

KULTURE ISTOKA

God. V Broj 15
januar - mart
1988.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja:
Smrt i reinkarnacija



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

5 *Smrt i reinkarnacija*

Vladimir Devide: Tema smrti u japanskoj poeziji
Dogen Zendi: O životu i smrti
Rihard Vilhelm: Kineska shvatanja smrti
Čuang Ce: Sled života i smrti
Taoističke priče o reinkarnaciji
Mišel Ulen: Reinkarnacija i oslobođenje
Nema ničeg posle smrti
H. D. Leuf: Reinkarnacija i bardo
Miroslav Tanasijević: Oziris i preobražaj čoveka
Čovek u raspravi sa dušom
Smrt u jevrejskoj tradiciji
Geršom Šolem: Gilgul
Grčka shvatanja reinkarnacije
A. Š. Pješ: Gnoza i hrišćanstvo
Dušan Pajin: Strah od smrti i sećanje na smrt

47 *Osvetljenja*

Marko Živković: Imaginacija i *Knjiga promena*
Snježana Zorić: Religijski sinkretizam Indonezije

55 *Ličnosti i događaji*

Japan – tradicija i savremenost; Indija i Slovenci; Studije Istoka u Londonu; Institut za integralne studije u Kaliforniji; Zen učitelji, izbliza; Arhitektura japanskih vrtova; Cvet kineske klasične umetnosti u Zagrebu; XII ICAES; Krov za beskućnike
Ličnosti i događaji pre 60 godina: Rabindranat Tagore u Beogradu; Pesnikova misija u svetlu: Razgovor sa Tagorom. Pišu: Dragana Roter-Crkvenjakov, Krešimir Krnic, Dušan Pajin, Marko Živković, Vladan Velimirović, Darko D. Nedeljković, Ivan Roksandić, Snježana Zorić, Jovan Pejčić, Stanislav Vinaver, Olivera Đurić

69 *Zanimljivosti Istoka*

Tine Kurent: 666 – 999
Geri Snajder: Dalje od Kitaja

73 *Prikazi knjiga*

Steván Pešić: Jedna knjiga kao bodhi-drvo

Vladan Velimirović: Lotos na steni

Jasna Šamić: Ujgurski rukopisi

Vladimir Momčilović: Religije danas

Miroslav Tanasijević: Islamski vojnik nenasilja

Smrt i reinkarnacija

O smrti i reinkarnaciji je pisano sa različitih stanovišta: biološko-medicinskog, filozofskog, psihološkog, kulturno-istorijskog, religijskog i mističkog. Zanimljivo je da su ova stanovišta delom povezana, a delom nezavisna. Spor između različitih shvatanja smrti može se voditi unutar jednog stanovišta (religijskog, na primer), a i između različitih stanovišta – recimo, tako što bi neko, polazeći od biološko-medicinskog stanovišta, tvrdio da egzistencija u potpunosti završava sa smrću, dok bi neko drugi, polazeći od religijskog stanovišta, isticao veru u besmrtnost duše. Na drugoj strani, neki autori žele da potkrepe religijska uverenja u besmrtnost duše upravo polazeći od nekih biološko-medicinskih izveštaja (izjave ljudi koji su bili reanimirani posle kliničke smrti), ili istraživanja (na primer, vaganje čoveka neposredno pre i posle smrti – duša koja ima težinu?!); ili, polazeći od psiholoških istraživanja izmenjenih stanja svesti, izvan telesnih ekskurzija, hipnotičkih regresija i tome slično. Od svih ovih pristupa prednost smo dali kulturno-istorijskom.¹

Kad pogledamo panoramu shvatanja smrti vidimo da se mogu uočiti četiri različita shvatanja.

1) Prema jednom shvatanju smrt je kraj u svakom pogledu (nema ničeg posle smrti). Zastupali su ga pojedini mislioci Kine, Indije i Grčke, a u naše vreme to je stav prirodno-naučnog materijalizma. Shvatanje Čuang-cea, blisko je ovome. Kad govori o tome šta biva posle smrti, on kaže: možda će tvorac moju levu ruku pretvoriti u petla, desnu u strelicu samostrela, a butine u točkove kola. »Tvorac je kod Čuang-cea metafora kao i sve ostalo, ali njegove »šale« su zanimljive stoga što pokazuju da je teizam spojiv sa shvatanjem da je smrt kraj, a takođe i da je ateizam spojiv sa shvatanjem o nastavljanju egzistencije posle smrti.

Kao primer koji izmiče klasifikaciji možemo uzeti i prefinjeni misti-

cizam japanskog majstora zena Dogena (iz XIII veka), jednu generaciju starijeg od Majstera Ekhartha. On objedinjuje jednostavnost Čuang-cea sa razornom dijalektikom Nagarduna i kao da nas vodi ka onom poviku iz jednog budističkog teksta: smrt-nost-besmrtnost, dosta s tim jednom zauvek.

2) Druga tri shvatanja odbacuju ideju da je smrt kraj egzistencije, ali različito određuju nastavak. Prema jednom određenju, pojedinac nastavlja neku vrstu telesne, ali individualne egzistencije u nezemaljskoj ravni (u podzemlju ili nadzemlju, nebesima).

U poznoj taoističkoj i jogičkoj (tantričkoj) tradiciji razvija se jedna podvarijanta ovog shvatanja. Taoisti i jogini koji su preobrazili sebe i, navodno, postigli jednu finotvarnu ravan nepropadljive telesne egzistencije, ostaju na zemlji, ali u udaljenim predelima ili visokim planinama.

3) Shvatanja reinkarnacije takođe imaju više varijanti. Ovaj latinski termin (*re-incarnatio*) smo odabrali jer odgovara različitim varijantama ove ideje gde je ključno ponovno otevljenje »vraćanje u meso«, (iste duše, osobe, ili identiteta), bilo da se govori o seljenju duše (grčki, *metempsychosis*), ponovnom bivanju (skt. *punarbhava*) ili ponovnom rađanju (grčki, *palingenesia*). Varijante se iskazuju u pogledu opsega otevljenja, njegovog smisla, kao i mogućnosti oslobađanja od ponavljanih reinkarnacija.

Nekad se smatra da se reinkarniranje odvija u krugu ljudi, nekad u ravni svih živih bića (uključujući demone i polubogove), a nekad uključuje čak i nežive objekte (s tim što se takva shvatanja javljaju u sklopu animističke slike sveta, u kojoj, zapravo, nema neživih objekata).

U budizmu se na drugačiji način shvatala reinkarnacija nego u hinduizmu onda kada je uzimano u obzir da budizam odbacuje postojanje trajne suštine ili identiteta ličnosti. Naime, tvrdilo se da pri ponovnom bivanju (*punarbhava*) to nije niti ista, niti druga osoba, ista je samo ulančanost koja vodi ponavljanju.

Ono što načelno razlikuje shvatanja reinkarnacije u primitivnim društvima, od shvatanja u razvijenim kulturama starog veka, jeste

¹ O ovoj temi bilo je vrednih priloga i u ranijim brojevima – na primer, o problemu smrti u upanišadama (Kl. V. Romaj, br. 6), o shvatanju smrti u zenu i kod Ničea (Masao Abe, br. 14) i o shvatanju smrti u zenu, psihanalizi i egzistencijalizmu (Steven Hajne, br. 14). Hajneov tekst bi valjalo pročitati naporedo sa odlomkom »O životu i smrti« iz Dogenovog rada *Šobogenzo*, koji objavljujemo u ovom broju.

etička uloga reinkarnacije. U prvima, reinkarnacija je naprosto uobličenje ideje o neuništivom lancu života i otevljenju predaka u potomcima. U razvijenim kulturama, reinkarnacija je pre svega odgovor na etički problem ili pitanje: čime objasniti različite (dobre i zle) ljudske sudbine i kako uvesti etičko poravnanje koje će prevazilaziti granice jednog života. To će reći, protežnost etičkog identiteta pojedinca (na vreme pre rođenja i posle smrti) smatrala se neophodnom pretpostavkom smislenog i moralnog života. Znamo da u hrišćanstvu tu ulogu vrše praroditeljski greh, besmrtnost duše i »nezvani putevi Gospodnji«, a još koliko kod Kanta nalazimo stav da je besmrtnost duše neophodan (etički) postulat praktičkog uma.

Mnoge kulture (uključujući i današnju zapadnu) imale su pojedince koji su tvrdili da su ranije živeli i da o tome imaju neka sećanja. Neki kažu da je ideja reinkarnacije podoba i odgovara podneblju i kulturi u kojoj je ponikla, misleći pritom na Aziju. Ali, gde je ona, zapravo, ponikla? Svuda je nalazimo, većinom samoniklu. Kod primitivnih naroda u Australiji, Aziji, Africi, Evropi, Severnoj Americi, a i kod razvijenih kultura, u Grčkoj, na Srednjem Istoku, u Indiji, Kini i danas, na zapadu. Evropa o tome nije učila na indijskim izvorima, dovoljno je bilo čitati Empedokla, Platona, gnostike ili Origena.

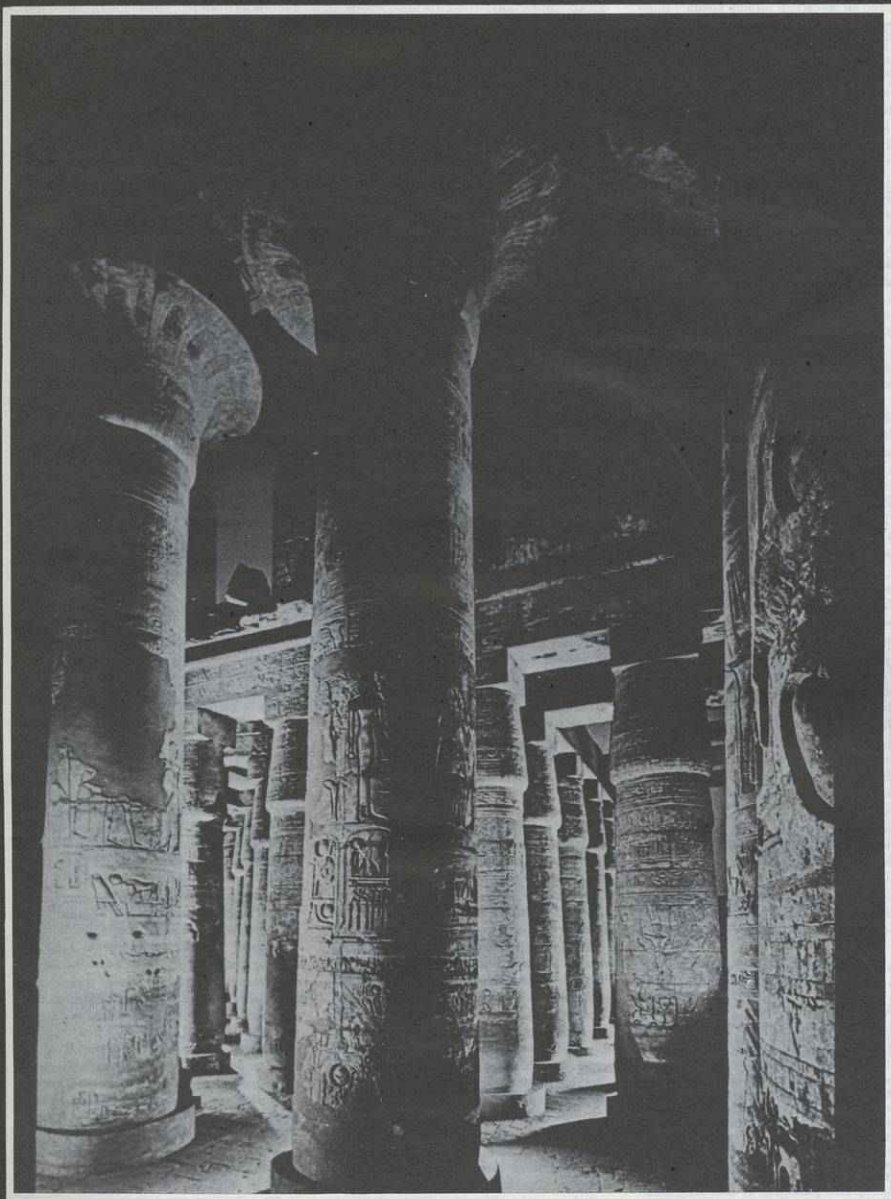
4) Kao svojevrsna reakcija na ideju reinkarnacije razvijaju se u Indiji i Grčkoj učenja o *oslobodenju*. Ona su pretežno filozofskog karaktera, ali su često data u religijskom kontekstu ili su isprepletana sa religijskim shvatanjima *izbavljenja*, pa ih mnogi istraživači ne razumeju, ili ne uočavaju njihovu osobenost. U ideji oslobodenja objedinjena su dva cilja: da se ne pribegne prvom shvatanju (smrt kao potpuni kraj), a da se izbegne beskrajno ponavljanje reinkarnacija. Stoga je oslobodenje često shvatano kao stapanje sa apsolutom (ekstasis, ili okeansko osećanje bezmernog širenja preko granica vlastitog identiteta). Po tome se oslobodenje i razlikovalo od religijske ideje spasenja koja je obećavala spas individualnosti, uz otklanjanje uobičajenih ograničenja telesne egzistencije,

a zadržavanje prijatnih strana telesnosti.

Neki pisci misle da su azijska učenja o oslobodenju (uključujući tu i oslobađanje od reinkarnacije) nastala kao reakcije na teške životne prilike. Uzgred, na isti način se, od strane drugih pisaca tumače hrišćansko učenje o spasu i vera u uskrnuće, rasko naselje, nagradu (odnosno kaznu) posle smrti itd. Obično se, pritom, ima u vidu težak život u Indiji i nekim drugim azijskim zemljama, odnosno težak položaj jevrejske sirotinje i robova u Rimskom carstvu (ako je reč o hrišćanstvu). Međutim, vidimo da učenju o oslobodenju od reinkarnacije uče i grčki filozofi Pitagora, Empedokle, Platon.

Dušan Pajin

Smrt i reinkarnacija



Amonov hram u Karnaku (*Egipat*)

UDK 895.6.09-1 : 128

Tema smrti u japanskoj poeziji

Vladimir Devidé

Jedno od središnjih pitanja života – možda upravo njegovo središnje pitanje samo – jest pitanje *negacije* života: smrti. U tom bi se smislu, u načinu hiperbole, moglo reći: »Pitanje smrti je jedino pitanje«.

Svakako, rođenjem je svatko od nas neopozivo i definitivno, bez prava na priziv i bez izgleda na pomolovanje, osuđen na smrt.

Čini se da ne možemo razumjeti što je smrt. Ako je netko uvjeren da razumije, čini nam se da je to tek njegov »subjektivni osjećaj«. Ako se netko (zaista) ne boji smrti, on se u tom pogledu »dobro osjeća«, no čini nam se da ni to nije »do kraja zadovoljavajuće«.

Smrt je, možda, »veličanstvena tajna«. Ne znamo je li uzvišena ili tragična ili besmislena... Čini se da je nepoznatljiva.

I sâm pokušaj razmišljanja o smrti u nekom je smislu apsurdan. Isto je tako apsurdno razmišljanje o bilo čemu drugom *osim* o smrti.

Odnos smrti prema ljepoti, dobroti i istini čini se da je neshvatljiv.

Čini se plauzibilnim da je »vjera u život poslije smrti«, u neposrednom i bukvallnom smislu riječi, iluzorna i kontradiktorna. Vjera u neku načelnu nemogućnost »života poslije smrti« također nema uvjerljive osnove. Agnostički stav o pitanju »života poslije smrti« je nezadovoljavajuć.

O smrti se može navesti mnogo dubokih, lijepih, maštovitih i duhovitih misli i metafora. Ali one, čini se, nemaju mnogo veze s *istinom* o smrti.

Usporedbe smrti sa svršetkom puta promane se. Na svršetku puta stigli smo iz *jednog* mjesta u *drugo*. Sa smrću ne znamo što je. Usporedbe smrti s bilo čime poznatim su promane. Smrt je nešto apsolutno i definitivno što se ni s čime poznatim ne može usporediti.

Nije li čudno da je uopće *moгуće* živjeti, znajući da postoji i da je neizbježna smrt (koju ne razumijemo)? Ne znamo, posjedujući li i životinje svijest o smrti. Uostalom, što je *svijest* – to, također, čini se da je nepoznatljivo.*

Ne znamo ni je li sve to čudesno, besmisleno ili ušasno.

Ne znamo utječe li na smrt to što bismo željeli da ona bude.

Životinje, biljke i ljudi umiru. U nekom smislu i civilizacije pa i planeti i zvijezde umiru. Čini se apsurdnim pomisao da je

smrt čovjeka bitno različita od drugih smrti. Ali ta pogoda upravo *nas*.

S *takvog* stajališta gledano, moglo bi se – možda – pomisliti:

Kako li je to moguće da ogromna većina ljudi živi na način *kao da* smrt uopće ne postoji: grade si kuće, brinu se o stvarima bez značenja, angažiraju se oko besmislenih pothvata; krađu, varaju, lažu, govore gluposti...? To je apsurd nad apsurdima. Ljudi gomilaju bogatstva iako znaju (ili bi morali znati) da ga neće moći »ponijeti sa sobom« kad umru. Zlato u grobnicama faraona je simbol tog apsurdna.

Čovjek koji je gladan ili bez odjeće ili bez krova nad glavom ili bolestan ili ponižen i uvrijeđen »s pravom« misli o *tim* svojim tegobama a ne o smrti. Je li i to apsurd ili je apsurd smatrati to apsurdom?

Možda je jedini razumni i dostojni stav prema smrti molitva – u najširem smislu te riječi. Je li takvo gledanje *kapitulacija* pred smrću ili *pobjeda* nad njome ili *iluzija* pobjede nad njom?

Ima li svrhe misliti i pisati i čitati o smrti? Što je s tim mislima i zapisima nakon smrti njihova autora?

Među najprodornijim, najdubljim, najduhovitijim i najvećmentnijim zapisima o smrti jesu pjesme o tome japanskih zemljopisaca i pjesnika-laika inspiriranih zenom. Prije negoli citiram niz takvih pjesama, bit će korisno citirati i reći ponešto općenito o stavu Japancina prema smrti.

Daisetz Teitaro Suzuki o tome na jednom mjestu među ostalim piše:

Jedna od misli koje su vrlo drage japanskom srcu jest »umrijeti isagi-yokuc«. U nekim smrtima, ako je to značaja prisutna, mogu se čak milosrdno suditi zločinu što ih ih počinili prestupnici. Isagi-yokuc znači »ostavljajući žaljenja«, »bez oklijevanja«, »u punoj prisutnosti duha« i tako dalje. Japanci mrze kad vide kako se netko neodlučno i krizmajući suočava sa smrću; oni žele da budu otpušteni kao što vjetar raznosi cvjetove trešnje i nema sumnje da je taj stav Japancina prema smrti bio u vrlo dobrom skladu s učenjem jense. Može biti da Japanci nemaju nikakve posebne filozofije života, ali sigurno imaju filozofiju smrti. Duh samuraja,

duboko udišući zen, žirio je svoje filozofije čak i među masama. Te su, dapače i onda kad nisu bile posebno poučavane o putu ratnika, upile njegov duh i spremne su da žrtvuju svoje živote za svaku stvar koju toga smatraju vrijednom.

Možda je ovdje na mjestu da se spomene jedan vrlo rašireni nesporazum o tom, zašto je trešnjin cvijet »simbol Japana«. Nipošto ne zbog svoje »ljepote« (koja je možda i pomalo »sentimentalna«), već stoga što je trešnjin cvijet simbol ratnika: On se osipa dok je još mlad i na vrhuncu ljepote, »ne plašeći se odlaska«, kao što se i ratnik ne plaši smrti niti dok je još mlad i u naponu snage. Ruža nije takav cvijet; njoj se late ponice i sa svim sasuše na stabiliji prije negoli otpadnu – on »oklijeva u odlasku« i stoga ne može biti simbolom Japana!

Među japanskim pjesmama o smrti ima ih i takvih, koje su još – čini se – više u duhu theravada-budizma negoli zena. Primjerice, glasovita waka jednog od najvećih – i svakako najkontroverznijeg – zen-majstora Ikkyu-a

*Jedemo, izbacujemo izmetine,
spavamo i ustajemo;
to je naš svijet.
Sve što još nakon toga treba učiniti
– jest da umremo.*

Od Unzana ima pjesma

*Upitaj Buddhu – on ne zna.
A niti patrijarsa.
Izvan našeg doseg:
Tko je rođen?
Tko je umro?*

Posebno mjesto među japanskim pjesmama o smrti zauzimaju *pjesme pred smrt* što su ih u očekivanju smrti ili neposredno prije nje, a ponekad i uoči ritualnog samoubojstva *seppuku* (harakiri) napisali mnogi istaknuti Japanci. D. T. Suzuki o tome veli:

Ti su stihovi poznati pod imenom »stihova oproštaja sa životom«. Japance su učili i vježbali da bi mogli naći trenutak odmora da se oslobode najintenzivnijih uzbuđenja u koja bi mogli zapasti. Smrt je najozbiljnija stvar što zadržuje svu našu pažnju, no produhovljeni Japanci smatraju da treba da budu sposobni da je transcendiraju i da na nju gledaju objektivno. Običaj ostavljanja oproštajne pjesme, iako ga ne prihvaćaju svi, čak ni u feudalno doba, počeo je najvjerojatnije u razdoblju Kamakura kod zen-reformatora i njihovih sljedbenika. Kad je Buddha prelazio u nirvanu, okruživali su ga njegovi učenici, i on im je dao svoj oproštajni poticaj. To mora da su oponašali kineski budisti, poglavito zen-budisti, koji su – umjesto da slijedbenici ostavljaju oproštajne upute – za njih izražavali vlastite poglede na život.

Veliki vojskovođa iz XVI stoljeća, Uyesugi Kenshin, ostavio je dvije pjesme pred smrt, jednu na kineskom i drugu na japan-

* Neki tvrde da je »sve materija« a svijest da je »proizvod materije«. (Poznat je, primjerice, izreka da »smak islučuje misli isto tako kao što buzbri islučuje mokraću«). Ta se »eksplikacije« čini, blago rečeno, ispraznom, u svakom slučaju ona ne odgovara na pitanje je li svijest materija ili nije. Kažemo li da *jest*, onda je svijest *per definitionem* pravi čemu je takva definicija u najmanju ruku čudna. Kažemo li, naprotiv, da *nije* – a prihvaćamo da svijest *postoji* – onda smo time negirali prvotnu tvrdnju da je *sve* što *postoji*, materija. Ako je svijest »proizvod materije«, pitanje o tome je li ta svijest, kao proizvod materije, sama materija ili nije – ostaje otvoreno. Pitanje, naime, nije glasilo »što proizvodi svijest?«, već nije – li (i) svijest materija? Jednostavno »vještjenje« – a kojim, na žalost, ne moramo biti zadovoljni – jest u tome da je »pitanje krivo postavljeno jer nema nekog definitivnog kriterija o tome što jest materija (a što nije, »ukoliko uopće ima nečeg takvog«).



Tomonten, čuvar u hramu Kofuku-ji (Japan, 11. vek)

skom jeziku. One u slobodnijem prijevodu glase:

*I blagostanje tijekom čitava života samo je čašica sakea; životni vijek od četrdeset-
tjedne godine prošao je u snu. Ne znam
što je život i ne znam što je smrt; godina
za godinom – sve je tek san.*

*I Nebo i Pakao ostali su za mnom.
Stojim na mjesecini rane zore,
oslobođen oblak prijanjanja.*

Shiaku Shinsakon (Nyūdo), vazal posljednjeg vladara obitelji Hōjō, Hōjō Takatokiya, napisao je pred ritualno samoubojstvom seppuku oproštajnu predsmrtnu pjesmu izrazitog »zen-okusa«

*Podižem ovaj mač
i siječem Prazno udvoje;
usred velikog ognja
osvježavajuća struja povjetarca!*

Slično se doima i pjesma pred seppuku najvećeg majstora čaja Sen no Rikyūa, što ju je napisao kad ga je šogun Toyotomi Hide-

yoshi osudio na smrt jer je, navodno, bio upleten u zavjeru protiv vladara

*Podižem mač,
ovaj svoj mač,
odavna u mom posjedu –
Konačno, došlo je vrijeme:
bacam ga uvis, spram Neba!*

No treba istaći da se pjesme pred smrt čitavog niza zen-majstora nipošto ne doimlju manje dramatično, iako nisu umrli od vlastite ruke. Evo nekoliko primjera:

Daitō Kokushi (1282–1337), osnivač hrama Daitokuji, napisao je ovu predsmrtnu pjesmu:

*Hvatam blistavi mač
da sasiječem Buddhe i patrijarhe.
Samo jedan pogled na moje majstorstvo
i Prazno si grize zube-košjače.*

Fumon (rinzai-majstor, 1302–1369):

*Veličanstveno! Veličanstveno!
Nitko ne zna konačnu riječ.
Dno je oceana u plamenu,
iz Praznog iskaču drveni jaganjci.*

Kukoku (rinzai-majstor, 1328–1407):

*Jašem na ovom drvenom konju glavačke;
progalopirao ću kroz Prazno.
Želite li mi ući u trag?
Oj, pokušajte mrežom uhvatiti oluju!*

Zekkai (rinzai-majstor, 1336–1405):

*Prazno se slomilo nad Zemljom;
goruće zvijezde prelijeću Željeznu
planinu.
Prekobacivši se, nestajem u trenu.*

Bokuō (rinzai-majstor, 1384–1455):

*Sedamdesetdvije godine
čvrsto sam držao govedo na uzdi.
Danas, kad iljiva ponovno cvate,
puštam ga da vrluda po snijegu.*

Baihō (sōtō-majstor, 1633–1707):

*Nikad ne pomisliviš na slavu,
s nepriključnim životom za sobom,
u zazen-stavu u lijesu,
sad ću se svući.*

Ima i »komičnih« pjesama pred smrt. Jedan od najvećih humorističkih pisaca razdoblja Tokugawa, Jippensha Ikku, napisao je:

*Od ovog ću se svijeta
sada rastati.
Uz miris tamjana
postat ću konačno pepeo –
Pa, zdravi biti!*

I haiku pjesnici često su napisali svoju pjesmu pred smrt u tom pjesničkom obliku: Saikaku (1641–1693) živio je 52 godine, dok se u njegovo vrijeme kao normalan životni vijek smatralo pol stoljeća; pjesma pred smrt mu je haiku

*U prolaznom svijetu
živio sam Mjesec
dvije godine duže.*

Najveći haiku pjesnik svih vremena Matsuo Bashō, (1644–1694) rekao je, bolestan, kad su ga zapitali o njegovoj pjesmi pred smrt, da bi to mogla biti bilo koja njegova haiku pjesma. Ipak, kao pjesma pred smrt smatra mu se haiku

*Bolestan na putu.
Snovi se kovinaju
usahlim poljima.*

(U ovoj, možda uopće najljepšoj haiku pjesmi pred smrt, ne može se posve adekvatno prevesti treći stih kakemeguru: »lutaju« je preslabo, »kovitlaju« je prejak. Možda bi, da u našem jeziku postoji takva riječ, još najbliže bilo »rastrčavaju«).

Ransetsu (1653–1707):

*Jedan list pada,
još jedan list pada –
odneseni vjetrom.*

Michikaze (7-1709):

*Danas mijenjam odjeću
za putovanje
u neviđeni svijet.*

Tantan (1675-1761):

*Jutarnji mraz:
Nacrtna štapom
planina Fuji.*

(Vjerojatno, to će reći da je pjesnik za čitava života stremio prema Ljepoti – Fuji! – ali je samo malo od toga – tek grubi crtež štapom, koji je daleko od stvarne planine – postigao).

Chine-jo (godine rođenja i smrti pjesnikinja nepoznati):

*Tako lagano gori,
tako se lagano gasi –
Krijesnica!*

Issa (1763-1827):

*Od korita do korita
pričao sam
koještarije.*

(Prvo korito je ono u kojem se pere novorođenče; u drugom se pere lešina).

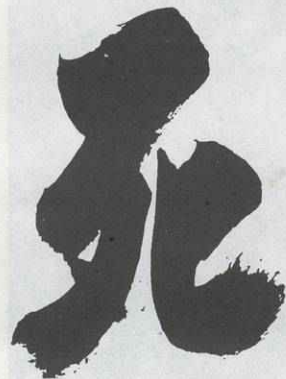
Ryūnosuke (Akutagawa, 1892-1927),
pred samoubojstvo trovanjem:

*Hunjavica:
Jedino još vrak nosa
nije u mraku.*

Ovaj je tekst bio započet s nekoliko nabačenih misli o smrti, u (jalovom?) pokušaju da u čitaocu stvori atmosferu kako-tako nalik na onu koju osjeća Japanac kad piše o smrti. Obrnuto, čitav bi tekst trebao u čitaocu razviti doživljaje nabačene u njegovu uvodnom dijelu. Iako se time želi ocrtati pristup pitanju smrti kako ga doživljava Japanac, osobno smatram da taj i ne mora biti – niti nije – bitno različit od našeg, zapadnog. Kad sam gledao van Goghovu sliku gavrana nad žitim poljem ili slušao Fau-
réov requiem, mislim da se nisam osjećao bitno drukčije nego kod posjete grobovima Bashōa, R. H. Blytha i D. T. Suzukija u Japanu. Rekao bih da u takvim trenucima raspre o evrocentризму i preferencijama Istoka u velikoj mjeri postaju iluzorne i gube smisao. Time nipošto ne želim akademski pristup pretpostaviti angažiranom, već naprotiv – vjerujem da jedino (emotivno) angažirani pristup može premostiti (i premoštava) fiktivni jaz između Zapada i Istoka, što ga podržavaju, najnetolerantnije, oni s obo-
iju stranā barikade koji se osjećaju ugroženi njezinim eventualnim rušenjem – kao što to i inače, na žalost, često biva u životu, pa i našem.

O životu i smrti

Dogen Zenđi



Kaligrafija „smrti“, autor: zen majstor Hakuin
(Japan, XVIII vek)

svojim pre i posle. Stoga se u Budinom naku život smatra »nerodenim«. I smrt je samo jedan položaj u vremenu sa svojim pre i posle. Stoga se i smrt smatra »ne-smrću«.

U životu postoji samo život, u smrti postoji samo smrt. Stoga, kada je život tu, to je život, kada je smrt tu, to je smrt. Ni jedno ni drugo ne treba ni izbegavati ni priželjkivati.

Rođenje i smrt sam u Budin život (život budnog). Ukoliko se trudite da se od njih izbavite izgubite Budin život. I ako nastojite da ih shvatite izgubite Budin život i ostaćete samo sa njegovom praznom ljuštrom u rukama. Ali, ako ne priželjkujete niti odbacujete ovaj život ući ćete neposredno u duh Bude (duh budnosti).

Nikako ne pokušavajte da ga shvatite razmišljanjem ili izrazite rečima. Ako dopustite da se prijanjanje uz duh i telo spontano povuče dospećete u područje Bude (budnosti) i sve što činite biće Buda (budno). Tako ćete se osloboditi rođenja i smrti i bez napora i brizi postati Buda (budni). Ako je tako šta još može biti smetnja u vašem duhu?

Put do budinstva je lak. Ne podstičite zlo, ne prijanjajte uz život i smrt, delajte za dobro svih bića, poštujuć starije i budite puni razumevanja prema mladima, oslobodite se nadanja i strepnje, brige i tuge. To se naziva Budom (budnim). Ne tražite ništa drugo.



S engleskog preveo
Marko Živković

»Rođenje i smrt ne postoje kada se Buda nalazi unutar rođenja i smrti«.

»Kada se Buda ne nalazi unutar rođenja i smrti, rođenje i smrt nas ne zavaravaju«.

Ovo su reči dvojice velikih učitelja zena, Gasana i Tozana. Ne prelazite olako preko njih već ih ozbiljno razmotrite. Ukoliko želite da se oslobodite rođenja i smrti ove vam reči moraju postati savim jasne.

Ako bi neko tražio Buda (budnost)* izvan rođenja i smrti, bio bi poput čoveka koji svoja kolica okreće ka severu kad želi da ide na jug ili se okreće jugu pokušavajući da ugleda Severnjaču. Ako tako postupate, uvećaće se spone rođenja i smrti i zametnućete put ka slobodi.

Shvatite da rođenje i smrt nisu drugo do sama nirvana. Ne postoje rođenje i smrt od kojih se treba izbaviti niti nirvana kojoj treba težiti. Ako spoznate ovo, po prvi put bićete slobodni od rođenja i smrti.

Nemojte misliti da život prelazi u smrt. Život je samo jedan položaj u vremenu sa

(Na osnovu preвода J. Kennetta iz knjige: J. Kennett, *Selling Water by the River*, London 1972, i Anzan Hoshin-sensei-a, u časopisu *Udumbara, Journal of Zen Practice*, Vol. 4, Number 1 zima/proleće, 1987).

* Napomena priređivača: Dogenov tekst treba shvatiti kao opis meditativnog iskustva. Kad se pominje reč Buda u najvećem delu teksta se ne misli na istorijsku ličnost nego na načelo (ideju) koje ona otelovljuje (zbog toga smo u zagradama podsećali na taj smisao).

