59</sup> Lalla, katren 18.

<sup>60</sup> Ibid., katren 21; vid. takođe SA, XII, 3.

<sup>61</sup> Lalla, katren 28; SA, XVIII, 4.

<sup>62</sup> Lalla, katren 20.

<sup>63</sup> Ibid., katren 25.

<sup>64</sup> Ibid., katren 86.

<sup>65</sup> Rumi se koristi sličnim poređenjem, u kojem je mlinar Bog, mlin je čovek, a žito je čovekovo srce – vid. takođe No. 21, stihovi 1–5, str. 22.

<sup>66</sup> Lalla, komentar za katren 86, str. 100.

<sup>67</sup> Rumi, No. 7, stih 8, str. 13.

<sup>68</sup> Ibid., No. 111, stih 7, str. 96.

<sup>69</sup> Ibid., No. 13, stih 9, str. 17.

<sup>70</sup> Ibid., No. 115, stih 11, str. 100.

I tako, »tihujući i slušajući srce (»dušus), Bog će doći i boraviće tamo, a šapat njegov preneće božansku mudrost.

*Duša razuma, čuti i poput miali sakrij se, tako da onaj koji misli samo o uzrocima trag moj ne nađe.<sup>71</sup>*

*Moja duša poput ogledala tajne otkriva; ne mogu da govorim, ali mogu da znam.<sup>72</sup>*

*Ne govori više o bolu srca svoga, jer srce tvoje odneo sam pred njega, koji sve tajne zna.<sup>73</sup>*

*Razum mi kaže: »Čuti! Dosta, jer Bog koji zna nevideno, došao je.<sup>74</sup>*

*Utihnub, hoćeš li izreći ono što preostade, jer odsada se klonim govora i slušanja svoga.<sup>75</sup>*

I na kraju, vraćajući se Lalli, iz sledećih odlomaka vidimo da iako je živa, ona želi da bude kao jedna od mrtvih.

*... duša slobodna od želja umreti nikada neće.*

*A ako još za života umre, onda je to samo istinsko saznanje.<sup>76</sup>*

*Ja, Lalla, proдох kroz dveri jasininog vrata<sup>77</sup> duše svoje. I tamo, o radosti, ugledala Šivu kako sedi sjedinjen sa svojom Šakti.*

*I tu utonuh u jezero nektara. Sada, šta možemo (postojanje) da učini meni? Jer iako živa, u njemu mrtva biću.<sup>78</sup>*

*Umreti, Gospode, čak i pre smrti tvoje. Tada kad smrt tvoja dođe velika slava uveličać Tebe...<sup>79</sup>*

U 68. katrenu, jedinstvo Šive i Šakti najviši je oblik vrhovnog samstva i Lalla ih otkriva u spokojnom miru ljubavnog jedinstva u vlastitom samstvu – »radosti duše svoje. »Jezero nektara« je metafora za blaženstvo ovog trokrojnog jedinstva. Utonula u to jezero, iako još živa, asketska pesnikinja kao da je mrtva.<sup>80</sup>

To je, dakle, Šiva, arhetip, gospodar joge i natprirodnih moći koji je pretvorio u pepeo boga telesne ljubavi. Ali, iznad njega postoji

Strasni Bog. Pokoravajući se ovom apsolutu, onaj koji sve napušta herojski sledi put praznine i nerazlikovanja. Tamna i bolna noć Šive spušta se nad noć neizrecive radosti i neme zbunjenosti.<sup>81</sup> Asketa je spreman za ovaj put, jer istinsko odricanje koje mistička noć zahteva mora da bude čisto unutrašnje – sopstvena potpuna smrt, i videli smo da je samoponištenje osnovno obeležje askete. Kako Rumi kaže:

*Duša mistika kruži oko poništenja kao govođe oko magneta.*

*Jer u očima njegovim poništenje je pravo postojanje...<sup>82</sup>*

### E. Tamna noć Šive

Ahnavava odaje poštu neizdiferenciranom i neizrecivom Šivi, mističkoj noći (*Sivaratri*): »Svetlu svih svetlosti, tmimi svih tmina. Ovim svetlima i ovim tminama, sjaju neuporedivom, odajem počast.«<sup>83</sup> I Utpaladeva uzvikuje: »Neka ova neizreciva noć Šive vrhovno vlada, Šive čija bistava suština širi sopstveni sjaj. U njemu se mesec i sunce, kao i sve druge dvojnosti, prožimaju prilikom svog smiraja.«<sup>84</sup>

Mističnoj noći se daju različita imena, od kojih svako predstavlja jedan aspekt koji vodi do konačnog nerazlikovanja. Jedno takvo ime je Noć nerazlikovanja, a drugo je Tamna noć poništenja kada duša uranja u tajni život samstva; a noć odmice u tišini i praznini sve dok se, neznanu kako, okropjen skrivrenom hranom, ne pojavi misteriozni sjaj svetla ljubavi. Nešto što duša ne zna čini da ona to želi ne znajući šta je to i ne znajući kako: »Ni sam ne znajući čaka, kaže Utpala, »stekao sam nektar ljubavi tvoje, koji ranije nisam poznavao. Može li me ona sada, o vrhovni vladaru, na isti način hraniti?«<sup>85</sup>

Ova noć se širi na razna čula, koja sada gube svoje dvojno funkcionisanje: *Noć volje*, kada mistik izgara od ljubavnog plama pred nego što počne da uživa u prosvetljenju; *Noć bola*, zato što se Šiva, koji mu se s vremena na vreme otkriva, takođe sakriva za duže periode; *Noć misli*, jer ljubav obasipa potpuno »novim sazananjima«, punim mirisa i nežnosti, koje, malo po malo, zamenjuje izdiferencirano i lažno saznanje čula i razumevanja. Prirodno funkcionisanje čula je obustavljeno, hvaljenje spoljašnoscru prekinuto, a uticaj mirifičke moći istovremeno prestaje.

Dakle, u ovoj dubokoj i tišanoj noći, nakon što se uzemireni duh uspokojio, svetac uranja u Šivu. Utpala u nekoliko reči opisuje ovu *Noć srca* koju Kšemaraja izjednačava sa prožimanjem Šive i duše.<sup>86</sup> »Zaljubljenik te

obožava stalno, o Gospode, u stanju noći Šive kada nema ni najmanjeg tračka svetlosti i kada je vasceli univerzum veoma pospan.«<sup>87</sup> Bilo da spava ili da bdi, zaljubljenik poznaje »san jogija«, odnosno »prishaban sanc (yoganidra)«<sup>88</sup> ljubavi, iz kojeg će se probuditi u nedvojnosti. Zahvaljujući žaru volje misao kao da za svet spava i celo biće pojava u miru ljubavi. Ovaj san ne važi samo za razumevanje, već i za srce. Jer duh se, uranjajući sebe u neizdiferenciranu, mora osloboditi svojih pojmova i predstava kako bi čista svest mogla da postoji bez stanja. Srce se, na sličan način, mora isprazniti svega što nije Šiva, sećanja, osećanja, posvećenosti i duhovnih uživanja, da bi jedino preostalo čisto osećanje Šive. To je, dakle, za srce koje voli, pravi istinski asketizam.<sup>89</sup>

Dok Utpala pribegava simbolizmu »noći«, Narayana, poput Jovana od Krsta, nakon njega, koristi se predstavom »pećine«.

*O, da nam je videti Tvoju unutrašnju pećinu, zanosnu i duboku u tami koja u sve strane raspruje blistavost vrhovna.<sup>90</sup>*

Prema Kšemaradinom komentaru ovog stih, pesnik želi da duboko utone u Šivinu pećinu bezdna – njegovu energiju obmane, mirifičke moći – opaženu u bistavosti vrhovne svetlosti koja raspruje tamu neznanja, spolja i iznutra. U ovoj strofi takođe se ističe ambivalentna priroda ove energije, koja je istovremeno za neuke jalova i ropka tama obmane, a sloboda i nezavisnost u oslobođeno biće.

Rumi se koristi sličnom metaforom u božanskoj »luči svetlosti« i moli da ona rastera tamu »pometnje«.

*Jednog dana, kada budeš prelazio preko groba moga, seti se užasa mog i pometnje moje;*

*I ispuni svetloću dna groba mojeg, o čiji i lučo svetlosti moje...<sup>91</sup>*

Sa stanovišta mističkog doživljaja, Bhatta ispituje plodnu temu neizpitanih dubina srca, jer upravo ovde tajno pojava apsolutni subjekt – nevidljiv za čoveka zaslepljenog dvojnostima. Da, Šiva je vidljiv za mistika u neizmerljivoj svetlosti »baklje jedinstva« koja prosvetljavajućim žrtvenim plamenom poništava ego prinet kao »žrtva«.

Coveku je, nastavlja Kšemaraja, potrebna »neustrasivost« i hrabrost da bi se odvažio da kroči u pećinu srca kako bi »ga pročišćio od ostataka u nesvesnom (vasana) i stekao čistu volju neizdiferencirane svesti koji je

71 Ibid., No. 182, stih 12, str. 152.

72 Ibid., No. 181, stih 1, str. 151.

73 Ibid., No. 189, stih 16, str. 157.

74 Ibid., No. 126, stih 14, str. 108.

75 Ibid., No. 193, stih 103, str. 159.

76 Lalla, katren 12.

77 Ovdje imamo primer uticaja jezika sufista o kojem smo govorili na stranim 85–86; o terminu »jasnin« vid. Rumi, No. 25, stihovi 4 i 8, str. 25; No. 72, stih 3, str. 64; i No. 141, stih 11, str. 118.

78 Lalla, katren. 68.

79 Ibid., katren 87.

80 Ibid., komentar katrena 68, str. 85.

81 Silburn: *La Bhakti*, str. 15.

82 Rumi, No. 32, stihovi 10–11, str. 31.

83 IPV, I, I, Uvod; takođe vid. Ahnavava: *Fifteen Verses on Consciousness (Bodhapancaodāika)*, stih 1, prevod kod Silburnov (Hymnes) str. 25.

84 SA, IV, 22.

85 Ibid., XVI, 5.

86 Ibid., komentar za IV, 22.

87 Ibid., XV, 18 i komentar.

88 Kšemaraja: *The Ascertainment of Vibrancy*, III, 1–2, gde on određuje san kao »prishaban sanc jogija koji žarko žudi za Šivom i ostaje neprekidno u stavu kontemplacije. Da bi ilustrovao ovaj mistički san, on navodi RV, stihove 7 i 89.

89 Silburn: *La Bhakti*, str. 57–58.

90 Stav, stih 12; obratite pažnju na sličnost reči i značenja iz strofe 3 kod Jovana od Krsta: *Living Flame of Love*, str. 144.

91 Rumi, No. 193, stihovi 1–2, str. 159.

duboko jedinstvo što se nalazi u osnovu pamćenja, inteligencije i osetljivosti.

Pećina, »ispražnjena« svih raznolikosti, pojavljuje se u svem svojom beskrajnim prostranstvu i u obliku slobodne energije,<sup>92</sup> čim se otkriva da je iznutra prosvetljena božanskim sjajem. Drugim rečima, čovekovo celokupno biće, uključujući njegove »spobobnosti, procvetava u potpunosti, i u tim dubinama, dubinama samstva u trenutku »kosmičkog prosvetljenja«, on može da otkrije univerzum, a pećina mu se prikazuje kao samo »srce kosmosa.«<sup>93</sup>

Prema Abhinavi, ova pećina nije tek rođenje univerzuma nego i »zadivljena samosveste.«<sup>94</sup> Iz nje izrasta mračna priroda, jer to je istovremeno i pećina obmana i pećina apsolutne svesti. Volja, razumevanje i čula su zatamnjene obmane koje moraju biti pročišćene od svojih nesvesnih tendencija.

Lalla se ponekad koristi ovim simbolom noći da bi izrazila svoju potrebu za poništenjem.

*Dan će ugasnuti i zavladaće noć;  
A površina zemlje dosegneće nebo;  
Na dan mladog meseca, mesec je progutao demona tame.*

*Prosvetljenje samstva u mislima jeste istinsko obožavanje Šive.<sup>95</sup>*

Ovde »noć« označava potiranje (bledenje) mnogostrukosti i raznolikosti sveta, a zemlja i nebo pomešaće se u noći nerazlikovanja. Dalje, za vreme mladog meseca, mesec (simbolizuje svesni subjekt) progutaće demona tame (tamnog demona neznanja). Prosvetljenje samstva u mislima jeste istinsko obožavanje Šive. Pun mesec predstavlja prosvetljeni svet preobražen nakon izranjanja iz totalne noći. U poređenju sa varljivim danom razlikovanja pun mesec je slab. U »utihnuloj« noći sve je neizdiferencirano.<sup>96</sup>

Lalla, međutim, više voli simbol praznine da bi izrazila noć Šive. Ona pristupa neizrecivom Vrhovnom Šivi prelazeći iz jedne praznine u drugu, uvek složeniju, sve dok ne dostigne potpunu neizdiferenciranost.

*Tu ne postoji ni reč, ni (misao) duše. Tu ne postoji ni ne transcendentno, ni transcendentno.*

*Tu se ne može ući ni zaklinjanjem<sup>97</sup> na čutanje, ni mističkim stavovima.*

*Tu ne prebiva ni Šiva, ni njegova Šakti. Ako tu išta postojaše, onda je to ono što učenje nalagaše.<sup>98</sup>*

Prema komentaru autora, »tu« u navedenom stihu jeste Vrhovni; »zaklinjanje« na čutanje ne može nas direktno njemu odvesti, ono može jedino odvesti dušu do saznanja Vrhovnog koje dovodi do jedinstva sa njim. »Nešto« predstavlja neizrecivo vrhovnog — ono ne označava Šivu ili njegovu moć energije, jer oni imaju oblik i ime, dok Vrhovni nema ni jedno ni drugo.<sup>99</sup>

Tama prati ovu tajanstvenu i nenarušivu tišinu dok sve ne utone u prazninu.

*Kad sunce nestade, mesečina se pojavi;  
Kad mesec nestade, jedino duša preostade;  
Kada (utonula u beskonačnost) duša nestade, tada nitavno svuda ostade;  
A zemlja, eter i nebo nestaje (utonuje) zajedno u prazninu.<sup>100</sup>*

Ide se iz utonulosti ka sve jednostavnijoj utonulosti, sve dok jedino duša ne preostane; konačno i ona iščezava, i ništa ne postoji — praznina se gubi u prazninu.<sup>101</sup>

## 1. Bolna noć

Tamna noć koja prati napredovanje mistika ka prosvetljenju razlikuje se prema stupnju na kojem se nalazi zaljubljenik. Iako se završava kao noć veselja za onoga koji postigne jedinstvo sa Šivom, ima trenutaka kada je »slatka, i trenutaka kada je »gorak«. Posvećenik napreduje lagano, oprezno i pažljivo tražeći put, smeten, često pritisnut osećanjem da je lišen božanskog prisustva nakon što je u njemu izvesno vreme uživao. »Iako je tvoja suština velike nebeske svetlosti trajna i sveprisutna, zašto sam, o Gospode, uzvikuje Utpala, »ponovo kročio u tamu.«<sup>102</sup>

Ono što je tama za razumevanje, postaje »gorčina« i nepodnost za srce. Utpala vapije: »Za one koji u Tebi nalaze radost, bol ne postoji ni na početku, ni u sredini ni na kraju. Pa ipak, o Gospode, od bola postajemo slabiji. Objasni nam kako to može biti.«<sup>103</sup>

Mistici svih doba i vera izgleda da su jedinstveni i tvrdnji da nema veće patnje od odvajanja doživljenog u mističkoj ljubavi: u poređenju sa njom svaki drugi bol je beznačajan. »Bol je odvajanje od Tebe, a radost sjedinjavanje sa Tobom.«<sup>104</sup> Utpala na sledeći način opisuje ovo osećanje: »Ako sam čak i jednog trena odvojen od Tebe, o Gospode, patnja me ubrzo poništava. Ostani, stoga, zauvek vidljiv.«<sup>105</sup>

To odvajanje izaziva nepodnošljive »rane srca«<sup>106</sup> kod onih koji su izgubili smer na

putu božanske jednosti: »Kada će suština tvoja, o Gospode, koja se otkriva upravo u trenutku kada se o njoj kontemplira, zauvek isprekupi nadom svoje vrhovne ambrozije rane nanete neznanjem istinskog oslobođenja.«<sup>107</sup> Jedino mistici naviknuti na ekstazu, i čije je srce preplavljeno ljubavlju, poznaju ovu patnju; pa ipak, ova neizreciva patnja draga je srcu zaljubljenika za kog noć i bol obiluju značenjem: »Oni sami uživaju, sami pate i sami vide lepotu univerzuma.«<sup>108</sup>

## 2. Bolni i pročišćavajući stupnjevi napredovanja

Patnja se produbljuje kako mistik napreduje. U početku on pati zbog sopstvene »nesavršenosti«. Lalla opisuje bol i teškoće prilikom svog napredovanja ka istinskom saznanju pomoću metafore čaura pamuka.

*Ja, Lalla, nikoh u nadi (da ću procvetati kao) cvet pamuka.  
Mnoge mi udarce zadaše čistac i vlačar.  
Bejah providna tkanina kada me prelja skide sa točka,  
I viseći razapeta u tkavejoj radionici, mnoge udarce primih.  
Kada me perać položi (ili prevrnu) na kamenu za pranje  
Trljaše me masnom zemljom za valjenje i sapunom.  
Kada me krojač iseče makazama komad po komad,  
Tada ja, Lalla, stupih na put do Vrhovnog.<sup>109</sup>*

Ovu metaforu, jedno od ezoteričkih Lallinih kazivanja teško je određeno razumeti, mada je njeno opšte značenje dosta jasno. Razni stupnjevi u izradi završne pamučne odeće (od pamučnog prediva do krojača) opisani su i metaforički upoređeni sa stupnjevima Lallineg bolnog napredovanja: patnje koje je ona podnosila tokom svakog stupnja svoj duhovnog izrastanja upoređene su sa grubim postupkom prerade pamuka tokom njegovog prečišćavanja, oplemenjivanja i konačne izrade.

Drugom prilikom Lalla svedoči, takođe metaforički, o sopstvenom jadu — sama, ona ne čini ništa i ništa ne može da učini; odnosno, ako dela, njeni naporu su beskorisni kao što je beskorisno vučenje broda po moru slabim konopcem.

*Konopcem od neupredenog užeta vučen brod po okeanu.  
Kad će me moj Bog čuti? Hoće li preneti bar mene?  
Poput vode u peharu od nepečene gline, nestajem ja lagano.*

<sup>92</sup> Stav, stih 29.

<sup>93</sup> Ibid., komentar stih 12, str. 106

<sup>94</sup> PT, str. 55, 1. 22.

<sup>95</sup> Lalla, katren 22.

<sup>96</sup> Ibid., komentar stih 22, str. 44. Vid. takođe Silburn: *La Bhakti*, n. 1, str. 60.

<sup>97</sup> Ova unutrašnja »ština« je prazna sve dok predstavlja savršen zaborav sebe i »spoljnog sveta (Silburn: *La Bhakti*, N. 3, STR. 59).

<sup>98</sup> Lalla, katren 2.

<sup>99</sup> Ibid., komentar katrena 2, str.

24-25.

<sup>100</sup> Ibid., katren 9.

<sup>101</sup> Ovaj isti refren, »praznina uranja u prazninu,« u katrenima 11, 30 i 69; vid. takođe Silburn: *La Bhakti*, str. 60.

<sup>102</sup> SA, X, 21.

<sup>103</sup> Ibid., XX, 13.

<sup>104</sup> Ibid., XII, 1.

<sup>105</sup> Ibid., VI, 1.

<sup>106</sup> Ibid., VIII, 8.

<sup>107</sup> Ibid., XIX, 7. Istinsko oslobođenje je »ne-odvajanje od Šive. Vid. takođe Silburn: *La Bhakti*, n. 5, str. 61.

<sup>108</sup> Silburnova navodi nepoznatog mistika u *La Bhakti*, str. 61.

<sup>109</sup> Lalla, katreni 102-103 i komentar str.

114-15.

*Duša moja je u omamljujućem vrtlogu.  
Radosno je stići domu svome.<sup>110</sup>*

Ovde je očišćen vatreni vapaj bespomoćnosti o osujećenosti upućen Šivi. Lalla vidi sve svoje duševne napore kao krajnje besplodne, kao da pokušava da svoje duše brod prevuče preko mora postojanja pomoću konopca od neprednogen uzeta – i onaj koji tegli i konopac preslabi su za taj zadatak.

Utpala izražava isto osećanje osujećenosti svojom ličnom slabošću. Šiva mu se otkrio, pa ipak, lanac koji neprestano povezuje samstvo sa fizičkim telom nijednog trenutka ne popušta.<sup>111</sup> On jadikuje zbog svoje unutrašnje i podmukle nečistoće usled »ne-otkrivenja« Boga koje ne dozvoljava čistoj, blistavoj suštini da se ispolji.<sup>112</sup> Još uvek opterećen svojim slabostima, on moli: »Užini, o Gospode, da snažno proniknem u dom svoj.«<sup>113</sup>

Prema tome, Utpala oseća da je njegovo bolno srce rastrzano između dva stava – jednog koji teži čulnim radostima, i drugog ka vartnom utapanju u Šivu.<sup>114</sup> Iako je uskratio svojim čulima njihova prirodna zadovoljenja, on ipak ne može da istraje u poništavanju sebe u Bogu.<sup>115</sup> Novi strahovi ga muče: »Odriceš se zadovoljstava jer sam orošćen kapljicama ambrozije Tvog jedinstva sa mnom, ali ono je tako retko, a kap je tako mala. Neću li ja (od sada) biti lišen istovremeno i jednog i drugog.«<sup>116</sup> Lalla poznaje sličnu patnju i oshrahrenost kada, lišena slasti ekstaze, ne živi ni u sebi ni u Šivi.

*Remen tovara slatkija popusti na ramenu mom.*

*Neispravan za mene postade moj svakodnevnii posao. Kako mogu da uspem?*

*Reči mog učitelja padoše na mene kao melem nestajanja.*

*Stado moje izgubi pastira svoga. Kako mogu da uspem?<sup>117</sup>*

Lalla se nalazi u istoj bolnoj situaciji kao i Utpala – duša razapeta između dva sveta, jednog koji je upravo napustila i drugog čiji prag još nije prekoračila, ali čija će se blago otkrivena vrata, uskoro ponovo zatvoriti. Ona na svojim plećima nosi teret ovzemaljske obmane i prijatnosti, po ukusu i mirisu slatke i primamljive kao slatkiji.<sup>118</sup> Medutim, njen ulazak u mistički život olabavio je čvor na konopcu koji drži tovar na njenim plećima. Tovar sada izgleda mnogo teži, a remen je »zoleđuje«; slatke stvari u životu sada su samo breme koje vuče nadole. Lalla,

još uvek podeljenih privrženosti, nalazi pomoć u guruu. Njegove reči, daleko od toga da budu utešne, pričinjavaju joj nepodnošljiv bol, jer joj je rečeno da preze spoljašnji svet i svoje misli ograniči na meditaciju o svom unutrašnjem ja; ali njena nesposobnost da zbog ljudskih slabosti to učini izaziva u njoj dužnu patnju.<sup>119</sup> Konačno, ona shvata da je »celo stado« faktora koji sačinjavaju njeno osećajno postojanje izgubilo »svog pastira«, dušu, jer je utonula u neznanje samstva.<sup>120</sup>

Utpala izgovara sličnu žalbu: »Zašto misao roba tvoga odluta na pogrešan put, izbegavajući svoj intuitivan osećaj pravca koji vodi ka istovetnosti sa Tobom, (znajući sve vreme) da odavde na zemlji nema druge slave, druge dostoje.«<sup>121</sup>

I tako, posvećenik, pred dverima mističkog života, počinje da proniče u svoje srce u potrazi za Šivom; ako nije kadar da to učini, on nikada neće uspeti da u duši trajno zadrži sećanje na Šivu i nikada neće moći da napreduje u duhovnom životu. Šta je ljubav koja se čak ni za tren ne može zadržati na voljenom i koja nehajno luta raznim putevima sve udaljenijim od središta svekolike ljubavi?

### 3. Patnja posedovanja i bol želje

Ova nesposobnost da se zbog urođenog neznanja i obmane ljubavi zadrži na Šivi pričinjava užasan bol posvećeniku koji, rešen da istraje, mora da ga podnosi. Štaviše, na višim stadijumima mističkog života ova patnja ne samo da se ne ublažuje nego postaje još oštrija. U ranijim fazama postojala je želja da se Šiva poseduje, i žudnja da ovaj posed bude trajan.

*O, srećno postojanje! Ko ne želi da shvati tvoju stvarnost, što tako vešto može da razagna strah od ponovljenih postojanja? O Gospodaru univerzuma, celog života svoga primoranii smo da zahvaljujući milosti Tvojoi stičemo trajnost prisustva Tvoga zauvek usredsređujući duše svoje na Tebe.<sup>122</sup>*

Ali na kasnijim stupnjevima, pošto je posed stečen, poklonik još holnije pati. On se plaši da će izgubiti Šivu, kojeg sada poseduje; ako ga izgubi, čak i za tren, ophrvava ga strah da nikada više neće moći ponovo da poseduje stvarnost.

Ovo pojačavanje patnje, prouzrokovano odvajanjem od Šive, stvara osećanje bespomoćnosti i napaštenosti: »Šta da činim ja, koji sam nemoćan? I pošto nemam poverenja ni u šta, svesilostiva Šivina energija jeste moj spas.«<sup>123</sup>

Osećanje patnje dostiže tačku kada mist-

tik oseća duhovnu smrt: »Ako se sada duh moj, unzesen strašću, ne približi suštini samstva, tada ću, avaj, ja umreti.«<sup>124</sup> Prema tome, izlazi da je Utpala upoređeno napaštenje, gorko i dugotrajno, kao i slatko i trajno jedinstvo: »Pošto si se, o Gospode, približio polju videanja mog, zašto se udaljuješ od mene, roba svog? Zar bar za delić trenu ne činiš sebe vidljivim za sva živa bića na zemlji?«<sup>125</sup>

Iako u višim mističkim sferama zaljubljenik dozvoljava najdublji bol, blizina Bogu mu dozvoljava prisnost – »smelost« – ranije nedoživljenu. Utpala to ispoljava kada prebacuje Šivi zbog osećanja napaštenosti koje muči njegovu dušu; Šiva, tvrdi Utpala, dela krajnje nedosledno: »Ne može jedno postojati u srcu Tvom, drugo u reči Tvojoi, a treće u delima Tvojim, o Sambhu! Ako si Ti sama istina, delaj samo na jedan način: milost ili nemilost.«<sup>126</sup>

Čak i kada je mistik shvatio samstvo i kada je za Šivu vezan u jedinstvu neporedivne slasti koje ispunjava zastrašujući »ponor« razdvajanja,<sup>127</sup> zaljubljenika još uvek rastužuje to što nije kadar da neprekidno kontemplira o Bogu; božanski sjaj samo povremeno sija, tokom ekstaze, kao »bljesak munje«,<sup>128</sup> a inače je prolazan. I tako, on duboko pati zbog čežnje da povrti Šivu i zauvek ostane u spokoju njegovog slatkog zagrljaja: »Avaj, kako su nezamislive ljubavne igre Gospoda. Ponudio mi je pehar suštine svoje pun ambrozije ne dozvolivši mi da iz njega pijem.«<sup>129</sup> Zbog toga Utpala vapije od osujećenosti: »Gorko plaćem pred Tobom, o Sveprisutni, iz jednog jedinog razloga, što iako znajući sve, i dalje grešim.«<sup>130</sup> Kšemara objašnjava da pesnik, nakon što se vratio iz ekstaze i učestvuje u zemaljskim zbičvanjima, i dalje žudi za ekstazom; u tome i leži njegova greška, kaže on, jer Šiva se nalazi koliko u jednom toliko i u drugom staju.<sup>131</sup> Samo ljubav može ublažiti ovu patnju, osujećenost i bol, koji su čvrsto ophrvali poklonika i koji ponekad izgledaju preteški da bi se mogli podneti. A mir i spokoj najčešće jedino ako dozove Šivu i probudi ga u tajnoj i tihoi pećini svog srca. Lalla ovo divno iskazuje sledećim stihovima:

*Na kraju mesečine, mahnitog pozvah I ljubavlju Božjom ublažih njegov bol. Uzvicima »To sam ja, Lalla – to sam ja Lalla! Voljenog probudih. I postah jedno sa njim, a moju dušu pre-staše da kaljaju desetorica.«<sup>132</sup>*

<sup>110</sup> Ibid., katren 106.

<sup>111</sup> SA, IV, 24.

<sup>112</sup> Ibid., XIII, 2.

<sup>113</sup> Ibid., V, 1.

<sup>114</sup> Ibid., V, 20.

<sup>115</sup> Silburn: *La Bhakti*, str. 61–62.

<sup>116</sup> SA, VII, 9.

<sup>117</sup> Lalla, katren 108.

<sup>118</sup> Utaicaj sufija; vid. Rumi, No. 76, stih 2, str. 68, i No. 81, stih 15, str. 71.

<sup>119</sup> Lalla, katren, 94.

<sup>120</sup> Ibid., komentar, str. 119.

<sup>121</sup> SA, IV, 7.

<sup>122</sup> *Ślav*, stihovi 14–15.

<sup>123</sup> Ibid., stih 52.

<sup>124</sup> SA, stih XVIII, 3; vid. takođe stih IV, 16.

<sup>125</sup> Ibid., stih XII, 16.

<sup>126</sup> Ibid., stih XI, 7.

<sup>127</sup> Ibid., stih XVIII, 19; takođe VIII, 8.

<sup>128</sup> Ibid., stih IV.

<sup>129</sup> Ibid., stih XIII, 19.

<sup>130</sup> Ibid., III, 21.

<sup>131</sup> Silburn: *La Bhakti*, str. 64.

<sup>132</sup> Lalla, katren 105.

»Kraj mesečine« jeste praskozorje nakon neznanja, a »mahnit« označava dušu otvorenu i zaludenu obmanama. »Voljenic kojeg je Lalla »probulala«<sup>133</sup> jeste samstvo, osamljeno i utihnulo, koje počiva u tajnoj pećini njenog srca, a »desetorica« označavaju organe osećanja, čula i delanja.<sup>134</sup>

Lallin žalosni vapaj konačno je uslišen i ona na kraju postiže prosvetljenje:

*Iako utonuh u Tebe, Ti osta skriven za mene.  
Vasceli dan provedoh tražeći »sebe« i »tebe.*

*Kad sagledah Tebe u meni  
(Sjedinjavanjem) Tebe i sebe doživih bezgraničan zanos.<sup>135</sup>*

### F. Prosvetljenje i put ljubavi

Iako je prosvetljenje bilo *sine qua non* dva puta oslobođenja, ono je od drugorazrednog značaja za ljubav, put koji je potpun sam za sebe. Ona je beskraino važnija od joga ili saznanja »čiji je vrhovni stadijum.«<sup>136</sup> Bhatta stoga preklinje Šivu:

*Gospode, neka tvoja buktinja prosvetljenja  
(probuđenja)  
pokida pučinu neprijateljske tame i sagori  
prolaze  
živote i za mene nek bude tvoja buktinja  
posvećenosti.<sup>137</sup>*

Silburnova prevodi »sagori prolazne živote« kao »uništi sve egzistencije.«<sup>138</sup> Prema Kšemaradinom komentaru, pesnik želi da vidi da se buktinja prosvetljenja, koja kao takva ne može da prođe u pećinu tame i neznanja, menja u »plamen luče (dipasihka) ljubavi«. Samo ona može da pročisti srce uništavajući »pojavno postojanje« (transmigraciju), kao što drvo biva pročišćeno sagoravanjem u vatri.<sup>139</sup>

Utpala ide korak dalje: »Sada kad sam kušao ambroziju ljubavi tvoje o Gospodaru, prosvetljenje, čak i u svom vrhuncu, liči mi samo na kiselo piće.«<sup>140</sup>

Ljubav igra suštinski ulogu u pripremanju puta do prosvetljenja i u njegovom ustaljivanju jednom kada je postignut. I upravo iz ljubavi proističu dva uslova pogodna za prosvetljenje: mir i izuzetna snaga koji

poklonika podstiču da ide ka prosvetljenju.<sup>141</sup> »Iako je tvoja suština neshvatljiva – a stoga premaša kontemplaciju – ona se otkriva onima koji Te vole, čim počnu da kontempliraju.«<sup>142</sup>

Kada se mistik u kontemplaciji okreće ka Šivi, bačen je u bezdan ljubavi; posedujući istovremeno mističko svetlo, mir i radost, on prolazi kroz smenjivanje faza mističke opijenosti, ekstaze i mahnitosti, mističkog sna, pospanosti i spokoja, kada zaboravlja sve što je spoljašnje. Pošto je dostigao ovaj stadijum, on je utonuo u Boga i živi njegovim životom: »Onaj koji zna kako da proba nektar ljubavi i kako da se u njemu kupa, uživa najveće od svih blaženstava.«<sup>143</sup>

Kao što smo videli, postepenu pobeđu ljubavi prati smanjivanje izobilja i uskraćenoće blagodatnih darova božanske milosti. Lišavanje je isto toliko bitno koliko i izobilje, jer i jedno i drugo dovode do samoponištenja na svim nivoima mističkog napredovanja. Umirući u svojim raznim psihičkim stanjima, posvećenik, bez svog znanja bačen u tamu, usmerava se ka novom i neizdiferenciranom saznanju, dok je »plamen ljubavi« uzgajan u tamnoj pećini njegovog srca.

Ljubav postepeno postaje sve jednostavnija, prirodanija i nežnija kako se inteligencija i osećanja posvećenika oplemenjuju. Tokom ovog dubokog i tajnovitog uranjanja iz jedne praznine u drugu, savršeniju, menja se sama njegova volja; istinski rob Šive, posvećenik se odriče sopstvenih želja; on ne zna, ne oseća, ne voli ništa, ništa ne želi. Napredujući u ovom stanju bestrazja, on dopsega u vatreni centar gde plamti razorni oganj ljubavi, prinoseći na žrtvu stranašnoj svesti svekoliku dvojnost čula i misli.

Bez obzira na to je li napredovanje brzo ili sporo, svetac mora konačno da skoči u beskonačnost i prestane da se zadržava na relativnom ako želi da dosegne apsolutno. Pomoću ovog kratkotrajnog putovanja do Šive, neutrašivo biće postiže prosvetljenje.

Sada, potpuno utonuo u Šivu, ispunjenih čula, prepuna srca i obožene volje, on postiže sklad između sebe i sveta.<sup>144</sup> Oslobođen svojih modaliteta, postavlja bezgraničan i neizmeran, on se poistovećuje sa neizdiferenciranim Bogom. Sada je stekao pobeđonosnu ljubav božanskog veličanstva; on slobodno širi ovu ljubav na sve, jer se nalazi u moćnom središtu, u Šivinoj volji, u izobilju milosti.



S engleskog prevoda  
Liljana Mjocinović

UDK 141.33

## Mističke tehnike

Ben-Ami Šarfstein

Do stupnja u kojem je umetnost ili nauka, u misticizam se ne može uspešno proniknuti bez poznavanja njegovih tehnika. One su brojne i podrobne, i mada se obično prenose lično, golemi priručnik mogao bi se sačiniti od onoga što je stavljeno crno na belo. Ni najmanje mi nije namera da sačinim takav priručnik. Sve što bih želeo jeste da pružim predstavu o vrstama tehnika i njihovim učincima, uz nekoliko primera dovoljno iscrpno opisanih da prevaziđemo puko uopštavanje. A pre nego što okončam temu, ukazao bih na nemistična objašnjenja za delotvornost ovih tehnika.

Po pravilu, mističke tehnike se koriste u kombinaciji jedna s drugom, i u kontekstu jednog razredno kontrolisanog načina života. Našem pokušaju razumevanja biće olakšano opišemo li te tehnike odvojeno jednu od druge i ako zkratko zaboravimo kako se jedan pripravnik za mistika priprema da ih koristi.

Prilično jednostavna klasifikacija tehnika misticizma u, kako ispada, osam različitih vrsta mogla bi da bude ovakva:

1. tehnike koncentracije, koje su podjednako tehnike za isključivanje neželjenih opažanja ili pomisli;
2. pretežno telesne tehnike, pod čim podrazumevamo tehnike očišćenja, telesne položaje i tehnike disanja;
3. asocijativne tehnike, koje obezbeđuju da izvesna opažanja i pomisli uvek budu nedopadljivi, dok su drugi, oni odobreni, uvek dopadljivi;
4. tehnike za pobuđivanje spontanosti, odnoseno za postdiganje početnika na nove uvide;
5. tehnike za izazivanje ekstaze;
6. otvoreno seksualne tehnike;
7. tehnike projekcije, pomoću kojih se početnik identifikuje sa osobom onakvim kakav misli da zbilja jeste;
8. psihofizičke drame.

Prva, tehnika koncentracije, može se ilustrirati putem budističke prakse. Budisti, na primer, zagovaraju zurenje u »slike« kao što su krugovi gline zemljane boje, plavo cveće, ili svetlost. Njihov cilj jeste da preobrazu nezgrapni fizički krug u jednu pasliku, a pasliku u dematerijalizovanu, blještavu prodrnu realnost izazvanu transmom.

Za praktikovanje je potrebno imati svetlo-crvenu glinu, poput one koja se nalazi u koritu reke Gang. Potrebno je naći izdvojeno mesto, pećinu ili nastrešnicu od lišća i tu pobosti podupirače na koje se prvirne tkanine. Na stalku je mrlja »veličine rešeta ili

<sup>133</sup> Ovdje duša budi Šivu: na drugom mestu, međutim, Šiva se budi u duši, kao u *Stav*, stih 117, gde božansko prisustvo otkriva svoju »skrivenu suštinu »pročišćavajući srce i misli posvećenika.

<sup>134</sup> Lalla, komentar katrena 105, str. 116; ovdje se aludira na pet perceptualnih i pet motornih fakulteta (Sankhya).

<sup>135</sup> Ibid., katren 44.

<sup>136</sup> SA, IV, 9.

<sup>137</sup> *Stav*, stih 58.

<sup>138</sup> Silburn: *La Bhakti*, str. 122. Pozvaću se na njen prikaz ovih reči kada raspravljao o sličnosti sa tamnom noći Svetog Jovana u četvrtom poglavlju kako bih ovo poređenje razjasnio (vid. str. 155).

<sup>139</sup> Ibid., komentar stih 58, str. 123.

<sup>140</sup> SA, I, 11.

<sup>141</sup> Silburn: *La Bhakti*, str. 87.

<sup>142</sup> SA, XX, 19.

<sup>143</sup> Ibid., XVI, 17.

<sup>144</sup> VB (Silburn), stih 64.

posude, nacrtana u jasno svetlo-crvenoj glini. Mrlja treba da je glatko kao bujanj, a čovek koji će zurit u nju treba da sedne udobno i ne predaleko. Treba da razmišlja o tome kako su ukleta puka uživanja, mora da premišlja o Budi i mora sebi reći: »Zahvaljujući ovom metodu, postaću učesnik u slatkim blagodatima izdvojenosti.«

Zatim izvođač treba samo donekle da otvori oči i da gleda ravno preda se, kao da posmatra sopstveno lice u ogledalu. Ako suviše otvori oči, one peku, krug izgleda prerazgovetno i paslika se neće razviti; a ako oči ne dovoljno rasklopi, krug je zamračen, misli su mu prespore i paslika se takođe neće javiti. On mora da kontemplira u krugu, ponekad otvorenih očiju, ponekad zatvorenih; i tako po sto puta, ili po hiljadu puta, ili još više, sve dok ne stekne mentalni refleks (odnosno pasliku). Kada se u njegovoj meditaciji pojavi krug podjednako vidljiv, bez obzira da li si mu oči otvorene ili zatvorene, to je sticanje mentalnog refleksa. Kada do toga dođe, on ne sme da ostane sedeći u istoj tački, već mora da se vrati i posadi u svom prebivalištu, i da tamo nastavi započetu meditaciju.

Da bi, međutim, izbegao odlaganje usled neophodnosti pranja sandala, on se mora potruditi da pri ruci ima sandale i štap za šetnju. Zatim, ako je njegova stabažna koncentracija poremećena nekom neočekivanom zgodom, treba da uvuče stopala u sandale, uzme štap za šetnju i ode natrag na ono mesto, pa pošto je stekao mentalni refleks, da se vrati i razvija ga, sedeći kako mu godi i promulja to više puta u glavi i onda usadi u svoj duh.

Dalje, novi mentalni refleks, paslika paslike, mora da se razvije. Ona više ne ispoljava nesavršenstvo početnog kruga, već se »poput uglačane ljustrure od školjke, ili poput mesečevog koluta koji se probija iz oblaka ili poput žralova u oblacima« javlja hiljadstruko jasnija. Ali pošto to nije materijalni krug, od vrste koju oči vide, on nema ni boje ni oblika. »On je samo odraz koji postoji u percepciji osobe koja upražnjava koncentraciju. Od trenutka kada se on javlja, međutim, otpori su savladani, iskvarene nitke ublažene i duh se usredsređuje...«<sup>1</sup>

Tehnike koncentrisanja nisu samo vizuelne već i glasovne. Slično članovima drugih kultura, Hindusi i budisti ponavljaju svete formule zbog njihovog madijskog i mističkog dejstva. U njihovim teorijama postoji verovanje da su svete reči po sebi vešte istine, pa čak i vešte suštine. Tako filozofi kašmirskog šaivismu vide blještavu svetlost koja je, misle oni, fundamentalna realnost vasašene, kao vibraciju; a ta vibracija je, drže oni, prvobitna apsolutna reč ili ideja. Oni veruju da je posvećenik kadar, svojim usred-

sređivanjem na svete reči, na razvijanje svete, isto što i ova fonemička suština svih stvari, njegov vlastiti sijajući samoidentitet.

U teorije kao što su ove teško da može proniknuti običan Hindusi i budist. Ali opevanje svetih formula veoma je rasprostranjeno među njima.

*Monah i sveštenik mrmrljaju ih ili promišljaju bez ikakvog posebnog povoda mnogo puta na dan ili kad god započnu neku aktivnost; bogobojazni vozač muma svoju mantru, koju je u severnoj Indiji 'Ram Ram', kad god podiže i prebacuje svoj tovar. Tu istu mantru koriste, zatim, novaci kao deo svog dnevnog rituala. Idealno postignuće je... neprekidno ponavljanje mantr; mnogo je češće nego što biste pomislili, i nije ograničeno na religiozne po pozivu i upražnjavaju ga muškarci i žene na oranicama, kao i u metropolama Kalkute, Madrasa i Delhija, čak i u godini 1964-toj.<sup>2</sup>*

Budisti sekte Čista zemlja veruju u spasenje kroz vru u Budu Amitabhu, čije ime ponavljaju i ponavljaju, bilo sebi, ispod glasa, bilo naglas.

*Poklonici ove škole obično ustanovljavaju utvrđeni broj ponavljanja za dan, od 50 hiljada do 500 hiljada, pa i više, i gde god da se zadesu, oni mentalno prizivaju Budino ime, bez zastopa. To im omogućava da prekrate sve ostale, i da pročite svoj duh bez teškoća... Posvećenici se obično zavetuju da čuvaju sve živo posle vlastitog samoprosvetljenja, i kada se njihovi zaveti sjedinju sa zavetima Amitabhe, združena moć njihove predanosti osposobe ih da iskuse jedno sveobuhvatajuće stanje čiste i čistoće... Mnoge su pristaje ove škole koji uspevaju u pročičavanju svog duha uz pomoć ovog metoda i koji unapred znaju tačan čas svoje smrti. Bezbroj je slučajeva staraca koji su se okupali, odenuli u najbolje ruho, seli prekrštenih nogu na tle i mirno preminuli. Da bi održali nepokolebanost duha, oni nisu rekli svojim porodicama da su na pragu smrti, da njihove poslednje trenutke ne bi uznemirili jecanjima.<sup>3</sup>*

Sufiji upražnjavaju ono što sami nazivaju »posedećanje, dhikr, ponavljanje svetih reči do tačke poništavanja u Bogu. Početničeve reči obično glase: »Nema boga do Alaha«, *La ilah illa Allah*. Oni koji su dalje uznapredovali više vole samo Alah. Izvan ovog, u čast božje neiskazivosti ili njegovih raznovrsnih atributa, tu su još »Ons, »Jstina, »Zivučis, »Podupirućis i tako dalje. Jedan jedini slog ili glas »nepodržan pismenom« može biti dovoljan za čoveka opijenog Bogom.

Prema jednom opisu, deklamator treba da sedi ukrštenih nogu, glave medu kolima, da mu ruke obuhvataju noge, sklopljenih

očiju. »Nemas, poricanje, treba izreći podizajući glavu, »boga«, treba izreći kada usne dosegnu visinu srca, i »Alah«, silovitije, na stranu suprotno od srca. Uputstva za disanje i za broj ponavljanja često su data.

Nešto od emocije posedećanja izbija iz ovog opisa:

*Neka tragalac saseće sve veze ovoga sveta i istrese ih iz svog srca. Neka odseče svoj zebnju za porodicu, bogatstvo, decu, dom, za znanje, vladanje, ambiciju. Neka svede svoje srce na stanje u kojem su bilo čija egzistencija i njegova neegzistencija jedno te isto za njega. Onda ga pustite neka samuje u nekom čišću, organičavajući svoje verske dužnosti na ono što je apsolutno svrhishodno, ne baveći se recitovanjem Korana ni razmatranjem njegovog značenja, ni knjigama iz religijske tradicije, ni bilo čime sličnim. I neka se postara da ništa osim Boga Najvišega ne ude u njegov duh. Tada, dok sedi u samoći, neka bez prestanka kazuje jezikom svojim 'Alah, Alah', misli uredsredene na to. Konačno će dospeti u stanje kada će kretanje njegovog jezika da prestane i izgledaće kao da je reč iz njega istekla. Neka istraje u tome dok svi tragovi micanja nisu uklonjeni s njegova jezika i dok on nalazi kako njegovo srce istrajava u toj misli. Neka još i dalje u tome istraje sve dok se oblik reči, njegova slova i obris, ne uklone iz njegovog srca i ostane ideja, sama, kao da se privija uz srce, nerazdvojivo od njega. Odsad se zavisi od njegove volje i izbora; njegova defekacija isto u ovom stanju i njegovo odbijanje sataninog isputanja takođe su od toga zavisni; ali da prizove Milost božju nije do njegove volje ili izbora. On se sada ogotio za disanje te milosti, i sad jedino preostaje da sačekda da se Bog njemu otvori, kao što se Bog ovom putem otvorio prorocima i svecima. Ako sledi pomenu ti ku, može biti siguran da će svetlost stvarnog ozariti njegovo srce. U početku nesigurno kao bljesak osvita, ono dolazi i odlazi; desi se i da se ponekad povuče nazad. Ali ako se vrati, ponekad ostaje, ponekad je momentalna. Ako ostane, njegovo stanje je ponekad duži a ponekad kraći.*

Dok se priroda posedećanja menja, fenomen koji ga mogu pratiti menjaju se i sami. Trube i cimbal, slično onima koji najavljuju sulšana, čuju se »ukoliko glomče. Tada, kao da uzvraćaju na mikrokosmičku potpunost čoveka, čuju se voda, vetar, silna vatra, mlionovi, konji, fijuk uskovitalnog lišća. Boje i predmeti se pojavljuju, a na visini što se gubi ližu stalno jasni, veoma vreli plamenovi; i tu su svetlosti što se dižu i padaju.»

Tehnike očičenja, telesnih položaja i udisanja javljaju se u jogi u sprezi, pa ču ih ja, stoga, opisati u odnosu na nju, naročito sa klasičnom vrstom vezanom za ime. Patandžali.

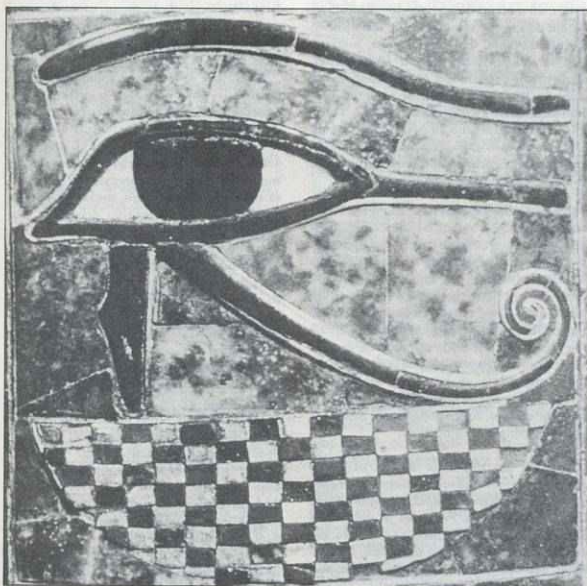
Cilj klasične joge je nepokretnost u sva-

<sup>1</sup> H.C. Warren, *Buddhism in Translations*, Harvard U.P., 1898, str. 293-6 (*Vaidhimagga IV*). Vidi H.C.A. van Zeyst, »After Image« u *Encyclopedia of Buddhism*, uredio G.F. Malalasekera, sveska *Acala-Akan*, izd. Govet of Ceylon, 1963.

<sup>2</sup> A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de certains textes tantriques*, E. de Boccard, Paris, 1963, str. 112-13, 145, 152-3, 322. A. Bharati, *The Tantric Tradition*, London, 1965, str. 122. M. Eliade, *Yoga, Pantheon Books*, N.Y., 1958, str. 212-16.

<sup>3</sup> C. Luk, *The Secrets of Chinese Meditation*, Rider, London, 1964, str. 83.

<sup>4</sup> G.C. Anawati i L. Gardet, *Mystique musulmane*, J. Verin, Paris, 1961, str. 200-7. M. Eliade, op.cit., str. 216-9. C. Rice, *The Persian Sufis*, Allen and Unwin, London, 1964, str. 88-97. D.B. Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909; fotografska knjiga, Khayats, Beirut, 1965, str. 255-6.



Motiv iz faraonske grobnice (Egipat, XX dinastija)

kom pogledu, za koju se pretpostavlja da deli čistu, nepokretnu inteligenciju, pravu osobu, od tela za koje je tako mučno pričvršćena. Budući jogin mora da započne svoje razdvajanje od tela koje pogrešno identifikuje sa sobom, uzdržavajući se od svih grehova jer ga oni još čvršće vezuju za njegovo telo i telesne perturbacije. On se, takođe, mora pročistiti fizički i posmatrati čak i svoje dobro očišćeno telo kao odurno i prečesto u dodiru sa nečistim i, stoga, još odurnijim telima drugih. On zauzima utvrđene položaje kao što su lotos-pozna, junak-pozna i stojeća pozna, što eventualno čini njegovo telo stabilnim, nepokretnim, opuštenim, savršeno neudržanim. On sporiše diše da bi smanjio kruženje vazduha. Čini se da je neverovatno ideal sasvim zaustaviti disanje. Iznad svega, jogin, sedeći u fiksiranoj opuštenosti i dišući sporo i nezametljivo, imobilizuje svoj duh. To on čini vezujući ga za neki objekat dok se sa njim ne sjedini i zaustavi njegove mahnite, bolne pokrete. Menja objekte za, kao što rekossmo, finije, manje materijalne, i njegova koncentracija, zajedno sa svojim objektom, dematerializuje se. Dok se ovo zbiva, on stiče, misli on, natprirodne moći u vidu mnogobrojnih iskušenja kojima mora da se odupre, i natprirodnu percepciju. Konačno, on postiže nadsvesnu koncentraciju, koja je izolovana i čisto samoidentična i nepokretna.

Očišćenje, poza i tehnike disanja naglašavaju se u hatadžiji, gde je malo filozofije, a i to malo usredsređuje se na prevazilaženje poznog doba i smrti. Stomak se čisti pomo-

ću dugačke tkanine koja se guta, ostavlja u stomaku neko vreme i onda izvlači – jogin mora paziti da je ne proguta celu. Utroba se čisti unošenjem i izbacivanjem vode kroz rektum, a nosni prolazi pomoću vode i prede koja se u njih uvlači. Smatra se da ova i druga pročišćavanja doprinose zdravlju.

Na početku, često je veoma teško zauzeti poze. Ali »kada trud prestaje, onda je »poza postignuta i čovek više ne obraća pažnju na svoje telo. Standardni tekst iz hatadžoge nabroja trideset i dve poze. Primera radi, eva opisala jedne od najuobičajenijih:

*Postavi desno stopalo na levi bok, isto tako levo stopalo na desni bok, takođe ukrsti ruke iza leđa i čvrsto uhvati palce stopala tako ukršteno (desna ruka na desnom palcu, a leva na levom). Postavi bradu na prsa i usredsredi zurenje na vrh nosa.*

Kako se disciplina disanja usavršava, jogin, kažu, manje spava i manje izlučuje. Ali on se znoj i, napredujući, oseća da mu telo podrhtava, a sa daljim napretkom diha, bez svesne namere, kao »žaba« i, konačno, kažu da lebdi. Prema Patandžaliju, on odmerava svoje udisanje »trenovima« i »momentima«, gde je tren »vreme potrebno da se trenpe«, a momenat »vreme ograničeno da se pucne palcem i kažiprstom, nakon što je triput rukom otro sopstvenu čašicu kolena. Vreme za ovo potonje ravno je vremenu određenom za radnju udisanja čoveka dobrog zdravlja.« Jogin nastoji da uskladi i da proizuži svaki od tri momenta disanja, a to su udisanje, za-

državanje vazduha i izdisanje. Ishod ovog uskladjivanja je, kažu, da se jogin oseća prisutan unutar vlastitog tela, egzaltiran i velik.

Taoisti, težeći za dužim životnim vekom, oprobali su niz načina, uključujući i tehnike disanja. Mislili su da bi se, ukoliko uspeju da zaustave disanje u rasponu od hiljadu uobičajenih udisaja, približili besmrtnosti, zaključak koji bi mogao da prihvati čak i skeptik. Pokušali su sa embrijskim disanjem, i pošto cena za jedan silno produžen život mora biti još te kako visoka, ne čudi da je to bilo mnogo teško, kao što sledeća uputstva pokazuju:

*Zadrži dah dok ne postane neizdrživo. Zgasni srce tako da ne misli, neka dah ide svojim putem i, kada postane neizdrživo, otvori usta i ispusti ga; uskladi dahove; nakon sedam ili osam udisanja, oni naglo postaju utišaniji. Onda počni da stapaš dahove ponovo na isti način. Ako ti je preostalo vremena, stani posle deset stapanja. . . . Stapanje dahova ne može se vršiti svakodnevno.*

Tako taoist uči sebe da živi od svoje unutrašnjeg daha i, slično joginu, od svoje pljuvačke, pa postaje otporan na utapanje, gorenje i oboljenje. On želi da bude bezbrižan i pasivan kao embrij i, kao embrijon zapečaćen od opasnosti.<sup>5</sup>

Asocijativne tehnike veoma su jednostavne. Na primer, budistički kaluder koji želi da uveri sebe da je hrana kojom ga njegov apetit potčinjava životu zbilja odbijajući, meditira kako je ona bila pojedena i kazuje sebi:

*Zdrobljena zubima i natopljena pljuvačkom, sažvakana hrana postaje mešavina iz koje su sva vizualna lepota i dobar miris iščezli, i ona dostiže stanje krajnje odbojnosti, kao izbljvak psa u njegovom ždredu. I premda je u takvom stanju, čovek mora da je proguta; bar je izvan vidokruga očiju.*

Zahvalan koliko samo može da bude za sitnu uslugu što mu je hrana sklonjena s očiju, kaluder nastavlja nepopustljivo i zamišlja, između ostalog, na šta hrana liči dok je još nesvarena, na mestu »koje je nalik neopranom nužničkom jami, mrkoj kao noć, gde promiču vetrovi mirisa na trulež, krajnje smrdljivi i gadni.

Saošećanje, s druge strane, valja potpomagati podjednako snažnim naporima uobrazilje. Kaluder

*... Treba da usmeri svoje saosećanje na čoveka koga vidi kao sažaljenja dostojnog, unakaženog, krajnje poremećenog, sudbe huđe, nevoljnog i ukletog, sa osakaćenim rukama i stopalima, sa posuđom za milos-*

<sup>5</sup> Violdi S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, prvi tom, Cambridge UP, 1932, za lucidni prikaz klasične joga-filozofije. I.H. Woods, *The Yoga Sūtras of Patanjali*, Harvard UP, nije uvek precizan ali je uključio prevode dva stara komentara. Navodi su iz II poglavlja, str. 28–55. M. Eliade, op. cit., str. 53–65, 227–36. T. Bernard, *Hatha Yoga*, N.Y. 1944. Za taoizam vidi H. Welch, *Taoism, The Parting of the Way*, drugo izdanje, Boston, 1965, str. 108–9.

tinju pred njim, gde sedi u pribežištu za sirotinju, sa mnoštvom gamadi koja kulja iz njegovog mesa, gde cvili od jada. I učenik valja da pomisli: »Avaj, ovog čoveka zadesile crni dani! Dobro bi bilo da se izbavi iz ove bede!«

Ako nikoga poput ovog ne sretnete, saosećanje neke se javi za zlodelatitja... A upravo isto tako kaluđer, koji meditira o saosećanju, može da oseti sažaljenja čak i za sretnu osobu i pomisli: »Čak i ako je ovaj sirotan za sada srećan i beričetan, i uživa u svojoj imovini, on će pri svem tom, zbog nečinjenja korisnih dela... uskoro iskustiti nemali bol i tugu kroz nesrećno stanje.«

Ovu vezbu iz saosećanja valja onda ponoviti na prikladne načine za voljenu osobu, za osobu prema kojoj smo ravnodušni i za neprijatelja.<sup>6</sup>

Hotimično negovanje spontanosti u stvaralačke i mističke svrhe karakteristično je za Kinu i Japan. Taoistički klasični neprestano nas savetuju da ne budemo sistematični, smišljeni ili sračunati, već da stremimo prirodi, uključujući vlastitu, da se krećemo u ritmu prirode, odevamo se sa seoskom jednostavnošću i nosimo slamni šešir dok korakamo po meditativnim visinama. U kineskom izražavanju mogla bi se naći jedna gotovo nadrealistička žudnja za impulsom i asocijacion, »čisto«, čudljivo, narcističko, istančano dijalektičko opštenje. U umetnosti možemo imati »suludog« kaligrafa koji izbacuje svoje reči četkicom zapisane kao uskovitlane brzake reke, i to bez sumnje ošamućen alkoholom taman toliko da svom zapisu da krajnji, zapanjujući, ne savim ljudski dodir žestine. Spontani pesnik ili slikar bio je ako ne baš sam kaligraf, on bar njegov brat po spontanosti.