Po kineskom shvatanju sveta pojava svega što postoji uslovljena je parom krajnjih suprotnosti, svetlom i senkom, pozitivnim i negativnim, *yangom* i *inom*. U oblast metafizičkog one sežu kao suprotnosti – život i smrt. Nije slučajno da jedan od najstarijih kineskih dokumenata koje danas imamo među povoljne obrate sudbine koji su običani čoveku uključuje nalaženje smrti koja će krunisati život, dakle, njegove smrti, dok je od nepovoljnih obrata sudbine koji mu prete najgori nepravovremena smrt, smrt koja sakati život umesto da ga upotpuni. Dakle, vidimo da čak ni smrt, ta tamna strana koja je pratila života, nije negativna i protivstavljena životu već da ona, svojim prisustvom i oblikom, isto tako uslovljava svetlost na strani života. To što su stari narodi smatrali da nijedan čovek nema sreće dok ne umre nije bila puka opreznost ili sujeverje, već pre činjenica da životu smisao daje ono što je van njega, ono tamno nešto kojem se približavamo.

Da bi se sa tim izravno suočili potrebna je izvesna hrabrost, jer pravo da o smrti govori nema niko ko je se još uvek boji. Mi moramo u sebi razvijati stalnu spremnost da bez straha dočekamo šta god da nam se dogodi i da se bez okolišanja suočavamo sa ma čim što nam budućnost može doneti.

Uпитajmo, stoga, šta nam Kina može reći o smrti. Od samog početka se ovom problemu tako prilazilo malo drugačije nego u Evropi. Jer u Evropi su život i smrt prvobitno smatrani dvama vremenskim periodima nejednake dužine, koji su protivstavljeni jedan drugom. Zapadnjačko shvatanje je da život, koji traje sedamdeset, osamdeset ili čak stotinu godina, nastaje u vremenu i da je, uprkos svojoj kratkoći, od najveće važnosti, pošto od njegovog ishoda zavisi da li će čovek ići na nebesa ili u pakao za vek i vekov – to jest beskonačno dugo. U današnjoj Evropi se uglavnom smatra da je ovakav stav – koji je očigledno potekao iz Persije da bi ga potom, zajedno sa izvesnim platoniskim uticajima, pozajmilo hrišćanstvo – nezadovoljavajući, premda, u celini uzev, nemamo ništa čime bismo ga zamenili. Prvu polovinu ovog stava – naime kratkoću življenja na zemlji – prihvatamo kao stvarnu ili sumnjamo u drugu, o onom što sledi. Na Istoku je poimanje stvarnosti nešto drugačije razmerno između ove dve polovine. Životu, tj. polovini koja se nama čini toliko važnom, oduzet je, da tako kažemo, njegov bleštav sunčev sjaj. On je manje stvaran nego kod nas Zapadnjaka. Jer, na kraju krajeva, stvarnost na Istoku ipak označava samo pojavno, samo jednu stvarnost unutar ranije pomenutog polariteta. Otuda, mada je s jedne strane život manje opipljiv, s druge strane senovitost sve smrti nije toliko izrazito negativan. Umesto toga, tima noći se dovodi u vezu sa tim veličanstvenim tumačenjem koje uključuje život i smrt. Ovo je toliko do sledno sprovedeno da život i smrt u podjednakoj meri pripadaju svetu pojavnom, a postojanje prevazilazi i jedno i drugo.

Na Istoku postoji jedno prirodno i opšteprihvaćeno shvatanje da se sve što počinje u vremenu isto tako i završava u vremenu. Ali

UDK 299.51:291.23

Kineska shvatanja smrti

Rihard Vilhelm

slično tome, što god se završava isto tako počinje iznova. Život koji se završava u vremenu, opet će početi u vremenu. Ovde se izražava shvatanje o kruženju, kruženju koje, baš kao što sadrži dan i noć u podjednakoj meri, isto tako sadrži smrt i život. Takvo kružno kretanje poznato nam je iz svekolike organske prirode. Kad u jesen opadne lišće, a sokovi se povuku iz izdanaka, sigurni smo da će za ovim završetkom uslediti novi početak; kad se sunce vrati i proleće ponovo dođe sokovi će još jednom nabujati i novo lišće će zapuzeti tamo gde je staro otpalo.

Konfučijansko tumačenje

Polazeći od ovog opšteg poimanja života i smrti koje važi na Dalekom Istoku, govorećemo o nekim od pokušaja da se nađu rešenja koja daju smisao ljudskom životu. Prvo, o konfučijanskom tumačenju. Prirodno, Konfučije mora da je razmišljao i o ovim pitanjima, ali je pazio da o njima ne kaže mnogo. Kada ga je neki mladić ispitivao o smrti, odgovorio mu je: 'Jedva da si malo upoznao život. Kako možeš spoznati smrt? Sačekaj da umreš; tada ćeš je sâm iskusiti.' Drugi put kada ga je neki mladić upitao da li su mrtvi svesni, odgovorio je: 'Odgovorim li da su mrtvi svesni, tada se treba bojati da će sinovi ispunjeni poštovanjem i poslušni potomci potrošiti sve za sahranu preminulih i ostaviti premalo za žive. Ali kažem li da su mrtvi bez svesti, tada se treba bojati da bi nemarni sinovi mogli da ostave svoje roditelje nepokopane.' Konfučijevo stanovište je da ljude treba ostaviti u stanju sumnje i napetosti u vezi sa ovim pitanjima da njihovo ponašanje ne bi bilo uslovljeno dogmatskim verovanjima i stavovima jer je lično osećanje vrednosti i dostojanstva unutrašnji imperativ koji navodi ljude da ispravno postupaju. Stoga, je, u većini slučajeva, Konfučije odbijao da odgovori na takva pitanja. Nije želeo da vaspostavi ikakvu dogmu već je hteo da čovekovo moralno ponašanje bude uobličeno našim slobodno, nezavisno od oba ona velika neprijatelja čovečanstva, straha i nade.

Međutim, ne možemo da kažemo da konfučijanizam nije imao svoje gledište na smrt; u njemu se o tome mogu naći sasvim jasni stavovi. Zahvaljujući jedino našem neznanju

vekovima smo bili skloni da Konfučija smatramo pukim racionalistom, koji je milione Kineza hiljadama godina vodio uz pomoć časnog, buržuskog i pomalo dosadnog moralnog zakonika. Ovakva predstava o Konfučiju se uvek iznova pojavljuje i izgleda da je bezmalo neuništiva. Ona se u celosti izvodi iz činjenice da je pogrešno tumačenje Konfučija preneto u Evropu u doba Prosvetiteljstva, i da je ova lažna slika, visoko cijenjena u svoje vreme, poput samog Prosvetiteljstva, izgubila verodostojnost jer se promenio i drevni vremena.

Ali, kako konfučijanstvo gleda na smrt? To se može videti u onim komentarima *Knjige promena* koji sežu unatrag do Konfučija i njegove škole. U njima nalazimo zamisao da postoji jedna polarnost koja se može označiti kao nebesa i zemlja, ili svetlost i tama. O ovim dvama načelima se kaže:

'Podižući pogled mi promišljamo... znake na nebesima, spuštajući pogled, ispitujemo brazde na zemlji. Tako spoznajemo okolnosti tame i svetla. Vraćajući se počecima stvari i sledeći ih do kraja, saznajemo pouke rođenja i smrti. Sjedinjavanje semena i snage stvara sve; beg animusa i pad anime u dubine/ donosi promenu i verfall, nem. doslovno pad, raspad.'¹ Putem toga saznajemo stanja onih duhova koji izlaze i onih koji se vraćaju.²

Sjedinjavanje semena /predstave, pojma/ i snage /materijalnog, oblika/ stvara oživljenu tvar. S druge strane dešava se i nešto sasvim različito: budi se svest, i ta svest koja se budi sadrži, kao da je unapred oblikovana, prvotnu predstavu ljudskog bića. Život psihe počinje u trenutku kada se ova unapred oblikovana svest, ova spiritualnost, sjedini s prirodom /to jest snagom ili energijom/ – ne tako da se one pomešaju, već tako da stvore jedan polaran napon koji zahteva neku vrstu rotacije. Tako se psihički život neprestano kreće između ova dva pola, pola svesti i snage. Ovo kretanje privlači osnovne elemente i daje im oblike koji odgovaraju njegovoj prirodi. Stoga je ova dvojnost osnovna osobenost života u celini. Kao što sam već rekao na drugom mestu, u trenutku kada se odođe prvi put zaplače ta se dva načela – koja su dotad u majčinoj utrobi dremala sjedinjena – odeljuju i nikad se više, tokom čitavog života, ne nalaze. Otad pa nadalje svest posmatra, zna. Duple dole, svest stiče iskustva, takođe, u najdubljim dubinama, oseća. S one strane toga, to kretanje seže do nižeg područja, do područja organske snage ili energije. Ali to organsko je svesti dostupno jedino posredno i ni u kom slučaju nije neko povodljivo ređe. Pre je nešto protiv čega duh /koji je na većoj visini, ali je manje snažan/ mora da se bori. Iz toga mo-

¹ Ovde su termini *anima* i *animus* korišćeni pre u metafizičkom nego u psihološkom smislu: *anima* označava telesnu dušu, a *animus* immanentni duh. /prim. ured/

² *Ji Ding i Knjiga promena*, prevod Riharda Vilhelma, predstava s nemačkog na engleski C. V. Baynes, New York: Pantheon Books, 1950/. Bollingen Series XIX, Vol. 1, p. 316.

žemo da shvatimo zašto se svest i snaga iznova razdvajaju. »Animus beži a anima tone u dubinu«. To je smrt. A u trenutku smrti ta dva načela poprimaju drugi vid. Tokom života ona su sačinjavala ono što je u telu nalikovalo na prividno jedinstvo. Ono što mi nazivamo osobom /persona/, što u stvari znači maska/ je u kineskom telo. Telo je stega koja ujedinjuje različite psihičke moći koje delaju unutar jednog čoveka. Ali unutar ove stege one uvek delaju kao odelite snage, i jedino onaj mudrac koji se smesti u središte njihovog kretanja uspeva da između njih stvori sklad. U trenutku smrti telo se rasećlinjuje i usto prestaje privid jedinstva. Na jednom mestu u *Knjizi dokumenata*³ smrt nekog princa se opisuje kao »kovitanje na više i tonjenje naniže«. Ta dva načela su tako uspostavljena da telesna duša, anima /po/, tone, dok se imanentni duh, animus /hun/ uzdiže. Pošto se elementi razdvoje, ono što tone dolazi u stanje razlaganja. Jer se i duša razlaže uporedo sa telom. Ali ovo razlaganje ne znači jednostavno ništenje: baš kao što sastavni delovi tela ne nestaju u trenutku smrti, već bivaju preraspoređeni i čak mogu da zadrže organske veze koje preuzimaju nov organizam, tako se po ovom kineskom shvatanju pretpostavlja da se od ovih telesnih duša može sačiniti neka drugačija suština. Jer, one nisu potpuno razložene, i, premda tonu sa materijom u kojoj su prethodno upravljale, i prirodno, nisu više ličnosti, ipak se još uvek mogu smatrati sposobnostima, stremljenjima, ili silama. Zajedno sa telesnim elementima, ovi psihički elementi bivaju rastrkani i pripremljeni za ponovno objedinjavanje, u nov razvitak. Zamisao o ovom razviku je jednostavna: životni ciklus se nastavlja na razloženim ostacima mrtvih i na taj način sastavni delovi organizama koji su trajni prelaze u nov život.

S ovim je povezano rasprostranjen kinesko verovanje da ljude prožima duša zemlje. Ovi ostaci života, koji odlaze u zemlju i iz nje iznova izbijaju, isto su tako i sile koje utiču na konstituciju čoveka. Kao da postoji rezervoar života koji celinu ispunjava jasno određenom atmosferom tako snažno da mrtvi, sve dotle dok nisu još sasvim organski razloženi, isijavaju stvaralačku snagu, koja prevazilazi čak i snagu rase, onako kako je jedan Evropljanin shvata. U Kini se, očigledno, uzima u obzir i nasleđivanje od roditelja. Ali oni je uvek povezano sa velikom baštinom pohranjenom u prvobitnim precima koji počinju u otadžbinskom tlu. Otuda, takođe, poštuje sujeverje koje Kineza nagoni da uvek laži da bude sahranjen u rodnoj zemlji. On želi da se opet vrati na mesto sa kog je, ne samo fizički već i psihički, ponikao. Tako vidimo da čak i oni Kinezi koji su se otkrili svog kineskog državljanstva i koji su stupili u službu u stranem zemljama štete i poslednji novčić da bi omogućili da im telo, kad umru bude vraćeno u njihovu drvenu domovinu. Otud, takođe, kod Kineza često morbidna čežnja za domom kada se nalazi daleko od pređašnog tla sa kojeg je ponikao i



Četiri nebeska vladara (Kina, XVI vek)

koje je za njega predstavljalo oslonac; isto tako i ushićena radost kada mu se vrati. Jednom sam bio sa pesnikom Si Či-mo-om /Hsü Chih-mo/, kada se posle jednogodišnjeg boravka u Evropi vratio u svoju domovinu i nikad neću zaboraviti reči koje su pokuljale iz njega: »Ova zemlja ovde, ove reke, ova stabla, moja su krv i meso, od njih poćim, na njima živim, i sad sam opet kod kućec. Ovde je očito da smrt, raspadanje i život čine ciklus koji nije samo teorijski zamišljen, već se i izravno oseća.

Pa ipak povrh ove vegetirajuće duše, ovog telesnog živućeg, postoji još jedna duša koju sam označio kao animus. Ne kažem da je ona viša jer bi to bilo vrednovanje nastalo upoređivanjem, već da je intelektualna, duhovna, ili, da budem još jasniji, da ona ima dara za duhovnost. Jer duh, kao takav, nije nešto što čovek može da stvori iz sebe same, već nešto što mora da stekne tokom života. A možda život i postoji jednostavno zato da bi se oduhovio. Jer posle smrti, po konfućijanskom stanovitu, animus još uvek zadržava neku vrstu svesti. Kao da se sa nastupanjem smrti ne završava sve; već se pre i psihičko, baš kao i telesno, ne rastaće istog trena, već zadržava svoj oblik. Ta dva činioca se odeljuju: jedan ostaje sa telesnim a drugi se od njega oslobađa, a ipak ostaje na neki način povezan sa njim tako da zadržava izvesno opažanje. Mrtvi, na primer, još uvek čuju ono što se govori u njihovom prisustvu – zbog čega je u Kini običaj da se u samrtničkom odar ne govori ništa loše već da se sve govori kao da je pokojnik prisutan, da se on ne bi uznemirio i da ima vremena da dovrši svoje oslobađanje od telesnog.

Dinamičko gledište je u Kini upotšie uobićajeno. Kinezi ne razlikuje »materiju« mere-njem u tolikoj meri koliko mi to činimo, a ono što mi zovemo materijom za njega je pre stanje energije.

Tako, kad duh nije nešto što postoji materijalno, on isto tako nije ni nešto što ne po-

stoji, pre je to stremljenje ka svesti. Stoga je, prirodno, njegovo postojanje pomalo nepostojano – ukoliko tokom života nije bio tako usredsređen da je izgradio, da tako kažemo, »razređeno telo«, telo od misli i delat, telo duhovne vrste koje mu može pružiti podršku, sad kad se mora razdvojiti od fizičkog tela koje mu je dosad bilo potpora, ali u kom više ne može da prebiva. Ovo psihičko telo je isprva veoma krhko; jedino uz najveću mudrost ono u sebi samom stiče podršku posle smrti.

Među običnim ljudima oni koji nastavljaju da žive moraju o tome da vode računa. U tome je značaj žrtvovanja precima. Žrtva koja se prinosi precima znači baš to da, putem pobožnih misli, psihička suština preminulog preživljava u stanju živosti. Svaka dobra pomisao upućena onome ko je preminuo daje mu snagu i čuva ga da ne zgasne u ništavilo.⁴ Po pravilu, ne pretpostavlja se da je ovaj mada se ne okončava smrću, većan; pre dolazi do postepenog prigušivanja, druge smrti. Jer potomci razmišljaju o precima jedino dotle dok kod onih koji su ostali u životu o njima postoji živa usmena predaja. Stoga se u istaknutim porodicama prinosi žrtve precima iz više prethodnih generacija nego što je to slučaj kod običnog sveta čija sećanja retko sežu više od četiri ili pet generacija unatrag. Ovde može da deluje još jedno verovanje, naime, da se, pošto su izvesno vreme živeli s one strane, preci vraćaju na ovaj svet. Zaista, u davnim vremenima se pretpostavljalo da dolazi do smene generacija, u skladu sa čim bi predstavnici jedne generacije ponekad bili ponovo utelovljeni u drugoj generaciji posle sopstvene, deda se ponovo pojavljuje u unuku, na primer. Očito

⁴ Veoma slična misao se može naći kod Fehnera /Fehner/, koji gradi celokupnu besmrtnost na zamisli da, kada se primarno telo raspadne, oni koji nemisliju o toj mrtvoj osobi grade besmrtno telo, tako se, da tako kažemo, budu telo jednog višeg reda u kojem mrtva osoba može da nastavi da živi.

³ *Knjiga Dokumenta* je jedno od klasičnih kineskih dela.

se ne sme mehanički tumačiti da ovo znači da je unuk stvarno deda lično. To je bolje shvatiti kao sled: nešto iz dedine generacije nastavlja da živi u unuku, nešto od dedine prirode – ne samo slučajna sličnost već nešto od dedine životne snage – u stvari se ponovo javlja kod unuka. Dakle, pošto prođe izvesno vreme, preci se vraćaju u zajednički duhovni rezervoar, da tako kažemo, i odatle, pre ili kasnije, kao podsticaji i životna snaga, opet postaju povezani sa ljudskim telima i telesnim dušama koje stupaju u život.

Ovakvo je, u glavnim crtama, konfucijansko gledište. Jedini izuzetak od njega je da se svi ljudi ne smatraju besmrtnim na isti način.⁵ Čovek koji je svoju prirodu doveo u sklad i doveo svoje bivstvovanje do takvog stepena delotvornosti da ono isijava moć – možemo je nazvati prirodnom mađijskom moći – koja deluje na stvaralački preobražujući način, takav čovek ne postaje *kuei*, onaj koji se vraća, već *shen*, to jest, neko delotvoran, onaj koji postaje junak, i kao takav, jeste u tesnoj vezi sa celokupnom kulturom; dok god ona traje trajanje i on; on nastavlja da živi u panteonu te kulture. Tako se o Konfuciju još uvek razmišlja kao da je živ, i ne samo o njemu već i drugim značajnim osobama, kao što je, na primer, Jue Fei /Yueh Fei/, pravi vitez bez straha i mane. Ali ovo su samo veoma razvijeni ljudi, oni koji su entelheji uloženi u njih mogli da dovedu u neprekidno kruženje tako da ostaju stvaralački ukorenjeni u kontekst kulture.

Taoističko tumačenje

S taoizmom idemo korak dalje. Taoizam u čovečanstvu ne vidi ništa suštinski drugačije od ostalog života. Čovek je samo odelita vrsta, možda pomalo nezgodna vrsta, kojoj je dat sumnjiv dar svesti i koja je stoga kadra da počinu ludosti, dok druga stvorenja žive i umiru prirodno, sama od sebe. Taoizam vidi ritam života jednostavno kao nadolaženje i vraćanje; dolaženje je rođenje, povratak je smrt. Ali ovo ritmičko dolaženje i vraćanje se neprekidno nastavlja i tako Laoce kaže:

Vidiš, sve se, ma koliko bujalo, vraća korenu iz kojeg je poniklo.⁶

Ovaj koren, koji je u isto vreme seme, jeste ono većito, on je život. A kad takode kaže:

Duh Doline⁷ nikad ne umire.

Nazvan je Tajnovito žensko.

A Dveri Tajnovito ženskog

Osnov su iz kog su Nebo i Zemlja nikli.

Ono je tu u nama sve vreme;

Crpi iz njega koliko hoćeš, presušiti neće.⁸

na umu imaju vodopad života, čiji slap u padu zadržava svoj oblik, ne zato što kapi istrajavaju – pošto je uvek sačinjen od novih kapi – već zato što uslovi koji uzrokuju da kapi slede svoj put ostaju isti. A duše ljudi su poput ove vode koja pada sa nebesa i uzdiže se u nebo oblikovana taoom. To je čovekova sudbina.

S ove tačke gledišta shvatiti život i smrt preobličljivo znači puko nerazumevanje. Tako, čitaocu Chuang Cea /Chuang-tzu/ nalazimo da on iščekuje smrt laka srca i da se među drugim taoistima smrt jednostavno smatra lakim rastankom.⁹ Jer, mada svest nestaje u trenutku smrti, svest za njih ipak nije najizvišenja; naprotiv, to je zagnjevena rana zbog koje ljudi pade tokom čitavog života. Kad se svest okonča sa smrću, kao da se sapet čovek oslobađa svojih okova. Za ovo je neophodna promena u osećanju sopstva, razume se. Dok god se poistovećuje sa prolaznim telom patiće zbog njegove prolaznosti. Jer, tada grešim misleći da ću preminuti, dok će se to jednostavno opet razdeliti sastavnim delovi koji me okružuju. Tako za Lao Cea, i taoizam uopšte, problem jeste u tome da čovek proširi svoju osećanje sebe preko prolaznog u sve šire sfere, u sfere porodične, naroda, čovečanstva, sveta. Jer, konačno, postojanje čoveka koji se može obratiti sa suncem i mesecom traje koliko i sunce i mesec, a onaj koji je s one strane svekolikog postojanja živi večno. Ovo se gledište podudara sa konfucijanskim, jedino je lično usredsređenost na čoveka i preneseno na celokupnu prirodu.

Budističko tumačenje

Budizam ide korak dalje, poistovećujući život sa patnjom. Ove nećemo ulaziti u južnjački budizam – koji je odavno dobro poznat u Evropi – već ćemo samo opisati ritam događaja onako kako ga vidi severnokineski budizam. Kad se čovek rodi nije jedna stvar već skup stanja uključiv tu i materiju u kretanju. Nešto poput vihora koji diže prašinu.¹⁰ Kovitlac prašine naišao je predmet koji postoji u prostoru, ali u stvarnosti nije ništa, samo stanje atmosferskog pritiska koje stalno izdiže nove kovitlace. I dok god se nov veter kovitla, nove čestice prašine će se takođe podizati i ovo vrloženje prašine davaće utisak trajnog postojanja. Čovek je nalik na to, dok god živi. On je vrloženje kretanje koje proističe iz različitih uzroka fizičke i psihičke prirode; mada nije opipljivo, ono je ipak trajno jer jedno stanje kretanja neumitno vodi ka drugom: rođenje neumitno dovodi do razvoja, čovek se hrani, raste, sazreva, voli, potom slede bolest, pa starost, pa smrt. Ali ovaj ciklus se tu ne završava. Sve dok se ne iscrpu uzroci ovog cikličnog kretanja, ono će se, kad god se ukaže, ponavljati, po-

put vihora koji postaje potpuno nevidljiv kad dospe do mesta gde nema prašine a diže novu prašinu kada ude u područje gde je ima. Mi ovo nazivamo metempsihozom ili ciklusom ponovnog rođanja. Ali nijedan od ta dva izraza nije u potpunosti ispravan. Na Tibetu prevladuje mišljenje da duša posle smrti uzastopce prolazi kroz tri različita stanja. Otud onaj čudnovat izraz preobraznosti na svim posmrtnim maskama, barem maskama onih koji su umrli mirno, bez užasa ili šoka. Miri koji ispunjava lica mrtvih potiče iz činjenice da je svet pojavnog privremeno nestao i da se za trenutak ukazalo ništavilo koje je s one strane postojanja i nepostojanja. No, ako preminuli može da se zadrži na ovom trenutku, dostigao je nirvanu. Ali to je retko moguće. Većina ljudi pada ka drugom stanju, onom gde se slike iz svesti pojavljuju poput snova. Prvo se pojavljuju dobre slike, božanstva. Ova dobra božanstva, kao što je jasno objašnjeno, ne postoje sama po sebi već su samo tvorevine srca samog pokojnika, koje se sada može videti kao da se nalazi spolja, van tela. A posle dobrih božanstva – zanimljivo je videti kako dolazi do psihičkog sloma – dolaze zla božanstva. Ali ni njih se ne treba bojati. Ona su iste sile kao i dobra božanstva, jedino viđena iz drugačijeg ugla. Poput prethodnih emanacija srca, ona su opasne. I dobra i loša se stvaraju u samoj osobi i zato ih ne treba voleti niti od njih strahovati; u stvari ona nisu ništa od kušnje koje se pojavljuju da čoveka domane njanj u svet pojavnog. Potom sledi drugi stupanj, gde se slom nastavlja. Čovek odvrća pogled od prošlosti. Ono što se sada događa proističe iz njegovih postupaka tokom života: prvo, posledice u psihičkoj oblasti; to su nebesa i paklovi. To su posredni stupnjevi. Ali, čak se i ove psihičke posledice prethodnih života postepeno slamaју. U međuvremenu je duša postala još prozračnija i sve više gubi svest. Ali kovitlac je očito još tu, jedino što za sada više nije ispunjen, to je kovitlac bez prašine; i to u duši izaziva osećanje hude sreće. Onaj koji nije pronašao put ka spasenju sada čezne i žudi za postojanjem. Osećio je rastakanje; sve se telesno oko njega rastočilo; s njega je spao sloj po sloj, a ipak nije izgubio žud za životom. I tako opet teži postojanju i još jednom se približava stvarnom svetu. Pred njega dolaze predate želje.

Ove duše koje žude za životom pronalaze put do ma kog mesta na zemlji gde se začinje dete i traže pristup novom rođenju kroz materino telo. Jer, mada je sjedinjavanje muškog i ženskog pola u telesnom svetu neophodno; to samo po sebi nije dostatno da se stvori ljudsko biće; u trenutku sjedinjavanja jedna od ovih duša, koje su uvek u pripravnosti čeznući za postojanjem, mora se opet probiti u život. Ovo je takođe razlog zašto se rađa toliko neželjene dece. Deca ne potiču iz roditeljske želje već iz želja ovih nesrećnih duša koje nastoje uz pomenu punu zablude da se probiju u postojanje – jer zabuda je, uistinu, ono što ih vodi.

U Evropi se često može čuti da je doktrina reinkarnacije naročito ubedljiva zato što donosi uverenje da će se čovek opet vratiti na

⁵ Služajno, Gete je jednom izrazio istu samisao.

⁶ Videti: Arthur Waley, *The Way and Its Power, A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought* (Boston & New York: Houghton Mifflin Co., 1957), XV, p. 162.

⁷ Isto, str. 56. Nazvan Duh Doline jer Tao, „poutput vode,“ zauzima nizinu“.

⁸ Isto, str. 149.

⁹ Chuang-tzu, *Mythic, Moralist, and Social Reformer*, s kineskog na engleski preveo Herbert A. Giles London: Bernard Quaritch, 1889/9.

Sled života i smrti

Čuang-ce

svet. To je potpuno neistočnjačka pomisao. Reinkarnacija je veliki teret pod kojim se Istočnjak muči. Jer ona za njega ne podrazumeva toliko život i radost življenja koliko smrt. Čim čovek ponovo stupi u život, suočava se sa smrću na njegovom kraju. Tako se on rađa da bi uvek iznova umirao i da bi, sve dok ne bude konačno oslobođen, podnosio uvek nove oblike groznog i užasnog. A tu se uvodi karma: prema ovoj zamisli duševni vir prirodno odabira buduće telo koje će najviše odgovarati njegovim potrebama. Reinkarnirani čovek /koji tako nije puko ponovno vaspostavljanje prošlosti, budući da je fizički sačinjen od potpuno različitih oblika i čimlaca a zadržava samo iste porive kao i ranije/ tražiće fizička svojstva putem kojih najbolje može da ispuni svoje središnje stremljenje. Tako se događa da čovek koji je kao draguljar u ovom životu biva dragulja u budućem, ili, ako je bio svirep, može postati lav. Nije istina, kao što smo navikli da pretpostavljamo, da ovo ima ikakve veze sa kažnjavanjem. Karma, u suštini, nije etička doktrina; ona podučava da svako stremljenje, po zakonu, pokušava da se nametne i da se ovo nametanje nastavlja preko i s one strane pojedinačnog postojanja sve dok ne dostigne tačku gde dolazi do velikog ukidanja. Jedino tada se ono rastače i sve do tada zabluda ne prestaje. Ali gde zabluda prestaje, nastaje nirvana, veliki mir. Nirvana stoga nije čisto negativna; to je jednostavno stanje koje je više od stanja napetosti među suprotnostima, stanje jednote. Baš zbog toga je, onima koji bivstvuju unutar sveta krajnjih suprotnosti, veoma teško, ako ne i nemoguće, da ga shvate.



S engleskog prevela
Jasminka Bošnjak

Učitelj Su, Yu, Li i Lai razgovarahu. »Ko može da posmatra nebiće kao svoju glavu, život kao leđa, a smrt kao stražnjicu? rekoše. »Ko zna da život i smrt, postojanje i ništavilo, čine jednu celinu? Tome ću biti prijatelji«

Njih četvorica se pogledaše i osmehnuše. U njihovim srcima ne beše neslaganja i tako postaše prijatelji.

Učitelj Yu najednom pade u postelju. Učitelj Su ode da ga pita kako je. »Neverovatno! reče Učitelj Yu. »Stvoritelj me je skvrčio! Leđa su mi se pretvorila u grbu a vitalni organi mi se nalaze gore. Brada mi je skrivena u pupku, ramena su mi iznad glave, a perčin mi strši prema nebu. Mora da je u pitanju neki poremećaj u yin-u i yang-u!«

Pa ipak izgledao je miran i bezbrižan. Kolebajući se, odvde se do bunara, pogleda svojom odraz i reče: »Vidi, vidi! Znači Stvoritelj me je ovako skvrčio!«

»Je li ti to mrsko?« upita Učitelj Su.

»Ne, zašto bi bilo? Ako se proces nastavi, možda će mi u vremenom pretvoriti desnu mišicu u petlu. U tom slučaju moraću da bidim noću. Ili će možda vremenom da mi pretvori desnu mišicu u strelu za samostrel pa ću upucati sovu za večeru. Ili će pak vremenom da mi pretvori stražnjicu u konjsku zapregu. A onda, s obzirom da volim da jašem, popeću se i otići na jahanje. I onda mi uopšte neće biti potrebne kočije.«

»Dobio sam život jer je došlo vreme za to; izgubiću ga zato što sled stvari teče dalje. Budi zadovoljan vremenom u kome si i ovim redom i onda te se ni tuga ni radost ne mogu dotaći. U stara vremena to se zvalo 'oslobađanje od spustanosti'. Ima onih koji se ne mogu osloboditi, jer ih vezuju stvari. Ali nikada ništa ne može pobediti Nebesa – tako je oduvek bilo. I šta bi ti meni moglo da bude mrsko?«

Najednom Učitelj Lai pade u postelju. Ležao je na samrti, dahao i hroptao. Njegova žena i deca okupiše se u krug i počele da plaču. Učitelj Li, koji dođe da ga upita kako je, reče: »Iš! Sklonite se! Ne ometajte proces promene!«

A onda se on nasloni na vrata i počeo da priča sa Učiteljem Lai-jem. »Kako je divan Stvoritelj! Šta li će sledeće da načini od tebe? Kuda li će te poslati? Hoće li te pretvoriti

u jetru pacova? Hoće li te pretvoriti u nogu od bube?«

Učitelj Lai reče: »Dete koje sluša oca i majku ide kuda god mu se kaže, na istok, zapad, jug ili sever. A šta su drugo yin i yang do li majka i otac čoveku! Sad pošto su me doveli do iverice smrti, kad bih odbio da ih poslušam bio bih veoma nastran! U čemu je tu njihova krivica? Veliki tao mi daje oblik, napreže me životom, olakšava mi u starosti, i daje mi odmora u smrti. Dakle, ako mislim dobro o svom životu onda moram da mislim dobro i o smrti. Kada vešt kovač kuje metal, da taj metal poskoči i kaže: »Tražim da od mene napraviš Mo-yeh!« on bi ga svakako smatrao veoma nepogodnim metalom. E, sada pošto sam se jednom pokazao hrabrim da poprimim ljudsko obličje, kada bih rekao »Ne želim da budem ista sem čoveka! Ništa sem čoveka!«, Stvoritelj bi me sigurno smatrao veoma zloslutnom osobom. I tako ja sada smatram da su nebo i Zemlja velika peć, a Stvoriteljja smatram veštim kovačem. Kuda bi on mogao da me pošalje da da to ne bude pravo mešanje? Sad ću mirno da zaspiim, a onda ću naglo da se probudim.«

Učitelji Sang-hu, Meng-tzu i Č'in-chang, tri prijatelja, rekoše jedan drugome: »Ko može da se stoji sa drugima bez stapanja sa drugima? Ko može sa drugima a da nije sa drugima? Ko može da se popne na nebo i da se vrzma u magli, luta u beskraj, i zanavek zaboravi na život?« Njih trojica se pogledaše i nasmejaše. U njihovim srcima ne beše neslaganja i tako oni postaše prijatelji.

Pošto je neko vreme proteklo bez događaja, Učitelj Sang-hu umre. On još ne beše pokopan kad Konfučije, čuvši za njegovu smrt, posla Tzu-Kung-a da pomogne oko sahrane. Kad Tzu-kung stize on zateče jednog od pokojnikovih prijatelja kako tka ramove za svilene bube, a drugog kako svira lautu. Oni zapevaše jednoglasno ovu pesmu:

— Ah, Sang-hu!

— Ah, Sang-hu!

— Ti si se vratio svom istinskom obliku dok mi ostajemo ljudi, Oh!

Tzu-kung požuri napred i reče: »Smeli se i suditi da pitam kakva je to svečanost da se peva u prisustvu leša?«

Dva čoveka se pogledaše i nasmejaše. »A šta ovaj čovek zna o značenju reči: svečanost?« rekoše oni.

Tzu-kung se vratio i ispriča Konfučiju šta se desilo. »Kakvi su oni uopšte ljudi?« on upita. »Ne obraćaju pažnju na pravila ponašanja, zanemaruju lični izgled i, ne promenivši izraz lica, pevaju u prisustvu samog leša! Ne mogu im smisliti naziva! Kakvi su to ljudi?«

»Ljudi kao oni kreću se izvan područja; ljudi kao što sam ja kreću se unutar područja. Izvan i unutar nikad se ne prepliću. Bilo je

1 Čuveni mač Kralja Ho-lua (514–496 p.n.e.), koji je vladao državom Yu.



Zhen Hui: Bambus i orhideja (Kina, XVIII vek)

glupo od mene što sam te poslao da izraziš saučestje. Oni čak i sada, stopljeni sa Stvoriteljem, lutaju kao ljudi u zajedničkom disanju neba i Zemlje. Oni na život gledaju kao na natečeni tumor, na isturenu gušu, a na smrt kao na gnoj iz rane ili bubuljice. Za ljude kao što su oni ne postoji pitanje da li je život na prvom mestu, a smrt poslednja. Oni pozajmljuju obličja različitih stvorova i čuvaju ih u istom telu. Oni zaboravljaju za jetru i žuč, odbacuju uši i oči, okreću se i obrću, svršavaju se i opet započinju, nesvesni gde se završavaju a gde započinju. Dokono lutaju izvan praša i prljavštine; lutaju slo-

bodni i neopterećeni, u službi ne-delanja. Što bi se oni uzbudivali oko nekih tamo svečanosti u običnom svetu i stvarali prizor za uši i oči obične raje?

Tzu-kung reče: »Elem, Učitelju, kakvo je onda to područje do koga ti držiš?»

Konfučije reče: »Ja sam jedan od onih ljudi koje je kaznilo Nebo. Bez obzira, podeliću sa tobom ono što imam.»

»Onda smem li da upitam za to područje?« reče Tzu-kung.

Konfučije reče: »Riba uspeva u vodi, čovek na Putu. Onima što napreduju u vodi iskopaj jezerce i tu će naći dovoljno okrepljenja. Za one koji napreduju na Putu nemoj mariti i životi će im biti bezbedni. I tako se kaže da ribe zaboravljaju jedne na druge u rekama i jezerima, a ljudi zaboravljaju jedni na druge u umećima Puta.»

Tzu-kung reče: »A smem li da pitam za čoveka kao jedinku?»

»Čovek kao jedinka je u jednini u odnosu na druge ljude, ali je družbenik Neba. Tako se kaže da je čovečuljak Neba gospodin među ljudima; gospodin među ljudima je čovečuljak Neba.»

Yen Hui reče Konfučiju: »Kada je Meng-sun Ts'ni-jeva mati umrla, jecao je ne prolivajući ni suze, u duši nije žalio i obavio je sahranu bez trunke žaljenja na licu. U sva tri slučaja je pao, pa ipak je poznat u čitavoj državi Lu po tome kako se odlično pobrinuo za sahranu. Da li je zaista moguće steći takav glas a da nema činjenica koje bi to potkrepile? Mislim da je to zaista veoma čudno!»

Konfučije reče: »Meng-sun je uradio sve što je imalo da se uradi. On se uzdigao iznad običnog rasuđivanja i on bi još više uprostio stvari da to nije nepraktično. Međutim, još uvek ima dosta toga što je uprostio. Meng-sun ne zna zašto živi i zašto umire. On ne zna zašto treba da krene napred, a zašto da padne nazad. U toku procesa menjanja postao je stvar (među drugim stvarima) i samo čeka neku drugu promenu o kojoj još ništa ne zna. Štaviše, kada se menja, kako oni uopšte zna da se stvarno menja? A kada se ne menja, kako zna da se već nije promenio? A ti i ja – mi sanjamo i još uvek se nismo probudili. Ali u njegovom slučaju, iako neko može telesno da mu nanese bol, neće mu povrediti um; i mada nešto može da uznemiri kuću (u kojoj boravi njegov duh); njegova osećanja neće iskusiti smrt. Sam Meng-sun je budan. Ljudi jecaju i on takode jeca – to je razlog za njegovo ponašanje.»

»Štaviše, mi idemo okolo i govorimo jedni drugima, ja činim ovo, ja činim ono – ali kako znamo da to 'ja' o kome govorimo uopšte poseduje neko 'ja'? Sanjaš da si ptica i da si se vinuo u visine; sanjaš da si riba i zaroniš u vodu. Ali kada mi u stvari pričaš o tome, ja ne znam da li si budan ili sanjaš. Kad čovek ide okolo i optužuje druge to nije tako dobro kao kad se smeje, a kad čovek uživa u dobroj šali to nije tako dobro kao kad se čovek slaže sa stvarima. Budi srećan da se slažeš i zaboravi na promenu i onda možeš da kročiš u tajanstvenu jednost Neba.»

(odlomak iz VI poglavlja Čuang-čevih tekstova)



Prevela:
Sladana Mladenović

Reinkarnacija

Gospodin Lin, koji je stekao stepen magistra iste godine kad i pokojni gospodin Wen Pi, mogao je da se seti šta mu se dogodilo u prethodnom životu i jednom prilikom ispričao je celu priču koja teče ovako.

Potekao sam iz dobre porodice, ali posle vrlo raskalašnog života umro sam u šezdesetdru-goj godini. Pošto su me uveli kod Kralja Čisti-lišta, on me uljudno primio, ponudio da sednem i ponudio šoljom čaja. Ja sam, me-đutim, primetio da je čaj u šolji Njegovog Visočanstva bistar i jasan, dok je moj mutan kao drozga. Onda mi je sinulo da je to napi-^s tak koji se daje svim bestelesnim duhovima da zaborave prošlost. I tako, kad je Kralj gle-dao u drugom pravcu ja ugrabihih priliku da ga prospem ispod stola; posle sam se pravio da sam ga ispio. Počeše da kopaju po mojoj prošlosti, dobroj i zloj, i kad otkriše kakva je, Kralj se ražešti i naredi slugama – đavo-lima da me odvuču i da me vrate nazad na Zemlju u obliku konja. Odmah me zgrabiše i svezaše i đavoli me odnesoše do neke kuće čiji je prag bio tako visok da nisam mogao da ga opkoratim. Dok sam ja to pokušavao, đavoli iza mene, bičevali su što su jače mogli i izazvali u meni takav bol da ja napravih ve-liki skok i – kakvog li iznenađenja!-postah konj u štali.

»Kobila je oždrebila lepo ždrebec, čuh čove-ka kad viknu. I mada sam bio potpuno sves-tan svega što se dešava, ne mogah da pro-zborim. Tada me svlada glad i bejah srećan da me kobila podoji; i krajem četiri-pet go-dina bejah izrastao u lepog jakog konja, koji se strašno plašio biča i jurnuo bi čim ga ug-leđa.

Moj gospodar me je isključivo jahao osedla-nog i umerenim kasom, koji sam mogao da podnesem; ali kad bi me sluge uzjahale bez sedla i zarile pete u mene, bol me probadao do srži; i na kraju sam odbio svaku hranu i posle tri dana umro.

Opet se pojavivši pred Kraljem Čistilišta, Njegovo Visočanstvo se razjedi otkrivši da sam na taj način pokušao da zabušim da od-radim kaznu; i potom me ukori i osudi da se opet vratim u obliku psa. Ali pošto se ja ne pomerih đavoli dođoše od pozadi i počеше da me bičuju sve dok im ne utekoš ka čistini, gde, pomislivši da mi je bolje da odmah um-rem, skočih preko litice i ležah dole nepok-retan.

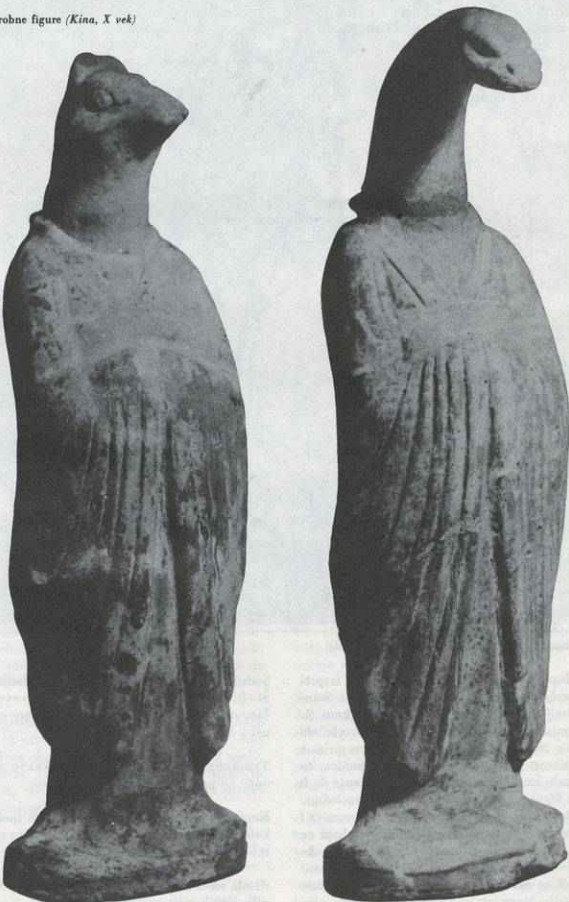
Onda videh da se nalazim u leglu kućica i da me stara kućka naizmenično liže i daje mi da sisam; tako shvatih da sam opet među smrtnicima. Neko vreme zadržah taj mrski oblik, i bejah na ivici samoubistva, a opet bojah se da ne navučem kaznu zbog zabuša-vanja. Na kraju, namerno ugrizoh svog gos-podara za nogu i to veoma gadno, te on dade da me uklone, i opet se nadoh pred Kraljem koji se toliko naljuti zbog mog lošeg pona-šanja da me osudi da budem zmija, i zatvori

Taoističke priče o reinkarnaciji

me u mračnu sobu u kojoj ništa nisam mo-gao da vidim.

Posle nekog vremena uspeo sam da se po-pnem preko zida, napravih rupu u krovu i pobegoh; i odmah se nadoh gde ležim u tra-

Grobne figure (Kina, X vek)



vi, prava pravcata zmija. Tada se zakleh da neću nauditi nijednom životu stvoru i poži-veh nekoliko godina hraneći se bobicama i sličnim, uvek imajući na umu da ne smem ni sam sebi da oduzmem život, niti da nave-dem druge da me ubiju, i sve vreme čeznuh za oslobođanjem koje mi ne dode.

Jednoga dana dok sam spavao u travi, čuh zvuk konjske zaprege kako prolazi i poku-šah da je izbegnem i sklonim se s puta, ali zahvati me točak i preseče na dve. Kralj se zaprepasti što me opet vidi tako brzo pa ja skrušeno ispričah svoju priču i on se sažali nad nedužnim bićem koje je izgubilo život, pa mi oprosti grehe i dopusti mi da se opet rodim u vreme kada mi beše predodređeno da se rodim kao ljudsko biće.

To je priča gospodina Lina. Mogao je da govori čim je došao na svet i mogao je da ponovi sve što jednom pročita. 1621. godine postao je Magistar i nikad mu nije bilo teško da kaže ljudima da osedlaju konje i uvek je mogao da se seti bola i nogu kako podbadaju; taj bol je bio gori od samog bičevanja.

Tri stanja postojanja

Jedan čovek iz provincije Hunan mogao je da se seti šta mu se dogodilo u tri prethodna života. Prvo je bio učitelj i jednom prilikom kad su ga imenovali da bude pomoćni ispitivač, jedan kandidat po imenu Hsing bio je neuspešan. Hsing je otišao kući strahovito postidjen i ubrzo umro. No njegov duh se pojavio pred Kraljem Čistilišta i naglas pročita odhijeni sastav, kad se hiljadu drugih senki koje su iskusile isto sakupile oko njega i izabraše Hsing-a za svog vođu. Ispitivač odmah bi pozvan da mu se sudi i po njegovom dolasku Kralj ga upita: »Pošto si ti postavljn da biraš sastave, kako to da odbacuješ one koji vrede a uzimaaš one koji ne valjaju?«

»Gospodaru«, odgovori ovaj, »Kraju odluku donosi Ispitivač Nad Ispitivačima, ja mu samo dajem sastave.«

Tad Kralj izda nalog da se dovede Ispitivač Nad Ispitivačima i čim se on pojavi rekoše mu šta je upravo bilo izrečeno protiv njega, na šta on odgovori: »Ja sam jedino u mogućnosti da dam opštu ocenu o sposobnostima kandidata. Vanredni ispitivači mogu od mene da zadrže one sastave koji vrede, a ja u tom slučaju ništa ne mogu.«

Ali Kralj viknu: »Vas dvojica možete tako po vazdan da prebacujete krivicu jedan na drugoga. Obojica ste krivi i po zakonu vam sleđuje bičevanje.«

Kazna je upravo trebalo da bude izvršena kad Hsing, koji ni malo ne beše zadovoljan samo bičevanjem, počeo tako da krešti i vrišti u čemu mu pomogloše stotine i hiljade drugih senki, pa Kralj zaustavi bičevanje i upita u čemu je stvar. Tu Hsing obavesti Njegovo Visocanstvo da je kazna preblaga i da obojici Ispitivača treba iskupati oči da ne mogu više da čitaju sastave. Kralj se s ovim ne složi, i objasni bučnoj gomili da Ispitivači nisu namerno odbacivali dobre sastave, već samo zato što su obojica po prirodi stvari čekali da dođe red na njihovu nadležnost. Senke tad počeoše da mole da im se barem išćupaju srca i Kralj moraaše da pristane na to, te sluge dohvatise Ispitivače, strgnuše im odeću i rasporeše tela ostrim bodežima. Krv počeo da curi po podu a žrtve zavrištaše od bola, na šta senke s preterivanjem počeoše da se raduju i rekoše: »I tako smo mi ovde bile zatvorene a da ne beše nikog da nas osveti; ali sada pošto je došao gospodin Hsing, naše rane su isprane.«

Onda se one razidoše uz veliku buku i galamu. A naš pomoćni ispitivač, pošto mu išćupaaše srce, opet ožive ovoga puta kao sin siromaha u Sensiju. Kad napuni dvadeset godina pade u ruke odmetnika koji su u to vreme nanosili velike nevolje zemlji. Stoga su postavili jednog oficira na čelo vojske da se uguši pobuna, i oni uspeše da zarobe veliki broj odmetnika zajedno sa našim junakom. Ovaj je znao da on nije nikakav odmetnik i nadao se da će ga kasnije pustiti, kad primeti da je oficir čovek njegovih godina i bliže ga pogledavši, on primeti da je to njegov stari neprijatelj Hsing.

»Avaj«, on viknu, »Tako mi je suđeno. I tako i ispada, jer onda pustiše sve ostale zarobljenike na slobodu a samo njemu odrubiše glavu.«

Opet se njegov duh nađe pred Kraljem Čistilišta, ovoga puta sa optužbom protiv Hsing-a. Međutim, Kralj ne htjede da pozove Hsing-a odmah, već reče da mu treba dovoliti da odsluži svoj oficirski rok na Zemlji; i tek posle trideset godina Hsing se pojavio da odgovara za svoju krivicu. A onda, kad izneše na videlo sve o životima svojih ljudi Kralj ga osudi da se opet rodi kao divlja zver; a naš junak, budući da se znalo da je istukao oca i majku, takođe beše tako osuđen. Plaseći se da će Hsing hteti u budućnosti da mu se sveti, on ubedi Kralja da mu da prednost u veličini, i tako se izda naredba da se on ponovo rodi kao veliki pas a Hsing kao mali pas.

Veliki pas počeo život u jednoj radnji u Shunt'ien Fu-u i jednoga dana ležao je na ulici kad stiže trgovac sa juga donevši sa sobom malo pseto zlatne dlake, otprilike veličine divlje mačke, što, sačuvaj Bože!, ispada Hsing. Veliki pas zaključio da će Hsing biti lak plen po njegovoj veličini i odmah ga dohvati, ali mali ga odozdo uhvati za grlo i okači se tu čvrsto, kao zvono. Veliki pas pokušao svom snagom da ga otrese a ljudi iz radnje pokušali da ih rastave, ali sve to ništa nije vredelo i za nekoliko trenutaka oba psa behu mrtva.

Kada se njihovi duhovi pojavise opet pred Kraljem, optužujući jedan drugoga, Kralj viknu: »Kada će prestati ta vaša zlodela i neprijateljstvo? Sada ću jednom za svagda da rešim tu stvar između vas«, i on odmah naredi da Hsing u sledećem životu postane zet onog drugog.

Naš junak se onda rodio u Ch'ing-yun-u i kad napuni dvadesetosam godina on postade Magistar. Imao je jednu kćer i to veoma lepu, i mnogi od njegovih suseda bili bi jako srećni da je dobiju za svoje sinove, ali on ne prihvati nijednu od njihovih ponuda. Jednoga dana desilo mu se da prođe kroz jedno administrativno gradsko područje, upravo po svršetku diplomatskog ispita i kandidat koji beše zauzeo prvo mesto i zvao se Li, ne beše niko drugi do gospodin Hsing. I on ga odvede u jednu kćerku, gde ga srdacno počasti i na kraju, utvrdivši da je gospodin Li neoženjen, on uredi da se ovaj oženi njegovom le-

pom ćerkom. Svi su naravno mislili da je to zbog toga što se ovaj divio Li-jevim talentima, jer nisu znali da je sudbina već bila predodredila sudbinu ovo dvoje mladih.

Tek što su se venčali Li, koji se ponosio svojim literarnim ostvarenjima, počeo da omalovažava svog tasta i mnogi meseci bi prošli a da mu se on ne približi; sve to tast je podnosio s puno strpljenja, i na kraju kada Li ni posle mnogo pokušaja ne uspe da napreduje, tast se potruđi svim silama da osigura njegov uspeh. Posle toga živelu su srećno kao otac i sin.



Prveća:
Slađana Mladenović

Reinkarnacija i oslobođenje
u vedsko-upanišadskom periodu
u Indiji

Ideja transmigracije duša, poznata još pod imenom palingeneza, metempsihoza ili još ispravnije metemsoatoza, ne susreće se isključivo u Indiji. U Grčkoj je nalazimo u pitagorejskim učenjima i kod Empedokla. U središtu je eshatoloških mitova u *Fedonu*, *Gorgiji* i u *X knjizi Države*. Preko neoplatonizma i gnoze ušla je u kršćanstvo i duboko u srednjem vijeku inspirirala različite hereitičke pokrete, od kojih su najpoznatiji Katar. Iz drijemeža u modernom dobu povijesti snažno se budi krajem XVIII stoljeća u djelima pisaca poput Lessinga ili Herdera. U XIX stoljeću, mnogi »vizionari« ljudskog razvoja (P. Leroux, A. Esquiros, Ballanche, Michelet, V. Hugo, F. Nietzsche itd.) davali su joj posebno značenje. Sustavnije proučavanja, povijest transmigracije na Zapadu, otkriva nam jedno neosporno bogatstvo.¹

Ali, ona se uvijek ticala samo pojedinaca ili pokreta koji su je tumačili onako kako im je to odgovaralo. U Indiji se, naprotiv, radi o jednom općem i vrlo starom vjerovanju, predmetu čvrstog prihvaćanja čitavog naroda, čiju misao i senzibilitet oblikuje. Sistematsko proučavanje indijskih koncepcija transmigracije – budističkih isto kao i brahmanističkih – zahvatilo bi samo za sebe jedan veliki svezak. Mi ćemo se ovdje morati ograničiti na proučavanje nekoliko najvažnijih formulacija ovog učenja, nadase u hinduističkoj i brahmanističkoj sredini. Nastojat ćemo iznijeti na vidjelo koherentnost svojstvenu za jedan poseban eshatološki model, izdvojiti ćemo iz njegove geneze samo najznačajnije faze, one koje su se pokazale izravno korisne u razumijevanju samog ovog modela.

Onostranost u vedama

Usprkos naporima nekih indijskih erudita, čini nam se nerazborita njihova želja da klasično učenje o transmigraciji (*samsara*), u doslovnom prevodu »vječiti tok zbiljavanja« pronađu u himnima iz *Rg-vede* i *Atharva-veda* (kraj drugog tisućljeća prije naše ere). Umjesto toga, u njima se može uočiti prisutnost složenih i nestalnih eshatoloških tema koje su mogle dati elemente za buduće učenje o *samsari*.

Pomalo shematizirajući, u himnima ćemo razlikovati dvije eshatološke strukture koje koegzistiraju više-manje harmonično. Prva, bez sumnje starija, ne poznaje nikakav oblik duša nakon smrti. Ona nam predložava život nakon smrti u isto vrijeme kao neku vrstu održanja opstojnosti pokojnika, ili njegovog dvojnika, u grobu, ako je

Reinkarnacija i oslobođenje

Mišel Ulen

bio pokopan u blizini svog doma, itd., i kao sumoran život larve u »podzemnom ponoru« (nazvanom *karta* ili »pećina«, *varva* ili »tamnica«, *paršana* ili »bezdan«). U oba slučaja smrt uzima oblik *preta* ili »pre-minulog«, opasnog duha kojeg je preporučljivo hraniti kad se diže iz ponora kako bi ga se smirilo i udaljilo iz svijeta živih. Ove mračne pećine u kojima su zatočeni mrtvi iz najstarije vedanske religije vrlo su slične mezopotamskom Aralu, židovskom Šeolu i homerskom Hadu. Možemo pretpostaviti da je naglasak bio stavljen na »ovaj svijet«, sa željom da se proživi jedan potpun ili ispunjen život, *sarvam ayus*, želja često simbolički izražena kroz izreku: »Poživi mi sto ljeta! Jedna druga greška, istog tipa i jednako česta, kaže: »Sto godina, eto besmrtnosti!« Naravno, ovo ne znači da mašta drevnih vedskih pjesnika nije mogla predočiti bilo kakvu besmrtnost s one strane vremena, već prije, kao što to svaki put pokazuje kontekst, da je sto godina značilo idealnu granicu trajanja za koje je vrijeme bilo moguće izbjeći smrt. Osobito *Arthaveda* sadrži brojne himne koje poprimaju oblik magičnih čaranja sa namjenom da budu izgovorene uz postulu povriježene osobe, onesvještenih, itd., i da podsjete podzemne sile (Yamu, vladara mrtvih i njegove pomoćnike) da ranjenik ili bolesnik, iako već odavno na putu ka podzemnom svijetu, još nije proživio stotinu godina na koje ima pravo.³

U drugoj, zasigurno mlađoj eshatološkoj strukturi pojavljuje se soteriološko učenje (učenje o spasenju). Ono obećava umrlome neku vrstu nebeske apoteoze. Pokojnik bi se navodno trebao uzdići u nebo nošen dimom pogrebne lomače, dok bog vater Agni ima ulogu dovozača duša. Nakon što je u čudovoran način povratio svoje tijelo, nastanjuje se uz bogove i u njihovom društvu uživa u svim nebeskim zadovoljstvima, u kraljevskoj svjetlosti, voda brzica, rijeka kojima teče med, tam gdje odzvanja zvuk frulica i smijeh apsara (nebeskih nimfi).⁴ U isto vrijeme, uvjeti ulaska u ovaj nebeski raj ostaju slabo

precizirani. Nije li možda rezerviran, prije svega, za vladajuće klase arijevskeg društva, svećenike i ratnike? U svakom slučaju, jasno je da je pravilno vršenje pogrebnih obreda, isto kao i obilježje žrtvenih prinosa i darova danih vršiteljima obreda, od velike, a možda i od odlučujuće važnosti. Ovdje još uvijek nema tragova suda. Međutim, ne smijemo zaboraviti da su sve ove himne napisali brahmanski svećenici i da su nesumljivo bile inspirirane njihovim naučnicima. Odatle i težnja da bace u ponor, kojeg se počinju kloniti i bojati se, gomilu onih koji nisu sudjelovali u vedskim žrtvenim obredima ili koji u potpunosti ne zaslužuju njihove počasti; lične neprijatelje izvršioča žrtve, ubojice itd.

Interferencija dviju struktura dovodi do važnih preradbi. Naime, od trenutka kad se zacrtava nešto poput raja (*svarga*), sve ono što na »onom svijetu« ne pripada ovom raju ima tendenciju da bude još turobnije, da poprmi izgled mjesta patnji bez konca, odnosno pakla. Pojam »pakla« (*naraka*) prvi put se pojavljuje u *Atharva-vedi* (XII, 4). Ali, već i u nekim himnima iz *Rg-vede* »ponor« ili »pećina« opisani su više kao svijet patnje nego kao mjesto letargije i zaborava.⁵ S tim u vezi, lik Yame, vladara mrtvih, postaje i sam dvoznačan. On istodobno vlada dubinama zemlje – kao »kralj pakla« (u tom svojstvu asociiran s Nrti, personificiranim »Raspadanjem«) – i nebom, kao prvi odgovoreni smrtnik (asociiran s Varunom).⁶

Običaj je da se pravi razlika između »puta bogova« (*devayana*) i »puta predaka« (*pitr-yana*). Prvi povezuje zemlju sa nebom. Koristili su ga bogovi kad bi dolazili na zemlju da prisustvuju prinošenju žrtvi i nakon toga bi se vraćali na nebo. Drugi je povezuje zemlju s podzemnim svijetom. Uzimalo bi ga mane predaka dižući se u nekim prilikama iz ponora da bi uživale u žrtvenim prinosisima i napicima koje njima u čast priređuju njihovi potomci (obred šradha). Ali, od trenutka kad barem neki smrtnici ulaze u nebo, »put predaka« također postaje jednim dijelom »puta bogova« da bi ga se razlikovalo

¹ Primjeri: *Rg-veda*, I, 89; *Atharva-veda* II, 28, itd.

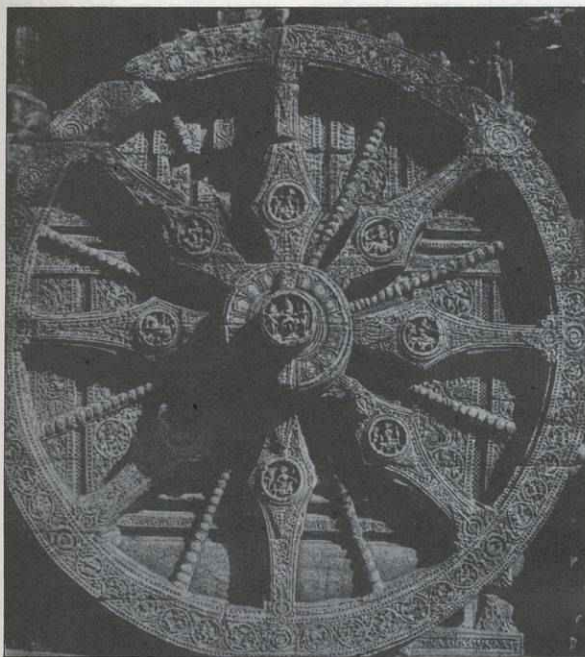
² Puno primjera možemo naći u antologiji J. VARENNE, *La Veda, premier livre sacré de l'Inde*, coll. Marabout-Université, 2 vol. (145–146), Verviers, 1967. Pogledati također *Atharva-veda* V 30 (str. 254); VII, 1 (v 1–10 i 17–21), str. 228 sq; VIII, 2 (str. 321). Ista koncepcija u posmrtnoj himni iz *Rg-vede* (X, 18, v 3–6), prevod L. RENOY, *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris, Gallimard, 1956, str. 63.

³ Brojne tekstualne reference u A. KEITH, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishad*, Cambridge (Mass.), 1925, str. 407, n. 4 i E. ARMBAND, »Tod und Unsterblichkeit im Vedischen Glauben«, *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, t. 25 (1927), str. 340.

⁵ Pogledati himnu VII, 104, iz *Rg-vede* koju je preveo i komentirao N. BROWN u ovom članku »The Rg-Vedic Equivalent for Hell«, *Journal of American Oriental Society*, 61 (1941), str. 76–80.

⁶ *Rg-veda* IX, 113 (7–10). Pogledati također i pogrebnu himnu X, 14, posvećenu Yami, strofe 2: »Yama će prvi otkriti kako se ulazi u njega – u taj paj-njak kojim nam više neće odneti – tamo gdje su ostili prvi predci!« (8–9). »Priznajući se svojim prećama, priznajući da su s njim, djelnici, u najvišim nebesima ostavljajući sa sobom uz nečistotu, vrati se sebi, priznajući se ovom tijelu, u ovom njegovom sjaju.« Za njega se pravi napravili to mjesto. Yama će mu dati mjesto za odmor, ukrašeno danima, vodama i nimala. (Ibid., str. 59 sq.).

¹ Za prvi, kratki, pregled ovog ogromnog područja pogledaj J. HEAD i S. L. CRANSTON (ed.), *Reincarnation in World Thought*, New York, 1967. »Transmigracioniste« su proučavali H. DE LUBAC, *La Poésie spirituelle de Joachim de Fiore*, Ithaca, Paris–Namur, 2 vol., 1979 i 1981. Pogledati također G. CUSORD, *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris, Payot, 1983.



Točak sa hrama u Konaraku (Indija, VIII vek)

od »puta bogova«, javlja se potreba za kriterijima drugačijim od onih prostornih, i to će biti, kao što ćemo kasnije vidjeti, u izravnom začetku upanišadske koncepcije transmigracije.

U svakom slučaju, očito je da vedski čovjek teži jednoj nebeskoj apoteozu. Tako je i u ovoj himni u slavu žrtvenog pića ili *soma*:

*Tamo gdje je svjetlo sjajno, gdje je sunce,
u taj me neumrlj besmrtn
svijet djeni. O pročišćeni. Piće poteci za
Indru.*

*Tamo gdje je Vivasvatov sin, gdje je sre-
dište neba
gdje su mlade i svježije vode, tamo mi daj
besmrtnost.*

*O piće, poteci za Indru.
Tamo gdje se odlazi vlastitom voljom, u
trosvodnom trećem nebu nebesa
gdje su sjajni svjetovi, tamo me učini bes-
mrtnim.*

O piće, poteci za Indru.

*Tamo gdje su želje i zadovoljstva, visina
sunca i žrtveni prinos,
gdje je sitost, tamo me učini besmrtnim.
O piće, poteci za Indru.*

Korpus tekstova nazvanih *Brahmane* – nešto mlađih od tekstova himni – predstavlja opsežno književno djelo u prozi u čijem je središtu opis žrtve i način njenog vršenja. Točnije, mogli bismo reći da *Brahmane* započinju razmišljati o strukturi ljudskog ustrojstva i njegovog ukupanja u opći svjetski poredak upravo kroz to posredovanje žrtvom. Sto se tiče onostranosti, u *Brahmanama* očito prevladava druga eshatološka struktura, ona koja daje prednost nebeskoj apoteozu. Ali, ova je prevlast popraćena sviješću prema kojoj kontinuitet života između »ovdje« i »gore« ne proizlazi sam od sebe, već se pokazuje kao mračan, težak i opasan. Naglasak će od sada biti stavljen na nužnost čovjekovog pripremanja za buduću život. Put koji vodi u onaj svijet više neće biti pobjedonosni put već opasna staza: »Staza ta vodi ili bogovima ili precima. Ali, s obje strane dižu se plameni jezici koji će opći one koje njihove opekotine moraju zaustaviti, ali će propustiti one kojima je dano da produ.«⁷ Jedna druga, slična, slika prikazuje »onaj svijet« kao »drugu obalu« oceana pro-

pasti koji samo žrtvena lađa može preći.⁸ Tema suda se samo sporađično pojavljuje u *Brahmanama*. Vaga će poslužiti da se odmjere dobra i zla djela: ukoliko dobra djela prevagnu, pokojnik može poći putem bogova; u protivnom, mora otići putem predaka.⁹ Općenito, postoji svijest o kvalitativnoj razlici između besmrtnosti bogova, što je normalno i proizlazi samo od sebe, i ljudske besmrtnosti koja je uvjetna i podrazumijeva prethodno napuštanje tijela.¹⁰

Polazeći od ovih premisa moguće je razumijeti koncepciju besmrtnosti karakterističnu za *Brahmane*. Velika novina ovih tekstova je u tome što otkrivaju mogućnost da polagač žrtve, posredstvom obreda simbolički postane istovetan s kozmičkom cjelinom, da ima istu strukturu i da živi prema istim vremenskim ritmovima. Ideja *atmana* (sopstva) ima prije svega sljedeće značenje: sposobnost da se razumijemo, *pars totalis*, kao struktuirana psihofizička bića, s vlastitom unutrašnjom koherentnošću, preslikavajući u umanjenom mjerilu (mikrokozmos) način uređenja velikog Svega (makrokozmosa) i uživajući, kroz recipročne kompenzacije suprotnosti koje ga tvore, u istoj vječnosti. Dakle, ne radi se više o tome da se u beskonačnom nastoji produžiti život u svom sadašnjem tijelu ili da se nada, kao što čine pjesnici iz *Rg-veda*, da će ono biti na čudotvoran način obnovljeno na nebu. Cilj koji se od sada postavlja jest da se u ovom životu stvori, posredstvom žrtve, jedno novo tijelo, naravno, nevidljivo pod omotačem vanjskog tijela, ali sposobno da se uključi u pravo svjetsko Vrijeme, da prati njegove pulzacije, da se saživi s njegovim ritmovima. Ne radi se o nekoj stvarnoj konstrukciji, empirijski dokazivoj, već o jednoj simboličkoj konstrukciji, o jednom posebnom načinu da se kroz obred prikaže, odigra, oponaša spekulativna izostanost mikrokozmosa i makrokozmosa.