U Indiji se, isto tako, sistematično i spontano iskustvo, ili postepeno i iznenadno prosvetljenje, razlučuju. Razume se, uzdržljivim i učenim kaluderima teško je padalo da se slože da bilo ko može u bilo koji čas, iznenada, da nasluti mističnu istinu. Neki od njih su pristali na kompromis ograničavajući mogućnost iznenadnog prosvetljenja na one koji su se, poput njih samih, podvrgli pravoj disciplini. Problem je izazvao žučnu raspravu u Tibetu osamnaestog stoleća između zastupnika »iznenadnog« kineskog i »stepenastog« indijskog metoda.

Svekolika kineska misao, uključujući konfucijansku, ispoljava polaritet između disciplinovanog i spontanog. Ali čan, odnosno zen budizam ispoljava ga dramatičnije sa njegovom strogom disciplinom, s jedne strane, i njegovim metodama da spontano osmišljenje, s druge. Ne dajući ni običaju ni izučavanju da budu arbitri, učitelj zena može iznenadno da osamar učenika, da ga razbesni, da ga učini anksioznijim, da ga izmeni onako kako reči nikad ne bi uspele. A učenik, oznojen, napregnut, uhvaćen možda u Veliku nedoumicu koju opisuje Hakuin, upinje se da razreši svoju iracionalnu zago-

netku, ali u stvari da podigne tenzije koje ga cepaju do takvog vrhunca da će mu njihovo harmonizovanje, dođe li do njega, podariti mir za neko vreme. Kao u psihanalizi, nada manje neposredno, on je razbudio svoje je unutrašnje demone da bi se sa njima suočio i porazio ih. Zagonetna zena, kojan, i taktike zren-učitelja tako su često opisivane da se ja uzdržavaju od zalazim u detalje. Dodacu samo da učenik, nemoćan da izdrži takvu obuku, može postati psihotičan.<sup>7</sup>

Da bi se izazvala ekstaza, mnoge tehnike su korišćene, po strani od seksualnih. Primeri se ponovo mogu izvući iz sufija, tačnije iz njihovog kolektivnog dhikr. Bratstvo Rumi, podsetimo se, koristi uskovitlanu igru – za neke kovitlane veće slede da su igrali danima. Druga bratstva služe se bubnjevim. Da li je jedenje užareno oguljvlja ili živih zmija, što se takođe upražnjava, izaziva ekstazu, ne bih znao, ali podozreva da bi tako moglo biti, sa pratećom mešavinom straha i vere usred entuzijazma svetine. U svakom slučaju, tu je »posedećanje samo, od kojih je jedno ovako opisano:

Članovi bratstva drže se za ruke, koje dižu, u krugu. Nekih osam minuta oni zapevaju, »živuču«, čiji je arapski izgovor sveden na dva sloga ča-ha. Prvi glas je produžen i izdiše se, dugi je udisajni, i oba se brzo zapevaju, otkriše 60 puta u minutu. Na zehovu zapovest, ljudi menjaju svoj napev. Drugi slog, zvučeći nekako kao hai, sada je produžen i izdiše se, dok je stopa zapevanja usuporena, pa se oba sloga ponavljaju 40 puta u minutu. Šeih povremeno učestvuje u zapevanju, ali takođe ponekad pristupa ovom ili onom čoveku i prodorno zvuči u njega. Daje znak, i krug se vraća na prvi napev, daje znak ponovo, i vraća se na drugi, znak ponovo i vraća se na prvi, pa ponovo, i krug se vraća na drugi. Ljudi sada izgledaju kao da su u dubokom hipnotičnom stanju. Šeih im češće prilazi, krećući se ekstatično ispred i iza njih.

Ushićenje raste. Kada se čini da je vrhunac nastupio, šeih ispušta krik, u isto vreme trepereći svojim kažiprstom i srednjim prstom, »neverovatnom i nepodražljivom brzinom«. Spušta se na kolena usred kruga, dok se njegovi učenički pružaju pred njim uz zvezdu oko Učitelja, čelom dodirujući tle; oni su gotovo u transu. Učitelj ih izvodi iz tog stanja izrekavši Alahu aghar (Bog naševčić), i pljesnuvši triput rukama.<sup>8</sup>

Brojne su i izričito seksualne tehnike. Posebno su zanimljive one taoizma i njima slične tantričkog budizma i hinduizma. Sve tri iskorišćavaju seksualno sjeedinjenje da bi stvorile mistično jedinstvo, i sve tri postu-

liraju da čovek, da bi uspeo, mora da zadrži svoje seme, svoj fizički i duhovni život, potom čega on može, praktično, da začne sebe iznova u sebi samom.

Iz razloga koje nisam kadar da ocenim, postoje izvesne više-nego-tehničke razlike između budističkog i hinduističkog tantrizma. Najuzbudljivija je različitost uloga koja se pripisuje muškarcu i ženi. U budizmu, ženski partner predstavlja smirenu Praznicu; u hinduizmu, ona predstavlja praiskonsku energiju. U budizmu, muškarac je energija, većina ili saosećajno delanje; u hinduizmu, on je neizdiferenciran apsolut kojeg će razbudiiti ženska energija. Štaviše, budistički poklonik tantrre skoro uvek insistira da se seme upotrije ne sme izbaciti, jer je naučio da »nema većeg greha od rastećenja, da rastećenje vodi tuzi, gubitku vitalnog elementa i smrti. On zadržava svoje seme mehaničkim pritiskom kojim ga uteruje u bešiku (stručno *coitus obstructus*), ili, čini se, kontrolišući mišić penisa. Hindu poklonik tantrizma, s druge strane verovatnije je da će ispuštiti svoje seme, mada samo u poslednom trenutku i ponovo ga uvući kroz svoj penis hatajogičkom tehnikom; a onda se od njegove partnerke očekuje da ponovo apsorbuje svoj fluid. Postoje i druge razlike između budističke i hindu-doktrine, ali one nisu ni približno tako upečatljive, bar za autsajdere, kao njihove sličnosti.

Prema tantričkim učenjima, životni dah ili telesna energija kruže mnoštvom kanala. Najvažniji od kanala jesu tri na broju, jedan nalevo od kičmenog stuba, noseći žensku energiju, drugi nadesno, noseći mušku energiju, i jedan u sredini, noseći obe energije, odnosno onda kada mistični unutrašnji brak postane mogućan.

Cilj posvećenika je da primora svoju levu stranu, žensku energiju, i svoju desnu stranu, mušku energiju, na dno središnjeg kanala jer duh tog kanala počivajući usnule sile koje on tek treba da razbudi. U hindu verovanju, najnižim koren, koren-centar sile počiva blizu polnih organa. On ima oblik lotosa sa četiri latica. Crven je i ispan zlatnim slovanima. Unutar njega je žuti četvorogubo obeležje simbolom zemlje. U četvorogubu je trougao, sa vrhom oborenim naniže, obeležen ženskim simbolom. U trouglu je falus, njegov glavni klastaj kao dragulj. A uvijena osam puta oko falusa je zračna, usnula boginja, zmijaska sila čija usta sprečavaju falusov ulaz. Čovek u potrazi za mističnim iskustvom mora je produžiti i svojim dahom povući naviše, kao što igla povlači ml naviše. Da bi to izveo, on okreće svoj jezik, delimično oslobodiv zasecanjima od dna njegovih usana, unazad u žrdelo, tako da ne može da išće. Ukoliko duže zadržava disanje, bolji su izgledi, misli on, da će, uz pomoć »simobilizirane« misli i semena, povući zmijsku silu na kraj srednjeg kanala. Tako, na vrhu njegove glave, preokrenut je lotos sa hiljadu latica, od kojih je svaka latica jednaka jednoj od hiljada kombinacija sanskrit pismena. Unutar lotosa je pun mesec, a unutar meseca je trougao unutar kojeg se obavlja njegovo venčanje između levog i desnog. To je precizna tačka transcendencije, jer je

<sup>6</sup> H.C. Warren, op. cit., str. 291-2 (*Vizualna magija* III). E. Conze, *Buddhist Meditation*, London, 1956, str. 100-3 (*Fm. XI*), 131 (*Fm. IX*).

<sup>7</sup> E. Lamotte, *Histoire de Bouddhisme Indien*, I. Bibliotheque du Muséon, Louvain, 1958, str. 685-6. N. Vandier-Nicolas, *Art et agestse en Chine, Mi Fou*, Presses Universitaires, 1963, pag. I. H. Welch, op. cit., str. 123-6. H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, London, 1963, str. 126-32. Inshu Miura i R.F. Sakaki, *The Zen Koan*, New York, 1965.

<sup>8</sup> »Dewish: Encyclopaedia of Islam. Anawati i Gardet, op. cit., str. 108-9.

ovo mesto gde se njegova materijalnost i bol razmenjuju za blaženstvo nigdne.<sup>9</sup>

Tehnike identifikacije i projekcije koriste mistici na sve strane. Možemo ukazati na raznovrsnost primera prisecajuci se taoističke projekcije deteta ili embriona koji on misli da postaje, sufi projekcije idealnog učitelja, koji na neki način nije niko drugi do on sâm, i identifikacija učenika tantre sa vasaelsenom koju je on ceremonijom imaginacije stvorio.

Ideal taoista, izražen na druge načine, takođe je nalikovanje detetu, jer dete je, veliki on, prilagodljivo kao život sam. On kaže:

*Onaj koji obiluje vrlinom upoređiv je sa novorođenčtom.*

*Otrovni insekti neće ga ubosti;*

*Divlje životinje neće ga zgaziti;*

*Ptice grabljivice neće se na njega obrušiti.*

*Kosti su mu slabašne a mišići gipki, a čvrsto obujaju.*

*Ne poznaje sjedinjenje muikarca i žene,*

*ali ipak će mu ud uzdržati;*

*To stoga što je njegova muškost na vrhuncu.*

*Ržje povazan, a ipak ne biva konjem;*

*To stoga što je njegova harmonija na vrhuncu.<sup>10</sup>*

Ideal bebe kao gipkog junaka, sa njegovom stvarnom ili zamišljenom lakoćom i neranjivošću, navodi taoista na »embrionično disanje« i druge vežbe, uključujući »vratanje semena«. Njihova je namera da se preobrazu u embrion. Nepotrebno je zalaziti u pojedinosti ove transformacije, ali valja imati na umu da taoist veruje da može sebe ponovo da začne i, kad je embrion u njemu dovršen, da može, pretpostavljam, da zbaci svoje staro ja kao zmija košuljicu.

Sufiji su projektovali svoja idealna jastva na svoje »vešce«. Možda oni konzervativniji među njima nisu pratili Rumija u verovanju da su ljudi doslovno identični s Bogom hodili zemljom. Ali složili su se da tragalac može da se poveže sa Bogom preko svoj šeiha, i da njegova ljubav prema toj idealnoj slici u šeihovoj ličnosti može da ga odvede njegovom mističnom cilju.

Kako se takva projekcija stvara vidimo u biografiji Mola-Saha, sufija iz XVII stoleća. Njegov biograf i učenik Tavakul-beg kazuje kako ga je Mola-Sah naveo da »raspetlja čvora svoga srca:

*Postavio me je preda se u sedeci stav; čula mi bejahu kao opijena; i naredi mi da reprodukujem njegovu vlastitu sliku unutar sebe; i, pošto mi povezom prekri oči, reče mi da sve svoje duševne sposobnosti usredsre-*

*dim na svoje srce. Poslušah, i u magnovenju, božanskom naklonošću i duhovnom pomoći šeiha, moje srce se otvori. Ugledah, tada, u sebi nešto poput preokrenute šolje. Pošto se ona uspravila, osećanje neobuzdane sreće ispunilo moje biće. Rekoh svom učitelju: »Ova čelijsa, u kojoj sedim pred tobom – vidim u sebi jednu vernu reprodukciju i izgleda mi kao da drugi Tavakul-beg sedi pred drugim Mola-Sahom.« On odgovori: »Veoma dobro! Prvo prikazanje koje si imao je slika učitelja. Tvoji sadrugari (drugi novaci) bili su ometeni drugim mističkim vežbama; ali, što se mene tiče, nije to prvi put da nailazim na takav slučaj.« Onda mi naredi da otkrijem oči; i videh ga, tada, svojim čulom vida, gde preda mnom sedi. Onda mi ponovo reče da povežem oči; i ja ga opazih mojim duhovnim očima, kako na isti način sedi preda mnom. Sav zaprepašten, uzviknuh: »O, učitelju bilo da gledam mojim fizičkim čulom ili mojim duhovnim očima, to što vidim uvek si ti.«<sup>11</sup>*

Ritual tantrizma uveliko se zasniva na projekciji. *Mandale* kojima se služi jesu složene predstave vasaelsen, određene da pouče učenika da on može da začne i bude ova vasaelsen, jer je njena otološka struktura ujedno i njegova vlastita. Prsten oko prstena stvarnosti i slika oko slike istine okružuju mikroskopičko-makroskopično središte. Prsten vata isključuje profane i spaljuje neznanje, dijamantski prsten biva alumina-cijom čiste svesti, prsten od lišća je preporod, žestoki čuvari unutrašnje palate odbijaju neprijatelje, užasavajući bogovi jesu čovekovi strahovi da ne bude savladan, a palata je transcendentalnost u koju se može kročiti.

Za ceremonijom posvećenja takva *mandala* je obeležena na tlu različito obojenim kopcima. Kako ceremonija teče, ona obuzima posvećenika i on postaje bog gneva. On igra i peva gnev, obuzetost splašnjava, i on je nadahnut i postaje hladni bogovi. Zaspeljen, on baca cvet u *mandalu* da bi otkrio koji će bog, sadržan u njoj, da mu pruži posebnu pomoć. On stupa u *mandalu* i meditira o bogovima koji su mu sru. Oni prestatu njegovo srce i ispunjavaju svekoliki prostor, onda splašnjavaju i ulaze mu u srce, jer oni su on, koji tvori i razara vasaelsen u, znajući to, intuicijom upoznaje njenu prazninu. Sve je, uči on, projekcija, projekcija je svest, a svest, koja nije ništa pojedinačno, mora biti praznina, kao što sve što bi moglo biti mora biti praznina na nadmoćno pun način.<sup>12</sup>

Mistično uvežavanje, kada je dugotrajno i složeno, ima prirodu psihobiološke drame. Sporo je, neprilike ga ometaju i, tokom njegovog napredovanja, duh i telo povređuju i potpomazu jedno drugo. Kada je ispunjanje dovršeno, mistik se obazire unazad i razabire zaplet drame koju je izveo. Sve je to uobičajeno. Tantrizam, međutim, sa svojom ekstravagančnošću i projekktivnim intenzitetom, stvara takve drame sa svesnim dram-

skim efektom. Ako smem da govorim onako, nonšalantno, to je operetski misticizam.

Da bih ovo pokazao, vratću se na mistika Naropu, u vreme kada je napustio Nalandu i svoje tamošnje učenike. On ih je napustio, kazuje nam njegov životopis, zbog vizije koja ga je spopala u vidu jedne rugbene starice. Vizija mu se obratila, i kada je on rekao, za nas nerazumljivo, da on shvata ne samo reči, već i smisao svetih knjiga, ono, ili ona, počeo da jeca i dršće. Stracija je, nagadamo, bila ružna, jer je on bio iznutra ružan. Bila je žensko i stara, jer je intuitivnost starija i dublja od hladnog muškog razuma; i bila je božansko jer je bila sve ono izvan njegovog individualnog jastva. Ona je bila, govoreći iz ugla tantrizma ili projektovanja, niko drugi do on sam.

Naropa krenu u potragu za svojim predodređenim učiteljem iz misticizma. Učitelj se pokazao u daljih jedanaest vizija, ali je podvojen Naropa još uvek bio slep za njih. U očajanju, Naropa htela da izvrši samoubistvo, kada mu učitelj, po imenu Tilopa, dođe. Destruktivno uvežavanje beše okončano i dvanaest godina i dvanaest lekcija iz jedinstva i praznine otpočeo.

Epizode Naropine vrme ne vredi sažimati a ne mogu se ovdje ni sve prepričati. Navešću odlomak – neka stoji za celinu.

Naropa je završio deseti stupanj u svom učenju i iščekivao deveti, stupanj Večne naslade. Kao i pre svakog stupnja, njegov učitelj Tilopa pritajio se za godinu. Kao i ranije, Naropa tada načini *mandalu*, izrazi poštu rukama skrštenim na grudima i zamoli za uputstva. Tilopa reče: 'Nađi devojkul.' Kada se Naropa sjedini s devojkom, zdravom i veoma odanom, neko vreme osećaše se zadovoljan, ali kasnije nije slušao šta mu ona govori, ni ona šta on govori. On se sasusti, koža mu ogрубе i on obavi obred bičem. Dok je patio zbog te promene, na koju nije bio svikao, dođe Tilopa i upita ga: 'Naropa, jesi li srećan?' Naropa uzvratil:

'Patim, jer sam neprestano obuzet svojom samopodeljenošću u naizgled dvojnomo svetu.'

Tilopa reče:

'Naropa, ti ćeš se boriti

Za Samsaru i Nirvanino jedinstvo.

Pogledaj u ogledalo tvoga duha, koje je Zagonetni dom Dakini (rugbene starice).'

Tilopa onda pouči Naropu tantričkoj disciplini seksualnog opštenja. Preporučio je da devojka bude brahmahom poretka, da ima prava otvorena, potajna i mistična: svojstva u svojim radnjama, i da, kada je opijena seksualnom požudom, bude bestidna i razudana sa svojim ritualnim partnerom. Pouči ga da bude vrsta čoveka koji pokušava »da iskusi značenje spostenog ili partnerkinog bića. Prvo«, reče on, »doživljava se stimulisanjem spostenve seksualne moći i vitalnosti, ne dopuštajući da ona opadne; drugo, apsorbovanjem partnerkinog ekvivalenta, tvoreći tako trajan osećaj blaženstva i ništavila.«

<sup>9</sup> R.H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961, str. 339-59. H. Welch, op. cit., str. 120-1. D.L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, New York, str. 80 i dalje i str. 206-7. *The Hovajra Tantra*, prev. D.L. Snellgrove, Oxford, 1959, prvi deo, »Uvod«. S.B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, drugo izd., Calcutta, 1958, str. 164, napomena. M. Eliade, op. cit., str. 236-49, 259-72. A. Bharati, op. cit.

<sup>10</sup> Lao Tzu, *Tao Te Ching*, prev. D.C. Lau, London, 1963, str. 116 (LV pog.). Za proces alhemijske »embrionizacije« vidi H. Welch, op. cit., str. 130-3.

<sup>11</sup> D.B. Macdonald, op. cit., str. 198.

<sup>12</sup> M. Eliade, op. cit., str. 219-77.

Ovo učenje aludira, svakako, na izvեսnu tantricku tehniku. Što god ona bila, Naropa ju je iskoristio. »Kada minu nekoliko dana, dode Tilopa i reče: 'Naropa, kako to da ti koji si se odrekao sveta u skladu s učenjem Bude, kao bhikšu (kolupur) živiš sa devojkom? To nije ispravno, kazni sebe.' Naropa reče: 'Nije to moja krivica, već ovoga', i on udari svoj podignuti ud kamenom. Kada od silnog bola umalo ne svisnu, Tilopa upita: 'Naropa, je li nešto ne valja s tobom?' a Naropa odgovori:

'Patim, jer sam povredio svoj ud  
U odgovor na želju koja je koren zla.'

Tilopa reče:

'Saslujaj moje reči, saslušajaj...  
Trebalo je da udariš sebe, Naropa,  
Da uvidiš da su bol i uživanje isto.  
Zagledaj se u ogledalo tvog duha, gde su  
vrednosti kao jedna,  
'Tajanstveni dom Dakini!'

Dotaknu ga svojom rukom da bi bar mogao ponovo da mokri, nadenu mu ime Naropa i uputi ga u šestostruku istost vrednosti.

Najsazetije, »ovo upućivanje sastoji se u tome da svi entiteti u pojavnom svetu nisu drugo, kao kretanje ikoniske svesnosti... Ukratko, besna je se perce kovitla na vetru, čovek luta među stvarima a da se za njih ne vezuje.«

Potom, i podjednako dramatično, Tilopa održa Naropi jedanaestu i dvanaestu lekciju. Pošto njegovo poučavanje bi dovršeno, Tilopa postade nevidljiv. Naropina veličina bi zatim tako primerna da mu se njegov bogzastitnik jednom ukaza i reče mu: »Ispravi mrlje emocionalne nepostojanosti nektarom govora, koji nije normalan govor, sa čistog potocića poučavanja, Naropa govori, ali ne govori normalnim rečima.« Naropa postade u potpunosti nedvojan, pripravan i na nagoveštaj svote smrti, da stupi u neumitivi spoj bića-kao-takvog sa bivanjem-sobom, majke sa detetom, svetlosti sa svetlošću.<sup>13</sup>

Osam opisanih mističkih tehnika usadene su u dogmatske sisteme, ulepšane su maštarjama i namera im je da daruju savršeni mir, mada to ne mogu, kao ni besmrtnost ni bilo kakav krajnji cilj misticitizma, već mistično iskustvo samo; ali očišćenje je, rekao bih, da su sve one delotvorne. Da nemaju praktičnu vrednost, odavno bi bile napuštene.

Uzimajući zdravo za gotovo da je ovo tačno, pokušaćemo da dodemo do nekog prozaičnog razumevanja njihovog dejstva. Bilo bi zanimljivo dati iscrpan psihološki komentar svake od njih, upustiti se, primera radi, u svaki od metoda jogi-očišćenja i ustanoviti promene u osećanju, a posebno olakšanje od osećanja krivice, kojima su propraćeni. Bilo bi takođe zanimljivo, mada to prevazilazi moju merodavnost, upustiti se u fiziološke

probleme, kao što je trovanje ugljen-dioksidom, koje daje vizuelne halucinacije i osećaj euforije.\*

Čak i kada bih bio kompetentan, raspon u kojem ja mogu da raspravljam o mističkim tehnikama, a ni moje lične sklonosti ne dopuštaju mi da budem tako iscrpan. Smatram stoga da je najbolje odabrati nekoliko tema koje mogu doprineti razumevanju svih pomenutih tehnika. Ove teme su: dejstvo tradicionalnih droga, dejstvo čulnog lišavanja, dejstvo relativne nepomičnosti (s osvrtnom na koncentraciju) i, odnedavno, ožita sposobnost da se vrši nekakva svesna kontrola nad funkcijama koje su obično smatrane sasvim samostalnim.

Koristim izraz »tradicionalne droge« da bih se ograničio na one koje su dugo vremena bile upotrebljavane u religijske ili mističke svrhe. Takve droge, kao što su svako danas zna, izazivaju dramatične promene u percepciji. Nije neobičajeno pročitati da neko ko ih uzima oseća jednu »svesnost totaliteta i svesnost ničega«. <sup>14</sup> Promene u osećaju sigurnosti često su poražavajuće. Korisnik marihuane često stiče dojam da je na rubu vrhunskog saznanja. On može postati dogmatičan kao da ima »slobodno-plutajuće« ubeđenje, spremno da se silovito uhvati za svaku zgodnu ideju. On napola veruje u skoro svaki pojam, moguć ili ne.<sup>15</sup>

Od tradicionalnih verskih droga, u kultu-rama iz kojih izvlaćim svoje primere najviše se, izgleda, koriste marihuana, indijska konoplja, koja je u drugim oblicima hašiš, pa indijska konoplja druge vrste i slično. Indijska konoplja se, na primer, smilježno uzima u Indiji, jer pomaže meditaciji.

Toliko smo se često pozivali na Indiju da je vredno truda navesti iskustvo jednog antropologa, Kolina Tarnhala. Tarnhal je otišao u Indiju kao postdiplomac iz sanskrita i vedske filozofije. Zeleo je da bude »i naučnik i Hindus«. Oprobao je indijsku konoplju, i ona je, piše on, ovako uticala na njega:

*Bio sam veoma svestan da je pravo 'ja' lebdelo okolo-nevolat, sasvim razdruzeno od tela na tlu. Sećam se da sam pomislio da ne bih ostavio moje telo prizemljeno na bilo kom drugom mestu do Āsrama; znao sam da bi tako bilo sigurno.*

Od tog trenutka predoje, zaboravio sam

\* S druge strane, produženo brzo ili duboko disanje može izazvati epileptični napad. »Hiperventilacija se čak može upotrebiti za dijagnostikovanje kada se sumnja na malu epilepsiju.« Ova dijagnostička procedura, kada se pravilno sprovodi, ubrzava kliničko snegivanje male epilepsije kod tako reći svih pacijenata sa ovim oblikom epilepsije. »Stavite, »senzorno ubrzavanje epilepsije (zvane, takođe, i refleksna epilepsija) može da se javi kao reakcija na taktilne vizuelne stimule, ili na prepad, kao i da nastupi u specifičnoj situaciji, kao što je žitanje, slušanje muzike ili fotički stimulus, uključujući gledanje televizije (S. Livingston: »Epilepsy in Infancy, Childhood and Adolescence«. U: B.B. Wolman, *Manual of Child Psychopathology*, McGraw-Hill, N.Y., 1972, str. 241-2).

<sup>14</sup> F. Barron, »The Relation of Ego Diffusion to Creative Perceptions«, u C.W. Taylor, *Widening Horizons in Creativity*, New York, 1964, str. 82 i 84.

<sup>15</sup> P. McKellar, *Imagination and Thinking, A Psychological Analysis*, London, 1957, str. 155-6.

*potpuno na telo. Ne samo da je telo bilo bez osećanja, pre je izgledalo da ja više nisam imao potrebu za njim. Osećao sam se savršeno slobodan. Ničeg izuzetnog više nije bilo u pogledu senzacije, a za sigurno ničeg zastrašujućeg. Nisam bio sklon da uradim pre ovo nego ono. Pre će biti da upote nisam imao želja, već sam se zadovoljavao da plutam gde god bio voden... više nisam bio tu. Behu to pravi oblaci, ali ja sam bio u njima samo nakratko, digoh se iznad njih i, koliko mogu da se prisetim, imao sam izrazito osećanje uzdizanja, ili uzvinuća. Onda sam bio iznad njihove vunene površine i kroz njih ugledah blistave litice Himalaja, bele napram mrkloplavog neba... Onda se vratih kroz iste tamne oblake u Benares.<sup>16</sup>*

Opis se veoma dobro uklapa u mistične ideje hinduizma, ali treba imati na umu da je njihov autor već bio njima valjano zaođen. Čovek nadahnut kineskim idejama i dalje bi verovatno lebdelo, ali u različitim stilu i nad drugim mestom.

Sličnost stanja drogiranošti i mističnošti ne bi trebalo da stvore iluziju da razumemo ovo drugo, jer mi ne razumemo ovo prvo. Ali poređenje nam proširuje problem i čini ga pristupačnijim, bar u teoriji, za fiziološko i psihološko istraživanje. Mi smo, napokon, složeni, delikatno prilagođeni organizmi. Nije teško poremetiti takve organizme, pretvoriti ih u tingueli-mašine, koje prave impresivnu buku i imaju velepne zamajce, ali koje nikuda ne idu i ništa korisno ne čine. Sa biološkog stanovišta, upravo naše normalno funkcionisanje predstavlja veliko postignuće. Mi smo bili konstruisani tokom stotina hiljada godina, sa izvanrednom preciznošću, da bismo igrali uloge običnih sebičnih i društvenih ljudskih bića. Pa ipak, da bismo naučili kako smo mi to upravo iskonstruisani, moramo posmatrati sebe kada smo, da se tako izrazimo, u nepopravljivom stanju. Naučnici se, prema tome, koriste poremećajem podjednako smiljeno kao mistici, i kao oni nauče poneku istu lekciju, mada na kraju, verujem, manje površno.

Vrsta poremećaja na koju posebno ukazuju izazvana je izolacijom i mirovanjem. Istraživač ovog ili onog pola, u šatoru, zatrpan snegom, postaje apatičan i halucinira. Ali on takođe doživljava osećaj jednosti sa vaseljenom, i psihički lebditi kroz bezizrazni svemir. Nepromenljivo belina snega i beskončan ritam snežnih pahuljica dovode Eskime u opasno stanje tranza. Slično njima, odvojeni i utonuli u bezizraznu sredinu, piloti se mogu oseliti nestvarni i »otrgnuti« od svega. Zatrovnenike u samici takođe obuzima osećaj istosti.<sup>17</sup>

Srodni možda sa takvom zahvaćenošću istošću, postoje eksperimenti u koncentraciji, u slučaju koji imam na umu, na plavu vazuu, u mistički obojenom nastojanju »da se vaza sagleda onakva kakva ona postoji po sebi, bez ikakvih veza sa drugim stvarima«.

<sup>16</sup> C. Turnbull u D. Ebin, *priced., The Drug Experience*, New York, 1965, str. 108.

<sup>17</sup> C.A. Brownfield, *Isolation, Clinical and Experimental Approaches*, New York, 1965, str. 13-15, 85-7.

<sup>13</sup> H.V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa*, Oxford, 1963, str. XII-XIV, 76-81, 98, 200 i 248.

Rezultat ovog eksperimenta je bio da je »većina, pa možda i svi subjekti, iskustva perceptualne promene u vezi sa vazom, modifikacije stanja koncentracije i opšte osećanje da su seanse bile prijatne i dragocene. Prilično je uobičajeno da vaza postane življa ili zračnija; gubitak treće dimenzije takođe je bio često uočavan. Neki subjekti osetili su gubitak granice ega, zbrku misli u relaciji subjekat-objekat kao da su se oni i vaza stopili. Takva iskustva javljala su se spontano i neočekivano i ponekad su bila zastrašujuća.« Eksperimentator je objasnio da su takvi učinci ispod onoga što je sam nazvao »deautomatizacijom«, »perceptualnom ekspanzijom« i »transferom realnosti. Pod ovim odrednicama on je podrazumevao da se duh subjekta ponovo usrdotočilo na sitne i posledne korake u percepciji, koja je povratila svežinu iz detinjstva. Percepcija je bila tako usredsređena i živa da je proširila i izgubila svoje uobičajene granice, a čuvstvo ili osećanje stvarnosti bilo je iščašeno pri pogledu na vazuu, u sebi i za sebe, isključujući sve u uobičajenom kontekstu percepcije i akcije.<sup>18</sup>

Brojna posmatranja dejstva izolacije, nepomičnosti i istosti bila su ugrađena poslednjih decenija u teoriju da, govoreći veoma uslovno, istost i nepomičnost ništavaju našu sposobnost da opažamo i mislimo. Teoriju su potvrdili eksperimenti u čulnom lišavanju.

U tipičnom nizu takvih eksperimenata, subjekt je plaćeno da ne radi ništa osim da počiva na ležaju u zatvorenom boksu. Dobiya hranu kada je zatreba, ize i toalet kada poželi, i to su sve spoljašnje promene koje su mu odobrene. Na očima nosi sočiva koja propuštaju svetlost, ali ne i oblik, preko usiju ima sunderastu gumu, u na rukama rukavice dok mu krute manžetne prekrivaju prste. Situacija je praktično neizdrživa. Predmeti počinju da izgledaju čupavi i dvodimenzionalni, boje kao da su abnormalno zasićene; ima glavobolje, osećanje zamora i zbrkanosti. Subjekt može da zada sebi neki intelektualni problem, ali teško se na njega usredsređuje, misli mu lutaju i on se prepusta snovima na javi. Može da doživi »prazna razdoblja«, tokom kojih je nesposoban da misli na bilo šta – analogija sa mističkim ciljevima »izolacije«, »ništavanja« i »praznine očita je.\*

Povremeno, čulno lišavanje i mističke vežbe imaju veoma slične rezultate. Čitamo kako je jedan eksperimentalni subjekat osetio »da je njegov duh kao loptica veta koja lebdi iznad njega«. Prisetimo se, onda, da se za jogina uznepredovalog u učenju kaže da

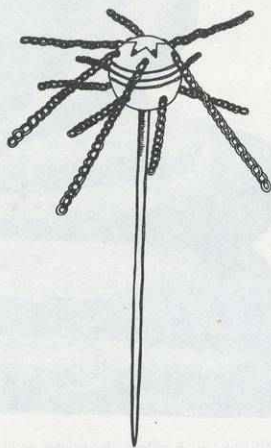
postaje lak kao predivo pamuka i korača po paučini i sunčevim zrakama, i da potom leti kroz vazuh po volji. Čitamo da su dva eksperimentalna subjekta ugledala drugo telo ili osobu u svom boksu i da je jedan od subjekata rekao da nije mogao da razabere koje je od tela bilo njegovo, jer su se ona preklapala u prostoru. Takvo doživljaj mogao je itekako da bude nadahnuće obećanja datog joginu da će njegova »umna tvar« prodrati u tela drugih. Tradicionalni komentar glasi: »Jogin, povlačeći svoju umnu građu iz vlastitog tela, polaze je u druga tela. Organi takođe lete za tako odloženom duhovnom gradom.« Sadržaji eksperimentalnih i jogičkih halucinacija nude još jednu analogiju. Eksperimentalni subjekti videli su mrnje i šare svetlosti, i ove su se stapale u scene jakih boja i u halucinacije »sveta i svačega od miroljubivih seoskih prizora i žena koje plivaju i tonu u šumskom jezercetu do praisotvornih životinja koje hrle tropskom džunglom.« Krajnji halucinatorni ekvivalent joginu jeste tradicionalni »zlatni Kralj planina, Sumeru«, sa šiljcima od srebrnih ukrasa, lapis-lazulija, kristala i zlata. On je prizvan do božanskih Drveta želja i da se poslužiti prekrasnim bestidnim nimfama, koje on,

mada o njima halucinira, treba, kažu mu, da odbije.<sup>19</sup>

Nepomična poza mistika takođe ima svoju eksperimentalnu protivtežu. Zaključak je da mi ne možemo učiti da opažamo, niti čak nastaviti dobro da opažamo ostanemo li odveć mirni. Osim ako nismo u pokretu, nemoćni smo da proizvedemo nit vodilju neophodnu da vidimo i čujemo ispravno. Bez mišića našeg torza, ruku i nogu, teško da možemo bilo opažati bilo misliti.<sup>20</sup>

Pa ipak, ako prihvatimo zaključke eksperimenata iz istosti i nepomičnosti, mučno pitanje ostaje. Zašto su takve jednoobraznosti veoma neprijatne i psihički opasne za eksperimentalne subjekte a tako dobrodošle mysticima? Odgovor mora da obuhvati tradiciju, sa njenim sankcijama, idealima i dugo razradivanim običajima. Ali eksperimenti takođe nagoveštavaju da je čulno lišavanje korisno za neke životvrenike i depresivne osobe.<sup>21</sup> Ako je ovo tačno, ljudi koji sebe odabiraju kao subjekte za vlastite eksperimente iz mističke jednoobraznosti mogu biti takvi tipovi, životinji ili depresivni po prirodi, koji osećaju da će im ti eksperimenti koristiti.

Sasvim je prirodno da su eksperimentatori i u Japanu i u Indiji proučavali psihološke uslove kaluđera u zen meditaciji i jogista u



\* Halucinira ih u pejorativnom smislu, pa ipak to nije baš mnogo daleko od gledašta nekih sasvim pametnih upražnjavajuća joga. Kada se otac Denis Ratlidž, benediktinac, dao u potragu za joginom koji se nedvosmisleno bližio osmišljenju jogičkih ideala i moći, nije našao nijednog u Indiji koji li tvrdio da on jeste takav ili da lično poznaje takvog čoveka. Na Forest univerzitetu za vedanta-ogoo, blizu Riitkeia, rečeno mu je: »Mi u ašramu ne poznajemo nikoga ko ima te *aidhis* (natprodirne moći). Medutim«, dodali su još, »mora da ih ima, pošto smo ih mi pojmlili.« U Himalajima, učeni budistički lama nemačkog porekla izjavio je da on lično nije doživio nijednu od tih *aidhis*. Za jednu od njih, jogičko letenje, rekao je da u stanju duboke kontemplacije (ne dostižući trans već znatan stepen apstrahovanja u odnosu na spoljne prizore i zvuke) čovek može iskustiti osećaj letenja, kao da se duša visoko vinula, stekla krila i bila negde drugde . . . On sam ne zna za slučaj *teleport* putovanja te vrste, rekao je s osmehom lake ironije. »Ako je duša mnogo hiljada milja udaljena«, dodao je on, »je li zbilja važno da li je telo prati ili ostaje gde je bilo, posebno ako je telo, u svakom slučaju, maja ili iluzija?«. Hindus koga je intervjuisao Ratlidž tvrdio je da je ceo čovek, duša i telo, bio uključjen, ali budistički lama bi samo odmerio mogućnosti. U dovoljno dubokom stanju apstrahovanja, rekao je, čovek gubi svest o telu. »Dolazeći k sebi, on može zateći sebe u tačno istom položaju kao pre, to je istina; drugoo osobi može izgledati kao da on nikada nije napustio to mesto, ali da se sve to dogodilo u magnovenju, da li bi to značilo više nego što bi jedna jedina praznina na roli filma bila zapazena.« (Denis Rutledge, *In Search of a Yogi*, Farrar, Strauss and Co, N.Y., 1962, str. 264–228).

<sup>18</sup> A.J. Deikman, »Experimental Meditation, *Journal of Nervous and Mental Diseases*, april, 1963; A.J. Deikman, »Implications of Experimentally Induced Contemplative Meditation«, *ibid.*, XX, 1966, str. 101–16.

\* Situacija subjekta slična je situaciji vrste mistika, tibetanskog Ka-ma-li. Na tibetanskom, ova reč imenice »čoveka koji ima tri misli. Odmu pomisli na hranu i piće, defekaciju i mokrenje, i odmah spava, on se odrekao svih drugih zanimanja i obuzet je meditativnom koncentracijom. . . U Indiji, *dođe*, postoje dva tipa, viši i niži (H.V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa*, U.P. 1963, str. 34, fusnota).

Dervisi u Jugoslaviji u bogoslužjuu obavezno upotrebljavaju *zarp*, koji se takođe, zavisi od sredine, naziva *zarf*, *darb* ili *šir*, govredni šiljak dug oko 35 cm, usadu u drvenu kuglu prečnika 10 cm. Šipka u osnovi ima promer od 4–5 mm. Za kuglu je pričvršćeno 12 lančića načinjenih od tanke žice, dugih 20–30 cm, koji simboilišu 12 tarikata. Kuga je ukrašena tokarisanim šljehovima, limenom zvezdom i dekorativnim ekserćicima. Dok se kreću u krug i ilaču, dervisi vrenjenjem zarpa šire lančiće i tako rasprostiru ljubav prema Alahu svih 12 derviških redova koje obuhvata *mekhat* u Prizrenu. Zarpom se probadaju obrniti, koža na slabini i jezik ili se ostrvi vrh pri vrenjenju naslanjaju na Adamovu jabačuju ili na kost uz spoljašnji ugao oka.

<sup>19</sup> D.O. Hebb, »The Mammal and his Environment« u *Psychopathology*. Prid. F. Reed, L. E. Alexander i S.S. Tomkins, Harvard, 1958; C.A. Brownlee, op. cit. str. 100. J.H. Woods, *The Yogasutras of Patanjali*, III, 42 i komentar; III, 48 i kom.; III, 26, 61.

<sup>20</sup> R. Held, *Plasticity in Sensory-Motor Systems*, *Scientific American*, nov, 1965. D.P. Schultz, *Sensory Restriction*, New York, 1965. J.P. Howard i W.P. Templeton, *Human Spatial Orientation*, New York, str. 393.

<sup>21</sup> C.A. Brownfield, op. cit., str. 131–2. C.G. Costello, *Psychology for Psychiatrists*, Oxford, 1966, str. 133. D.P. Schultz, op. cit., pogl. VI.

jogičkoj meditaciji. Elektrocefalogram je pokazao da zen-kaluderi zadržavaju stanje alfa-talasa. To znači, vozu osobu sa zatvorenih očima koja je, prestavi da se misli ma o čemu posebno, spremna da se zaveže u san. Jogini, kada se približe »ekstazi«, prebacuju se sa alfa-talasa na talase koje karakterišu stanje aktivnog sanjanja ili intenzivne koncentracije pri buđenju. Eksperimentatori kažu:

*Očitost nam omogućava da zaključimo da jogi meditacija, i zanos kojem ona vodi, predstavlja stanje intenzivne usredsređenosti pažnje... Modifikacije zabeležene tokom veoma duboke meditacije i samadhija mnogo su dramatičnije od onih od danas poznatih (na osnovu naučnih posmatranja); što nas vodi pretpostavki da su zapadnjački podanici daleko od toga da dostignu jogičko stanje duševne koncentracije. Modifikacija srčanog ritma jeste jasna i gotovo savršena paralela modifikacijama EEG-a: nedvosmisleno utvrđeno ubrzanje tokom duboke meditacije i posebno tokom ekstaze: jasnije usporavanje po završetku ekstatičnog razdoblja.*

Dalja posmatranja otkrila su jogina koji je mogao da uspori svoje srce po volji i drugog koji je, u meditaciji, koristio upola manju količinu kiseonika od teorijski neophodne da se održi u životu.

Možda su upravo takva posmatranja podstakla eksperimente u kojima su obični subjekti, bez neke naročite ideologije i bez daljih uputstava, osim da treba da nastoje da ostanu u »alfa« stanju onako kako je ono zabeleženo na encefalografu, uspeali da ostanu u tom stanju, i ponekad su čak kontrolisali učestalost alfa-talasa. Otrpikile polovina od onih koji su naučili da zadrže ovo »mirno, utišalo i prisebno« stanje, izveštavaju da je ono veoma prijatno. Kasnije je otkriveno da su osobe navikle na zen ili joga meditaciju naučile da upravljaju svojim alfa-talasma lakše od običnih smrtnika.

Drugi niz eksperimenata teških da se ponove, kako se pokazalo, vodili su uverenju da se trbušne reakcije »autonomnog« nervnog sistema mogu kontrolisati voljnim učenjem. Podstaknuti ukusnim nagradama, psi ili pacovi učili su da povise ili smanje broj damara, krvni pritisak, grčenje pri varenju, prečnik krvnih sudova i količinu obrazovanja urina. Ti eksperimenti naveli su, naravno, na analogne eksperimente sa ljudskim bićima. Nužno manje drastični od onih sa životinjama, ishodi eksperimenata bili su manje određeni. Čini se da se ne samo psihosomatskim oboljenjima već i psihološkim stanjima, pa čak i ličnosti, ljudi mogu svesno priučiti.<sup>22</sup>

To je sve što bih za sada rekao o mističkim tehnikama. Želeo bih, međutim, da otklonim namernu grešku u mom izlaganju. Ove tehnike bile su suviše izdvojene od svojih ideologija i preveć istrgnute iz svog prirodnog redosleda. Voleo bih stoga da sagledam jedan mistički metod u celini, ako baš ne do u antropološki poznat detalj, ono bar sa svim njegovim delovima uzetim u obzir zajedno, i sa njegovom jasno vidljivom ideologijom.



S engleskog prevela  
Milica Mint

(Preuzeto iz Ben-Ami Scharfstein, *Mystical Experience*, Oxford, 1973.)

*Mind of Man*, B.B.C., 1970. J. Kamiya, »Operant Control of the EEG Alpha Rhythm and Some of its Effects on Consciousness«, u C. Tart, *Altered States of Consciousness*, New York, 1968, L.V. DiCara, »Learning in the Autonomic Nervous System«, *Scientific American*, januar 1970. R.K. Wallace i H. Benson, »The Physiology of Meditation«, *Scientific American*, februar 1972.

UDK 141.33:294.3

# Misticizam i meditacija

Robert Gimelo

*Ako želiš da postigneš neku stvar, moraš postati određeni čovek, a tada te se postizanje ne stvori više neće ni ticati.*

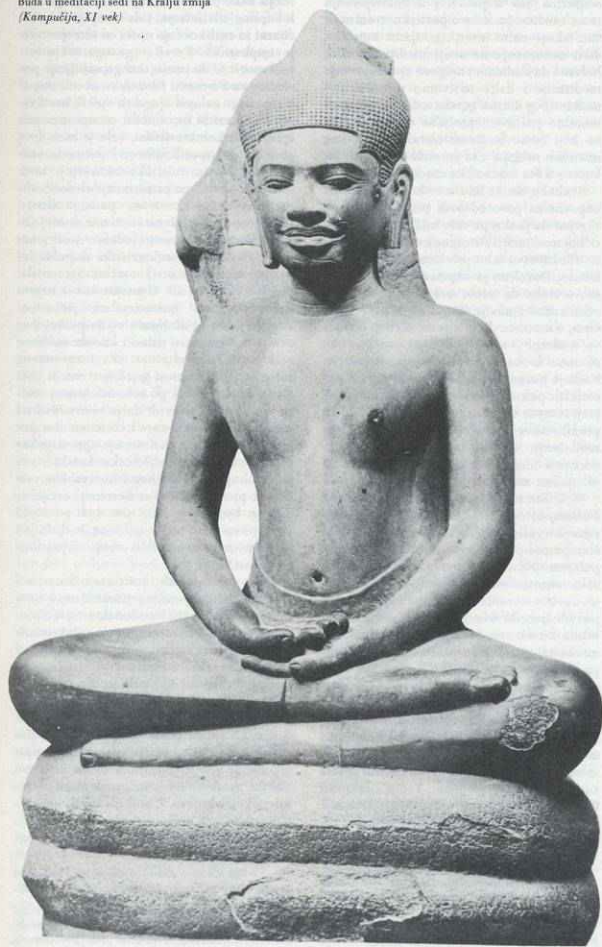
Dogen

U mnogim radovima o misticizmu – koje su u poslednje vreme napisali filozofi, istoričari religije, psiholozi i drugi – javlja se, obično implicitno, ali ponekad i eksplicitno, pretpostavka da su misticizam i meditacija isto. Po uobičajenoj verziji te pretpostavke, meditacija je vrsta misticizma, oblik mističkog iskustva. Otuda se oni, koji traže potvrdu misticizma u tradicijama koje pridaju značaj meditaciji, obično okreću literaturi te tradicije posvećenoj meditaciji i skloni su da sve što je u njoj kontemplativno proglašava za mističko. Druga, razumnija verzija ove pretpostavke prikazuje meditaciju jednostavno kao sredstvo za postizanje mističkog iskustva, kao praktičan instrument kojim se mistici koriste. Ja ću u daljem tekstu pokazati da je, barem u slučaju budizma, a možda i u nekim drugim slučajevima, filozofski prikladno i istorijski opravdano da se između meditacije i misticizma napravi mnogo oštrija razlika od onih koje su uobičajene. Istorijsko opravdanje za takvu razliku leži u nekoj vrsti opominjućih kritičkih komentara, prisutnih u budističkoj literaturi o meditaciji, o onim vrstama doživljaja koji najbolje odgovaraju trenutno rasprostranjenim opisima mističkih iskustava. Takvi komentari i opisi, posmatrani zajedno, navode na zaključak da je budistička meditacije, u najboljem slučaju, disciplina koja razložno, čak i oprezno, koristi mističko iskustvo, ali koja se ni u kom slučaju ne javlja istovremeno niti je samo sredstvo kojim se ono ubrjava. Moglo bi se čak reći da je sama osobenost budizma među religijskim tradicijama u tome što se mističko iskustvo na karakterističan način koristi u praktičnom budističkom meditacije. Međutim, čitaoci ovog štiva će, verovatno, najpre biti zainteresovani za moguću filozofsku upotrebljivost te razlike koju budizam pravi između misticizma i meditacije. Verujem da ova činjenica leži u svetlu što ga ta razlika baca na nekoliko problema koji su najčešće preokupacija filozofskih istraživanja misticizma. Među njima se ističu sledeći:

1. Kako razlikovati mističko iskustvo od njegove interpretacije koju daje sam mistik, zatim pristalice tradicije sa kojima je mistik

<sup>22</sup> N.N. Das i H. Gastaut, »Variations de l'activité électrique du cerveau, du cœur, et des muscles squelettiques au cours de la méditation et de l'extase«, *International Journal of Electroencephalography and Clinical Neurology*, dodatak br. 6, Paris, 1957, prma R. Lannoy, *The Speaking Tree*, Oxford, 1971, str. 350. A. Kasamatsu i T. Hirai, »An EEG Study of Zen Meditation (Zazen)«, *Folia Psychiatrica et Neurologica Japonica*, tom 20, br. 4, 1966, str. 316–36. N. Calder, *The*

Buda u meditaciji sedi na Kralju zmija  
(Kampučija, XI vek)



udružen, ili pak druga lica sa shvatanjima stranim tradiciji mistika?

2. Da li ili ne, ili do koje mere možemo da se pozivamo na mističko iskustvo da bi smo opravdali verodostojnost izvesnih stavova religijskog metafizičkog verovanja?

3. Kako definisati odnose između mističkog iskustva i drugih oblasti ljudskog interesovanja, kao što su moralna načela, asketizam, mentalno zdravlje itd.

Izvesno je da razlika koja će ovde biti izložena ne može da reši pomenute probleme ali može da olakša njihovo rešavanje. Konačno, pokazace se da je ova razlika korisnija od svoje očigledne alternative, po kojoj

bi se jednostavno tvrdilo da je budistička meditacija posebna varijanta misticizma ili metod u njegovoj službi.

Pripisivanje budizma i budističke meditacije opštoj kategoriji misticizma, učinjeno sa pažnjom i odgovarajućom kvalifikacijom, može dobro da posluži u proučavanju religija. Profesor Ninian Smart je, na primer, dokazao, u korist mnogim filozofima i istoričarima religije, da se pojedini pravci budizma (zajedno sa nekim varijantama taoizma, hinduizma itd.) znatno razlikuju od proročanskih religija poput judaizma i islama, kao i od religija bliskih proročanskim poput hrišćanstva, po tome što je religijsko iskustvo

vo karakteristično za prvu grupu »mističkos«, dok je religijsko iskustvo karakteristično za drugu grupu »numinozo«<sup>1</sup> Razumljivo je da je Smartu bilo lakše da objasni ovaj drugi termin. Numinozno iskustvo, ukazuje on sledeći Ottoa, jeste doživljaj susreta sa bićem potpuno drugačijim od samog sebe i od svega drugog. Za takvo iskustvo se obično kaže da je nekontrolisano, u smislu da oni koji ga dožive nisu odgovorni za njegovu pojavu, a tipično je da se opisuje kao sveobuhvatno i samopotvrđujuće. Nasuprot tome, mističko iskustvo ne predstavlja susret sa drugim »svetim bićem«, već je više unutrašnje dostignuće jednog božanskog stanja duha. Mistici, osim onih iz tradicija posvećenih »numinoznom«, uglavnom se slažu da je to dostignuće rezultat napora subjekta da se pridržava izvesne kontemplativne discipline ili metode.

U svojstva tipična za mističko dostignuće ubrajamo: blaženstvo, neizrecivost, odsustvo razlike između subjekta i objekta, vanvremensko svojstvo itd. Smart uverljivo dokazuje da se precizna priroda mističkog cilja, u svakom pojedinom slučaju, definiše pravilima određenim za njegovo dostizanje, kao i pretpostavkama koje su sadržane u tim pravilima. Smart dalje smatra da se nijedan od ova dva osnovna oblika religijskog iskustva, numinozni ili mistički, ne može svesti na onaj drugi, i da svaki proizvodi sebi svojstven vid religijskog učenja. Kaže se da filozofska analiza religijskih verovanja i njihove primene zavisi od pravilnog shvatanja razlika između tih vidova učenja, kao i tenzija među njima, u tradicijama u kojima ona uporedo postoje.

Smartovo razlikovanje numinoznog i mističkog lično doživljavam kao probaj u proučavanju religija. Ono pruža kriterijum za još diferenciranije istraživanje odnosa između religijskog iskustva i doktrine. U tom pogledu, da bismo određene kategorije ocenili kao religijsko verovanje, religijski govor ili religijsko znanje, morali bismo najpre da definišemo praktičan kontekst tih aktivnosti. Čineći to, treba da budemo spremni za mogućnost da »znanje« u religijskoj tradiciji, čija je glavna aktivnost obožavanje, može da znači nešto sasvim različito od »znanja« u jednoj tradiciji u kojoj dominiraju meditacija ili misticizam. Tek pošto se sva raznovrsna znanja, koja se ovim putem otkriju, potpuno srede, čovek je u stanju da napravi adekvatnu razliku između religijskog znanja i onih vrsta znanja koja se stiču putem nauke ili zdravog razuma. A što se tiče misticizma, Smart je bio u stanju da, upotrebom razlike između numinoznog i mističkog, pokaže da su pojedine teškoće, koje okružuju teološke interpretacije mističkog iskustva, rezultat uvreženih tenzija, ako ne i nepomirljivosti između ove dve kategorije, kao u slučaju mistika kome teistička tradicija na različite načine nameće potrebu da formuliše

<sup>1</sup> Ninian Smart: *Reasons and Faith: An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian* (London, Routledge and Kegan Paul, 1958). Ovo je Smartovo najranije i vrlo opitno razmatranje razlike, ali se takođe pojavljuje i u njegovim kasnijim radovima.

izraze svojih iskustava jezikom numinoznog. Smartove kategorije se najmanje koriste za naglašavanje osobenosti specifičnih religijskih tradicija, u cilju sprečavanja tendencije sjedinjavanja religijskog iskustva, učenja i religijskih tradicija. Da je prikladnost ovih kategorija bila ranije shvaćena, mnogo bi se manje mastila nepotrebno proširilo nad pitanjem fundamentalnog jedinstva religija, da ne pomignem takva specifična pitanja kao što je spor oko toga da li je ili ne budizam prikriveno teistički, da li budisti zaista negiraju postojanje duše (*atman*), itd. Takođe bismo se mnogo ranije oslobodili sklonosti da religiju suštinski definišemo kao nešto što neumitno ima veze sa »svetim ili transcendentnim«. Prema tome, korisno je budizam proglasiti »mističkim« – ako ni zbog čega drugog ono da bi njega i vid njegovog učenja izdvojili od fundamentalno različitih tradicija hrišćanstva i islama.

Ipak, bez želje da podrivam ciljeve razlike kao što je Smartova, i zaista u stvarnoj želji da se oni unaprede, smatram da se mora priznati postojanje izvesne nepreciznosti kada se u mistička svrstavaju najkarakterističnija iskustva i učenja. Svakako je tačno da je numinozno kategorija ne baš podena za glavni tok budističke misli i prakse.<sup>3</sup> Takođe je tačno da iskustvo, koje se obično opisuje kao mističko, igra značajnu ulogu u skoro svim oblicima budizma. Ipak, ne bi trebalo sve što nije numinozno klasifikovati kao mističko, a pokazalo se da postoje značajne odlike budizma, naročito njegovih meditativnih disciplina, koje ne potpadaju baš najsigurnije pod rubriku mističizma. Staviše, normativne tradicije budističke meditacije sadrže duboko uzrečenu ambivalentnost prema onim komponentama discipline koje su najočiglednije u saglasnosti sa uobičajenim kulturološkim i fenomenološkim opisima mističkog iskustva. Ovo se ispoljava u tolikoj meri da je teško, bez vrlo ozbiljnih rezervi, primeniti na budističku praksu bilo koje od opšteprihvaćenih definicija ili opisa mističkuma. Izgleda da uvek postoji neki presudan element definicije, neki bitan deo opisa koji se jednostavno ne uklapa u slučaj budizma. Pretpostaviće se naravno, da te nepodudarnosti ne postoje u tolikoj meri između mističkog iskustva i budističkog meditativnog iskustva, koliko između mističkog iskustva i doktrinarne interpretacije budizma. Želim da pokažem da je razlika između mističkog i meditativnog iskustva

očigledna baš u praksi i u doživljavanju same meditacije, a ne u postiskustvenim ili van-iskustvenim interpretacijama koje budisti nadovezuju na svoje meditacije. Ako hoćemo da budizam i njegovo upražnjavanje meditacije i dalje nazivamo mističkim – možda zbog dobrih gorenavedenih razloga – moramo pažljivo i precizno odrediti način na koji ćemo budizam okvalifikovati kao mističku religiju. Šta je, onda, mističko iskustvo a šta budistička meditacija?

Svakako, ne bi bilo u redu da izmislimo odgovor na prvo od ovih pitanja, posebno skrojen da potkrepi naše mišljenje o budističkoj meditaciji. Osim toga, takvo nepodustvo lukavstvo iako privlačno nije ni neophodno. Dovoljno je napisati članak. Čovek samo treba da uzme nekoliko primera iz standardne i novije literature o ovoj temi. Opis, a naročito definicija mističkog iskustva, izuzetno je težak poduhvat, posebno ako se uzme u obzir tvrdnja da je on neizreciv. Kada je poznata ova teškoća, mnogi od postojećih pokušaja sasvim su pouzdani. Postoji izvesna saglasnost među onima koji su pružili takve opise, uprkos širokom razmišljanju i njihovim interpretacijama i ocenama onoga što opisuju. Ovdje su navedeni tipični, mada ne i iscrpni primeri.<sup>3</sup>

W. T. Stace, čija se knjiga *Mysticism and Philosophy* često javlja u filozofskim diskusijama o misticismizmu, još od svog izlaska iz štampe pre petnaest godina,<sup>4</sup> daje pogodnu polaznu tačku. Stace uverava da je mističizam izuzetna vrsta ljudskog iskustva koja se, uprkos izvesnim razlikama koje se mogu povući između dva glavna roda ove vrste, svuda i uvek označava jednim minimalnim onim zajedničkih karakteristika. One skupa sačinjavaju »zajedničko jezgro« mističizma. Stace neverljivo tvrdi da su karakteristike, koje je on empirijski odabrao iz navodno tipičnih opisa mističkih iskustava, psihološke, čime se, izgleda, podrazumeva da one, čak i ako nisu doslovno opisne ili preinterpretativne, barem otelotvoruju jedino tumačenje »nižeg stepena«. Već je istaknuto da Staceovo izdavanje opisa mističizma nije dovoljno široko da bi poduprlo njegovu tv-

rdnju kako je odredio zajedničko jezgro celokupnog mističizma, i da su njegovi kriterijumi za razlikovanje opisa od interpretacije je simplistički.<sup>5</sup> Pored svega toga, ovi nedostaci mogli bi da imaju mnogo ozbiljnije posledice za Staceovu filozofsku ocenu mističizma nego za opis njegovih opštih karakteristika. I mada bi, možda, mnogo proširili spisak tih karakteristika, vrlo je mali broj onih koji bi osporili njihovu široku relevantnost. Za Stacea, mističko iskustvo je uvek takvo da navodi na pripisivanje sledećih karakteristika: neizrecivost, paradoksalnost, osećaj svetosti, blaženstvo ili mir, osećaj objektivnosti ili realnosti i jedinstvenost (*oneness*). Poslednja karakteristika dopušta izvesne varijacije, u zavisnosti od vrste mističizma o kome je reč. U onome što se naziva »ekstrovertnim« misticismizmom, jedinstvenost je jedina sjedinjujuća vizija po kojoj se sve stvari vide kao jedno i kao da sadrže u sebi jednu istu vitalnost. Za introvertnog mistika, jedinstvenost je jedinstvena ili čista svest, koja je sama po sebi celokupna realnost i za koju se tvrdi da je nesetsljiva na razliku između prostora i vremena. Bez obzira u kom obliku, za Stacea je upravo jedinstvenost ključna ili »suštinska« karakteristika celokupnog mističkog iskustva. On, međutim, prednost daje introvertnoj verziji, na osnovu činjenice da ona ima veći istorijski značaj i zato što mu je nalik na poslednje i do kraja ostvareno otelotvorenje ideje jedinstvenosti.<sup>6</sup>

Jasno je da oni koji prihvataju Smartovu razliku između pojnova numinoznog i mističkog moraju da otklone karakteristiku osećaja svetosti. Pripisivanje ove karakteristike, tako gde se to čini, verovatno je rezultat numinozne samointerpretacije mističkog iskustva. Primenba može da se stavi i na uključivanje karakteristike blaženstva ili mira, zbog vrlo jakih mističkih iskustava i uzbuđenja. Ali ostale četiri karakteristike izgledaju i opšte i kulturnološki adekvatne. Zapravo, sve se one pojavljuju, u ovom ili onom obliku, u skoro svakom modernom opisu mističkog iskustva. U slučaju karakteristike jedinstvenosti, među onima koji se usuduju da opišu mističko iskustvo<sup>7</sup> stvarno je usag-

<sup>3</sup> Primeri su uzeti isključivo iz radova koji mističizmu pristupaju sa filozofskog i kulturnološkog stanovišta. Zbog toga nećemo uzeti u obzir klasična dela kao *Mysticism* (Evelyn Underhill) i *Major Trends in Jewish Mysticism* (Gershom Scholem), koje se bave isključivo misticismizmom. Međutim, mora se naglasiti da je uticaj ovakvih radova, naročito prve, priličan, čak i na pisanje filozofa koji se ne interesuju samo za zapadnjačke tradicije. Za koristan pregled savremenih diskusija o misticismizmu vidi *Recent Studies of Mysticism* (P. G. Moore), *Religion: Journal of Religion and Theology*, 3 (1973), 146–56. Posle pojave Moorovog pregleda objavljeno je nekoliko značajnih studija, npr. Aghananda Bharati, *The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism* (Santa Barbara, Ross-Erikson, 1976); Arthur C. Danto, *Mysticism and Morality* (New York, Basic Books, 1872); Ben-Ami Scharfstein, *Mystical Experience* (Oxford, Blackwell, 1973) and New York, Bobbs-Merrill, 1973); Frits Staal, *Exploring Mysticism* (Berkeley, Univ. of California Press, 1975).