Ovo će nam možda dati ključ za odgonetanje jednog zagonetnog pojma koji se stalno provlači kroz ove tekstove: pojma »druge smrti« ili »ponovljene smrti« (*punar-mrtyu*). Upravo će ezoterički interpretiran obred zaštititi polagača žrtve od opasnosti druge smrti koja se događa na »onom svijetu«. Ali, naš se pokušaj objašnjenja ovdje zaustavlja pred jednom dilemom. Ali čemo prihvatiti tu drugu smrt kao konačnu smrt, i u tom slučaju više nećemo voditi računa o brojnim tekstovima koji govore o ovoj smrti kao o beskonačnom ponavljanju (*punar... punar*). Ili čemo u njoj vidjeti prvu, ali izvrnutu i »pesimističku« formulaciju transmigracije. Umirati i ponovno umirati pretpostavlja da se čovjek neprestano ponovno račeta. Ali, baš ništa nam ne dozvoljava da u kontekstu ovih tekstova unaprijed vidimo klasično učenje o *samsari*, sa svim značenjima i vrijednostima koje joj se obično pripisuju. Bez sumnje, tre-

⁸ *Brahmana stotinu puteva* II, 3, 3, 15-16. (pogledati S. LEVI, op. cit., str. 87 sq.).

⁹ *Ibid.*, I, 9, 3, 2, i XI, 2, 7, 33. Jedna druga *Brahmana*, *Jaiminija*, spominje postojanje tri pakla i tri neba.

¹⁰ Pogledati mit u *Brahmana stotinu puteva*, prevod S. LEVI, op. cit., str. 84 sq.

balo bi je razumijeti na drugi način: »druga smrt« izražava nadasve sudbinu čovjeka koji nije uspio, za vrijeme svog zemaljskog života, uklopiti se u svjetsko Veliko vrijeme. Taj će neuspjeh rezultirati jednom neobuzdanom i kaotičnom eshatološkom sudbinom; ne bezuvjetnim eshatološkim uništenjem, već jednom neovlađivom budućnošću, slijepim lutanjem, činjenicom da smo prepušteni nepoznatim silama bez mogućnosti da im se odupremo. Radilo bi se uglavnom o strahu da nas nakon smrti ne odnese vrtlog čije je struje nemoguće kontrolirati i da ne budemo uništeni, tisuću i još tisuću puta, u mašti, zbog toga što na vrijeme nismo shvatili u čemu se sastoji prava besmrtnost. Usmisao sadrži klicu budućeg učenja o transmigraciji, s njemu karakterističnim patosom, ali na način da se u njemu još uvijek misao ne odjaja od konkretnog života i njegove neposredne budućnosti. Čovjek se ne uzdiže sve do intuicije beskonačnog niza ponovnih rođenja. Čak i *Brahmana* pod ovim pojmi samo jednu *post-mortem* budućnost koja prethodi rascjepu na »plaćanje paklom i ponovnim zemaljskim rođenjem.

I posljednja tema bi se mogla rasvijetliti kroz hipotezu naznačenu u izrazu »Sto godina je besmrtnost, koji *Brahmana* posuđuje iz korpusa himni, ali i suptilno reinterpretira. Sto godina postaje simbol ispunjenog života, proživljenog sve do kraja u svojoj punoci i u tome sličnom Velikoj kozmičkoj godini koja obuhvaća i integrira ritmove i cikluse i najmanjeg intenziteta: »Onima koji umiru do dvadeset i pete godine dani su dani i noći kao svjetlost oni pripada, onima starijim od dvadeset i pete godine, a mladim od četrdesete – polovice mjeseca; onima koji umiru nakon četrdesete a prije šezdesete dani su mjeseci; onima nakon šezdesete a prije osamdesete – godišnja doba; onima koji umiru nakon osamdesete a prije stote – godine; oni koji žive sto ili više godina dopijevaju do besmrtnosti.«¹¹ Naravno, sama činjenica života od stotinu ili više godina nije ono što određuje besmrtnost, već je to prije činjenica da se doseglo to doba shvativši da ono sažima, u ljudskim razmjerima, potpuni ciklus kozmičkog postojanja i tako ne ostavlja prostor za nikakav život »prije ili poslije« njega samog, koji bi bio samo njegova kopija. Stogodišnjak je pozvan da tumači svoj život kao odvijanje jedne jedinstvene žrtve preko koje se njegova nezavršena i slučajna ličnost raspruže i projicira u horizont kozmičkog totaliteta. Nasuprot tome, ako samo zbog toga što je obredno živo stogodišnjak zaslužuje besmrtnost, ona bi se mogla postići i pomoću drugih obreda koji bi na simbolički način položili u prostor, u obliku makete, godine života koje će možda nedostajati prinosiocu žrtve: to objašnjava i podizanje vatrenog žrtvenika u obliku sokola, sagrađenog od cigli čiji broj odgovara broju dana idealnog ili potpunog ljudskog života.

Ne bi se moglo reći da su posvuda u *Brahmanama* besmrtnost i »druga smrt« opisane

tako apstraktnim pojmovima. Legenda poput one o Bhriguima pokazuje kako se pojmila zagnobna retribucija svojstvena svim tekstovima. Varuna želi podučiti svog sina Bhrigu, previse prožetog svojim vedskim znanjem. »Zustavio je njegov dah i Bhrigu je počeo život. Tako on odlazi na drugi svijet u kojem prisustvuje čudnim prizorima. Čovjek proždire drugog čovjeka kojeg je prije toga isjekao na komade. Nešto dalje, jedan čovjek proždire drugog, ali živog. Žrtva se otima i viče. Isti se prizor može susresti i nešto dalje, ali ovog puta žrtva ostaje njezima. Zatim, vidimo dvije žene koje čuvaju riznicu. Nakon toga dolazi »do jedne rijeke od krvi i jedne od masla, koje paralelno teku. Rijeku od krvi je čuvao crni čovjek, potpuno gub, oboružen buzdovanom. Iz rijeke od masla zlatni su ljudi zlatnim posudama izvlačili sve svoje želje.« Konačno dolazi do »pet rijeka rascvjetalih plavim i bijelim lotosom kojima med teče obiljem; odatle dolazi ples, pjesma, tamno lutanje odzvanjaju, tamo su skupine aspara, prekrasni mirisi, snažna buka.«¹² Vrativši se svom ocu, Bhrigu dobiva od njega objašnjenje tih viđenja. Čovjek isječen na komade isjekao je drveće i od njega pravio cjepanice kojima je održavao vatru u svom ognjištu, ali je zanemarivao svakodnevno prinošenje žrtve paljenice (*agnihotra*), obavezno za brahmane. Na drugom svijetu, stabla dobijaju ljudski oblik, cijepaju ga na komade i »proždiru«. Ostale žrtve predstavljaju one koji su jeli životinje i biljke ne osiguravši se neophodnim obrednim pravilima. Rijeku od krvi predstavlja ubojstvo nekog brahmana. Crni čovjek je Kuru. Blago predstavlja skup dobrih i loših djela svakog od nas. Čuvaju ga Povjerenje i Nepovjerenje. Rijeku od masla predstavlja obredne vode, pet rijeka i njihov okoliš Varunin raj, itd.

Učenje o ponovnom rađanju u upanišadama

Upaništadska književnost je u mnogim vidovima izravni prozužetak književnosti *Brahmana*. Što se tiče onostranosti i besmrtnosti, u *Upanišadama* najprije dolazi samo do premještanja naglaska, koji će, međutim, kasnije dobiti odlučujuću važnost. Već je u *Brahmanama* bilo prihvaćeno da žrtva tipa »podizanje vatrenog žrtvenika« ništa ne znači bez ezoteričkog znanja koje je prati. *Upaništade* su sklone mišljenju da je u krajnjoj liniji samo ovaj drugi element važan. I jedne i druge se slažu u tvrdnji da čovjek postaje besmrtn u onoj mjeri u kojoj se postavlja kao element koji koezistira s kozmičkim totalitetom, odstranjujući svaku nepotpunost, svaku jednostranost koja bi mogla biti uzrok pasivnosti, na poslijetku, uništenja. Iz svega toga *Brahmane* zaključuju da je uputno da svatko izgradi, kroz obred, jedno sopstvo (*atman*) koje bi bilo izjed-

načeno sa »Svjetskom dušom«. Odlučujući korak koji je napravljen u *Upaništadama* sastoji se u tome što se u njima prešlo s *atmana stvorenog* s mnogo truda kroz obrede, na *atman* otkriven kao nešto *imanentno* ličnosti i svijetu, ječiči izvor života i svijesti za sebe, za sve sebi slične i za čitav svijet. Od tog je otkrića nekadašnji način promaknuća sebe, koji se vrši kroz obred, nužno viđen kao izraz nekog izvjesnog neznanja, odnosno kao relativni gubitak sebe ili kao alijencija. Ali, naglasak se više ne može staviti na »drugu smrt« upravo zbog otkrića da je svako »prirodno« vječan i da ništa ne mora učiniti da bi zaslužio ili osvojio svoju neuništivost. Dakle, ono što dolazi u prvi plan je druga strana ponovne smrti, odnosno ponovno rađanje shvaćeno kao neka vrsta beskonačnog nastavljanja obredne aktivnosti, pretvarajući se čak u slijepi mehanizam. Upaništadskom se »žrtvica (*riti*), brahman koji živi u vremenu, čovjek vezan uz obrede, neizbježno pojavljuje u liku čovjeka želja i neznanja koji, nesvjestan vlastite savršenosti, postignute jednom za svu vječnost, uzaludno nastoji ostvariti tu vječnost skupim i mučnim obrednim radnjama. S upaništadskog gledišta, što je neki čin (*karma*) u svojoj izvedbi udaljeniji od tog ezoteričkog znanja, tim prije će biti nesavršen i tim više će ostaviti svog izvršioca u neznanju i nezadovoljstvu. Možda nije dobro razlikovati, iako smo u iskustvu da to učinimo, obredni ili »religijski« čin od moralnog čina. Pravilo vršenje obreda i moralna ispravnost se ne mogu stvarno razdvojiti zbog toga što se daju odrediti samo u funkciji jednog i istog kriterija – stupnja u kojem se neko ponašanje podudara s ezoteričkim znanjem koje definira cjelokupnog čovjeka i ono besmrtno kao takvo. Znanje o transmigraciji se tako može steći od trenutka kad se pojavljuju slijeđede dvije premise: s jedne strane atemporalnost *atmana*, a s druge repetitivnost »znanja neznanja«.

Polazište je ove tvrdnje misao da je čovjek u isto vrijeme i rođen i ne-rođen. *Brahmad-aranyaka-upaništada* ga uspoređuje sa stablom; njegova koja odgovara kori drveta, krak soku, itd. Ali, može li se ići do samog kraja u ovoj usporedbi?

Posječeno, drvo će ponovno izrasti iz svih korijena, pomlađeno; ali, iz kojeg će korijena nići smrtnik posječen smrću?

Ne kažite: iz sperme. Jer samo živo biće ima spermu. Drvo izrasta iz sjemena; vidi-mo ga kako se ponovno rađa.

Ako išćupamo drvo sa korijenjem, oživjeti ono više neće; iz kojeg će korijena nići smrtnik posječen smrću?

Čovjek rođen neće se ponovno roditi jer nema onog tko će ga moći roditi?¹³

Ovdje smo suočeni s jednim vrlo eliptičnim razmišljanjem. Stablo kojem je odsječno deblmo može preživjeti izbacujući mladice iz panja. Naprotiv, čovjek, kao i svaka živo-

¹¹ Ibid., X, 2, 6, 8, prevod S. LEVI, op. cit., str. 94.

¹² Jaimini-brahmana I 44, 44. prevod S. LEVI, op. cit., str. 101. Drugu verziju ovog viđenja naći ćemo u J. VARENNE, *Mythes et légendes ezotériques des Brahmana*, Paris, Gallimard, 1967, str. 135-137.

¹³ *Brahmad-aranyaka-upaništada* III, 9, 28, prevod E. SENART, Paris, Les Belles Lettres, 1934, str. 63 sq.

tinja koja se kreće, nema vidljivih korijena. Ali, s druge strane, on je »rođen jednom za svagda«, on je vječan kao *atman*, odnosno, on je ne-rođen. Međutim, izgleda kao da se on rađa i umire. Dakle, on ima nevidljivu korijenje koje smrt ne prekida i iz kojeg ponovno »izrasta«¹⁴ rađanjem, ili bolje rečeno, ponovnim rađanjem. Njegovo korijenje su sami njegovi čini. Oni se usaduju u tlo neznanja i želje, beskonačno ponovno proizvođači čovjeka. To je ono što Yadžinavalkya objašnjava svom sugovorniku Arthabagi:

Yadžinavalkyo, upita Arthabaga, kad po smrti čovjekov glas ode u vjetar, dah u zrak, vidi u sunce, dah u mjesec, tijelo u zemlju, atman u eter, dah u biljke, kosa u drveće, kad se krv i sperma odlože u vodu, gdje je onda čovjek?

— *Uzmi moju ruku Arthabaga, prijatelju, jer sami moramo spoznati te stvari, o njima se ne smije zboriti pred drugima.*

— *Skloni vi se od drugih pričaše. I govoreći, o djelu (karma) govoreše, i slaveći, djelo slaveći: dobar se postaje dobrim djelima a loš lošima.¹⁵*

Učenje koje je ovdje formulirano kroz mističke pojmove i predstavlja novinu koju nije uputno otkriti bilo kome, već je učenje o *karmi* ili *samsari*. Različiti su sastojci ličnosti shvaćeni kao bezlični elementi koji se nakon smrti pridružuju posebnoj sferi vanjske prirode od koje su bili posuđeni.¹⁶ Ali, čovjekova osobna stvarnost se ne reducira na zbir njegovih sastojaka. Ona se određuje kao jedinstvo ponašanja ili projekta koji je nakon rođenja (ili prije, po začetku) privukao i sabrao oko sebe tu izuzetnu konstelaciju fizičkih i psihičkih čimbenika koja nakon njihovog nestanka, uvjetovanog smrću, opstoji kao pol privlačenja, sposoban da okupi oko sebe nove elemente potrebne za ponovno rađanje.

Za stare je *Upanišade* dakle bitna veza čina s ne-znanjem i željom. »Onaj tko zna«¹⁷ — a mi ćemo pod tim razumjeti onaj tko je potpuno poistovjeten sa svjetlošću i neprolaznom prisutnošću *atmana* u sebi — ne želi više nikakva vanjska dobra. Ne želeći više ništa, on više ne djeluje ili barem ne djeluje iz neke egoističke pobude. Ne djelujući više, on prestaje biti dio jednog osnovnog projekta. Ne procirajući se više prema bilo čemu, više ne pokazuje nikakvu želju za postojanjem. Privid osobnosti, koja u njemu preostaje raspada se sa smrću i više se ne može rekonstruirati u jednom novom rođenju, jer u njemu nema više ničega što bi moglo »držati na okupu«¹⁸ sastojke jedne konkretne pojedinačne ličnosti. Ona će sa smrću

postići ono što se naziva »oslobađanje«¹⁹ (*nirvana* ili *mokša*). Nasuprot tome, svi ostali, sve dok ne dosegnu to ezoteričko znanje, djeluju nošeni željom za sticanjem dobara, ne znajući da ih posjeduju, i nastojeći se preobratiti da bi postali ono što već jesu, a da to i ne znaju: težnja nužno uzaludna i varljiva. U izvjesnom smislu, ideja *samsare* je samo ekstrapolacija, projekcija u beskonačno trajanje onog što se može zamjetiti unutar vremenskih granica ovog života. A ta je projekcija postala legitimna zahvaljujući svijesti o vječitoj prisutnosti *atmana* u svima nama, čak i kod onih »čije je neznanje najveće«²⁰.

Drevno razlikovanje božjeg puta i puta predaka od sada služi da bi se suprotstavila posmrtna sudbina »onih koji tako znaju«, i »onih drugih«. Oba puta vode u nebo, ali prvi put oslobađanja, moguće je proći samo u uzlaznom smjeru dok drugi u sebi zadržava nužnost povratka na zemlju i reinkarnaciju.²¹

Indijski se pojam *samsare* pojavljuje u budizmu, isto kao i u brahmanizmu, u potpuno različitoj perspektivi nego što je to bio slučaj s brojnim oblicima metempsihoze prihvaćenim u Africi, Oceaniji, itd. U tim je kulturama reinkarnacija obično očekivana i poželjna. Ona može dobiti neobične oblike (reinkarnacija u nečistu životinju, kukca itd.), ali u najvećem broju slučajeva radi se o povratku pretka u liku jednog od njegovih potomaka, najčešće unuka, čije je rođenje uslijedilo nakon njegove smrti. Ali, inkarnacija može ostati i djelomična (reinkarniraju se samo neki dijelovi tijela koji mogu biti raspoređeni na više potomaka) ili pak može prestati nakon dvije ili tri generacije. Ova se obiteljska ili klanaska karakteristika reinkarnacije i njena fleksibilnost ne mogu naći u indijskom svijetu. U njemu smo suočeni s jednim univerzalnim zakonom koji vodi računa samo o pojedinačnim osobama i njihovim djelima, a ne o produžetku obiteljske loze. Osim toga, daleko od odsevljavanja kojim bi se mogla pozdraviti, reinkarnacija se pojavljuje, barem što se tiče vjerske elite, kao neumoljiv i poguban mehanizam o čijem se ukidanju sanja.

Samsara i odvrtaćenici

Samsara se ne može odvojiti od društveno religijske strukture drevne Indije. Još od najdavnijih vremena, za nju je karakterističan duboki jaz koji dijeli religijske skupine, određene kastinskim sistemom i žrtvenim

obredima, od osobnog mističkog traženja »odvrtaćenika«²² ili *sanyasina* koji se povlači iz društva. Kastinski je svijet u njihovim očima prije svega svijet organizirane solidarnosti i neslobode. Složeni i sveobuhvatni sistem prava i dužnosti, tijesna mreža obostanih obaveza međusobno povezuju različite skupine — *varna* od kojih je sastavljeno društvo (brahmane, ratničko plemtstvo, trgovce, poljoprivrednike i zanatlije, »sluge«²³), ali i podgrupe ustrojene na principu nasljednih zanimanja (*dati*), dobne skupine, zastopne generacije, ljude i bogove. Svatko se poistovjećuje s nekom ulogom, nekom funkcijom unutar univerzalnog reda (*dharma*). U takvom se okviru može težiti samo za konačnim i relativnim ciljevima. Na svim područjima aktivnosti i na svim razinama, uvijek se radi samo o tome da se očuvaju i prenesu: život, znanja, vjerovanja, tehnike, institucije.

Uzimajući u obzir gore rečeno, odvrtaćenik je prije svega netko tko traži za sebe jednu osobnu sudbinu, koliko god teška i opasna bila. On želi nešto drugo i više od same činjenice da bude običan kotačić u velikom kozmičkom stroju ili obična karika u lancu prenošenja kultura. Inače, za vrijeme svog litalačkog i asketskog života, mogao je iskusiti, na nepredviđen i »divlji«²⁴ način, ili kroz sistematsko vježbanje uz gura, neku sbranost, povlašeno stanje svijesti, ekstatičko poniranje u bezvremensko. On započinje eksperimentalno potvrđivati u sebi prisutnost i vječitost *atmana* o kojem govore *Upanišade*. On tako otkriva, posredstvom jednog prirodnog i spontanog postupka, ideju *samsare* koja nije ništa drugo do sistematizacija repetitivne koncepcije života koju ima odvrtaćenik unutar kastinskog svijeta. Otkriven se kao bitno bezvremensko biće projicira i generalizira s onu stranu ovog života ono što mu je dano da uoči kod drugih, ne-odvrtaćenika. Posvuda vidi slijepe želju, želju za užitkom, ali također i želju da se pozivi na ovom svijetu uz dobar glas i potomstvo, a na onom svijetu posredstvom žrtve — i vidi sveukupnost ljudskih aktivnosti kao njihovu posljedicu. Vidi ih kako se čak i u svojim postignućima sudareju s razočarenjem zbog neprozirnosti njihovih krajnjih svrha. Vidi ih, u nemogućnosti da shvate smisao ovog vječitog razočarenja, kako prenose nade na iluziju jedne svijetle budućnosti koja im stalno izmiče. »Pesimizizam, tako često pripisivan indijskim filozofima, kako budističkim tako i brahmanističkim, ovdje nalazi svoje izvore. On ne podrazumijeva negiranje ili podcjenjivanje radosti stvarno doživljene tokom života. Ne zadovoljava se ni time da obznani nužno privremeni karakter ovih radosti — krhku podudarnost toka svijeta i želja pojedinca — sve dok se sreća može postići kroz neku djelatnost (*karma*) i sve dok se traži negdje drugdje izvan sadašnjosti. Ali, ponavljanje niza: za-slijepljenost — želja — uživanje — razočarenje — ponovno rođenje, ne može se sasvim otkriti onome čije se vidno polje ograničava na ovaj život. Za to je potreban panoramički pogled odvrtaćenika, pogled koji obuhvaća potpuni niz ponovnih rođenja, ili barem je-

¹⁴ Ibid, III, 2, 13; prevod E. SENART, str. 45.

¹⁵ Spominjanje pojmove »duh«¹⁵ (*mana*) i »duša«¹⁶ (*atman*) u nabrzanju sastavnih dijelova tijela koji se nakon smrti pridružuju njihovim dotičnim elementima, može iznenaditi. Prije se pojam odnosi ne na um već na neku vrst »razuma«. St je tiče *atmana*, on označava, osobito u književnosti *Brahmana* i *Upanišadi*, činjenicu da živo tijelo predstavlja, i usprkos svoje proznošći, jedinstvenu i neraskidivu cjelinu. Odatle i njegova srodnost s eterom ili kozmičkim prostorom (*akasha*) koji je također jedinstven i nevidljiv usprkos svom protezanju.

¹⁶ Vid. *Brahm-aranyaka-upanišadu* VI, 2, 15-16; prevod E. SENART (nešto modifikacij), op. cit., 108 str. Usporedno izlaganje s nekim razlikama — možemo naći u *Čandogya-upanišadi* V, 10, 1-8. Pogledati također, u neposrednom kontekstu ovih odlomaka, izlaganje učenja nazvanog »peč vatre«. Jedna druga *Upanišada*, *Kauṭiki*, donosi potpuno drugačiju verziju. Mjesec — kojeg preminuli propu sagrađeni na svom uspeću u nebo — postavlja im čitav niz zagonek. Samo »oni koji znaju takor u stanju su riješiti ove zagonek«. Tada se slobodno mogu uputiti putem bogova, sve do svijeta *brahme* (tradicionalno ime za apasul). Drugi su vraćeni za Zemlju, doneseni klicima. Pogledati prevod J. VARENNE, op. cit., str. 140-143.

dan njegov dio iz kojeg bi se mogao izvući ovaj immanentni zakon. Upravo taj pogled pripisuju budistički kanonski tekstovi utemeljivač njihovog učenja:

Što mislite, o učenici moji, što je veće: vode širokoga mora ili suze koje se proliju dok ste na tom dugom hodočašću lutali, hitajući od novih rođenja ka novim smrtima, združeni s onim što mrzite i odvojeni od onog što volite? ... Smrt majke, sestre, smrt oca, sina, kećeri, gubitak rodbine, gubitak dobara, kroz sve te kušnje godinama vi ste prolazili. Samsara je bez početka i bez kraja. Nemoćuje je spoznati početak i kraj bića uvijenih u neznanje, koja, okovana željom za životom, vođena prema uvijek novim rođenjima, prolaze kroz ciklus preobrazbi. Zato ste tako dugo trpjeli muke i nesreću... dovoljno dugo da bi se zasitili života, dovoljno dugo da poželite pobjeći od svega toga.¹⁷

Dakle, sa stanovišta odvrtačenika oni koji ostaju unutar kaste ili u vjekovitom bivanju – u stvari, velika većina – čine to podvrgnuti vlasti želje i zaslepljenosti. Žrtve privida (maya) ili metafizičkog »neznanja« (avidya), oni pristaju uz svoje sebstvo, svoju biološku i psihičku ličnost. Vjekovito živjeti značilo bi prije svega potvrditi se na jedan jednostran, dakle nasilan način, na ustrb drugih života, zatvarajući se u isto vrijeme u krute granice sopstva. Trapljenik vidi svijet s kojim je prekinuo kao svijet uzaludne i slijepe borbe svih protiv svih, svijet usamljenosti i sebičnosti. Transmigracija se pobrinula da ova vizija dobije kozmičku širinu. Njena se originalnost sastoji u tome što joj nije potreban ni sud ni sudac. Pokojnik se ne pojavljuje ni pred kakvim sudom na onom svijetu. On sudi sam sebi, ili bolje rečeno, samo se produžuje u beskonačnost u tom smislu što beskonačno prelazi preko istog niza radnji i reakcija, tvrdoglavo nastavlja s istim opsjednima, bez prestanka upada u iste zamke, stalno se koleba između istih oblika uspjeha i neuspjeha. Svakom se događa manje ono što zaslužuje a više ono što mu priključuje. Transmigracija, serija u više slikovitih epizoda, bez početka i kraja, za svakog predstavlja eksteriorizaciju osobne ludosti, ličnih opsesija, naizmjerničko pokazivanje različitih likova koji su bivstvuju u njemu. Ali, u mjeri u kojoj ovi pojedinačni deliriji sadrže izvjestan broj zajedničkih elemenata, oni počinju komunicirati među sobom, zajedno čineći potku jedne kolektivne povijesti.¹⁸

I konačno, na pozitivan način, ideja po-

novnog rođenja služi odvrtačeniku da bi mogao pojmiti svoje zajedništvo sa svim živim bićima. Utopljen u gomili onih koji očito ostaju gluhi na zov religijskih vrijednosti i suočen s mnoštvom pod-ljudskih bića on još uvijek može, zahvaljujući samsari, dati neki smisao svim ovim sudbinama, ili barem sačuvati za njih mogućnost jednog takvog smisla. S druge strane, ova mu ideja izravno pomaže u strpljivom gašenju njegove sebstva. Ona mu omogućava da napreduje prema jednoj izvornoj, osobnoj smjernosti, dajući mu, na imaginaran način, neposrednu intuiciju o njegovom obilježju »čovjeka bez posebnih svojstava«. Razmišljajući o čudesnoj različitosti uloga koje mu je dodijelila samsara i koje će mu možda još dodijeliti, on više ne dolazi u iskušenje da sebi pripisuje nikakvu posebnu, rijetku i osobito vrijednu bit:

Dijete isto sisa sisu majčinu poznaje tu radost: ista ga je sisa dojila i u prethodnom životu.

Čovjek uživa u rodnicu supruge svoje: u istoj rodnicu bijaše začeo u prethodnom životu. Ona koja bijaše majka danas je supruga a supruga će sutra biti majka.

Onaj koji bijaše otac danas je sin i sin će sutra biti otac; tako su ljudi, zbog samsare, kao žiljebovi vodeničkog kola.¹⁹

Odvrtačenik je svjestan da se preko njega prenose, kroz beskonačnost vremena proteklog prije njegovog sadašnjeg života, sve društvene prilike, da proiziljava sve pobjede, da u uranja u svekoliku bijedu i gnjusobu. On se vidi kao »čovjek sačinjen od svih ljudi, vrijeđen svih njih i bilo koga od njih.²⁰ Ili, još bolje rečeno, osjeća se oblikovan od iste gline kao i nedodirjivi, kao pas, poljski crv ili vlat trave. On zna da će se možda, ukoliko uspije u svojoj smionoj potrazi za oslobođenjem, nakon smrti vratiti u tu anonimnu masu običnih živih bića. On nastoji vidjeti svoje sadašnje sudjelovanje u ljudskom životu kao neočekivanu sreću, a svoj status odvrtačenika kao dodatnu sreću koju nema pravo uzaludno potrošiti.

(odlomak iz knjige M. Hulina: *Sakriveno lice vremena* koja će biti objavljena 1988. u »Naprijedovoj« biblioteci »Religija i mistika«)



S francuskog prevela
Kika Čurović

Nema ničeg posle smrti

Shvatanja indijskih materijalista

Shvatanja indijskih materijalista zanemarena su u većini prikaza indijske filozofije.* Jedan od razloga je i to što se od njihovih učenja sačuvalo srazmerno malo zapisa. Drugi razlog je što je većina pisaca koji su se bavili indijskom tradicijom tragala za sadržajima i učenjima druge vrste (mističkim, teozofskim itd.). Otuda oni materijalistima ne bi posvetili više pažnje i da su u većoj mjeri sačuvala njihova shvatanja.

Istina je da su te ideje bile zastupane od manjine indijskih mislilaca, ali su predstavljale snažnu misonu struju, jer su se razvijale oko dvadeset vekova (od oko VI v. pre n.e. do XIV v.). Otrpile se toliko na indijskom tlu održao i budizam. Postikivanje i zanemarivanje ove komponente u indijskoj duhovnosti stvorilo je jednostranu sliku i navodilo je mnoge na pogrešna uopštavanja, pa i uprošćavanja. Često se, naime, misli da ona indijska učenja koja ističu askazu, jogu, nirvanu itd. predstavljaju prirodnu reakciju na teške uslove života, nemaštini i slično. Ako je tako, onda bi to značilo da su učenja koja hvalje vrednosti ovezemaljskog života i odriču mogućnost onostrane utehe, nagrade, ili zadovoljstva nastala u krajevima ili među slojevima koji su bolje živeli. Ali, iz same kritike vladajuće ideologije i religioznosti koju tu nalazimo vidimo da je u pitanju neki samostalan glas koji nije pripadao vladajućim, dakle, boljestojećim slojevima.

Ovde donosimo prikaz materijalističkih shvatanja iz dva srednjovekovna indijska izvora, kao i prikaz mišljenja Adite Kesakambalina (koji nije pripadao školi lokajata), prema ranom budističkom izvoru.

D. Pajin

Zaista je teško iskoreniti nastojanja čarvaka, jer se većina živih bića drži ovog refrena –

Dok ti je života, uživaj u njemu;
Niko ne izbegnu prodorno oko smrti:
Kada nam ovo naše telo jednom spale
Kako može ikad opet da se vrati?

Nalazimo da većina ljudi, u skladu sa šastrama vladanja i uživanja, smatrajući bo-

¹⁷ Samyutta-nikaya XIV, 1, 2. Jedna tibetanska legenda pokazuje kako veliki Buddhist učenik, Maudgalyana, uz pomoć magije uspijeva izazvati to viđenje kod učenika koji je u iskušenju da se ubije. Učini da on vidi ogromnu planinu od kosti, višu od Himalaja, i objašnjava mu da su to njegove vlastite kosti koje se »talozhe« za vrijeme njegovih uzastopnih života. Pogledati L. SCHERMAN, *Materialien zur Geschichte der indischen Visionsliteratur*, Leipzig, 1892, str. 84.

¹⁸ U većini modernih indijskih jezika pojam samsara označava isodobno tok svijeta, »vječni tok obilovanja« i svijet svojstven ovom ili onom pojedinačnom biću, najui svemir u kojem se on razvija i razmišlja o svojoj ličnosti (cf. film Satyajit Ray: *Apu Samsara*, »Apuov svijet«).

¹⁹ Yagu-tatva-upanišad, V, 131–133; prevod J. VARENNE, Gallimard (coll. »Idées«), Paris, 1974, str. 90 sq.
²⁰ J.P. SARTRE, *Riječi*.

* Među te retke spada Veljačićev prikaz (*Razmeda azijskih filozofija*, II, str. 29–42, Zagreb 1978) i G. M. Bongard-Levina (*Stara indijska civilizacija*, str. 166–182, Beograd 1983).

gatstvo i užitak jedinim ljudskim ciljevima i odričući postojanje bilo čemu što bi pripadalo budućem svetu, samo slede učenje čarvake. Odatle je drugo ime za tu školu lokajata, ime koje je sasvim u skladu sa time što označava.

U toj školi izvorni principi su četiri elementa: zemlja, itd; od njih samih, kada se transformišu u telo, nastaje razum, kao što se pri mešanju određenih sastojaka dobija opojna moć; i kada se oni unište, istog časa nestaje i razuma. Oni u prilog tome navode *iruti* (vedski tekst) (*Bṛhadaranyaka upani-*

Buda (Indija III vek)

śad II, iv, 12): »proizilazeći iz tih elemenata, i samo postojano znanje, nestaje kada su uništeni i oni, nakon smrti ne ostaje ništa od razuma. Prema tome, duša je samo telo koje odlikuje atribut razuma, pošto ne postoji svedočanstvo za bilo kakvo ja različito od tela, pošto se takvo što ne može dokazati, jer ta škola drži da je opažanje jedini izvor znanja i ne dopušta zaključivanje, itd.

Jedini čovekov cilj je uživanje koje potiče iz čulnih zadovoljstava. Ne možete, međutim, reći da se ta zadovoljstva ne mogu nazvati čovekovim ciljem iz tog razloga što su

uvek pomešana sa nekom vrstom bola, jer naša naša mudrost navodi da uživamo u čistom zadovoljstvu dok god možemo, i da izbegavamo bol koji ga neizostavno prati...

Ukoliko prigovorate da, ukoliko tako nešto kao što je sreća u budućem svetu ne postoji, kako onda to da ljudi puni iskustva i mudrosti obavljaju *agnihotu* i druge obrede žrtvovanja, bolji iziskuju veliki utrošak novca i telesni napor, vaš se prigovor nikako ne može prihvatiti kao protivodkaz, jer pošto *agnihotra*, itd, koriste samo kao sredstva za život, pošto veda pati od tri greške – neistine, protivrečnosti i tautologije; a onda opet varalice koje sebe nazivaju vedskim panditima među sobom se uništavaju, jer autoritet *dnjana-kande* (odeljka o znanju) obaraju oni koji se priklanjaju *karma-kandi* (odeljak o delanju), dok oni koji su privrženi autoritetu *dnjana-kande* odbacuju autoritet *karma-kande*; i najзад, i same tri vede predstavljaju tek neuvisele rapsodije podvaladžija, kao što kaže i stara izreka –

Žrtve i tri vede, asketski trostruki štap i pepeo za srušene glave
delo su prirode, da se održe oni koji su glupi i slabi.

Odatle sledi da ne postoji nikakav drugi pakao osim onog ovozemaljskog bola kojega prouzrokuju sasvim ovozemaljski uzroci, kao ubod trna, itd; jedino što je Vrhovno jeste zemaljski vladar u čije se postojanje svako svojim očima može uveriti; i jedino izbjavljanje jeste raspadanje tela. Ako se držimo učenja o istovetnosti duše i tela, izjave kao što su »ja sam mršav«, »ja sam crn«, itd, odmah postaju razumljive, pošto atributi mršavosti, itd, i samosvesti obitavaju u istom subjektu (telu); dok je upotreba fraze »moje telo« metaforična...

Sve je to sažeto ovde –

O četiri elementa uči ova škola, zemlji, vodi, vatri i vazduhu;
I samo iz ta četiri elementa nastao je razum –

Baš kao što i iz *kinve*, i drugih trava kada se smešaju nastaje opojna moć;
Kako u »ja sam debeo«, »ja sam mršav«, ovi atributi počivaju u samom subjektu, I kako debljina, itd, obitava samo u telu, samo je ono duša i ništa drugo,
A takve fraze kao »moje telo« imaju samo metaforičkog smisla.

Korak koji im čini od znanja o dimu, itd, do znanja o vatri, itd, može se objasniti njegovom zasnovanošću na ranijem opažanju ili time što predstavlja grešku; a to što je taj korak u nekim slučajevima opravdan rezultatom, slučajno je baš kao i ona koincidencija posledica koja se da videti pri upotrebi dragulja, amajlija, droga, itd.

Odatle proizilazi da sudbina, itd, ne postoji, jer se to sve može dokazati samo preko zaključivanja. Ali, protivnik će reći, ukoliko na taj način ne dopuste (postojanje) nevidljive sile (*adršite*), različite pojave u svetu postaju lišene svakog uzroka. Mi, međutim, ne



možemo taj prigovor prihvatiti kao punovredan, jer sve te pojave mogu proisticati iz stvarima svojstvene prirode. Tako je rečeno:

Vatra je vruća, voda hladna, ugodno je sve jutarnji povetarac.

Od koga potiče sva ova raznovrsnost? Iz same njihove prirode ona je rođena.

Sve to rekao je i Bhṛspati –

Nema neba, ni krajnje oslobođenja, niti duša na drugom svetu,

a ni dela četiri kasta, ni redovi pustih isposnika nemaju svetarnog učinka.

Žrtve i tri vede, asketski trostruki štap i posipanje pepelom

delo su prirode da se održe glupi i slabi.

Ako će životinja zaklana za obred doći u nebo, zašto onaj ko žrtvuje ne prinosi vlastitog oca?

Ako prinošenje mrtvima njima znači onda ni ovde ne treba putniku kad pođe davati zalihu za put.

Ako obredni darovi koje dajemo ovde zadovoljavaju bića na nebu,

zašto onda ne nudimo hranu ovde dole onim što stoji na vrh kuće?

Nek čovek bude sretan za života, nek obilno jede, čak i ako duguje

Kad se telo u pepeo spali, kako može ikad da se vrati natrag?

Ako onaj ko napušta telo ide na drugi svet, zašto se ne vraća više, zašto ga ljudi hvaljuju svojim ne veće?

Samo da održe sebe brahmani su zaveli obred i žrtvu za mrtve; drugog ploda iz toga nema.

Tri pisca veda bili su varalice, mangupi, tri demoni.

Sve su te slavne izreke pandita. . .

Kao i čitav sablažnjivi obred za kraljicu pri žrtvi konja,

Sve su to mangupska posla, a najviše darovi za popove.

Stoga iz milosti prema svim živim bićima moramo naći utočište u učenju čarvaka. Takav je prijatan ishod.

iz *Sarvadarśanasamgraha*

1. Prema učenju lokajata (čarvaka) samo četiri elementa predstavljaju krajnje principe – zemlja, voda, vatra i vazduh; ne postoji ni jedan drugi.

2. Postoji samo jedno opaženo; neopazljivo ne postoji, iz tog razloga što nikada nije opaženo; čak i oni koji veruju u nevidljivo nikada ne kažu da su nevidljivo opazili.

3. Ako se ono što se retko opaža uzme za neopaženo, kako ga mogu nazvati neopaženim? Kako može nešto što se nikada neće opaziti, kao što su zečiji rogovi, biti nešto postojeće?

4. Drugi ne bi trebalo da pretpostavljaju (postojanje) dobrih i loših zasluga na osnovu sreće i nesreće. Čovek je srećan ili nesrećan zbog (zakona) prirode; nema tome nikakvog drugog uzroka.

5. Ko boji paunove, ili ko navodi kukavice da pevaju? Ne postoji ovde nikakvog uzroka do prirode.

6. Duša nije ništa drugo do telo koje odlikuju atributi što se mogu naći u izrazima, ja sam stamena, ja sam mlada, ja sam odrasla, ja sam stara, itd. Duša nije nešto različito od tela.

7. Svest koja se nalazi u modifikacijama ne-inteligenčnih elemenata (tj. u organizmima sačinjenim od materije) nastaje na onaj način na koji se iz kombinacije betela, plodova areke i kreča dobija crvena boja.

8. Nema drugog sveta osim ovog našeg; ne postoje ni raj ni pakao; Šivino kraljevstvo i slične oblasti izmislile su glupe varalice iz drugih škola.

9. Rajska uživanja leže u ukusnoj hrani, mladim ženama, lepoj odeći, miomirisima, vencima, sandalovini, itd.

10. Patnje pakla leže u nevoljama koje potiču od neprijatelja, oružja, bolesti; dok oslobođenje (*mokṣa*) jeste smrt koja predstavlja prestanak životnog daha.

11. Stoga mudri ne bi trebalo da se trude oko toga (naime, oslobođenja); samo se budala iscrpljuje ispaštanjem, postom, itd.

12. Čednost i druge slične propise doneli su lukavi slabići. Poklone u zlatu i zemlji, zadovoljstvo slova na večeru smislili su ubogi ljudi od gladi upalih stomaka.

13. Građenje hramova, kuća za snabdevanje vodom, cisterni, izvora, mesta za odmor i slično, hvala samo putnicima, i niko drugi.

14. Žrtve i tri vede, asketski trostruki štap i pepeo za skrnućenje glave delo su prirode, da se održe oni koji su glupi i slabi – tako misli Bhṛspati.

15. Mudri treba da uživaju u zadovoljstvima ovog sveta pomoću vidljivih sredstava kao što su zemljoradnja, stočarstvo, trgovina, politika, itd.

iz *Sarvavidhagrasaniṅgre*

Preveo Marko Živković

Ne postoji, Mahārāṣa, ni dar, ni žrtva, ni žrtvovanje. Ne postoji dozrijevanje ploda dobrih i zlih djela. Ne postoji ni ovaj ni onaj svijet, ni otac ni mati, a niti bića nastala sama od sebe. Ne postoje na svijetu isposnici ni brāhmani, koji su išli uzvišenim putem i dostigli uzvišeni cilj, koji su sami spoznali i prozreli ovaj i onaj svijet, pa ga razjasnili. Čovjek se sastoji od četiri velika elementa, a kad proživi svoj vijek, ono što je zemlja u njemu odlazi natrag u zemlju, voda natrag u vodu, toplota natrag u toplotu, zrak natrag u zrak, a osjeti se razidu u prostoru. Mrtvaca odnose četiri čovjeka, a nosila kao peta. Do zgaristiha recitiraju pjesme. Tamó mu kosti postanu bijele, a žrtveni darovi svrše u pepelu. Nauka o darivanju je zaglupljivanje. Prazna je laž brbljanje onih, koji govore o svrshodnosti. Budale i mudraci, kad im se raspadne tijelo, prestaju postojati i nestaju. Poslije smrti ih nema više.

Tako je Adita Kesakambali, kad sam ga upitao za vidljivi plod asketskog života, obrazložio teoriju uništenja . . .

(iz »Samanna-phala-sutta», *Digha-nikaya*, 2)

Preveo Čedomir Veljačić

UDK 294. 321. 23

Reinkarnacija i bardo

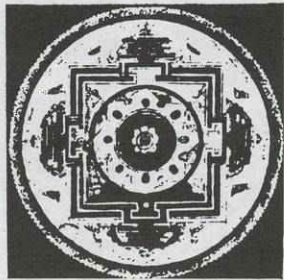
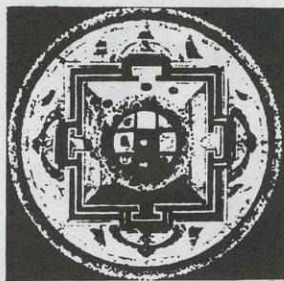
H. D. Leuf

Život je samo još jedna smrt. Rađanje života, a ne njegov kraj, jeste smrt.

FR. HEBBEL, *Journals*

Uvodni citat Hebbela je možda najbolji uvod u azijsku misao uopšte i u budističku misao naročito. *Tibetska knjiga mrtvih* ne pokušava samo da odgovori na pitanja o umiranju i transformaciji u bardo-u već istovremeno pretpostavlja upoznatost sa čitavim tokom života i sa budističkom doktrinom spasenja i na taj način saopštava ovo poslednje u svojim tekstovima u vidu samodovoljnog zbornika.

Sažeto u kratku formulu, ovo znači: život, znanje o životu, i ispravne transformacije života jesu istinske pretpostavke potrebne za odgovarajuće umiranje i za mogućnost određivanja nečije sudbine izvan smrti. Taj pro-



Mahakala (Tibet, X vek)



blem zapravo pokušava da razreši *Tibetska knjiga mrtvih*. Mada ovde ne možemo dati potpun izvod budističkog učenja, moramo ipak da skiciramo neke od tipičnih misli koje leže u srži budističkih duhovnih i intelektualnih svetova. Jer, jedino je sa takvih osnova značenje i svrha tibetskih napisa o bardu-u shvatljiva.

Budizam drži da je život u svim svojim vidovima nenarušiv blagoslov kojeg nikad ne bi trebalo narušiti ili uništiti. Ali, život u ljudskom obliku je nešto »dragoceno i teško dostizivo«, pošto je jedino čovek, zahvaljujući mišljenju i svesti koja pravi razlike, u stanju da utiče i da vodi procese življenja i uslove postojanja na osnovu sopstvenog iskustva i intuicije. Veliki tibetski učenjak, »Gam-po-pa (1079–1153), pruža u svojim 28 uputstava joginima sledeće poticaje:

Ukoliko je neko dosegao ovo ljudsko telo, čisto i teško dostizivo bilo bi za žaljenje da on umre kao nereligiozna i obična osoba.

Pošto je ljudski život u Kali yugi (t.j., u našem sadašnjem dobu mraka u neznanju)

kratak i neizvesan, bilo bi žalosno straćiti ga u besmislenim poslovima.

Kako njegov duh uzima učešće u nestovorenoj prirodi Dharmakaye, bilo bi štetno diti ga u mulj ovosvetkih iluzija.

Tako budizam postavlja život i postojanje u neuslovljen centar značenja. Pitanje »kako ćemo i kuda ćemo« ljudskog života drugorazredno je po značaju u poređenju sa zemaljskim postojanjem i njegovom veličanstvenošću. Ukoliko je ovde i sada stvorenja rođenog kao čovek razrešeno kao problem egzistencije, ne preostaje više strah od budućnosti, a staze oslobađanja se otvaraju. Buda je video kroz život i proces egzistencije pomoću praktičnog metoda znanja okrenutog ka stvarnosti, i odatle je dospela njegova izreka: sav život je u krajnjem vidu patnja, suprotnost slobodi i spasenju. Staza koja vodi od patnje ka spasenju, što uključuje prepoznavanje uzroka patnje i prevazilaženje tih uzroka, dugačka je. Patnja je izdržavanje svih oblika suprotnosti, sa gledišta znanja neopisivog apsoluta, nečeg besmrtnog,

zvanog nirvana. Patnju treba »razdvojiti od prihvatljivog i vezati za neprijatno.« Patnja je doživljaj žudnje ili želje (pali, *tanha*; t. *Dod-chags*) i mržnje (p. *dosaj*; t. *Zhe-dang*). Oba stanja svesti su podložna vremenu u svetu prolaznosti, i mi patimo zbog njihovih nastajanja i iščezavanja. Patnja je takođe ciklus rođenja, života i smrti u svetu bogatom tvenjima i kratkotrajnim radostima (s. *samsara*; t. *Khor-ba*). Sve dok čovek pati u svetu i zbog svetskih okolnosti i sopstvenog ponašanja, on nije oslobođen i nalazi se u neznanju (s. *avidya*; t. *gTi-mug*). Neznanje se javlja kroz želju, kroz trajnu privrženost ovozemaljskim stvarima i događajima, i kroz privrženost sopstvenoj pogrešno shvaćenoj ličnosti, koja zahvaljujući izjednačavanju sa prolaznim svetom postojanja ostaje vezana »za tada već neizbežan krug nastajanja i prestajanja. Sve što nastaje i prestaje samo je od relativne važnosti predmet naših iluzija koje nikad ne mogu biti ispunjene. Privrženost je u suprotnosti sa oslobođenjem. Sva aktivnost koja produbljuje uronjenost u samsaru rastrojice pažnju od cilja oslobođenja i vodiće ka patnji i postupcima koji su negativni shodno zakonu karme. Nema moralnih procena povezanih sa ovim.

Sve akcije koje olabavljaju privrženost ka prolaznom svetu postojanja usmerene su ka oslobođenju i vode ka dobrim ili pozitivnim delima, koja vode izvan kruga samsare. Karma kao zakon označava uslovljenost naših akcija i apsolutni efekat ovih akcija na sadašnje i buduće puteve naše egzistencije. Zakon karme stavlja čoveka u položaj neuslovljene odgovornosti za sopstvene postupke, pošto svako delo pa čak i svaka odluka da se dela imaju neizbežne vidljive ili nevidljive posledice. Prema Budinom gledištu, čovek ostaje u ciklusima rođenja i umiranja sve dok usavršeno znanje ne učini tome kraj. Ponovno rođenje je posledica nedostizanja oslobođenja u prethodnom životu. Svaki život je rezultat razrađivanja karme koja je bila uobličena postupcima okrenutim svetu.

Ponovno rođenje nije lični događaj u kojem se isto »ja« koje je i ranije postojalo sada ponovo javlja. Budizam poriče pojam duše kao trajne ja-ličnosti. Prethodna determinisanost karme, energetski impulsi u određenom pravcu, osnova su i uzrok daljeg života u ciklusima postojanja iz jednog života u drugi.

Sam život je među-stanje, naime, stanje između rođenja i smrti. Na ovaj način jedan bardu sledi za drugim u ovom svetu kao i u onostranim svetovima. Baš kao što je materijalni svet podložan prolaznosti, tako je i čovek podložan u svom fizičkom obliku. *Tibetska knjiga mrtvih* sledi drevna budistička shvatanja o petrostručnosti čovekove ličnosti, a njene meditacije o tome sačinjavaju sistematsku psihologiju koja je postala osnovna struktura svih mandala mahayana budizma. Pet grupa, ili skandhi (s. *upadana-skandha*; t. *Phung-po Inga*) ličnosti jesu telo kao fizički oblik (s. *rupa*), čulnost (s. *vedana*), percepcija (s. *samjna*) motivacija (s. *samskara*), i svesnost (s. *vijnana*). Ovih pet grupa reaguju uzajamno i obrazuju ono što

nazivamo ljudska ličnost, ili prisutnost individue u svetu. Sve to je prolazno i neapsolutno, jer sve što nastaje prolazi. Čitav proces života, uključujući mišljenje kao konstantno kretanje svesti, karakterisan je kao stalni tok. Ništa ne poseduje istinsko trajanje; sve u svakom trenutku prolazi ili pak biva pripojeno novom nastajanju. Život nije statičan, već dinamičan, i svi trenuci postojanja su međusuprotivni, čak i između dve različite vrste stanja u procesu transformacije. Prepoznati promenljivu prirodu čitavog empirijskog sveta znači sagledati njegovu zavaravajuću nesupstancijalnost. Stoga, tu se otvara staza ka nepremisljivosti, ka stvarnosti besmrtnog, koje je identično sa znanjem usavršenog i oslobođenog. Mahajana-budizam, osnova bardo učenja, prilično rano je uveo terminologiju ne bi li pospešilo shvatanje nastajanja slika i vizionarnih buda koji se moraju doživeti koncentracijom uma. Pitanje transformacije nakon smrti postalo je bolje uobičajeno kada je bilo podržano idejom neprekidnog tela svesnosti.

Prvi važan koncept je »praznina« (s. *sunyata*; t. *sTong-pa-nyid*) kao primordijalno tlo koje je podloga i veza između samsare i nirvane. Empirijski svet je u krajnjem vidu prazan, pošto ništa nije stalno niti suštinsko biće; nirvana je prazna, jer njeno sveprožimajuće svojstvo ne može da bude opisano niti okarakterisano na odgovarajući način. Tako pojam praznine ima u odnosu prema svetu negativnu, a u odnosu na transcendentiju, pozitivnu vrednost. Vijnanavada ili jogacara škola indijske mahajane postavila je kao apsolutnu osnovu sveta i nirvane »temeljni svet« ili univerzalnu svesnost (s. *alayavijana*; t. *Kungzhi rnam-shes*). Ovu ideju nalazimo već u Udani: »Sve je sadržano u svesnosti.

Sva patnja i doživljaj naizgled stvarnog sveta dopire kroz percepciju u svest. Kada svi sadržaji misli i aktivnosti intelekta umiru, što normalno dopire do svesti iz empirijskog sveta kroz percepciju, tada počinje mirnoća i apsolutna dubina i beskrajsnost temeljne svesti. Ovo je jedan od važnih ciljeva svih oblika upražnjavanja meditacije. Nirvana je apsolutna sloboda od sveta i od manifestacija (*samskara*) iz *alayavijane*; *samskara* je svaki korak iz temeljne svesti ka svetu pojavnosti, a tako i ka svetu misli, koji izvire iz temeljne svesti u talasima misli.

Stogod je karma nakupila tokom života pada nazad kao karmički ili energetski nabijeno seme (s. *bija*) u temeljnu svest, u tu sveprožimajuću suštinu svesnosti iz čijeg primordijalnog tela sva bića bivaju reinkarnirana kada zrenje karme požuruje ka novoj manifestaciji. Nije to ličnost koja je prethodno postojala kao konstelacija pet »gomila« (*skandhi*) koja se sada pojavljuje u novoj inkarnaciji, već njegova karma, posledica delovanja koja su započeta a još nisu dovršena. U nekom konkretnijem obliku ova ideja sada postaje osnovna doktrina *Tibetske knjige mrtvih*; u njog, stogod da preživljava fizičku smrt naziva se principom svesnosti (t. *Yid*; s. *citta* ili *manas*), i on ima kroz svoju karmu moć da se uobliči u suptilno telo svesnosti (t. *Yid-kyi lus*; s. *manomaya*

kaya). To je ono suptilno telo koje stoji u intermedijarnom stanju bardoa u centralnoj tački procesa transformacije, i to je vodilja kaludera koji recitajući rituale *Knjige mrtvih* upravlja misli ka tom principu. Ovo precizno i neizmireno usmeravanje principa svesnosti mrtve osobe tako je jasno i stvarno da se čini kao da se odvija razgovor licem u lice između lama i mrtve osobe.

Jedino nam ova fenomenološka evidencija dopušta da zapadnomo u zapadnu terminologiju i da govorimo o »vođenju duše« posle smrti. Spominjemo ovaj koncept odevno jedino da bismo pokazali moguć odnos u tehnici sa praksom drugih religija.

Razmotrimo nekoliko daljih misli o životu i smrti i mogućem usavršavanju unutar ovog raspona. Život pretpostavlja smrt, a posle smrti ponovo nastupa život. Ali samo u tom pojedinačnom rasponu između života i smrti može da se isproba zakon individualizacije, kako bi život postao ispunjen smislom. U budizmu se ovo iskušavanje sastoji u oslobađanju od patnje usavršavanjem mogućnosti ljudskog postojanja i vrline, kroz koje svet može postepeno biti savladan u toku egzistencije. Budistička staza (i, naravno, takođe uz drugačiju orijentaciju i mnoge druge izvorne filozofske ili religijske zasnovane staze spasenja) otud je potpuno u skladu sa razvikom duše i fizičkim sazrevanjem ličnosti. Jednom pošto je korak u ovaj svet načinjen, mora postojati put povratka iz njega. Ko god iz neznanja nije došao do spozna znanja i svet u svojoj dubini mora da očajava zbog toga i nije u stanju da prepozna konačan korak koji vodi izvan smrti. U *Anguttara nikaj* nalazimo sledeću misao:

»Poštovani, da li je moguće putovati dovoljno daleko da bi se dospelo do kraja sveta, da bi se prepoznalo i sagledalo mesto gde nema rođenja, ni starosti, ni smrti, ni prolaznosti niti nastajanja? ...

Nikakvo putovanje neće nikog dovesti do kraja sveta, a ipak ako neko nije dosegao kraj sveta, nema oslobođenja od patnje.«

Zaista je potrebno pronaći ovaj kraj sveta; početak i kraj svih stvari, svih obluka u mišljenju i postupanju leže u nama. Prevazići patnju i doći slobodu od sveta u svetu, znači u tačnom smislu »doći kraj sveta«.

Drugu meditativnu smrti razvio je Buddhaghosa. Ko god želi da razvije misao od razvaga smrti treba da se povuče u samotu, i da izvaga sledeće misli: »Smrt će doći kad-tad, životna sila će biti istrošena.« On treba pomoću ovih odraza da stimuliše pažnju, emociju, uvid, jer jedino tako može da odstrani rezervisanost prema ideji smrti; tako »pojam prolaznosti postaje blizak, i kako ga neko dalje sledi, pojavice se ideja patnje i odsustva 'ja'«.

Ko nije pripremljen ovakvim vežbama biva prepadnut u svom poslednjem času »strepnjom i užasom«, pretnjom koja nastaje iz nepoznavanja sebe, zatvarajući pristup jasnoj i oslobođenoj svesnosti. To je istovetna situacija kao i u *Tibetskoj knjizi mrtvih*. Strepnja i užas vode u bardoo do doživljaja gnevnihi božanstava kao predstava suprot-

stavljenih karmičkih sila koje su kontrolisale neiskupljen život – čak i u trenutku pred smrt sa svojim izazivanjem velikog straha od nepoznatog. Sa mislima o prolaznosti, patnji i smrti, treba takođe dospeti i do prepoznavanja suprotnog, naime, do znanja o apsolutnom i transcendentnom. To je potpuno pozitivan stav prema životu, koji vrednuje i usmerava ono što je suštinsko. Stoga Buddhaghosa potvrđuje da onaj koji »ne može da dostigne besmrtno u toku života« ali je barem težio da to postigne pribaviće »sa dezintegracijom tela srećniju stazu postojanja«. To će reći, njegovo ponovno rođenje će se desiti pod boljim okolnostima i na višem planu.

Kao što ovaj stari tekst iznosi, pitanje transformacije posle smrti jeste od velike važnosti. *Tibetska knjiga mrtvih* podučava umrlu osobu u pronalaženju staze kroz bardo, i stoga ide od dobro znanih pretpostavki u Tibetu da će se princip svesnosti ponovo roditi. Uslovi svesnosti postavljeni predašnjom karmom oblikuju svesnost duhovnog tela (t. *Yid-kyi lus*) koje prolazi kroz sva iskustva u posmrtnim svetovima, a ova iskustva u onostranom području odgovaraju njegovoj karmi.

Od naročite je važnosti za Tibetance da ličnost, za vreme njenog ovozemaljskog i potpuno svesnog života, treba da prilagodi svoje znanje koje će morati da drži ispred svog duhovnog oka da bi ga ono vodilo kroz bardo. Prema važnom tekstu iz »Nyingthi« tradicije, znanje potrebno za prolazak kroz intermedijarnu oblast bardoa je šestostruko:

1. Znanje o prethodnom mestu rođenja ili prebivališta (t. *sNgon-gyi skye-gnas shes-pa*).
2. Znanje o umiranju, prelaska svesnosti i novom rođenju (t. *'Chi-'pho dang skye-ba*).
3. Znanje prevazilazećeg duha (t. *pha-ro-gyi sems*).
4. Znanje o svim skrivenim pojavama (koje se javljaju u području nevidljivog).
5. Znanje o sedm područja postojanja, tj. ponovnih rođenja (t. *Riga-drug-gi gnas mtshong-zhing*).
6. Savršeno znanje o svim oslobađajućim (pročišćavajućim) sposobnostima (t. *dBang-po rnam*s).

Ovde imamo seriju veoma suptilnih jedinična znanja koja se sve odnose na pitanje kako treba prevladati stazu kroz opasnosti bardoa pri punoj svesti. One su predviđene da osposobe spiritualno telo mrtve osobe da se orijentise i usmeri u onostranoj oblasti, prizivajući sećanja na učenja iz svog života. Ove stvari treba stoga naučiti za vreme života, da bi bile od pomoći u životu posle smrti. Otud kaluder recitajući *Knjigu mrtvih* upozorava svesnost, koja luta kroz bardo, da se seti ovih sposobnosti.

Znaci u prelazu između dva sveta i prvobitnog svetla pri nastupanju smrti

Prema učenjima *Tibetske knjige mrtvih*, čovek dostiže zenit svog života na svom kra-

ju, u trenutku smrti i kratko vreme iza toga. Ovo shvatanje može da dobije snažno opravdanje ukoliko uzmemo dve stvari kao suštinske za okončavanje života. To su krajnji i lični stadijumi psihičke individuiacije, i iščekivanje velike nepoznanice koje mi označavamo pojmom smrti. Ukoliko pročitamo *Tibetsku knjigu mrtvih*, stičemo utisak da su oni gledali gotovo preko smrti; i mada je samo spekulativna, ova vizija ipak kao da poseduje čudesnu stvarnost. U svakom slučaju ima nečeg neverovatno uverljivog u Tibetancima očekivanjima smrti i onog izvan i u njegovom prepoznavanju visoko numinozne i krajnje ambivalentne moći koja se ispoljava u smrti. Događaji su opisani sa tako prodornom jasnoćom, tako da izgleda kako drukčije i ne bi moglo da bude. Sigurno je da se tu mogu naći značajne moći zaživljavanja kao i vrsta prekognitivnog mišljenja koje nadilazi svakodnevno.

Ukoliko odlučimo da primenimo naš zapadnjački i nazgled modernan način mišljenja i da obeležimo sadržaje *Tibetske knjige mrtvih* kao jednostavan rezultat magijsko-mitskog pogleda na svet Tibetancima – finim i školskim načinom racionalizacije – problem smrti time nije ni osvetljen ni rešen. Mi lako postavljamo žrtvom zavaravajućih zaključaka čistog mišljenja, čijom primenom verujemo da možemo olako da zanemarimo jednostavnu realnost. Ali problem ostaje. Ma kakve vrste pričina i vizija, preobrazja, mučenja i egzaltacija, strahova i spasenja da se jave ili ne jave u bardou – to ostaje da se vidi. Ipak, suptilno znanje u *Tibetskoj knjizi mrtvih* koje se tiče umiranja i iskustava u vođenju duša još uvek nam nudi dostupna materijala koji je konkretno i psihološki vredan. Mit, religija, istorija, i lična biografija pokazuju nam predosećanja oblasti smrti u primordijalnim slikama, i ova korespondentnost ukazuje na psihičku realnost, mada je ne dokazuje.

Ranije smo pomenuli da osoba treba da održi najbistrije prisustvo uma u trenutku smrti, kako bi svu moć njenog ujedinjenog duha imala kada mora da učini prvi korak u svet nepoznatog. Tamo će joj sve moći biti potrebne da bi postepeno ponovo zadobila svesnost na trans-fizičkom planu bardoa. Proces umiranja i ulaska u sferu bardoa oslikan je u *Knjizi mrtvih* do detalja. Nećemo ponavljati sve opise već ćemo istaći ona mesta koja su od naročito psihološkog interesa. Među njima su opadanje fizičke organizacije sa alegorijom elemenata, i javljanja »jasnog svetla«.

Prema tradiciji »šest učenja« (ili joga) indijskog sidhe Narope, kao i rada Ye-shes-hla-ma, proces umiranja je vrsta nazadovanja kroz elemente, u kojem oni, u svojim vitalnim funkcijama kao složeni fizički organski entiteti, kolabiraju korak po korak u same sebe. Sa budološkog gledišta, ovo je rastapanje i opadanje pet skandhi (t. *Phung-po Inga*) kroz dezintegraciju pet elemenata (t. *Byung-ba Inga*). Rastapanjem spoljašnjih funkcija u ovom svetu postojanja započinje svitanje sfere u najumutranijem centru ljudske svesnosti kroz doživljaj »jasnog svetla.« Proces je vrlo sličan dasezanju

samadhija u najvišem, najsabranijem stanju meditacije. Što više spoljašnji svet tone kao rezultat koncentracije, a um i duh se usredsređuju u sebi, to se više javljaju svetlo i samospoznajna svesnost. Najviša svesnost je stoga takode i prosvetljenje, svetlo znanja. Zbog ovoga smo rekli da je događaj samadhija u životu uporediv sa doživljajem jasnog svetla u bardou ravni. Ukoliko prihvatimo hipotezu jasnog svetla prvog bardoa, tada psihološke paralele dvaju manifestacija svesnosti postaju zaprepasujuće.

Još jednom ćemo ukratko ovičiti događaj umiranja prema doktrini barda stanja iz tradicije Narope i Kam-tshang tradicije Tibeta.

Prvo svetlo oka nestaje i oblici postaju nejasni, potom moći slušanja iščezavaju dok se više ništa ne čuje. Zatim, osećaj mirisa slabi, a onda i osećaj ukusa. Onda osećaj tela nestaje i osoba ne može više da oseća dodir. Zemlja (element) tone u vodu (element), a telesna voda više ne može biti zadržana. Voda tone u vatra i isušuje govor; vatra tone u vazduh, i toplota tela se rasipa. Tada element vetra tone u svesnost, i spoljašnji i unutrašnji dah se međusobno konzumiraju. Znaci koji su bili opaženi u životu kao spoljašnji, javljaju se u to vreme tačno kao unutrašnji znaci; spoljašnji znaci izgledaju kao mesec, a kako vreme protiče unutrašnji znaci se javljaju kao iskre vatre. Onda se spoljašnji znaci javljaju kao sunce, a unutrašnji kao svetlost sveće. Zatim spoljašnji znaci stvaraju utisak kao, da su u tami. Potom, kada se iznenada dosegne četvrti stupanj i kada se potone u jasno svetlo, spoljašnji znaci izgledaju mutno i udaljeno, i tada se prepoznaju unutrašnji znaci kao čisto nebo bez oblaka. U odsustvu mišljenja i

napredovanje od najtežeg elementa (zemlja) ka najduhovnijem. Postoje stoga uvek dve suprotnosti koje se rastapaju u elementarnu smesu, sve do tačke u kojoj je čista svesnost preostala i u kojoj je oslobođena svih prijanjanja uz materijalni svet. Kada se poslednji elementi i njihovi međupovezani efekti rastvore, jasno svetlo se doživljava kao bezgranično u sveproizimajućem, ili nedimenzionalnom prostoru.

Ako želimo da predstavimo jasan dijagram druge, ili elementarne faze, moramo preuzeti osnovnu shemu budističke mandale, koja se sastoji od kvadrata sa »pet pravaca« kao lokacija elemenata (vidi sliku 1.). U ovom obliku ona je osnova za kosmički svet i za elementalnu, mikrokosmičku strukturu čoveka. Svaki trougao odgovara određenom elementu. U procesu umiranja, dva trougla (elementa) uvek se stapaju, sve dok, na kraju ne ostane centar, obitavaliste eterične svesnosti.