<sup>4</sup> W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (London, MacMillan, 1961). Uticaj Staceovog dela bio je takav da je čestio izazivao kritike nego odobravanja. Ode- Jack (str. 41–133) ima najviše veze sa ovom diskusijom.

<sup>5</sup> Vid. Moore: *Recent Studies*, str. 149, i N. Smart: *Mystical Experiences*, *Sophia*, 1 (1962), 19–26.

<sup>6</sup> Ovdje se osieća naročito uticajvan, jer ču većina Staceovih članaka tvrdnji o objektivnosti i paradoksalnosti mističizma zavisi od ove predodređenosti mnoštva kategorijom jedinstva.

<sup>7</sup> Svi oni koji raspravljaju o misticismizmu ne opisuju ga na isti način. Smart, na primer, ne kaže ništa više nego da je mističko iskustvo naročito stanje duha nastalo kao posledica upražnjavanja neke duhovne discipline i ne može se objasniti putem numinoznih kategorija kao što su »proročanstvo ili pobožnost«. Ovo oklevanje da se probi karakterizacija mističizma može da izgleda čudno u svetlu Smartove izjave da je »fenomenološki mističizam svuda isti« (vid. N. Smart: *Interpretation and Mystical Experiences*, *Religious Studies* 1 [1965], str. 87); ali za to postoji dobar razlog. Mada je poželjno što šire se upoznati sa misticismizmom, da bi se izbeglo svuda jedan utisak o predmetu, upravo bi ta širina uviđala uzoran opis nemogućim a takođe bi omela i druge vrste razmatranja ovog fenomenona. Staal se takođe izričito suzdržava (str. 9) od definicije ili opšteg opisa, tvrdeći da ima samo »intuitivne pojmove« koji nikada ne postaju eksplisitni. Ovo, na-

<sup>2</sup> Naravno, postoje i značajni izuzeci, npr. tantrički budizam (*vajrayana*) sa svojim zasaenjujućim nizom hijerarhijskih slika, budizam žene šizme (kineski: *ching-t'u*, japanski: *jodo*) sa svojom pobožnošću nalik na *bhakti* i mahajanska skripturalna tradicija sa njenim panteonom nebeskih buda i bodhisatva. Kao što može i da se očekuje, problemi interpretacije koji se javljaju u ovim slučajevima jesu slični u ogledalu problema koji postoje u teističkim tradicijama, prilikom pokušaja interpretacije mističkog iskustva. U mahajani, pojava literarnog i ritualnog simbolizma koji odise numinoznošću ne mora da se uzme kao dokaz za tvrdnju da je mahayana odvajanje od trveznosti i strogo »agnosticiizma« ranog budizma. Za svako čudnovato »carstvo bude« u mahayana spisa postoji jedan pritalica zena koji apeluje: »Ako sretnes nekog budu na putu, ubij ga.«

lašeno mišljenje da je jedinstvenost, u izvornom smislu, uvek bit tog doživljaja. Neki bi više voleli da naprave razliku između raznih vrsta jedinstvenosti, tj. između jedinjavanja ili spajanja, što pretpostavlja mnoštvo koje treba da se ujedini, i istovetnosti ili doživljavanja Jednog kao celog, što automatski negira mnoštvo. Ali oni koji bi tvrdili da postoje kvalitativne razlike među vrstama jedinstvenosti koje postižu mistici, moraju da se zapitaju da možda ne raspravljaju o razlikama u doktrinarnim tumačenjima a ne o istinskim iskustvenim razlikama. Ovo, opet, zahteva da se shvati da tumačenje može biti sastavni deo doživljaja a ne samo nešto što je pridodato iskustvu putem aktivnosti refleksivnog intelekta. Drugim rečima, lako je moguće da hrišćanski ili jevrejski mistik, koji svoj doživljaj opisuje kao vezu sa Bogom a ne kao poimanje da su on i Bog isto, ovo čini zato što odmah pomisli na prethodne kategorije, ne samo nakon iskustva, u trenucima razložnog razmišljanja, već i u toku samog iskustva. Te kategorije mogu da budu i samo sredstvo kojim intelekt učestvuje u iskustvu i oživotvoruje ga. Ako bismo verovali opisima iskustava koje daje većina mistika, način na koji intelekt učestvuje u mističizmu je nesumnjivo neobičan. Za mističko iskustvo najčešće se tvrdi da je ne-diskursivno, da je intuitivno pre nego kognitivno, da je nepojmovno itd. Neki tumači idu tako daleko da iz tih izveštaja zaključuju – verujem nedozvoljeno – da je mističko iskustvo iracionalno ili da iziskuje odsustvo intelekta. Međutim, teško je zamisliti da je intelekt potpuno odsutan iz mističkog znanja, naročito ako se uzme u obzir način na koji, opravdano ili ne, mističko iskustvo redovno služi da pojača posvećenost određenim uverenjima. Mističko iskustvo nije lišeno razuma, i u njemu intelekt ima jasno određenu ulogu. Jedinu problem leži u preciznom određivanju te uloge i opravdano je mišljenje da je ono što se često naziva tumačenjem i za šta se veruje da ne pripada čistom iskustvu, u stvari bitan deo tog iskustva.

Ukoliko je sve ovo tačno, tj. ako je neka vrsta jedinstvenosti karakteristična za sva mistička iskustva, i ako su uzaludni pokušaji da se napravi razlika između raznih vrsta jedinstvenosti, jer su doživljaj i tumačenje sadržani jedan u drugom i samim tim nisu jasno odvojeni, onda bi bilo mudro da se zadovoljimo, makar i opštedeskriptivno, jednom relativno neodređenom karakterizacijom. To je, po mom mišljenju, važan prodor jednog skorašnjeg pokušaja, od strane Aeghananda Bharitija, da izoluje mističko iskustvo od svih drugih vrsta religijskih i ne-religijskih iskustava: „To je čovekov intuitivni osećaj numeričkog jedinstva sa apsolutnošću svemira, sa univerzalnim izvorom ili sa bilo kojom drugom suštinom koji su utvrdili razni teološki i spekulativni sistemi sveta.“<sup>8</sup> A opet, smatra se da je jedinstveno, ne znači da i jedan od svih naučnika izbegava ovaj određen primer mističkog iskustva.

<sup>8</sup> Bharati, str. 25. Upotreba oznake „numerički u svojoj definiciji može da bude nepotrebna, preterana specifikacija mističke jedinstvenosti.

stvenost najvažnija karakteristika u mističkom iskustvu, mada se niko ne trudi da objasni prirodu te jedinstvenosti upotrebom termina sa doktrinarnom razgranatnošću. Slična namera manifestuje se u Ben-Ami Scharfsteinovom utvrđivanju „istovetnosti kao prve od njegovih jedanaest suština mističkog stanja.“<sup>9</sup> Pod pojmom „istovetnost“ podrazumeva mistikovo ubeđenje da su očigledne razlike među stvarima iluzorne. Ali šta to, opet, može da znači zavisi od intelektualne problematike pojedinih mistika. Za Proclusa, to može da znači da je ono stvarno krajnje jedinstveno; za Shankaru, to može da pretpostavlja nadređenost (*adhya-sa*); za Nagarjuna, da su sve stvari lišene sopstvenog bića (*svabhava-sunyata*). Ipak, šta god da značenje predstavlja u datom slučaju, iskustveni događaj, u kojem se značenje vidi kao bitno sadržano, još uvek može da se okarakterise kao iskustvo jedinstvenosti. Nije slučajno da skoro svaki mistik, ma koliko da se ne slaže sa drugima o stvarnom značenju svog ili njihovog iskustva, pribegava terminologiji koju bi nepristrasni posmatrač mogao, sasvim opravdano, da svrta pod opšte zaglavljaje jedinstvenosti. Bez obzira koliko se razlikuju, u svim ovim iskustvima mora da postoji neki zajednički faktor zbog kojeg se javlja takva sličnost u izražavanju. Ovo ne znači da su iskustva identična, jer takva tvrdnja počiva na naivnom odvajanju iskustva od tumačenja, što je gore već kritikovano. Ovim se, jednostavno, tvrdi da ta iskustva moraju da imaju nešto zajedničko.

A to je upravo taj zajednički element kojim su se rukovodili Stace, Bharati i Scharfstein, kao i (mada sa drugom stanovišta) Maslow,<sup>10</sup> Danto,<sup>11</sup> Eliade,<sup>12</sup> Fingarette,<sup>13</sup> Hap-pold,<sup>14</sup> Heppburn<sup>15</sup> i drugi, u cilju da utvrde jedinstvenost kao karakteristiku koja definiše mističko iskustvo. Mislim da je preporučljivo da usvojimo njihove zaključke o ovom pitanju. Oni koji uporno tvrde da ne treba kao npr. R.C. Zaehner,<sup>16</sup> čine to iz žer-

<sup>9</sup> Scharfstein, str. 142–6. Ostalih deset suština su odvajanje, jedinstvenost, uključivanje, poznata čudnovatost, pražnjenje, agresija, svest, obrnuti povratak, humor, realnost.

<sup>10</sup> Abraham H. Maslow: *Religions, Values and Peak Experiences* (New York, Viking, 1970), str. 59–60.

<sup>11</sup> Danto, str. 56–8.

<sup>12</sup> Marcea Eliade: *Yoga: Immortality and Freedom* (London, Routledge and New York, Pantheon, 1958), str. 5, i na drugim mestima.

<sup>13</sup> Herbert Fingarette: *The Self in Transformation* (New York, Harper & Row, 1965), str. 290–305.

<sup>14</sup> F.C. Hap-pold: *Mysticism* (London, Penguin, 1970), str. 46–7.

<sup>15</sup> Ronald W. heppburn: *Mysticism, Nature and Assesment of, The Encyclopedia of Philosophy* (London and New York, MacMillan, 1967), str. 429.

<sup>16</sup> Zaehnerova želja da ustanovi ne samo razlike među raznim vrstama mističizma već i njegovu hijerarhiju ogleda se u oba njegova rana rada (npr. poznati *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, Clarendon Press, 1957), i u njegovim kasnijim radovima (npr. *Concordant Discord*, Oxford, Clarendon Press, 1970) i u *Zen, Drugs and Mysticism* (New York, Pantheon, 1973).

Ije da pokažu da izvesne forme mističizma izražavaju krajnju istinu a druge ne, ili da su neke od njih „natprirodne“ dok su druge jednostavno „prirodne“. Ali Smart je uverljivo dokazao da verodostojnost jednog tumačenja mističkog iskustva, bilo da je ono monističko, teističko ili kakvo drugo, ne može da se ustanovi na osnovu samog iskustva. Pitanje verodostojnosti mističizma sasvim je odvojeno od pitanja njegove homogenosti ili heterogenosti, i ne bismo smeli dozvoliti da nam interes za pronalaženje određenog odgovora na prvo pitanje odredi pristup ovom drugom. U svakom slučaju, usvajanje nejasno definisanog „osećanja jedinstvenosti“ kao karakterističnog elementa zajedničkog svim mističkim iskustvima teško da poluča za sobom stav da su sva mistička iskustva ista. Još uvek može da se raspravlja o tome, mada na osnovu kriterijuma različitih od onih koji su sadržani u Zaehnerovim radovima, da su neka mistička iskustva verodostojnija ili mnogo informativnija od drugih. Iz istih razloga, iznetih u slučaju kvaliteta jedinstvenosti, predložio bih da se i druge karakteristike, koje se obično pripisuju mističkom iskustvu, prihvate sa što manje brižljivosti. Ispitivanje filozofski najinteresantnijih aspekata mističizma ne treba da služi konstruiranju jednog apsolutno nepogrešivog i univerzalno prihvatljivog opisa glavnih karakteristika mističkog iskustva, čak i ako bi se tako nešto ikada pokazalo mogućim. Pretpostavimo onda, bez dvoumljenja oko pojedinih varijanti mističizma, da je mističko iskustvo nešto što Smart, Stace, Bharati, Scharfstein i drugi nagoveštavaju u svojim radnim definicijama i listama karakteristika. Za one koji ne odustaju tako lako od svojih nedoumica, zadržimo uslov da pojedine stavke mogu da se isključe iz ovih karakterizacija, ukoliko se za tim učinke potraže, kao i da druge mogu da se dodaju ukoliko na to navode dokazi. Neka se takođe ima na umu da ove karakterizacije obuhvataju samo fenomenologiju mističkog iskustva i da, kao takve, ne nagoveštavaju ni verodostojnost ni neispravnost mističkih opisa, niti bilo kakva posebna tumačenja.

Mističko iskustvo mogli bi smo za svoje potrebe definisati, kao stanje duha koje se obično postiže nekom vrstom samonadgradnje. Njegove najistaknutije, mada ne i jedine, karakteristike su sledeće:

– Osećaj jedinstvenosti ili jedinstva, koji se na razne načine definiše.

– Jaka vera u „realnost“ i u „objektivnost“ doživljaja, tj. uverenje da na neki način otkriva „istinu“.

– Osećaj da konvencionalni jezik ne može da se primeni na doživljaj, tj. da je taj doživljaj nezrečiv.

– Obustavljanje normalnih intelektualnih operacija (dedukcije, diskriminacije, spekulacije, racionalizacije itd.), ili njihova zamenjena nekim višim ili kvalitativno različitim modusom intelekta, na primer intuicijom.

– Osećaj podudaranja raznih vrsta suprotnosti (paradoksalnost).

– Izuzetno jako iskazivanje raznorodnih emocija (uzvišeno ušišavanje, krajnjeg spo-

kojstva, velikog straha, neporedujivo zadovoljstva itd. — a često i jedne neobične kombinacije ovakvih osećaja).

U skoro svim pojedinim slučajevima mističkog iskustva ove i druge karakteristike uzimaju na sebe određene »oblike značenja, tj. pojavljuju se u jednom kontekstu koji sam sebe tumači, čije elemente sam mistik unosi u doživljaj u obliku duboko uvreženih očekivanja i pretpostavki. Ove druge mistik često crpi iz tradicije u kojoj je odgajan, ili su one možda »programirane« u disciplini koju sledi.

Ako ovo što smo prethodno naveli prihvatimo kao pošten, mada grub i vrlo generalizovan opis mističkog iskustva, onda možemo da nastavimo sa razmatranjem pitanja šta je budistička meditacija, kako je treba razlikovati od mističkog iskustva i kakvu ulogu (ako je uopšte ima) to iskustvo igra u budističkoj meditaciji. Odgovor na ova pitanja jedva je nešto lakši zadatak od opisivanja misticizma. Meditacija je bila normativna religijska praksa u budizmu od samih početaka ove tradicije. U toku 2.500 godina razvoja budizma, i u procesu njegovog širenja i modifikacija na tu Azije, došlo je do akumulacije ogromne budističke literature o meditaciji. Mada su mnoge radove objavljivali i naučnici sa Zapada, i dalje je, u poređenju sa primarnim izvorima, literatura o ovoj temi na jezicima Zapada vrlo oskudna. Štaviše, veliki deo onoga što je na Zapadu napisano o budističkoj meditaciji urađeno je na pretpostavki, koju mi želimo da osporimo, da je budistička meditacija jedan oblik misticizma ili sredstvo pomoću koga se postiže mističko iskustvo. Prema tome, postoje najmanje dva glavna ograničenja pri pokušajima da se razjasni odnos između meditacije i misticizma u budizmu: nedovoljno poznavanje širine i raznovrsnosti tradicije budističke meditacije i raširen uticaj izvesne, po mom mišljenju iskrivljene, pretpostavke o budističkoj praksi. U pogledu ovih ograničenja, upotreba većine sekundarnih izvora mora da bude krajnje kritička, a posebno da se mora praviti razlika između radova filologa, koji se trude da prikažu tradiciju na najverjniji mogući način, i onih koji suviše rano pristupaju tumačenju i ocenjivanju. Ovi drugi poduhvati vredni su i poželjni ali, ako se uzme u obzir nezrelost proučavanja zapadnjačkih budista, kao i nezrelost proučavanja azijskih religija na Zapadu uopšte, oni koji bi teorijski tumačili ili filozofski ocenjivali ovu temu treba da uguše svoj entuzijazam i veru putem redovnih doza tipično školskog suzbijanja poput indologije, budologije, sinologije itd. A za uzvrat, oni mogu mnogo da očekuju. Ne samo da će time povećati svoju rizičnu informaciju, nego mogu da otkriju, uasade u same tradicije koje proučavaju, nove kategorije tumačenja, nove kriterijume ocenjivanja. Ove kategorije ne bi samo holje odgovarale svojoj azijskoj tematici, one bi se pokazale i kao kulturološki korisnije nego njihovi pandani zapadnog porekla. Ovo posebno treba da se predvidi u slučaju misticizma ili kontemplativnog života. Misticizam i umeće duhovno-kontemplativnog života uvek su

bile relativno marginalne aktivnosti u zapadnjačkim tradicijama i obično su bile podređene molitvi, ritualu, životu svete tajne, obožavanju, moralnim nastojanjima, proučavanju zakona itd. Nasuprot tome, u budizmu je meditacija uvek bila centralni vid praktikovanja. Ne bi trebalo da se iznenadimo ukoliko se otkrije da budizam nudi jednu mnogo složeniju zbirku analitičkih instrumenata kojima ispituje takve fenomene, kakvi se mogu naći u disciplinama mentalne kultivacije. Azijske tradicije su, jednostavno, poklonile veću pažnju tim stvarima nego judaizam ili hrišćanstvo. Budizam je naročito negovao jedan neosporno misaoni i samosvestan stav prema kontemplativnom životu, insistirajući ne samo na tome da ga treba živeti već i da ga treba ispitati, sa pedantnom, čak učenjačkom preciznošću.

Ja ću upravo iz ovog niza tradicionalnih budističkih kategorija za klasifikovanje i ispitivanje kontemplativnog života, izvršiti nekoliko fundamentalnih pojnova pomoću kojih ću pokušati da okarakterišem budističku meditaciju i da napravim razliku između nje i mističkog iskustva. Nakon toga će ostati da se vidi da li izričito budistički pojmovi mogu da posluže opštem filozofskom razmatranju misticizma. Prvo što treba razmotriti jeste jedan par budističkih kategorija, koje su se u budizmu uvek koristile za klasifikovanje osnovnih komponenta meditacije. To su *smirivanje* (sanskrit: *samatha*; pali: *samatha*; kineski: *chih*;<sup>17</sup> japanski: *shī*) i *spoznaja* (sanskrit: *vipāśyana*; pali: *vipassana*; kineski: *kuan*;<sup>18</sup> japanski: *kan*). Ove ću izneti jednu pogodnu, tipično sholastičku definiciju ovoga para, koja datira iz IV veka nove ere, i koja odražava glavne tokove ove tradicije:

*Šta je smirivanje? To je unutrašnje sabiranje duha, njegovo ustrojstvo, stabilizacija, njegovo umirivanje, očuvanje, njegova kontrolisana i potpuna smirenost, njegova usredsređenost, neuznemirenost i sabranost.*

*Šta je spoznaja? To je ispitivanje, kompletno razmatranje i promišljeno istraživanje dharma<sup>19</sup> sa namerom da se spreči veliko ropstvo, da se prevaziđu izopачene misli i da se uspostavi nepristrasno postojanje jednog nezivotoprenog uma.<sup>20</sup>*

Svi elementi budističke meditacije pronalaze svoje mesto u jednoj od ove dve rubrike. Praktičar meditacije je, drugim rečima, stalno zaokupljen smirivanjem i spoznajom, ili nekom njihovom kombinacijom, mada se

obično smatra da je prva kategorija priprema za ovu drugu. Rečeno manje stručnim jezikom, budistička meditacija je disciplina koju čovek započinje smirivanjem tela i duha. Stepen mirovanja, koji se preporučuje, varira od tehnike do tehnike, ali kada se jednom uspostavi adekvatan mir, onda čovek počne analitički da razmatra značenje fundamentalnih učenja budizma, kao i način na koji se ona primenjuju na bilo koji fokus meditative vežbe. Spoznaja je drugi i tipično budistički deo discipline. Sledeći odlomak je rani i klasični kanonski primer odnosa između ove dve kategorije:

*Sa duhom tako koncentrisanim, besprekorno očišćenim od nečistoće, vitalnim, spremnim da deluje, čvrstim i neprohodnim (sve kao rezultat šamathe) on (praktičar meditacije) usredsređuje svoj duh ka spoznaji.<sup>21</sup> I on tada shvata: ovo je moje telo, ima oblik, sastavljeno je od četiri elementa, proizvedeno od oca i majke, skup hranljivih materija, podložno je promeni, lomljenju i raspadanju; moja svest se oslanja na ovo telo i za njega je vezana...<sup>22</sup>*

Iz ovog primera vidimo da su koncentracija i smirivanje za koje se često pogrešno veruje da su celina budističke meditacije ili njena kulminacija, u stvari samo neopodan uvod u jednu analitičku »spoznaju istina« međuzavisnog nastajanja (*pratityasamutpada*) i nepermanentnosti (*anitya*) i njihovog primenjanja na psihosomatsku bit. Ova vrsta analize je istinska kulminacija praktikovanja.

Među procedurama koje naročito doprinose smirivanju poznate su tehnike poput određenih položaja (*asana*) za meditiranje (npr. lotos stav — stav prekrštenih nogu), postiskivanje čulnih osećaja (*indriyeguguptadvarata*), regulacija disanja, fiksiranje čulne i mentalne pažnje na konkretne ili zamišljene objekte meditacije, kao što su deset tehnika (sanskrit: *kṛtsanayata*; pali: *kasinyatana*)<sup>23</sup> ili suzbijanje specifičnih nečistoća pojačavanjem određenih stavova punih vrlina.<sup>24</sup> Naročito značajne metode smirivanja

<sup>21</sup> *Jñāna-dāraṇa*, ili doslovno »znanje viđenja«, grublje — stinonji za *vipāśyana*.

<sup>22</sup> *Majjhima Nikaya*, II. 17.

<sup>23</sup> Doslovni prevod ovog termina, npr. polje sveukupnosti, ne pruža veliku pomoć. Njih deset je: zemlja, voda, vatra, razdah, plavo, žuto, crveno, belo, svetlost i prostir. Vremih njihove upotrebe mogao bi da razjasni značenje. U slučaju tehnike metode, praktičar meditacije koncentriše svoju vizuelnu pažnju na disk od svetloćoknate zemlje koji se nalazi na par stopa od njega i koji mu simbolizuje ceo ili sveukupni element zemlje. On nastavlja tako što zapauza sve njegove osobine, zatim formira njegovo unutrašnje, precizno i verodostojno sliki, zatim transformiše tu sliku u neku vrstu apstraktnog koncepta ili simbola »zemaljskog«. Po teoriji, dok se predmet transformiše u svoju vnu sliku a zatim konceptualizuje, kompleks duh-telo praktičara meditacije takođe doživljava analognu prečišćavanje. Za punji opis složenosti procesa vidi *Buddhaghosa: Visuddhimagga* (Path of Purification, prevod Bhikkhu Nyanamoli (Colombo, Gunasena, 1964), str. 122–84.

<sup>24</sup> Na primer, četiri »božanska boravišta« (*brahma-vihāra*) ili »nemerljivosti (apramāda)« — saosećanje (*karuṇā*), dobrotornost (*mettā*), blagokolna

<sup>17</sup> — *Za kineski način pisanja vidi Mathew's Chinese — English Dictionary*, prearađeno američko izdanje (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1943) br. 939.

<sup>18</sup> Mathew's, br. 3575.

<sup>19</sup> Budistički izraz *dharma* poznat je po mnoštvu značenja. Ove može da znači ili »elemente doktrine« (npr. »četiri uvrišene istine«) ili »sastavne delove realnosti. Može lako da se desi da se oba podrazumevaju, ali se obično prvo koristi da istakne povezanost sa *vipāśyana*.

<sup>20</sup> *Anaṅga: Abhidharmaśāstramucya*, kineski prevod Hsüan-tsang (T1605.31, 685b5–10). Obratite pažnju da su citati iz kineskih budističkih kanona iz *Tsūho shūshū daizōkyō* (skraćeno »T«), citirani putem serijskog broja, toma, strane, stupa i reda.

jesu stepeni apsorpcije ili »transa« (sanskrit: *dhyaṇa*; pali: *jhāna*), koje se klasično opisuju na sledeći način:<sup>25</sup>

1. Ulazak u prvu apsorpciju (*dhyaṇa*) u kojoj se praktičar meditacije odvajao od čulnih želja i nezdravih *dharmā* i tokom koje se u njemu javljaju sledeći pet faktora (*anga*):

(a) primena mišljenja (*vitarka*), kao rezultat savladavanja ohamlosti i lenjosti,

(b) racionalno mišljenje (*vicāra*), rezultat savladavanja konfuzije,

(c) oduševljenje (*prīti*), rezultat savladavanja loše volje,

(d) sreća (*sukha*), rezultat savladavanja rastrojstva i kajanja,

(e) usredsređenost uma (*ekagratacitta*), rezultat savladavanja čulnih želja.

2. Ulazak u drugu apsorpciju u kojoj se odbacuje mišljenje i diskursivno mišljenje, dok ostaju sreća, oduševljenje i usredsređenost uma – svi kao produkt koncentracije (*śamadhī*). Praktičar meditacije doživljava unutrašnji spokoj (*adhyaṭmasāmorasada*) i vrhunsku egzaltaciju (*ekotibhava*).

3. U trećoj apsorpciji se odbacuje oduševljenje i ostaju sama sreća i usredsređenost duha. Praktičar meditacije je u stanju mirnoće (*upekṣa*), sbranosti (*smṛti*) i čistog poimanja (*samprajanya*).

4. U četvrtoj apsorpciji se odbacuje sreća i ostaje samo usredsređenost. Praktičar meditacije se pročišćio kroz mirnoću i umnost (*upekṣasmrītipariśuddha*) i postiže mentalno oslobađanje (*cetovimukti*).

5. U petoj apsorpciji, ili prvom dostignuću bezobličja (*arūpasaṃpatti*), praktičar meditacije izlazi van pojma materijalne forme (*rūpasamjña*), potiskuje svaku misao o otporu (*pratighasamjña*) i mnoštvu (*nanāvāsamjña*), razmišlja o beskonačnosti prostora i boravi u sferi prostornog beskraja (*akāśanāntayātana*).

6. U šestoj apsorpciji, ili drugom dostignuću bezobličja, praktičar meditacije izlazi iz sfere prostornog beskraja, razmatra neograničenost svesti i boravi u toj sferi (*vijñānanātayātana*).

7. U sedmoj apsorpciji, ili trećem dostignuću bezobličja, praktičar meditacije izlazi iz carstva neograničenosti svesti, razmišlja o postojanju ništavila i boravi u sferi u kojoj postoji ništavilo (*akimcaṇayātana*).

8. U osmoj apsorpciji, ili četvrtom dostignuću bezobličja, praktičar meditacije izlazi iz sfere u kojoj postoji ništavilo i ulazi u sferu

u kojoj ne postoji ni svesnost ni ne-svesnost (*naivāsamjñanasamjñayatana*)<sup>26</sup>

Ovih osam stupnjeva apsorpcije padaju pod još jednu, možda poznatiju meditativnu rubriku – rubriku »koncentracije« ili »sbranosti« (*śamadhī*) što je u mnogim situacijama sinonim za *śamathu*.

Kao što može da se zaključi, čak i iz ovih nekoliko ovlaš skiciranih primera, umeća *śamatha* i *śamadhi* pružaju svojim praktičarima mnoštvo neobičnih iskustava. Mnogi od tih iskustava obično se nazivaju ekstatičkim ili, još preciznije, enstatičkim.<sup>27</sup> Normalni vidovi percepcije spoljašnjeg sveta, čak i razmatranja samosvesti, obustavljeni su. Psihičke i intelektualne aktivnosti svedene su na krajnji minimum. Uzburkani i uzavreli tok misli i emocija, sadržan u normalnoj svesti, drastično je pojednostavljen i njegova brzina usporena do samog zastoja. Neobični izrazi, poput neograničenosti svesti, sfere u kojoj postoji ništavilo, sfere u kojoj ne postoji ni svesnost ni ne-svesnost, ne koriste se da bi označili druge svetove koje praktičar meditacije dostiže, već samo da izraze kvalitet doživljaja pod takvim abnormalnim, ograničenim uslovima. Štaviše, smatra se da su ta stanja duha snažna, da se prenose na one koji imaju natprirodne moći (*abhijña* ili nad-znanja), magičke kreacije, transformacije, sluhovitosti, vidovitosti, povratne spoznaje, itd.

Ipak, tradicija budističke meditacije jedinstvena je u stavu da smirivanje i koncentracija, čak i u najvišem stepenu, nisu same po sebi cilj meditacije. A vanprirodne sile, nastale u tim stanjima, doživljavaju se kao nešto samo malo više od nusprodukta meditacije, često sasvim korisne u rukama proučenih, ali potencijalno zavodljive za sve druge. Stvarna svrha ovih disciplina je da jednostavno priprema praktičara meditacije za mnogo presudnije upražnjavanje spoznaje (*vipaśyana*). Analizu budističke doktrine i njenu primenu na podatke dobijene iz iskustva ne mogu da sprovede oni čiji su duh i telo stalno zaokupljeni uznemirenošću iznutra i dekoncentracijom spolja i koji su, prema tome, utopeli na stvarne suptilnosti doživljaja. Nastupi *śamathe*, *dhyaṇe* i *śamadhi* služe, prvenstveno, tome da učine praktičara meditacije imunim na takva uznemirenja i da izostre njegove sposobnosti opažanja. Osim ovih funkcija, neobični doživljaji smirivanja, apsorpcije i koncentracije su, sami po sebi, naknadni podaci koje praktičar meditacije dodaje istraživanju svoje spoznaje. Spoznaja će, opet, pokazati da su ti podaci »međuzavisnog nastajanja«, »npermanentni«, slični svog bitkac, »iluzorni«, itd. Treba posebno naglasiti da *śamadhī* i slična iskustva nisu u stanju da sama

otkriju istinu o stvarima, niti su dovoljna za oslobađanje od patnje. Ovi vrhunski zadaci ostvaruju se pomoću spoznaje ili sagledavanja, a smirivanje i koncentracija samo obezbeđuju potrebne mentalne uslove za to. Prema tome:

*Jogin praktikuje spoznaju, pažljivo ispitujući dolaženje i odlaženje refleksija tathagatne forme. On ovako razmišlja: baš kao što ove refleksije tathagate nikodna ne dolaze niti ikuda odlaze, lišene su sopstvenog bića, suštine i svojstva, tako su i sve dharme lišene bića, bez dolaženja i odlaženja u vidu refleksija, i bez osobina jedne stvari koja postoji.*<sup>28</sup>

Ovde imamo primer vežbe apsorpcije koja je namerno upričena da posluži kao primer za izvesne budističke doktrine. Intenzivna i neprekidna meditativna vizualizacija Bude mnogo više služi za isticanje doktrine da su bude i sve druge stvari lišene nezavisnog, stvarnog postojanja, i da su kao refleksija u ogledalu, nego da podstakne i ojača religijsko i metafizičko verovanje u postojanje bića poput bude. Promišljen sud o tome da su oni takvi, da je njihovo »videenje« takvo, jeste spoznaja koja oslobađa. Po budizmu, ona naročito oslobađa pogrešnih shvatanja o prirodi bića i stvari.

U svim verzijama priča o Budinom životu i u svim sistematskim programima meditacije smatra se da je spoznaja – ili njena projekcija sagledavanja<sup>29</sup> – neposredan uzrok probuđenja a da *śamatha* ili *śamadhī*<sup>30</sup> i pošto je tačno da spoznaja ne može da se dostigne bez izvesnog stepena smirivanja kao preduslova, ništa manje nije tačno ni to da samo smirivanje, bez spoznaje, nema nikakvu soteriološku vrednost. Razmimoilaženja među različitim propisima budističke meditacije ovo ne dovode u pitanje. Ta razmimoilaženja jedino imaju veze sa relativnim razmerama ova dva sastavna dela; nekima je potrebno dugo upražnjavanje smirivanja, dok drugi zahtevaju da se primeni samo minimum smirivanja pre nego što se direktno zaroni u spoznaju.<sup>31</sup>

<sup>25</sup> Kamalasila: *Uttarabhāvanakrama*, prevod sa Giuseppe Tucci'jevog izdanja; sanskrit: *Minor Buddhist Texts, Part III* (Rome, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1971), str. 4–5. Overti na »odlaženje i dolaženje znače da su slike meditacije – u ovom slučaju verodostojna slika Bude – njena suština i da ne postoje nezavisno.

<sup>26</sup> *Vipāśyana* je naziv dat ispitivanju i proučavanju *dharme*. Kada je *vipāśyana* potpuno prodorna naziva se *prajña* – *Ching-ying-Hui-yuan: Ta-ch'ing i-chang* (T1851-44.6654-6). Drugi uobičajeni nazivi za *prajña* je »mudrost«.

<sup>30</sup> Vidi, na primer, *Saṃannāphala Sutta* (*Digha Nikāya, ii*), prema kome razne »apsorpcije« (»dostignuća«) (*sāmapatti*) samo prethode jednom seriji »plodova« (*phala*) meditacije, medije kojima je na prvom mestu »znanje i viđenje«. Takođe u *Vissuddhimagga*, tri poslednja i najviša stupnja pročišćavanja (od mogućih sedam) jesu tri vrste »čistote znanja i viđenja«. U pogledu ovoga, najvažniji pisani izvori *Vissuddhimagge* je *Rahavinaya Sutta* (*Majjhima Nikāya, i*, 24). Vid. I. B. Horner: *The Middle Length Sayings, Tom I* (London, Pali Text Society, 1954), str. 187–94.

<sup>31</sup> Klasičnu raspravu o ova dva pristupa daje Louis de La Vallée Poussin: *Maulia et Narada: le chemin du Nirvana, Mélanges chinois et bouddhiques, 5*

radost (*mudita*) i mir (*upekṣa*) – za koje se smatra da su lekovi za određene duhovne bolesti kao što su mržnja, ljubnja, sebičnost, rastrojenost itd. Opet vidi *Vissuddhimagga*, str. 321–53.

<sup>25</sup> Ovaj opis je izdvojen iz *Saṃannāphala* i *Paṭthapada Suttas* iz pali *Digha Nikāya*.

<sup>26</sup> Za stručno razmatranje ovih faktora, kako su predstavljani u teorijama budističkog kanona, vidi L. S. Cousins: *Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment According to the Pali Sources, Religion: Journal of Religion and Religions, 3* (1973), 115–31.

<sup>27</sup> Vidi Eliade: *Yoga*, str. 79–84, i na drugim mestima.

U istom kontekstu u kojem budisti prave razliku između smirivanja i spoznaje, oni takođe često prave razliku i između dve vrste prepreka oslobađanju: emotivnih prepreka (*kleśavarana*) i intelektualnih prepreka (*jneyavarana*). U prvu grupu spadaju strastvene nečistote poput požude, besa, mržnje, a drugu grupu sačinjavaju prepreke konceptualne prirode i stasaju se od pogrešnih predstava kao što su verovanje u svojstvenost ili permanentnost i suštastvenost postojećih stvari. U meditaciji, smirivanje, koncentracija i apsorpcija doprinose rušenju emotivnih prepreka, ali je spoznaja, ili doktrinarna analiza, potpomognuta koncentracijom, ta koja potpuno eliminiše i emotivne i intelektualne prepreke. Nirvana se dostiže tek kada se uklone obe vrste prepreka. Ovo takođe ide u prilog tvrdnji da važnost spoznaje potpuno prevladava nad smirivanjem.

Na bazi ove dve razlike koje smo podvukli između smirivanja i spoznaje i emotivnih i intelektualnih prepreka oslobađanju – pokušajmo da ukratko izložimo našu karakterizaciju budističke meditacije. Ona je, uopšte uzev, jedna dvojna disciplina. Na jednoj strani se nalazi nešto što nazivamo psihosomatskom ili emotivnom komponentom. Ona se sastoji u veštinama smirivanja i koncentracije kompleksa duh-telo, obično namernim izazivanjem određenih istančanih stanja duha. Ova stanja karakterišu se kategorijama kao što su: ekstaza, radost, smirenost, oduševljenje, mir i usredsređenost duha. A ove kategorije, opet, ubrzavaju ili prate neobična iskustva u kojima su normalna stanja prostorne, vremenske i mentalne egzistencije obavustavana. Mnóstvo, otpor materijalnog, razlikovanje subjekta i objekta – sve nestaje. Praktičar meditacije oseća da je obdaren nizom natprirodnih sila koje su u uzajamnom odnosu sa tim iskustvima. Svrha tih praktikanja je, navodno,

da savladaju, ako ne i da iskorene, želju, privrženost i druge elemente emotivnog života. S druge strane, postoji i intelektualna ili analitička komponenta meditacije. Ona se sastoji u meditacijom pojačanom razmišljanju o osnovnim kategorijama budističke doktrine i u njihovoj primeni na podatke iz meditativnog iskustva. To je jedan vid diskriminacije, kritičke i skeptičke po tonu, koja uvek služi da inhibira spekulaciju ili formuliranje gledišta o prirodi realnosti. Ona koristi pojmove-ideje poput patnje, prolaznosti, praznine, uzajamne zavisnosti, itd. – ali ih koristi homeopatički, kao konceptualno sredstvo za sprečavanje tendencije duha da se veže za pojmove.<sup>32</sup> Za budistu, krajnje rešenje koje vodi oslobođenju leži u ovom analitičkom rušenju pogrešnih gledišta. Ove dve glavne komponente meditacije su u međusobnoj vezi na dva načina. Smirivanje i koncentracija su, do izvesnog stepena, praktično neophodni za praktikanje spoznaje; oni stvaraju mentalne uslove za nju. Međutim, spoznaja sama po sebi kritikuje smirivanje i koncentraciju, koji je omogućavaju, i zahteva inteligentno, samosvesno »distanciranje« od njih.

Cilj kojim sve ovo vodi – izvedena karakterizacija mističkog iskustva i opšti opis budističke meditacije – do sada je već moжда očigledan. To jednostavno znači sledeće: mističko iskustvo kako se uobičajeno shvata, skoro sasvim odgovara samo jednoj od ove dve glavne komponente budističke meditacije. Ono poseduje na onu vrstu iskustva koje u budizmu potpadaju pod opšte zaglavlje smirivanja i pod posebna zaglavlja apsorpcije i koncentracije.

Pri praktikanju smirivanja, ukoliko se ono dobro ne prouči, čovek može da otkrije doživljaj poput osećanja jedinstva ili jedinstvenosti, »prestanka normalnih intelektualnih operacija«, »paradoksa«, »jakog emotivnog tona i jedne neodoljive živosti koja može da ulije« jaku veru u realnost ili objektivnost iskustva. Nasuprot tome, među iskustvima koja se obično smatraju mističkim mogu da se nađu ne-budističke analogije iskustva kao što su »oduvešljenje«, »unutrašnji mir«, »vrhunska egzaltacija«, »odsustvo svih misli o otporu i mnoštvu« i ulazak u »sferu u kojoj postoji ništavilo«. Ja bih, prema tome, predložio, ako se reči misticism i mistički koriste u budističkoj meditaciji, da njihova upotreba bude ograničena samo na karakterizaciju *śamathe*, *śamadhi* i njihovih podvrsta. A šta sa spoznajom? Meni izgleda da je ona nešto sasvim različito od uobičajenog pojma »mističkog iskustva«. To je intelektualna operacija koja se, možda podstaknuta mističkim iskustvom, takođe na nje i primenjuje. Ona je vid meditativne

analize koja koristi koncepte i pretpostavke budističke doktrine i za koju je mističko iskustvo, u isto vreme, stanje koje omogućuje i predmet razmatranja, a naročito ovo drugo. Međutim, uprkos međusobnoj zavisnosti spoznaje i mističkog iskustva u budističkoj meditaciji, one su kao kategorije različite. Čerjni opisi ukazuju da spoznaja može da bude i kategorija religijskog iskustva koja se razlikuje od mističkog iskustva isto toliko koliko i kategorije proročanskog otkrovenja, molitve, obožavanja i rituala. Priroda te razlike, u slučaju budizma, očigledna je po tome što se spoznaji dodeljuje dominantna uloga nad ostalim elementima meditacije. Spoznaja je meditativna procedura putem koje budisti kritički procenjuju svoja mistička iskustva, razbijaju iluzije o njima i koriste ih kao iskustvene korelativne određenim doktrinama. Spoznajom se naročito suzbija tendencija, prisutna u drugim mističkim tradicijama, da se ontologizuje sadržaj mističkog iskustva. Kao što je primetio Bharati, budisti su odavno shvatili ono što je kroz vekove »samo nekolicina mistika znala«, a to je da mističko iskustvo »ne može da preese egzistencijalni status na svoj sadržaj.«<sup>33</sup> Ono što Bharati izgleda nije sasvim shvatio jeste mehanizam kojim budisti inhibiraju tu sasvim prirodnu tendenciju. Taj mehanizam je spoznaja.

Oni koji su pratili skorašnje filozofske debate o misticismu mogu da tvrde da je razlika, koju sam nastojao da ustanovim, samo varijacija razlike između mističkog iskustva i njegove interpretacije. Ne bih imao primedbi na ovo tvrdnju, pod uslovom da se takođe prizna da interpretacija ne mora da bude samo racionalizacija, izvučena nakon mističkog iskustva, već da može da se odvija u isto vreme sa njim i da ga determiniše. Zar ne bih mogao, ostao bih pri tome da budističko prederivanje *śamath evipaśyana* komponenti meditacije baš i jeste primer koji govori u prilog. Štaviše, uprkos teškoći u razlikovanju iskustva od interpretacije, budizam, sa svojom delom meditacije na mirovanje i analizu, pruža makar jedan primer u kojem su prisutni jasni kriterijumi za to razlikovanje. Još jedna moguća primedba mora da se uzme u obzir. Budizam priznaje da obe komponente meditacije o kojima smo raspravljali pripadaju »putu (*marga*) koji vodi ka probuđenju i oslobađanju. Zar ne bi bilo moguće da, u tom slučaju, istinsko »mističko iskustvo« u budizmu nije ni smirivanje ni spoznaja nego samo probuđenje (*bodhi*), cilj tog puta? Jasno je da sa ovom primedbom tako lako izaći na kraj kao sa prethodnom – barem ne bez ove vrste istorijske razlike među raznim pravcima budizma koji smo do sada pažljivo izbegavali. Po mojoj hipotezi, oslobađanje (*vimoksa*, *nirvana*, *bodhi* itd.) u budizmu nije ono što se obično objašnjava terminom »mističkog iskustva«. U slučaju *theravade* ili *hinayana* budizma, međutim, ovu hipotezu je teško dokazati. Ta teškoća, bez sumnje, proističe iz nemogućnosti ili odbijanja *theravade* budizma da de-

(1937), 189–222. Ovdje se postavlja pitanje da li su ili ne iverisi potpuno amotički meditativni doživljaji, kao *sanjavedita-nirvāḍa* (gašenje mišljenja i osećanja) ili *nirāḍa-samapatti* (postizanje gašenja), zaista identični sa nirvanom, i ako jesu, da li je moguće da čovek, u potrazi za probuđenjem, može da se odrekne *prajne* i intelekta i da se sasvim osloni na *śamathi* i *dhyāna*. Ovo pitanje je glavna tema mnogih sholastičkih rasprava (vidi *Adhidharma* II.43), ali nešto nalik na konsensus može se naći u *mahayāna* uverenju da ta dostignuća stoje na putu sasvećanja (vid. npr. Kamalasila: *Texts*, II, Rome, ISMEO, 1958, str. 120, 169–70, 211–40), i u *theravāda* gledištu da je čak i ovaj najzreliji oblik *śamadhija* samo privremeni akus nirvane, omogućen jedino kroz prethodnu perfekciju spoznaje (vid. P. Vajirana: *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Colombo, Gunasena, 1962, str. 454). Najtemeljnija studija dijalektike teme da intelektualne spoznaje i mentalnog smirivanja u budističkoj praksi je Guy Bugaultov rad *La notion de prajna ou de sapience selon les perspectives du Mahayana*, Publications de l'Institut du Civilisation Indienne, 32 (Paris, Editions de Boccard, 1968). Stephen Beyer je nedavno dokazao da je tenzija između ove dve kategorije rezultat toga što je u budizmu, sjedinjavajmo disciplinu koje su i pre njega postojale i bile kultivisane i različitim tradicijama, došlo do kreiranja jednog svojstvenog vida meditacije. Vid. Charles Prebishovo izdanje *Buddhism: A Modern Perspective* (University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1973), str. 137.

<sup>32</sup> Ovo je tema za drugi rad, ali ja sam spreman da pokažem da doktrinarni pojmovi ili teorije budizma, npr. o međuzavisnom nastajanju nisu teorije i pojmovi sveta nego su, zapravo, teorije i pojmovi o teorijama i pojmovima sveta. Njihova prava svrha je da praktičar meditacije uveri da je privrženost bilo kakvim pojmovima zabudna. Konačno, i one same moraju da budu obuhvaćene, kako budisti kažu: kao splav koji je ispunio svoj zadatak da nas prebaci na drugu obalu.

<sup>33</sup> Bharati, str. 45 i 82.

finišu nirvanu. Ovo, takođe, potvrđuje i neizrecivost, opštu karakteristiku mističkog iskustva. Ali, samo po sebi, ovo ništa ne dokazuje. Pošto ne možemo da govorimo, ne možemo čak ni da izgovorimo reč »mističan«. Svako čutanje ne mora da znači istu stvar.<sup>34</sup> Međutim, mnogo je lakše potvrditi moje hipoteze u slučaju mahajana budizma. Ključ te potvrde leži u univerzalnoj tvrdnji mahajane da njegov soteriološki cilj (obično *bodhi* pre nego nirvana) uopšte nije »iskustvo«. Kako onda to može da bude »mističko iskustvo? Mahajana probuđenja je način života, obrazac vladanja, manir ponašanja. Ljudski ideal mahajane, *bodhisattva*, jeste biće koje se ne prepušta svojim spasonosnim doživljajima već ih koristi u radu među svim osetljivim bićima. On je taj koji se namerno uz veliki napor volje i intelekta, suzdržava od nirvane da bi mogao da ostane u samsari, »gde granica jednog predstavlja granicu drugog.«<sup>35</sup> Nasuprot tome, *hinajana* budista (*śrāvaka* ili arhant), kao podloga mahajana polemike, postaje zatrovan sokovima *samadhi*<sup>36</sup> i u svojoj mističkoj obamrlosti pogrešno shvata svoju nemu samoapsorpciju (nalik na trans) kao nirvanu. Jedinu nirvanu vredna *bodhisattve* jeste *apratihita-nirvana*, nirvana bez utvrđenog borišta, koja ne ugrožava život ovezomaljske sućutne aktivnosti nego je sama taj život. Čak se ni mudrost, koju stiče *bodhisattva* u svojoj potrazi za jednim tako aktivnim probuđenjem ne kvalifikuje kao mističko dostignuće. *Bodhisattva* mora da dostigne »mudrost koja ne pravi razliku (*nirvikalpanāna*) u kojoj razlike nisu moguće i u kojoj prevladava »istovetnost (*asamata*)«, tako da on može da se oslobodi strasti i pogrešnih koncepcija. Ipak, on ne sme da se zadržji na ovome. On to mora da prevaziđe kultivacijom »naknadno dostignute mudrosti« (*tatprsthalabdajana*) koja se definiše kao njegovo »vladanje samlošču« (*karuna*) i kao većina upotrebe sredstava (*upaya-kauśalya*) koje on koristi po »povratku« u samsaru i njenu ne-istovetnost (*asamata*).<sup>37</sup> Da postigne taj povratka, on dodaje naknadnu dimenziju klasičnoj razlici između smirivanja i spoznaje. Prema tome:

*Kada je bodhisattva bez lažne diskriminacije dharne, to se onda naziva smirivanjem.*

<sup>34</sup> Možda postoji jedna strategija koja bi podržala moju hipotezu u slučaju *theravade*. A to bi bila tvrdnja, po mom mišljenju moguća, da postoji mnogo veća povezanost između *theravade* i mahajane nego što je i jedna od njih tradicija spremna da to priima. Ako je ovo tačno, i ako je hipoteza verovatna u slučaju mahajane, onda sledi zaključak da je verovatna i u slučaju *theravade*. Međutim, primena ove strategije u velikoj meri prevazilazi oblast ovog esaja.

<sup>35</sup> Nagarjuna: *Mulamadhyanikarikā, XX F. 30* (Kumarajivin kineski prevod, T1564:30.36a10).

<sup>36</sup> *Lankāvatārasūtra*, Sikanandin kineski prevod (T672:16.607b10).

<sup>37</sup> Vid. npr. Asanga: *Mahāyānasamgraha*, Hsüan-tsangov kineski prevod (T1594:31.147b19-148c11) o dva jana. O »ne-istovetnosti« vid. *Gandavyūha-sūtra*, Suzukijevo preporučeno izdanje sanskritskog (Kyoto, 1949), str. 523.

*njem. Ali kada udružiti istinsko znanje dharne u skladu sa krajnjom istinom i ovezomaljskom mudrošću univerzalne efikasnosti, to se onda naziva spoznajom.*<sup>38</sup>

Ovde se vidi kompletn uticaj budističke subordinacije mističkog zanosa analitičkoj spoznaji. Sam put meditacije, kao i njen cilj, postaje način delovanja a ne puko povlačenje u kontemplaciju. Svedok Vimalakirti kaže o meditativnoj apsorpciji (*pratisamlāyana*):

*O Sariputra (śrāvaka), ti ne moraš da sediš na ovaj način da bi praktikovao mirno sedenje (meditacija smirivanja). A što se tiče mirnog sedenja: ne manifestovati ni telo ni duh u bilo kojoj od tri sfere (sferi senzualnosti, sferi oblika i sferi bezobličja), to je praktikovanje mirnog sedenja. Pokazati svaki vid dostojanstvenog vladanja ne narušavajući postignuti spokoj, to je praktikovanje mirnog sedenja. Ispoljiti ovezomaljske osobine ne napuštajući religijske kvalitete, to je praktikovanje mirnog sedenja. Duh koji ne boravi ni spolja ni iznutra, to je praktikovanje mirnog sedenja. Uvezavati trideset sedam načina ka probuđenju a ne kloniti se raznih gledišta, to je praktikovanje mirnog sedenja. Ući u nirvanu a ne eliminisati nečistote, to je praktikovanje mirnog sedenja. Onaj ko sedi na ovaj način dobija Budin pečat odobravanja.*<sup>39</sup>

Vimalakirti, svetovni *bodhisattva*, govori u ime svih mahajanista kada negira pretpostavku da je meditacija samo traganje za natprirodnim iskustvima. On čak kaže da *bodhisattva* ne treba da eliminiše strastvene nečistote (*kleśa*), prepreke koje se, kao što smo videli, raše putem umirujućih ili »mističkih« praksi meditacije.<sup>40</sup>

Ovakav mahajanski komentar o meditaciji i o vrsti iskustva, koje se može nazvati mističkim, leži iza karakteristične zne tvrdnje da za sen samo »nosi vodu i cepa drva«, da je »duh zne svakodnevni duh«, ili da je »praktikovanje samo po sebi probuđenje«.

Dalji primeri koje bismo mogli da navedemo bezbrojni su, ali bi čak i ovih nekoliko trebalo da razjasne da, naročito u mahajana budizmu, ni meditacija ni njen cilj probuđenja nisu samo stvar mističkog iskustva, čak i ako se zna da on igra značajnu ulogu u ovoj disciplini. Drugim rečima, rečima same tradicije, cilj mahajana prakse zaista je svakodnevno probuđenje, jedno neprekidno manifestovanje lične transformacije, ali ne u postizanju određenog iskustva, ma koliko bilo retko i neobično, već u neprekidnom odnosu prema životu izraženom u svakoj pojedinoj aktivnosti svakodnevnog življenja. A taj kvalitet života nije samo posledica

iskustva probuđenja, on je samo probuđenje. Prema tome:

*I Dogen reče: »Treba da dostignemo probuđenje pre nego što dostignemo probuđenje.« Mi ne otkrivamo pravo značenje probuđenja tek nakon što ga dostignemo; sam trud da se nešto učini jeste probuđenje.*<sup>41</sup>

Pretpostavlajući da mogu da se prihvate, ili makar odobre, ključne razlike koje su prethodno napravljene – između smirivanja i spoznaje, između mističkog iskustva i budističke meditacije – postavljajući se pitanje od kakve bi koristi te razlike mogle da budu onima koji se bave filozofskim istraživanjem mističizma? Na početku ovog esaja nagoveštava se da one mogu, na izvestan način, biti prikladne za tri grupe filozofskih problema u vezi sa mističizmom. Predlažem da se u zaključku makar nakratko posvetimo svakom od njih pojedinačno. Tom prilikom ne očekujemo da oni mogu u potpunosti da se obrade, ali možemo barem da pokažemo kakvo svetlo na njih baca pravilno shvatanje budizma.

Što se tiče problema razlike između mističkog iskustva i njegove interpretacije, budistička meditacija služi kao primer kontemplativne discipline u kojoj se samo-interpretacija mističkog iskustva sistematski i samosvesno primenjuje na samo to iskustvo. To se odvija u toku trajanja iskustva, ili dok su njegove slike još uvek neposredno prisutne u svesti praktičara meditacije, a ne posle iskustva, u trenutku tendencioznog razmišljanja. Stavši, disciplina meditacije koncipirana je da izazove baš ona mistička iskustva koja će, kada se pravilno analiziraju, najbolje ilustrovati osnovne budističke doktrine. Prema tome, pre bi moglo da se govori o budističkim mističkim iskustvima kao o namerno smišljenim primerima budističke doktrine nego o budističkim doktrinama kao interpretacijama budističkih mističkih iskustva. U pogledu ove mogućnosti, vredno je razmotriti i pitanje da li su mistička iskustva u drugim tradicijama takođe, mada možda manje smišljeno, izazvana, i da li doktrina u njima na sličan način određuje religijsko iskustvo a da nije sama njime određena.

Što se tiče pitanja da li i na koji način mistička iskustva mogu da se navode kao potpora tvrdnjama izvesnih verovanja, budistička meditacija ispoljava oprezan i brižljiv stav prema snažnom, varljivom potencijalu mističkog iskustva. Kada se propisuju praktikovanja poput transa, apsorpcije i koncentracije, budisti izričito naglašavaju da se radi o potencijalno opasnim sredstvima čija zloupotreba može da bude mnogo opasnija od bolesti koju treba da izleče. Njima je naročito stalo da kontrolišu te doživljaje snagom disciplinovanog i doktrinom formiranog intelekta i da spreče da oni postanu prilika za formulaciju verovanja o pri-

<sup>41</sup> Shunryu Suzuki: *Zen Mind, Beginner's Mind* (New York and Tokyo, Weatherhill, 1970), str. 118. Ni sam uspeo da pronađem Suzuki Roshiev citat iz Dogen.

rodi realnosti, a još manje za posvećivanje tim verovanjima ili za njihovo jačanje. Zapravo, smatra se da spoznaja ruši sva gledišta, naročito ona koja može da izazove mističko iskustvo.

U budizmu se mistička iskustva koriste na isti način kao i doktrine – pre kao korisne tehnike nego kao objekti verovanja. Jedino gledište koje je potvrđeno budističkom upotrebom mističkog iskustva jeste povratno negativno gledište – da ni jedno gledište ne može da uhvati prirodu realnosti. A ono, samo po sebi, nije »gledište o realnosti« već je »gledište o gledištima«. Isto tako je sigurno da budisti ne ontologizuju sadržaje svojih mističkih iskustava, niti naseljavaju vasionu mističkim entitetima, jer im ti doživljaji upravo služe da bi »shvatili« njihovu iluzornost. Sve ovo može da ukaže filozofskom istraživaču misticizma da postoji opravdanost za sumnju, koju gaje neki filozofi, kada je reč o upotrebi mističkog iskustva kao »dokaza« za verodostojnost teizma, monizma, panteizma, itd. Međutim, barem u budizmu imamo jednu misaonu mističku tradiciju koja opovrgava opravdanost te upotrebe.

Uzimajući, konačno, u obzir problem odnosa između mističkog iskustva i ostalih ljudskih interesovanja, budistička meditacija, naročito onako kako je definiše *mahayana*, ukazuje da možda među njima postoje dublje veze nego što se normalno pretpostavlja. Cilj budističke meditacije, uključujući i mistička iskustva, koja ona dopušta, jeste, kako kaže Dogen, »ne da se dostigne određena stvar«, već da se »postane određeni čovek«. Prema tome, mističko iskustvo nema suverenu autonomiju u budizmu. Pre se smatra da on ostavlja značajne posledice na sve oblasti ljudskog života – naročito na moralnost – i da se cení prema tim posledicama. Budisti veruju da mističko iskustvo deluje na moralni život i zbog toga ulažu najveće napore u svojim meditativnim disciplinama da njegov efekat bude doličan, pravedan i velikodušan. Čineći to, oni nude pouku onima koji ispituju mističke tvrdnje o antinomizmu ili transcendentnosti dobra i zla a obzirnost onima drugima koji smatraju da je misticizam sklonište od života koji nosi moralnu odgovornost.