Na kraju elementalnog rastvaranja, započinje stanje beskonačne svesnosti; ona postaje slobodna i iskušava bezgranično jedinstvo sa elementom etera, koji je poput plavog jesenjeg neba, i u isto vreme ona iskustava u etru bezgranično jasno svetlo. Za ovaj primarni i najvažniji stadijum tri koncepta se sinonimno koriste: svesnost, etar, i svetlo. Poslednja dva su arhetipski koncepti ili simboli duha, ne samo u Aziji, već i u zapadnom svetu.

Treća faza spoljnih i unutarnjih znakova takode poseduje pet stadijuma i jasno iskazuje kako se konačno unutarnji prostor svesnosti razvija u beskonačno, kako on raste u novu dimenziju dok takozvani spoljašnji svet iščezava. To je samopredstavljanje svesnosti (Tabela 1).

	1	2	3	4	5
Soplašnji svet	Sličnost znakova	Mesec	Sunce	Tama	Rastapanje objekata
Unutrašnji svet	Sličnost znakova	Iskre	Svetlost sveće	Svetlo	Bezgranično nebo jasnog svetla

TABELA 1.

mentalne aktivnosti jasno svetlo se ponovo pojavljuje, bezgranično i bez centra. Neka neizmenljivo jasno svetlo bude usavršeno u dharmakayi.

Ukoliko uzmemo u razmatranje ova tri procesa koji slede jedan za drugim za vreme umiranja, imamo pre svega fizičko-funkcionalno rastvaranje svih čula što se okončava prekidanjem »opažajnog utelovljenja, drugo po redu je rastvaranje vezanih elemenata (što odgovara fizičkom rastvaranju), i na trećem mestu je intrapsihička iluminacija svesnosti izvan smrti. U drugoj fazi, zemlja tone u vodu, voda u vatra, vatra u vazduh, a vazduh u princip svesnosti. To je kontinuirani proces dematerializacije i vidljivo

Na osnovu ovog opisa mogli bismo reći da je za Tibetance bilo izvesno da posle smrti, svesnost ulazi u stanje bezgraničnosti. Ono je opisano kao jedinstvo sa totalitetom sveta transcendencije; to je nebo, svetlost, i velika praznina ujedno. Spasenje u smislu spisa mahajane je stoga dostignuće stanja velike praznine, sinonima nirvane za mahajaniste. Praznina nije, međutim, nihilistički oblik ništavila već pozitivni koncept nečega što prevazilazi svaku mogućnost opisa. Utoliko je stanje praznine (od svih konceptualnih dimenzija) oblast besmrtnosti, gde nema ni dolaženja ni odlazanja. Iz pisanja o problemu smrti u prebudističkoj *bon* religiji Tibeta, uzećemo sledeći veoma realističan tekst koji oslikava napuštenost u smrti mada ne

zaboravljia da naznači veliko savršenstvo:

Danas je boravak na zemlji okončan, i meso i kosti, dosad neodvojivi, razdvajaju se.

Rođenje, starost, bolest, i smrt izvor su svekolike patnje. Posle smrti sve se vraća nazad u zemlju. Sve proždiru ptice, psi, lisice, vukovi, crvi, i muve.

Onde, sva religiozna predanost je bez svrhe. Košti postaju poput kamena, meso postaje zemlja, krv postaje voda, a telesne šupljine postaju vazduh; duh je kao praznina nebesa.

Ovo što je rečeno da se zbiva posle smrti ne izgleda nam kao nešto naročito, jer je beskonačna praznina za nas negativni koncept. Potrebna je mudrost mistika da bi se mogao pojmiti pozitivan aspekt praznine, neizricivost beskonačnog i transcendentnog, ta pozitivna oblast koja leži izvan dosga reči i koncepta. Ovaj prostor bez podriklje ili dimenzija, ulazak u smrt, karakteriše se sveproizimajućim zračenjem unutrašnjim svetlom, koje na osnovu nebrojnih tekstova moramo smatrati istovetnim sa javljanjem savršenog prosvetljenja i svesnosti. Zanimljivo je ovde razmotriti Egipatsku knjigu mrtvih, pošto i u njoj, smrt je praćena ulaskom u jasno dnevno svetlo, prethodeći događajima povezanim sa obnavljanjem sveću postojanja.

U prvom bardou, *'chi-kha'i-bar-do*, osoba po prvi put doživljava kratkotrajno stanje "svesti bez ičeg drugog," dakle tiste svesti bez utokoleživanja. Naravno nismo u stanju ovo da dokazemo, što je za naš način mišljenja samo hipoteza, ali možemo to teoretski da promislimo da bismo uvaželi značaj takvog shvatanja. Tibetška knjiga mrtvih je već preduzela taj korak a u izvешnom smislu je otišla i dalje. Gledano sa psihološke tačke gledisti mi nemamo konkretnih ideja kojim bi objasnili kako dva oblika svesnog i nesvesnog mogu da međusobno reaguju kada se dematerializuju. Mi čak ne znamo da li oni nastavljaju interakciju, niti čak da li nastavljaju da postoje. Ukratko, nismo u stanju da spekuliramo o nepoznatom, jer ono nadizati sve onajke koje se mogu naučno dokazati.

Ipak, *Tibetska knjiga mrtvih* zahteva da idemo dalje. U zapadnom svetu mi smo predlažemo zaprepašujuću a ipak logičnu i opravdanu hipotezu prenatalne psihologije. To znači da smo zainteresovani da saznamo nešto o svesnom procesu pre fizičkog rođenja. Otud mi počinjemo da se približavamo dobro poznatom zenovskom pitanju: Kakvo je bilo tvoje lice pre nego što si se rodio? Budizam je razvio bogatu psihologiju (iznad svega u *Abhidhammi* gdje je opisana široka lepeza stanja svesti za koja mi na zapadu nemamo odgovarajući konceptualni aparat; jer nam nedostaje suptilnost u odnosu na samopredstavljanje svesnosti. Međutim, Tibetanci su verovali da mogu pojednako da odrede oblike svesnosti koji se javljaju u vremenu posle smrti. U *Tibetskoj knjizi mrtvih* nekoliko tradicija – indijska, tibetska, i centralnoazijska – teku zajedno. Mnogi oblici vođenja duše podsećaju na upražnjavanje centralnoazijskih šamanističkih obreda i na druge oblike božanstva i simboličkih sistema koji su izgleda povezani sa

religijom bon drevnog Tibeta. Moramo razmotriti ove oblike manifestacije svesnosti koji nadilaze naše normalno razumevanje stvari.

Učena žena i sestra velikog indijskog jogina i sidhe Narope bila je Niguma. U njejoj verziji «šest doktrina» (t. Zah-lam sukhachos drug) napisala je: «Tama neznanja je prosvetljena suncem jasnog svetla.» Ukoliko je umrla osoba postala mudra u bardou, trebalo bi da se pripremi za dosezanja odgovarajućeg pristupa znanju o realnosti bardo vizija. Stoga Niguma upućuje: «Težite predano skrivenoj (tajnoj) stazi do velike onostrane sfere, gde se vizije bardoa javljaju u veličanstvenoj sambohagakavi. Otvla vaše telo postaje kao duga božanskog svetla i praznine, spolja je nebeska oblast, a iznutra se božanski bica pojavljuju. Meditirajte uz visoku mantru i jasno svetlo nerodne realnosti.»

Jasno svetlo igra izuzetnu ulogu u simbolizmu bardo iskustva: ono je »zračenje iz semena praznine, zračenje u području znanja i svetlost samostvarajuće mudrosti.« Kao dolazak svetla, ono je arhetipski simbol mnogih mitova iz nastanka svesnog sveta; to je pretpostavka svake vrste znanja i proširenja svesti i odlika je spontanosti i prirodnih procesa svesti. Prema raznim tekstovima *Tibetske knjige mrtvih*, doživljaj jasnog svetla označava potpun ulazak u svetlo dharmakaya, koja je sama potpuno znanje, a ovo postaje pomoću svetla vrhunac doživljaja. U zen budizmu se stoga govori o bljesku satorija koji je nalik na munju.

Tibetski tekstovi kažu da je kompletna i usavršena svesnost, svest koja je totalno prožeta svetlom, preduslov stanja dharmakaya-e. Ukoliko ova savršena svesnost nije dostignuta, preostaće delovi koji su i dalje nesvesni, i koji potom kao neznanje (s. avidya) uzrokuju silazak u bardo. Smrt je, tako, pre no što je osoba u potpunosti doživi, tonjenje telesnih fenomena u stanje u kome prestaju funkcije. Ovo ima znatnija sa biološko-medicinske tačke gledišta. Druga faza elementalnog rastapanja kako je u Tibetu sagledavaju nepoznate je dužine. Ali istinska smrt je ono najviše iskustvo svestlosti koje viš nema ničeg zajedničkog sa svetom patnje. Tako, za Tibetanku knjigu prvom ulazak u stanje smrti praćeno je krajnje pozitivnim događajima, koji postaje još važniji ako kroz njega se može istovremeno doći i oslobodjenje, bez potrebe za još jednim prelaskom bardo ravni.

Ukoliko se »prvobitno jasno svetlo« (t. gZhi' 'od-gsa!) poklopi sa savršeno nepri-
najućom i karmički čistom svesnošću, »ne-
rođena dharmakaya« je postignuta. Tada se
dostiže oblast izvan svakog postajanja, bes-

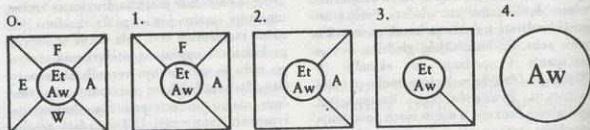
mrtno područje. Ovo je važna meditativna praksa, koju je potrebno ostvariti pod aspektom pet buda. Takozvana petostruka staza svetla u Knjizi mrtvih jeste staza praćehin mudrosti tathagata; petostruko zračenje nalik na drugu obliku, u svojoj ujedinjenosti, jasno protivobitvuje. Meditacija na svetlo je jedno od najvažnijih upražnjavanja u raznim školama tibetske joge. Sto se više ove psihičke i duhovne moći mogu dostići tokom života, jaća će biti moć prodiranja u bardo i prevazilaženja bardoa.

«Ako nedeljivo jasno svetlo nečijeg duha, koje se javlja u zračanju i praznini potraje u pet skandhi, onda je to neprolazno svetlo nerođenih i besmrtnih buda.» Manifestacija jasnog svetla podeljena je u pet stadijuma pri prepoznavanju u izrazito suptilnog procesa doživljavanja. U tibetskim knjigama o klasifikaciji svih značenja bardoa svitanje jasnog svetla iz centra svesnosti je ocrtano u pet stadijuma:

U prvom, osoba uhvati prisustvo svetla u njenom petostrukom zračenju kao vizionarski odraz; u drugom ona je kao mesec; u trećem kao sunce; u četvrtom kao svitanje. To su znaci jasnog svetla, a potom u petom stadijumu samo svetlo se pojavljuje kao bezoblačno prostranstvo nebesa.

Prvo jasno primordijalno svetlo poseduje veliki intenzitet i moć transformisanja u oslobodjenje; drugo primordijalno svetlo (t. *'Od-gyal gnyi-pa*) javlja se sa manjim intenzitetom i traje duže. Pa ipak i ova svetla dajuja teot svesnosti umrie osobe moze naci svoj put ka oslobodenju, jer proces je ometen jedino slabim karmickim mrljama kao efektima prethodnog zivota. Ukoliko za vreme ovog perioda ne dode do prodora u vise sfer dharmaakaye, postepeno pocinju da svicu vizije bozanstva. Dan za danom sve veca punoca velike mandale smirenih bozanstva se ukazuje, sve dok ne zapocne druga faza pojavljivanjem mandale zastrašujućih bozanstva koja će testirati i procistiti svest. »Svest luta kroz baro poput izgubljenog psa, e i u ovakvom stanju bozanstva mogu da doprinese u svom ambivalentnom simbolizmu vođenju i odbijanju, znanju i reakcijama straha, koje dovode mrtvu osobu do nove inkarnacije. Ali sve reakcije svesnosti na razne pojave bozanstva jesu procesi koji su određeni karmom i duhovnim moćima koje je osoba stekla u prethodnom životu.

Pre no što razmotrimo herojska miroljubiva i gnevna božanstva i njihova individualna značenja, trebalo bi da kažemo nešto više o trajanju bardo stanja prema pretpostavkama u raznim tibetskim tekstovima. Generalno je prihvaćeno da je ukupno vreme



Mandalički prikaz stapanja elemenata u procesu umiranja: 0. jedinstvo svih elemenata, 1. zemlja tone u vodu, 2. voda u vatra, 3. vatra u vazduh, 4. vazduh se stapa sa svesnošću, a svesnost izjednačava sa prostorom i čistim svetlom (Oznaki: W = voda, E = zemlja, F = vatra, A = vazduh, Et = eter-prostor, Aw = svesnost).

međustanja između dva uzastopna zemaljska utelovljenja četrdeset devet dana. Razni ciklusi emanacije božanstava dele ovo vreme na ritam koji je uvek određen brojem sedam. Posle tri do četiri dana telo svesnosti se iznova oformilo i potpuno napustilo svoje zemaljsko telo. Yid-ki-lus je potpuno sposoban da iskusi događaje bardoa, kao da je opremljen svim odgovarajućim čulima za zemaljski život. Od četvrtog do jedanaestog dana smenjuju se emanacije 42 miroljubiva bardo božanstva iz petostrukog zračićeg svetla buda. Od dvanaestog pa sve do devetnaestog dana 58 zastrašujućih božanstava

uzimaju oblik iz plamenova, i putovanje kroz Srid-pa'i bar-do traje tri puta po sedam dana, sve u svemu dvadeset i jedan dan. Poslednjih sedam dana posvećeno je potrazi za mestom ponovnog rođenja za koje se pretpostavlja da se odigrava osmog dana. Iz stanja najvišeg iskustva u Chi-ka'i bar-do-u, svesnost polako tone kroz područja vizija nazad u stanje nesvesnosti i neznanja, koje vodi do ponovnog rođenja u bhavacakra-i (lancu bivanja — prim. prev.). Ali ukoliko su preduslovi bolji nego u prethodnoj egzistenciji, utelovljenje se može desiti pod boljim znamenjima za evoluciju.

UDK 299.3:291.23

Oziris i preobražaj čoveka

Miroslav Tanasijević

49 dana i 6 bardoa između dve inkarnacije

1. 'Chi-ka' i Bar-do		Doživljaj prvobitnog (jasno svetlo)
2. 3 do 4 dana		Nesvesno stanje i formiranje tela svesnosti za prolazak kroz bardo
3. 4-ti do 11-ti dan	Chos-nyid	Vizija 42 mirna božanstva
4. 12-ti do 19-ti dan	Bar-do	Vizija 58 gnevničkih božanstva
5. 20-ti do 41-vi dan	Srid-pa, i bar-do	Putovanje kroz bardo i iskušavanje svetova pakla
6. 42-gi do 49-ti dan	Srid-pa' i bar-do	Potruga za odgovarajućim mestom ponovnog rođenja

(iz knjige D. J. Lupa: *Surety Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*, Boston 1977)

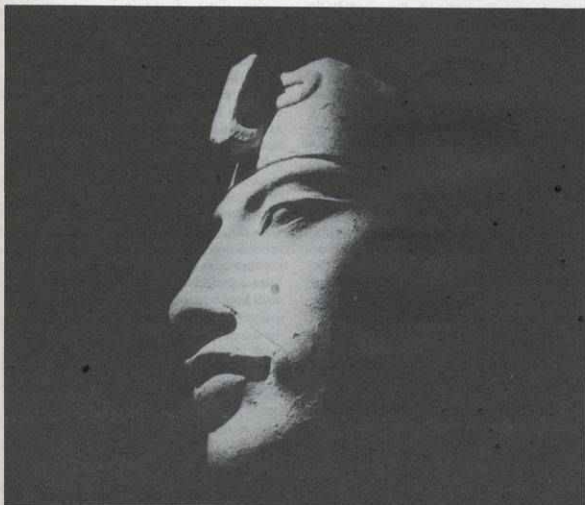


Preveo Aleksandar Bunardžić

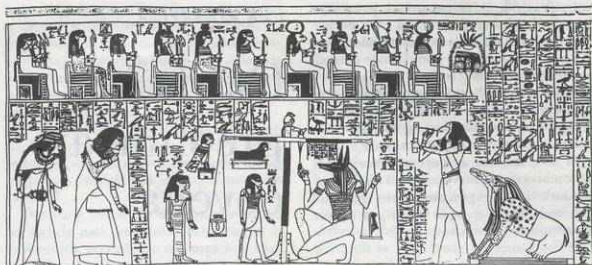
Isušivanje Saharske visoravni, tokom Gornjeg paleolita, prinudilo je plemena iz tog područja na iseljavanje. Neki od tih prastanovnika Afrike su krenuli prema jugu, u oblasti koje su bile klimatski slične staroj postojbini, dok su drugi ostali u oazama ili uz obalu Nila. Nomadi, stočari i lovci, postali su ratari a analiza ječma, pronađenog u ostatcima neolitskog naselja na južnom rubu delte Nila, pokazuje da je poljoprivreda bila razvijena već oko 4600. god. p.n.e. Kako su vekovi potrebni da se od divljeg ječma stvori kultivisana žitarica, izgleda da je Oziris, kome se pripisuje osnivanje ratarstva, bio slavljen još pre petog milenijuma. Dolinu Nila su, osim afričkih plemena, naselile i pridošlice sa istoka tako da je Egipat objedinio mnogo različitih verovanja i stvorio jedinstvenu kulturu koja je uticala na sve mediteranske narode.

Nema sumnje da je Egipat bio i ostao najpoznatiji po svojim velelepim hramovima i kultu mrtvih, koji je po mnogo čemu jedinstven. Veliki broj božanstava je slavljen u Egiptu ali nikada podjednako na celoj teritoriji i sa istim žarom izuzev jednog — Ozirisa, kralja mrtvih i gospodara večnog postojanja. On je uživao nepodeljeno poštovanje svih Egipćana iako nikada nije dostigao status boga-zaštitnika trona. Kult Ozirisa, kao sigurna garancija večnog postojanja, jedan je od osnova egipatske kulture i religije.

Pokušaji da se, na osnovu brojnih pisanih svedočanstava, rekonstruiše egipatsko verovanje u večno postojanje, pokazali su da Egipćani nisu imali jedinstvenu i strogo utvrđenu doktrinu.¹ U egipatskim zapisima se jasno mogu raspoznati dva osnovna gledišta — veoma staro verovanje u materijalni zagrobní svet i kasnije, dobro razrađeno verovanje da duhovni deo čoveka može ne samo da preživi smrt već i da dostigne božanske kvalitete. Sjedinjavanje sa Ozirisom je značilo sjedinjavanje sa životom, sa beskrajinim preobražajima i večnim trajanjem uprkos neumitnom ciklusu rađanja i umiranja. Ono što predstavlja najveći problem prilikom analiza drevnih tekstova je činjenica da Egipćani nikada nisu jasno razdvojili ova dva načina nadvladavanja smrti. U poznatoj



¹ Više o tome u tekstu »Doktrina večnog postojanja«, *Kulture Istoka* br. 12, 1987.



Listovi 314 Anijevog papirusa (ilustracije se odnose na ovaj tekst i tekst »Doktrina večnog postojanja«, KT br. 12, str. 29)

zbirci tekstova, nazvanoj »Knjiga mrtvih«² nalaze se zajedno poglavlja koja zastupaju dva različita gledišta i izgleda da Egipćani to nije ni najmanje smetalo. Osim toga, kao sredstvo za nadvladavanje smrti se uvek pominje samo magija iako egipatska reč *hehau* može u nekim kasnijim zapisima da se prevodi i kao »znanje«. To zajedništvo drvene magije i jasno prepoznatljive ideje o jednom, svemogućem bogu ili Bogu, izazivalo je i izaziva brojne nedoumice. Pa ipak, možda da bi te kontradikcije mogle da se objasne jednostavnim, ljudskom željom da se udovolji svima.

»Knjiga mrtvih« je bila najpopularniji religijski spis drevnog Egipta i sastavni deo pogrebne opreme svakoga ko je mogao sebi da obezbedi pristojnu sahranu. Sam ritual sahrane i pogrebna oprema se nisu, u suštini, menjali tokom milenijuma pa su tako ostali utočište magijskih rituala koji su verovatno izgubili značenje koje su nekada imali. Taj tradicionalizam u obredima ne znači da Egipćani nisu razvijali nove religijske postavke već samo da nisu odbacivali stare. Pisani dokumenti svedoče da je koncept materijalnog »rajskog vrtića« bio prevaziđen još u doba Starog kraljevstva (2686–2181. god. p.n.e.) ali nikada nije bio sasvim napušten. Bilo bi preterano verovati da je većina Egip-

ćana bila u stanju da pročita, shvati i prihvati duhovne koncepte koji su razrađivani u velikim kulturnim centrima. Veoma stari zapisi već pominju »neuke«, koji su uvek činili većinu stanovnika doline Nila a ta većina nije ni tada ni kasnije bila spremna da lako prihvati promene verskih ubeđenja. Ti »neuki« verovatno nisu ni mogli da poželes ista više od večnog plodnog imanja koje će im Oziris dodeliti u svom kraljevstvu.

Vratimo se »Knjizi mrtvih« u kojoj mnogi uvodni delovi poglavlja sadrže jasnu i nedvosmisleno tvrdnju da će znanje tih tekstova omogućiti pokojniku »izlazak i ulazak u Neter-khert slavni, u Amentet divni.«³ Dolazak i odlazak iz sveta bogova podrazumeva posedovanje božanskih sposobnosti i neposredovanje materijalnog tela. Mrtvo telo za uvek ostaje u grobnici i njegova sudbina je propadanje dok novo, duhovno telo (*sahu*) biva prizvano u postojanje. To novo telo će proklati i izrasti iz mrtvog tela i biće večno. Nastajanje tog novog tela je prvi u nizu preobražaja koji se pominju u egipatskim tekstovima a koji se zasnivaju na ovladavanju znanjem ili magijskom moći.

Ne smemo zaboraviti da »Knjiga mrtvih« ne prikazuje celovito put od smrti do oživljavanja te moramo obratiti pažnju na druge

dve knjige – *Knjigu o Tuatu* i *Knjigu dveri*.⁴ Te dve knjige opisuju put od smrti do oživljavanja kroz dvanaest delova zagrabnog sveta, koji odgovaraju istom broju noćnih sati. Sama forma knjiga ukazuje na svojevrstan put saznanja koji prethodi ostvarenju večnog postojanja a završni delovi ukazuju na dva različita gledišta. »Knjiga dveri« je zapravo pokušaj da se drevni kult Ozirisa i verovanje u materijalni »rajski vrt« pretopi u učenje heliopoljskog sveštenstva i kult Sunca. Taj pokušaj je očito imao malo uspeha jer se »Knjiga dveri« našla u samo nekoliko kraljevskih grobnica.⁵ U njoj se održalo verovanje u život na »Poljima mira« i njegova materijalna dobra, toliko puta pominjana u »Knjizi mrtvih«. Verovatno je »Knjiga dveri« trebalo da služi kao proširenje i dopuna »Knjige mrtvih« u cilju postepenog nametanja kulta Sunca. Zbog toga je u njoj dominantna božanska ličnost Sunce, sve do ulaska u dvanaesti, poslednji deo sveta mrtvih, u kojem neprikosnoveno gospodari Oziris – »onaj koji omogućava da se ljudi i žene ponovo rađaju«. To rađanje je početak života u »Skrivenom svetu«, većnom i trajnom kao što postaju njegovi novorođeni stanovnici. Ono što pokojnik očekuje od života u tom »rajskom vrtu« je najsazetije prikazano u uvodu jednog poglavlja »Knjige mrtvih« – »Neka budem snažan da mogu orati onde, da mogu žnjeti onde, da mogu jesti, da mogu piti, da mogu ljubav voditi onde, kao što to svi čine i na zemlji.

»Knjiga o Tuatu« već mnogo čvršće zastupa koncept duhovnog nadvladavanja smrti ali ni ona nije stekla širu popularnost. Oziris, kao simbol večnosti, ipak nije potisnut sasvim ali dominantna ličnost knjige je ipak Sunce koje vodi duše umrlih do oživljavanja. Prolazak kroz noćne sate započinje pominjanjem duša koje čekaju priliku da se ukrcaju u sunčevu barku. Oni »neuki«, koji ne raspolazu potrebним znanjem, ne mogu poći na put. Njakve molitve živih rodaka niti prinošenje žrtava, ne mogu im pomoći. Onaj ko za života nije dostigao potrebno znanje, može se osloniti samo na pisana uputstva koja su mu ostavljena u grobnici i zato se na njima nije štedelo. Putovanje kroz noćne sate prikazuje put preobražaja od žive jedinke, ograničene rađanjem i smrću, do »žive duše« koja nije ničim ograničena i »može uzimati oblik koji god poželes. Dvanaesti sat noći se okončava ulaskom sunčeve barke u rep velike zmije, koji se nalazi u »gustoj tami«. Barka izlazi kroz usta zmije, noseći Sunce koje je ušlo mrtvo a izlazi oživljeno i podmlađeno, vodeći sa sobom duše onih koji su znali kako da ga prate i uspeći da, prolazeći kroz tamu, dostignu svetlost.

⁴ »Knjiga o Tuatu« – *Sat am Tuat* (ili *Duat*) opisuje zagrabni svet, *Tuat*, podeljen na dvanaest noćnih sati a »Knjiga dveri« – *Sat en Sbaw* deli taj svet na dvanaest delova, odvojenih kapijama.

⁵ »Knjiga dveri« se nalazi na sarkofagu Setija I u grobnicama nekoliko vladara iz XX dinastije.

⁶ Doslovni prevod naziva *Amentet*

⁷ E.A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians* vol. I. Dover Publications Inc., New York 1969, str 175–260

² Više o tome u tekstu »Egipatska Knjiga mrtvih«, *Kulture Istoka* br. 11, 1987.

³ *Amentet* i *Neter-khert* su uobičajeni nazivi sveta mrtvih.

Preobražaj čoveka u »živu dušu« nije nigde postupno i celovito opisan ali se nešto od toga može prepoznati u različitim poglavljima »Knjige mrtvih«.

Evo kako jedna takva »živa duša« opisuje sebe na 27. listu Anijevog papirusa: »*Nastah iz bezobličja, postah Khepera.⁸ Rastem u obliku biljaka, skriven sam u kornjači, u česticama sam svakog boga.* Veći broj poglavlja »Knjige mrtvih« je posvećen preobražajima i pominju se preobražaji u lastavicu, zlatnog sokola, svetog sokola, krokodila, zmiju... Možda je to jedan od razloga što se smatralo da su Egipćani verovali da se duša seli u razne životinje. Uz pomenute preobražaje se pominju i preobražaji u »duh Atum«, u pticu *bennu* (feniks) i u »boga koji osvetljava tamu«. Kako i pomenute životinje imaju vrednost religijskih simbola, što se lako prepoznaje u tekstovima, očito je da se ne radi o seljenju duše već o različitim stupnjevima znanja ili sposobnostima kojima raspolaže »živa duša«. Zbog toga postoje uputstva za ovladavanje srcem (svešču) koje je predušlov svih preobražaja.

Iako na izgled veoma moćna i nezavisna, »živa duša« mora naučiti kako da obezbedi sebi siguran ulazak i izlazak iz sveta bogova »*da ne budu zatvorena ni jedna vrata Ameneta pri dolasku i odlasku sa neba.* Prekidanje puta izlaska ili ulaska bi neumitno povuklo sa sobom i prekidanje obnavljanja što bi »živu dušu« osudilo na propadanje i »drugom smrt«, kako to Egipćani nazivaju.

Jedino što zaista čvrsto povezuje ideju »rajskog vrta« i »žive duše« je način ostvarenja – *hekau*, reči magije ili reči znanja. Pokušaji da se dva različita gledišta stope u jedno nisu dali rezultate pa su tako nastali tekstovi koji zastupaju oba mišljenja podjednako. To možda znači da su egipatska verovanja u zagrobni život bila skrojena baš po meri čoveka i to ne kao jedinke, već kao društva u kojem neminovno postoje razlike u znanju i mogućnostima sticanja znanja. Na taj način je svako, shodno svom stupnju znanja, mogao da stekne jasnu sliku o tome šta ga očekuje posle smrti, uprkos razlikama između koncepta »rajskog vrta« i »žive duše«. Kako je većina Egipćana bila i ostala u kategoriji »neukih«, ideja »rajskog vrta« i verovanje u moć magije su predstavljali čvrsto uporište drevnih verovanja koja su se uspešno opirala novim idejama. Zbog toga je neslavno završio pokušaj religijske reforme faraona Ahnaton a hrišćanstvo i islam su morali da odstupe od nekih strogih načela i pomire se sa drevnom magijskom tradicijom koja se formalno podredila monoteizmu. Tako su najznamenitiji verski praznici našli svoje mesto i u novim religijama, neki čak i ne promenevši naziv kao »Noć suze« koja označava noć kada je suza boginje Isis kanula na zemlju i označila početak porasta vodostaja Nila, početak plodonošne poplave.

Berlinski papirus 3024

ČOVEK U RASPRAVI SA DUŠOM

.....
Otvorih tad usne
Duši mojoj na zbor odgovorih:
To je sada za mene i suviše:
Presta duša da mi prigovara!
Grđe je to nego pusta ljtinja
Jer k'o da sam time sam uništen!

Ne ode mi, na to, duša – osta pokraj mene

.....
? (Ako ne upletem njenu strunu)
U telo mi k'o u mrežu zamke,
Neće biti to krivica njena
Što će da odbegne na sam sudnji dan!

Dušu mi gledajte!
Odoh stranputicom! Ne slušam je!
Hrlim ka umoru pre neg' što je stig'o!
Rušim se na vatru, da sagorim
Ono što ona pothranja!

.....
Prožeće me na strašni dan useda,
Dići će se mimo groba,
Čin vršeći Obnovitelja.

Jer u nama to je ona
Klijajuća snaga
Što iz sebe, klijajući,
Nosi sebe samu!

Luda dušo!
Trpiš
Muke koje život stvara
Braneci mi preranu smrt!
Zar ti je teže
Da mi radošću obasjaš
Zagrobni svet?

O, život je pokret večitog kruženja!
Pada i lomi se ogromno drveće!
Žgari na zlodelo, smiluj se
Mome očajanjul!

Neka me sudi Dehuti,
Nosilac mira među snagama prirode!
Konsu će me odbraniti, on je
Istine svedok!
Ra će čuti moje reči:
Sam krmani Sakrivenom barkom!
Izdes će me opravdati u Tajnoj Komori
Gde će jadnik biti stisnut srcem
Koje on podiže za mene,
Opojnim otkrićem
Moći u dnu moga bića
Koja čuva najsvetiju tajnu!

Reče mi duša: zar da nisi čovek?
Izlive li život svoj, da mi je znati?

Koje ti se postignuće?
Jadikuješ nad životom k'o Poglavljen Hrpal!
K'o što rekoh: ne prihvatom!

Već, pripazi, »Onaj tamo« sa zemlje otkaće!
Ne motriš li na moju zabranu
Bilo ko će reći: Sad ću da te zgrabim!
Bićeš zaustavljen.
Umreće ti ime!

»Onaj tamo« živi:
Hod da bi se ukotvio u srcu!
Jer Imeniti, to je luka
Uzvodne plovidbe bola

O, da mi je poslušati duše!
Ne bih ometao to ujedinenje
Njenog srca sa mnom!
Bila bi presrećna, mojim delom
Stigla bi na Zapad
K'o u piramidi onaj
O kome se na dan pratnje
Postarao naslednik!

Al me je zač'o u utrobi tvojoj
Budim svest tudina
Duše razorene!

Oni, koji su vajali kamenom najtvrdim:
Kroz piramidu da izraze lepotu
Kao delo sklada!
Graditelji slični bogovima:
Skeptri, evo im se troše kao nesrećnici
Umrla na žalu bez ikoga svog!
Talasi ih grabe, žar sunca takode,
Razgovaraju s njima ribe iz plićaka!
Saslušaj me! Za ljude je dobro da slušaju!
Podi vedrim danom, zaboravi brige!

Bio jedan neuki, polje je pokosio
Žetvu natovario
Na šlep: jedreći
Vukao je na slavlje.

Vide on oluju kako preti sa severa
Al' zadrema na brodu!
Kada sunce zađe
Nasukaše se na ostrvo – puno krokodila!
Ženu mu, decu
Udes stiže u noći
Među krokodilima!

Posle svega, on sede.
Kada mu se oduzeti glas povratio,
On prozbori:
Ne plačem
Što sa onog sveta jedna porodilja
Više nikad neće izniknuti
Kao druga, na zemlji!
Jadikujem!
Za njenim porodom! U nosilu smrskanome!
Videli su lice krokodila Henti
Pre neg' što su oživeli!

Bio jednom neuki,
Prohleta mu se večera
Reče mu žena: večera će biti!
On izjuri napolje u besu!

Al me je zač'o: tu smirenja nema!
Budim svest tudina
Duše od plamena.