Ovo su zaista jedine mogućnosti koje se nude za dalje razmatranje, ali su možda i one dovoljne da ukažu da filozofska analiza mističkog iskustva može da izvuče korist iz pažljivog proučavanja budističke »meditativne analize istog.



S engleskog prevela  
Slavica Roglić

(Preuzeto iz Steven T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, London, 1978.)

Beliška o autoru:

ROBERT M. GIMELLO (Kolumbijska univerzitet). Doktor Gimello je predavao na Kolumbijskoj univerzitetu i na Dartmouth koleđiju, a sada je asistent na odeljku za studije religije na Kalifornijskoj univerzitetu u Santa Barbari. Njegovi članci o kineskoj i budističkoj misli objavljeni su u *Philosophy East and West*.

UDK 141.33 : 294.3

# Misticizam bez transcencije: refleksije o oslobođenju i praznini

Luis Nordstrom

Većina pisaca koji pišu o misticizmu složila bi se da je transcencija od ključnog značaja za mističko iskustvo, i da ne može, u principu, postojati misticizam bez transcencije. Po mom shvatanju, ovaj pogled teži da pomuti različitost među vrstama misticizma i da produbi već ionako duboku konfuziju o prirodi mističkog iskustva. Ono što želim da učinim u ovom članku je da razjasnim pojam transcencije ozbiljno se zanimajući mogućnošću (donekle provokativnom) da je korisno, a i da ima smisla govoriti o misticizmu bez transcencije. Ukoliko je to zaista moguće, tada je potrebno da preispitamo, u potpunosti, šta podrazumevamo pod mističkim iskustvom.

Prihvaćena perspektiva je, u širem smislu, budistička; u užem smislu, stalo mi je da ukažem na implikacije budističkog pojma (ili iskustva) praznine (*śūnyata*) radi razumevanja značenja transcencije i mističkog iskustva. Ono što želim da učinim jasnim jeste stav da pojam praznine zahteva misticizam bez transcencije i da ukažem kako je ova vrsta misticizma uočljiva u zen budizmu. Dalje, želim da naglasim da je ono što se pod oslobođenjem ili prosvetljenjem u zen budističkoj tradiciji podrazumeva suštinski predstavljeno uvidom u prazninu transcencije, i da upravo ovaj uvid razlikuje budistički misticizam od drugih oblika mističkog iskustva.

Iskrenost zahteva da naznačim kako je fraza »misticizam bez transcencije« dvosmislena i zavaravajuća. Pod ovim se ne podrazumeva doslovna odsutnost transcencije, ta fraza se više odnosi na normativnu tezu, karakterističnu za zen tradiciju, po kojoj ono što se može označiti istinskom transcencijom jeste zapravo transcencija transcencije, što zauzvrat implicira da tamo gde transcencija nije transcendirana, nema ni prave transcencije. Da upotrebimo tipičnu sen formulaciju: misticizam bez transcencije je *ne-transcencija*, gde složenica povezana crticom implicira, ponovo, ne da doslovno nema transcencije, već pre da je istinska transcencija samo-transcendirajuća. Da navedemo misao iz klasičnog mahajanskog

teksta, *Hridaya sutra*: otići potpuno izvan znači otići izvan tog izvan. Poruka ovoga je da prava transcencija ne ostavlja nikakve pojmovne tragove (niti pak tragove koji se daju konceptualizovati) – nikakvog traga od onoga što je transcendirano, ka čemu se transcendiralo, niti ikakvog traga samog iskustva. Istinska transcencija ne može se shvatiti ni u odnosu na nešto drugo niti u odnosu na samu sebe: u prvom slučaju to je stoga što ona ne može da sadrži ikakve tragove relativnog, a u slučaju drugog zato što je ona, kao i sve drugo, prazna ili ispražnjena spovstvom. Sa zen tačke gledišta, transcencija, kako se taj termin obično koristi, odnosila bi se na nešto relativno; ali u zenu insistiranje je na radikalno apsolutnom karakteru transcencije. I upravo ovo insistiranje zahteva od nas da kažemo kako je prava transcencija u ishodu samo-ispražnjavajuća, ili *transcencija-bez-transcencije*. Ova fraza povezana crticama ukazuje na način kojim se apsolutne i relativne perspektive prožimaju na takav način da gotovo otpisuju jedna drugu, tako da se za pravu transcenciju može reći da nikakvih tragova i ne ostavlja.

Istinski radikalan zen potez na ovom mestu je insistiranje kako je ovakva prava transcencija već otkrivena i ostvarena u praznini i takvoći stvari kakve one jesu. Ovo zapravo znači da uopšte i nema potrebe za transcencijom, pošto je prava transcencija, ionako, ugrađena u prirodu stvari. Ono čega se treba osloboditi, stoga, jeste sam taj impuls ka transcendiranju, impuls nužno zasnovan na nesposobnosti da se stvari sagledaju kakve jesu – kao samo-transcendirajuće. Prozeti kroz zabludu prirode transcencije (u relativnom smislu) znači istinsku transcenciju – transcenciju samog impulsa ka transcendiranju. Upravo je ovaj uvid povod zenovskom naglasku na oslobođenju kao *ničim narocitom* i na duboko mističkom karakteru takozvanog običnog duha.

Da ih objasnio šta se misli pod »samo-transcendirajućim« karakterom stvari kakve one jesu, potrebno će biti da objasnim šta smatram za suštinsko značenje budističkog



Meditacija u zenovskom hramu u Japanu

pojma praznine.

Izgleda mi da kada se kaže kako sve što postoji je prazno u smislu da je ispražnjeno u odnosu na sopstvenu prirodu, to zapravo neizbežno uključuje tezu da *sve postoji bez ikakvog opisa*, u slovima, ako hoćete, izvorne bezimenosti. Ništa što postoji nema svoje odgovarajuće opise ugrađene u svoje postojanje. Svi razgovori o prirodi, biću, supstanci, ili suštini mogu biti prebačeni na nivo konceptualizacije ili konvencionalne istine. Greška koju pojam praznine teži da eksponira jeste greška reifikacije, koja pridodaje neprirodnu konkretnost konceptualnom, brkajući zapravo konceptualno sa aktualnim. Tako se pojam praznine odnosi na način na koji bismo iskusili svet ukoliko bi takva iskustva bila oslobođena svih tragova konceptualizacije. Smisao ovoga je da ono što je iza impulsa ka transcendiranju jeste baš taj pokušaj reifikacije, jer ukoliko ne pokušamo da učinimo ovu grešku, ne

preostaje doslovno ništa što bi se moglo transcendirati. Izrazimo ovo gledište nešto drugačije: sama činjenica da sve postoji bez ikakvog opisa ukazuje na prisutnost transcencijacije svih opisa i interpretacija, transcencijacije ugrađene u stvari kakve one jesu. Stvari u svojoj takvoći (pozitivan sadržaj pojma praznine) transcendiraju sopstvene karakteristike; da se poslužimo tradicionalnim terminom iz mističke literature, stvari kakve one jesu su neizrecive. Zato što, u ovom smislu, stvari po sebi su samotranscendirajuće, nema ni potrebe za transcencijacijom; sama takvoća postaje istinska transcencijacija. Nedostaje još samo jedan korak da bismo rekli kako je *istinska transcencijacija u stvari radikalna imanencija!* Ukoliko sve postoji bez ikakve deskripcije, tada je svako iskustvo sveta mističko iskustvo; ovo je smisao duboko mističkog karaktera takozvanog običnog duha. Jer običan duh predstavlja duh slobodan od svih

tragova konceptualizacije; za takav duh, ne postoji ništa drugo osim mističkog iskustva, osim što termin 'mističko' ne nosi više bilo kakvu konotaciju nečeg naročitog ili egzotičnog. Oslobođiti sopstveni duh svih tragova konceptualizacije znači transcendirati transcencijaciju, jer potreba za transcendiranjem se javlja sve dok traje pobrkanoš konceptualizacije sa aktualnošću. Prava transcencijacija, dakle, jeste uklanjanje ove konfuzije čime se istovremeno eliminiše i sama potreba za transcendiranjem. Čak i pojam nečeg izvan gubi svoj značaj, sem ukoliko radikalno ne rekonstruišemo pojam na takav način da to izvan bude ugrađeno u takvoću stvari zahvaljujući njihovoj praznini.

Do sada bi trebalo da je svima očigledno kako je ono što pojam praznine povlači shvatanje da je transcencijacija ispražnjena ontološkim sadržajem. Jedan od dramatičnih načina kojim je na ovo ukazano u zen tradiciji je prebacivanje terminologije koja se obično koristi za opisivanje neke izdvojenosti, ontološki uočljive stvarnosti na ovu bezimeno običnu stvarnost čija praznina je čini neprekidno samo-transcendirajućom. Već smo videli da se neizrecivost na ovaj način prenosi. Još jedan termin prenošen na ovaj način bila bi ideja ujedinjenosti (*union*). Umesto primenjivanja ovog pojma na neku superiornu, izdvojenu realnost, u zen tradiciji se govori o ujedinjenosti sa stvarima kakve one jesu u svojoj takvoći. Pošto je jednom praznina stvari kakve one jesu prozreta, *samsara* postaje *nirvana*, i konverzno; i ne preostaje nikakav drugi odnos prema svetu kakav jeste osim odnosa ujedinjenosti. (Striktno govoreći, ujedinjenost se ne odnosi na bilo kakvu relaciju, već na onu čudnovatu vrstu nerelacije koja obezbeđuje egzistencijalne relacije.) Nemogućnost ujedinjenja sa svetom u njegovoj takvoći je ono što pospešuje jačanje impulsa za transcendiranjem sveta. Ova nemogućnost, opet, izlazi iz greške reifikacije, jer ta greška nas zavarava da mislimo kako je svet objekat znanja od kojeg smo mi nužno otuđeni – isto tako neizbežno kao što je subjekat otuđen od objekta. Jednom pošto duboko shvatimo fundamentalnu nesaznatljivost stvari kakve one jesu, uvidimo da je upravo njihova nesaznatljivost ta spona koja čini ujedinjavanje sa njima mogućim. Ali takva unija ne može biti intelektualna ili kognitivna po karakteru; ona se jedino može dosegnuti procesom meditacije, u kojoj se iskrivljeni primat intelekta prevazilazi. Tako, umesto da ukazuje na vrstu transcencijacije, termin 'ujedinjenost se u zen tradiciji pre odnosi na transcencijaciju transcencijacije. Drukčije rečeno, ne bismo imali potrebu da transcendiramo svet ukoliko bismo bili u stanju da ostanemo ujedinjeni s njim. U ovome leži implicitna ideja da je transcencijacija funkcija otuđenja, i ukoliko se misticizam izjednačava sa transcencijacijom, utoliko se izjednačava i sa alijenacijom. Posledica ovoga bi bila da bi misticizam idealno trebalo da »uvene« (da pozajmimo marksistički termin) po prevazilaženju alijenacije koja to zahteva. U ovom pogledu, takozvani obični duh je

prevashodno neotuđeni duh, u čijoj samoj običnosti je skrivena nesvakidašnja činjenica neprekidne ekstatične ujedinjenosti sa svetom.

U skorajšnjoj filozofskoj literaturi o misticizmu mnogo je radeno na isticanju važnosti razlikovanja između iskustva i interpretacije.<sup>1</sup> Ova distinkcija je tretirana gotovo isključivo na metodološki način. Ali u zenu tradicije ona bi imala radikalno *substantivnu* silu, pošto se sam pojam praznine može obrazovati isticanjem ove distinkcije na takav način po kome je svet zapravo svet čistog iskustva iz kojeg su interpretacija i konceptualizacija skupa isključene. Stvar je u tome da, što se tiče zenu, ono što se smatra istinitim za takozvano mističko iskustvo je upravo tačno za iskustvo kao takvo – ono je bezimeno i postoji bez ikakve deskripcije. Za zenu, iskustvo samo je mističko po prirodi; insistiranjem na ovome povrćen je integritet samom iskustvu, što zaista može biti sagledano kao nesvrhovita svrha same prakse. Takav integritet je izgubljen kada neko isključivo barata konceptualizovanim iskustvom, što je, opet, nužna posledica greške reifikiranja. Ukoliko meditacija niče mudrom drugom i ne doprinosi, ona bar čini razliku između aktualnog i konceptualizovanog iskustva sasvim jasnom. Umesto, dakle, da razlika između iskustva i interpretacije bude samo metodološka polazna tačka za razumevanje misticizma, u zenu je ona supstantivna poslednja reč.

Misli koje sam do sada vodio mogu se na ovom mestu povezati sa dobro znanim logičkim problemom koji nalazimo u mističkoj literaturi. Problem je u tome da mistici imaju način da iznesu i neizrecivost svoga iskustva transcendencije dok u isto vreme neizostavno nastavljaju da sirižicu neizrecivo. Može se sagledati kako je ova zbrka ugrađena u sam pojam transcendencije. Jer s jedne strane, transcendencija ima smisla samo ukoliko se može konceptualizovati, ali s druge strane, takve konceptualizacije izgledaju intuitivno inkompatibilne sa samom snagom pojma transcendencije. U ishodu, da bi transcendencija imala saznanjajni sadržaj, ono što se transcendirira mora da bude izvesna konceptualizacija ili interpretacija iskustva, a ono ka čemu se transcendiralo mora takođe da bude konceptualizacija iskustva same transcendencije. Ali ukoliko se nikad ne probijemo kroz konceptualizaciju i interpretaciju, izgledalo bi da nema pravog proboja uključenog u transcendenciju; a ako se, pak, transcendencija ne konceptualizuje, zapada u rizik nemanja saznanjajni sadržaja.

Ovo što sam izneo odnosi se na problem na sledeći način. Pojam praznine čini da svo iskustvo bude lišeno kognitivnog sadržaja, pošto taj sadržaj zahteva postojanje greške reifikacije; ovo bi, zauzvrat, potkopalo čitavu postavku misticizma kao znanja ili gnoze. Pošto jednom prestanemo da govorimo o

saznajnom sadržaju transcendencije, postaje nejasno možemo li da nastavimo da govorimo o transcendenciji uopšte – barem u uobičajenom smislu te reči.

Drugačiji način izražavanja mog gledišta na odnos između praznine i transcendencije bilo bi tvrđenje da je transcendencija ispražnjena od saznanjajni sadržaja i da je, kada se ono uvidi, transcendencija u stvari transcendirana. Možemo gledati na pojam ujedinjenosti u zenu kao na rekonstrukciju pojma transcendencije na takav način da ujedinjenost dobija značenje transcendencije bez kognitivnog sadržaja. Da upotrebimo zen metaforu: možemo se ujediniti sa svetom u njegovoj takvoći kada dno kante bude otpaloošabodajući shvatanje da transcendencija ima kognitivni sadržaj. Kada dno na taj način otpadne, sve iskustvo postaje „nulto iskustvo“ prazno u pogledu kognitivnog sadržaja.<sup>2</sup>

Tvrdim da nema nikakvog smisla govoriti o transcendiranju nečega što za početak ne poseduje kognitivni sadržaj; niti ima smisla govoriti o transcendenciji ako ona sama nema takav sadržaj. Ali u isto vreme, ne vidim razlog zbog kojeg bi misticizam morao da bude vezan za znanje i gnozu; jer u zenu, da bi se neko smatrao mistikom dovoljno je da se upusti u disciplinu neprekidne neodvojnosti od sveta, što rezultira prevazilaženjem otuđenosti od sveta, mada pri tom nema načina kojim bi svet bio „saznatan“ vrtnom sopstvenog ujedinjenja s njim kroz meditaciju.

Sasvim paradoksalno, izgleda da se probitačni aspekt transcendencije može najbolje očitovati poricanjem kognitivnog sadržaja transcendencije. Ponovimo: ovakvo poricanje za sobom neizostavno povlači pojam praznine. Ali ono što je na taj način probijeno je čitav poduhvat reifikacije, koji skriva prazninu sveg iskustva, uključujući i iskustvo transcendencije.

Šta tačke gledišta istinitosti praznine, potrebno je transcendirati svoju sopstvenu pojmovnu shemu sve dok je sagledavamo kao nešto više od obične konvencije, sve dok je smatramo delom same delatnosti onog što jeste. Slično, ukoliko neko čvrsto različi između onoga što jeste i bilo kakve konceptualizacije onog što jeste, tada nikakva konceptualna shema ne može da predstavlja prepreku direktnom susretu sa stvarnošću. Šta više, ne bi bilo potrebe za bilo kakvom vrstom naročitog iskustva da bi se ovo izvelo. Mističko iskustvo ima neku vrstu privilegovanog statusa uglavnom stoga što mi pretpostavljamo da samo takvo iskustvo otkriva istinu ovog vida. Ali ukoliko radikalno razdvajanje onog što jeste od bilo kakve konceptualizacije onog što jeste, nije nešto što je iznimno izazvano mističkim iskustvom,

već je pre jednostavna posledica uvida u istinitost praznine, tada mističko iskustvo gubi svoj privilegovan status. Do stupnja do kog istina o praznini sama obavlja posao tradicionalno rezervisan za mističko iskustvo, do tog stupnja tvrdim da nema potrebe za transcendencijom. Jedino u slučaju kada pretpostavimo da naše iskustvo sveta mora nerazlučivo da bude povezano sa konceptualizacijom – što je na kraju krajeva naše post-kantovsko filozofsko nasleđe – možemo da smatramo da misticizam zahteva neki oblik specijalne transcendencije. Presecajući Gordijev čvor koji povezuje iskustvo i konceptualizaciju, istinitost praznine radikalno normalizuje mističko iskustvo čineći sve iskustvo u njegovoj praznini mističkim iskustvom.

Raspravljao sam o tome kako transcendencija ima značenje, u smislu imanja kognitivnog sadržaja, jedino ukoliko pretpostavimo da je prihvatljivo reifikiranje sopstvenih konceptualnih shema, što je poduhvat neprihvatljiv sa stanovišta pojma praznine. Upravo je ovo reifikiranje sopstvenih konceptualnih shema ono što čini naše iskustvo u doživljaju sveta neprovidnim i stoga sprečava direktan susret sa onim što jeste. Jednom pošto se ovakva reifikacija ukloni, sve se vraća svom izvornom transparentnom stanju. Kroz praksu meditacije u zenu, učimo se da prozremo grešku reifikacije, i tako transcendiramo ono što čini transcendenciju i nužnom i mogućom. Tako izgleda da je svrha meditativne prakse transcendiranje transcendencije.

Jednom kada se duboko uvidi bezimni karakter svog običnog iskustva, važnost specijalnog mističkog iskustva transcendencije, u zenu, postaje gotovo skandalozna stvar. Ovo se može videti u poznatoj zen priči o dva kaludera koji su se pešli na planinu, pri čemu je mladi kaluder doživljavao mističko iskustvo koje je ushićeno prenosio svom starijem saputniku, što je starijeg navelo da mu odgovori, „Da, ali kakva je šteta reći to! Doživljaj transcendencije – osećaj postignuća – izvor je bezgranične radosti za mladog kaludera, ali za starijeg je taj osećaj izvor nelagodnosti, ne zato što je mističko iskustvo neizrecivo u nekom naročitom pogledu, i stoga ne bi trebalo da bude objavljivano na tako neuk način, već više zato što iskustvo transcendencije ne otkriva ništa drugo do duboko zabludelo stanje koje čini takvo iskustvo nužnim. Koje je to zabludelo stanje? Tačno ona pretpostavka da moramo ići izvan sopstvene konceptualne sheme da bismo ostvarili direktan susret sa stvarnošću. Ono što je skandalozno u vezi sa transcendencijom je ova veza sa zabludom; to je, u nekom smislu, kao provetranje sopstvenog prljavog veša. Ali kakva je alternativa, možete pitati? Implicitno u odgovoru starijeg kaludera, mislim, jeste stanovište po kojem ako neko jednostavno i neprimetno ostaje veran svom izvornom duhu – kroz meditativnu praksu – duhu koji je od početka oslobođen konceptualizacije i otud oslobođen bilo kakve potrebe za transcendiranjem takve konceptualizacije, ne javlja se potreba za bilo kakvim posebnim mističkim iskustvom,

<sup>1</sup> Posebno dobra filozofska antologija o misticizmu je *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. Steven Katz (New York: Oxford University Press, 1978).

<sup>2</sup> Izraz „nulto iskustvo“, potiče od Aghanande Bharatija, *The Light at the Center: Context and Pretext of Modern Mysticism* (Santa Barbara, California: Ross-Erikson, 1976). On poriče da mističko iskustvo ima bilo kakav kognitivni sadržaj. Za suprotno gledište, vidi Houston Smith, *Forgotten Truth: The Primordial Tradition* (New York: Harper and Row, 1976), kod koga je neophodnost kognitivnog sadržaja u mističkom iskustvu elokventno objašnjena.

UDK 141.331.5 + 296.6

# Jevrejska mistička svedočanstva

Luis Džejkobs

Teškoće s kojima se suočavam kada pokušavam da definišem mističizam već su dobro poznate. Dejvid Noulz ispravno tvrdi na početku svog istraživanja: »Svako ko danas predloži da govori ili piše o misticizmu mora da započne tako što će se požaliti na višeznačnost same reči i teškoće da se definiše bilo koje od njenih značenja.«<sup>1</sup> Tip misticizma koji je opisan na stranicama koje slede pripada onoj problematičnoj podkategoriji koju učenjaci poznaju kao misticizam u teističkoj religiji. Dekan Ing je u svojim predavanjima naveo čak dvadeset šest definicija misticizma, kojima je dodao još neke.<sup>2</sup> Sve one se odnose na religijsko iskustvo koje je duboko i neposredno, tačnije rečeno, na opštenje s bogom. Stoga, za naše potrebe, jevrejski misticizam možemo da definišemo kao onaj aspekt jevrejskog religijskog is-

kustva u kojem čovekov um dolazi u neposredan susret s bogom. U ovom kontekstu moramo da govorimo o umu, jer nema sumnje da u većini jevrejskih mističkih iskustva postoji jak intelektualan sadržaj.

Jevrejski misticizam se ponekad izjednačava s kabalom – tom velikom manifestacijom religijske energije koja je izhla u prvi plan tokom XII i XIII veka, i ostala kao glavni faktor tokom narednih vekova – ali to poistovećivanje nije tačno, a ni posebno korisno. Kabaalu su doista stvorili mistici, i ona sadrži i plod duboke religijske meditacije i instrumente koji su kasniji mistici upotrebljavali da bi ostvarili svoj cilj – susret s bogom. Međutim, mnogi mistici su dostigli svoj vrhunac i pre kabalističke ere, a i kabaala se bavi mnogim stvarima koje nisu mistične.

Jevrejski mistici su najčešće izbegavali da govore o svojim mističkim iskustvima. Kabaala, kao teozofski sistem, imala je brojne posvećenike, ali neki od njih su je izučavali samo kao čisto intelektualnu vežbu – religijske prirode, naravno – kao deo najvišeg ideala izučavanja Tore. Smatralo se da Tora poseduje dva elementa – egzoteričan (*nigle*, »otkriveno«), koji se sastoji od Biblije, Talmuda, religijske filozofije i pravnih zakona; i ezoteričan (*nistar*, »sakriveno«), koji se sastoji od Zohara i drugih kabalističkih dela. U stvari, uobičajen naziv za kabaalu je *hohma nistara*, »skrivena nauka«. Čak se i one kabalističke ideje koje jasno mističke predstavljaju kao deo objektivne sheme iz koje su potpuno isključeni lični elementi. U svakom slučaju, direktna, mistička svedočanstva jevrejskih mistika – kakva, među hrišćanima, imaju sv. Jovan od Krsta i sv. Terезa, odnosno, Rumi među muslimanima – izuzetno se teško nalaze.

Čeršom Šolem je skrenuo pažnju na tu pojavu u svojoj monumentalnoj studiji *Glavni tokovi jevrejskog misticizma*, koja je nezaobilazna za svakog ozbiljnog istraživača ove teme. Šolem piše:

Ako uporedite zapise jevrejskih mistika sa mističkom književnošću drugih religija, zapazite jednu znatnu razliku, razliku koja je u izvesnoj meri otežala i čak sprečila razumevanje dubljeg značenja kabalizma. Ništa nije netačnije od pretpostavke da je religijsko iskustvo kabalista lišeno onoga što, kao što smo videli, uobičajava suštinu mističkog iskustva, na svakom mestu i u svako doba. Ekstatičko iskustvo, susret s apsolutnim bićem u dubinama vlastite duše, ili pak neki drugi opis cilja mističke nostalgije, dobro je poznato naslednicima rabinskog judaizma. A kako bi moglo da bude drugačije kada je u pitanju jedan od prvobitnih i osnovnih čovekovih impulsa? U isto vreme, navedene razlike se objašnjavaju postojanjem izrazito jakе objektivnosti da se o strogo mističkim iskustvima govori na otvoren način. Ne razlikuje se samo forma kojom su ta iskustva izražena, već nedostaje i sama volja da se ona izraze i da se prenese znanje o njima, ili se pak ona guši drugim razmatranjima.

Dobro je poznato da autobiografije veli-

vom. Štaviše, mislim da se može izneti da je ono što mladi kaluder doživljava kao proboj – ka nekoj izdvojenoj stvarnosti koja transcendirira obično iskustvo – zapravo za starijeg kaludera prolamanje privrženosti koju mladi kaluder ima prema sopstvenoj konceptualnosti takvog iskustva. Mladi kaluder oseća da je dosegao neku mističku viziju u kojoj je uspeo da se uzdigne ka krajnjoj stvarnosti, dok je, u stvari, jednostavno otpalo dno njegove posude. Tako stariji kaluder govori da iskustvo transcendencije ne bi trebalo da bude izgovoreno zato što je to u suštini isto tako zabludelo kao i ono na šta se prevazilaženje odnosi. Jer zapravo, nema ničeg što bi se uopšte transcendiralo, budući da su *dharme* izvorno prazne. To je izvorni duh.

U zenu, kvazikomična priroda iskustva transcendencije, kada se sagleda kao proboj u superiorni i viši oblik realnosti, iznesena je veoma živo i sa karakteristično uvrtutim humorom izrekom da osoba koja ima mistički doživljaj i pri tom misli da to uključuje neku ontološku transcendenciju jeste u istoj zabludi kao i lopov koji provaljuje u sopstvenu kuću! Umesto da provaljuje u sopstvenu kuću, čovek jednostavno treba da živi u toj kući, i kada je gladan, da jede, kada je pospan, da spava. Čini mi se da je potez zena u svim mističkim pitanjima potez radikalne deflacije.

Ovakva deflacija može se pronaći u bezbroj primera iz zen literature. Jedna od najboljih anegdota u ovom pogledu je ona o velikom majstoru zena Dogenu, koji je, pošto ga je student pitao da navede šta je postigao kao rezultat njegovog privremenog boravka u Kini, odgovorio: »Sada znam da su oči horizontalne, a nos vertikalne«. Takođe je govorio kako se vratio iz Kine *praznih ruku*, što je divna metafora u smislu da je nepostignuć najbolje postignuć. Mističko ujedinjenje je često inflatorno opisivano u mističkoj literaturi da bi u zenu bilo deflacionisano na osnovu shvatanja da zaista nema potrebe za jednim velikim transcendentnim ujedinjenjem; ono što je potrebno jeste jednostavno se ujediniti sa bilo čime što se dodaga, u potpunosti uklanjajući svaki trag odvojenosti od sadržaja sopstvenog iskustva. Da bi se ovo izvelo mora se prozreti prividna neprozirnost sopstvene pojmovne sheme koja teži, u egzistencijalnom pogledu, da se pretvori u stanje ekstremne izvojenosti i otuđenosti od onog što se doživljava. U zenu *bilo koje* iskustvo poseduje mističke kvalitete sve dok je ono iskustvo nezrazdvojenosti i ujedinjenosti sa onim što jeste. Elokventna ironija zena sastoji se, stoga, u činjenici da je naše nepojmovno iskustvo sveta u tolikoj meri mističko po karakteru da u tome zaista nema ničeg mističnog.



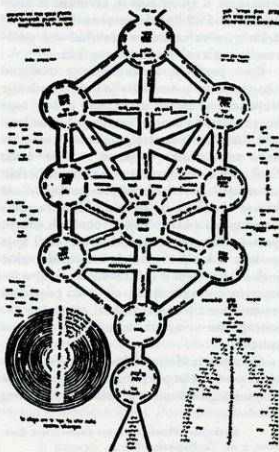
S engleskog preveo:  
Aleksandar Banardžić

[Preuzeto iz časopisa *Philosophy East and West*, XXXI, br. 1, 1981.]

<sup>1</sup> David Knowles, *What Is Mysticism?*, London, 1967, str. 9.

<sup>2</sup> Dean Inge, *Mysticism In Religion*, London, 1969, str. 31–37.

Drvo Života prema mističkoj školi iz Sofeda (Holandija, XVIII vek)



kih mistika, koji su pokušali da prikažu svja unutrašnja iskustva na neposredan i ličan način, predstavljaju vrhunac mističke književnosti. Te mističke ispovesti, bez obzira na obilje protivričnosti koje ih prati, daju nam neke od najznačajnijih materijala za razumevanje misticizma, a mnoge od njih su pravi književni biseri. Kabalisti, međutim, nisu naklonjeni mističkoj autobiografiji. Njihov cilj je da opišu područje božanstva i druge objekte kontemplacije na bezličan način, kao da žele da potope svoje brodove za sobom. Oni se diče objektivnim opisivanjem i krajnje su odbojni prema mogućnosti da njihove ličnosti uđu u njihovu sliku. Bogatstvo izraza kojim se služe nije ništa siromašnije od onog koje nalazimo kod njihove autobiografske sabraće. Stiće se utisak da ih je kočio osećaj stida. Ne može se reći da uopšte nema dokumenata intimne i lične prirode, ali karakteristično je da se oni gotovo u potpunosti nalaze u rukopisima koje kabalisti ne bi lako odobrili za štampanje. Čak je postojala neka vrsta dobrovoljne cenzure među kabalistima, koji su sami uklanjali izvesne i suviše intime odeljke iz rukopisa ili su dobro pazili da se ne objave... Sve u svemu, sklon sam da poverujem da je ova odbojnost prema preterano ličnom izražavanju možda prouzrokovana, između ostalog, činjenicom da su Jevreji zadržali posebno živ osećaj neslaganja između mističkog iskustva i one ideje o bogu koja naglašava aspekte Tvorca, Kralja i Zakonodavca. Očigledno je da odsustvo autobiografskog elementa predstavlja ozbiljnu prepreku za psihološko razumevanje jevrejskog misticizma, s obzirom da psihologija misticizma mora prvenstveno da se zasniva na izučavanju takvog autobiografskog materijala.<sup>3</sup>

Šolem, dakle, kao jedan od razloga za nedostatak ličnih mističkih svedočanstava suverije da su Jevreji zadržali osećaj neslaganja između mističkog iskustva i ideje o bogu kao Tvorcu, Kralju i Zakonodavcu. Ali pored različitih koncepta božanstva, izgleda da je delovao još jedan faktor. U rabinskom judaizmu osnovnu ideju predstavlja koncept *micve*, božjeg propisa. Izučavanje Tore je najviša *micva*, a uz nju postoje mnoge praktične *micve*, o kojima su sročene bezbrojne knjige. Ali mističko iskustvo se retko kad smatralo za *micvu*. Čovek ne mora da doživi takvo iskustvo da bi se kvalifikovao kao dobar Jevrejin ili da bi dosegao najviše nivoe u jevrejskom bogoslovanju. Kada su neki učitelji najzad videli mističko iskustvo kao *micvu*, pa čak i kao glavni cilj cele Tore, tada je iskustvo beleženo i ostavljalo se uputstva za njegovo postizanje. U tom smislu veoma je uputan odeljak o Gaonu iz Vilne, velikom tumaču tradicionalnog rabinizma koji je i sam bio mistik. Gaon tvrdi da se mistička iskustva sadrže u prirodi »nagrada« i da čovekov životni cilj nije želja da uživa u takvim »nagradama« već da izvršava *micve*. U vezi s tim značajan je i pokušaj, pogotovo hasida iz XVIII veka, da se nagoveštaji ezo-

terične strane judaizma ne protumače kao poznavanje nauke već kao postizanje ličnog, mističkog iskustva. Posle toga, mističko iskustvo se izjednačava sa izučavanjem Tore, tj. njenog ezoteričnog aspekta, pa tako postaje deo najviše *micve*.

Za razumevanje ovog pitanja važan je i stav Menahema Mendla iz Pžemisljanja (1728–1772), učenika Baal Šem Tova, osnivača hasidskog pokreta:

*Nistar se* odnosi na ono što je nemoguće preneti drugome, ukus hrane, na primer, koji ne može da se iskaže onome ko tu hranu nije nikada okusio... Tako je isto i sa ljubavlju i strahu prema Tvorcu, neka je blagoslovljen. Nemoguće je preneti drugoj osobi otkud ta ljubav u srcu. To se zove *nistar*. Ali zar je ispravno da se za kabalistički nauk kaže da je *nistar*? Knjiga je otvorena za svakoga ko želi da izučava »kabal«. Ako ne može da razume knjigu, on je onda obična neznanica i za njega će Talmud i tosafisti (srednjovekovni komentatori Talmuda – prev.) takođe biti *nistar*. Ali značenje *nistarot* (»tajne stvari«) u celom Zoharu i tekstovima Arija (nadimak Isaka Lurije – prev.), blagoslovena mu uspomena, jeste u tome da su one sagrađene na ideji o prijanjanju (*devekut*) uz Tvorca, jer samo takvi mogu da prijanjaju uz Kola nebeska i da ih gledaju, kao što su Ariju, blagoslovena mu uspomena, nebeske staze bile tako jasno osvetljene da je mogao neprekidno po njima da hoda, voden očima svog intelekta...<sup>4</sup>

Bez obzira na razloge, izuzetna retkost ličnih mističkih svedočanstava predstavlja činjenicu jevrejske književnosti. Pa ipak, takva svedočanstva mogu povremeno da se pronadu i tada pružaju fascinantn uvid u jedan aspekt judaizma koji se često potpuno zanemaruje. Ova knjiga je antologija ličnih mističkih svedočanstava, vrhunskih religijskih iskustava, primera ekstatičnih molitvi i tekstova o njima koji su izvučeni iz književnosti od biblijskih vremena do danas. Ti tekstovi nisu nasumice izabrani već predstavljaju glavne primere ovog žanra.

Prvo poglavlje iz Ezekijela je uvršteno zbog toga što je to najživlja i najrazradjenija ilustracija prorokiće vizije, kao i zbog toga što predstavlja osnovu za mnogobrojne kasnije mistične spekulacije poznate kao *merkava* misticism (*merkava* – hebr. kola; Ezekiel je u svojoj viziji video kola nebeskih stvorenja – prev.). »*Joredej hamerkava*« (oni koji se voze kolima) su više od hiljadu godina putovali putem koji je obeležio drevni prorok. Talmudski odeljak o četvorici koja su ušla u kraljev voćnjak i midraški tekst koji potom sledi u suštini su izveštaji o iskustvima drugih ljudi, ali ipak pripadaju ovom izboru jer se ti prikazi očigledno zasnivaju na stvarnim tehnikama *merkava* mistika.

Odlomak iz Majmonidovog *Vodiča zabludelih* predstavlja posebnu kategoriju. Iako je Majmonidov iskaz dat u obliku objektivnog

predstavljanja, jasno je da on ne crpi samo iz svog ličnog iskustva već da pokazuje učenicu kako da ide njegovim stopama. Sagleđano na taj način, njegov tekst postaje neka vrsta priručnika za postizanje nižih stupnjeva proročanstva. Ovu temu, premda uz drugačiji pristup, preuzimaju i Avraham Abulafija i njegov učenik u odabranim odeljcima iz njihovih dela. Abulafija je napisao komentar Majmonidovog *Vodiča*, koji je znatno uticao na njegove ideje u vezi sa prorokićim misticismom. Odlomak iz *Knjige Razielove* Eleazara iz Vormsa predstavlja ilustraciju mističkog pristupa jednog Majmonidovog savremenika.

Delo Jakova iz Marveža, *Odgovori s neba*, je relevantno za našu temu zbog toga što se autor bavio raznim tehnikama da bi primio svoje odgovore, a verovao je, štaviše, da prima nebeska saopštenja.

Dva odeljka iz Zohara o ekstazi velikog sveštenika na Dan pokajanja (Jom kipur), iako nisu neposredni lični prikazi a sama ideja o ekstazi u mističkom životu se ne nalazi drugde u Zoharu, ipak nam služe kao odrazi stvarnih mističkih iskustava. Korisno je, u tom smislu, poredenje sa vizijama Avrahama iz Granade. Izgleda da je tema velikog sveštenika u hramu postala paradigma ekstatičnih iskustava mistika.

Opisi *magida* (*magid* – dosl. propovednik; ovde: božanski duh koji se obraća kabalisti – prev.) rabi Josefa Kara pružaju uvide u dosta različit tip mističkog iskustva. Njihova prednost je u tome što su krajnje lični, budući da ih je zabeležio šam Karo, sa izuzetkom iskaza Solomona Alkabeća koji tvrdi da je čuo kako *magid* govori iz Karovih usta. Vizije Hajima Vitala se uglavnom javljaju u obliku snova, ali ima i iskustava za koje on tvrdi da ih je doživio u budnom stanju ili transu. *Magid* Moše Hajima Lucata predstavljaju u osnovi istu vrstu iskustva. U stvari, sasvim je jasno da je Karov *magid* izvor Lucatove inspiracije, tako da obojica slede manje-više iste obrasci, a Lucato čak ponavlja neke od Karovih termina.

XVIII vek je veliko doba za jevrejski misticism. Šolem je s pravom odbio da prihvati Dubnovski opis čuvenog Baal Šem Tovovog pisma koje »hasidskog manifesta«. Ono to sigurno nije, već je mističko svedočanstvo velikog značaja. Baal Šem Tovov savremnik Šalom Šarabi, koji je živio u Jerusalimu, razvio je svoj sistem mističke meditacije, dok je Gaon iz Vilne (rabi Elija ben Šlomo Zalman), čvrsto suprotstavljajući hasidizmu, verovao – kao i Baal Šem Tov – da su usponi duše mogući i da ih je iskustvo. Dve poslanice sina i učenika Elimeleha iz Ližanske su značajne zbog svetlosti koju bacaju na odnos samih hasida prema iskustvima *cadika* (dosl. pravdnik; ovde: hasidski učitelj i vođa, posrednik između boga i čoveka – prev.). Ista tema, samo u nešto sistematičnijem obliku, nalazi se u tekstovima Kalonymusa Kalmana Epsteinaja iz Krakova, najrazniji Elimelehovog učenika. Aleksandar Suskind iz Grodana predstavlja zasebnu kategoriju, ali hronološki pripada uz Gaona iz Vilne.

*Traktat o ekstazi* Dova Bera iz Ljubavića

<sup>3</sup> Gershom Scholem, *Major Trends In Jewish Mysticism*, Njujork 1955, str. 15–16.

<sup>4</sup> Meshullam Phoebus, *Yosher Divrei Emet*, Kunteros, l. br. 22, Munkač, 1905.

ima za cilj da bude vodič mističkim posvećenicima i, više od svih ostalih tekstova, detaljno opisuje probleme mističkog života, razna duhovna i emocionalna stanja i sukobe. Dov Ber govori iz ličnog iskustva i obraća se onima koji su već napredovali na mističkom putu.

Dnevnik Isaka Ajzika iz Komarna je očigledno zasnovan na Vitalovim vizijama. Hasidski učitelj doslovno preuzima neke Vitalove termine, a njegova knjiga u celini je očigledno modelirana prema Vitalovoj. Meditacije Arona Rota, nekonvencionalnog hasidskog učitelja, posebno su značajne zbog toga što otkrivaju misli jednog savremenog jevrejskog mistika.

\* \* \*

U svim ovim tekstovima nalazimo izvesne zajedničke odlike. Mistici svih religija upotrebljavaju svetlost kao simbol opaženog objekta da bi opisali stvarnost za koju tvrde da su je sreli. Govoreći o tom simbolu, Edwin Bevan primjećuje:

Ovu metaforu možemo da primenimo na onaj delo Boga koji on otkriva u okvirima naših zemaljskih iskustava. Ima trenutaka, koji se nesumnjivo češće javljaju pesnicima i misticima nego nama običnim ljudima, kada se prirodni svet koji nas okružuje vidi kao da je oduzet u sjaj, analogan, po osećanju koji izaziva, jarko usredsređenoj svetlosti. Staviše, kao najviši izrazi čovekovog duha, velike reči i herojska dela mogu da se smatraju za manifestacije Božje svetlosti. Sve te stvari se nalaze u okvirima našeg iskustva, pa znamo kakva je stvarnost koju opisujemo kao sjajnu. Ali kada govorimo o Božjoj svetlosti, kao načinu na koji se On, kako hrišćani veruju, manifestuje bićima na ravni višoj od naše, onim ljudskim duhovnim koji, izvan njihovog zemaljskog iskustva, dopseju do Božjeg lika, onda upotrebljavamo simbol da bismo ukazali na nešto što na našoj sadašnjoj ravni bivstvovanja ne možemo čak ni da zamislimo. Ako naša ideja o Bogu, kao celini, predstavlja čin vere, naše pripisivanje svetlosti Bogu nužno će biti deo takvog čina, a ne stvar demonstriranja. Hoćemo da kažemo da verujemo da kada bismo mogli savršeni je da shvatimo Božje biće nego što nam je to moguće pod zemaljskim uslovima, onda bi to razumevanje uključivalo nešto slično osećanju koje u nama budi jarka usredsređena svetlost, nešto što uopšte ne može da se opiše ljudskim jezikom, izuzev tako što bismo ukazali na to osećanje. Otuda metafora svetlosti ovdje nije upotrebljena kao figura za pesničko ili imaginativno ulepšavanje, kako bi se reklo nešto što se može preciznije izraziti drugim rečima: ona je najprecizniji način na koji stvarnost može da se izrazi ljudskim jezikom. Ali ipak, dok je koristimo, moramo da priznamo da je samo figura a ne doslovni opis.<sup>5</sup>

Bevan piše kao hrišćanski mislilac. Jevrejski mistici izražavaju istu stvar, samo na svom jeziku i sa stanovišta svoje religije.

Simbol svetlosti se nalazi praktično u svim tekstovima, ali se posebno ističe u tekstovima onih koji se voze kolima<sup>6</sup>. Abulafije, u Zoharu, zatim kod Avrahama iz Granade, Dova Bera iz Ljubaviča, Isaka Ajzika iz Komarna i Arona Rota.

Suprotna ovom simbolu je mistička »mračna noć duše«. Iako se ovaj termin ne nalazi među jevrejskim misticima, često se susreće slična slika – *katnut demohin*, »malenost uma«. Ovakvo je »mračnu noć« opisao jedan autoritet za katolički misticism:

Element mraka se najjasnije uočava u onim fazama mističkog života koje su nazivane imenima pustoši i noći, i u opisima tih noći u delima sv. Jovana od Krsta, u čijem su klasičnom predstavljanju sumirane manje tačne skice srednjovekovnih pisaca. Jasnost umnog suda kao da bleđi, a život teče neko vreme, možda i dugi period vremena, u lavirintu sumnje i nesigurnosti koje za posmatrača i čitaoca ima veliku površnu sličnost sa fazama psihološke bolesti. Jedno od najznačajnijih dostignuća sv. Jovana kao mističkog teologa jeste njegova sposobnost da objasni ono što su drugi samo opisali. Dve noći, veoma različite po intenzitetu, nisu osnovni dokazi fiziološke ili psihološke slabosti, premda mogu da sadrže neki od tih elemenata; one su, u suštini, reakcija moći duše, još slabije i nečiste, na najvišu svetlost i ljubav koje se u nju ulivaju, a čula i um osećaju to kao mrak i pustoš. Sv. Jovan, u živim slici, poredi taj osećaj nestabilnosti i moralne nečistoće sa zacrnjivanjem i lučenjem panja pod uticajem plamena koji će ga vremenom potpuno usijati.<sup>6</sup>

Neki od naših autora govore o istom iskustvu. To se naročito uočava kod Kara, Vitala, Kalonimusa Kalmana Epstajna, Dova Bera iz Ljubaviča, Isaka Ajzika iz Komarna i Arona Rota. Jevrejski mistički tekstovi često upotrebljavaju termine *katnut*, *gadlut* i *devekut*, pa je stoga neophodno da se objasni njihovo precizno značenje. *Devekut* (pri-anjanje uz boga) označava stalnu prisutnost boga u umu; svaka misao i svako delo izvršavaju se zbog boga. Ali upražnjivači ove izuzetno teške, da ne kažemo nadljudske, veštine su krajnje svesni činjenice da u mističkom životu postoje plima i oseka. Stanje u kojem se Božje prisustvo doista oseća, kada se, da tako kažemo, duša širi do svojih granica, kada postaje ushit i ekstaza, poznato je kao *gadlut* (»ogromnost«). Suprotno stanje, gopremenuta »mračna noć duše«, poznato je kao *katnut* (»malenost«). Međutim, treba znati da su ti termini preuzeti iz kabale i da im se značenje zasniva na kabalističkom sistemu. U celini, ti termini glase: *gadlut demohin* (»ogromnost uma«) i *katnut demohin* (»malenost uma«). Oni se odnose na kabalističko učenje o *sefirama* i njihove rasporede. Prema tom učenju, u božjoj suštini postoji dinamičan život. Povremeno božan-

skim područjem vlada harmonija i tada božja milost može slobodno da teče. Povremeno vlada disharmonija i tada se božanski tok zaustavlja. Harmonija i disharmonija se opisuju kao kontrola viših *sefira* ili božanskih sila (»umovis ili »intelektici« nad nižim *sefirama* (*midot*, »kvaliteti« ili »emocije«). Kada su »umovis u znatnijoj meri prisutni, da tako kažemo, među nižim *sefirama*, to je *gadlut demohin*. Kada ih ima mnogo manje, to je *katnut demohin*. S obzirom da čovek, stvoren prema liku božjem, odražava te božanske procese u svojem biću, ta dva stanja su prisutna u njegovom mističkom iskustvu. Ponekad je sve dobro, i *devekut* se lako postiže. A ponekad izgleda kao da je bog odbacio čoveka. Mistički pisci podstiču posvećenika da se ne uznemirava kada se zatekne u stanju *katnut*. Naprotiv, smatra se da to stanje predstavlja suštinski element u mističkoj dijalektici. Bez povremene »suhoće« ili »pada« ne može da dođe do svežine ili uspona do sve većih visina. »Silaženje« postoji zbog »suspjivanja«.

Svest pisaca ovih svedočanstava o tome da pokušavaju da izraze ono što je neizrecivo, čak i nepojmljivo, ne prepoznaje se samo u njihovim eksplicitnim izjavama o tome veći i u vrludavom tonu njihovih započinjanja. S obzirom da odgovarajućih termina jednostavno nema, oni nastoje da prenesu značenje pomoću nagoveštaja i aluzija. Dov Ber, koji je najprecizniji među ovim autorima, povremeno oseća prinudu da prede na jidiš, jer uviđa da je njegov hebrejski nedovoljan za izražavanje suptilnijih nijansi. Neki pisci se služe ilustracijama iz svakodnevnog života, kako za intenzivne oblike zanosa tako za neuspех da se do njih dospje; Ezekiel i »oni koji se voze kolima«, na primer, govore o ushitu kada se viši kralj u njegovoj veleposnti. Sekularni zanos nalazimo kod Majmonida, što je neobično, s obzirom na njegov negativan stav prema seksu, a isto tako u Zoharu, kod Eleazara iz Vormsa, Baal Šem Tova i Isaka Ajzika iz Komarna. Dov Berove jedinstvene ilustracije iz poslovnog sveta ne iznenađuju nas, jer je njegova poslanica upućena sledbenicima koji su mahom bili poslovni ljudi. S druge strane, ideja da je duhovni život u najvišem obliku moguć samo čoveku koji je spreman da ostavi svetovna zadovoljstva krije se u svim tekstovima. Asketska tendencija se posebno uočava kod Majmonida, Eleazara iz Vormsa, Abulafije, Karoa, Gaona iz Vilne, Aleksandra Suskinda, Elmehela iz Ližanska i Arona Rota. Isak Ajzikova vizija *šešine* (božjeg prisustva), u obliku u kojem je daje, krajnje je nekonvencionalna, iako je Karov *magid* takođe personifikacija *šešine*, a Aleksander Suskind, u skladu sa lurjanskom kabalom, na sličan način personalizuje *šešinu*.

Odabrani mistični tekstovi pružaju neki materijal za proučavanje odnosa između intelektualne sposobnosti i mističkog iskustva. Majmonid i Karo su bili autoritativni i autoritativnih radova o jevrejskom zakonu, dok je Gaon iz Vilne bio potpuni poznavalac celog opsega jevrejske književnosti. U svakom slučaju, kada je reč o njima trojici ne može biti ni pomena o neusklađenosti izme-

<sup>5</sup> Edwin Bevan, *Symbolism and Belief*, London, 1962, str. 132-133.

<sup>6</sup> D. Knowles, op. cit., str. 68-69.

du pravne pronicljivosti i duhovnih uzleta. Slika ozbiljnog legaliste u čijoj duši nema mesta za misticizam je potpuno izmišljena. U stvari, kada je Karo u pitanju, moglo bi se pokazati da je njegov pravni genije zahtevao psihološko olakšanje koje mu je pružao njegov magid kako bi rad prveo uspešnom kraju. Legalizam i misticizam se kombinuju na jedinstven način u *Odgovorima s neba*. Eleazar iz Vorma je bio autor pravnog priručnika *Rokeah*. Moše Hajim Lucato, iako veoma mlad čovek, bio je vrstan poznavalac talmudske književnosti, znao je latinski i druge jezike pored hebrejskog, bio je talentovan pesnik i dramatičar, i jasnim stilom je pisao dela o etici, logici i retorici, a da ne govorimo o njegovom zapunjavajućem sistematskom predstavljanju lurijanske kabale. Isak Ajzik je bio plodan pisac i kao izuzetan talmudista i kao kabalista.

\*\*\*

Tehnike kojima su se ovi autori koristili se razlikuju. »Oni koji se voze kolima« su se očigledno služili postom i, premda to nije pouzdano utvrđeno, sredstvima kao što je gledanje u veoma ugačano ogledalo (samohipnoza?). Majmonid se oslanja na prethodno ozbiljno metafizičko razmišljanje, naučnu i filozofsku disciplinu, i stalnu s jedinstvenost s bogom u mislima. Eleazar iz Vorma ističe, kao prethodne mere, etičko i pobožno ponašanje. Avraham Abulafija i njegov učenik služe se tehnikom kombinovanja raznih božijih imena. Sličan metod prihvata i Avraham iz Granada. Jakov iz Marveža, koliko možemo da zaključimo, pokušavao je da dobije odgovore s neba pomoću posta, teurgijske upotrebe božanskih imena i molitve za uspeh poduhvata. Nema nikakvih naznaka o načinima na koje su Karo i Lucato dolazili do svojih mentora, odnosno, da li su to pokušavali na bilo kakav svestan način. Hajim Vital se oslanja na *jihude*, »ujedinjavanja« božanskih imena, kao i Baal Šem Tov. Dov Ber veruje da najdublja mistička iskustva dolaze nesvesno ili nenamerno, ali njegova shema se ipak zasniva na uverenju da od takvih iskustava dolazi ukoliko je kontemplacija o bogu autentična i duboka. Gaon iz Vilne izgleda da smatra da su mistička iskustva potpuno nehotična; ona su božji dar onima koji izučavaju Toru. Za Šaloma Sarabija i Aleksandra Suskinda mističko stanje je uslovljeno određenim vrstama *kavane*, mističkih namera. Pogotovo se kod Aleksandra Suskinda oseća da podstiče čitaoca da samog sebe dovede u stanje zanosu, i to na čisto veštački način. Za učenike Elimeleha iz Ližanske, Isaka Ajzika iz Komarna i Arona Rota, bog se otkriva onom hasidu koji živi neporočnim životom i kome, u duhovnoj potrazi, pomaže učitelj tipa indijskog gura.

Kada je reč o tehnikama, treba imati u vidu da su u mistički posvećeni bili krajnje obazrivi u njihovom prenošenju, pa su ih saopštavali samo izabranim učenicima u pot-

punju tajnosti. Otuda je naše znanje o njima ograničeno, i možemo samo da nađamo kako su izložili prema nejasnim nagoveštajima u malobrojnim rukopisima i štampanim delima u kojima se o njima govori. O Abulafijinih tehnikama imamo zanimljiv opis iz njegovog dela *Sefer hanikud* koji Moše Kordovaer navodi u *Pardes rimontim* (u 21. poglavlju). Razmišljanje o slovima božjeg imena u raznim kombinacijama, kao i o samoglasničkim tačkama (u hebrejskom se samoglasnici označavaju tačkama i crticama ispod suglasnika – prev.), prati se određenim disanjem i pokretima glave. Svako slovo ima svoj oblik daha – nekad je veoma kratak, što sugeriše jednostavno jedinstvo, nekad je duži, što sugeriše jedinstvo dosegno kroz raznolikost, itd. Glava treba da se kreće smer sve četiri strane sveta, gore i dole, u skladu sa određenim samoglasničkim oznakama. Na primer, slovo *he* sa samoglasnikom *holam* (*ho* s dugim *o*) treba da se izgovori s dugim dahom i glavom visoko iskošenom udesno. Solem poredi ove tehnike sa vezbama u jogi.<sup>7</sup>

Tehnike *jihuda* uključuju dugotrajna razmišljanje o raznim kombinacijama božijih imena. Hajim Vital posvećuje posebnu knjigu toj temi, *Šaar hajihudim* (Vrata ujedinjenja). Na primer, postoji tajanstveni »*jihud* brade« u kojem mistički posvećenik dugotrajno razmišlja o isteku trinaest staza milosrđa iz trinaest »drlaka iz brade božje«, što je sve opisano do najmanjih detalja. Kaže se da je taj *jihud* posebno prikladan tokom dana od početka meseca elula do Jom kipura (avgust–septembar), i da je naročito efikasan ako se izvodi na grobovima svetaca. Ili, da damo drugi primer, pre nego što se izvedu *jihudi*, izvodi se specijalan *jihud* koji treba da odagna demonske sile koje pokušavaju da se umešaju. Slova tetragramatona (YHWH) i imena »Ehje« i »Adonaj« se kombinuju i čitaju u sebi u oba smera: »Dobro razmisli o njima i onda možeš bezbedno da izvedeš *jihud* koji želiš.« Za svaki *jihud* je postojalo određeno vreme, mesto i mogućnosti, a izvođenje nekog *jihuda* u neprikladnom trenutku bilo je izuzetno opasno. U svom romanu o hasidima, Martin Buber odslidkava taj osećaj opasnosti kada prikazuje hasidske učitelje iz XVIII veka koji su pomoću magijskih sredstava, uključujući upotrebu *jihuda*, pokušali da izazovu dolazak Mesije:

Kalman reče: »Brimem se za život Jehudija. Postoji tajno ujedinjenje koje mora da se ostvari na današnji dan. Ali niko ne može da ga ostvari i da ostane živ, izuzev u zemlji Izraela. A meni se čini da se Jehudi usudio da ga ostvari.« »Ali«, reče Šumel, »možda je ovo dan dolaska za koji je on odavno znao. A sigurno je pokušao da ostvari stvar koja se ne može ostvariti, osim u zemlji Izraela, a da ne dođe do smrti. Ali kada će je čovek ostvariti u zemlji Izraela?«<sup>8</sup>

<sup>7</sup> C. Scholem, op. cit., str. 139.

<sup>8</sup> Martin Buber, *For the Sake of Heaven*, Njujork, 1958, str. 285–286.

\*\*\*

Da li iskustva koja ovi mistici opisuju predstavljaju sjedinjavanje s bogom, tzv. *unio mystica*? Ponovo ćemo citirati Šolema:

U opštoj istoriji religije ovo osnovno iskustvo je poznato pod nazivom *unio mystica*, mističko sjedinjavanje s bogom. Sam termin, međutim, nema neko posebno značenje. Brojni mistici, Jevreji i nejevreji, nisu nikada predstavljali suštinu svog ekstatičnog iskustva, velevajući uspon duše na najvišu ravan, kao sjedinjavanje s bogom. Na primer, najraniji jevrejski mistici, koji su formirali organizovano bratstvo u talmudsko doba i kasnije, opisuju svoja iskustva terminima koji potiču iz rečnika karakterističnog za njihovo vreme. Oni govore o usponu duše do nebeskog prestola, gde joj se pruža ekstatičan prizor velevnosti boga i tajni njegovog carstva.<sup>9</sup>

Ono što Šolem kaže za »one koji se voze kolima«, o kojima govori u navedenom odeljku, važi za većinu jevrejskih mistika. Gotovo niko od njih ne tumaći svoje iskustvo kao stanje jedinstva s bogom. Najpribližniji tom konceptu je zoharski opis *sefira* koje, da tako kažemo, zauzimaju ličnost velikog sveštenika i navode ga da izgovori reči oproštaja. Nešto slično nalazimo kod Kalonimusa Kalmana Epsteinja. Dov Ber iz Ljubaviča govori o »božanskoj duši kao deliču boga, i ona se u mističnom zanosu otkriva kroz »odeću« prirodne duše.

## Vizije rabi Hajima Vitala

I

Ovo što sledi su događaji koji su mi se desili od dana rođenja, prvog dana meseca hešvana<sup>2</sup> u godini 5303. od postanja (=1542).

1. Dok je moj otac, blagoslovena mu uspomena, još bio u izgnanstvu (tj. u Dijapori), pre nego što je došao u zemlju Izraela, došao mu je u goste veliki mudrac po imenu Hajim Aškenazi, koji mu reče: »Znaj da ti je sudeno da živiš u zemlji Izraela. Tamo će ti

<sup>9</sup> C. Scholem, op. cit., str. 5.

<sup>1</sup> Rabi Hajim Vital (1542–1620) je bio glavni učenik velikog kabaliste Isaka Lurije u Safedu, i širio je njegova učenja u brojnim rukopisima. Vital je napisao *Sefer hahešaron* (Knjiga vizija) dok je boravio u Damasku između 1609. i 1612. godine. Kako samo ime kaže, delo sadrži njegove snove i vizije, kao i vizije drugih ljudi o njemu.

<sup>2</sup> Hešvan – drugi mesec u jevrejskom verskom kalendaru (novembar–decembar). (Prev.)

se roditi sin. Nazovi ga Hajim po meni. On će biti veliki mudrac, bez premea u svom naraštaju.»