Srž ispijam poborniku mraka!
Uzburkavam »Ti tudina
Čiju dušu, gladnu prekršaja

⁸ Khepera znači »nastajanje« ali i »preobražavanje«.

Dublje nego smrt ništim:
K'o krnjetak razbijenog suda!

Nikad tako nećeš pristati u lukul!

Stegni srce, dušo, dvojniče
Stvaranju
Moga nasljednika!
On će da se digne iz grobnice
Usaditi ležaj on će
U utrobi Vaskrsnuća!

Otvori tad usne svoje duša
Odgovori na to što joj rekoh:
Sam pomisli! Sahrana je bolna,
Nosi naricanje!
U jadu je čovek odučen iz doma
Bačen je na breg!
Nikada se više uspinjati nećeš
Da sa vrha gledaš zoru
I zalazak sunca!

Kada se povratio domu,
Kao da beše drugi čovek.
Prozbori mu žena mudro:
Nije prepoznao
U svojoj žestini
Suvo srce onih
Koji osuđuju!

Otvorih tad usne, duši
Na zbor ja odvratih:

Avaj!
Ime mi je grdno! Avaj,
Grđe od smrada strvine u leto
Kad je nebo vrelo!

Avaj, mene, ime mi je grdno!
Avaj, odvratio k'o vonj ulovljene ribe
Na dan ribolova
Kad je nebo vrelo!

Avaj, mene!
Ime mi je grdno! Avaj,
Odvratnije nego smrad divljači, smrad
Legla joj i polja
Trske s' divljim patkama!

Avaj, mene, ime mi je grdno! Avaj!
Groznije no miris ribara,
Na obali bara gde su ribarili!

Avaj, mene, ime mi je grdno!
Avaj, gore od zadaha krokodila, gore
No sesti na žal opustelih kanala
Gde se krokodili kote!
Avaj, mene, ime mi je grdno, Avaj!
Grđe no žena oklevetana
Pred suprugom!

Avaj mene!
Ime mi je grdno, grđe no momak,
Krepak a optužen da je slabić,
Pred protivnikom!

Avaj, mene, ime mi je grdno: Avaj,
Prebivalište to je
Osuđenog buntovnika
Koji se dao u beg!



Pisar (Egipat, XXV vek pre n. e.)

S kim'da prozborim danas?
Drugari današnji braća su zlodelu!
Nikoga ne vole!

S kim da prozborim danas?
Lakoma su srca.
Svaki grabi imanje
Svoga bližnjega.

S kim da prozborim danas?
Blagost je umrla
Grubost je zavladala ljudima.

S kim da prozborim danas?
Smireno lice
Loša je preporuka!
Vrlina je svugde bačena na tlo!

S kim da prozborim danas?
Onaj što čoveka sablažnjava
Nečasnim postupkom
Zabavlja gomilu
Kreveljenjem!

S kim da prozborim danas?
Ljudi pljačkaju.
Svako potkrađa svoga suseda.

S kim da prozborim danas?
Kad teška bolest postane jedini drugar
Brat, koji treba da leči
Pretvara se
U krvnika!

S kim da prozborim danas?
Porok se donosi braći od stranaca
Kao dar!

S kim da prozborim danas?
Obraza nema.
Svako obraz pod noge baca
U gnev prema bližnjem svom.

S kim da prozborim danas?
Srca su lakoma.
Nigde srca kome bi čovek
Mogao da se poveri!

S kim da prozborim danas?
Pravednika nigde!
Čovek je gurnut u tamu
Pre nego što može da se požali!

S kim da prozborim danas?
Mudraca nestade!

Onaj koji je stupao za njim –
Nije više živ!

S kim da prozorim danas?
Smravljen sam bolom
Od gubitka
Najmilijeg prijatelja!

S kim da prozorim danas?
Nevaljalstvu na zemlji
Kraj se ne vidi!

Smrt je preda mnom danas
Kao ozdravljenje
Kao hod u slobodu
Iz tamnice!

Smrt je preda mnom danas
K'o miris bosiljka
Kao sesti pod jedro
Na vetrovit dan!

Smrt je preda mnom danas
Kao miris lotosovog cveta
Kao kad je čovek na ivici
Pijanstva!

Smrt je preda mnom danas
K'o nadolaženje voda,
Kao povratak domu
Iz rata!

Smrt je preda mnom danas
Kao razvedenje neba,
K'o preobraženje
Nečim nedokučivim!

Smrt je preda mnom danas, kao čežnja
Bačenog u okove
Posle mnogih godina
Da vidi svoj dom!

Vaistinu! Onaj Sakriveni:
Živi božji Zakon,
Za zlodelo, kazniće zlo!

Vaistinu! Onaj Sakriveni,
Ustaće on u Najsvetlijoj Barci
Da time ostvari svevišnje
Za svetle hramove!

Vaistinu! Onaj Sakriveni
Nepogrešiv znalac,
Bez straha će zaiskati on od Tvorca
Sve po obećanju!

Reče mi duša:
Tužbalicu TI
prostireš – ali,
Štipaljka je MOJA

Brate: u mukama dogod goriš,
Životu pripadaš!

Na Onome Svetu, kažeš,
ti bi mene s tobom hteo?
Onaj Svet: odbaci!

Al' pogledaj: predajući snagu zemlji,
Kada dospješ do Onoga Sveta,
Obesnaženome, ja ću tebi doći!

Jer zbir svojih razasutih čini
Jeste uzimanje sudbine u ruke,
Kao što se može naći u SPISIMA.

Prevela Ljubinka Radovanović

Misaona osnova Čoveka u raspravi sa dušom nije individualna svojstvenost njegovog. Ona je živa osnova svih egipatskih dela i kao takva rađa se, grana i samu sebe presaduje iz srca u srce. Ona je mudrost. Zato se ovaj papirus ne može uzaludno kao individualno delo. U takvom uzaludnom pokušavanju da se prikaže kroz sočivo modernog mentaliteta leži greška mnogih interpretacija koje zapadaju u čor-sokak. U istini, ni jedno delo Starog Egipta nema individualni značaj. O tome svedoče hramovi, grobnice, kovčez, mnogobrojni papirusi, svi povezani istovetnom mitološkom mišlju, kao jedno jedino kružno tkanje. »Zagonetni« pasusi papirusa odnose se na izvesne momente kompleksnog mitološkog zbivanja i objašnjeni su po jedinim poglavljima *Knjige mrtvih*, figuracijama sarkofaga i *Tekstovima piramida*.

Iako danas Čovek u raspravi sa dušom izgleda, u poređenju sa mnogim staroegipatskim spisima, izuzetno savremen, njegova misao je misao Starog Egipta a njegov je značaj za nas u otkriću ove jedinstvene misli. Jedinstvenost egipatske misli je njena ujedinjujuća snaga. Smrt i život prepliću se, obuzdane tom snagom ravnoteže (simbolizovane vagom), snagom kojom rukovodi istina i mudrost, srp i majka, najsvetiji pojam: »boginja« MAAT. MAAT ujedinjuje simbole sile (srp) i duha (pero). Ona je sila duha: istina.

Smrt nije bila za Egipćane isti pojam kao za nas. Dok mi vidimo u njoj samo srp koji kosi sve naše vrednosti, oni su u njoj videli košenje žita koje hrani, ili snagu mutacije. Osnova njihove nauke bila je poznavanje zakona mutacije u genezi života. U toj nauci smrt je shvaćena kao oružje mutacije. Mutacija uništava plod semenom, seme budućim plodom. Ona je funkcija života, zato je njena snaga uništenja krak snage porasta. Njoj su posvećene grobnice i zlato u grobnicama kao čuvarima, u uništenju, onoga što je neuništivo. (...)

Potpomagati voljno ovu revoluciju znači evoluirati: radati se nov. U tom preživljavanju nešto sagoreva za uvek, nešto se kali. Biti ono što se kali, ne ono što sagoreva, pretstavlja remek-delo ravnoteže, jer radanje je kaljenje, a sagorevanje samoubistvo. Granica koja deli ova dva pojma vrlo je suprotna, ona je uska staza na ivici provalije. Kao što smo već videli, veština hoda po toj graničnoj stazi je tema našeg papirusa. U dijalogu predloženo je samoubistvo i zatim ukazana suština samoubilačke krize i put izbaavljenja.

Kao i sva umetnost Starog Egipta, ovaj papirus nije ostatak jedne pale civilizacije, već ono što je iz nje ostalo neuništivo: seme. U nama ono budi nove pogone duha.

Egipatsko poznavanje harmonije kao snage sveta ujedinjuje taj svet u harmoniju. Nauka, umetnost i filozofija ujedinjeni su u hram. U tom hramu individualno stvaralaštvo utapa se u celinu koja je pogon uravnoteženja svakog individualnog stvaralaštva. Nebo i zemlja ujedinjeni su, ime im je: čovek.

Taj čovek, nosilac svesti, nosilac je harmonije jer je harmonija uspostavljanje ravnoteže, a ravnoteža – otelotvorenje nepomoćne, nedokučive kosmičke poluge, svesti.

Za sve one koji traže od umetnosti, kao i od filozofije ili nauke, moralnu orijentaciju, upoznavanje staroegipatskih tekstova biće izvor radosti.

Iz knjige Lj. Radovanović:
Velika jednačina, Beograd 1973.



U Starom zavetu

Hebrejska reč za smrt je *mavet*, od korena *mv*. Za Kanaance *Mot* (Mot) je bio bog podzemlja. Detalji mita o Motu se nalaze u ugaritskoj književnosti. Mot se borio protiv Baala, boga kiše i plodnosti, pobedio ga i primorao da siđe u njegovo kraljevstvo u dubini zemlje. Ali Anat, Baalova sestra, osvetila je brata i ubila Mota. Na kraju, i Baal i Mot oživljavaju, ali u različito vreme. Većina komentatora tumači ovaj mit kao simbol smene godišnjih doba: Baal umire na kraju kišnog doba, dok Mot oživljava; kada kiše ponovo počnu, događa se suprotno. U Bibliji se tragovi takvog mita nalaze u verovanju da je smrt destruktivna sila koja se razlikuje od Boga i ima svoje glasnike (npr. rat, bolest, zarata; up. Hoš. 13:14, Ps. 91:5-7, Izr. 16:14). U Jeremiji 9:20 piše: »Smrt (*mavet*) se usula kroz prozore naše, uđe u dvore naše, djecu pokosi nasred ulice, mladiće nasred trgovac. *Mavet* u ovom stihu može da se uporedi s mesopotamskim demonom Lamaštu, koji se penja preko zidova i uvlači kroz prozore, i obično napada decu i trudnice (up. Pavle u Novom zavetu, gde se kritike široko prihvataju stav koji povezuje ovaj odeljak sa mitom o Baalu).

U Starom zavetu se daju dva razloga za čovekovu smrt: prema prvom, Bog je stvorio čoveka od praha zemaljskog, i u prah on mora da se vrati (Pos. 2:7 i 3:19, Jov 10:9). U Postanju 3:22-24 se daje drugi razlog: greh. Izgonom iz raja, čovek je lišen pristupa drvetu života, i tako je izgubio večni život. Smrtna kazna izrečena čoveku u Postanju 3:19 – »U znojju lica svoga kruh svoj će jesti dokle se u zemlju ne vratiš: ta iz zemlje uzet si bio – prah si, u prah ćeš se i vratiti« – razlikuje se od drugih biblijskih odeljaka u kojima se govori o mrtvima koji silaze u grob i ulaze u područje mrtvih (Isa. 14:9-12; Ezek. 32:17-32). Za ovo područje se upotrebljavaju mnogi nazivi: *še'ol*, uvek u ženskom rodu i bez određenog člana koji je uobičajan kod ličnih zamenica, ne nalazi se ni u jednom drugom jeziku; *erec* (zemlja, »podzemlje«), sa istim značenjem u akademskom i ugaritskom: *kever* (»grob«), čija akademska paralela *qabru* predstavlja običan oblik označavanja sveta mrtvih; *afar* (»prah«); *bor* (»ponor«); *šahat* (»jama«); *avadon* (»Abaddon« – bezdan smrti, mesto uništenja); *nahalej belijai'al* (»bujice Belijalove«). Ono se nalazi u dubini zemlje, i stoga se naziva »podzemnim kraljevima« (Ezek. 31:14), »najdubljom jamom« (Tuž. 3:55), »zemljom tame« (Jov 10:21). Svi mrtvi naseljavaju tu zemlju, čak i oni koji nisu pokopani. Posle smrti ne postoji nikakva veza između umrlog čoveka i njegovog boga.

Osim ideje da se svi mrtvi nalaze u istoj nesrećnoj situaciji, smatra se da njihova sudbina zavisi od pažnje koju im ukazuju živi, drugim rečima, značajno je da li su pravilno pokopani, da li im se donosi hrana ili piće (premda toga nema u Starom zavetu), a naročito, da li im se pamte imena. U Starom zavetu se poseban značaj stavlja na sahranu, pogotovo u porodični grob. S druge strane,

Smrt u jevrejskoj tradiciji

ne biti uopšte pokopan jeste ozbiljna kazna (npr. I Kr. 14:11, ali i u asirsko-avilonskoj kletvi »Neka u zemlji ne bude sahranjen i neka mu se duh s njegovim najmilijima nikad ne sjedini«). Među nesrećnim bićima u sledećem svetu akadski tekstovi imenuju »čoveka čijeg imena nema ko da se seti i »onoga kome ne donose ni jelo ni piće; on mora da »pije ustajalu vodu i jede hranu koju živi bace« (up. Ep. o Gilgamešu XII:154). O mrtvima treba brinuti jer oni mogu da utiču na svet živih, u dobrom i lošem smislu, pa čak i da priroci budućnost.

Čulstivost koja u Tori okružuje stvari u vezi s mrtvima je sasvim lako razumljiva. Nema pomena slavljenju mrtvih; naprotiv, navode se zabrane oplakivanja izvesnih osoba, kao i davanja milostinje umrlima i traženje saveta od njih. Prinošenje žrtve mrtvima se povezuje sa idolatrijom: »Posvetiš se Baal Peoru i jedošće žrtve bogova mrtvih« (Ps. 106:28). Običaj donošenja hrane umrlima nije, međutim, iščezao, i u vreme drugog hrana smatran je, bar u nekim krugovima vernika, pobožnim delom: »Metni svoj kruh na grob pravednih i ne daj ga grešnicima« (Job. 4:17).

U egipatskim verovanjima mrtvi oru, žanju, jedu i piju – ukratko, rađe sve ono što su činili kada su bili živi. Taj pesimizam u pogledu čovekove sudbine, izražen u biblijskim i mesopotamskim tekstovima, najjasnije se oseća u rečima pomoću kojih Sđuri pokušava da ubedi Gilgameša da nema svrhe u tražanju za večnim životom, jer »kada su bogovi stvorili čovečanstvo, Smrt su za čovečanstvo odvojili, Život u svojim rukama zadržali, i savetuje ga da uživa u ovom svetu (up. Prop. 9:7-10).

Dva izuzetka od biblijskog verovanja da čovek silazi u *še'ol* i tamo ostaje zauvek nalazimo kod Enoha (Henok; Pos. 5:24) i Ilje (Elijaž; II Kr. 2:11). Možda iz tog verovanja potiče nada pevača psalama da neće sići u *še'ol* (Ps. 49:16). Uskrsnuće u pravom smislu reči nalazimo samo kod Daniela (12:2), ali i tu je uskrsnuće nagrada samo za narod Izraela, dok je kazna za zle večna. U Ezekeiju se povratka izgnanika opisuje kao uskrsnuće iz mrtvih. S druge strane, to treba uporediti s Postanjem 3:19, gde je rečeno da se telo vraća zemlji. U Knjizi propovednika (3:20-21) pita se da li duh čovekov doista odlazi gore, a na kraju (12:7) se potvrđuje da »duh se vraća Bogu, koji ga je dao«.

U Talmudu i midrašima

Iako rabini nisu mogli da se bave tako složnom temom kao što je smrt na nedvos-

mislen način, njihove diskusije na tu temu uključuju niz blisko povezanih učenja. Sama smrt, iako obavijena misterijom – dodir sa ležom, na primer, označavao je najviši stepen ritualne nečistoće – shvatan je kao onaj trenutak preobrazila iz života u ovom svetu u život u potonjem. Prema slici iz Mišne, »ovaj svet je kao hodnik ispred sveta koji dolazi« (Avot 4:16), smrt je prolazanje kroz vrata koja dele dva sveta, omogućavajući pristup »svetu koji je u celosti dobar« (Kidušin 39b).

Pri smrti duša napušta telo uz krik koji odjekuje s kraja na kraj sveta i prelazi u oblik postojanja o čijoj prirodi su rabini vodili zamašne rasprave. No, bez obzira na prirodu potonjeg sveta, postojao je opšti stav da tamo mrtvi žanju ono što su za života posejali, da su slobodni od Tore i zapovesti, i da smrt služi kao proces isključivanja. Jedan isповedni obrazac, koji se posebno propisiva kriminalcima pre pogubljenja, glasi: »Neka moja smrt bude isključenje za sve moje grehe« (Sanhedrin 6:2). Smrt je, u tom smislu, dobila još veću vrednost posle uništenja hrama, sa ukidanjem žrtvi za isključivanje, tako da je potpuni oproštaj za ozbiljnije grehove zavisio – pored kajanja, Dana pokajanja, i patnje – od smrti kao konačnog isključenja.

Smrt i rađanje se sagledavaju kao paralelni procesi: kao što se čovek rađa s krikom, suzama i uzdahom, tako i umire. Rađa se sa stisnutim pesnicama kao da kaže »ceo svet je moj«, a umire sa otvorenim šakama kao da kaže »ništa nisam nasledio od ovoga sveta«. Rabini su smatrali da postoji 903 oblika smrti, među kojima je najteži onaj od astme, ili gušobolje, koji se poredi s trnom koji se vadi iz klupčeta vune, dok se najlakši oblik opisuje kao »poljubac smrti«, posebno rezervisan za pravednike, koji je kao dlaka koja se vadi iz mleka. Način na koji neko umire, kao i dan na koji umre, označavali su dobra ili loša predskazanja za pokojnika. Tako, na primer, ako neko umre u sred smeha, ili u petak uveče – na početku šabata, onda je to dobar znak, ali ako umre u sred plača, ili na kraju šabata, to je loš znak. Smatralo se da je smrt od trbušnih bolesti dobar znak, besumnje zbog toga što se verovala da takva patnja prečišćava osobu od grehova. Stoga je rečeno da su mnogi pravednici umrli od trbušnih bolesti, jer je to omogućilo da se oslobode nagomilanih grehova pr ulaska u potonji svet (up. međutim, ono što je rečeno o »poljupcu smrti«). Jedan opšti procesa umiranja navodi da čovek na samrti, kada ugleda anđela smrti, koji je ceo pokriven očima i stoji mu iznad jastuka s isukanim mačem, otvara usta u strahu, a u njim mu onda anđeo kane kap čemera s vrha mača. Kada je proguta, čovek umire, a zbog te kapi leš mu kasnije vonja. U trenutku smrti pravedniku se pruža prilika da vidi viziju *še'ine*, božjeg prisustva.

Među rabinima se vodila rasprava i o samoj nužnosti smrti. S jedne strane, postoji dosta ekstremno gledište, koje nije opšte prihvaćeno, da je smrt plata za greh – »Nema smrti bez greha« (Šabat 55a) – i da je neumitna sudbina čoveka samo zbog toga što nijedan čovek nije bezgrešan: »Na zemlji



Jakob van Ruysdael: Jevrejsko groblje (Holandija, XVII vek)

nema pravednika koji... ne bi nikad sagriješio» (Prop. 7:20). Čak su i Mojsije i Aron umrli zbog toga što su grešili. Za samo malobrojne izuzetke, stvarne pravednike poput Ilije, smatralo se da nisu umrli, ili pak da su umrli usled mahinacija zmije u Edenu, koja je navela Adama na greh i tako donela smrt svetu; u Talmudu se ovo gledište pripisuje onima koji smatraju da smrt ne zavisi od greha. Stoga se kaže da »milosrđe oslobađa od smrti, ne samo od neprirodne smrti već i od same smrti« (Šabat 156b), i da istinski pravednici ne bi umrli da nisu sami zatražili svoju smrt.

S druge strane, jedno starije gledište, poteklo iz tanaitskog perioda, naglašava neumitnost smrti, njenu prirodnost kao deo samog tkanja sveta od postanja. Kada je Bog dovršio stvaranje sveta, On vide da »beše veoma dobar« (Pos. 1:31), a u vezi s tim je rabi Meir primetio »Beše veoma dobro«, to je smrt (Berešit Raba 9:5, vidi Majmonidov komentar ovog odeljka u *Vodiču*, 3:10). Izgleda da se iza ove enigmatične tvrdnje rabi Meira krije ideja da je smrt integralni deo prirodnog reda, te da omogućava novi život i trajno stvaranje. Prirodna smrti je takođe eksplicitno izražena u izreci da je anđeo smrti stvoren prvog dana stvaranja (vidi Bava Batra 10a, gde se smrt opisuje kao najjači stvar na svetu), Mišna Avot (4:22) naglašava: »Oni koji su rođeni neminovno će umreti... jer prinudno su stvoreni... rođeni... živili, i prinudno ćeš umreti«. Prema tom gledištu greh samo požuruje smrt, ali je ne prouzrokuje. Stoga odsustvo greha omogućava čoveku da doživi svoj predodređeni životni vek, spasavajući ga tako od prevremene smrti, ili mu pomaže da živi duže nego što mu je dodeljeno.

Ovi argumenti u vezi s neumitnošću smrti ili njene zavisnosti od greha zasnivaju se

na nekoliko faktora, a među njima su moguća tumačenja prikaza Adamovog greha u Postanju. Prema jednom gledištu Adam je doneo smrt u svet tako što se nije pokoravao Bogu i što je jeo zabranjeno voće. Deca Izraela su imala mogućnost da savladaju moć smrti kada su primili Toru na Sinaju, ali su je izgubili kada su zgrešili sa zlatnim teletom. Način na koji su *amoraim* tumačili Adamov greh možda se razvio pod uticajem apologetskih razmatranja, a naročito potrebom da se porekne Pavlovo učenje o prvobitnom grehu koji je celo čovečanstvo nasledilo od Adama (Rim. 5:12). Možda je gledište da greh svakog čoveka prouzrokuje njegovu smrt nastalo pod uticajem potrebe da se naglasi individualna odgovornost, nasuprot hrišćanskom stavu da smo svi zgrešili u Adamu.

Činjenica da i poročni i pravedni umiru objašnjavala se na sledeći način: poročni nestaju da bi prestali da ljute Boga, dok pravedni umiru kako bi mogli da se odmore od stalne borbe protiv zla koje nema nikakvu moć nad njima posle smrti. Kao što je primedeno, proces umiranja takođe može da posluži pravednima kao sredstvo oslobađanja od grehova. Pa ipak, iako smrtnost utiče i na poročne i na pravedne, rabini su bili uvereni da se kvalititet njihovih života, na zemlji i posle, znatno razlikuje. Jer poročni se smatraju mrtvima dok su još živi, a pravedni se čak i u smrti nazivaju »živima«.



S engleskog preveo
David Albahari

1. Prevedeno iz *Encyclopaedia Judaica*, IV, 1420-1425.

UDK 296:291.23

Gilgul

Geršom Šolem

Gilgul je hebrejski termin za »seobu duša«, »reinkarnaciju« ili »metempsihozu«. Ne postoje dokazi da je učenje o *gilgulu* postojalo u judaizmu za vreme perioda drugog hrama. U Talmudu se ne pominje, premda su kasniji autoriteti, pomoću alegorijskih tumačenja, pronalazili aluzije na seobu duša u iskazima talmudskih rabina. Josif Flavije u svojim delima (*Starine*, 18:1,3; *Judejski rat*, 2:8,14) pominje sveta tela koja, prema verovanju fariseja, pravedni dobijaju, i neki naučnici ih tumače kao nagoveštaj učenja o metempsihozi a ne o uskrnuću mrtvih. U post-talmudskom periodu, Anan ben David, osnivač karaizma, podržavao je to učenje, i u nekim njegovim zapisima nalazi se odjek i nastavak tradicija drevnih sekti. Učenje o seobi dominira posle drugog veka među nekim gnosticim sektama, pogotovo među manijehimima, a održalo se i u nekim krugovima hrišćanske crkve (možda čak i kod Origena). Savim je moguće da su isto učenje prihvatili i neki jevrejski krugovi, koji su mogli da ga prime iz indijske filozofije preko manijehajca, ili iz platonskih, neoplatonskih i orfickih učenja.

Ananove argumente u korist *gilgula*, koje karaici nisu prihvatili, pobio je Kirksani (X vek) u posebnom poglavlju svoje *Knjige svetlosti*; jedna od njegovih glavnih takata bila je smrt nevinih neokretnu duša. Neki Jevreji, sledeći islamsku sektu mu'tazila i privučeni njenim filozofskim načelima, prihvatili su učenje o seobi duša. Glavni srednjevekovni jevrejski filozofi su odbacivali ovo učenje (Saadija Gaon, Abraham ibn Daud, Josif Albo). Abraham ben Hija navodi učenje iz neoplatonskih izvora, ali ga odbacuje. Juda Halevi i Majmonid ga ne pominju, a Abraham ben Moše ben Majmon, koji ga pominje, potpuno ga odbacuje.

U ranoj kabali

Nasuprot upadljivom protivljenju jevrejske filozofije, kabala već u svom prvom književnom pojavljivanju (*Sefer ha-bahir*, kraj XII veka) u potpunosti prihvata seobu duša. Odsustvo bilo kakve posebne apologetike za ovo učenje, koje se u *Bahiru* izlaže u nekoliko parabola, dokazuje da se ideja razvila u krugovima ranih kabalista bez ikakvih sklonosti za filozofsku raspravu o seobi duša. Biblijski stihovi (npr. »Jedan naraštaj odlazi a drugi dolazi« iz Knjige propovednikove, 1:4, shvaćen u smislu da je naraštaj koji odlazi onaj naraštaj koji dolazi) i talmudske priče i parabole se objašnjavaju pomoću ideje o seobi duša. Nije jasno da li su

postojale neke veze između pojave učenja o metempsihozi u kabalističkim krugovima u južnoj Francuskoj i njene pojave među tadašnjim katarima, koji su takode tamu živeli. Staviše, oni su, kao i većina onih koji veruju u seobu duša, učili da duša takode prelazi u tela životinja, dok se u *Bahiru* seoba pomije sa ljudskim telima.

Posle *Bahira* učenje o *gilgulu* se razvijalo u nekoliko pravaca i postalo jedno od glavnih učenja kabale, premda su i među kabalistima postojale znatne razlike u odnosu na detalje. U XIII veku na seobu duša se gledalo kao na ezoterično učenje, ali se u XIV veku pojavljuje mnogo detaljnih i otvorenih tekstova. U filozofskoj literaturi za *gilgul* se uglavnom upotrebljavao izraz *haakala* (prenošenje); u kabalističkoj literaturi termin *gilgul* se pojavljuje tek s delom *Sefer ha-temuna* (rani XIII vek); ova izraza su prevod arapske reči *tanasukh*. Rani kabalisti, kao što su učenici Isaka Slegop i kabalisti iz Gerone, govore o 'tajni *ibura*' (oplođenje). Tek je u poznom XIII veku ili u XIV veku počela da se pravi razlika između izraza *gilgul* i *ibur*. Takode se javljaju izrazi *hithalefut* (izmena) i *din benei halof*. Posle pojave Zohara, u kojem se slobodno koristi, izraz *gilgul* je postao dominantan u hebrejskoj literaturi i počeo je takode da se pojavljuje u filozofskim delima.

Pomoću *gilgula* tumačeni su biblijski stihovi i zapovesti. Rane sekte, čija učenja su uticala na Anana, smatrale su da zakoni o ritualnom klanju životinja (*sheita*) predstavljaju biblijski dokaz o seobi duša, u skladu s njihovim verovanjem u seobu duša među životinjama. Polazna tačka za kabaliste, kao i dokaz za *gilgul*, bila je zapovest o leviratskom braku: brat pokojnika bez dece zamenjuje ga na mestu supruga, tj. ženi se njegovom udovicom, kako bi on mogao da dobi decu u drugom *gilgulu*. Kasnije su i druge zapovesti tumačene na osnovu seobe duša. Isto verovanje je poslužilo kao racionalno opravdanje za očigledno odsustvo pravde na ovom svetu i kao odgovor na problem patnje pravednih i napredovanja zlih: pravedan čovek, na primer, kažnjava se za svoje grehe u nekom prethodnom *gilgulu*. Cela knjiga o Jovu i razrešenje tajne njegove patnje, pogotovo kako je izražena u rečima Elihu, tumačeno je preko učenja o seobi duša (npr. u Nahmanidovom komentaru Jova, kao i u celokupnoj potonjoj kabalističkoj literaturi). Većina ranih kabalista, uključujući i autora Zohara, nije smatrala da seobu duša predstavlja opšti zakon koji upravlja svim stvorenjima (kao u slučaju indijskog verovanja), pa čak ni svim ljudskim bićima, već su verovali da je blisko povezana sa grehovima u rađanju i seksualnom opštenju. Prema njima, seoba duša je veoma stroga kazna za dušu koja mora da joj se povinuje. U isto vreme, međutim, ona je izraz milosti Stvoritelja, 'od koga niko nije zauvek odbačen; čak i onima koji bi trebalo da budu kažnjeni' - utrućenim duše *gilgul* pruža mogućnost za obnovu. Dok su neki više naglašavali aspekt pravde u seobi, a neki aspekti milosti, njen jedini cilj je prečišćavanje duše i mogućnost da, u novom pokušaju, popravi svoja dela.

Smrt novorođenčadi je jedan od načina kažnjavanja ranijih grehova.

U *Bahiru* je zapisano da seoba duše može da potraje tokom hiljada naraštaja, ali opšti stav španske kabale jeste da se duša, da bi okajala svoje grehe, seli još tri puta nakon ulaska u svoje prvobitno telo (prema Knjizi o Jovu, 33:29, 'Gle, sve to je Bog spreman učiniti do dva i tri puta za čoveka'). Međutim, seoba pravednih ne beskraino odvija zbog dobrobiti svemira, a ne zbog njihove lične dobrobiti. I ovde, kao i u svim delovima ovog učenja, susrećemo suprotna gledišta u kabalističkoj literaturi: seoba pravednih se događa tri puta, a zlih čak hiljadu! Sahara je uslov za novi *gilgul* duše; to je razlog za sahranu na dan smrti. Ponekad muška duša uđe u žensko telo, a rezultat je jalovost. Neki kabalisti su smatrali da je seoba u tela žena i nejeverja moguća, protivno gledištu većine kabalista iz Safeda. Obraćajući se u delu *Sefer pelia* nazivaju jevrejskim dušama koje su ušle u tela nejeverja i vratile se svom prvobitnom stanju.

Odnos između seobe duša i pakla takode je izazivao neslaganja. Bahja ben Ašer je smatrao da do seobe duše dolazi tek kada se prihvati kazna u paklu, ali suprotno gledištu nalazimo u Zoharu i među većinom kabalista. S obzirom da se koncepti metempsihoze i kazne u paklu međusobno isključuju, između njih nije moglo da bude kompromisa. Josif iz Hamadana, u Persiji, koji je živio u Španiji u XIV veku, tumačio je celo pitanje pakla kao seobu duša među životinjama. Seoba duša su započele posle ubistva Aveleja (neki tvrde u naraštaju potopa), a prestale tek s uskrsnućem mrtvih. Tada će tela svih onih koji su prolazili kroz seobe biti oživljena, a njima ('*nicot*') prvobitne duše raširiće se u iskre. Ali na to pitanje dobijali su i drugi odgovori, naročito u XIII veku. Širenje ideje o seobi duše od kazne ograničeno su određene grehe do opšteg načela, doprinelo je povećanom verovanju u seobu duša u tela životinja, pa čak i u biljke i neorgansku materiju. Ovom mišljenju, međutim, suprotstavljali su se mnogi kabalisti, i ono je opšte prihvaćeno tek posle 1400. godine. Seoba duša u tela životinja se prvi put pominje u delu *Sefer ha-temuna*, nastalom u krugu povezanom sa kabalistima iz Gerone. U samom Zoharu ta ideja se ne nalazi, ali neke izreke u *Tikunei Zoharu* nastoje egzgetski da objasne taj koncept, što pokazuje da je to učenje već bilo poznato autoru navedenog dela. Ta *amei ha-micvot* (kraj XIII veka), anonimno delo o razlozima za zapovesti, beleži mnoge detalje o seobi ljudskih duša u tela životinja, ali većina predstavlja kazne za snošaje koje Tora zabranjuje.

U poznjoj i safedskoj kabali

Detaljnija razrada celog koncepta se javlja u delima Josifa ben Šaloma Aškenazija i njegovih sledbenika (XIV vek). Oni tvrde da se seoba duša javlja u svim oblicima egzistencije, od *sefira* (emanacija) i anđela do neorganske materije, i nazivaju je *din benei halof* ili *sod ha-šelah*. Prema tom učenju, sve na

svetu stalno menja oblik, spušta se do najnižeg oblika i ponovo uspinje do najvišeg. Precizni koncept seobe duše u njoj svojstvenom obliku u biće koje se razlikuje od prvobitnog na taj način je prikriven i zamenjen zakonom o promeni forme. Možda tu verziju učenja o *gilgulu* treba videti kao odgovor na filozofsku kritiku koja se zasnivala na aristotelovskoj definiciji duše kao 'forme' tela, koja zbog toga ne može da se pretvori ni u jednu drugu formu. Misterija pravog *gilgula* u ovoj novijoj verziji ponekad je zamenjivala tradicionalni kabalistički nauk, kao u delu Davida ben Abrahama ha-Lavana *Masoret ha-berit* (početak XIV veka). Kabalisti iz Safedu su prihvatili učenje o seobi duše u sve prirodne oblike, a preko njih je to učenje prešlo u široko narodno verovanje.