2. Godina 5314. od postanja (=1554). Tada sam imao dvanaest godina. Jedan veški znalac za tumačenje dlana reče mi, zagledan u linije na mom dlanu: »Znaj da će te u dvadeset četvrtogodišnjosti spopasti misao da se više ne zanimaš za izučavanje Tore, i to će potrajati dve i po godine. Tada će se pred tobom ukazati dva puta, jedan vodi u nebo, drugi u pakao. Sâm ćeš morati da biraš. Ukoliko odabereš put u pakao, neće u tvom naraštaju biti grešnije osobe od tebe, ali ako odabereš put u nebo, nadmašićeš po mudrosti i pobožnosti ceo svoj naraštaj.» I sve što je rekao ostvarilo se.<sup>3</sup>

## II

11. Godina 5338. (=1578). Ujutru na šabat govorio sam skupu u Jerusalimu. Beše tu i Rahel, sestra rabi Jude Mišana. Ona mi reče da je tokom cele moje propovedi nad mojom glavom počivao stub vatre a Elijahu, blagoslovena mu uspomena, pridržavao me je s desne strane, i kad sam završio, iščezli su. Ona je i u Damasku, godine 5362. (=1602), videla stub vatre iznad moje glave dok sam držao službu *musaf* u sicilijanskoj zajednici na Dan pokajanja. Ta žena često vida vizije, demone, duhove i anđele, a bila je tačna u većini svojih kazivanja još od vremena kada je bila devojčica, pa sve do sada, kada je postala žena.<sup>4</sup>

13. Jerusalm, godina 5339. (=1579). Jednog jutra posetio me je Arapin koji je čuvar u džamiji. Iako mrzi Jevreje, poljubio mi je ruke i stopala i zatražio da ga blagoslovim i da svojim rukopisom napišem dve-tri reči koje bi nosio oko vrata kao amajliju. Upitah ga otkud mu se srce tako iznenada preokrenulo i on odgovori: »Sada znam da si božiji i sveti čovek. Ja sam čuvr džamije. Noćas u ponoć izašao sam pred džamiju da se olakšam. Mesec je tako jarko sijao, da se videlo kao u podne. Pridržao sam pogled i video kako leti kroz vazduh, čitav sat si lebdelo iznad džamije – to si bio ti, nema sumnje.»

## III

2:8 Godina 5330. (=1570). Sledeći sam sam usnio na šabat. Na Šavuot ili Roš hašana sedeo sam za stolom sa ocem, majkom i ostalom rodbinom. Na južnom zidu beše prozor a na njegovom simsu zmijsko jaje, koje se s jednog kraja otvaralo. Bacio sam ga napolje, gde se ono sasvim raspuklo i iz njega izađeše dve grdne zmije, jedna muška a

druga ženska, spojene onako kako se muškarci i žene sjedinjavaju. Uzeh kamen, heo kao sneg, i bacih ga na jednu zmiju i otkinuh joj glavu, a h glava osta spojena uz drugu zmiju. Potom glava koju sam otkinuo htede da utekne iz kuće. Ja podoh da je tražim i ugledah šator načinjen od jarko bele tkanine. Uđoh u šator da potražim zmijku glavu, ali je ne nadoh. Rekoh tada sebi da to nije važno, jer će ona besumnije živeti samo do zalaska sunca i umreće čim sunce zađe. Tada podigoh oči i ugledah natpis na šatoru, delom na aramejskom a delom na hebrejskom: »Onome ko potčini i uništi Drugu Stranu i onome ko trči za grešnicima da ih očisti od te prljavštine i pobedi Drugu Stranu, tome ću uzdići presto iznad prestola mog slugu Metatrona.« Učini mi se tada kao da je ta rečenica u stvari iz Salomonovih mudrih izreka, pa rekoh: »Ako je nagrada za onoga ko potčini Drugu Stranu toliko velika, poći ću da ubijem i drugu zmiju čiju sam sudružnicu već ubio.« I tada se probudih. To se desilo rano izjutra.<sup>5</sup>

11. Godina 5331. (=1571). Novi mesec meseca ijara.<sup>6</sup> U vreme propovedne molitve osamio sam se pomoću men poznatog načina, tako što sam tri puta izgovorio tekst Mišne. Nameravao sam da se raspitam o svojoj prethodnoj inkarnaciji. Pao sam u trans i ugledao svog učitelja, blagoslovena mu uspomena, koji mi reče: »E, ovaj zgodni mladić koji stoji pored nas je moj zet, muž moje sestre, a ti mu beše učitelj.« Tada se probudih.

Ponovo sam izgovorio Mišnu i zaspao. Začuh tada veoma glasan glas kako uzvikuje »Hajim! Hajim!« i prepadoh se i probudih. Pomislili da je moj učitelj, blagoslovena mu uspomena, raban Gamliel, zet rabi Eliezera, učenik rabana Johana na Ben Zakaja. Otišao sam do učitelja i sve mu to ispričao, ali on reče: »Nema sumnje da je to pravi nebeski znak, ali ne želim da otkrijem njegovo znanje jer ne želim da saznaš prethodnu inkarnaciju moje duše.«

## Magid rabi Moše Hajima Lucata

Ukratko, evo šta se dogodilo. Prvog dana meseca sivana<sup>7</sup>, godine 5487. (=1727), dok sam izvodio određeni *jihud*<sup>8</sup>, pao sam u trans. Kada sam se probudio, začuh glas kako govori: »Sišao sam da bih ti otkrio skrivene tajne Svetog Kralja.« Neko vreme sam samo stajao i drhtao, ali onda se pribraha. Glas nije prestao da govori i preneo mi je određenu tajnu. Drugog dana, u isto vreme, potrudio sam se da budem sâm u sobi i glas ponovo dođe i preneo mi novu tajnu. Jednog dana otkrio mi je da je *magid* koji je poslao s neba i dađe mi neke *jihude* koje treba da izvodim da bi on došao. Nikada ga nisam video ali sam čuo njegov glas kako govori iz mojih usta. Potom mi je dozvolio da mu postavljam pitanja. Kasnije, pošto prodoše tri meseca, dao mi je *jihud* koji će me učiniti toliko vrednim da će mi se sâd Elijahu (Ilija) prikazati. Tada mi je naredio da sačinim delo o »Kuziji propovednikovoje na osnovu mističkog značenja njenih stihova koje mi je on preneo. Tada je i Elijahu došao i preneo mi svoje tajne. I reče da će Metatron, veliki princ, doći k meni. Znaću da je on zbog onoga što mi je Elijahu rekao. Od tog časa prenosivao sam svakog svog posetioca. Takođe mi se otkrivaju duše koje poznajem. Svakodnevno zapisujem nove ideje koje mi svako od njih prenosi. Sve se to događa dok ležim prostr licem prema zemlji i vidim svete duše u ljudskom obličju kao u kakvom sunu.

Mogu časno i iskreno da potvrdim da još nisam postigao ni pola od onoga što je Ari<sup>9</sup>, blagoslovena mu uspomena, postigao. Jedino što njemu nije zapovedeno da zapisuje kao što je meni. *Magid* mi je otkrio, hvala Bogu, najdublje značenje kabalističkog nauka, čudesne stvari koje retko ko zna. Jer reči Arjeve su veoma nejasne, pogotovo

1. Rabi Moše Hajim Lucato (1707–1746), talumista, pesnik, moralista, mistik i jedan od najpreciznijih pisaca o kabali, rodio se u Padovi, u imućnoj porodici koja se pobrinula da on dobije potpuno opšte i jevrejsko obrazovanje. Znao je latinski i italijanski, i postao je reljektivni genije tako visokog reda da su mu se divili i prihvatili ga kao učitelja i hasidi i njihovi protivnici u poznom XVIII veku. Lucato je bio plodan autor. Njegovo kabalističko delo *Kelah pithej hohna* predstavlja sveobuhvatan pregled cele Iurijanske sheme, koja je opisana do najmanjih detalja, uz potpuno poznavanje kabalističke literature. Njegova najpoznatija knjiga je etička rasprava *Meilat jeiarim* (Put ispravnih), kazivanje o putu svetog življenja koji vodi do dosezanja svetog duha. Iako se i ovo delo jasno zasniva na kabalističkim idejama, ezoterični elementi su svesno prikriveni i knjiga je služila kao vodič za jevrejsko etičko življenje čak i onima koji nisu imali mističke namere. – Tekst koji se ovde objavljuje je odlomak pisma koje je Lucato uputio rabi Benjaminu ben Eliezaru ha-Koenu Vitaleu, čuvenom kabalisti.

2. Sivan – deveti mesec jevrejskog verskog kalendara, maj–juni. (Prev.)

3. *Jihud* – hebr. jedinstvo, sjedinjavanje, ujedineenje; mistički termin za nameru koja izaziva ujedineenje Boga sa *iehinom*, tj. božjom prisutnošću. (Prev.)

4. Ari (hebr. lav) je, u stvari, slavni kabalista Isak Lurija. (Prev.)

<sup>3</sup> Ovo se odnosi na činjenicu da se u dvadeset četvrtogodišnjosti izučavaju alhemije, čime se bavio naredne dve i po godine, umesto da izučava Toru.

<sup>4</sup> Rabi Juda Mišan je bio član safedskog kruga mistika. – Kada je iz Safeda prešao u Damask, Vital je bio rabin sicilijanskih Jevreja u tom gradu.

<sup>5</sup> »Druga Strana« (*Sitra Ahra*) je kabalistički naziv za demonsku stranu postojanja. – O Metatronu postoji obilna literatura. Solem, na primer, ukazuje na paralelan odeljak iz talmudskog traktata *Hagiga* 12b, u kojem Mihael, »Veliki Prince«, nudi žrtve. Solem zaključuje da su, u stvari, likovi Mihaela, anđela čuvara Izraela, i Metatrona spojeni, te da Metatron predstavlja tajno Mihaelovo ime, kao i ostala tajanstvena imena pomenuta u tom odeljku (E. Verber je preveo ovaj odeljak u svom izбору iz Talmuda, str. 353–357 – prev.). U Vavilonskom Talmudu, *Sanhedrin* 38b, rečeno je da je ime Metatronovo »kao ime njegovog Gospodara. Istu ideju nalazimo ovde. (Naime, brojana vrednost imena Metatron je jednaka vrednosti imena Šadai, jednog od božjih imena, čestok prevođenog kao Svevredni – prev.)

<sup>6</sup> Ijar – osmi mesec jevrejskog kalendara, april–maj. (Prev.)

kada je reč o tome kako stub *ein-sofa* prodire u svet delanja. Upšteno govoreći, u tom nauku se govori o tri glavne teme: delovanje providnja; postepeno spuštanje iluminacija; i način na koji se iluminacije kombinuju. Sve slike koje za to koristimo odnose se na kvalitet, ne na kvantitet, i njima treba da se odrede svaka telesnost. Jer oev ovaj nauk se bavi načinom na koji se ovim svetom vlada kroz mešanje sifira *hesed, din i rahamim*<sup>5</sup>.

## Mistički opisi Kalonimusa Kalmana Epstajna iz Krakova

Put *cadika* koji hodaju stazom Gospodnjom je dobro poznat. Oni se neprekidno bave izučavanjem Tore ili se s ogromnim žarom upuštaju u molitve kada osete miris i slast boga, neka je blagosloven, da im bilo dovoljno sasvim malo da ih izbiriše iz postojanja u njihovoj velikoj čežnji da prionu uz Njega, i sve to dok se uspinju iz jednog nebeskog dvora u drugi i iz jednog duhovnog sveta u drugi duhovni svet. Potom nastavljaju dalje sve dok ne dodu do onog uzvišenog mesta gde razumevanje nije moguće, izuzev na način na koji čovek oseti nešto miomirisno, pa čak i to na samo negativan način, s obzirom da ono što je tamo ne može nikako da se pojmi. Kada to shvate, njihova čežnja da prionu uz Boga, neka je blagosloven, postaje toliko velika da uopšte ne žele da se vrate u niži svet tela. Medutim, pošto On, koji čini da svetovi iz Njega izviru, želi

da Ga *cadik*, obožava u tom svetu, On pokazuje tom *cadiku* da je cela zemlja ispunjena Njegovim sijajem, tako da čak i na ovom svetu može da oseti nešto od te slasti i mirisa. On je tada voljan da se vrati, željan da živi u ovom svetu, jer uvida sada da čak i na ovom svetu može da iskusi slast Božju. Zohar to naziva *»onaj koji uđe i ponovo izađe«*. Jer onaj ko ne može da se vrati zbog svoje velike čežnje, posle misterije *»šbia* (koja) trčahu i opet se vraćahu (Ezekiel 1,14), naziva se *»onaj koji uđe ali ponovo ne izađe.«*<sup>2</sup>

## Tajni dnevnik rabi Isaka Ajzika iz Komarna

U šesnaestoj godini oženio sam svoju pravu sudružnicu. Ona je pripadala *ru'ah* (»duha«) aspektu moje duše, ali s obzirom da ja još nisam bio dosegao *ru'ah* aspekt, u braku su postojale mnoge prepreke. Medutim, zahvaljujući snazi mog kajanja i marljivosti prilikom izučavanja Tore, nikakav stranac nije došao između nas. Posle toga dosegao sam mnoge uzvišene stepenje svetog duha, što je bio rezultat moje marljivosti prilikom izučavanja Tore i štovanja Boga. Istinu govoreći, u to vreme nisam uvidao da to nije rezultat mojih napora jer sam još uvek bio jako udaljen od pravog obožavanja. Ali kada sam dobro razmislio o tome, sasvim sam se odvojio od sveta. To se desilo godine 5583. (1823), početkom zime. U mojoj sobi je bilo veoma hladno jer tokom cele zime nije bila zagrevavana. Običaj mi je bio da spavam samo dva sata dnevno, a ostatak vremena sam provodio u izučavanju Tore, Talmuda, Zakona, Zohara, tekstova našeg Učitelja (Isak Lurija) i dela rabi Moše Kordova. Ali od svega toga sam odustao i tokom tri me-

seca bio sam u stanju izuzetne malenosti duše. Mnoge grube i demonske sile (*kelipot*) podiglo se protiv mene ne bi li me odvratilo od izučavanja Tore. A još gore od svega toga beše stanje melanholije u kojem sam se zatekao. Pa ipak, srce mi je bilo čvrsto kao stena. Tokom tog vremena, jedino zadovoljstvo koje sam sebi priustavao bilo je da popijem malo vode i pojedem parče hleba svakog dana. Nisam se oduševljavao ni Torom koju sam izučavao ni molitvama koje sam izricao. Hladnoća je bila žestoka a demonske sile toliko moćne, da sam doista stajao podjednako uravnotežen između dva puta, od kojih je jedan trebalo da izaberem. Mnogo gorčine je prošlo preko moje glave kao posledica tih laskanja, doista gorih od hiljadostruke smrti. Ali onog časa kada sam nadvladao ta laskanja, sasvim iznenađeno, usred dana, dok sam izučavao traktat *Sevatom* u ime večnog Boga, kako bih svom svojom silinom ukrasio *šehinu*, na'mene pade velika svetlost. Cela kuća se ispunila svetlošću, predivnom svetlošću, u kojoj prebivaše *šehina*. Tada sam prvi put u životu malo okusio od Njegove svetlosti, blagosloven neka je On. Bilo je to pravo, nepogrešivo, čudesno ushićenje, kao i najprijetnija iluminacija mimo svakog razumevanja. Od tog časa počeo sam da služim Svestvoritelju uz sjajnu, nepromenljivu iluminaciju. Laskanja više nisu imala nikakvu moć nad mnom. Kasnije sam ponovo pao i tako shvatio da moram da otputujem do svetaca koji će na mene privući Njegovu svetlost, blagosloven neka je On, jer sam već imao tananu posudu u koju ću primiti tu svetlost.<sup>2</sup>



Izbor i prevod  
David Albahari

(Iz knjige: Louis Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, New York, 1977.)

<sup>5</sup> Prema lurijanskoj kabali, prvi stupanj u samootkrivanju Boga jeste »povlačenje: *ein-sofa* (ili: *en-sof* - čin povlačenja se naziva *cincum* - što ostavlja »prazan prostor« u kojem se na kraju pojavljuju sifirska područja i ona ispod njih sve dok se ne dosegne ovaj svet delanja. Ali s obzirom da je nešto od *ein-sofa*, da tako kažemo, neophodno da bi bilo što postojalo, pominje se »stubu« (*hav*) beskonačne svetlosti koji prodire u »prazan prostor«. Veliki problem je u tome kako beskonačno može da proizvede konačno ili, kako Lucato kaže kako »stubu: *ein-sofa* može da prodre u svet delanja. - Iluminacije u ovom odeljku su razna spuštanja i kombinacije svetlosti *sefirah*. Tri *sefirah* koje predstavljaju poseban uzrok sveukupne stvaralačke aktivnosti su *hesed, gevura i tiferet*. Prva je gola ljubav; druga je gola moć; a treća načelo harmonije. Ništa se ne može dogoditi bez učešća sve tri, ali ponekad je jedna od njih naglašenija od drugih. Umesto termina *gevura i tiferet*, Lucato upotrebljava druge nazive, koji se takođe često nalaze u kabali, *din* (»presuda«) i *rahamim* (»sačuti«).

<sup>1</sup> Rabi Kalonimus Kalman Epstajn (umro 1823) učenic rabi Elimeleha iz Ližanske, bio je vođa jedne hasidske grupe u Krakovu, gde su ga ostro kritikovali zbog hasidskih pogleda i preterano vatrenih molitvi. Njegov delo *Ma'or vaiehem*, štampano 1842. je jedna od najpopularnijih hasidskih knjiga. Odabrani odlomci iz ove knjige govore o ekstatičkim iskustvima, a autor ih izgleda zasniva na svojim iskustvima, kao i na iskustvima svojih učitelja.

<sup>2</sup> Kada ne bi bilo te činjenice da slast prljanjanja u Boga može da oseti ovdje na zemlji, *cadik* bi izdahnuo od čežnje tokom uspinjanja njegove duše i ne bi želio da se vrati u svoje telo. Jedna hasidska legenda o rabi Elimelehu, Kalmanovom učitelju, kaže da je on, pre no što bi počeo da se moliti, stavljao ispred sebe svoj sat kako bi ga podsećao da mora da se vrati u svet vremena i da ne dopusti sebi da se izgubi u večnosti.

<sup>1</sup> Rabi Isak Juda Jehiel Safran (1806-1874), poznat kao rabi Isak Ajzik iz Komarna, bio je hasidski učitelj, sin i naslednik rabi Aleksandra Sendera, osnivača komarnske dinastije, i nećak čuvenog kabaliste rabi Cvija Hirša Ajhenstajna iz Židcovca. Rabi Isak Ajzik je na mnogo načina bio nezavisan hasidski mislilac. Na primer, iako su kasniji hasidski učitelji težili da odbi-ju starije hasidsko učenje o sublimaciji »dušnih misli« ili da bar ograniče taj proces na velike svece, rabi Isak Ajzik je uporno tvrdio da odbijanje te doktrine predstavlja jeres. Čudne misli se šalju čoveku kako bi ih on uzdigao do njihovog izvora u Boga. Poricati da su te misli poslate s nekim ciljem znači, u stvari, poricati da bog ima kontrolu nad svim i da ih je poslao kako bi ih ule odignute. - Tajni dnevnik rabi Isaka Ajzika, *Megilat setarim*, kružio je među nekolikim izabranim hasidima iz komarnske dinastije. N. Ben-Menahem je objavio dnevnik 1944. godine na osnovu dva rukopisa.

<sup>2</sup> Termin *ru'ah* potiče iz kabalističke doktrine o tri dela duše - *nefesh, ru'ah i neshama*. U pravom braku, duše muža i žene su u potpunom skladu jer pripadaju istoj kategoriji duše. »Malenost duše« je mistička »smažna noć duše« (vidi uvodni tekst L. Dječkovsa). Demonske sile su u kabali poznate kao *kelipot* (»skolke« ili »ljustrer«). *Šehina* je božje prisustvo koje u kabali predstavlja nekru vstu ženskog elementa u samom čoveku, i izjednačena je sa seifrom *malhut*. Termin *»svete«* (*cadikim*) se odnosi na hasidske učitelje; hasidizam veruje da čovek može da napravi stvarni napredak u duhovnom životu ako se druži sa učiteljima rukom i gurumima.

UDK 276 : 248.2

# Stupnjevi duhovnog razvoja u pravoslavlju

Džon Čirban

Kada je u pitanju određenje prirode ljudskog bića, hrišćanska doktrina se tradicionalno zasnivala na tumačenju izraza *kat eikóna kai kath homoiosin* gde se kaže da je Bog stvorio čoveka po svojoj slici. Hrišćanski pisci mogu da zahvale Sv. Vasiliju na razlikovanju između reči »slika« i »lik«. Reč »slika« odnosi se na ono urođeno, prirodno u ličnosti; reč »lik« na onu dimenziju ličnosti koja žudi da postane nalik Bogu.

Šta predstavlja taj *proces* duhovnog raščeneja od »slike« do »lika«? Iako ne postoji jedno određeno, crkveno određenje ili preskriptivni plan koji bi se odnosio na razvoj ili stupnjeve u pravoslavnoj duhovnosti, briga za raščeneje osnovna je i suštinska za veru. Ovaj tekst, prvo, ukazuje na elemente koji nas upoznaju sa stavovima u vezi raščeneja i duhovnog razvoja u pravoslavlju a, kao drugo, izdavaja stupnjeve koji se pokazuju kao konzistentna, celovita i hijerarhijski poredana iskustva u svetačkoj tradiciji pravoslavlja. Stoga nije učinjen pokušaj da se upoređuju stupnjevi duhovnog rasta u životima pojedina, niti da se iznađu posebni obrasci koji proizlaze iz pojedinačnih iskustava.

## Prvi deo: Raščeneje i razvoj

### Antropologija

Značenja izraza »slika« i »lik« uticala su na misao mnogih crkvenih otaca. Ti su izrazi služili izražavanju onog osnovnog pravoslavnog nauka po kojem čovek u početku nije bio stvoren kao savršen, ali je bio obdaren svime onim što mu je bilo potrebno za sjeđinjenje sa sponstvenim Tvorcem. (Sv. Vasilije, bez datuma, Sv. Grigorije Niski, b. d., Kirilo Jerusalimski, b. d.)

Prema tome, ljudsko biće obdareno je *prorodenim* (intrinzičnim) darovima. Prema Irineju, »čovek je stvoren kao dete«, koje je izišlo iz stanja *neokaljanosti*, predodređeno i *opunomoćeno da izraste do zrelosti* (Irinej, b. d.).

U spisima crkvenih otaca, izraz »slika« obuhvata u sebi kvalitete naših *razumskih sposobnosti* (Kliment Aleksandrijski, b. d., Origen, b. d., Sv. Atanasije, b. d., Sv. Vasilije, b. d., Sv. Grigorije Niski, b. d., Sv. Jovan Hrizostom, b. d.) Crkveni oci su isticali razum jer su verovali da je uz ispravnu upotrebu razuma moguće upoznati svog Tvorca i uživati sjeđinjenje sa tim Tvorcem. Stavljajući naglasak na razumsku prirodu ljudskog bića, oci su nastojali da ukažu na onu sposobnost koja ljude postavlja iznad drugih stvorenja.

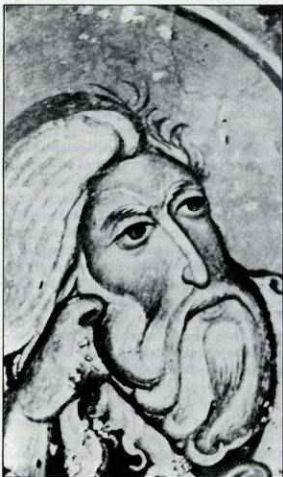
Mnogi crkveni oci dovode u vezu božiju sliku ličnosti sa prvobitnim ljudskim stanjem bezgrešnosti i neokaljanosti, kao i sa sposobnošću čoveka da dostigne *moralno savršenstvo*. Ta je sposobnost ljudima data potencijalno (*dynamei*) i od njih se traži da se razvijaju od stupnja neokaljanosti i detinjstva do zrele svetosti, i da oponašaju božiju svetost u skladu sa onom božijom zapoveshu: »Budite vi dakle savršeni, kao što je savršen otac vaš nebeski«. (Mateja, 5:48).

Sv. Jovan iz Damaska ističe da je ljudima,

iako poseduju ovaj dar, neophodna podrška božije milosti da bi bili u stanju da postignu bilo koji stepen sličnosti sa božijom svetošću (Jovan iz Damaska, b. d.). Na ovaj način sugerise se da postoji jedna *odnosna »zavisnost«* u ljudskim bićima u odnosu na ljubav koja se deli sa Bogom i svojim bližnjima.

Dalje, patristički izvori predstavljaju ljudsku ličnost kao »*stvaralačko biće*« (*demourgonkon zoon*) (Jovan Hrizostom, b. d., Teodoret Kirski, b. d., Sv. Jovan iz Damaska, b. d.). Ljudsko biće je u stanju da stvara civilizacije i kulture i da ostvaruje ideje koje je zamislilo, odražavajući primer Prvog Tvorca: »Po tom reče Bog: da načinimo čoveka po svojemu obličju, kao što smo mi, koji će biti gospodar od riba morskikh i od ptica nebeskih i od stoke i od cijele zemlje i od svih životinja što se miču po zemlji« (Postanje 1:26). Teodoret Kirski objašnjava na koji način se čovek razlikuje od Boga u ispoljavanju moći da stvara (Teodoret Kirski, b. d.). On primjećuje da je jedino Bog u stanju da stvara (*ex nihilo*) bez napora i bezhalno. Ljudskom biću je, međutim, potrebna već postojeća materija da bi gradio, i njegova kreativnost zahteva vreme i napor.

Detalj sa freske u manastiru Morača



### Teologija i život

Pravoslavnu duhovnost odlikuju kvalitete trezvenosti i kontemplacije. To nije slučajno već neposredno proishodi iz načina na koji teologija utiče na život, određenje, načina na koji pravoslavno tražanje za sličnošću Bogu nužno zahteva unutrašnju smirenost i usredsređenost na »kretanje duše«. Za doživljavanje značenja »slike« kako je ona ovde predstavljena, kontemplacija je nezaobilazna. Imajući u vidu takvu kontemplaciju, čini mi se da možemo govoriti o pravoslavnoj »teologiji tišine«. Temeljna svrha »tišine« je da pruži jedan okvir, jednu priliku za ponovno poistovećenje čoveka sa njegovim istinskim, stvarnim, izvornim identitetom – sa Božijom slikom:

Ukoliko usredsređeno promatraš sebe, to će te na ispravan način odvesti poznavanju Boga. Ukoliko upraviš svoje promišljanje na samoga sebe, neće ti biti potrebna struktura univerzuma da bi u njemu tražio demijurga, već češ u sebi, kao u mikrokosmosu, jasno videti veliku mud-

rost tvoroga Tvorca. (Vasilije, str. 213D–316A).

#### A Sv. Isak Sirojski savetuje:

Uđi radošno u onu riznicu koja u tebi leži, i videćeš tako riznicu nebesku; jer ove su dve jedno isto, i samo je jedan ulaz u obe. Lestve što vode Carstvu svrhlive su u tebi, i naći ćeš ih u sopstvenoj duši. Zaroni u sebe i u svojoj duši naći ćeš stepenike kojim ćeš se popeti (Chariton, str. 164).

Upravo je ova vrsta samo-procenjivanja i pounutrenja ono što neguje čovekovu unutrašnju veru i kretanje ka »naličju«. Ne treba iz ovoga izvlačiti zaključak da je taj kvalitet tišine ono jedino što odlikuje pravoslavno duhovnost ili da se radi o spiritualističkoj sekci. Upravo obrnuto je slučaj. Mada u pravoslavnom duhovnom rašćenju i razvoju postoji jedan ton trezvenosti i ozbiljnosti, u ovom procesu rad je prilično naporan i aktivan.

U Novom zavetu postoje brojna ukazivanja na metode koje razjašnjavaju taj duh tišine kojim se neguje sopstvena »slika: *gregoreite* (Rimljani 7:5–25) (ostanite budni); *agrypnaeite* (Mateja 26:38–43, Marko 14:34–40) (ne zaspite); *egeire* (Marko 13:33–37, Luka 21:24–36) (budni); *blepete* (Efeski 5:14–15) (gledajte). Pustinjski oci su, služeći se sopstvenim iskustvom, ova uputstva dalje razradili proširujući pojam aktivne kontemplacije. Oni savetuju *prosohe* (pažnju); *nepis* (budnost); *antivresis* (suprotstavljenost); *ereuna* (promatranje) *fylassis noos* (zaštitu uma); i *inoera hesihia* (mentalnu utihulost /smirnost/) (Filokalija, 1893).

Da zaključimo, priroda ljudske ličnosti u hrišćanskoj tradiciji ističe da u čoveku postoji ono božansko – »slika« – i jedan potencijal za uzrastanje do ličnog savršenstva – »lika«. Često, međutim, religijska literatura govori o tom cilju, savršenstvu, u jednom praznom prostoru, ostavljajući u nama utisak da, kada je u pitanju proces koji se odigrava između sadašnjih i budućih (savršenih) stanja, postoje neke nejasnosc ili ima nekih karika koje nedostaju. Bolje ćemo razumeti duhovni razvoj ukoliko usmerimo pažnju na živote pravoslavnih svetaca, ne samo radi njihovog cilja već i zarad samog procesa promene. Autobiografije svetaca ili njihovi drugi spisi, razotkrivaju njihove ljudske borbe i dokumentuju one vredne procese promene koji se u biografijama često grčkog izostavljaju. Kada sveći govore o sebi, možemo lako da uspostavimo odnos prema njihovoj ljudskosti i na taj način razumemo njihovo uzrastanje i razvoj. Upravo je ta njihova aktivnost bivanja u dodiru sa sobom i kretanja ka jednom duhovnom cilju ono što ih i čini onim što jesu.

Sv. Georgije Nazijanin piše nakon smrti Sv. Vasilija: Pitaš me kako sam... Pa, jako mi je loše. Vasilija više nemam; Kesarija više nemam; Oba brata, i duhovni i telesni, mrtvi su. »Ostavio me otac i majka moja«, mogao bih reći zajedno sa Da-

vidom. Fizički sam bolestan, starost se obara na moju glavu. Brige me guše; poslovi me pritiskaju; nemam oslonca u prijateljima, a crkva je bez pastira. Bog iščezava; zlo se pomalja u svojoj svojoj nagosti. Lutamo u mraku; nigde nema svetionika i Hrist je zaspao. Šta činiti? Ja znam za samo jedan spas od svih tih muka, a to je smrt. Ali čak i carstvo što dolazi izgleda strašno sudeći po ovom sadašnjem (Campehausen, 1955, str. 101–102).

Međutim, uprkos ovoj krajnjoj depresiji, Sv. Grigorije nije popustio. Jer cilj njegovog života, *theosis*, treperi pred njim u daljini i on sledi svoj duhovni put. Dinamika između lične borbe i duhovnih sila je od suštinskog značaja za razumevanje razvoja u pravoslavju. Svenci nisu statični i savršeni, već oni rade da bi sebe razvili i kao ishodi toga oni rastu.

*Theosis*, obogotvorenje, ili primanje Svetog Duha, čini cilj pravoslavnog života. Kao model *theosis* služi život Isusa Hrista. Kao i Sv. Irinej pre njega, i Sv. Atanasije kaže, »Bog je postao čovek da bi čovek mogao da postane Bog«. Kaže se da Hrist na zemlji vaspostavlja Carstvo Božije koje tek treba da se ispuni, da se u potpunosti ostvari. *Theosis*, međutim, nije neka eshatološka mogućnost ili puko obećanje, već ono predstavlja snažno uzdizanje onoga koji se bori i kome je milosrdno podareno da pronade Carstvo Božije u ovom sadašnjem životu. *Theosis* predstavlja jedan primer *par excellence* teološke i duhovne doktrine koja se iskazuje u budnoj, mukotrpnoj duhovnoj askezi (vežbi) ili razvoju hrišćanina koji žudi sjedinjavanju sa Bogom.

Još od najranijih hrišćanskih vremena, pravoslavno duhovnost odlikovao je taj cilj *theosis*. Može se premiti da Zapadno hrišćanstvo često »misticizira« tretira kao jedno subjektivno i emocionalno religiozno stanje. U krajnjoj analizi, to shvatanje dovodi do osećanja da je misticizam i nedokaziv i neuhatljiv. Prema pravoslavnom tumačenju misticizma, ili razvoja koji vodi *theosis*, to nije niti jedan statički ideal niti neka apstrakcija, niti pak neka idealistička potencijalnost ljudskog bića. Pravoslavni misticizam je jedna objektivna, istorijska stvarnost koju je prvi i u potpunosti ostvario Isus Hrist koji je čovečanstvu doneo izblavljenje svojom inkarnacijom, smrću i vaskrsnućem. U skladu s tim, pravoslavno shvatanje »mističkog« učešća u Hristovom Telu ne sugeriše simboličko ili metafizičko značenje, već »nevidljivo učestvovanje u Hristovoj prirodi« (Monk, 1968). Duhovni proces koji vodi *theosis* prikazan je u neprekidnoj borbi sa samim sobom i u načinu života brojnih crkvenih svetaca. Životi svetaca, služe prema tome, kao svedočanstva objektivne stvarnosti koju oni opisuju i koju ovaj autor smatra pravoslavnom duhovnom razvojem.

#### Znanje i iskustvo

Oni koji su u pravoslavnoj tradiciji davali određenje znanju i veri činili su to na osnovu

svojih života. Mada su istomišljenici kada su u pitanju doktrinarna ubeđenja, njihova iskustva u »saznavanju« i »verovanju« (aktivnom činu koji proističe iz vere), nose jedinstvene i svi seboj svetlene opise. Srž pravoslavnog pristupa spoznaji (pošto je nemoguće razumeti božiju suštinu) ne leži u nekom pojmu ili formuli, već u jednom sjedinjenju koje nadilazi ljudske intelektualne kategorije i sposobnost izražavanja. Naglašavajući neophodnost života u »holističkoj« (telo, um, duša) harmoniji sa Hristovom preobraziteljskom porukom, čovek kreće na put znanja koji se produžava u večnost. Put znanja u kojem se više učestvuje vodi otkriću da uvek ima još nešto što treba shvatiti. (Turner, 1975)

U četrnaestom veku, Sv. Grigorije Palama razvio je jedno iskustveno poimanje znanja, ističući da sjedinjavajući se sa Bogom možemo uživati u neposrednoj spoznaji Boga koja se razlikuje od čisto intelektualnog procesa. Ta spoznaja zasnovana je na teologiji Božije Slike u čoveku koja ukazuje na to da je čoveku prirodno svojstvo samo-nadilaženja i dostizanja Božanskog. (Meyendorff, 1975).

U patrističkoj misli, shvatanje »znanja« nastavlja delimično onu tradiciju u grčkoj filozofiji koja je naglašavala da znanje predstavlja jednu duhovnu aktivnost koja je plod unutrašnjeg prosvetljenja (iluminacije). Teologija, prema tome, označava *čistu nauku* duboke spoznaje (*episteme*) kakva se sreće u grčkoj filozofiji. Upravo ovakva upotreba spoznaje ukazuje da ne postoji podvođenost između razuma i duhovne stvarnosti. (Na primer, Sv. Grigorije Niski, uprkos »misteriji« koja okružuje teologiju Trojstva, bez imalo oklevanja, tvrdi da je dogma Trojstva u skladu sa »preciznim standardom racionalnog znanja.«) A u isto vreme, pravoslavno epistemologija je dijametralno suprotstavljena i idealizmu i empirizmu – jer se njihova ograničenost sastoji u tome da zatvaraju čoveka bilo u oblast ideja ili oblast materije. U krajnjoj analizi, pravoslavno epistemologija tvrdi da razum (u svom punom dejstvu) predstavlja vodiča ka istini u zavisnosti od stupnja svoje združnosti (*communio*) sa Svetim Duhom (Stephanou, 1976). Ovaj pristup znanju objašnjava zašto pravoslavljne ne može sebe ograničiti samo i isključivo na učenjaštvo i pisanje, već zahteva životno iskustvo vere, tj. mesto za sačuvao, molitvu, utihulost.

Sv. Vasilije vrlo jasno objašnjava da je moguće posedovati i *eo ipso* i *a priori* znanje. On je objasnio da je to znanje pod uticajem zlih i dobrih sila i jedne treće (apathe ili *adiфора*) – gde se u samom sebi razaznaju stvari (što vodi pometnji). On, međutim, napominje da je svrha uva shvatanje istine i da je Bog istina. Prema tome, Kapadokijci su naglašavali pozitivnu vrednost razuma, tvrdeći da nas ne može odvesti »istinskom znanju«. Sv. Grigorije Palama kaže da nas istinski razum navodi da poštuemo Božije zapovesti (shvaćene tako da obuhvataju ne samo formu već i sadržaj iskustva molitve, posta, svetih tihosti, milosrđa i dela koja proizilaze iz spoznaje »što sve vodi dvema zapovestima ljubavi) i da se približi-



Pecka patrijaršija

mo onom znanju koje je dostupno Bogu (Krivoshine, 1955).

Prirодно znanje može se razumeti unutar jednog okvira koji teži da naglasi »istinsko znanje«. Kada se, međutim, prirodno znanje posmatra kao samom sebi cilj, smatra se da je samo-obmanjujuće i isprazno:

... oni koji poseduju ne samo sposobnosti čula i razumskog mišljenja, već su dostigli i duhovnu i natprirodnu milost nisu ograničeni prebivanjem u sopstvenom znanju, već znaju i na jedan duhovan način o čulu i razumu, da je Bog Duh. U svojoj celosti oni postaju Bogom i znaju Boga u Bogu (Meyendorff, 1964, str. 127).

Prema tome, prirodno znanje je u pravoslavlju uvek bilo cenjeno ali se smatralo da ono predstavlja samo jedan delimičan i ponekad zastranjujući pristup istinskom znanju. Jasno, ne sugerise se nikakvo odbacivanje razumskog znanja. Istinsko znanje obuhvata i *razumske* i *egzistencijalne* dimenzije: ovo prvo obezbeđuje izvestan uvid i (ukoliko smo osetljivi) vodi ka onom drugom ili izblavljanju i sjedinjavanju sa Bogom. No, duhovna dimenzija je ta koja se smatra višom vrstom spoznaje.

Znanje o kojem govore oči više je nego razumsko; ono je moralno, osećajno, iskustveno, ontološko i u skladu sa prirođenim. Samo se za razumsko znanje smatra da postavlja ograničenja subjektu i objektu. Stoga, čak i viši stupanj znanja (kao što je pojmovno i razumsko) ostaje nepotpuno bez moralnog, osećajnog i iskustvenog. Istinsko

razumevanje dolazi od dinamičkog preplitanja svih ovih dimenzija.

Sv. Vasilije razdvaja u osnovi dva aspekta spoznavanja: 1) čulno-razumsku spoznaju, koja je filozofska, i 2) izvan-čulnu spoznaju, koja je etička i iskustvena. On veruje da ova prva vodi ovoj drugoj – ili spoznaji vere (Vasilije, 1955), pismo 235).

Vasilije primećuje da razumsko znanje nije u stanju da prevaziđe svoje ograničene uslove. Istinsko znanje, stoga, prevazilazi spoznaje sposobnosti uma. Odatle, vera-znanje zahteva prolazak kroz drugu kategoriju spoznavanja, s one strane razuma. Vasilije objašnjava da razumsko spoznava vodi znanju uz pomoć vere. Vera nije samo prosto verovanje, jer su tu prisutni i emocionalni i moralni elementi. Radi se o onom »celovitom iskustvu« koje je vernost (Vasilije, 1955, pismo 234).

Prema Sv. Grigoriju Palami, znanje dolazi kroz molitvu. On tvrdi da ima onih koji o znanju ne znaju ništa izuzev kroz eksperimentalne nauke. Bilo bi opet, netačno iz toga izvesti zaključak da Palama ili drugi pravoslavni pisci, uopšteno govoreći, zanemaruju vrednosti prirodne nauke ili učenosti, oni samo nastoje na tome da kada se tom osnovnjem pristupu znanju dopusti da dominira »zapostavljanje spoznanju istinskog razuma«, onda, prema Sv. Grigoriju, »oni ne shvataju ništa zbog neznanja svoje nauke«.

Sv. Grigorije dalje ističe da nam prirodno znanje neće pomoći da shvatimo Boga jer »spoznaja Boga« ne može da se opiše. Ono što zaista podaruje jasnoću istinskoj viziji sveta pre je spoznaja koja proističe iz učest-

vovanja u Bogu.

U svom traktatu, »O tri stupnja spoznanje«, Sv. Isak Sirijski dalje razjašnjava tu stvar:

1. Prvi oblik znanja može se uporediti sa telom. To znanje skuplja zalihe u dragocenostima, taštini, počastima i otmenim stvarima, telesnim udobnostima, sredstvima zaštite tela... ono žudi za razumskom mudrošću... i onom mudrošću iz koje se radaju zanati i učenost... Budući zavisno od ljudskog znanja, ono dela u mraku.

2. Drugi oblik znanja okreće se meditaciji i ljubavi duše. Iako je ovo znanje još uvek telesne prirode, ono se bavi usavršavanjem ličnosti. Budući spoljašnje na ovom stupnju, ono svoju delatnost obavlja na način vidljiv telesnim čulima.

3. Ovaj se stupanj, nazvan Božija prisutnost (*theoria*) uzdiže iznad svetovnih briga. Kada se znanje uzdigne iznad zemaljskih stvari... vera guta znanje, iznova ga rada. Ono je sada u stanju da ističuje duhovne misterije do kojih dospeva jednostavni i tanani intelekt. Ovo svetlo opažaju duhovne oči (skrivenne očima telesnog čoveka) u skladu sa rečima Hristovim: »Poslušaj vam Duha, Utješitelja, kojega svet ne može primiti i on će vas uputiti na svaku istinu« (Jovan 16:13).

Sv. Isak objašnjava da prvi stupanj znanja »hladi dušu« i u stvari joj ne dopušta da ide za božijim poslom; drugi stupanj »zagreva dušu i vodi veru« a treći stupanj »donosi spokoj i veru«. Treba zapaziti da ova usmerenost znanja nema za cilj da postane mrtva za svet (zapravo sasvim je suprotno) ona je samo mrtva za pobude »svetovnog« (Isaac, b. d.).

Najzad, postaje očigledno da je pravoslavni stav i pristup znanju i iskustvu neposredno povezan sa rašćenjem čovekove Slike Božije. Sv. Vasilije kaže da u slici »jedna čestica Božije milosti usmerava čoveka Boga. Za Sv. Vasilija, slika predstavlja početnu tačku na putovanju ka znanju; na taj način, um je prirodno usmeren spoznaji Boga.

»Ljudski um je dobar i u njemu imamo to svojstvo da smo po liku Tvorca. Dobra je i delatnost uma, i on je svagda delatan, mada često fantazira o nebitnom, ali se često i direktno obraća ka istini« (Vasilije, pismo 233/navedeno prema *Patrologiji* Atanasija Jevtića, II sveska, Beograd 1984.)

#### Drugi deo: Stupnjevi

Iako mnogi ljudi teže da porastu u svojoj veri, njima nije uvek jasno kako to treba da se odigra, naime, kojim se to procesom postiže taj cilj. Za pravoslavne hrišćane, taj proces nije toliko nepoznat jer sveci crkve »osvetljavaju« put.

U pravoslavnoj literaturi se može premiti kako sveci prave neka razlikovanja koja

odražavaju njihovu osjetljivost za različite potrebe ljudi koji se razvijaju u veri. Svci čak mogu praviti razlike između »stupnjeva rašćenja« iz svog sopstvenog iskustva. Sv. Pavle, na primer, razabira da neke ljude treba (duhovno) hraniti mlekom a neke mesom. Na taj način, Sv. Pavle obraća pažnju na individualne sposobnosti i potencijale. Sv. Maksim Isповедnik piše o tri nivoa u razvoju: 1) *einai* (bitije), 2) *eu einai* (blagobitije), i 3) *aei einai* (večno bitije). Na taj način, Sv. Maksim pokazuje osjetljivost za stvarne stupnjeve u duhovnom razvoju. (Lossky, 1963).

Iako u crkvenoj literaturi često nailazimo na pominjanja duhovnog »razvoja«, u pravoslavnoj crkvi nije moguće naći nijedan izkaz ili sistematsko objašnjenje u vezi sa *procosom* duhovnog razvoja. Ako pokušavamo da odgovorimo na pitanje, »šta je model razvoja u pravoslavnom hrišćanstvu?«, izgleda da bismo mogli da dodemo do odgovora tako što ćemo tom pitanju i tražanju za odgovorom pristupiti držeći na umu »istinsko znanje« (u smislu u kojem je razmatrano u ovom tekstu), tj. imajući u vidu i razumske i egzistencijalne dimenzije rasta u životima svetaca.

Nakon čitanja života crkvenih svetaca, nadeno je da nema jedinstvenog obrasca koji bi ocrtao onaj istinski put u duhovnom razvoju svih njih, već da pre postoji jedna slična osnova u iskustvima svetaca koje naglašava da je potrebno: 1) biti ukorenjen u »ispravnoj veri«, Svetom Pismu, Svetom Predanju, što Sv. Irineje sve uključuje u »arsenal vere« i 2) iz prve se ruke suočiti sa svetim.

Čitajući živote nekih svetaca i ranih teologa, s posebnim osvrtom na njihove obrasce duhovnog uzrastanja, nalazimo da, iako svaki svetac ili teolog koristi različit jezik da bi razmatrao svoj duhovni razvoj, oni, međutim, ipak doživljavaju ili nailaze na slična iskustva ili stupnjeve rasta. »Različitost jezika« kod svetaca i teologa može se objasniti činjenicom da njihovo sagledavanje uzrastanja proističe iz ličnih iskustava, a ne iz formula. Ono što je, međutim, posebno zanimljivo jeste činjenica da, mada svaki od svetaca opisuje svoje sopstveno iskustvo (često na samo sebi svojstven način), kada se međusobno upoređuju stupnjevi kroz koje su ti svci prolazili, pojavljuju se neke osnovne paralele. Ova istovetnost potvrđuje univerzalnost njihovog iskustva, ukazujući na njihovu »ispravnu veru«. Izgleda da je moguće izdvojiti pet stupnjeva koji su u osnovi konzistentni kod ovih svetaca i teologa.

Na osnovu ovog proučavanja, definisao sam pet stupnjeva u pravoslavnom duhovnom razvoju na sledeći način: 1) slika, 2) *metanoia* (preobraćenje), 3) *apatheia* (učestće ili preobražaj), 4) svetlost (prosvetljenje) i 5) *theosis* (sjedinenje).

## Prvi stupanj: slika

»Slika« (*Eikona*) se odnosi na prirodno stanje čoveka – ono što je u ovom poglavlju već razmatrano kao »čovekova priroda«, naime,

čovekov potencijal da se razvije (da voli, da misli, da stvara). Započinjući na ovaj način model razvoja, svi ljudi se, samim svojim rođenjem nalaze u procesu duhovnog razvoja i uzrastanja.

## Drugi stupanj: metanoia (preobraćenje)

*Metanoia* je stupanj preobraćenja u kojem se čovek svesno obavezuje, izabira da svoj život vodi »Hristu«.

## Treći stupanj: apatheia (pročišćenje ili preobraženje)

*Apatheia* (očišćenje ili preobražaj) se odigrava onda kada se čovek oslobodi svetovnih žudnji i kada je u duhu oslobođen od stvari koje odvlače pažnju od cilja. Svci kažu da je čovek na tom stupnju »pročišćen«. Ovaj izraz se često prevodi kao »bestrastan« što označava da je čovek na ovom nivou bez osećanja. To je netačno tumačenje smisla ovog izraza, jer stupanj *apatheia-e* ne isključuje osećanja već odražava onaj stupanj na kojem su osećanja uskladeni na sopstvenim ciljevima.

## Četvrti stupanj: svetlost (prosvetljenje)

Svetlost predstavlja stupanj prosvetljenja, doživljaj Božanske Svetlosti. Crkveni oci koriste sliku vatre i gvožđa da bi opisali kako čovek kao proizvod stvaranja (gvožđe) biva obasjan kada pristupa Božijoj Svetlosti (vatri).

## Theosis (sjedinenje)

*Theosis* (sjedinenje) nije neko krajnje stanje već je cilj u koji čovek ulazi, kao što kaže Sv. Grigorije Niski »iz slave u slavu«. To je stanje prebivanja u »sazivljenju«, »suačestvovanju sa Duhom Svetim u ovom životu«.



S engleskog preveo  
Marko Živković

(Iz knjige K. Wilbera, J. Englera i D.P. Browna: *Transformations of Consciousness*, Boston & London, 1986.)

## Literatura:

- Aghiorgoussis, M. *La dialectique de l'image de Dieu chez Saint Basil Le Grand*. Neobjavljena doktorska disertacija. Univerzitet Louvain, Francuska; Teološka škola, 1964.
- Alexandria, Cyril of /Kirilo Aleksandrijski/. *Migne. Patrologia Graeca*, 276.
- Athanasios, St. (Sv. Atanasije) *Migne. Patrologia Graeca*, 101B.
- Basil, St. /Sv. Vasilije/ *Migne. Patrologia Graeca*, 20B, 29C, 30, 31, 32, 32B, 32C, 37A, 213D-216A, 864C, 908, 909, 909B, C.
- Basil, St. prev. Phillip Shaff & Henry Wase) *Letters. The Nicene and Post-Nicene fathers*. VIII tom. Grand Rapids, MI: 1955.

Caesarios, (Kesarije) *Migne. Patrologia Graeca* 38, 1125.

Campenhansen, Hans Von. *The Fathers of the Greek Church*. Njujork: Pantheon, 1955.

Cayre, F. U zborniku: *Spiritual writers of the early church* (prevod W. Webster Wilson) Njujork: Hawthorne 1969.

Chariton, *Igumen of Valamo* (pri: *Philokalia: The early church fathers* (prev. E. Kadloubovsky i C.E.H. Palmer), London, Faber and Faber, 1967.

Chrysostom, St. John. *Migne. Patrologia Graeca*, 53, 36, 158D, 443, 443c.

Clement of Alexandria. *Migne. Patrologia Graeca*, 9, 74, 140A, 277D.

Cyril of Alexandria. *Migne. Patrologia Graeca*, 67, 276D, 277D, 1087.

Cyril of Jerusalem. *Migne. Patrologia Graeca*, 33, 477, 838B.

Gregory of Nyssa, St. *Migne. Patrologia Graeca*, 44, 137, 184, 273A, 273B.

Gregory of Nyssa, St. *From glory to glory* (pri: Jean Danielou i Herbert Musurillo), Njujork, Scribners, 1969.

Irenaeos, St. *Migne. Patrologia Graeca*, 1105A, C.

John of Damascus, St. *Migne. Patrologia Graeca*, 94, 95, 97A, 924A, 1037C.

Krivoshine, Basil. *The ascetic and theological teaching of Gregory Palamas. Eastern Churches Quarterly*, 1955.

Lossky, V. U: *The vision of God* (prev. Asheleigh Moorhouse), Klejton, Wl: Faith Press, 1963.

Meyendorff, J. *A study of Gregory Palamas*. London: Faith Press, 1964.

Meyendorff, J. *Eastern Christian thought*. Vasington, D.C. i Cleveland, OH: Corpus Books, 1969.

Meyendorff, J. *St. Gregory Palamas and Orthodox spirituality*. Krestvd, NY: St. Vladimir's Press, 1974.

Meyendorff, J. *Byzantine theology*, Njujork: Fordham University, 1975.

Monk of the Eastern Church. *Orthodox Spirituality – An outline of the Orthodox ascetical and mystical tradition*. London: SPCK, 1968.

Origen. *Filokalia tom Ieron Neptikon*, Drugi tom, Atina, 1983.

Stephanou, Eusebios A. *Charisma and gnosis in Orthodox thought*. Fort Veju, IN: Logos Ministry for Orthodox Renewal, 1976.

Tatian, *Migne. Patrologia Graeca*, 6, 837B.

Theodore of Cyrus, *Migne. Patrologia Graeca*, 80, 104B, 105B, C.

Turner, H.J.M. St. Gregory of Nyssa as a spiritual guide for today. *Eastern Churches Review*, 1975, 7, 1.

UDK 141. 336 : 297. 165 (497.1)

## Derviški obredi u Jugoslaviji

Petar Đurić

Najznačajnije radove o derviškim bratstvima napisali su istoričari i filozofi religije, pa su i sva važna znanja o tom fenomenu teorijske prirode. Reklo bi se da jednu od središnjih tema za modernu zapadnu orijentalistiku, koja se radala u kontekstu istorijskog stereotipa o islamu kao homogenog religiozno osvajanih masa sa Orijenta, čine upravo te dugo neuočavane religijske distinkcije – u ovom slučaju to su razlike između ortodoksnog islama, kakav, na primer, danas zastupa naša ulema, i derviške interpretacije Kurana, zasnovane na idejama sufija, mističara i asketa iz prvih vekova islamske ere. Zapadni islamisti se, uz to, naročito zanimaju za posledice koje je sufizam izazvao u religijskom, kulturnom, socijalnom i političkom životu islamskih zemalja. Sama derviška *téchne* nije posebno i detaljno opisivana sa prakseološkog stanovišta, niti su objašnjavani prateći psihofizički procesi. Pošto naučnici ne učestvuju u derviškim ekstatičkim obredima, a derviši se ne bave naukom – nema objektivnih izveštaja o autentičnom mističkom iskustvu koje derviši doživljavaju u svojim obredima.

Tekst koji sledi bio je prvobitno sinhroni komentar pedesetminutnog filmskog zapisa o derviškoj praksi u dve etničke skupine – među Romima u Skoplju, čiji derviši pripadaju redu kadirija i sadija, i među Albancima u Prizrenu, čija tekija okuplja dervise iz reda rufajia. U jednoj i u drugoj sredini, kao što je uvek bilo, derviška bratstva su ispoljila veliku prilagodivost lokalnoj kulturi i mentalitetu. U romskoj sredini derviška aktivnost je pokrila veoma široko područje potreba, šire nego u albanskoj ali u obe je prevazišla opseg i nivo unutrašnje solidarnosti male grupe. Obe pružaju pripadnicima više od onoga što ljudi dobijaju u skupinama zatvorenog tipa. Čovek posvećen derviškom kultu očigledno nije samo tragalac za psihološkim utišetom.

Pošto komentar nije manjan, osim što je na nekoliko mesta dopunjavao jasno izvedenim objašnjenjima i ukazivanjem na izvore podataka, zbog prelaženja bez temeljite adaptacije iz jednog u drugi medij (iz filmskog u medij pisane reči), pojavljuju se neke neprimernosti u izboru i povezivanju činjenica, ekspoziciji, zaključivanju i, uopšte, stilu. Za takvu vrstu filmova pravilo je da se u naraciji samo ovlašno opisuje ono što se vidi. Tu stvarnost biva samo polazna tačka za približavanje činjenica koje se ne vide, ali koje se nalaze u kontekstu onoga što se vidi. S tačke saznanja, prisustvovati, nema sumnje, znači mnogo manje nego učestvovati. Film, međutim, gledaocu može da pruži nešto malo više nego samo prisustvovanje. Glavni nedostatak teksta koji sledi je, dakle, to što je ostao bez slike. Nekoliko priloženih ne umanjuje prazninu, već samo pojačava autorovu sumnju – da li je uopšte trebalo izlaziti iz medija?

### Derviška tekija u svakodnevnom životu romske mahale

Na uzvišici iznad romskog naselja Topane, u Skoplju, nekada se dizala tekija, der-

viška bogomolja. Stari Romi-muslimani tvrde da je ispod njenog kamenog poda sahranjen derviš po imenu Alti-Ajak Baba, svetač, i čudotvorac. Od tekije, koja se srušila u zemljotresu 1963. godine, preostao je samo jedan nadaleko uočljiv luk.

Derviški starešina, šejh Serbez Fazli, na jradnje sa tog mesta poziva dervise na okup u novu tekiju. Njegovo pozivanje, koje u neko tiho jutro može da dopre do svih deset hiljada Roma u pet mahala Topane, nalikuju ezanu, uobičajenom muzejinom oglašavanju sa minareta: »Alah je najveći! Svedočim da nema drugog boga osim Alaha! Svedočim da je Muhamed božiji poslanik!«

U topanski mahalama Mađžuri, Baručin, Topanli, Prištevači i Tenekle nalaze se četiri tekije koje pripadaju derviškim redovima kadirija i sadija. U tekiji u mahali Mađžuri, plavo obojenoj potleuši razbijenih okana, okupljaju se pripadnici bratstva kadirija.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> U mahalama Topane, nekada na dalekoj periferiji, sada na užem području grada, Romi se vekovima naseljavaju. Poslednji veliki talas stigao je u drugoj polovini prošlog veka iz Prištine i sa juga tadašnje Srbije. U Tenekli-mali pretežno su žitelji džambasi. U Prištevači kasandžije. U Mađžuri, čije ime dolazi od turskog naziva za došljake – svirači, koritari i sakupljači gvožđa. Ova etnaska podela po mahalama sada se već iz-

gubila, kao i strogo konfesionalno grupiranje; izmešani sa muslimanima žive i Romi pravoslavne vere.

Dervise u Skoplju u našoj naučnoj literaturi prvi put pominje Gliša Elezović u radu objavljenom 1925. godine. Ali, u nema ni reči o Romima-dervisima, ili Ciganima-dervisima – kako bi se tada reklo, iako su, kako danas saznajemo od njihovih potomaka, u to vreme imali jednu tekiju, ako ne i dve. Može se pretpostaviti da Elezović vodi kroz skopske tekije (bio je to jedan ugledni turski šejh) nije spominjao Rome-dervise zato što ih je dvostruko prezirao: bili su iz naroda koji je tada bio na društvenoj margini, a odstupali su i od propisa reda kojem su pripadali.

Danas u Topani stalno živi nešto više od dvadeset derviša. Još toliko je onih koji su ovdje stupili u bratstvo, ali sad su raseljeni po svetu, i tek poneko od njih dođe ovamo na velike derviške praznike.

Sami Romi-derviši, kao i pripadnici ostalih derviških grupa u našoj zemlji, veoma malo znaju o prošlosti i učenju svog reda. Njihovi podaci su krajnje nepouzdati, pa zahtevaju višestruko proveravanje. Mnogi derviši, ako nešto ne znaju da objasne, rado će reći da ima stvari koje se nepoveštivom ne saopštavaju jer u *sir*, tajna koju, navodno, šejh pri inicijaciji na uho saopštava novopriljubljenim.

Objektivne činjenice o nastanku i delovanju nekih tekija, pogotovo o onim romskim, ne mogu se saznati ni od predstavnika tela ortodoksnog uleme. Iako je sufijsko učenje postalo sastavni deo takozvanog pozitivnog islama, i dalje živi mišljenje da derviški put vodi u duhovnu anarhiju, jer se u njihovim obredima duhovna stanja, ispunjena emocijama umesto mirnom kontemplacijom, ne mogu predviđati niti kontrolisati. Ortodoksnim islamskim teolozima i nepoverenjem gledaju na sve one koji pokazuju dublje interesovanje za dervišku praksu, podostrevajući da im je na umu, ako ne kompromitovanje islama, ono sigurno interesovanje za verski egzotizam.

Obred u tekiji Roma-derviša u Skoplju



Džamiju koja se nalazi u blizini religiozni Romi iz Topane ne posećuju, jer ono što traže od vere, nadu u tekiju; u njoj se mole, venčavaju i obavljaju pogrebne obrede; derviški starešina, šejh, tu je potpuno preuzeo ulogu imama.

U romskim muslimanskim zajednicama derviši uživaju velik ugled. Priznaju ih kao neosporne autoritete u stvarima vere i magije. Veličaju njihove duhovne i fizičke moći. Kupuju od njih zapise i hamajlije protiv uroka i bolesti dolaze im izdaleka da bi saznali sudbinu, radi isterivanja zlih duhova, otkrivanja bolesti i lečenja. Nisu retki ni hrišćani koji od derviša traže lek za neku svoju nevolju.

Najviše se uvažava derviški starešina, šejh. Vernici mu u svakoj prilici oduju poštovanje: dlan mu ljube i čelom dotiču. Kad žele da iskažu posebno uvažavanje, poljube mu još kolena, ramena i čelo. Dok u tekiji šejh sedi na *postu*, koži žrtvene ovce, zaklane za bajram, derviš-iskušenik pripaljuje mu cigaretu, dodaje šoljicu kafe ili ga nudi slatkisima.

Venčanja koja se ovde obavljaju u mnogim detaljima se razlikuju od propisanog muslimanskog rituala. U načelu, derviški redovi se pridržavaju šerijata, islamskog prava zasnovanog na Kuranu, ali u praksi, kroz celu svoju istoriju, bili su, kao što su i danas, veoma podložni lokalnim tradicijama, što naročito važi za Rome-dervişe.

U ovdšnjim mahalama česta je pojava da devojka dobneg momku i nevenčana živi s njim mimo svih šerijatskih propisa. Ali, kad su u pitanju malealički brakovi, koji su toliko česti, da bi se čak moglo reći da ovde gotovo nijedna nevesta nije punoletna, romska tradicija se podudara sa verskim propisima koji dopuštaju brak sa maletolecom: primer je dao sam prorok Muhamed uzevši za ženu devetogodišnju Ajsu, ali u kojom se, kako predanje kaže, saživeo tek kad je navršila 14 godina.

Ako nema verskih i zakonskih prepreka, ako su porodice koje će se oroditi rešile materijalna pitanja kako običaji nalažu, mladeni će, pošto su u opštini sklopili brak, doći u tekiju da svoju vevu potvrde i verskim obredom koji se sastoji od molitva, čitanja odlomaka iz Kurana i mnogih folklornih elemenata simboličkog značenja, kao što je jedenje hleba i šećera sa kolena bračnog druga ili pijeње vode iz iste čaše. Mladenci će izmenjati burme koje su prethodno stavljene na Kurane, pokvasiće usta vodom u koju je šejh pirnuo dah koji nastaje kad se izgovori božje ime i nad kojom je propisano kuranske ajete, poljubice svetu knjigu i sve prisutne po starešinstvu. U tekiji je među svatovima, i dva svedoka bez kojih se brak u opštini ne bi mogao sklopiti. Iako u islamu ne postoji institucija kumstva, mladeni i njihove porodice poštuvaće ta dva svedoka na isti način kao što se u hrišćanstvu poštuju kumovi.

Od svih derviških grupa u našoj zemlji, bez obzira kojom redu pripadaju, romske su derviško učenje najviše saobrazile sa svojim narodnim duhovnim i normama sredine u kojoj žive, i podredile ga cljevima svakodnevnog

života. Među njima, na primer, uz priče iz islamske mitologije još pripovedaju romske bajke, a termini koje upotrebljavaju u obredima najčešće su turske i persijske reči izgovorene u duhu romskog jezika. Može se pretpostaviti da je za takvo prilagodavanje odlučujući bio položaj Roma u muslimanskoj zajednici: njihovo siromaštvo, bavljenje potcenjenim poslovima i život u izolovanim grupama.

Obrezivanje koje nalaže verski propis obavlja se u prisustvu šejha i njegovog zamjenika. Decu, obučenu u naročitu odeću plave boje, prvo odvođe kod fotografa, a potom, uz svirku i veselje, u tekiju. Kad šejh očita propisane molitve, sunetlija obavlja zahvat.

Vernici opsedaju tekije u svakoj prilici kad su derviši na okupu, ali naročito na godišnjicu rođenja osnivača bratstva. Kod kadirijsa, kao rođonačelnika slavi se Abd-ul Kadir Gilani, rođen u XI veku u Persiji. Smatra se da sveatački moć osnivača deluje na sudbinu svakog sledbenika, kroz celo bratstvo, kroz sve vekove. U svakoj tekiji šejh je centar tog zračanja i zato sve što sam obavi ili što se učini u njegovom prisustvu, ima povoljan predznak.

### Priprema Roma-derviša za obred u tekiji

Pratićemo glavne trenutke u bogoslužjenju Roma-derviša ili bratstva kadirijsa, sa-stavljenom od molitvenog delu i ritualnog probandanja tokom igre praćene muzikom.

Asip Zekir, čutljivi, puvčeni derviš, koji u obredima lako postiže duboka ekstatička stanja,<sup>2</sup> revnosno ispunjava sva pravila reda: pre odlaska u tekiju, kao što čine svi muslimani kad se spremaju u džamiju, obavlja *abdest*, ritualno pranje tela.

Bez abdesta derviš ne sme pristupiti molitvi, ne sme klati žrtvenu životinju (*kurban*), niti čitati Kuran. Neki postupci pri abdestu su *farz*, dakle nalaže ih sveta knjiga: oprati lice, ruke do lakata, teme i stopala; drugi su *sunnet*, dakle ono što je Muhamed preporučio: po tri puta isprati usta, nos i uši, vrat mokrom rukom protrti, između prstiju se oprati i izgovoriti *bismile*, to jest molitve; treći su *mustehab*, ono što nije obavezno ali je lepo i korisno činiti. Ako se nadu u bezvodnom kraju, i derviši, kao i ostali muslimani, pristupiće takozvanom *tejemmu*: dotaći će dlanovima čisti pesak, zemlju ili predmet načinjen od zemlje, otrećeš prah i protrti lice i ruke.

Derviš Zekir je jedan od *makadema*, predvodnika; oni su najbliži šejhu, pomažu mu u obredima i zamenjuju ga kad je odsutan.

Oko šejha i makadema je krug posvećenih članova koji se dele na nekoliko rangova za-

visno od dužine staža i duhovnih odlika, a oko njih, posvećenih, krug *murida*, iskušeničnika koji, pripremajući se za članstvo, obavljaju pomoćne poslove u tekiji: čiste, donose ogrev, poslužuju i slično.<sup>3</sup>

Sledi krug braće koja prisustvuju, pa čak i učestvuju u nekim obredima, ali ne praktikuju doseganje zanosa u kojem se manifestuje trijumf duha nad telesnim bolom.

Poslednji koncentrični krug oko šejha čine laici, članovi koji pomažu. Iz tog najšireg kruga stiže glavna finansijska pomoć tekiji.

Abdest obavljaju i žene ako nameravaju u tekiju. U većini redova, kao i kod kadirijsa, smeju da prisustvuju obredima. Navodno, kod jesevija i bektasija mogu da učestvuju u svim ritualima.

Predajni šejh romske tekije u naselju Topani, Durmiš Fazi, nije odredio, a što bi bilo u derviškoj tradiciji, koji će od sinova naslediti titulu: mladi, Serbez, ili stariji, Arif. Pošto pitanje prvenstva nije rešeno, odnosi između braće često su zategnuti. Najčešće odbojica istovremeno vode bogoslužje, naizmenično preuzimajući vodeću ulogu; možda je pokojni šejh imao na umu upravo takvo rešenje.<sup>4</sup>

### Zikjir (bogoslužjenje) Roma-derviša iz reda rufajia

Izlegd *semahane*, prostorije u kojoj se održava bogoslužjenje, zavisi od bogatstva sre-

<sup>3</sup> Izvor nekih podataka o Romima-dervišima bio je i nedovršeni rukopis Serbeza Fazlija (devet stranica kucanih u tri primerka na mešavini makedonsko-serbskohrvatskog jezika), pod nazivom 'Islamsko verovanje romskih derviša u Skoplju i okolini. Jedan primerak je zadržao šejh Fazli, koji, navodno, namerava da rad dovrši i objavi na romskom jeziku kao 'Derviški il-mihal', drugi je kod Trajka Petrovskog, asistenta u Institutu za folklor-Marko Cepenkovića u Skoplju, a treći kod potpisnika ovih redova. Kako izgleda Fazlijev tekst, koji je mestimično potpuno nejasan, može se zaključiti iz sledećeg (jednog od boljih) pasusa:

'Derviš može da postane svako, nezavisno od polota, a zavisi od moralnata obrvrka, prvenstveno u gradivnati život, i svako ko želi da bude primeren pravnici. Derviši žive u prvenstveno sastoi od ispunjavane iserjata, a potom i tarikata. Za razliku od šerijatskite muslimani, derviši imaju simbolično značenje u duhovno verovanje, i zbog svoje vere u Alaha, blagoderžica na njegova božjata moći, oni mogu prikazati dejstva koja su za čoveka prava satisfakcija ili, pak, neobična za čovekovit razum, sveti i delovanje. Da spomenem neki takvi efekti koji gi prave derviši. Na primer, bodenje so zarfovi - železni šipki u težina 50-60 cm. Oni se bodat niz celotelo telo, pa i obrazot. To je glavni ceremonijal od božatvenstata moć koja pokazuju derviši iz prvata grupa od šest tarikata. Vtorata grupa od šest tarikata ima ceremonija ili derviški običaj, da sa božatvenstata moć koja je toliko nakloneta kod njih, pokazu pred svevskata javnost svoeto postoenje, pa hvataju usjanite železni predmeti i so goli ruci možat da izdrtat na električna struju so pogolema voltazja. Derviš se pri svečanata obaveza predava na Boga, i to prvo telesno i duhovno preko svoj šejh, preko Hazreti Pir (svetac staršina na cela sekta) do Hazreti Ali koji pokraj što i najbližok od četrite najtesni sarabotnici na Muhamed, e i Muhamedov dah od čitko i prvo čovek koji e odgovoren u funkcija za derviš-pravovnici, i preko njega do Muhameda i konečno se predava na Boga.'

<sup>4</sup> Svakom članu filmske ekipe šejh Serbez Fazli je predao kratku autobiografiju koja doslovice glasi:

<sup>2</sup> Šejh Serbez Fazli je u stanju da načini rang-listu derviša iz svoje tekije prema brzini kojim dopjevaju u ekstazu. Neki put se poredak promeni, zavisi od trenutne psihofizičke predisponiranosti pojedinaca. Po pravilu, što češće učestvuje u ritualu, derviš biva sposobniji za brže dostizanje željenog stanja. Od veoma starih derviša ne očekuje se da se podvrgnu obrednoj smatorturi.

dine. U Topani semahana je vlažna, skućena ođaja niske tavanice, zidova obojenih masnom bojom, ukrašenih svetim izrekama i prizorima iz kuranske mitologije.

Bogosluženje započinje *namazom*, tradicionalnom muslimanskom molitvom sa klanjanjem i padanjem ničke. Sve što posle toga usledi, svetojstveno je samo dervišima i razlikuje se od bratstva do bratstva.<sup>5</sup>

Kadirije poseduju u krug i dok *šeh itlače*, ostali se ritmički klate uz karakteristično huktanje koje se sreće u obredima većine redova. U narodu se nekad govorilo "Hukće k'o derviši; u jednoj narodnoj pesmi se veli: »Po tekijam' hukće s dervišimac«.

Postoji nekoliko tumačenja o značenju i svrsi tih šumnih izdajaja, koji ponekad liče na artikulisanu reč *hu*, a ponekad samo na zvuk koji nastaje zbog snažnog istiskivanja vazduha iz dubine pluća.

Neki derviši objašnjavaju da je *hu* jedan od hiljadu i jednog atributa božjeg imena. Drugi smatraju da predstavlja blagoslov ili pozdrav sa značenjem »sve je u božjim rukama« i da zato u nekim bratstvima derviš pri ulasku u tekiju kaže *hu*, a prisutni mu odgovaraju *ejvalah*, što znači *tako je, boga mi!* Ima mišljenja da *hu* treba shvatiti kao kolokvijalnu formu nekog pozdrava, kao poslednji slog neke fraze, na primer uzvika *džele sanahu*, kojim se propirača svako spominjanje božjeg imena. Postoji i tumačenje, koje ne isključuje nijedno od navedenih, da se takvim dubokim ventiliranjem pluća, uz klaćenje i jake zvučne draži, postigne anestezični efekat, da nastaje delimična ili potpuna neosetljivost na bol.

Tok obrada određen je *fatavetom*, knjigom koja sadrži pravila rada. Propisani su koraci, držanje tela, broj uzvika i dužina sećanja. Smatra se da postoji 40 fataveta, dakle manje nego derviških redova, kojih ima, kako navode neki islamisti, oko 170, a računajući i sve podredove – oko 370.

<sup>5</sup> Serbez Fazli, eš-šejh sa prekarom Janla-Baba Isupli, rođen je 12. januara 1948. godine u Skoplju, u Topani. Još od ranog detinjstva je religiozno vaspitavan u sredini u kojoj u potpunosti dominiraju derviški redovi. Izučava preneseno islamski šerijat i već od sedme godine počinje klanjati namaz, a u svojoj dvadesetoj godini postaje član derviške sekte sadija, a dočine i sekte kadirija. Danas taj šejh ima više od pedeset sledbenika, to jest derviša koji su ukhletuli u dva podredovca. Njegov učitelj bele Bahmetulah-e-hadž Hafiz šejh Serbez Durmiš iz Skoplja, ujedno njegov otac i šejh.

<sup>6</sup> Zapadni islamisti obično govore o tri etape u procesu postizanja stanja u kome je poništen svest o sebi samom, čime se omogućeno sjedinjavanje i istovetnost sa Svevišnjim, prolazi se kroz stanje jezika, sećanja i svesti. Govori se o i stanjima ljubavi, nade, straha i želje. Naš razgovor sa mnogim dervišima u Makedoniji i na Kosovu da je znatno nedovoljna slika. Pošto je mističko iskustvo lični doživljaj prirodni (kako se to umati u religijskoj fenomenologiji), ono se ne može opisati, pa je i svaki izveštaj o doživljaju različit. Ponekad neki međusobno bliski derviši to individualno, netipično stanje ipak opisuju istim, ali veoma nepreciznim rečima. Verovatno opis preuzimaju jedan od drugog.

Svaki iskušenik uvećava tehnike pod vodstvom šeha i ugledaju se na ostale učesnike u obred. Primitivna je i saradnja iskušanih derviša: približe se mladošću, pridružuju se njegovom huktanju, pojačaju bubnjanje i na sve druge, za tu priliku neupadljive načine, daju mu do znanja da su uz njega.

Nazivi redova i podredova uglavnom su izvedeni od imena ili nadimka osnivača: bektasije, kadirije, rufajije, i tako dalje. U našim krajevima održao se mali broj bratstava: nema ih više od devet.<sup>6</sup>

U bogoslužju učestvuju i deca-iskušeni u punu saglasnost, pa i ponos svojih roditelja, koji se raduju njihovoj pobožnosti i podstiču ih da se navikavaju na bolni ritual. I među dervišima, kao i u svakoj islamskoj sredini, uobičajeno je rano započinjanje verske obuke. Muškrom detetu, čim se rodi, odšaptać neko na desno uvo *žnan*, pozivajući na molitvu, a na levo *ikamet*, to jest objavljivanje početka molitve. U četvrtogodišnjem životu poslaće ga u džamiju ili tekiju da sriče prve reči El-Aleka, 96. kuranskog poglavlja. U sredinama imućnijim odromske, roditelji priređuju i gozbu kad im dete počne da uči kuran.

Obred ne teče neprekidnom uzlaznom linijom. Oko pola sata posle početka, šejh daje znak dervišima (ovog puta to je učinio stariji brat, Arif da ustanu i u sebi izgovore molitvu, okrenuti *mihrabu*, osvećenju niši u kojoj se drže bodeži, igle, sablje i ostali obredni rekviziti. U tom predahu poneki derviš još stupa u kontakt sa okolinom. Kad se nastavi obred, prestaje svaka veza derviša sa posmatračima.

Približavanje ekstatičkom stanju traže još oko 40-50 minuta, što sa prethodnom pripremom iznosi sat i po. U obred rufajija uvodna faza je otrpikile toliko duga.

Derviška bratstva koja su se pojavila u organizovanoj formi u XI veku u središnjim islamskim oblastima, u ranom periodu svoje istorije imala su oskudan obredni postupak. Njihovo delovanje tada je bilo još prozeto isključivo idejama islamskih mističara i asketa iz prethodnih vekova, takozvanih *sufija*, koji su, nezadovoljni verskom rutinom i mlakom verom ortodoksne uleme, smatrali da će se muslimanskoj zajednici vratiti duh izvornog, autentičnog islama putem odricanja od ovzemaljskih dobara, od zgrtanja novca i razmatanja spoljašnjim sjajem, i težnjom da se kroz duboku ljubav prema Alahu neposredno spozna božje biće, njegova suš-

<sup>6</sup> U literaturi koja nam je bila dostupna spominje se tridesetak sledećih važnijih bratstava, nazivi su nazivi izvedeni od imena ili nadimka osnivača: džidmo ih prema azbučnom redu: ašazulije, bektasije, bedevije, bajramije, dusukije, derkavije, isevije, jesevije, kalandarije, kadirije, mevlevije, muhammedije, noktadžije, nakbednije, rufajije, shirvendije, sinanije, sunbulije, sadije, senusije, shubrevdije, tiđanije, usaklije, halvetije, halidije, hajtaje, hamzavije, čištie, džestije, dželvetije, džerhanije, džadhilije, džahzelije, lazije...

Stareštinom derviških redova u Jugoslaviji, čije se sedište nalazi u Prizrenu, okuplja sledećih dvanaest tarikata: rufajije, kadirije, bedevije, dusukije, sadije, šahzelije, halvetije (sa 36 podredova), mevlevije, bektasije, nakbednije, bajramije i sinanije. Od tih dvanaest redova u našoj zemlji samo devet imaju sledbenike koji vode aktivan verski život.

tina i identitet. To individualno mističko iskustvo i asketizam sufija (ime su dobili po *sufu*, grubom suknu kojim su se ogrtali) dalo je osnovu verskom realizizmu koji se proširio ogromno razmere, pokret se institucionalizovao u vidu sufijskih bratstava koja se u našim krajevima nazivaju derviškim. U perzijskom i turskom jeziku derviš znači siromah, odnosno, onaj koji se odrekao materijalnih dobara. Isti smisao ima i reč *fakir*, koja se upotrebljava u istočnim krajevima islamskog sveta za pripadnike sufijskih bratstava.

Sufizam (taj pojam su evropski islamisti izveli u duhu latinskog jezika od reči *suf* i *sufija*) za najšire mase bio je privlačan najviše zbog svoje osnovne ideje da se vernik specijalnom duhovnom metodom može približiti Alahu, pa čak se i sedjiniti s njim. Do najvećeg miline koju u raju može doživeti pobožni musliman, do suresata sa Allahom, što se prema Kuranu može ostvariti tek nakon okončanja pravednog života na Zemlji, derviši su dospeli putem koji je vodio prečicom.

Mnoge ugledne sufije bili su proganjani zbog jeresi, ali bratstva su jačala, razvijala učenje i bogatila ritual. Tek u XII veku, najviše zahvaljujući čuvenom islamskom teologu Al-Gazaliju, derviškim bratstvima bila je priznata pravovernost, ali s izvesnom rezervom koja se do danas zadržala.

Novu fazu u obrednu najavljuju činele koje derviši nazivaju *zile*, *ziler* ili *zilvi*. Gotovo svi instrumenti koji se danas vide na derviškim skupovima, korišćeni su svojevremeno u turskoj vojnoj muzici. I u našoj narodnoj pesmi se kaže: »A udriše zile i borije...«

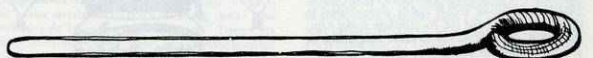
Mali buhnevi, zvani *kādumi*, načinjeni su od metalne zele (Romi-derviši koriste se farovima nekih starih tipova automobila) preko kojih se zategne jagnjeća ili magareća koža. Pre upotrebe kudum se zagreje nad mangalima. Za udaranje je upotrebljava komad jakog kožnog kaiša.

Iako svi istim metodom dospavaju u zanos, stanje u kojem se nađu, izgleda, predstavlja toliko individualno iskustvo da ga svi ne mogu istim rečima opisati. Ako i pokušaju da objasne, najčešće tvrde da im se tada srce ispunjava ljubavlju prema bogu i da ih obuzima sveta radost. Zanos u kojem se izgubi svest, a što nije poželjno, naziva se *vedid*.

Pošto je zaključio da su deca spremna, šejh Abaz odlaze činele i pogledom poziva desetogodišnjeg Šeni Zakira. Malim iskušenicima derviši probadaju samo šerne resice. Ako bi neko požalio decu, imaju spremne odgovor: I u svojoj deci bušite uši da bi nosila mindufe!

Ušna resica je bogata krvnim sudovima (tu se deci u prvim mesecima života uzima

Dul. gvozdena šipka prenika 10-12 mm, duga 30-50 cm, čiji je jedan kraj savijen i ponekad ukrašen jednostavnim ornamentima, načinjenim kovanjem. Neki derviši za vreme obreda lišu vrh dula koji iskušeniću užare u čumuru na mangalima.



krv radi analize), ali nije mnogo osetljiva na bol. Pošto je pljuvačkom očisto i podmazao tig, iglu debelu oko dva milimetra, Abaz pažljivo probada resicu, pazi na izraz dečakovog lica i ne gubi ga iz vida čak i kad se bavio drugim iskušenikom. Sledeće dete-iskušenik je njegov rođeni sin, dvanaestogodišnji Muhamed.

Ko će od odraslih prvi osetiti poziv? Najstariji, najmlađi, najpožasniji...? Kad prvi krene, poći će i ostali. Kad je protekao pun sat od početka obreda, prvi se osetio spremnim Asip Zekir i bez reči, dubokim naklonom i drugim izrazima poštovanja, zatražio od šejha Abaza da mu probode obraz bodežom koji se u semahani čuva u osvećenju niši. Šejh se saglašava vrćenjem glave levodesno (znak odobravanja) i odlučnim pokretom probada mu obraz s unutrašnje strane, otprilike tamo gde se sedmi gornji i donji zub dodiruju.<sup>7</sup>

Osnovni derviški obredni rekviziti su gvozdeni, od korozije potamneli bodeži, duž oko 35 centimetra, s prečnikom od četiri milimetra, usađeni u drvenu jabučku sa koje visi dvanaest lančića koji označavaju dvanaest velikih derviških bratstava. Istovetan ili sličan bodež upotrebljava se u gotovo svim redovima. Nazivaju ga *šii, darb, zarb, zarp*, a Romi-derviši *zarf*. Njime se probada obraz, zavrtači se požu kodu na slabimama, zavrti se i vrh nasloni na jabučicu grkljana ili na kost ispod oka, a kad se dvanaest lančića vrćenjem rašire, to se, kažu derviši, širi ljubav prema bogu svih dvanaest bratstava koja slede i slave Muhamedovu najbližeg sledbenika, kalifa Alija. U ovom tekstu jedini se derviš Muzo usuduje da zarfom probode i jezik.<sup>8</sup>

7. Zašto to čine? Da bismo naime bliže poredenje sa hrišćanskom askezom, pitali smo: da li kroz patnju traže put ka Bogu? Na takvo pitanje nisu imali nikakav odgovor. Na drugičije pitanje (zašto to čine), odgovarali su: "To je Alahu po volji", "Tako se žali za hazreti Alijom", "Tako se oduvek radi", "Tako derviš pokušuje da ima veća moć nego obični muslimani i slično."

8. Šta se u svu otnostivost događalo u filmu i komentari su samo delimično prikazali?

Neki derviški jezik pokretom ruke odbija i vraća u spoljašnji krug; verovatno procenjuje da još nisu dospeli u ekstatičko stanje. Jedan derviš kleči na podu i pokušava da probuje kožu na slabini, koji je zahvatio i nategao palcem i kažiprstom, ali odustaje i traži od šejha da mu zarfom probode obraz. Derviš Muzo istezlje rukom jezik i probada ga tekim zarfom odzgo nađe. Abaz i Fazli se spustaju na kolena i sami sebi probadaju obraz (samotura je njihova obaveza). Na kraju se svi koji su se probali krenu u krug - jednu ruku su ispružili ispred sebe, drugom pridržavaju jabučku zarfa. Iskušenici i derviši koji nisu učestvovali u ritualnom probadanju, stajali su u redu, jele zicerama, presmičući se i ritmički izvikujuju boje ime. Probodeni derviši im se pridružuju i nerazgovetnim uzvicima koje ispuštaju kroz stisnute zube. Svi su obiliveni znojem, i akteri i posmatrač. Ne čuje se više kašljanje i kikanje kao na početku obreda - svi hikuću, monotonoređaju invokacije ili ilaču. Od isparavanja mokre odeće i obuce (napokije celog dana pada sneg), zadaha znoja, prodornih uzvika i od buhanjanja (povremeno preko 100 decibela) koje nalazi odjek u želucu i solarnom pleksusu, svi su opijeni. Zadnji redovi pritiskuju simmatelja i rasvetljavača, gaze kablove, guraju kameru. Šejh Fazli, koji se možda ni u jednom trenutku nije do kraja predao zanosu, izvlači zarf iz obraza, izlazi iz kruga i energično pravi red. Na romskom jeziku naredjuje nekim rođacima da zaštite ekipu koja snima, pa se vraća u krug i na vreme se pridružuje bratu u za-

Započeo je *devāran*; naziv dolazi od arapske reči *devr* - okretanje; svi se kreću u krug jedan za drugim. To je vrhunac obreda. Daje se ne može. U nekim redovima povrh svega ližu usijani mač (to su nekad i ovde činili), hodaju po žeravici (i to su ovdje činili), vise na kukama zaveženim pod oku na ledima (što čine derviši na istoku islamskog sveta), ali i posle toga se ne može dalje. Svima predstoji samo buđenje, vraćanje u svakodnevnicu, u neki sivi dan, sa nejasnim sećanjem na doživljaj koji nisu u stanju opisati.

### Tekija Albanaca-derviša iz bratstva rufajia

U Prizrenu, u tekiji bratstva rufajia, smešten je *mešhat*, starešinstvo zajednice derviških redova koji deluju u našoj zemlji. Prema rečima predsednika mešhata, šejha Džemalija Šehua, za devet bratstava, koliko ih danas ima u Jugoslaviji, i njihovih pedesetak tekija, vezano je oko 50.000 vernika, u koje računavamo, osim derviša, i članove njihovih porodica i širi krug pristalica.

Rufajie iz cele zemlje okupljaju se u prizrenskoj tekiji svake godine, 21. marta, da bi proslavili rođendan hazreti Alije, uzvišenog Alije, četvrtog arapskog kalifa, Muhamedovog zeta, posle čijeg ubistva je došlo do rascapa u islamu. Njegove pristalice, šiiti, stavile su posebnu interpretaciju islama i uticale na pojavu sufija, islamskih mističara i asketa, koji su, opet, dali duhovnu osnovu derviškim redovima.<sup>9</sup>

Ispred vrata semahane u kojoj će se održati obred, strážare mladići s *teberima*, sekirama nalik na halebarda, kakve su nekad

vršnoj molitvi. Oba šejha naizmenično izgovaraju kuranske ajete. Molitva derviša postaje sve tiša i u jednom trenutku reči se stapaju i prestavaju u tihom ali moćno zujanje. Uzvik *ahkutan* (živeli) označava kraj obreda. Svi padaju ničice. Ustaju ponekoliko trenutaka mirovanja, ponovo kašlju i kijaju i napuštaju semahanu čutljivo i melanholično kao i sva bića kad se posle teškog sna naglo nađu u stvarnosti. Ali, svi izgledaju do kraja opušteni, pa su možda u pravu oni koji smatraju da unutrašnji konflikti i stresne situacije mogu naći rešenje u emocionalnom praznjenju tokom derviške seanse, a i oni koji pronalaze sličnosti između tih obreda i nekih savremenih psihoterapeutskih postupaka.

9. Pre početka godišnjeg obreda, šejh Džemal Šehu održao je dervišima i gostima desetosminutni govor, prvo na albanskom, pa na srpskohrvatskom jeziku. Naveo je nekoliko odlomaka koji ilustruju šejhovu težnju da kao predstavnik svih derviša na jugoslovenskom tlu, izade iz okvira svog reda i tekije, i pruži neka optičja objašnjenja:

Amblem tekije u Prizrenu u kojoj se nalazi *mešhat* (starešinstvo) Zajednice derviških redova u Jugoslaviji.



derviši kao trofej donosili iz svetih ratova i čuvali u mirbahu, osvećenju niši, pored barjaka bratstva, takozvanog *sandžaka*, raznih bodeža i muzičkih instrumenata koji se upotrebljavaju u ritualima. Za razliku od drugih bratstava, rufajie polazu pravo na dve zastave zato što sufija Seid Ahmed er-Rufai, koji je u XII veku osnovao njihov red, prvi poreklo od Muhameda preko oba roditelja.

I ovde se prema šejhu ophode sa izuzetnim poštovanjem: kult vode prožima svaki derviški red. Nikada derviš ne postavlja pitanje kakav je šejh koji ga vodi, jer smatra da je svakom čoveku potreban voda, makar i ne bio najbolji. Jedna stara sufijska izreka glasi da je bolje šezdeset dana pod lošim upravljačem nego jedan dan bezvlašća.

Prizrenska semahana je čista i lepvo uređena. Za žene je rezervisani džamij, drvena galerija koja se proteže duž zidova. Veličnim prostorije svedoči da se u njemu okuplja velik broj derviša (u gradu i okolini ima ih oko dve stotine), a izgled - da su široke ruke kada je u pitanju održavanje tekije.

Šejh Džemal Šehu započeo je obred u 12.30. Odeveni je u *arku*, tradicionalni zeleni ogrtač, i *anteriju*, srmom izvezenu kratku haljinu koju je kupio kad je išao u hadž na grob osnivača reda, Ahmeda Rufajia, u gradić Ummo-Ubejeda, pored Basire.

Šejhade, to jest šejhovi sinovi (na persijskom znače znači porodi), dvadesetogodišnji Adri i osamnaestogodišnji Elvin, nose *haidarje*, crne kapute bez rukava; naziv im se dovodi u vezu sa hazreti Alijom, čiji je nadimak bio *haidjar*, na arapskom - lav. Koliko je Alija bio svedoči među Turcima u našim krajevima, slavljeni je jedna bosanska narodna pesma: "Turci viču hazreti Alija, Vlasi viču Jezus i Marija...".

Crvene i zelene prsluke nose barjaktari. Crna traka obavijena nekoliko puta oko *čulaha*, kape načinjene od valjane vune, označava šejhove zamenike u okolinim selima.

Iako derviši u prizrenskoj tekiji pripadaju albanskoj narodnosti, ne koriste se albans-

"Danas je *Sultan-nevruz*, dan radosti za svih dvanaest priznatih Alijinih derviških redova. Taj praznik slavili su i prije pojave islama u svetu. Slavili su ga stari narodi i razne vjere. I danas ga slave. Ali, mi ga slavimo samo zato što je to rođendan Hazreti Imam Alije Čeramil-lahu Vedithe. Sultan-nevruz je ujedno dan kada je Hazreti Alija imenovan za islamskog kalifa. Prema tome, višestruko je svečan ovaj dan."

Alijini sledbenici u čitavom islamskom svetu, prema mogućnostima i pravilima svojih derviških redova, ovog dana priređuju svečanosti, čineći *zikir* i slično.

Da se razumijemo, derviški put nije nešta drugačije od islama, kako to izvesni ljudi žele prikazati. Nije to neka ekstremistička sekta u islamu. Nećemo u islamu dovesti nekastrvo ni ekstremizma! Islam je vjera i ljubavi prema Alahu, dž.Š. Svaki pokušaj da se to drugačije prikaže, dolazi od nepoznavanja ili potencijalno nepriljubljenosti. Veliki pejsamber, Hazreti Muhamed, a.s., po naredbi džennaba Alaha, izgovorio je ovaj hadis šerif o Hazreti Imamu Aliji: "Kome sam ja gospodar, taj priznaje i Aliju za svog gospodara."

Mi ćemo danas, na ovom svečanom zikru povodom Sultan-nevruza, obaviti svetu dužnost koju nam nalaze naš pir i njegov derviški red rufai. Hul!

Sultan-nevruz označava prvi dan profeta, 21. marta. Na persijskom *nevruz* znači novi dan. Pošto je sultan Dželaludin Melikšah naredio da se godina počinje računati od prvog dana profeta, to se i taj dan prozvalo sultanovim novim danom.

kim nazivima za rekvizite i odeću, već samo arapskim, persijskim i turskim.

Djeljenje slatkša učesnicima u bogoslužnju znak je gostoljubivosti, ali, kada se imaju na umu zamorne faze obreda, logično je pomisliti na to da je iskustvo ukazalo i na fiziološko opravdanost takvog postupka. (I najnovija naučna istraživanja dokazala su, nasuprot rasprostranjenom mišljenju o potrebi uzimanja velikih količina šećera uoči velikih napora, da šećer treba, takoreći, liznuti, jer se time izaziva uslovni refleks glikogenolize, čime se organizam iz unutrašnjih rezervi brzo snabdeva energetskim supstratom.)<sup>10</sup>

U 13.40, dakle 70 minuta od početka, obred ubrzan kreće ka ekstatičkoj fazi: počeo je *kijami zikir*, stojeće bogoslužje.

Nekada su rufoje smatrane jednim od najekstravagantnijih derviških redova. Evropljani koji su putovali po Istoku, preneli su da su rufoje i u samoj sredini gde više dobili naziv *urlajućih derviša*. Opisivali su kako se u krugu, držeći ruke na ramenima onih pored sebe, klate napred-nazad uz prodornu invokaciju, i kad se nađu u ekstazi, padaju na zemlje i noževе raspoređene po podu tekije.

Danas je kod derviških redova u našoj zemlji uočljiva težnja ka ujedinjavanju rituala i izbegavanju ekscitiranosti. Izgleda da u tom pravcu deluje i šejh Džamali Šuh, čijom zaslugom su derviši u Jugoslaviji stvorili 1974. godine svoju zajednicu, a šejh-ov nešto donje i svoje udruženje, uprkos protivljenju Starešinstva islamske zajednice, koje je još 1952. godine zabranilo delatnost svim derviškim redovima i pokušalo da zatvori njihove tekije, a u čemu je uspelo samo u Bosni i Hercegovini.

Obred rufoje se bitno ne razlikuje od obreda kadirija. I kod drugih redova u našoj zemlji slična su bogoslužja: slične invokacije, to jest, pravičanje božjeg imena, ritmičke kretanje i način disanja.

Mišljenje da duboki šumni izdisaji koji nalikuju na artikulisanu *reħ*, predstavljaju jednu od tehnika u pripremanju organizma za čin probadanja, zasniva se na činjenici da se dubokom ventilacijom plućna smanjuje količina ugljenikoksida u krvi i da nastali poremećaj acidobazne ravnoteže u nervnim ćelijama izaziva anestetičke efekte.<sup>11</sup> U sadejstvu sa omlamljujućim delovanjem forsiranog disanja je i motorička stereotipija –

ritmičko ponavljanje istih mišićnih kontrakcija. Zvučne stereotipije su, verovatno, treća značajna komponenta u formiranju ekstatičkog stanja, jer, kao što je poznato iz psihijatrije, one mogu da izazovu afektivno suženje svesti i smanje osetljivost na bol.<sup>12</sup>

- Kako to da ne boli?
- To je od Boga,
- Baš ništa ne osećaš?
- Samo malo posle.

Mošta to upućuje na dvostruki doživljaj bola pri uhođu o kojem se u psihologiji govori kao o početnom *svetlom* bolu i sekundarnom *tapom*, koji duže traje. Ta dva doživljaja tak se mogu razdvojiti, na primer pomoću kokaina ili *afekijom*, dovodejem u komatno stanje smanjivanjem količine kiseonika u plućima. Utvrđeno je da su i reakcija vremena ti doživljaja različiti (Carls Orgzud: *Metod i teorija u eksperimentalnoj psihologiji*, Savremena škola, Beograd, 1963).

<sup>10</sup> U svojoj veoma inspirativnoj *Transkulturalnoj psihijatriji*, Art Kriev razpravlja o i nefarmakološkim metodima dosegavanja u disocijativnoj stanju.

<sup>11</sup> Egipćani su izazivanje religiozno disocijativnog stanja zasnivali na neutralisanju čula, postu i društvenoj izolaciji. U grčko-rimsko doba Pitijin trans nastupao je zbog uzimanja ugljenikoksida koji je izbijao iz pukotina u stenama. Sunčev obred Sijuxa bazirao se na fizičkom stresu zbog žoge i žedi. Joga-obred u Indiji zasniva se na fizičkim akrobacijama i vežbama disanja, dok se religiozna stanja suita, kaluderskog reda u Iraku, temelje na bdenju, zadržavanju daha i pluća, čiji cilj su "uhodni" podvizi: gutanje usijanog ćelibrara i probadanje tela bodžima.

Ponekad simbolika postupaka za izazivanje transa otežava uočavanje njihovog fiziološkog i psihološkog delovanja pri nastajanju izmenjenih stanja svesti. Usmerna maza, prepuštanje transu, polajući tela, muzika, ritmičko njahtanje, gledanje u upaljene sveće, post i koncentrisanost na koja mogu da budu oblik autohipnoze. U Indoneziji se, na primer, trans izaziva ritmički monotonom muzikom bubnjeva, gongova i instrumenata od bambusa, pesmama, potpunim izdvajanjem, dimom, posmatranjem vatre, plesom i obrtanjem u krug.

Prema tome, stanje transa mogu izazvati razni faktori, od hipnozi sličnih efekata i stalnim redukcijama žulnih stimulosa koje je pratilo jedomčki vežbi, do prodornog efekta koji može biti izazvan u temporalnom kompleksu neprekidnim stimulisanjem čula ritmom vudu-bubnjeva. Alkohol, umor i materije iz halucinoogenih biljaka u raznim ambijentima povećavaju podložnost pojednima. Zaraznost uzastajanja, zajedno sa mnoštvom raznih emocija koje nastaju u religioznom obredima – od greva, žubnenosti i straha do egzaltacije – takode mogu dovesti do raspada viših integrativnih funkcija centralnog nervnog sistema, izazivajući tako stanje obuzetosti.

O derviškoj ekstazi i samotorturi pisao je još u 16. veku Bartolomeo Georgievic, po narodnosti najverovatnije Hrvat, koji je posle Mohačke bitke u turskom sužanjstvu proveo gotovo celu deceniju (*Bartolomeo Georgius: De Turcorum ritu et caeremonia*, 1544, Anvers; delo je u prevodu Stepana Orhanovića objavio 1923. godine u Skoplju časopis *Južna Srbija*).

«Oni imaju monaha, zvanih *dervisar* (množina od dervi, nap. prevodioca), doduše raznih ali naročito od tri reda. Prvi red je ovaki: oni nemaju ništa svoga, hodaju skoro polu sem što su im rameni delovi tela pokriveni ožiljim kožama a jednako upotrebe kožu da u vreme stajanja pokriju leđa, bokove, ruke, noge i glavu ne krivaju baš nikakvom haljinom. Kad prose milostinjati, kako od Hrišćana tako i od Turaka, mole *aladiki* (Allah ili; nap. prevodioca), što znači radi Boga. Oni, pošto pojednu travu, koja se zove *maslak* (ako nije naš *maslak* ili mlečnica, ne znam koja je to trava; nap. prevodioca), uzbuđe se do besnila tako da preko celih prstiju popreko naprave rana, tako isto preko ruke ne krijuću bolne, a užežen trut metnu na glavu, prsa, ruke i ne dižu ga dok se ne pretvori u pepeo. Video sam drugu vrstu koji idu s probušenim udom, i da bi očuvali svoju čistotu, sprečeb sebi polno opštenje, te što u ud uđenu metalnu alku teku tri librice (jedna libra teška je pola kilograma; nap. prevodioca). Treća vrsta retko izlazi napolje nego imaju po uglavima hramova kolibice i ostaju po danu i noći u hramovima bez ob-

Ujedinjavanje obredne prakse i izbegavanje krajnosti, mogu se shvatiti i kao najnoviji primer istorijske prilagodljivosti sufizma lokalnim kulturama. Derviška bratstva koja su se u svojoj dužjoj istoriji često pridruživala regularnim vojnim jedinicama, na osvojenim teritorijama, su zbog svoje spremnosti na kompromis sa lokalnim tradicijama bila glavni kanal za širenje islama. Obratnici su u nove tekije unosili svoje mentalitet, moral, običaje, pravnoverice, pa i elemente predšnje religije.

Otrdoskna ulema dervišku muziku i ritmičko kretanje pogrdno naziva *raks*, što na turskom označava običnu, svetonovnu igru, ples, i smatra to svetogrdem, jer, prema verskom zakonodavstvu, u obredima se sme čuti samo ljudski glas, a što se tiče igre, Muhamed je dopustio samo tri: sa ženom, lukom i konjem.

Duvažki instrumenti se retko upotrebljavaju u derviškim obredima. Nisu česte ni violine. Najčešće se čuju razni bubnjevi i defovi.

Obed probadanja i u prizrenskoj tekiji započinju dečaci. Čestujuju šestorica od pet do četrnaest godina. Šejh im probada obraz specijalnim tankim zarpom.

Treba imati na umu da morbidna askeza nije svojstvena samo dervišima. Primera samotorture ima i u hrišćanstvu, i to ne samo među monasima i izdvojenicima, već i u religijskom životu obične pastve: beskačno moljenje i klečanje, hodanje na koljenima, gladovanje, opasivanje lancima, oblačenje kostre na golo telo, zavetovanje na čutanje i seksualno uzdržavanje i samobijevanje koje je u pojedinim periodima popimalo vid prave epidemije.

Derviško shvatanje islama ima i drugih dotirnih tačaka sa hrišćanstvom. Na primer, nekada se u tekijama *bektadžija* (kojih i danas ima u našoj zemlji), u albanskim zajednicama koje su sa hrišćanstva prešle na islam, negovala nekra vrsta mešovite hrišćansko-islamske religije. Prilikom primanja u bratstvo novi član je šejhu priznavao grehe i dobio oprosta; a potom bi cela tekija proslavljala inicijaciju uz vino, hleb i sir. U toj sredini poštovani su i neki hrišćanski sveci.

Oko 14.30, dakle, dva sata od početka, osetilo se da je i većina odraslih dospela u željeno stanje. Ovde je priprema bila duža za više od pola sata nego kod kadirija u Skoplju. Razlika je nastala, verovatno, zato što je tamo obred sprovalila mala grupa međusobno dobro poznatih derviša, a ovde nekoliko puta veća, sa učesnicima koji su došli sa

uče, bez odela, gole glave, na sebi ništa ne nose sem košulje, postebći mnogo dana i molieb se, da im Bog otkrije budućnost, i turski ceħ njih obično pita za savet kad ima nameru da izađe iz bice da su ovoj poznati takovani *tabirdžije* ili prosto narodski *tabirdžije* (nap. prevodioca).

U prevodu don Iva Badrova, objavljenom nekoliko godina posle Orhanovićevo (najverovatnije 1928; primeri koji mi je došao do ruku nedostaje upravo deo stranice gde je ostapana godina izdanja), derviši sponu travu takovana *Maslak*, a rečenica o derviškom celibatu kaže: «Drugu vrstu monaha video sam koji idu sa probušenim muškim udom i sa uvučenom bronzanom karikom od 3 funte težine (nap. prevodioca: rimska funta bila 1/3 kilograma), kojima je tim obljaba sprječena za čuvanje nevinsti.»

<sup>10</sup> Činjenice koje idu u prilog takvom mišljenju mogu se naći, na primer, u knjizi Bruce J. Noble: *Physiology of Exercise and Sport*, Times Mirror/Mosby College Publishing, St. Louis, 1986 (str. 80-84, odelci "Feeding before and during exercise" i "Repletion of muscle glycogen"). Ove delo je ima u širokoj potrebi na američkim visokim školama.

<sup>11</sup> U psihologiji i psihijatriji upotrebljava se nekoliko izraza za označavanje umanjene ili potpune neošetljivosti na bol. Pod *analgezijom* i *hipalgezijom*, za koje se najčešće čuje, podrazumeva se gubitak osećanja za bol na celom telu ili samo na pojedinim regijama, što može biti posledica nekih oboljenja i oštećenja centralnog i perifernog nervnog sistema, ali i posledica psihogenih faktora ("istorična analgezija"). Inače, kod svih osoba su uočene velike razlike u osetljivosti pojedinih delova tela. Na primer, prestu su znatno osetljiviji nego cela na leđima.

Sa jednim dervišem vodili smo ovakav razgovor:

raznih strana.

Iz Izmiria je stigao šejh Bejsad Militurk, a iz Ohaja (SAD) zantilaja Hasan Vakil, inženjer Husein Akram, vatrogasac Dželaludin Akram i Ahmejn Gani, inspektor u jednoj Fordovoj fabrici.

Šejh Džemali je jedini koji se ne sme predati potpuno zanosu; jer mora upravljati obredom i nadzirati mlade dervise. On im ponekad prilazi i daje ritam ili nepremetnim gestom doziva zilejrije i kudumlje da proces ubrzaju jekom i bubnjanjem. Tumači se: ako derviš nije čistog srca i uma, ako nije u ljubavi i čežnji za sjedinjenjem s Hovsnim bičem dospo do poslednjeg stepenika, osetić bol, poteći će mu krv, ali nesavršeni sabrat ipak neće biti prezren, jer – svakome se to može dogoditi!

Četvorica derviša od šejha primaju bodeže (ovde ih nazivaju zarp) i započinju igru koja svojom koreografijom udara od celog obreda (podseća na neke albanske narodne igre), pa se logično postavlja pitanje njene autentičnosti. Izvode je Sali Derviš, vozač po zanimanju, zemljoradnici Husein Gabaš i Medid Živani, i Ziba Hajdar koji radi kao zidar u Mariboru. Na kraju će sami sebi probost obraz i priključiti se nemoj molitvi i njihovom ostalih derviša.

U evropskim zemljama koje su se oslobodile turske vlasti, a i u samoj Turskoj u kojoj je još 1925. godine Kemal Atatürk zabranio sve derviške redove kao prepreku napretku i modernizaciji tek rođene republike, derviši su postali olicenje neznanja, verske zatucanosti i zaostalosti u svakom pogledu. Danas, međutim, u derviškim redovima, bar kad je reč o onima u našoj zemlji, ima i ljudi sa solidnim svetovnim obrazovanjem – znanom ili srednjom školom, pa čak i fakultetom. Moglo bi se zaključiti da su se sada derviši prosekom svog obrazovanja približili ostalim religioznim građanima sredine u kojoj žive.

Mnogi savremeni islamski sociolozi i teolozi smatraju da preterivanja u ispoljavanju religijskih emocija, svojstvena dervišima – njihov kult svetaca, prikazivanje čuda, samohipnotičke tehnike i nastupi estradnog karaktera: strabjanje, hodanje po žeravici, podnošenje probe visokog napona i slično – kompromituju islam kao snagu koja može da pokreće i menja savremeni svet u društvu, kulturnom i političkom pogledu.

Na planu čiste teološke kritike važe i dalje argumenti uleme iz prethodnih vekova: prema Kuranu, bog objavljuje svoju reč, ali ostaje skriven ljudskom pogledu. Treba se njemu nedokučivom klanjati i u svetom strahu ga obžavati, a ne smišljati metode pomoću kojih ga smrtnik za života može ugledati. U pogledu asketizma, teološki stav je nešto blaći: odricanje od ovzemaljskih zadovoljstava i dobara smatra se samo znakom potenciranice pobožnosti, koja nije protivna islamu ako se u tome ne preteruje.

Ali, baš zbog tog preterivanja i bogatog rituala – zbog demonstriranja duhovnih, religioznih i fizičkih moći – derviški put kroz islam postao je široko prihvaćena narodna religija koja je zadovoljavala najšire potrebe neobrazovane mase.

Na redu je tačka u kojoj će šejh pokazati kako kroz obred, mističkim putem, čovek postaje nepovrediv.<sup>13</sup>

Dvojica pomoćnika su postavila oštru sablju okomito na goli stomak derviša Seljama Beriše. Šejh se penje na sablju oslonivši se na ramena pomoćnika, očigledno, da bi prisitak bio postepen. Verovatno i pomoćnici izdižu sablju da šejh ne bi svom težinom utisnuo ostricu u telo. Krv neće poteći, osetić samo otisak kao tanki crveni končić koji nestaje kad ga šejh protare prstom.

Za ovo što se događa postoji i racionalno objašnjenje: ostrica je duga, opterećenje postepeno, muskulatura snažna, koža elastična, ali ovde niko za takvo objašnjenje ne mari, jer niko ne postavlja pitanje šejhovih moći. Sam Al-Gazali, čuveni teolog, je rekao: »Put vere je taman, a đavolovi putevi mnogi su i otvoreni, i onaj koji nema šejha da ga vodi, neja će đavo povesti svojim putevima.<sup>14</sup>

Oko 15 časova šejh uzima sablju iz mih-raba. Kao dečaku sledovala mu je iskušenička igla, kao običnom dervišu teški zari, a sada, kao šejhu, oštra sablja. Iznutra će obzrak podupreti prstima, spolja će lagano pritiskati sablju sve dok ne oseti da se vrh probio kroz tkivo.

Kakva se tehnika pri ovakvim i sličnim operacijama primenjuje – o tome šejhovi nerado govore. Koji se unutrašnji procesi tom prilikom pokreću – o tome, izgleda, nemaju šta da kažu. Ali, to ne znači da su derviška bratstva ezoterične organizacije. Šejhovi, svesni interesovanja savremenog sveta za sufizam, uvek su spremni da govore o *tariku* (učenju i praksi derviških redova), ali, uglavnom, rečnikom oveštalih religijskih formula. Za savremenog čoveka, međutim, pogotovo onog koji se formirao u kulturi zapadnjačkog tipa, odgovori koje daje sufizam na neka pitanja ljudske egzistencije vredni su pažnje ne zbog njihovog iracionalnog sadržaja, već zato što pokazuju koliko je širok i pun iznenađenja krug značajnih simbola koji služe kao spona između nesposokosti pojedinca i univerzalnog sna o sreći; kroz dervišku samotorturu, koja simbolishe poništenje ličnosti sa svim njenim strahovima, bolovima i jadima, pojedinac izlazi iz okvira svakodnevice, ostavlja za sobom sva njena spautavanja i tegobe i ulazi u ezoterični vilajet koji ne podleže ograničenjima individue.

Kad šejh vrati sablju u mihrab, počinje završnica obreda. Dečaci, počev od najmlađe igle iz obraza, a zatim i odrasli. Kad se bodež izvuče, na obrazu ostaje mali bledezeleni

otok s crnom piknjom u sredini i slabim tragom krvi. Posle nekoliko časova, otok će se izgubiti. Navodno, rana se nikad ne inficira.

Umor obuzima sve učesnike u obredu, žar im malaksava. Kad izđu iz tekije, ispražnjeni i izmoždjeni, čutaće o svom iskustvu. Možda će jedino moći nešto neodređeno reći da su osetili blizinu Svevišnjeg, što se prima samo kao konvencionalno otaľavanje odgovora. Za bolju i bogatiju komunikaciju verovatno nedostaju reči koje su stvorile modernu psihologiju i medicina.

U 15.15, posle gotovo tri sata vođenja obreda, šejh napušta semahanu. Derviši ga ispraćaju dubokim naklonima i huktanjem.

*Djúblen-dóvu*, završnu molitvu, vodi šejhov sin Adri, budući stariša ove tekije. U molitvi Adri spominje imena svih pređašnjih šejhova, svojih predača.

Dok se u tekiji zaključna molitva privodi kraju, šejh Džemali Šehu, presvućen u građansko odelo, obavlja u svojoj kancelariji tekuće administrativne poslove. Na zidovima, uraljanim, vise iseči iz štampe u kojima se opisuju derviški skupovi, naslovne stranice derviškog biltena i slika házreti Alije.

Možda se postavlja pitanje šta će se dogoditi sa derviškim redovima u ovo savremeno doba, ako ne u svetu onda bar u naš? Verovatno ista logika ostantka važi i za religije i za mističarske pokrete. Ipak, kao da postoje i tanana razlika: kad ortodoksnе vere gube, mističarski pokreti i sekte dobijaju, jer nezadovoljne duše ne odlaže jednostavno u svet ateista, već često tonu dublje u veru, u beskraj mistike. Izvesno je, međutim, to da se budućnost i jednih i drugih, velikih religija i u njihovom krilu nastalih sekti i mističarskih pokreta, malo ili nimalo ne vezuje za opšti civilizacijski, pogotovo tehnički ili naučni napredak.



#### Literatura i izvori

1. Kar'an časni, Stvarnost, Zagreb, 1969.
2. Gliš Eleosović: *Derviški redovi multiman – tekije u Skoplju*, Skoplje, 1925.
3. Walter Halimi: *Derviški redovi i njihova kulturna mesta na Kosovu i Metohiji*, Glasnik Muzeya Kosova i Metohije II, Pristina, 1957.
4. I. M. Lewis: *Ecstatic Religion*, Penguin Books, 1971.
5. Ari Kiev: *Transcultural Psychiatry*, Penguin Books, 1972.
6. Naim Hadžiahidović: *Novi Imthah, udžbenik vjerske óbuke*, Starješinstvo Islamske zajednice, Sarajevo, 1973.
7. Reynold Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism*, University Press, Cambridge, 1978.
8. *Sufizam*, zbornik, priredili Darko Tanasković i Ivan Šop, Vuk Karadžić, Beograd, 1981.
9. Walter Belz: *Mitologija Kurana*, Grafiki zavod Hrvatske, Zagreb, 1982.
10. Fazlur Rahman: *Duh islama*, Izdavački zavod Jugoslavija i Prosveta, Beograd, 1983.
11. Louis Gardet: *Mistika* (odjelak »Muslimanska mistika«), Krićanska sadašnjost, Zagreb, 1983.
12. Nedovršen rukopis šejha Srbije Fazlija: »Islamsko verovanje romskih derviša u Skoplju i okolini« (detaľnije o rukopisu u 3. napomeni)
13. Dnevnik sa snimanja naučno-dokumentarnog filma *Derviš*, emitovanog u terminu redakcije Naučnog programa Televizije Beograd 3. marta 1987. godine (dok. br. 639/87) i stenoogram razgovora vođenih sa dervišima u Skoplju i Prizrenu.

<sup>13</sup> O povećanju i smanjenju snage i izdržljivosti usled delovanja draži iz okruženja ili preko psiholoških faktora, egzaktne podatke donosi Herbert A. de Vries u *Physiology of Exercise*, WM. C. Brown Company Publishers, Dubuque-Iowa, 1969 (str. 316–317, odeljak »Psychological Factors in Strength. Na primer, pucaji je povećavao snagu kod ispitanika u procesu za 7,4%, podstizanja vilka za 12,2%, a hipnozom kojom se sugerishe snaga za 26,3%. Istovremeno, hipnozom koja je sugerisala slabost izazvano je smanjenje od 31,7%.

<sup>14</sup> Citirano prema F. Rahmanovom *Duhu islama* (u prevodu A. Grosbergera) koji Al-Gazalija preuzima u širem izvedu iz H.A.R. Gibb: *Muhammadanism*, Oxford, 1961.

# Ličnosti i događaji



Kintaro ubija džinovskog pauka (Grafika od Šunjeija, Japan)

UDK 141.336:297.165

# Bektašije i njihova tradicija

Jasna Šamić

je stoga i u bektašijskom vjerovanju prisutan snažan hurufijski uticaj. Nad mnogim od njih izvršen je pokolj, a azerijski pjesnik Nesimi, hurufijski pristalica, bio je, kažu, 1408. godine živ odran zbog svojih ubjeda-  
nja.

Bektašijski derviški red postać najvažniji turski (narodski) red, prigrlivši u svoje okrilje i druge grupe kao što su bili *abdali*, kalenderije i hajdarije (Cf. Inalđžik, op. cit., str. 275). Hadži Bektašovo učenje širi se na zapadu Osmanskog carstva među hrišćanima, ali i među turkumenskim plemenima. Ličnost Sari Saltuka iz XIII vijeka (babajski tekst koji se iz 1261. nastanjuje u Dobruđu) opisan je u jednom epu kao derviš gazija koji ubija zmaja poput Svetog Đorđa. Smatra se da su, zahvaljujući njemu, mnogi hrišćani primili islam. Ova legendarna ličnost usje je vezana za bektašije i njihovo učenje i oni ga smatraju svojim pokroviteljem (o ovom posljednjem pisali su mnogi naučnici, među njima i J. Deny: »Sari Saltiq et le nom de la ville de Babadaghis, *Mélange offert a M. Emile Picot*, Paris, 1913, pp. 1-15; H.J. Kissling: »Die Wunder des Derwiche«, *ZDMG*, 107, Neu Folge, 32, 1957, pp. 348-361, itd.).

Krajem XVI vijeka janjičari priznaju zvanično Hadži Bektaša za svog sveca zaštitnika i otad po jedan baba stalno obitava u njihovom korpusu (Inalđžik, op. cit., str. 276). Inalđžik smatra da su u bektašijskim i janjičarska vojska postali tako nerazdvojni i da je svaki novi *dede* koji je biran kao poglavar bektašijskog reda dolazio kod janjičara u Carigrad od od njihovog age primi krunu.

Ovaj red sticao je tokom vremena pristalice ne samo među turkumenskim življem, nego posebno na Balkanskom poluočuju. Dovode ih, takođe, u vezu i sa kizilbašima, koji su, turkmeni porijeklom, pristalice jedne ekstremno šitske sekte, a čiji je osnivač Sefidjudin iz Ardabila (XIII v.). Njihovo djelovanje osjeća se posebno u XV i XVI vijeku. Poznati su kao nosioci buma, posebno tokom XVI v., protiv Osmanlija. Fanatični šiti, ovi posljednji svoja plemenska vjerovanja i kulture i samaništiske obrede spajaju sa bektašijskim od kojih se, vjeruje se, nisu mnogo razlikovali.

Smatra se, takođe, da je u bektašizmu prisutno mnogo elemenata drugih vjerovanja, posebno šamanizma, a da su balkanski bektašije pod jakim uticajem hrišćanstva. Ideja

o trojstvu Bog, Muhamed i Ali, davanje hljeba, sira i vina za vrijeme obreda, hrišćanskog su porijekla. Slavljenje Alija, njegovih sinova Hasana i Huseina, koji su kao žrtve pali u borbi na Kerbeli, vezuje ih za duodecimske imame i daje im naziv *alevidi*, ili aljanci.

Za razliku od ostalih mističkih redova sunitskog opredjeljenja, u bektašijskim obredima ravnopravno s muškarcima učestvuju i žene, a njihovo pokrivanje nije uobičajeno. Ovaj običaj, toliko osuđivan od strane sunita, smatra se takođe nasljedem iz preislamskog perioda.

Na čelu bektašijskog reda, na samom vrhu hijerarhijske ljestvice, nalazi se *pir*, ili *dede*, iza njega dolazi *baba*, odnosno *halife*, zatim *šejhoi*, odnosno *muridi* i *muhibbi*. Ovi posljednji su pravi derviši, derviši koji su položili zakletvu i pristupili redu. *Ašikom* se naziva simpatizer ovog reda, ali pristup ritualnom obredu njemu nije dozvoljen. Prema riječima Tahir Babe, šejha iz Džakovice, razlika između *babe* i *halife* je ta što *halifa* postavlja novog *babu*, a *baba* to ne može.

Bektašizam je ostavio dubok trag na cjelokupan život Osmanskog carstva. Smatrali su ga od uvijek slobodnijim i demokratskijim od ostalih redova. Njihove pristalice su bili široki društveni slojevi, počev od seljaštva sve do visoke aristokracije. Činjenica da su bektašije bili u fra-masonskim ložama nije više nikakva tajna (o tom je podnio referat Thierry Zarcone, na Skupu posvećenom bektašijama u Strazburu). Bektašije su bili turski nacionalni red. Prema navodima E. Čelebije i Halila Inalđžika, u Osmanskom carstvu je tokom XVII vijeka bilo oko sedam hiljada bektašijskih tekija.

Konačno formiranje reda u organizacijskom pogledu smatra se da je učinio Sultam Balim (umro 1516), koji je stoga nazvan »Pir-i sans« (Drugi Pir). Tradicija kaže da je Sultam Balim bio postavljen za pročelnika glavne tekije (*Pir evi*) u Hadži Bektaš Köyu, blizu Kiršehira (1501). Otada je pročelnika tekija birao Savjet (v. Džemal Čehajić: *Derviški redovi u jugoslavenskim zemljama*, Sarajevo, 1986, str. 158).

Činjenica da su bektašije imali veoma mnogo uspjeha među stanovništvom Balkana mnogi objašnjavaju bektašijskim vezama sa janjičarima koji su bili hrišćanskog porijekla i kojima je demokracija i otvorenost ovog bratstva bila blizu nego vjerovanje ostalih sufijskih sunitskih redova. Poseban uspjeh bektašije su imali među pripadnicima albanske nacionalnosti.

Reformom Mahmuda II o ukidanju janjičarskog reda (XIX v.) bektašije, na koje se dotad gleda sa podozrenjem, još više se zatvaraju. S tim u vezi do posebnog značaja dolazi tzv. »bektašijska tajna«.

Odlaskom Turaka, a posebno Austro-Ugarske iz naših krajeva, gotovo sasvim i takorekucijom preko noći nestaje bektašija iz Bosne i Hercegovine. Najzad, oni tu nikad i nisu imali posebnog uspjeha s obzirom na to da je Bosna i Hercegovina bila izrazito sunitska sredina. Paradoks je, međutim, sljedeći: bektašije, kao izrazito heterodokсна sekta, uvijek su postojali samo u sunitskim sredi-

Da bismo jugoslavenske čitaoce informisali o ovom progranjanom i klevetanom redu od strane ortodoksnog islama i ostalih sunitskih redova, izložićemo, ovom prilikom, nekoliko osnovnih stvari o njihovoj povijesti.

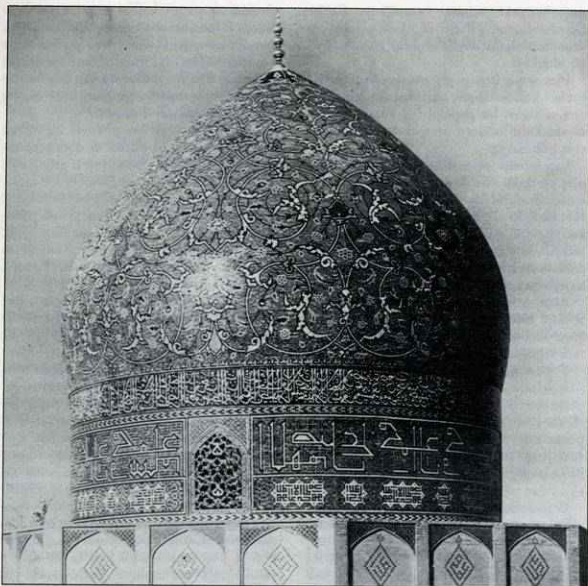
Kao i ostali derviški redovi, i ovaj je dobio naziv prema svom osnivaču – Hadži Bektašu Veliju iz Anadolije, koji je bio učenik izvjesnog Baha Ishaka (poginuo u buni 1241).

Dok se, naime, u gradovima Srednje Anadolije u doba Seldžuka slavila i prihvatata persijska dvorska kultura, na granicama prevladava, kako kaže Halil Inalđžik (Inalđžik), veliki turkolog i historičar, »kultura gazija i derviša sa svojim strujama misticizma i viteštva« (Cf. H. Inalđžik: *Osmansko carstvo* Beograd, 1974, str. 264). Ovi pogrančni derviši najčešće su se nazivali još imenima »baba«, »abdali«, »ahici«, i stigli su u Anadoliju skupa sa naseljavanjem Turkmena u te krajeve.

Godine 1241, pred samu mongolsku invaziju, na scenu će stupiti jedan od takvih derviša po imenu Baha Ishak, poznat kao organizator velikih turkumenskih ustanaka. Nakon teških borbi i, napokon, nakon ugušenja ustanaka, »brojni derviši, poznati kao »babaije«, pobjegli su u zapadne krajeve gdje su Turkmeni činili većinu stanovništva i gdje su ih turkumenski begovi lepo primili (Cf. Inalđžik, op. cit.).

Do novih buna u Carstvu dolazi tokom XV vijeka, nakon poraza koji su pretrpili Turci kod Ankare 1402. godine, a s tim u vezi javljaju se i novi heretički pokreti. U vezi s ovim dovodi se i buna Šejha Bedredina (umro 1416) i osnivanje baramijskog derviškog reda, kao i širenje hurufijskog pokreta u Osmanskom carstvu. Ovu sektu (hurufije) osnovao je Fazlullah Astarabad iz Irana, krajem XIV vijeka. On zastupa jedinstvo i izmirenje sve tri velike religije – islama, hrišćanstva i judaizma, i tumači Kur'an putem kabalističkih znanja, dajući poseban značaj brojčanoj vrijednosti arapskog alfabeta. Vjerujući prvenstveno u manualni rad, odbijajući zagrobni život, on stiče brojne pristalice među esnafima (Cf. Inalđžik, op. cit.), a u crtama ljudskog lica vidi simbole božanskog i božanske ljepote. Neprestano proganjani u Iranu, hurufije se šire u Osmanskoj imperiji (iz referata H. Algara održanog na Kongresu u Strazburu, 1986), gdje nalazi pristalice među bektašijama. Kao njihov učitelj, među ovim posljednjima, pominje se od publikovanja djela Hoca Ishak Efendija *Kesif el-Esvari*, *Ali al-Ata*. Njegovo ulogu ospravao je kasnije Abdulbaki Gölpinarli (predavanje H. Algara, iz referata održanog na Međunarodnom skupu posvećenom bektašijama, Strazbur).

Hurufije su mnogi dovodili u vezu sa hrišćanima. Posebno zbog njihovog »koncepta riječi i njihovog gledanja na Hrista, smatrani su bezbožnicima i stoga su najviše proganjani tokom XV i XVI stoljeća. Prema riječima Halila Inalđžika (op.cit.), hurufije su se stopile s pristalicama Šejha Bedredina (Cf. Nedim Filipović: *Princ Musa i Šejh Bedreddin*, Sarajevo, 1971), kizilbašima i pristalicama Hadži Bektaša Velija (XIII vijek), pa



Kupola medrese u Isfahanu (Iran, XVIII vek)

nama, a ne u šiitskim.

Albanski bektasije, koje još od 1920. nastoje raskinuti svaku vezu s Turcima, nastaju s albanske scene definitivno 1967. godine: »Šestog februara 1967. godine Enver Hodža drži govor protiv svih religijskih vjerovanja i običaja (...), što rezultira, krajem iste godine, konačnim zatvaranjem svih kulturnih mjesta u Albaniji« (v. A. Popović: *Les ordres Mystiques dans l'Islam*, Paris, 1986, p. 70-71). Dolaskom Ataturka na vlast i zatvaranjem svih tekija u Turskoj Republici, 1925, brišu se tragovi derviškim redovima, ali samo oficijelno. Sufije i dalje nastavljaju rad u tajnosti, koristeći se najčešće džamijama za svoje rituale, kao i privatnim kućama, održavajući *zikr* povodom raznih drugih vjerskih običaja, posebno za vrijeme *mevluda* (svečanost u čast Muhammadovog rođenja).

Danas, međutim, bektasije zvanično postoje u Jugoslaviji, u Makedoniji i na Kosovu, kao i u Americi (SAD).

»Postoji zabrana, ali ljudi su ostali«, rekao je jednom prilikom šejh kadirskog reda iz Sarajeva, Fejzulah Hadžibajrić. Bez obzira, dakle, na zabrane, derviški redovi postoje diljem svijeta, pa su tako djelovali i u Bosni, mada su sve tekije i ovdje bile zvanično zatvorene od kraja drugog svjetskog rata sve do 1979. godine. Iako u Bosni i Hercegovini, nakon odlaska Austrijanaca, nije bilo više bektasija u organizovanom obliku, postojalo je nekoliko porodica i, kako derviši kažu, individualnih slučajeva, uglavnom albanskog porijekla, koji su nastavljali bektasijску

tradiciju. Danas se sa izvjesnošću može konstatovati postojanje samo jedne porodice bektasija iz Sarajeva, porodice Idris, koja je došla u Sarajevo oko 1930. godine i tu se nastanila »radi osvajanja tržišta«. Ova trgovačka porodica, koja se nekad na Kosovu zvala Adjeneil, bila je vlasnik mnogih radnji i bavila se jednim od najstarijih zanata – gajtan-džijskim. Tako, opet, paradoksalno, pripadnici »narodnog reda« jesu u stvari bogati trgovci. Danas, Ahmed Idris, jedan od posljednjih *ašika* iz Bosne, skupa sa svojom sestrom, ženom i djetcom održava i dalje bektasijску tradiciju, posebno slaveći *nevruz*, početak proljeća – kada se 21. marta jede mlada janjetina, i post za vrijeme mjeseca *muharremata*. U tom periodu od deset dana, bektasije se uopšte ne peru, ne mijenjaju odjeću, ne režu nokte i kosu, odriču se svih ovozemaljskih užita i svakog kontakta sa ženom. Navete piju samo mlijeko i jednu mlječnu proizvod. Kraj ovoga posta jeste *iftar* posljednjeg dana, kad započinju večeru čašicom rakije i riječima kojima i počinju post: »Naljet olsun katil Husein« – »Neka je proklet Huseinov ubica, riječi koje su deformacijama turskog, a koje oni smatraju da su izrečene na albanskom jeziku, naravno iz neznanja. Zatim jedu čorbu i tzv. *červiš* (vrsta slane halve) i, napokon, dolazi poznata »harsura« (*aşure*), jelo koje je spravljeno u ogromnom kazanu od mnogobrojnih zrna žitarica i suhog voća, a čiji broj je uvijek paran, za razliku od smuhamedanaca, kod kojih je i broj brojčanica i sveg ostalog neparan. Harsura se dijeli poput zaklanog *kurbana*.

Bektasije vjeruju u sve ono u što vjeruju i suniti, ali kod njih pet molitava (*namaz*), post za vrijeme mjeseca ramazana i hadž nisu obavezni kao kod sunita.

Prema riječima Rize Muderizovića (vid. od ovog posljednjeg članka »Šta su to derviši«, *Jugoslovenska pošta*, br. 497, 498, 1931, str. 7), bektasije se dijele na dvije grane, Čelebijan i Babakjan, ili »Tariki nezanimi. Ovi posljednji su bektasije s Balkana i oni vjeruju, za razliku od prvih, da Hadži Bektaš Veli nije bio oženjen, pa zato i sami njeguju celibat.

Za spoljne oznake bektasija smatraju se: 1) tzv. *tig bent*, traka koju derviš dobija za vrijeme svečanosti zvane *ikrari ayini*, a koja ima tri čvora, što simbolizuje trojstvo Allah, Muhammad i Ali; 2) minduša koju nose neoženjeni bektasije u desnom uhu – minduša je simbol zavjetovanja u doživotni celibat; 3) *nefir* je muzički instrument od roga; 4) *teber*, vrsta oružja, služi za odbranu; 5) *keşkul* je vrsta posude iz koje piju vodu i jedu kad su na putu.

Bektasije nose odjeću zvanu *hirka* i *dubbe*, i kapu koja ima dvanaest šavova završenih spolja, što simbolizuje 12 imama i njihov odnos prema spoljnjem svijetu, kao i prednost koju daju skrivenim stvarima. Ova kapa naziva se *tadž*.

Simbol bektasija također je *teslim taş*, kamen od alabastera najčešće u obliku zvijezde, koji im služi da ga stave na stomak umrog, *Duher*, za koji smatraju da je komad zemlje sa Alijevog groba, služi im da bi započeli muharremski post. Prema riječima bektasija iz Sarajeva, njihova najveća zakletva je »Babajas« (na albanskom jeziku, tj. baba – duhovni vođa).

Bektasije su veoma praznovjerni ljudi, oni ne vole, čak se i boje govoriti o bektasizmu, ne sjedaju nikad na prag kuće smatrajući da su na kućnom pragu ubijeni sinovi Alijevi, Hasan i Husein, ne jedu zecinovini jer smatraju da se »zgrušava u krv«, i slično. Kada neko umre, balkanski bektasije nariču poput Crnogoraca i Srba, a žene nose crninu, nerijetko (ako imaju sina) i doživotno.

Što je to bektasijaska tajna? Nije teško zaključiti, mada sarajevski derviši, pa i bektasije porodice Idris, kažu da ne znaju što bi to moglo biti, i to tvrde, sigurno, bez pretvaranja.

Nekoliko stvari potpadalo bi pod taj pojam: prvo, rituali *ayni djem* i *ikrari ayini*, što su, najzad, i najvažnije bektasijске svečanosti, na kojima pravo pristupa imaju samo zvanični pripadnici reda. *Ikriari ayini* je, kako stoji u knjigama, svečana ceremonija prihvatanja novih članova u bratstvo, za vrijeme koje se dijele vino, hljeb i sir, a *ayni djem* je ritual za vrijeme kog se pjevaju pjesme – *nefesi*, uz vino i ples, zvani *sema*.

U bektasijsku tajnu spadalo bi i postojanje bektasijskog *zikra*. Rijetki su, naime, specijalisti koji pominju ovaj ritual svojstven svim ostalim redovima (invokacija božjih imena pračena uz sufijske pjesme – *ilahije*, nakon zvanične molitve).

Činjenica da niko o tom ne piše potvrđuje pretpostavku da *zikr*, u stvari, i ne postoji, odnosno da ne postoji na isti način kao kod

ostalih redova. On najvjerojatnije kod bektasija ne podrazumijeva čitav ritualni obred kao kod ostalih redova. Riza Muderizović (op.cit.) jedan je od rijetkih koji piše o bektasijom *zikru* (misljeći, vjerovatno i prvenstveno, na invokaciju božijih imena.) On navodi tzv. tajni ili individualni *zikr* koji se odvija u samoći, i drugi, zvanični i glavni, zvan *kjubenk* (*gülenbenk*), ne dajući nikakva druga objašnjenja o ovome.

Jednim od osnovnih bektasijških kvaliteta smatra se čuvanje bektasijške tajne. Postoji niz anegdota o čuvanju te tajne i bektasijškoj diskretnosti. Priča se da su mnogi špijuni bili ubacivani među bektasijške redove da bi otkrili sultanima tu tajnu, ali ti su špijuni prilazili bektasijšima i skupa s njima nastavljali da njeguju tajnu. O diskretnosti i poštenju bektasija pričaju i sarajevski derviši, oni koji pokazuju simpatiju prema bektasijšima i žele pomirenje sunitstva i bektasijške heterodoksije, kao i njihovo prihvatanje među druge derviške redove, za razliku od mnogih koji osjećaju otpor prema njima. Bektasijška tajna bila je vjerovatno i njihovo stupanje u masonsku ložu, njihova borba protiv zvanične vlasti i, paradoksalno, postojanje nekih sunitskih predstavnika i predstavnika zvanicne vlasti (npr. u Bosni, Dželaludin Paša iz XIX v.) među bektasijšima.

Još jedan ritual jeste tajna: svečanost *mum sönüdü* (gašenje svijeće). To je noć u kojoj se navodno bektasije opijaju uz orgijanje, nakon gašenja svijeća. Mnogi blagonakloni derviši smatraju da je to bacanje klevete na ovaj red, što ide na ruku sunitima da ih i dalje protjeruju, sjer kako to može neko znati ako nikad nije vidio, pita se jedan derviš iz Sarajeva. Taj stav o neopravdanju kleveti zastupala je i branila prof. Irene Melikoff na Kongresu u Strazburu, dok na primjer Fred de Jong pretenduje na to da je i sam bio očevidac tih orgija uz ugašenu svijeću.

Kongres u Strazburu donio je mnoga nova saznanja o bektasijšima i grupama koje potiču od Hadži Bektaša, ali je možda najinteresantnija bila upravo demistifikacija rituala *ayni djem*, kojem, inače, mogu prisustvovati jedino inicirani. Jedna grupa iz Anadolije je uspjela je "odigrala" ovaj tajni ritual. Ma kako prof. Melikoff smatrala da su bektasije i alevidi isto, Tahir Baba iz Đakovice smatra da to nije bio pravi bektasijški obred, nego alevidski. Rekao mi je to lično, ali nije objasnio razliku između to dvoje.

Od čega se sastojao "strazburški" *ayni djem*:

Prema riječima Irene Melikoff, ovaj ritual svojstven je bektasijšima iz sela Centralne Anadolije i on se dešava noću, "kada se ovi skupovi obavljaju u tamnom i misterijom. Misterioznost i zatvorenost obrada objašnjava se heterodoksnim karakterom ceremonije, što je i dalo povoda mnogim optužbama, kao na primjer učestvovanje žena i upotreba alkoholiziranih pića. Vjerovanje u božanski karakter Alija, o čemu svjedoče i riječi za vrijeme *tevhida*, takođe su doprinile misterioznosti, s jedne strane, i klevetanjima i ogovaranjima, s druge strane.

*Ayni djem* je zemaljsko ponavljanje jed-

ne arhetipske nebeske ceremonije: Gozbe Çetredesetorie, i desio se s onu stranu, za vrijeme Muhamedovog uspeća, riječi su Irene Melikoff.

Ples *sema*, koji je prisutan za vrijeme rituala i koji je njegov sastavni dio, simbolizira u stvari let pepeljastog ždrala, koji u alevidskom folkloru predstavlja manifestaciju božanskog.

Ceremonija se sastoji iz više dijelova, a njom prethodi više drugih ceremonija: 1) ceremonija *dar-i Mansur*, što simbolizira vještala Hallada al-Mansura (X v.) koji je ubijen kao heretik, posebno zbog svoje čuvene izjave "Ja sam Bog" – *Ana-l-Hagg*. Ovdje je to naziv za centralni dio prostorije (*meydan*) u kojoj se skupljaju derviši.

2) *Ikrar* označava pripovijest vjere, ceremoniju iniciranja, a svi zreli alevidi, muškarci ili žene koji su dostigli zrelu dobu, moraju izgovoriti *ikrar*.

3) Ceremonija *musahib* ili *ahiret kardedii* ("Onostrani brate") aludira na činjenicu da svaki derviš koji pristupa redu mora imati "brata s onu stranu", a njegova je dužnost da pomaže dervišu u svim teškim životnim situacijama: da plaća njegove dugove, da se brine o njegovoj porodici dok ovaj služi vojsku ili se nalazi u zatvoru, itd.

Ceremoniju predvodi *muršid* ili *dede* (nazvani takođe i imenom *pir*), s tim što *muršid* predstavlja veći stupanj u hijerarhijskoj ljestvici nego *dede*, jer bi trebalo da potiče od Četvrtog imama – Zeyd-el-Abedina, dok je *dede* potomak Hadži Bektaša Veljevihi učenika. U slučaju da ne postoje ni *dede* ni *muršid*, ceremoniju može voditi, i *baba*, koji je *vekil* (zamjenik) *dede*-a ili *muršida*. Svako može postati *baba*.

Prije no što počne *Dem*, *dede* podijeli 12 dužnosti – *oniki hizmet*, a svaki od njih ima određenu simboliku: 1) *muršid* ili *dede*, koji predstavlja Hadži Bektaša, 2) *rehber* ili *voda*, koji je zadužen da uvede u red one koji žele da postanu inicirani, 3) *zakir* ili *ozan*, koji može biti i *dede*, 4) *ferrah* ili *čistač*, koji predstavlja *selman-i pak* značajno mjesto u ceremoniji, a koji u banketu četrdesetorice odgovara *selman-i farsu*-u, 5) *čirakci* ili *delidi*, koji se brine o svijećama, 6) *pervane* ili *kapidži*, koji treba da čuva vlatna vrata i da pazi da neko ne uđe na *meydan*, 7) *gözcü* (*gezdži*), posmatrač, koji treba da pazi da obred protrekne po određenom redu, 8) *sof-radar*, koji se brine o hrani, 9) *meydanci* (*mejdandži*), čistači, 10) *saka*, koji služi vodu koja će se piti u znak sjećanja na mučenika Huseina. 11) *gülsenci* (*gülsendži*) ili *ibrikdar* koji treba da sipa ružinu vodu na ruke prisutnih, 12) *izinci* (*izindži*) ili *ayak-či* koji se bavi sklanjanjem cipela.

Najprije se pripreme svijeće (*čirakci* to čini), zatim ulazi *dede* i zauzima počasno mjesto, lijevo od ognjišta (*ocak*). On sjeda na *post* (ovčija koža) i zove "dvanast službi", i svaki od njih se približava *ka dar-i Mansur*. Dok *dede* izgovara molitvu, *čirakcija* pali svijećnjak. Nakon tog *dede* izgovara *gülenbenk* glasnu molitvu (koju, kako smo vidjeli, neki nazivaju i *zikrom*), a iza toga dolazi *sobhet*, govor moralnog karaktera. Zatim *zakir* ili *ozan* pjevaju tri *nefesa* (bektasijško-

alevidska poezija), koji se uvijek završavaju odama Dvanaestorici Imama. Većina *nefesa* pjevana za vrijeme *dema* jesu pjesme Saha Ismaela. Nakon toga dolaze recitacije drugih molitava, a zatim *rehber* dovodi one koji će izgovoriti ceremoniju primanja, *ikrar*, na mjestu zvanom *dar-i Mansur*.

Poslije tog *dede* će ponovo izgovarati neku od molitava, a poslije će doći ceremonija *dar*. Svi koji su počinili neki grijeh biće osuđeni od strane *dede*-a, koji ih kažnjava. Za teška zlodjela čovjek može biti izbačen iz bratstva, na određeno vrijeme, ili u tom periodu nema prava da prisustvuje ceremoniji *dema*. Ceremonija zvana *musahib* slijedi iz prethodne i tek nakon ovoga dolazi ritual u pravom smislu te riječi.

*Dede* recitira molitvu. *Zakir* pjeva o tragediji na Kerbeli, zatim dolazi dio zvani *tevhid*, koji je vrhunac ceremonije: izraz *Šah* označava Alija, kralja svih ljudi.

Dio zvani *miraladna* dolazi nakon toga, kada naime jedan *ozan* pjeva o *miradu* (Muhamedovom uspeću), a za vrijeme tog uspeća profet je ušao na Gozbu Çetredesetorie. U času u kojem se pomine transcendenti moment svi se dižu na noge i počinju ceremonijalni ples. Ovom prvom plesu *sema* svi imaju pristup, dok će kod preostala tri *gözcü* odrediti ko može plesati. Nakon završenog plesa biće podijeljena voda u znak sjećanja na Huseina. *Saka* spušta posudu pred *dede*-a, koji umeće mali prst desne ruke u vodu i izgovara molitvu. Zatim svako od njih pije po gutljaj te vode. Kurban, odnosno gozba, dolazi iz ovog posljednjeg. U većini slučajeva to je zaklana ovcu kojoj su oprani papci i koja se za vrijeme ceremonije šetala među dervišima. Nakon što je na kraju zaklana, ona je i pojedena. *Selman lokmasi* je podjelio *dede* nakon molitve zvane *Selman-i farsu*, bacajući mrvice hrane prema skupu. Prije toga *ferrah*, koji je predstavljao *Selman*, digao se invocirajući *Selman-i pak*.

Tako se *dem* završava, a svaki od prisutnih dolazi do *dede*-a koji mu izgovara po jednu molitvu. Za *dede*-a je rezervirana jetra žrtvovane životinje (kurban), dok su preostali dijelovi dati dvanaestorici. Na samom kraju rituala svi u glas izgovaraju finalnu molitvu.

Ovo je parafraziran opis koji je u Strazburu dala kao objašnjenje videom spektaklu *dema* prof. Irene Melikoff. U ovoj ceremoniji, koju smo vidjeli, nije bilo nikakvih aluzija na opscenost ili bilo kakvih elemenata bogohuljenja. Jedino što bi suniti prigovorili to je prisustvo žena. Tu nije bilo čak ni alkohola, čiju upotrebu ne kriju bektasije, i nazjad, nije bilo ni prave oće da se šeta, to je prepušteno mašti prisutnih. Sve ovo daleko je od Nur-Babinih svečanosti i famoznog rituala "mum sönüdü", u romanu J. K. Karasomnogluva.

Ako i prihvatimo vjerodostojnom ovu ceremoniju, a ona je vjerovatno upravo tome slična i u svom autentičnom ambijentu anadolskih sela, ipak se ne može složiti s pokušajem jednog od učesnika strazburškog skupa da dokaže postojanje bektasijškog stila u poeziji (forma ove poezije je *nefes*). Ukoliko se može govoriti o stilu orijentalne poezije,

# Budizam u Americi

Miloš Simović

može se govoriti isključivo o stilu sufijske poezije, a ne o posebnim stilovima određenih derviških redova. Bili oni sunitski, odnosno bliski ortodoksnom mišljenju, ili heterodokсни, njihova ideja je uvijek jedna i ona je osnovni motiv poezije – ljubav prema Bogu, »apsolutna« ljubav, tj. ljubav prema Apsolutu. U njoj je opjevan put kojim ide pravi vjernik-derviš da bi dosegao Apsolut, u njoj su, bez obzira na osnivača reda, prisutni gotovo uvijek isti pjesnički simboli, čak znakovi, tu nema ni poređenja ni metafora. Oni su samo aluzija i imaju transcendentni smisao: *Pervane* je noćni leptir koji kruži oko svijeće – derviš koji izgara u strasnoj ljubavi prema Bogu; *svijeća*, plamen, vatra simbolizuju veliku ljubav (prema Jednom – Bogu), tu su i Prijatelj (Dost – Bog, ili Profet), tu su i mnogi drugi simboli, koje su stvarali pojedini pjesnici koji su se deklarirali tokom historije kao pripadnici jednog ili drugog bratstva. Teško je i najboljem poznavocu ove poezije, posebno one koja je nastajala na marginama Osmanskog carstva, prepoznati u njoj poeziju nekog posebnog reda, jer ona kao takva i ne postoji. U bektashijskoj pöeziji može se govoriti samo o metrici, i tu je jedina razlika – jer je većina *nefesa*, za razliku od čisto divanske poezije koja je pisana u kvantitativnom metru, arapskog porijekla; *aruzu* – napisana ili spjevana u metru čisto turskog porijekla, slogovnom metru zvanom *parmak hesabı*, ili *hece vezni*. Pa čak i ovdje treba biti oprezan jer niz pjesnika, tzv. narodnih, koji pišu tekijisku narodnu poeziju i »narodne forme« upotrebljavaju istovremeno dva metra u svojoj poeziji: *aruz* i *hece vezni*. I za Junusa Emrea, koji je simbol turske nacionalne poezije, veliki specijalista islamskog misticizma A. Gölpınarlı smatra da je pisao u čistom *aruz* metru, dok mu ostali stručnjaci pripisuju četverac (osnova turskog narodnog pjesništva) i slogovni meter.

Nadamo se da će nova istraživanja i novi radovi o bektasijama i ostalim redovima rasvjetliti još mnoga pitanja bektasizma. Najzad, za juni 1987. godine zakazan je skup koji će se baviti jednom takođe neobičnom i nedovoljno poznatom sektom, Melami Bajrami. Biće održan u Istanbulu, u francuskom Institutu za anadolska istraživanja.

Očekuje se uskoro i publikovanje svih referata podnesenih na skupu u Strazburu.

Konferencija »Svetski budizam u Severnoj Americi« održana je od 10. do 17. jula u Zen hramu, u Ann Arboru u Mičigenu (SAD). Konferencija je okupila istaknute predstavnike budističke tradicije koji deluju na tlu SAD i Kanade, od theravadinna, do predstavnika tibetanskog budizma i različitih nacionalnih tradicija žena (korejske, vijetnamske, japanske), među njima i roši Robert Aitken (Aitken) Konferenciji je predavao poznati američki budolog Dr. Luis O. Gomez. Pored njega u radu skupa učestvovali su još jedan broj istraživača sa američkih i kanadskih univerziteta, kao što su En Klajn (Klein), Džordž Bond (Bond), Ričard Hejs (Hayes), Dr. Rina Sirkar (Sircar) i Dr. Robert Terman (Thurman).

Najviše je bilo reči o delovanju i opstanku tradicija čiji predstavnici nastoje da budizam uključe u američku kulturu, ali i da utiču na tu kulturu noseći budističke vrednosti. Posle ovog skupa utisak je pred budizmom u Severnoj Americi stoje zanimljivi izazovi i mogućnosti.

Jedan od najmenimnijih budista Zapada, Hamfris (C. Humphreys) rekao je svojevre-

meno: »Zapad nikada neće biti budistički i samo najnepromišljeniji tip može se truditi da to učini.« Da li sadašnji razvoj događaja to potvrđuje?

Najmanje osam jezika koristi se danas po budističkim hramovima širom Amerike. Skoro svaka škola, ogranak, ili sekta budizma ima svoje centre, hramove, manastire itd. (nedavno su i dva šumska bhikkhu učila prve korake ka ukorenjivanju svoje tradicije). Njihove strukture i delovanja su različiti, ali se, uglavnom, svode na upute u meditativnu praksu, studije, rituale i predavanja. Zapadni deo stanovništva uglavnom je zainteresovan za praktičnu stranu, dok rituale, njemu većinom nerazumljive, ostavlja američkim istočnjacima.

Koliko je budista u Americi, skoro je nemoguće i približno ustanoviti. U budizmu religija se smatra privatnom stvari, pa mnogi budisti nikad ne dolaze u kontakt sa bilo kakvom institucijom. Takođe veliki broj malih društava svakodnevno se osniva i nestaje. Nasuprot tome, mnoge organizacije kao: Buddhist Churches of America, Buddhist Vihara Society, Zen Center of San Francisco, Nichiren chochu Academy, The Fizst Zen Institute, Rinzai Zen Center of Rochester, itd. su složene organizacije sa jasno određenom strukturom. Poneke su strogo hijerarhijski zasnovane, dok neke imaju samo nekoliko izabranih službenika. Ipak, tri velike tradicije koje su se najmanje trudile da se prilagode Zapadu, najviše su uticale i utiču na američku kulturu. To su zen, tibetanski i theravada budizam.

Prvi korak u prenošenju budizma u Novi svet učinjen je 1893. godine, kada su po za-

Lama Kalsang Gyaltsen »Sakya Phuntsoq Ling«

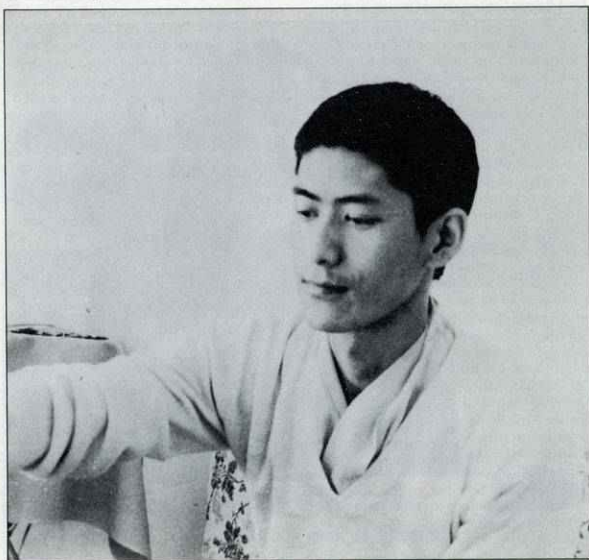


vršetku skupa, »World Parliament for Religion«, održanom u Čikagu, u Ameriku došli japanski misionari. Između dva rata skoro svaki veći grad imao je nekoliko lama, zen-sveštenika ili bhikkhva sa malim brojem sledbenika. Ipak, do 50-tih godina budizam je smatran, uglavnom, religijom istočnjaka naseljenih u Americi. Posle rata mnogi Amerikanci stacionirani u Japanu postaju zainteresovani za tamošnju kulturu i budizam. Neki se žene Japankama iz budističkih porodica. 50-tih godina dolazi do naglog porasta interesa za budizam iz japanskih tradicija u zapadnom delu SAD. Za to ogromnu zaslugu ima D.T. Suzuki; skoro sve što je pisano na engleskom o zenu dolazilo je iz njegovog pera ili sa njegovih predavanja. 1949. godine u New Yorku je osnovan First Zen Center of America. Posle toga i mnogi drugi hramovi, uglavnom japanski.

Zen je najduže i najšire prisutni vid budizma u Americi. Ono što je 50-tih godina Vots (Allan Watts) nazvao »square zen« i »beat zen« sada je već klasika. »Square zen« bio je zen ozbiljnih tipova, studenata filozofije koji su tragali za rešenjima nekih velikih problema. »Beat zen« bio je zen pesnika i umetnika beat generacije (ovih dana, Amerikanci su rešili da podignu spomenik Jacku Kerouacu u njegovom rodnom gradu).

Druga velika budistička tradicija koja ima sve izgleda da u narednih par decenija ponovi ono što je zen učinio ranije jeste tibetanski budizam. Interes za njega stalno raste. Iako nigde nisu kod kuće lame kao da sve rade vrlo lako. 1969. godine osnovan je *Tibetan Meditation Center for Americans*.

Lama Pema Wangdak



Sada sve četiri škole tibetanskog budizma imaju svoje centre i manastire. I celokupna tradicija se nastavlja bez suštinskih promena.

Tantrizam je u Americi zastupljen i kroz dve japanske sekte: šingon i šungendo.

Interes za therevada budizam nije toliki kao u Evropi (Britaniji i Nemačkoj), ali je u porastu interesovanje za Pali kanon, i izvorni budizam, olakšano time što je veliki deo tekstova preveden na engleski, budući da hinayana ima skoro jedna vek dugu tradiciju u Britaniji. Prvi therevada hram je Washington Buddhist Vihara, osnovan 1966. godine od dva misionara iz Šri Lanke, uz pomoć kraljevske vlade Thailanda. Ubrzo zatim, na istočnoj obali, podignut je Wat Thai. WBV je danas centar aktivnosti therevada budizma.

Tokom svog boravka u SAD, početkom 1987. razgovarao sam o recepciji budizma u SAD i daljim perspektivama u tom pravcu, sa dvojicom lama (Pem i Kalsang) iz Centra za Tibetanske budističke studije i meditaciju (Sakya Phuntsok Ling) u Njujorku i Silver Springu, kao i bhantom Dr. H. Gutaranatom, predsednikom Buddhist Vihara Societa.

— Tekst koji sledi je izvod iz njihovih zapazanja. *Iz razgovora sa lamom Pemom i lamom Kalsangom iz Centra za tibetanske budističke studije i meditaciju, u Njujorku i Silver Springu.*

**Lama Pema:** Budizam je došao na zapad i to je važno. Mi se trudimo da prenesemo zapadnim studentima sve ono što mogu da na-

uču, ne obazirajući se na to da li se uklapaju u našu kulturu. Šta god radimo u centru svodi se na naporno učenje. Danas ne vodimo računa da li se oni koji studiraju budizam, i koji su vrlo malobrojni uklapaju ili ne. Ako već veruju u dharmu, ozbiljno, naučiće sve što bude bilo da se nauči.

**Lama Kalsang:** Ovde na zapadu ne shvataju značaj *sanghe*. I tako, sada, gledaju u dharmi više ono što mogu da prihvate u svom svakodnevnom životu. Taj nivo zapadno društvo shvata, ali nikad nisu razumeli onaj sledeći, u formi *sanghe*. Mi ne očekujemo, niti se nadamo da će svi da dodu i sede ovako (što je najbolja stvar), ali mi znamo da svi ne mogu gubiti vreme na to. Ozbiljno meditirati. Tako svaka vrsta ljudi ima svoj vid upražnjavanja dharmae.

**Lama Pema:** Učitelj će učiniti najbolje što može. Ali, dharma dolazi kroz kulturu. Teškoća je, dakle, kako razdvojiti dharmu od kulture? To je kao mleko i voda. Odeve već imamo zapadnu kulturu, a posuda koja drži dharmu je druga kultura: tibetanska, kineska, tajlandska, japanska, koreanska, itd. I to je vrsta teškoća na koje učitelj i učenik nailaze.

U međuvremenu, sada i za sl. 50 god. (to je moje viđenje) ljudi će prihvatiti ono što je najlakše da se prihvati. Tako, ne moraju da nose ovo... »Ja volim dharmu, ali neću da nosim to, tu smešnu odeću. O.K. Ne moraš. Idi kući, vežbaj. »Ne mogu ovako da sedim. »U redu, sedi na stolicu. Kako društvo polako sazreva shvatiće da i kultura ima nekog značaja. To će trajati još najmanje jednu generaciju, 40–50 godina. Dok zapadnjaci u većini ne shvate. Hoću da kažem, da lame moraju da razumeju zapadnu kulturu. Polako da se u to uklope. Ali ne kažem da treba sve da podrede studentima. Učenik mora da shvati kulturni aspekt. Jer, veliki deo kulture i sam je dharma.

**Lama Kalsang:** Sve to ide polako. Mnogi misle da pravila treba da se menjaju, i da će, ako se ne promene, dharma teško preživeti. Ja se slažem da moramo učiniti izvesne ustupke, ali ne možemo stvarati nova pravila. Ili ih menjati. Monaštvo je veoma teško danas.

**Lama Pema:** Tradicija prepoznavanja inkarniranih lama još uvek traje. Pa, većina od njih su Tibetanci. Ima jedan ili dvojica Amerikanaca. Koliko ja znam. Jedan Kanadanin. I lama Inishi učitelj sakya tradicije. Skoro, pre oko tri godine, putovao je svetom i osnovao mnoge centre dharmae. Njegov glavni manastir je u Kathmanduu (Nepal). I umro je. Rođen je ponovo kao mali Španac, u Španiji, od dvoje njegovih učenika. Sada je vraćen u Nepal, kao inkarnacija lame. Dakle to još ide. Ne očekujemo, ili, lama ne očekuje, da bude rođen kao Tibetanc. To može biti svako mesto.

Ja sam rođen u Tibetu i kao mali sam oveden u Indiju. Zadnjih 10 god. shanga je imala teška vremena. Sada su promene uzele maha. Vratili smo se starij tradicijama. Manastirima, monasima i društvu koje podržava shangu. Najveća promena je da sada

monasi moraju da rade. Skoro pola svoga vremena da provedu radeći, kao farmeri ili radnici. U Tibetu nije bilo tako; radilo se u manastiru, ali ne kao civil. Nije bilo potrebe. To je ogromna promena. Kinezi su imali puno uticaja od kako su okupirali Tibet. Militarizacija, hrana, jezik i takve stvari. Mladi Tibetanci, kada ih pitaš o trostrukom dragulju, smejaće se. Kao bilo koji zapadnjak. Tako je sad na Tibetu. To je ogromna promena.

**Lama Kalsang:** Ima mnogo poslova socijalne prirode da se urade. Osnivanje škola, budističkih zajednica, tako da učenici mogu da imaju lamu blizu njih itd. Mi sada ne praktikujemo samo čistu dharma, već mnogo više aktivnosti koje sa njom nemaju mnogo veze. Šta god da uradimo doneće neko dobro. Ima sve više i više ljudi. Mladih ljudi. Ali jednom kada se ožene i dobiju decu imaćemo budističke familije. Sada je vreme promena. Mi moramo da činimo obe stvari,

učimo, vežbamo i radimo praktične stvari. Imamo veliku odgovornost za jednu generaciju. Jednom kada se to svrši mislim da ćemo se srediti. Dotle, sada, jurimo iz jednog grada u drugi. Znaš. Soba ti je sredena, ali ne sasvim spremna. Koferi su spakovani. Nisi kod kuće.

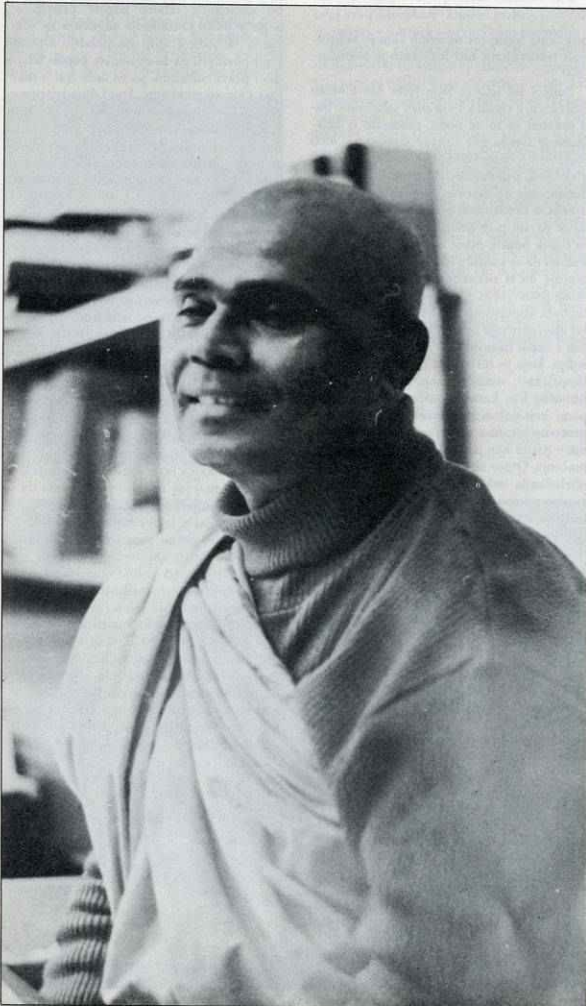
### *Iz razgovora sa banthe H. Gutaranata-om*

Kad god bi u prošlosti budizam dospo u različite zemlje poprimio bi i lokalne kulturne karakteristike. Na primer, kada je budizam dospo u Kinu, promenio se. Uzeo je nove forme da bi se uklopio u kineski karakter. Ne mislim da se njegova suština promenila, ali spoljašnjost, pristup, sigurno jeste. Budizam je nalik velikom drvetu. I premda se izgled drveta može menjati u srcu će uvek ostati sok nedotaknut promenama. Slično se dogodilo svugde gde je otišao. Sad, u Americi, interpretiran je na način na koji ljudi mogu razumeti iz sopstvenog hrišćanskog zaleda. Zbog toga mora se očekivati izvestan period inkubacije i tokom ovog perioda može se javiti zbunjenost u pravilnom razumevanju budizma. Ipak, srećemo osobe velikog mentalnog kalibra, sposobne da prodru u samu srž budističkog učenja. To je postalo očigledno. Čak i iz knjiga koje ovi ljudi pišu. Neke su dobre, neke ne. Ali, nikad nećemo moći da pronademo ništa apsolutno čisto u kulturi.

Dolazak u SAD pružio mi je ogromnu mogućnost da prenosim učenje. Ljudi su žedni dharma. A kada je dharma predata osobama koje su spremne da je prihvate, koje su zainteresovane, to je dobar temelj. Monah je nukleus. Pre nego što smo osnovali ovaj hram, bilo je mnogo budista, tu i tamo, theravada budista. Neki od njih su se deklarirali kao budisti, ali teško da je iko znao za njih. Zašto? Zato što nije bilo suštinske stvari. Nije postojao tradicionalno zamonašen sveštenik. I kada smo došli i otpočeli aktivnosti ljudi su došli ovde. I tada su oni kojie su bili nepoznati ikome kao budisti postali poznati kroz hram. Hram nije hram bez monaha. Naravno, neko može reći: ne treba nam sve to. Tako to izgleda iz ugla filofske prezentacije. U neku ruku, to je istina, ali je velika neistina u praksi.

Budizam je religija individualne prakse. Zato može biti velika raznolikost stvari u ovoj zemlji. Hramovi podržavani od meditataora, rituala, ili bilo koje druge prakse koju hram vrši. Mi se trudimo da objasnimo dharma ljudima koji dođu ovde i držimo predavanja i upute o meditaciji van hrama. Drugi način je naša biblioteka, prodavnica knjiga kao i izdavanje. (Banthe Gutarata je izdao i prve video-trake sa uputama u meditativnu praksu theravada B.). Koristeći dharma ne moramo išta da poričemo, kritikujemo ikoga, dodirujemo ikoga, činimo bilo kakve zlobe. Jednostavno objašnjavamo principe dharma. I nećemo biti naivni da verujemo da će svako prihvatiti to što govorimo. U tom smislu ako pokušamo da širimo dharma bilo gde nećemo naići na mnogo teškoća.

Banthe H. Gutarata



»Ne osećam u sebi, ni iz dubine srca, ni sa površine mozga, potrebu i želju za budizmom«, deo je V. Jerotićevog pletiva<sup>1</sup> kojim želi, izgleda, da ogrene i zaštiti mali pregršt latica koje skupljene na jednom mestu čine drugaćijom kronicu hrišćanskog čoveka i hrišćanskog vremena od onog budističkog<sup>2</sup>, a sve to pred razornim vetrom budističkog puta pročišćenja što snažno (za) nosi misao i osećanja ovog pisca čim se našao pozvanim da tom putu stane na kraj ustavom od reči i da nas odbrani od njih

Iz ljubavi, koja može biti samo hrišćanska, budući da je ona jedino prožeta čežnjom za večnošću i da joj je već podneta žrtva nulte godine leta godišnjeg, pa je put sada siguran, nesumnjiv i utaban mnogim pohodima na sve strane sveta, e da bi se povećao broj besmrtnika (trebalo bi čitati: preobraćenih u hrišćane) na dobrim rimskim drumovima kojima su presećane prerije indijana, sarnjivani gradovi južnoameričkih pogona, rušeni zidovi Jeruslama radi njegovog oslobođenja . . . Tako, gde god čovek da zavoli, on to uspeva jedino ako je hrišćanin. Ovo važi i za »staračaki zbuđenog Tolstojas«<sup>3</sup> i za od - strane - V. Jerotića - optuženog da je - čak - i budistički - jeretik Čedomila Veljačića, čijim pogansko-budističkim imenom Bihiku Njanadživako, V. Jerotić ne želi ni da oslovi ovog svog, kako on izgleda zamišlja, brata po krštenju. Ostali, smrtnici i nehrišćani, vite se valjda radi parenja, a da to može biti opasno po demografsku ravnotežu u kojoj bi kantar trebalo da po božjoj pravdi preteže na hrišćansku stranu, dokazano je i u skorašnjijoj istoriji kada su drumovi ljubavi prolazili preko moga gasno-plamenih nadgrobnih spomenika Jerveja, verovatno sa ciljem da oni koji se voze u bornim kolima zadržu u sećanju njihovu kulturu, jer »pored juklaizma i islama, jedino hrišćanstvo zna za istoriju, kulturu i razvoj uopšte«. Verovatno da je ova u vremenu neznatna prednost Jerveja (muslimanima »posledica ljubomornog (jevrejskog) bogal Takvog su boga, Jahvea, Jevreji dobro iskusili . . . Zato su . . . u jevrejskim sektama u Isusovo vreme i pre njegovog dolaska . . . od Mesije očekivali ljubav i oproštaj«. I ovi su stigli zajedno sa stvarnicima »konačnog rešenja jevrejskog pitanja« koji su kao pravi izdanci zapadne hrišćanske kulture, u zanosu filozofskog erosa i kroz patne saznanje ljubavi zadovoljavali svoju radoznalost posmatrajući kako se Jevreji, lako poput dima, dižu u spasonosno nebo ka oproštaju. A da su na tragu ove mudrosti bili i ljubimci »božanske Trojice« (sa kojima je jedino »mogućno lično sjeđinjenje i veza«) može se pokazati pretraživanjem kulturne baštine srpskog pravoslavlja u kojem se nalazi misao, tu negde tridesetih, da su za sve adventizme, baptizme, marksizme, komunizme i ostale zme, krivi niko drugi do Jevreji.

Zato bi od svih njih trebalo zaštititi nas i to suprotstavljanim. Upravo kao što i V. Jerotić »sećajući se Kjerkegora piše: »Hrišćanin je nešto ređe od genija, ali je dovoljan jedan hrišćanin, pa da može biti istinito da hrišćanstvo egzistira. Hrišćaninom se može

# Taština hrišćanskog Erosa

biti samo nasuprot nečemu. Čim je suprotnost iskorenjena, biti hrišćanin je besmislica.«<sup>1</sup>

Sudeći po istoriji Isus jeste bio i ostao hrišćanin, a ostali koji se nisu suprotstavljali prestali su to da budu, proterani iz hrišćanskog Grada gde borave izabranici, naši zaštitnici - organizovani za borbu, pismeni, glagoljivi, psihanalitički promućurni. Međutim, oni se odriču demonstracije ovog umeća iz skromnosti genija - nema potrebe da se bavim psihanalizom . . . «<sup>1</sup> - jer kako se čovek uopšte može odupreti psihanalizi budući da se tumaču ljudskih duša - ovde je pitanje da li nezabošci imaju dušu - ne može protivreći. On poseduje tajno znanje metoda zbuñivanja po kojima svaki pokušaj opovrgavanja zaključka psihanalitičara, čak i samo nagoveštaji znak »kritičke filozofije, koja je rasepljena (? (prim. aut.) i skeptička«, analitičar sam lako »može protumačiti kao karakterističan simptom »otpor« koji dolazi iz nesvesnog, a otpor se - propativno svesnim namerama onog koji sumnja - pruža kao jasan dokaz ispravnosti tumačenja. Otpor se i javlja zato što je analiza obelodanila nešto što se tiče nesvesnog, a svesno pružen razlog za sumnju samo je naknadno stvorena »racionalizacija« u službi odbrane stvorene. Stoga psihanalitičar ne može da bude opovrgnut i kritikovan. Ili se čovek svojevoljno slaže sa njim - tada je psihanalitičar bez daljeg u pravu - ili mu protivreći i tako odaje vlastito nesvesno i svojim otporom nehotice otkriva istinu.«<sup>2</sup> E pa meni je dosta da me neko zastupa i brani od njih.

Ja hoću njih da upoznajem, a ako je moguće to činiti bez klećanja u podnožju zidina Grada, ili bez motrenja kroz rešetke na otvor »šalterima zdanja-institucije, utoliko bolje. Ako to nije moguće, onda »daleko im lepa kuća« i iskreno žalim, ali tada i čežnem da mi preostane tvorenje u neogranođenoj polju mraka neznanja tajne. Zato hvala i Č. Veljačiću što me poznaje sa svojim razumevanjem i doživljavanjem budizma, kao i V. Jerotiću na njegovom izražavanju svojih uverenja.

A sada jedno ozbiljno pitanje, za razliku od prethodećih reči. Da li je moguće, a ako nije, da li to neki izabranici ometaju da se uvidi kako su heteronome etike do sada »gradile« istoriju (ratova)?

Čini se da antinomijni odgovori na metafizičko pitanje i danas prave vode ka suprotstavljaju do isključivanja jednog odgovora, ili još efikasnije njih-odgovornika, nego ka prepoznavanju podjednake relevantnosti oba i više odgovora na razumu-onostrano pitanje. I ne da »svako ima pravo da bira za sebe filozofiju, ili religiju, kada je do relativno slobodnog izbora uopšte pristigao«<sup>1</sup>, nego je usled antinomijni odgovora na pitanje o slobodnoj volji neophodno slobodu pred-postaviti da bi se uopšte pojam izbora (pa i prava) formio, pa se tada tek (i tako) bira i suprotstavljanje, kao i činodestjovanje koje poprima i vid trebljenja nas od njih. Kakav to nalog strasne ljubavi vodi nas ka takvom očišćenju, pre nego nalog uma da izaberemo drugu mogućnost: da živimo sa njima: sa nama koji mogu da izaberu tragane različiti putevima koje ostavljaju prec i na koje se novi nastavljaju, a za iskustvom onoga re-ligare, to jest za iskustvom ponovnog vezivanja jedinke - tog subjekta, tog pedležeeć podvižnika - sa onim, pa ma kako ga nazivali, ili odricali da ga imenujemo. Jer »nikada ne reci samo ovo je istina, a sve ostalo je zabluda«, reče Buda i prekrsti se učinivši mudru da bi razvedrio V. Jerotića, za-strasnog sudom konačnosti svog sad-i-ovde-zivota gde bi se trebalo potvrditi kao čovek, a ne kao andeo izslanik.

Iz svu poštovanje V. Jerotića, njegov tekst »Budizam i mi« učinio mi se uskogrudnim, neljubavničkim, omalovažavajućim, kao smicalica čijih se mogućnih posledica užasavam kao i rata. Zato njegovom tekstu prilazem još opakiji - želeo sam da se vine do manijačkog protesta. Tako, svu polemičnost, sav ironizirajuće nameren jed koji se izlio preko reči, trebalo bi shvatiti kao nadahnut ogromnom neverozom za koju ne osećam da sam jedino odgovoran, a ako postoji sumnja u mogućnost kolektivne odgovornosti, onda bih želeo i predložiti da se barem pokrene kolektivna psihoterapija po metodi: Ja kažem šta mislim i urlam - Ti kažeš šta misliš i urlaš, ali bez doživiranja i praznih ruku; može i satima, danima, itd. I najzd, ja, koji sam izvršio već hiljadu samobistava oglašujući se o dužnost prema sebi da očuvam život, dopuštam sebi ovom prilikom i hiljadu i prvi harakiri.



<sup>1</sup> tekstus »Budizam i mi (povodom knjige Čedomila Veljačića *Pisma s putinjakog otoka*, Naprijed, Zagreb, 1986.), objavljen 25. marta 1987. godine u časopisu Književna reč br. 297.

<sup>2</sup> Iring Fetscher, »Ko je trnovu ruzicu poljupcem probudio?«, *Zbunovnik bajki*, Radionica SiC, Beograd, 1984.

# Svami Višnu Devananda u Beogradu

Tokom maja u Beogradu je boravio Svami Višnu Devananda. Devananda potiče iz plejade učenika slavnog Svami Šivanande, čiji učenik je bio i Svami Satjananda, osnivač Biharske škole joga. Ove godine Šivanandini



Svami Višnu Devananda u joga-niri

učenici slave stogodišnjicu rođenja svog učitelja. Toj godišnjici Devananda je posvetio i svoju »Misiju mira«, posvetivši tokom proleća jedan broj evropskih zemalja, uključujući Jugoslaviju i SSSR.

Svami Višnu Devananda je došao iz Indije na zapad krajem pedesetih godina. Za proteklih trideset godina on je stvorio široku mrežu joga-centara i ašrama u Kanadi, SAD i Zapadnoj Evropi, dok mu se »centrala« nalazi u Val Morinu, u Kanadi. Objavio je i nekoliko knjiga, od kojih je *Kompletna ilustrovana knjiga joga* postala klasično delo u ovoj vrsti literature (krajem godine treba da se pojavi i u srpsko-hrvatskom prevodu).

Program njegove turneje »Misija mira« uključivao je teorijsku i praktičnu prezentaciju joga za najširi krug zainteresovanih, kao i predavanja u kojima se zalagao za razoružanje i mir. Prve večeri u Studentskom kulturnom centru Devananda je govorio o jogi, njegova saradnica Narajani je demonstrirala joga-asane, a gošća Merlin je pokušavala na osnovu aura nekih posetilaca da pogodi svojstva ličnosti. Drugog dana Devananda je trebalo da govori na temu »Joga i zdravlje«, ali je bio više inspirisan da izloži svoje viđenije situacije u svetu i šansi da se izbegne nuklearni svetski sukob. On je uporedio sadašnju situaciju sa nekim epizodama iz epa *Mahabharata*, ukazujući da su onda kao i sada ljudi upotreбили mnogo više znanja i truda u svrhu aktiviranja razornih snaga nego njihovog obuzdavanja.



D. P.

# Čovek – granice mišljenja, granice delanja

Pod ovim naslovom održan je ovogodišnji sastanak Sekcije za orijentalne filozofije Saveza filozofskih društava Jugoslavije, 12. juna u Ljubljani. Ove godine bio je nešto manji broj učesnika nego prošle godine, uglavnom zbog odsustva članova iz Sarajeva, koji su bili brojni na prošlogodišnjem skupu u Zagrebu.

Podneti su sledeći referati (od kojih će neki biti objavljeni u sledećem broju *Kultura Istoka*):

- Dušan Pajin: O VERI U DUH
- Maja Milčinski: PODOBA NEIZREKLJIVEGA, DINAMIKA PRAZNE
- Radosav Pušić: DAO U FILOZOFIJI LAO ZI-A
- Andrej Ule: LOGIKA ZENA I ZEN LOGIKE
- Aleksandar Bunardžić: OD SINTAKSE DO SEMANTIKE – OD SANSARE DO NIRVANE
- Geza Zake: REFLEKSIJA EKSTROPOLIRANJA BIOLOŠKIH FENOMENA ČOVJEKA NA FENOMENE ČOVJEČANSTVA U KONTEKSTU MITSKE TRADICIJE ISTOKA I ZNANSTVENE TRADICIJE ZAPADA
- Andrej DETELA (referat o savremenoj fizici i starim znanjima – bez naslova)
- Andrej Bekeš: NEDOLOČENOST PRI INTERPRETIRANJU JAPONSKEGA BESEDILA
- Marko Uršić: ALI JE BUDIZEM – PESIMIZEM?

Iduće godine treba da se održi skup u Beogradu, a predloženi okvirni naslov skupa je »Susret Istoka i Zapada – od Milindinih pitanja do holografske paradigme«.



N. N.



Narajani prikazuje asanu »korpja«

## Reagovanja

# Psihologija Istoka i Zapada

Tema broja 10 (*Kulture Istoka*, okt.-dec. 1986.) PSIHOLOGIJA ISTOKA I ZAPADA privukla je pažnju čitalaca te smo dobili dva dopisa: Dr Žaka Vinjea i Vlada Šestana, Rada Iveković naš saradnik i član Saveta, koja se nalazi na studijskom boravku u Indiji, upozнала je Dr Žaka Vinjea (Dr Jacques Vigne), psihijatra iz Pariza koji je takođe na studijskom boravku u Indiji, sa našom temom. Tim povodom on nam je poslao svoj rad, bibliografiju i apstrakt rada pod naslovom TRANSPERSONALNA PSIHOLOGIJA ISTOKA I ZAPADA. Ovdje donosimo taj apstrakt i bibliografiju.

## Dr Žak Vinje

### Transpersonalna psihologija Istoka i Zapada

Ovaj tekst napisan je na zahtev francuskog Udruženja za transpersonalnu psihologiju za njihov bilten (Udruženje i bilten je pre dve godine osnovao Marc-Alain Descamps). Okosnicu rada čine dva slučaja koja su mi poslužila kao osnova da uporedim dinamiku odnosa terapeut-pacijent sa odnosom guru-učenik. Na drugoj strani pokušao sam da ukažem na pitanja iskršavanja u tom suočavanju a od značaja su za naše razumevanje terapije i njenih doseg.

Prvi slučaj je vezan uz mladog shizofrenika koji je bio na psihijatrijskom odeljenju u Parizu tokom prošle godine. Njegovi simptomi su bili teška anoreksija sa delirijumom i mističkim temama. Bio je vezan za krevet tokom proteklih šest godina. U poverenju mi je rekao da je tokom celog dana pokušavao da meditira ali bez uspeha, a Bog ga je neprekidno korio. Rekao sam mu da i ja meditiram i da mu možda nedostaje vodstvo u meditaciji. I sam Buda je preterao u askezi i gladovanju i bio je na pragu smrti kad ga je našla i spasla mlada seljanka. Na taj način naveo sam pacijenta da prihvati srednji put. Slušao me je pažljivo očito polaskaj da ga neko po prvi put poredi sa Budom. Radeći dalje u tom pravcu on je počeo brzo da se izvlači iz svog stanja, da redovno jede, uzima

učešća u aktivnostima i odlazi na odsustva.

Sa drugim slučajem upoznao me je jedan guru iz Haridwara, na reci Gangi. On je inače bio učenik Ramane Maharšija. Njegov princip bio je da traži od ljudi da žive s njim jedno vreme, jer je na njih uticao i poučavao ih u svakodnevnom životu radije nego kroz predavanja. Jednog dana pomoć mu je zatražio jedan danski psihijatar. Patio je od jedne halucinacije: da mu jedna žena sedi na grudima nemilosrdno ga daveći. Posle dosta natezanja on je priznao da ga muči krivica u vezi sa samoubistvom njegove devojke, jer se ova ubila zbog njegovog neverstva. Guru ga je naveo da izvede puđu pred njenom slikom i da potom sliku baci u Gang. Posle toga još nekoliko meseci on je spavao u istoj sobi sa guruom da bi ublažio anksioznost. Malo pomalo oporavio se i oslobodio halucinacije i krivice.

### Da li guru i učenici u Indiji smatraju da je njihov odnos terapeutski?

Prvi odgovor koji mi se nametnuo bio je da taj odnos traje dan za danom, ponekad godinama i da sve u njemu postaje jezik, simbol.

Dobar primer ovog simboličkog načina poučavanja može se naći u Tilopinom poučavanju Narope, ili Marpinom poučavanju Milarepe. Može se reći da je stalno tumačenje, stalno povezivanje svih događaja sa postupcima gurua neka vrsta delirijuma, ali to je koristan delirijum. Učenik se uči da prihvati ono što se događa ne upuštajući se u sanjarenje o tome šta je trebalo da se dogodi. Radi boljeg razumevanja učinka terapije na terapeuta valja postaviti i pitanje kako se na guruu odražavaju manjkavosti učenika. Kažu da guru ima snažan duh i da se to odražava samo na njegovom telu. Ali kako stoji

sa terapeutom? Postoji li profesionalno oboljenje psihoterapeuta?

Između psihoterapije i duhovnih učenja postoji razlika koja potiče od verbalizacije. Za psihijatra verbalizacija sa pacijentom je mnogo bolja od izivljavanja (*acting-out*) psihopatske vrste. Ali, za čoveka koji meditira, sama verbalizacija je *acting-out*, jer tu govor zauzima mesto tihe, pune prisrčnosti. Uk-ratko, analizand (pacijent) je za jogija semi-psihopata.

U psihoterapiji analitičar se trudi da bude diskretan (neprimetan), ili nevidljiv u skladu sa froj dovskom ortodoksijom. Guru, nasuprot tome, izlaže sebe pogledu učenika. Odnos guru - učenika mogao bi se definisati kao »lekovit pogled« od gurua učeniku i obrnuto. Suočavamo se sa protupošću: zapadnom posmatraču guruvu učenici izgledaju kao historici kojima treba lak transfer za »mama-tata« gurua. Obožavaoci uzvraćaju da su psiholozi depresivni, inhibirani, jer ne mogu da predstavse sebi mogućnost savršenog odnosa poučavanja.

Karakteristično za gurua jeste da se on odrekao potrebe da privuče (nekog) i da saobraća. Kad saopštava istinu to nije stoga što on ima potrebu da govori, ili stoga što je usamljen: on je u potpunosti samodovoljan. U psihoterapiji potreba da se slepo veruje u neki sistem mišljenja često je skrivena izna naučnih iskaza ili psihološkog teoretiziranja.

Tokom svojih intervjua sa guruima zapazio sam njihovu sposobnost brzih promena ličnosti dok govore ili slušaju. Ne bi trebalo prevideti važnost koju u terapiji ima moć koja deluje kroz terapeuta nezavisno od teorije, tačnije placebo efekat koji ima svaka psihološka teorija, kao sistem verovanja. To ne znači da bi trebalo odustati od psihoterapije, nego da se treba pitati leži li teorija ili terapeut? U tom kontekstu odnos guru-učenik može biti zanimljiva tema razmatranja.

Višnu i Lakšmi lete na Garuda (*Indija, XVIII vek*)



### Bibliografija

(Knjige na engleskom)

- AKHILANANDA Swami *Hindu psychology*. Routledge and Kegan Paul, London, 1948. *Mental health and hindu psychology*. Allen and Unwin, London, 1952.
- BURR Angela *I am not this body. A study of the Hare-Krishna sect*. Vikas Publishing House, Delhi, 1984.
- BASU Sobharani *Modern indian mysticism. A comparative and critical study*. (Three volumes, with 120 pages of sanskrit glossary on mysticism). Motilal Banarasis, 1976.
- BEHARI Bankey *Sufis, mystics and yogis of India*. Bharata Vidya Bhavan, Bombay, 1982.
- BIRNBAUM Raoul *The healing Buddha*. Shambala, Boston, 1979.
- CENKNER William *A tradition of Teachers: Sankara and the Jagadgurus today*. Motilal Banarasis, Delhi 1983.
- CLAXTON Guy *Beyond therapy. The impact of Eastern Religions on psychological theory and practice*. Wisdom Publishers, London, 1986.
- COWARD Harold *Jung and Eastern Thought*. SUNY series, New-York University Press, 1985.
- DALAI-LAMA *The Kalachakra Tantra. Rite of initiation*. Wisdom Publications, London, 1985.

DUBOIS (Abbe J.A.) *Hindu manner, customs and ceremony*. Oxford Clarendon Press 1897, 1953. Ch. X, the Gura.

CERTSH Liana »Respectfully submitted. *Guru-disciple relationship in music*. Thesis, American Institute, Banaras, 1983.

CHURYE G.S. *Indian Siddhus*. Popular Book Depot, Bombay, 1953.

GOEL B.S. *Psychoanalysis and Meditation. The Third*

*Eye Foundation of India*, Kurukshetra, Haryana, Nov. 86.

CONDA J. »Continuity and change in indian religions. *Articles on Guru and diksha*. 1961. Munshiram Manoharlal, 1985.

JHA Akhleshwar *The imprisoned mind. Guru-shishya in indian culture*. Ambika Publication, Delhi, 1980.

GUENTHER Herbert. V. *The life and teaching of Naropa*. Oxford University Press, 1971.

KAKAR Sudhir *The inner World*. Oxford University Press, 1978.

*Identity and adulthood*. University Press, 1979.  
*Shamans, mystics and doctors*. University Press, 1982  
*Psychoanalysis and religion: Siblings or strangers*. *Journal of American Academy of Religions*, L III/3, p. 842-853.

KIRTHISINGHE P.B. *Buddhism and Science*. Motilal Banarasidas, 1984

LHALUNGA Lobsang P. *Life of Milarepa*. Shambala Publications, Boston, 1978.

MURRAY Mus *Seeking the Master. A guide to the ashrams of India*. Spearman, Suffolk, U.K. 1980. In India, available at Motilal Banarasidas.

MUKTANANDA Swami *The perfect relationship. On Guru-disciple relationship in a Siddha lineage*. Guru Siddha Preeth, Ganeshpuri, India, 1983.

PELLETIER K.R. *Consciousness East and West*. Harper Colophon Books, New-York, 1976.

RAMA Swami and B. BALLENTINE, M.D. *Yoga and psychotherapy*. Himalayan Institute, Honesdale, Pennsylvania, 1976.

SACHDEVA I.P. *Yoga and depth psychology*. Motilal Banarasidas 1978.

SARASVATI Baidyanath *Ascetics of Kashi. An anthropological study*. N. K. BOSE Memorial Foundation, Varanasi, 1978.

SATYANANDA Swami *Light on the Guru-shishya relationship*. Bihar School of Yoga, Monghyr, Bihar, 1984.

SESHAGIRI RAO K.L. *The concept of Shraddha*. Motilal Banarasidas, 1974.

SHAH Idris *Learning how to learn. Psychology of master-disciple relationship in Sufism*. Octagon Press Ltd, London, 1983.

SINGH S.P. *Sri Aurobindo and Jung*. Maduchandras Publications Aligarh, 1986.

TIWARI Kapil. N. *Dimensions of renunciation in Advaita-Vedanta*. Motilal Banarasidas, 1977.

TRIPATHI S.D. *Sadhus of India. A sociological view*. Bombay, Popular Prakashan, 1978.

TRUNGPA Ghyomam *Journey without goal*. (Chapters on the »Vajra Master and Abhisheka«), Shambala, Boston, 1979.

UDIPA K.N. and R. H. SINGH *Science and philosophy of indian medicine*. Shree Baidyanath Ayurved Bhavan, Nagpur, 1978.

VAUDEVILLE Charlotte *Kabir* Oxford University Press, New-York, 1974.

WINN Denise *The manipulated mind*. Octagon Press, London, 1983.

(Knjige na francuskom)

BRUHNER Helene *Le sadhaka, personnage oublié du shivaïsme du Sud*. *Journal asiatique* Vol. CC-LXIII 3/4 1975.

CHALIER Elisabeth »Unmatta Bhairava dans la tradition agamique du Nord de l'Inde. *Thèse de troisième cycle*. Nanterre, Paris X, 1981.

DELEURY Guy *Le modèle indien*. Hachette, 1978.

DUMONT Louis *Homo Hierarchicus*. Gallimard, 1966, 1979

ELIADE Mircea *Mythes, rites et mystères*. Gallimard, 1957.

HERMES *Le Maître Spirituel. Les Deux-Océans*, 1983, avec, en particulier, la présentation du chapitre XIII du *Tantra Loka d'Abhinavagupta* par Liliane Silburn.

OJHA Catherine CLEMENTIN »Ma Kali chez Radha et Krishnas. *Shree de troisième cycle*, Nanterre-Paris X, 1984. (Sur Shoba Ma, femme Guru à Bénarès actuellement).

ROLLAND Romain *La vie de Ramakrishna*. Stock, Paris 1930.

*La vie de Vivekananda ou l'évangile universel*. Stock, Paris 1930.

SCHEUER Jacques *Shiva dans le Mahabharata*. P.U.F., Paris 1982.

SHANKAR Ravi *Musique, ma vie*. (Témoignage sur ses propres Gurus de musique ainsi que de Yoga). Stock, Paris 1970.

ZIMMERMANN Francis *La Jungle et le fumet des viandes*. Hautes Etudes, Gallimard/Seuil, 1982.

Krišna kao dečak nadvladava zmjskog demona (Indija, XVI vek)



## Pitanja . . .

Hoće li se Istok i Zapad ikad susresti?

Kiplingov klasični *dictum* koji odgovara na ovo pitanje kategoričkim *ne* (*the twain shall never meet*) verovatno ni danas nije konačno opovrgnut, što je očito i motivacija za uvek nove pokušaje da se pronade istinsko »polje susretanja« između ta dva geografsko-duhovna pola. Pokušaj *Kultura Istoka* (br. 10, 1986.) da se posluži psihologijom kao odgovarajućim konceptualnim okviru za rešavanje ovog starog pitanja nije jedini te vrste, ali uza sav trud koji su autori uložili, mislim da nas nisu bitno približili rešenju. Staviše, kao i neki raniji slično usmereni pokušaji, tako je i ovaj u opasnosti da nas povede pogrešnim putem. Smatram da je razlog pr svega u neadekvatno odabranom konceptualnom okviru, tj. psihologiji: u nju se, ne baš srećno, utrpavaju tradicionalne duhovne discipline Istoka – meditacija, joga, doktrine izbavljenja itd., koje su suštinski okrenute ka transcendentnim ciljevima spasenja – nirvana, mokša, satori, sjedinenje atmana s brahmanom i slično – i koje jedino u tom kontekstu zadržavaju svoj pravi smisao. Zar ih time ne stavljamo u Prokrustov krevet? Već je Mason-Ursel konstatovao da Istok nema psihologiju već određene tehnike spasenja za koje je predložio naziv »psihagogija«. Zar se taj »duhovni praksis« Istoka ne situira mnogo legitimnije u sklop mističizma i religije (iako je i u njima nužno prisutna i psihološka komponenta – kao što je prisutna, uostalom, u svakom religijskom i mističkom fenomenu)? Mislim da je to suštinski predušlov da se i istočne duhovne doktrine sagledaju u svom pravom svetlu – ne isključujući pri tome ni psihološki ni filozofski aspekt. Tek tako će nam postati lakše dostupne one dimenzije koje otvaraju veliki istraživački religija kao što su M. Eliade i R. Otto. Smatram da bi takvim tematskim i metodološkim rezom proučavanje duhovnog susreta Istoka i Zapada došlo pravi fokus, jasnije bi se uspostavili pravi odnosi i dobili pravi odgovori. Možda bi se trebalo i zapitati šta nas tako često koči da pođemo takvim putem (pristupom): da li je to naše nasleđeno evropsocentrično shvatanje kategorija religije i mistike, ili čak suvišna opterećenost prisustvom dosta rasprostranjene ateističke odbojnosti prema svemu što ima prizvuk religijskog? Nije li došlo vreme za oslobađanje od takvih duhovnih balasta?

Pokušaću da pitanje konkretizujem sa nekoliko primera. Aldos Haksli (Aldous Huxley) je elaborirao susret Istoka i Zapada na tom transcendentnom, mističkom nivou u njegovoj *Filozofiji perennis* koju definiše kao »metafizičku koja priznaje božansku realnost, stvarno postojecu u svetu stvari, života i umova (*minds*), kao psihologiju koja nalazi u duši nešto slično ili čak identično sa božanskom stvarnošću«. Vilberov (Wilber)

pokušaj da pomoću hipoteze o »psihologiji perennis« kao korelata Hakslijeve »filozofije perennis« pređe sa metafizičkog i mističkog na empirijsko-psihološki teren je eksperiment vredan detaljnije analize koja treba da pokaže da li ipak nije ostao samo kod više-manje artifične konstrukcije. Možda je pristup Rudolfa Otta u knjizi *Misticizam Istoka i Zapada* konsekvantnije izveden nego Vilberov, pr svega jer je zasnovan na jasnije definisanom fenomenološkom metodu koji je Otto primenio u svom delu *Sveto* (Das Heilige).

Čini mi se da taj aspekt nerazrešenog odnosa između dva konceptualna okvira (odnosno dva nivoa diskursa) opterećuje i neke druge autorske priloge u *Kulturama Istoka*. To se odražava, između ostalog, u stalnom vraćanju na pitanje koje je postavila i Branka Vuksanić-Pecotić u svom članku: »... koliko za nas uopšte ima smisla da proučavamo istočne psihologije i tehnike meditacije, i ako ima, kakve su u tome koristi prvenstveno za zapadne psihologije i psihoterapije« (str. 12)? Mislim da nije teško utvrditi kako pitanje ostaje bez pravog odgovora, kako se rasprava teško izvlači iz zatvorenog kruga sterilnosti i upada u klopke nepotrebnih nesporazuma. Nije li u takvu klopku upala ista autorica kad izvodi zaključak (str. 13) da je »sa budističkog gledišta, adekvatna ekspresija... kulminacija čovekovog razvoja«. Kad se ima u vidu da je osnovni cilj budizma i budističke meditacije spasenje od egzistencijalne patnje u nirvani – utrućnu, da to podrazumeva nestanak ličnosti i njenih sastojaka (*skhandas*), onda je jasno kako široko zjapi pukotina nesporazuma. A kakvi nesporazumi prete tek u izvođenju zaključaka o stanju svesti u zenovskom satoriju na osnovu EEG zapisa?

Mislim da bi i Dušan Pajin došao do drukčijih zaključaka, ili barem do jasnijeg definisanja problema, da je gore postavljena pitanja imao u vidu u svom članku »Jung i azijska meditativna tradicija« *Kulture Istoka* (br. 9, 1986.). To bi, naravno, tražilo mnogo ozbiljniju analizu samog Jungovog dela, a pre svega načina kako se kod Junga prepliću razni nivoi diskursa, kakve dihotomije nastaju iz toga i kako ih sam Jung razrešava, odnosno ostavlja nerazrešenim.

Vlado Šestan

rotnog uverenja mogao bi, dakle, tvrditi ne samo da se Zapad i Istok susreću i da će se još više susretati, nego i da su u susretu već više od 2000 godina. Nije li, nakraj, upravo hrišćanstvo jedna od tih komponenti susreta? Istina, oni koji vole da ističu kako »svako treba da se drži svoga«, upućujući nas na hrišćanstvo kao da zaboravljaju da je ono došlo iz Azije, sa periferije Rimskog carstva pa to verovanje jevrejske sirotinje u mesiju sada neguju kao svoju, i »našu, tradiciju, upućujući nas da se čuvamo azijske mistike. Da li ne znaju, ili su zaboravili, koliko je glavna palo u procesu pokrštavanja Evrope? Nisam mogao pročitati da je neko od onih koji su, ranije ili su skorije, upućivali Evropljanima savete da se drže evropske tradicije, istovremeno upozoravaju na neprimerenost nastojanja da se hrišćanstvo širi do Japana i Uskrsnjih ostrva, Meksika i Peru. Pokrštavanje same Evrope i suzbijanje poganih pagana, što milom a što silom, trajalo je preko hiljadu godina. Potom je Evropa – kad je shvatila svu vrednost i blagost te poruke – odlučila da Aziji treba da vrati milo za drago: da joj vrati njeno hrišćanstvo, u »novom pakovanju«.

Ako neki narod može da tvrdi da je hrišćanstvo »njegov«, onda su to, valjda, Jevreji. Oni koji vole pitanja mogli bi postaviti sledeće: zašto je hrišćanstvo imalo tako malo uspeha u »u svom narodu«. Nedavno sam pročitao, u nekoj knjizi, kako su Rusi najhrišćanski narod (ne, ne piše da su izabrani narod), najbliži Hristu, jer je njihova patnja najveća. Mora da je Jevrejima za ovih 2000 godina bilo dosta dobro i da se nisu dovoljno napatili.

Mason-Ursel je konstatovao da Istok nema psihologiju, drugi su konstatovali da Istok nema niz drugih »stvari: filozofiju, istoriju, slobodu, demokratiju, nauke, medicinu... De Ružmon i Jerotić još dodaju da na Istoku nema, i nije bilo, civilizacije, kulture, ljubavi, po nekima čak ni religije (jer, jedina prava religija je hrišćanstvo). Na Istoku ima samo mističizma i religije, kažu drugi.

Sasvim nedužno neko se može zapitati šta su to onda Evropljani stalno tražili na Istoku, tolike brodove i ekspedije slati, srljali čak odo Afrike i preko Atlantika. Valjda su u pitanju bile one manje vredne stvari: začini, zlato, srebrno, svila, porcelan, mirisi, kaučuk, nafta... koještarije.

U redu: imali su tamo i kompas, hartiju, barut itd., ali sve je to opet bilo u službi mistike (kompas se koristio kao pomoćno sredstvo u gatanju, a katkad i za plovidbu). Znali su za ravnotežu faktora sredine, ali, nije to bila ekologija – daleko od toga – to je bio *feng-šuei* zasnovan na mistici jina i janga. Dobro, ponešto su ležili akupunkturo, ali ti meridijani i energija č... sve je to hokuspokus i hipnoza. Jeste, radili su i plastične operacije, i jedan engleski lekar je to u Indiji naučio i preneo u Evropu. Ali, oni su samo krpili noseve i uši i sve je to bilo dozlaboga primitivno, kao i ukljanje katarakta sa oka; prava stvar je kao kad se ostarelog glumicu uradi »lifting« u skupoj klinici. Dobro, bilo je na Istoku, tu i tamo, i neke ljubavne pozemlje, ali trubaduri...

## ... i odgovori

Kipling je svojevremeno bio mišljenja da se Zapad i Istok nikad neće sresti. Nešto bi mogao (usred savremenih zbivanja) reći da bi Kipling danas tvrdio suprotno. Ipak, vidimo da neki naši savremenici dele Kiplingovo uverenje.

Očito, stvar je više u tački gledišta nego u vremenu. Jer, spor ove vrste vođen je još u vreme Aleksandra Makedonskog. Nešto sup-

## Inspiracije

# Štap

Sava Kličković

Stari učitelj zena Tešu pozove najboljeg učenika Daigua, pruži svoj štap ispred sebe i upita:

»Daigu, da li je štap dug ili kratak? Ako kažeš da je dug, udariću te. Ako kažeš da je kratak, udariću te. Govori, brzo!

Daigu, koga su zbog spremnosti zvali Tiggar, skoči i, dohvativši štap s druge strane, istragne ga učitelju iz ruke. Izmičući se korak unazad, on pruži štap prema učitelju i rekne:

»Tešu, da li je štap dug ili kratak? Ako kažeš da je dug, udariću te. Ako kažeš da je kratak, udariću te. Govori, brzo!

»Ne moraš me udariti, uzvрати Tešu. I bez toga sam razumeo tvoj odgovor bez reči. On glas: »Bio dug ili kratak, štap ima dva kraja«. I doda: »Zadrž! Štap. A evo ti i moje posude i robe u znak nasledstva.

Tešu se oprosti od svojih učenika i kao putujući prosjak napusti hram.

## Glas jedne ruke

Sava Kličković

Učitelj zena Mamija\* rekne svome učeniku Kojo : »Čuje se glas dve ruke kad njima pljesneš. Ti mi pokaži glas jedne ruke. I doda: »Idi i meditiraj.

Kojo se pokloni, izide. Posle kraćeg razmišljanja, on pođe u džunglu. »Tamo«, rekne u sebi, »ima bezbroj glasova, pa će se među njima naći i glas jedne ruke. No kad stigne u džunglu i počne da meditira, on se zbuni. Tu je zaista bilo pravo bogatstvo glasova, ali ni jedan od njih nije ličio na glas jedne ruke.

Dve godine kasnije Kojo se pojavi pred učiteljem, sve mu ispriča i prizna da se vraća praznih ruku.

Mamija se nasmeši. »Nisi loše počeo, primeti, »ali si – hvatajući se za glasove – pao u malodušnost. Idi i meditiraj dalje. Nemoj se vraćati dok ne nađeš rešenje.

»Zbunilo me je mnoštvo, prihvatiti Kojo izlazeći iz sobe za poučavanje. »Neću više u džunglu, idem u pustinju. U njenoj osudnoj tišini biće lakše da meditirajući, razaberem šta je glas jedne ruke.

U pustinji sedne da meditira. Ispred njega, malo dalje bio je samo jedan kaktus – i goli horizont pustinje. »Dobro mesto«, učini mu se. »Kaktus mi neće smetati. Svojom usamljenom prisutnošću on još naglašava pustoš oko sebe. Neprivlačan je, pun bodlja, i nije brbljav kao džungla.

Izgubljen u meditiranju, Kojo – posle dugo vremena – primeti da se kaktus rascvetao. Beli cvetovi u obliku trube, sedam njih, svaki okrenut na jednu stranu sveta. Šta to oni rade i kakvu poruku šalju? Onda primeti da, odasvud iz pustinje, stižu insekti i sleću na cvetove.

»Aha!, uzvikne, »imam ga! Glas jedne ruke je nečujni glas belih kaktusovih truba u pustinji.

Stigavši pred učitelja, Kojo mu, ubeđen da je našao pravi odgovor, rekne: »Glas jedne ruke je nečujni glas...«, pa malo zastane. Učitelj ga zadovoljno pogleda, a Kojo nastavi: »Nečujni glas belih kaktusovih cvetova u beloj tišini pustinje. Nečujno u tišini, belo u belom.

Mamija se smrkne i uzvрати: »Nesrećnike, bio si sasvim blizu rešenja, a onda si se, zaspalej predmetom i zapetljan u mislima i rečima, isto toliko udaljio od njega. Idi i dalje meditiraj.

Čim se nađe napolju, Kojo krene prema izbi za meditiranje. »Čelija između četiri bela zidova«, rekne, »najveća je pustinja na svetu. U njoj nema čak ni horizonta, ništa za što bi se čovek uhvatio. Tu ću biti prepušten sam sebi. Ako taj glas izde mogu naći, onda je to – u mojoj riznici. Pa uzme papir pričvršćen ekserom na vratima i napiše: »Odbijam hranu i vodu do daljega.

Što je duže i dublje meditirao, sve je manje primećivao svet oko sebe. Retke misli oterao bi od sebe kao dosadne muve, a kad bi pokušao da nešto poveže u reči, one su bežale od njega. Sve je bilo zanemelo.

U tom stanju Kojo izide pred učitelja, pokloni se i sedne. I tako ostane čuteći. Ovaj najpre prihvati takvo držanje, ali kad viđi da se ono samo od sebe neće promeniti, počne obavizovati: »Kojo, došao si da mi pokažeš glas jedne ruke. Govori. No Kojo nastavi da čuti. Tada Mamija, pretvarajući se da je ljut, vikne: »Govori!« i pođe štapom da ga udari.

Kojo se prene. Nečeseći, on stavi kažiprst desne ruke preko usta kao kad nekome želi da kaže – »čuti«. Zatim pogled upravi prema levom gornjem uglu sobe, a kažiprst digne još više prema uhu kao da hoće da upozori – »slušaj.

»Ja ne čujem ništa«, rekne učitelj. »Šta ti čuješ?«

»Ništa« odgovori Kojo i, probuvši se u tom času, doda: »Glas jedne ruke.

Meni je sve to jasno, ali zaista mi nije jasno zašto bi se nekom psihologu osporavalo pravo da se bavi meditacijom ili jogom kao predmetom istraživanja, ili, ako baš hoće-mo, da se bavi »psihičkim komponentama« meditacije i joga, pa makar se to istraživanje svelo na EEG-zapise (ukoliko istraživač ima da nam dokaže da nije podlegao infekciji misticizmom)? O koga će se on ogrešiti ako to radi? O budizmu, vedantu ili »hiljadugodišnje zasede naše kulturne baštine«? Preti li mu opasnost od nirvane, od mokshe, od atmana ili od kolega – da li je time nepovratno proćerdao šanse za prijem u nacionalnu Akademiju? Možda ima izgleda da se »izvadi« ako nam jasno stavi do znanja da on to radi samo zato da bi nam pokazao da to ne treba raditi i da on to govori samo zato da bi pokazao da o tome ne treba govoriti. Dakle, mi se time ne bavimo jer se ne bavimo mistikom i religijom, a ako nam je stalo do ovih, Istok nas ne može zanimati, imamo mi svoju, hrišćansku religiju i mistiku. Je li to pravo svetlo i preduslov za sagledavanje istočnih duhovnih doktrina?

Istina je da, kad sučeljavamo ili prenosimo tvorevine iz različitih kultura, postoji opasnost brkanja diskursa i da povremeni »rezovi« i razdvajanja doprinose razumevanju. To je, zapravo, problem pri bilo kojoj vrsti komunikacije i susretanja. Šta je Lenin »odrezao« iz marksizma kad ga je preneo na ruske uslove, kad je umesto za »najjaču kariku« (Britansku imperiju) socijalizam vezao uz »najslabiju kariku« (Rusku carevinu)? Šta je socijalizmu »odrezao« u kineskom, indijskom ili libijskom (umačenu)? Šta je sv. Sava »odrezao« od hrišćanstva kad ga je preneo u uslove nemanjičke Srbije? Šta je Padmasambhava odrezao od budizma kad ga je prenosio u Tibet, a šta lame danas odrezuju kad ga prenose u SAD? Da li svi oni stalno brkaju diskurse – namerno ili nenamerno? Šta da mi odrežemo od akupunkture – jin i jang, či, meridijane, »mitsku« terminologiju? Može li akupunktura biti deo medicine ili je samo deo mistike i religije, jer, či, jin i jang sigurno nisu deo diskursa zapadne nauke? A šta, potom, da iz psihoanalize odrežu japanski ili indijski psihoanalitičari? Smeju li oni da se bave psihoanalizom kad je ona zasnovana na grčkoj mistici tj. na Edipovom kompleksu?

Kad budemo imali prave odgovore bar na neka od ovih pitanja, sigurno ćemo ih rado čitati, pa i na stranama *Kultura Istoka*. Do tada, bićemo stalno u opasnosti da podemo pogrešnim putem. Možda se u toj opasnosti i nahodi vrednost neopipljivog?

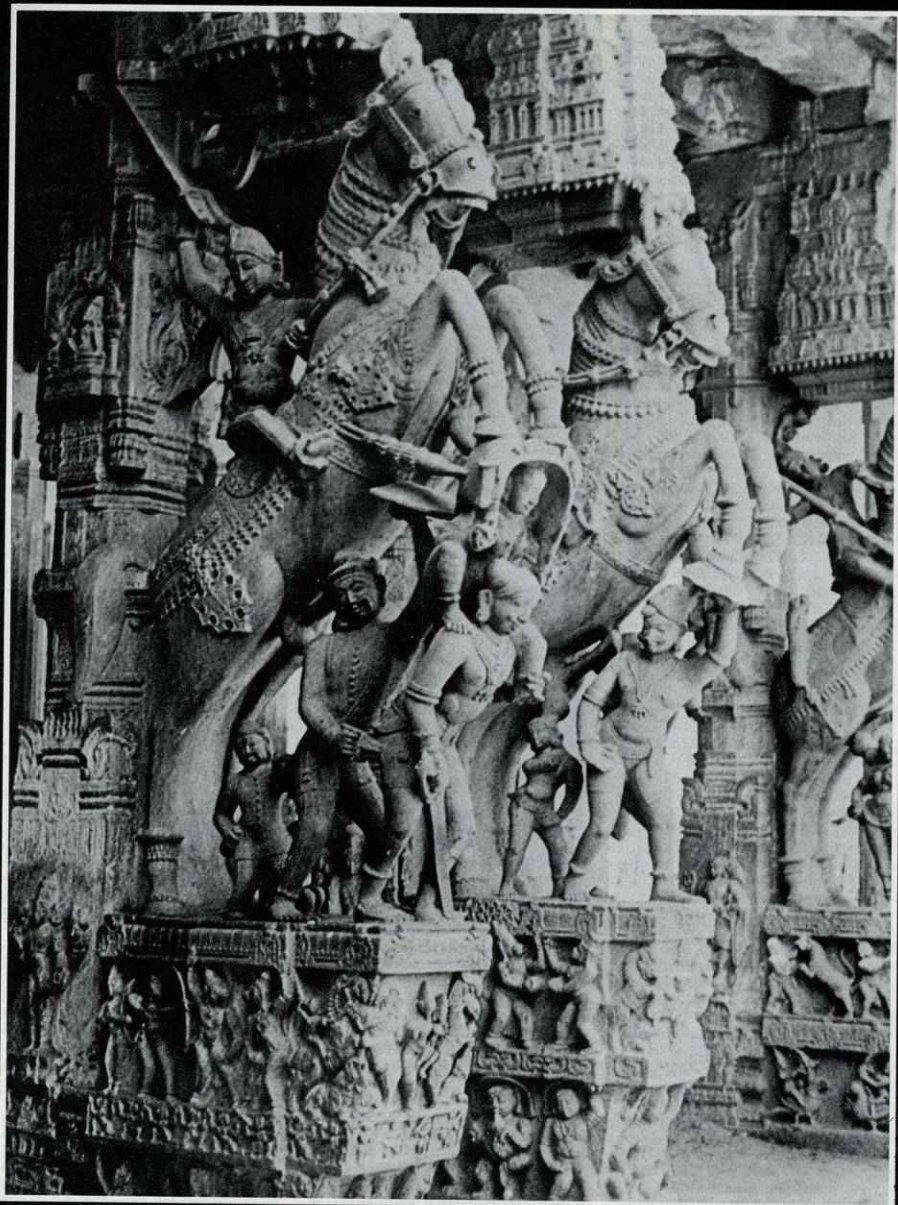


\* Imena učitelja i učenika su proizvoljna.





# Prikazi knjiga



Skulpture sa Višnovog hrama (Indija, XIV vek)

# Možemo li se menjati?

Dr Vladeta Jerotić

(Dž. Krišnamurti: *Neophodnost promene*. Književna zajednica Novog Sada, 1986

Bio sam dvostruko motivisan da kupim ovu knjigu Krišnamurtijevu kada sam je spazio u izlogu knjižare. Prvi razlog bio je ime Džida Krišnamurtija, čiju sam prvu knjigu *Kraj nogu učitelja* dobio od jedne starije gospođe, moje drage prijateljice, kada sam imao samo malo više od dvadeset godina, dok je drugi razlog bio naslov knjige: *Neophodnost promene*. Upravo sam tih dana opet jednom intenzivno razmišljao o »neophodnosti promene«; naravno, u prvom redu one koja treba da se odigra u nama samima, prema nesumnjivo tačnim rečima Oldosa Hakslija: »Samo je jedan kutak svemira koji možete sigurno popraviti – to ste vi sami.«

Krišnamurtijeva knjiga ne izneverava čitaoca, bar ne onog pažljivog i sa većim zahvatima prema sebi i piscu kojeg čita. Na svega stotina strana, u vidu pitanja i odgovora – na jednoj strani učenik ili tragalac za istinom koji pita, a na drugoj učitelj koji odgovara – Krišnamurti osvetljava trideset ključnih problema ljudskog života sa pitanjima koje čovek postavlja sebi i drugima od pamtievke. Spomenimo samo neka pitanja na kojima se mislimo zadržati, mada i ona druga, nespomenuta, nisu od manjeg značaja.

Kako, dakle, Krišnamurti, ta seda starina (rođen 1895) legendarni indijski guru u našem veku, koji već decenijama živi najčešće u Indiji (u Americi i Evropi), taj neophodni »purgativ« (kako ga je duhovito nazvao jedan moj prijatelj) za sve plačljive i sentimentalne, kao i za tvrde i dogmatske tragaoce za Istinom svuda u svetu, kako, dakle, taj starac neobično oštrog mišljenja, potpuno lišen sistema i potrebe za osnivanjem škole, sav upućen na ličnost čoveka, odgovara na pitanja o strahu, religioznom životu, srcu i umu, opažanju i disciplini, veri i tradiciji, pojedincu i zajednici itd.

Zeleo bih prethodno da istaknem relativnu neobičnost i originalnost takvih duhovnih pojava u našem veku, kao što su, na primer, Krišnamurti, Veljačić, u nekim svojim vidovima Kastaneda, kao izazovan tip »religioznog aristokrate« (izraz nesumnjivo protivčan, ali i paradoksalan). Mada imam povremeno utisak da većina ovih duhovnika, u isto vreme visokih intelektualaca u današnjem svetu, duhovnika novog i neobičajnog tipa, od kojih neki žive asketski čedno, po svim preporukama hrišćanske ili neke od religija Azije, izbacuju nekad »sa posteljom koju čiste i dete iz nje«, ne može im se odrefi zasluga što su uzeli na sebe nezahvalnu ulogu »čistača« duhovne upravnosti današnjeg čoveka koji traži Istinu, čoveka zaplunusnog i inficiranog svakojakim splaćinama raznovrsnih okultizama, stvrdnutih dogmata institucionalizovanih crkava u svetu i, naravno, čoveka najviše obuzetog magijskim, arhaijskim slojevima »prirodnog« bića, onog večnog paganskog sloja u čoveku.

Možda je najupečatljivije Krišnamurtijevo izlaganje o strahu, toj trajnoj zaokupljenosti čoveka – danas, reklo bi se, više nego ranije, njime zaokupljenog ili bar na drugačiji način. Redosled Krišnamurtijevog razmatranja fenomena straha logičan je i psihološki opravdan.

Čoveku je, najpre, kao slabom i nesigurnom biću, potrebna zaštita, sklonište, prijateljska atmosfera. On tako postaje rano zavisan od onoga ko mu ovakvu zaštitu može da pruži. To su, najpre, roditelji, kasnije prijatelji, bračni sud, materijalna udobnost i profesija. Prvi i rani strah u deteta javlja se sa predstavom da može da izgubi potporu i zaštitu koju trenutno uživa. Ovaj strah, koji se i u najharmoničnijoj roditeljskoj kući ne može izbeći, ostaje trajno prisutan u čoveku celog života. Svaki oblik psihološke zavisnosti, yeli Krišnamurti, neizostavno rađa strah. Šta, onda, pokušava najčešće uplašeni, večno nesigurni čovek? Naravno, da postane nezavisan i samodovoljan. Greška. Samodovoljnost usamljuje čoveka, čini da on počne da gradi sve komplikovnije i samo prividno sigurnije sisteme odbrane od spoljašnjeg sveta (kao u Kafkinjoj priči »Jazbina«, što samo pojačava strah. Usamljenost uplašnog čoveka, koja stvara prazninu u njemu, najvećim delom nastaje poređenjem sa drugim ljudima. Makoliko izgledalo prirodno svako poređenje, i to malog deteta sa roditeljima, i kasnije poređenje sebe sa drugim u školi, na radnom mestu, u partnerskim odnosima itd., ono je najčešće pogubno za čoveka, tvrdi Krišnamurti, jer se u svakom takvom poređenju čoveku čini (i nesvesno) da je slabiji, ružniji, gluplji, metalentovaniji do onog sa kojim se poredi. Ishod većine poređenja sa drugim je porast osećanja inferiornosti, što dalje produbljuje usamljenost i strah u čoveku, a može da urodi i iznenadnim agresivnim ispoljavanjima. Ima li izlaza za nesrećnog čoveka? Iako skoro po pravilu »narogušen prema hrišćanstvu i naročito hrišćanskoj crkvi, Krišnamurti nalazi univerzalan izlaz iz čorsokakia čovekovog straha, izlaz za koji su znale »ve religije oduke: ljubav. Jer ljubav, ovo Krišnamurti dobro formuliše, znači: 1) odsustvo straha (identično sa rečima iz I Ivanove poslanice: »U ljubavi nema straha, nego savršena ljubav izgoni strah napolje«, 2) odsustvo zavisnosti (kada nema straha nema ni zavisnosti, odnosi među ljudima se odigravaju prema buberovskom susretu Ja-Ti), i 3) odsustvo samodovoljnosti (kako mogu biti sami sebi dovoljan kada u ljubavi lišeni straha, doživljavam kosmičku svest o potrebi uzajamne odgovornosti i empatije sa svim živim, kada doživljam Mi nije više anonimno-

-društveni i kolektivno-politički, već je sarnorni, univerzalni, religijski).

Oduvek smo znali da je najteže izaći na kraj sa sopstvenim osećajnim životom. Dosta je ljudi koji pokušavaju da budu, ili su već postali, preterano uzdržljivi, pa i bezosećajni, u odnosu sa drugim ljudima, samo zato što su bezbroj puta u prošlosti doživeli poraze upravo zbog lošeg izražavanja svog osećajnog života. Ovo je razumljivo, jer emocionalni život čoveka pripada njegovoj iracionalnoj sferi koja se teško kontroliše. Kako postati ili ostati osetljiv – bez osetljivosti nema ljubavi, harmonije u odnosima sa drugim, religioznog života – a pri tome ne biti sentimentalni? Krišnamurti se žestoko okomljeva na sentimentalnost i onu vrstu emocionalizma koji naziva okrutnim i odgovornim za ratove, jer u stvari poništava osetljivost. Verovatno je, pri tome, Krišnamurti mislio na ljudski fanatizam, pre svega kastastrofalan u religioznom i političkom životu pojedinaca i naroda, a kojih je posledica nekontrolisanog i neslobodnog emocionalizma, nasuprot kontrolisane i slobodne osetljivosti. Ova fina osetljivost, koja nikad nije sentimentalna, može se ostvariti u čoveku tek kada ovaj svaki trenutak života shvati kao izazov, misli Krišnamurti. Nema beznačajnih trenutaka u životu; u svakom trenutku naša pažnja, pažnja ratnika – rekao bi Kastaneda, mora biti prisutna, jer smo za svaki trenutak života odgovorni pred sobom i životom. I ne samo pažnja, i intelekt mora biti stalno budan, a on je budan onda kada je svest celine života, pre svega jedinstva mišljenja i osećanja. Svaka podela mišljenja i osećanja u nama izvedena kao cepanje, boleno je stanje. Ono se premošćuje tek pojačanoj budnošću, pažnjom, svešću. Krišnamurti pruža slikovito poređenje: »Intelekt mora biti potpuno budan, to je sve. Kao što čovek u džungli mora biti sasvim budan da bi preživeo, tako i ovek u džungli sveta mora biti sasvim budan da bi živio punim životom.«

Napor koji se od nas traži na početku, i još dugo dok smo na putu duhovnog školovanja, naravno da je veliki. Prosvetljenjem, koje može da nastupi u svakom trenutku puta, nužnost i sloboda, postaju jedno, dužnost i odgovornost takode. Tek čemo tada razumeti šta je hteo da kaže Ešli kada je napisao: »Ono što je božansko bez napora je!»

Najizazovnijii deo u Krišnamurtijevom izlaganju njegovog učenja (bar za hrišćanima izazovan) jeste njegov odgovor na možda najizazovnije pitanje njegovog sagovornika, o tačnom stavu Krišnamurtija prema veri. A onda, sledi odmah i drugo pitanje o Krišnamurtijevom odnosu, ili i odgovornosti prema ne baš malom broju njegovih sledbenika u svetu. Dok na prvo pitanje Krišnamurti mudro odgovara da je podjednako bogohuljenje reći: »Nema Boga«, kao i: »Znam da ima Boga«, sa drugo pitanje pruža iznenađujući, za mene delimično neprihvatljiv odgovor. Krišnamurti, naime, na pitanje o sledbenicima, odgovara jasno: »Nemam sledbenike i nemam odgovornosti prema vama ili onim ljudima koji slušaju moja predavanja.



šlosti i tradicije, sâm, bez budnog i odgovornog oka učitelja u nekom manastiru ili ašramu, pa čemo pratiti dokle može dospjeti!

Moj zaključak, na osnovu čitanja knjige *Neophodnost promene* jeste da je Krišnamurti originalan predstavnik spiritualnog intelektualizma danas, jedne nadracionalne, ne i iracionalne nove majetike. U Krišnamurtiju vidim neki čudan hibrid religioznog ateiste (najverovatnije budističke provenijencije) i ličnosti, čini se, oslobođene individualnog ja, ličnosti koja vodi već decenijama beskonačne razgovore sa raznim beskućnicima sveta, otuđenim i iskorenjenim noogenim neurotičarima na ivici sloma. Ako ponekog bistrog tragaoca za Istinom Krišnamurti i može da uspešno razmrdra i oslobodi suvišnog balasta raznih izama-okultizama, većina odlazi od Krišnamurtija bespomoćna i zbunjena. Krišnamurtija, tog introvertovanog individualističkog anarhistu (kako ga je, verovatno s pravom, nazvao Čedomir Veljačić) ne treba slediti, on ni sam ne želi sledbenike. U najboljem slučaju Krišnamurti je jedna faza na putu tragaoca, češće, ni to. Od svega što smo saznali u ovoj knjizi, sa jednim bismo se složili iz punog srca i uma, sa originalnim Krišnamurtijevim naslovom knjige: NEOPHODNOST PROMENE.



# Knjiga Babur Šaha

Jasna Šamić

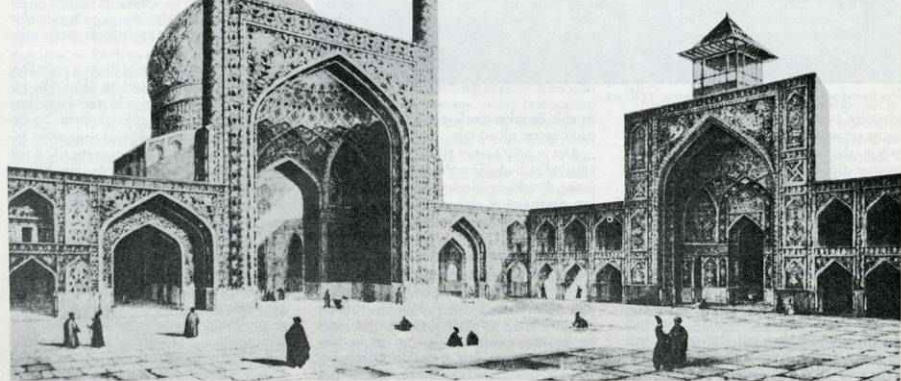
*Livre de Babur – Memoires du premier Grand Mogol des Indes (1494–1529) (Baburova knjiga – Memoari prvog velikog Mogula Indije (1494–1529))*

Veze između Francuza i Turaka potiču još od Francois I (XVI v.). U prošlom vijeku, u vrijeme reformi zvanih 'Tanzimat', Turci se sve više okreću Zapadu, posebno u umjetnosti i literaturi, uzimajući za ugled Francusku i njenu literaturu. Žanr-drama, roman i esej postepeno zauzimaju značajno mjesto u turskoj književnosti, u kojoj dotad vlada poezija i orijentalni žanr. Okrećući leđa Orijentu, posebno arapskom i perzijskom uticaju, Turci kasnije sve više podležu evropskom, a posebno francuskom uticaju čak i u jeziku. Izbacujući, za vrijeme Ataturka, arapske i perzijske lekseme, organizujući 'veliko čišćenje' jezika od stranog uticaja, Turci dopuštaju, s druge strane, ulazak prvenstveno francuskih leksema i izraza i tako u turskom jeziku nastaju mnogobrojni kalokvi preuzeti iz francuskoga.

Aspiracije Francuza prema Turskoj, posebno prema prijestonici Constantinopolisu, nisu nevažne, iako se nisu ispoljile na planu jezika i kulturnih uticaja. To zanimanje za tursku egzotiku nije prestalo kod Francuza, posebno kod izvjesne publike, do danas. I što je zanimljivo, Francuzi se već više od jednog vijeka zanimaju za ličnost Babur Šaha, Muhammadiyah Zahirrudina, osvajača Indije i jednog od posljednjih velikih Mogula iz XVI vijeka. Knjiga koja je nedavno publikovana u izdanju nacionalne biblioteke u Parizu, Collection Orientale de l'Imprimerie Nationale, pod naslovom *Le Livre de Babur-Memoires du premier Grand Mogol des Indes (1494–1529)* (Paris, 1986), treći je prevod autobiografskog djela ove zanimljive ličnosti sa čagatajskog (jedan od turskih jezika) na francuski. Knjiga Babur Šaha prevedena je prvi put na jedan evropski jezik, i to francuski, 1871, a preveo je Pavet de Courteille; godine 1905. Annette Susannah Beveridge publikuje integralne fac-simile jednog od rukopisa pomenutog djela, a 1921. pojavljuje se i prevod na engleski jezik, sa mnogobrojnim komentarima. Napokon, godine 1980. UNESCO ponovo štampa prevod Babur name, a 1981. ova knjiga (prevod Jean-Louis Bacque-Grammont) dobila je nagradu Pierre Francois Caille (koju dodjeljuje Društvo francuskih prevodilaca) za najbolje prevedenu knjigu godine. Nekoliko godina nakon ovog drugog prevoda na francuski jezik Baburovih memoara, uslijedio je i treći, pomenuti prevod.

Babur pripada velikim vodama univerzuma. Potomak Tamerlana i Džingis Kana, postao je vladar već u svojoj dvanaestoj godini, u jednoj prinčevskoj pokrajini, u centralnoj Aziji, Fergani, u gornjem toku Sir-Darije (današnji sovjetski Uzbekistan). Zahvaljujući svojoj smjelosti i pukom slučajeu postao je, zatim, vladar Kabula, a onda i prostora današnjeg Avganistana; uslijedile su nove pobjede na Dalekom istoku, i zauzimanje Indije: najprije pojedinih njenih dije-  
lova i najzd, kao kruna njegovih uspjeha,

Šahova džamija na graviri iz XVIII veka



## Nove knjige

osvajanje čitave Indije, od sjevera do Bengala. Tako je u Indiji osnovana velika dinastija Baburida i velika Imperija.

»Tamerlan i Džingis Kan su poznati u cijelom svijetu«, piše Andre Miquel, direktor Bibliothèque Nationale, u uvodnoj riječi *Baburove Knjige*. »Ima«, kaže on, »kod Babura nešto od Aleksandra Velikog i Marka Aurelija.« Ono, pak, što pored svih vladarskih uspjeha ovog ambicioznog malog princa čini originalnim i izuzetnim jeste to što je svojim uspjesima pustolova i osvajača dodao i »perosa«. Njegovi memoari predstavljaju riječak žanr u orijentalnoj islamskoj literaturi. Autobiografija nije bila omiljen način izražavanja u orijentalnom svijetu, posebno ne među Turcima, i među vladarima. I ne samo po ovom posljednjem, nego i po svom izuzetnom daru literate, Babur, svojim istančanim zapažanjima o ljudima, flori i fauni, svojim opisima bitaka, svečanosti, vina i dinja, ostaje izuzetna, čak na neki način i legendarna ličnost, puna finog humora i poetičnosti. Pomenuto djelo, ponovo u prevodu J. L. Bacque-Grammonta, podjeljeno je u tri velika poglavlja, koja odgovaraju trima velikim periodima autorovog života: Transoxiana (1494–1502), Kabul (1504–1519) i Indija (1525–1529). Za to vrijeme vladavine Baburovog unuka Akbara (1556–1605) memoari ovog vladara su prevedeni na perzijski jezik i mnogo su puta prepisivani. Za ilustraciju ovog izuzetnog izdanja Baburovih sjećanja prevodilac je izabrao i priložio im 144 minijature koje ukrašavaju rukopise Baburovog djela, a koje se nalaze u National Library u Nju Delhiju.

Knjigu čini blizu 370 stranica velikog formata i, pored pomenutih minijatura, sadrži i fotografije (28) savremenog Avganistana i Indije, koje gledaocu približavaju ambijent, istina sadašnji, u kom je živio i djelao vladar Babur. I najзад, ovdje su i četiri mape u boji, mnogobrojne bilješke i objašnjenja izvrsnog prevodioca Jean-Luisa Bacque-Grammonta, uvod J.-L. Bacque-Grammonta, tekst objašnjenja koji govori o pismu zvanom »Baburisi«, kompletan alfabet sa 28 znakova, koji je smislio Babur 1504. godine, kao i Indeks imena koji čitaocu pomaže da potpuno uđe u vrijeme Babur Šaha.

Ova knjiga, stoga, nije samo izvrsno literarno, nego i likovno djelo, izvanredne umjetničke vrijednosti.

Džemal Čehajić, *Derviški redovi u jugoslavenskim zemljama*. Orijentalni institut, Sarajevo, 1986. 281 str. (lat.)

*Dhammapada – besede mudrosti*. Preveo i napomene napisao Primož Pečenko. – Mladinska knjiga, Ljubljana, 1987. 123 str. (lat.)

Lafcadio Hearn, *O želji da se dohvati mjesec*. Izbor i prevod Miloš Komadina. – SIC, Beograd, 1987. 150 str. (lat.)

Ellen Kei Hua, *Kung fu meditacije* (mudre kineske izreke). Prevela Milica Bačić-Mujbegović. – Arion, Zemun, 1987. 128 str. (lat.)

*Indija*. Tekst: Antonio Monroj; fotosi: Roberto Meaca. Preveo Aleksandar Stefanović. – Jugoslovenska revija, Beograd, 1986. 287 str. (lat.)

Paramhansa Swami Maheshwarananda, *Yoga u svakodnevnom životu*. Uredio i preveo S. Miličević. – Biblioteka Yoga (priv. izd.), Novi Sad, 1987. 223 str. (lat.)

Paramhansa Swami Maheshwarananda, *Yoga za kičmu*. Preveo S. Miličević. – Biblioteka Yoga (priv. izd.), Novi Sad, 1987. 122 str. (lat.)

Paramhansa Swami Maheshwarananda, *Skrivene snage u čoveku*. Prevela Zdenka Milić. – Biblioteka Yoga (priv. izd.), Novi Sad, 1987. 128 str. (lat.)

Mislav Ježić, *Rgvedski himni: izvori indijske kulture i indoevropsko nasljeđe*. – Globus, Zagreb, 1987. 343 str. (lat.)

Sri Srimad A. C. Bhaktivedanta Swami Pabhapada, *Nauka o samospoznaji*. Preveo Aleksandar Todorović. – Hinduistička skupnost, Ljubljana, 1986. 224 str. (lat.)

Han Suyin, *Dok zora ne svane*. Prevela Maja Zaninović. – Liber, Zagreb, 1986. I tom: 348 str. II tom: 346 str. (lat.)

E. A. Wallis Budge, *Egipatska magija*. Preveo Borislav Tošković. – Arion, Zemun, 1987. 194 str. (lat.)

Cultrim Alione, *Žene mudrosti*. Prevela Željka Jovanović. – Edicija *Ati-joga*, samostalno autorsko-prevodilačko izdanje, Zelene venac 1, Beograd, 1987. 336 str. (lat.)

## Ispravke

U broju 11 KULTURA ISTOKA (januar–mart 1987.) slajd na naslovnoj strani (»Jama – gospodar smrti«) snimio je Vlado Šestan u Pekingju. Tekst Tineta Kurenta »Numerička tajna Borobudura« s engleskog su preveli Radovan Pavić i Snježana Zorić. Uz fotografiju na str. 55 umesto »Minijatura stupa« treba da stoji Zoran Belić W.: Ambijent »Budini bušido«, 1986.



# CULTURES OF THE EAST

## Contents

### 3 *Mysticism East and West*

Carl A. Keller: Mystical Literature  
Paul E. Murphy: Knowledge and Love  
Ben-Ami Scharfstein: Mystical Techniques  
Robert M. Gimelló: Mysticism and Meditation  
Louis Nordstrom: Mysticism Without Transcendence  
Louis Jacobs: Jewish Mystical Testemonies  
John T. Chirban: Developmental Stages in Eastern  
Orthodox Christianity  
Petar Đurić: Derwish Rituals in Yugoslavia

### 53 *Portraits and Events*

The Bektashi and their Tradition; Buddhism in America;  
Transpersonal Psychology East and West; Questions . . . ;  
. . . And Answers; The Vanity of Christian Eros  
Articles by: Jasna Šamić, Miloš Simović, Jacques Vigne,  
Vlado Šestan, Dušan Pajin, Zoran Belić W.

### 67 *Book Reviews*

Dr Vlada Jerotić: Can We Change?  
Jasna Šamić: The Book of Babur Shah



**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 Pejčić

Likovno-grafička oprema:  
Veljko Trojančević  
i Milan Jovanović

Cena jednog primerka 3.000 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 inostranstvo  
US \$ 10.00  
Godišnja pretplata 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.

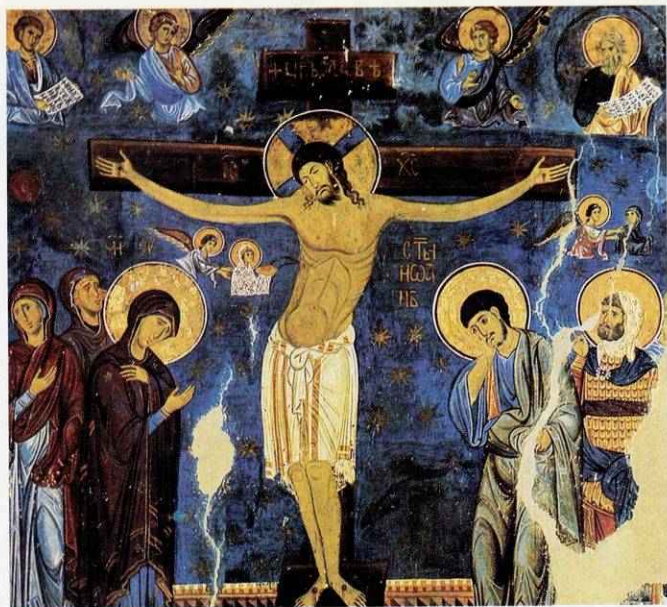
*Ilustracija na naslovnoj strani:*  
Kineski vez sa simbolima sreće i dugog života  
(XIX vek)

*Ilustracija na 2. strani korice:*  
Siva mahelvara (Indija, VII vek)

*Ilustracija na 3. strani korice:*  
Višnu otelevljen kao vepar (Indija, XII vek)

*Ilustracija na 4. strani korice:*  
Freska iz manastira Studenica (Jugoslavija, XII vek)





# KULTURE ISTOKA

*U ovom broju*

- Mistička književnost
- Mističke tehnike
- Mistika i meditacija u budizmu
- Saznanje i ljubav u hrišćanstvu, sufizmu i šaivismu
- Autentični zapisi jevrejskih mistika
- Mistika pravoslavlja
- Bektašije – poslednji izdanci islamskog misticizma
- Derviši na tlu Jugoslavije
- Transpersonalna psihologija Istoka i Zapada
- Budizam u Americi
- Višnu Devananda u Jugoslaviji
- Taština hrišćanskog Erosa
- Možemo li se menjati? – osvrt na Krišnamurtija