U Safedu, pogotovo u lurjanskoj kabali, veoma je razvijena starija ideja o *nicot* (*ha-nešamot* (iskre duše)). Svaka 'glavna' duša je sazdana u duhovnoj strukturi 'mističkih udova' (koji odgovaraju telesnim udovima), iz kojih izbijaju mnoge iskre koje mogu da posluže kao duša ili život u nekom ljudskom telu. *Gilguli* svih iskri imaju za cilj obnovu duhovne strukture 'korena' prvobitne duše; moguće je da jedan čovek poseduje više različitih iskri koje pripadaju jednom 'korenu'. Svi korenovi duša su se nalazili u Adamovoj duši, ali su ispalili i rasturili se s prvim grehom; duše moraju ponovo da se okupe tokom svojih *gilgula*, kroz koje one i njihove iskre prolaze i koji im pružaju mogućnost da ponovo uspostave svoju pravu, prvobitnu strukturu. Pozna kabala je dalje razvila ideju o srodnosti duša koje pripadaju zajedničkom korenu. U kabalističkim komentarima Biblije mnogi događaji se objašnjavaju takvom skrivenom istorijom seobe raznih duša koje se u nekom kasnijem *gilgulu* vraćaju u situacije slične onima iz nekog prethodnog stanja, kako bi ispravile štetu koju su tada izazvali. Rana kabala pruža osnovu za tu ideju: u njoj se, na primer, Mojsije i Jitro smatraju reinkarnacijama Aveleja i Kaina; David, Batšeba i Urija su reinkarnacije Adama, Eve i zmije, a Jov - Teraha, Abrahamovog oca. Anonimno delo *Galei razaja* i spisi *Sefer ha-gilgulim* i *Šaar ha-gilgulim* Hajima Vitala predstavljaju dugačka izlaganja o istorijama biblijskih ličnosti u svetlosti njihovih predašnjih *gilgula*. Lurija i Vital su proširili okvir kako bi uključili i talmske ličnosti. Seobe mnogih ličnosti se objašnjavaju, prema učenju Izraela Saruga, u delu *Gilgulei nešamot* Menahema Azarije da Fana. Mnogi kabalisti su se detaljno bavili funkcijom nekoliko *gilgula* Adamove duše; oni su takode tumačili njegovo ime kao skraćenicu imena Adam, David, Mesija (što prvi put pominje Moše ben Šem-Tov de Leon, autor Zohara).

Ibur

Pored učenja o *gilgulu*, od druge polovine XIII veka razvijalo se i učenje o *iburu* (oplođenje). *Ibur*, za razliku od *gilgula*, označava ulazak druge duše u čoveka, ne za vreme trudnoće ili pri rađanju već tokom njegovog

života. Ta dodatna duša boravi u čoveku samo tokom ograničenog perioda vremena da bi izvršila neka dela ili zapovesti. U Zoharu je zapisano da su duše Nadaba i Abihua privremeno pridodate duši Pinhasovoj u njegovom ušihu nad delom Zimrija, a da je Judina duša bila u Boazu kada je začeo Obeda. Ova doktrina je zauzimala značajno mesto u učenjima kabalista iz Safeda, a posebno u lurjanskoj školi: pravedan čovek koji ispuni gotovo svih 613 *micvi* (biblijskih zapovesti i propisa – prev.), ali nije imao mogućnosti da ispuni jednu posebnu *micvu*, privremeno se reinkarnira u osobi koja ima mogućnosti da je ispuni. Stoga se duše pravednika reinkarniraju za dobrobit celog sve-mira i njihovog naraštaja. *Ibur* zlog čoveka u duši drugog čoveka se naziva *dibuk*. Rasprostranjenost verovanja u *gilgul* u XVI i XVII veku takođe je izazvalo nove rasprave između pristalica i protivnika. Detaljna rasprava o učenju o seobi duša između dva učenjaka odigrala se oko 1460. godine u Heraklionu. Protiv *gilgula* u svim njegovim manifestacijama su pisali Abraham ha-Levi ibn Migas i Leone Modena, dok je seobu duša branio Manaše Ben Izrael.

Dibuk

U jevrejskom folkloru i narodnom verovanju *dibuk* je zao duh ili ukleta duša koja ulazi u živu osobu, prijanja joj uz dušu, izaziva mentalnu bolest, govori kroz njena usta i predstavlja odvojenu i tuđu ličnost. Sam izraz se ne pojavljuje u talmudskoj literaturi, kao ni u kabali, u kojoj se ta pojava uvek naziva »zao duh« ili »zli *ibur*« (u talmudskoj literaturi ponekad se naziva *ruah tezazit*, a u Novom zavetu »nečisti duh«). Izraz *dibuk* je uveden u književnost tek u XVII veku, i to iz govornog jezika nemačkih i poljskih Jevreja, i predstavlja skraćenicu fraze *dibuk me-ruah ra* (prijanjanje zlog duha) ili *dibuk min ha-hiconim* (*dibuk* s demonske strane), koji se nalazi u čoveku. Čin prijanjanja duha uz telo pretvorio se u ime samog duha. Glagol *davok* (prijanjanje) se nalazi u celokupnoj kabalističkoj literaturi i označava odnos između zlog duha i tela, *midabeket* (on prijanja uz njega), i teda, predstavlja ekvivalent terminu »opseđutost«.

Priče o *dibucima* su veoma česte u vreme drugog hrama i u talmudskim periodima, pogotovo u jevanđeljima; u srednjovekovnoj književnosti nisu toliko česte. U početku se smatralo da je *dibuk* đavo ili demon koji je ušao u telo bolesne osobe. Kasnije je pridodate objašnjenje uobičajeno i među drugim narodima, odnosno, da su neki *dibuci* duhovi umrlih osoba koje nisu sahranjene, pa su tako od njih postali demoni. Ova ideja, rasprostranjena i u srednjovekovnom hrišćanstvu, kombinovana je sa učenjem o *gilgulu* u XVI veku i prihvatili su je najširi segmenti jevrejskog stanovništva, zajedno s verovanjem u *dibuke*. Smatralo se da su oni duše kojima, zbog veličine njihovih grehova, nije dozvoljeno da se sele i da stoga, kao »ogoljeni duhovi«, traže utočište u telima živih osoba. Ulazak *dibuka* u neku osobu bio je znak

da je ona počinila tajni greh koji mu je otvorio vrata. Ovi koncepti su nastali kombinovanjem tadašnjih verovanja u nejevrejskoj sredini i narodnih jevrejskih verovanja pod uticajem kabale. U kabalističkoj literaturi Lurjinih učenika nalaze se mnoge priče i »protokoli« o isterivanju *dibuka*, a mnogi rukopisi sadrže detaljna uputstva o njihovom isterivanju. Moć za isterivanje *dibuka* posedovali su *baal šemovi* (*baal šem*, »gospodar Božjeg imena«: naziv za znalca tajnih učenja – prev.) ili obučeni hasidi. Oni su isterivali *dibuka* uz tela koje je spatio i istovremeno oslobađali tu nesretnu dušu, bilo pomoću seobe ili navođenjem *dibuka* da uđe u pakao.

Postoji obilje materijala i zapisa na hebrejskom i jidišu o *dibucima* i njihovim sveđenjima. Brojne priče mogu se naći u delima Samuela Vitala, Hajima Vitala, Manaše Ben Izraela, Elije ha-Koena iz Smirne i Jude Moše Fetja iz Bagdada. Fetja je isterao Sabetaja Cvija i njegovog proroka Natana iz Gaze, koji su se pojavili kao *dibuci* u telima muškaraca i žena u Bagdadu 1903. godine. Posebni pamfleti opisuju čuvene slučajeve isterivanja *dibuka*, a poslednji je objavljen 1904. godine u Jerusolimu, i odnosi se na *dibuka* koji je ušao u telo neke žene, odakle ga je izgnao Ben-Cion Hazan. Pojave povezane s verovanjima i pričama o *dibucima* obično se zasnivaju na stvarnim slučajevima historije, a ponekad i na manifestacijama shizofrenije.



S engleskog preveo
David Albahari

Grčka shvatanja reinkarnacije

Pitagora

Diogen Laertije navodi sledeću predaju: »Heraklit Pontski priča da je Pitagora obično za sebe govorio da je već ranije bio na zemlji kao Etalid i da su ga smatrali Hermesovim sinom, i da mu je Hermes rekao da može birati koji god dar želi, samo ne besmrtnost. Tako je on izmolio da i u životu i u smrti sačuva sećanje na sve što je doživio. I zato je u životu mogao svega da se seti, a posle smrti je sačuvala isto pamćenje. Tokom vremena njegova je duša ušla u Euforbu, a njega je rano Menelaj. Euforbi je pričao da je nekad bio Etalid i da je dobio od Hermesa taj dar; zatim je pričao o putovanjima svoje duše, kako je putovala tamo i amo, u koliko biljaka i životinja je dospela, sve što je doživela u Hadu i sve što su druge duše tamo morale da pretrpe. Kad je Euford umro, njegova je duša prešla u Hermitotu; ovaj je, u želji da proveri priču, sam otišao u Apolonov hram u Branhidi, gde je prepoznao štit koji je Menelaj na svom povratku iz Troje posvetio Apolonu. Štit je bio tako iskiven i natruo da je od njega ostao samo srjaj slonove kosti. Hermitot je posle smrti postao Pir, neki delski ribar, i on se opet svega setio: kako je najpre bio Etalid, posle toga Euforbi, zatim Hermitot i najzad Pir. I pošto je Pir umro, on je postao Pitagora, i seća se svega što smo ispričali« (D. Laertije, VIII, 4-5).

U svojoj *Istoriji* (II, 123) Herodot navodi mišljenje da su Grci preuzeli od Egipćana učenje o reinkarnaciji i mnogi pisci do naših dana (ne znajući egipatska shvatanja) ostali su sličnog mišljenja. Otuda se tvrdilo da je Pitagora na svojim putovanjima (štetnost studijskih boravaka u tuđim sredinama) ovu ideju prihvatio od Indijaca, Druida, ili Kelta.

Uočeno je da je ideja reinkarnacije u pitagorejaca u vezi sa idejom večnog vraćanja kao opštim okvirom ciklički shvaćenog vremena (u novije vreme ideju večnog vraćanja zastupali su Niče i neki matematičari). Veza sa matematikom došla je do izražaja i u nastojanju jednog kasnijeg pitagorejca da na osnovu gore navedene povesti o Pitagorinim reinkarnacijama izračuna vremenski razmak između pojedinih otežavanja i tako dode do opšteg pravila. Na osnovu toga on je zaključio da se duša otežavljuje svakih 216 godina.

Prema pitagorejcima mogućnost pročišćenja duše i njenog oslobođenja od reinkarnacije nije se zasnivala na inicijaciji i ritualnom pročišćenju kao u misterijskim kultovima, nego na filozofiji, a ova je označavala primenu razuma u svrhu razumevanja.

Empedokle

»... Kadgod jedno od dugovečnih božanstva uprija udove prolijevanjem krvi, ili se u sukobu krivo zakune, trideset hiljada godišta luta izvan područja blaženih, preporadajući se za sve to vreme kroz obličja svakakvih smrtnih bića i idući iz jednog u drugi tegobni život.« (frag. 115).

»Na kraju dospavaju među ljude na zemlju kao proroci, pesnici, lekari i prinčevi...« (frag. 146-7). Empedokle je smatrao da reinkarniranje ima pročišćujuću i iskusiteljsku ulogu, omogućavajući duši da postigne predašnje stanje besmrtnosti i božanstvenosti.

Platon

»... Živi dolaze od mrtvih ne manje nego mrtvi od živih. Ali, mislim da ako smo se odlučili da je to tako, onda je to dovoljan dokaz da duše mrtvih moraju biti negde odakle se ponovno rađaju. (...) ako sve što je živo mora da umre i ako posle smrti mrtvi ostaju tako i ne ulaze ponovo u život, ne bi li na kraju sve bilo mrtvo a ništa živo?« (Fedon, 72)

»Deset hiljada godina mora proći pre nego svačija duša može da se vrati mestu odakle je došla, jer ne mogu joj izrasti krila za kraće vreme, izuzev duše filozofa... dok ostali podležu presudi kad se završi njihov prvi ži-

UDK 273.1

Gnoza i hrišćanstvo

A. Š. Pješ

Prizor jednog sveta nepogrešivo urednog u svom večnom trajanju i ideja o vremenu koje se stalno vraća, mogli su kod Grka da izazovu jedno od dva moguća osećanja. Prvo je divljenje – divljenje koje je bilo racionalno, estetsko i religiozno i koje je, povremeno, išlo sve do ekstaze. Sve u ovom grandioznom univerzumu ima svoje mesto, svaki događaj se odigrava u njemu određeno vreme, sve je pravedno, lepo i dobro, ili se takvim treba smatrati, jer je rezultat jednog nužnog i razumljivog poretka. Ono što pojedinačno, podlegavši iskušenju, smatra lošim ili manjkavim jeste čisto »nebitstvo« ili sekundarni događaj, nota čiji se očigledan nesklad utapa i nestaje u organskom kretanju simfonije kao celine. Posmatran ucelo, *kosmos* – koji u grčkom jeziku znači i »poredak« i »svet«, dva nedeljiva pojma – jeste božanski ili odraz božanskog; za neke je on čak »Božji sine«, »drugi Bog« ili treći. A to se posebno odnosi na zvezde, čija egzaktna pravilnost dokazuje da su žive i inteligentne, da ih pokreću bogovi ili da su obdarene inteligencijom većom od naše, te stoga moraju da budu božanske prirode, ako i same nisu bogovi. Ovo objašnjava oblik koji je grčka religija sačuvala počev od kasnog Platonovog doba, sve do kraja paganstva – oblik kosmičke religije, vrlo dobro opisane u jednom novijem delu.¹

Drugi stav se javlja retko, i to u kasnijem periodu. Tu umesto – štaviše na samoj granici – divljenja nalazimo izvesnu melanholiju i iscrpljenost,² jedno manje-više snažno osećanje patnje i ropstva. Ovakv kruti poredak koji se ponavlja periodično, bez početka, kraja ili cilja, sada izgleda monotono i poražavajuće. Stvari ostaju zauvek iste; istorija se okreće oko same sebe; ovaj nam život nije jedini: mi smo se već više puta rodili i mož-

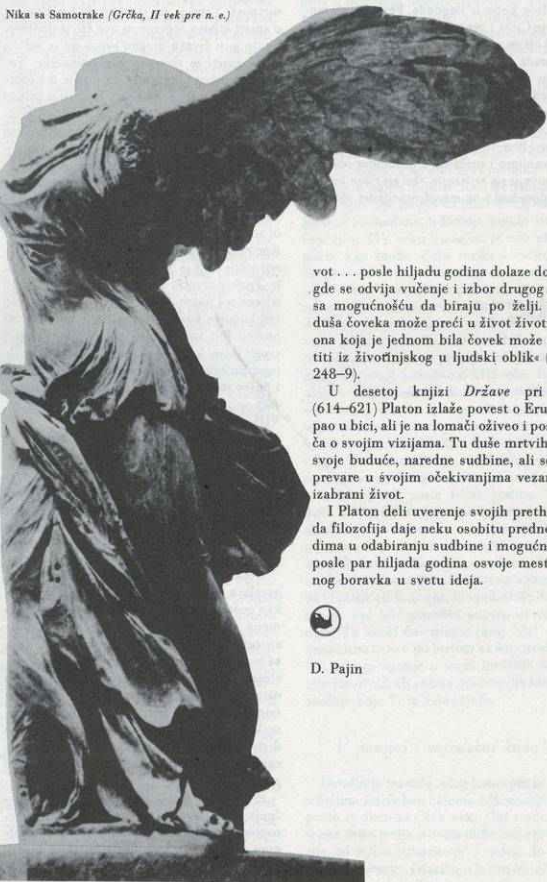
vot... posle hiljadu godina dolaze do mesta gde se odvija vučenje i izbor drugog života, sa mogućnošću da biraju po želji. I sada duša čoveka može preći u život životinje, ili ona koja je jednom bila čovek može se vratiti iz životinjskog u ljudski oblik« (Fedon, 248-9).

U desetoj knjizi *Države* pri kraju (614-621) Platon izlaže povest o Eru koji je pao u bici, ali je na lomati oživeo i posle priča o svojim vizijama. Tu duše mrtvih biraju svoje buduće, naredne sudbine, ali se često prevare u svojim očekivanjima vezanim za izabrani život.

I Platon deli uverenje svojih prethodnika da filozofija daje neku osobitu prednost ljudima u odabiranju sudbine i mogućnosti da posle par hiljada godina osvoje mesto trajnog boravka u svetu ideja.



D. Pajin



¹ Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II: »Le Dieu Cosmique« (Paris, 1949).

² Sa ovim u vezi je značajan stav Marka Aurelija. Kao ubeđeni stoik, imperator je verovao u univerzalni determinizam i u kružno vraćanje vremena; u njemu su ova verovanja udružena sa jednim snažnim i često izraženim osećanjem nestalnosti i prolaznosti stvari i događaja, koji su obrtima sudbine izloženi stalnim promenama (na primer, *Confessions*, I, 13; VI, 15; VII, 25; IX, 19; X, 7), osećaju uzaludnosti i ništavnosti čovekovog položaja na ovoj »grudvi od zemlje« koja predstavlja svet (V, 33; X 17 i 34; XII, 7 i 32). Ipak, on se trudi da »voli« ovu našu jednu i tešku sudbinu. (VII, 67; i uporedi X, 21).



Anastasis (Carigrad, XIV vek)

da ćemo se opet vraćati, u nedogled, u skladu sa neprekidnim ciklusom reinkarnacija, *metempsychoses*-a ili *metempsychoses*-a.³ Iznad svega su zvezde koje, svojim položajima i kretanjima, upravljaju čovekovom sudbinom. Astronomski poredak, čiju strogost pojačavaju *mathematici* ili astrolozi postaje striktni determinizam, predodređenost, neumitnost, *heimarmene*, *fatum*. Kasnije, u grčko-rimsko doba, susrećemo jedan beziluzorni ili očajnički fatalizam. Mnogi pokušavaju da izbegnu *doyleia*-u, to ropstvo Sudbine zapisano u zvezdama, »zapečaćeno« na nebu, pošto je cео univerzum, sa svim događajima, sačinjen izjedna.⁴ Ali pošto su

poredak i svi zakoni *kosmos*-a nepromenljivi i večiti, najbolje je pokoriti se i povinovati; spoznavši neumitnost, čovek može da stvori jednostavnu, samodovoljnu mudrost. (...)

Hrišćanstvo sa sobom nosi sasvim drugačiju koncepciju vremena. Tu vreme ne teče u krug, već u pravoj liniji, ograničeno svojim dvema krajnostima, sa početkom i apsolutnim krajem. Nastala i upravljana božjom voljom, celokupna istorija ljudskog roda se kao monolitna celina odvija između tog početka i kraja. Vreme je nepovratno: ono napreduje prema kraju, prema cilju i predstavlja medijum neprestanog progressa. Ono ima realnost i značaj; drugim rečima, nema samo konačnu orijentaciju, već poseduje i unutrašnje značenje.

Hrišćanska koncepcija sveta se oslanja na viziju sveta koja se bitno razlikuje od grčke. Nasuprot grčkom shvatanju, hrišćanski svet je stvoren u vremenu i mora se u vremenu i završiti. On počinje prvim poglavljem Postanka i završava se eshatološkim perspek-

tivama Apokalipse. Stvaranje sveta, Sudnji dan i period između njih su jedinstveni. Ovako stvoren, jedinstveni svet, koji je počeo u vremenu, koji u njemu traje i u njemu će se i završiti, je konačan, ograničen sa oba kraja svoje istorije. On nije ni večit ni beskrajan u svom trajanju; neće se nikada više ponoviti, ni on ni događaji koji se u njemu pojavljuju. Svet je potpuno uronjen u vreme.

Svet i njegova sudbina su u direktnoj vezi sa božjom voljom. Brišu se perspektive koje Helenizam postavlja između Boga i njegovog stvora. Nestaju božanstvenost nebeskog svoda i astralna sudba, hijerarhijska nadmoć i kružna dominacija nebeskih tela. Grci su, kako smo upravo videli, planete smatrali božanskim pošto imaju pravilnu i racionalnu putanju. Hrišćanin Laktancius na ovo odgovara »neobičnim ali značajnim argumentom: »Upravo zato što planete ne mogu da skrenu sa svoje propisane putanje, one nisu bogovi; jer da su bogovi, trebali bi da ih vidimo kako se kreću u svim pravcima kao živa bića na zemlji, koja idu kud god žele, jer im je volja slobodna.«⁵ Čovek je, na-

³ Organsku vezu između dve grčke teze – beskrajsnosti sveta i *metempsychoses* – jasno je zapazio Origen i pokazao da su one nepomirljive sa hrišćanskom doktrinom stvaranja i kraja sveta: *Commentaria in Mattheum*, XIII, 1, urednik Ernst Benz i Erich Klostermann, *Origens Werke* (GCS, X, 1935), str. 176, red 5-15; odeljak citirao Pampilius u delu *Apology for Origen*, glava 10, prevod Rufinus, uredili Benz i Klostermann, XII (1941), str. 9, red 43-50.

⁴ Uporedi, npr., sa Cumont, »Fatalisme astral et religions antiques«, u *Revue d'histoire et de littérature religieuses* nova serija, III (1912), 513-43, i *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (4. izd., Paris, 1929), str. 166-68 i beleške u vezi sa ovim stranicama, str. 289-90 (bibliografija, str. 289, br. 58); ili Fontenelle, *L'Ideal religieux des Grecs et l'Evangile* (Paris, 1932), str. 101-15. O astrološkom fatalizmu i

osećaju očaja koji izaziva čak i kod nekih hrišćana, uporedi Origen, *Commentaria in Genesim*, u Migne, PG, XII, 48-52. O Sudbini, »vrhunskom konceptu zapadnjačkog paganizma«, vidi Theodor Haeccker, *Der Christ und die Geschichte*, (Leipzig, 1935), str. 122.

⁵ *Institutiones divinae*, II, 5, ed. Migne, PL, VI, 278-79; prev. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Tom I, (Paris, 1927), str. 511. Uporedi sa Plato, *Epino-*
mas, 982 c-e, prev. W. R. Lamb (LCL, 1927), str. 455.

protiv, stvoren da bude slobodan i da se naziva u neposrednom prisustvu svog stvaraoča. Bog se manifestuje u vremenu. Svaki njegov postupak označava *kaïros*, svečan i presudan trenutak u istoriji. A ta istorija se shvata kao univerzalna, pošto u očima hrišćanina čovečanstvo, koji vode poreklo od Adama, predstavlja jedinstvenu celinu, bez obzira na rasne, jezičke i kulturne razlike. Moćna ruka Božja – u obliku njegove Reči ili Mudrosti – nikada ne prestaje da vodi svet koji je stvorila i čoveka koga je oblikovala od gline. A što se čoveka tiče, on može da spozna Boga samo u tim vremenskim manifestacijama: on u istoriji raspoznaje ostvarenje zamisli svog Stvorca, neprekidno sprovođenje plana koji je stvorio Bog za dobrobit čovečanstva. Vertikalna interpretacija promenljivih pojavnosti sveta, kroz utvrđenu i atemporalnu, arhitektoničku stvarnost višeg, konceptualnog sveta, ustupa mesto – barem u starom Hrišćanstvu – horizontalnoj interpretaciji vremenskih segmenata koji proizilaze jedan iz drugog: prošlost nagoveštava i priprema budućnost, budućnost realizuje i objašnjava prošlost. Ili, ako bi se koristili tehničkom terminologijom hrišćanskih autora iz prvih vekova, raniji događaji su »modeli« ili »predložci« događaja koji slede, a ovi, za uzvrat, predstavljaju realizaciju događaja koji im prethode i sa kojima su u istoj vezi kao što je »senka« sa punom, autentičnom stvarnošću. Može se reći da ovdje slika anticipira model, dok je u grčkoj misli transcendentni model večno ispred slike. Grčki egzemplarizam je dijametralno suprotan.

Konačno, sa Hrišćanstvom, ljudsko biće postaje neposredan, ako ne i isključiv objekat božanskog Providenja, u svakom slučaju koncipiranog kao »posebnog«. Istorija je definitivno teleološka i antropocentrična: ona je prestup i ujedno je apsurdna za jedan toliko grčki um kao u Celsusa, anti-hrišćanskog polemičara.⁶

Čovek je trebalo da nađe dokaz da zvezde i čitav taj putujući sistem poseduju um, imajući u vidu činjenicu da uvek čine iste stvari jer čine ono što je odavno razlučeno za nemejerljiv period vremena, ne donoseći različite odluke i ne čineći čas jednu, čas drugu stvar u lutanjima i promenama svog smera. Većina nas je mislila upravo suprotno – da zbog toga što naše iste stvari, na isti način, zvezde nemaju duhu; većina je pratila, one neintelektualne tako daleko da je pretpostavljala da, nasuprot ljudskom rodu koji je inteligentan, i život što se kreće, božanstvo neintelektualno jer obitava u istim putanjama. Ali ako je čovek stao na stranu lepšeg, boljeg i prijateljskog, mogao je da zaključi da treba smatrati inteligentnim – upravo iz tog razloga – ono što se uvek ponavlja na isti način i iz istih razloga; i da je to perioda zvezda, najlepših koje se mogu videti i koje prolazeći, igrajući najlepšu i najveličanstveniju od svih igara na svetu, čine dobrom potrebu svih živih stvorova. Methodius, biskup olimpski ili Philippi – *De autemzuo*, uređivanje i prev. A. Vaillant u *Petrilogia Orientalis* (Paris), XXII (1930), 795–87 – veruje da je čovek, vršinom svoje slobode, nadmoćniji od nebesa, sunca i zemlje, koji ropski izvršavaju Božju volju. O »poniznosti nebeskih tela u drevnom hrišćanstvu« vidi reference iz Origena u *Surnaturali*, H. de Lubac, (Paris, 1946), str. 192, br. 6.

⁶ Odeljak iz *True Discourse*, koji je citirao Origen u *Contra Celsum*, IV, 23. Neke od osnovnih teza po kojima su hrišćanstvo i helenizam nepomirljivi nabrojio je Origen u *In Genesim homilia*, XIV, 3, str. 124, 6–10, uređio W. A. Bachrens (*Origenes Werke*, Tom IV,

Zasnovana na ovom shematskom predstavljanju vremena, ubrzo je ponikla delima filozofa, štaviše teologija istorije, čije najsvaženije primere nalazimo u delima *Adversus haereses*, Sv. Irineja iz godine 185 i *Božja država*, Sv. Augustina iz godine 413–426. Ovdje pronalazimo jedan od autentičnih doprinosa Hrišćanstva koji je ujedno još jedna odlika po kojoj se ono razlikuje od Helenizma. Videli smo da grčki um praktično nije bio sposoban da razvije filozofiju istorije, jer nije imao apsolutni centar ili utvrđena odnosa pomoću kojih bi sudio i interpretirao istorijske događaje. Hrišćanstvo je taj centar zadobilo dolaskom Hrista. Ovaj konkretni događaj, koji se odigrao određenog datuma, spaja i razdvaja celokupnu perspektivu ljudske istorije. On istoriju deli u dva perioda, koja ujedno i povezuje: preliminarni period, koji počinje Stvaranjem sveta i Prvim grehom, a sliva se prema Parusiji, koju priprema i predviđa; drugi period restauracije i ispunjenja vodi ka drugom slavnom dolasku Hrista. Sa Isusom je istorija načinila odlučujući korak, prešla suštinski prag: »Božje kraljevstvo«, iščekivano vekovima, »na dohvrat je ruke«; *aïon mellon* je počeo sa *aïon houtos* ili *enestós*. Tako istorija može da se plete i unazad i unapred od te osnovne tačke: od Isusa, novog Adama, od stvaranja sveta i prvog čoveka – regresivni kontinuitet prošlosti obeležen proročanstvima i »tipičnim« događajima iz Starog Zaveta; od Isusa do njegovog drugog dolaska i do samog kraja sveta – progresivni kontinuitet budućnosti. Jedna prava linija označava mari čovečanstva od inicijalnog Greha do konačnog Iskupljenja. A pravac je istorije jedinstven, pošto je Inkarnacija jedinstveni događaj. Zaita, kao što insistiraju Poglavlje 9 *Poslanice Jevrejima* i *Prva poslanica* po Petru 3:18, Hrist je samo jednom umro radi naših grehova, jednom za svaгда (*hapax, ep-hapax, semel*); to nije događaj koji može da se ponovi, da se više puta reprodukuje (*pollakís*). Na taj način, istorijom upravlja i orijentisje je jedan nenadmašan i potpuno jedinstven događaj. U skladu sa ovim, sudbina celokupnog čovečanstva a takođe i pojedinačne sudbine svih nas odvija se samo jednim, jedinom zauvek, u konkretnom, nezamenljivom vremenu – vremenu istorije i života.

Hrišćanska koncepcija pravolinijskog vremena, u kome se ništa ne događa dva puta i kojim dominira Krst ugrađen u njegov centar – Krst na kome se pod »Pontijem Pilatom« odigralo Stradanje koje se više nikada neće ponoviti i čije su posledice na celokupnu istoriju, prošlu i buduću, definitivno konačne – dijametralno se suprotstavlja grčkoj

Leipzig, 1920). »Ali (filozofija) se razlikuje od nas po tome što tvrdi da je materija večna kao i Bog. Ona se razlikuje i po tome što poriče da se Bog bavi i smislnim stvarima i što tvrdi da je Božje providenje ograničeno na supranaturalne domene. Oni (filozofi) se od nas razlikuju po tome što žive oni koji se raduju stavljajući u zavistan od putanja nebeskih. Razlikuju i u po tome što tvrde da je ovaj svet večan, te da se neće okončati bilo kakvim konstantnim događajem.« (Prev. A. S. B. G.). Uopredili sa *Commentarium in Epistolam ad Romanos*, III, 1, u Migne, PG, XIV, 926f.

teoriji kružnog vremena. Istina, jedan Origen u III veku i jedan Siger iz Brabanta u XIII nisu bili sasvim oslobođeni ideje da se vreme kreće u uzastopnim ciklusima.⁷ Ali, da li je Origen – kako su tvrdili njegovi protivnici – išao tako daleko da smatra da se Hristovo Stradanje ponavlja i da će ponavljati sa svakim od ovih ciklusa? Ovdje, u svakom slučaju, imamo poučan protivočaz: za crkvu je verovanje u ponavljanje drame Golgote greh *par excellence*, a ako je Origen podlegao ovoj jeresi onda je to učinio pod uticajem helenizma, preko Averroesa i aristotelizma. U svakom slučaju, svako ko želi da shvati razliku između hrišćanskog pravolinijskog vremena i grčkog kružnog vremena treba da pročita Knjigu 12, poglavlje 10–14 *Božje države*, Sv. Augustina. Nasuprot svetovnim periodima *flosa, circulus, temporum in quibus eadem semper fuisse renovata atque repetita in rerum natura atque ita deinceps fore sine cessatione asseverant (philosophi)*, nasuprot *falsi circuli illi falsus circulus*, Augustine ističe *rectum iter, via recta*, što je zapravo Hrist. Nasuprot grčkom ponavljanju, on ističe hrišćanski *novitas, nullo repetita, nullo repetenda circulus*. Nasuprot očajanju pagana koji se kreću u krugu – *in circuli impii ambulans*, kako kaže Psalm II (AV 12):9 – blaženstvo hrišćana za koje je, hvala Gospodu, »krug razbijen« – *in adjutorio Domini Dei nostri hos volubiles circulos, quos opinio confingit, ratio manifeste confringit*. Sve ovo kulminira u formulaciji iz Prve Poslanice po Petru koju smo upravo pomenuli: »*emel enim Christus mortuus est pro peccatis nostris*« – »jer Hrist samo jednom ispitaše naše grehe.«

⁷ U vezi sa Origenom vidi tekstove koje je sakupio Paul Koetschau u svojoj ediciji *De principiis* (*Origenes Werke*, Tom V, Leipzig, 1913), str. 344; u dodatku vidi Augustine, *De haereshus*, XLIII (Migne, PL, XLII). Ali postoje druga učenja ovog Origena koja katolička crkva u potpunosti odbacuje i u vezi kojih ga ona ne optužuje lažno i ne treba da se pokoleba pred njim kao bešću; naročito njegova učenja u vezi sa očišćenjem i oslobođenjem i sa cikličnim vraćanjem razumnog stvorenja, posle dugog perioda vremena, istim zlim delima. Jer kog hrišćanina katolička, učenog ili ne, potpuno ne odbija ono što se zove očišćenje od zala, što da se čak i oni koji svoj život okončaju u zločinu i nemoralnosti, bezbožstvu i bogohuljenju – čak i davo i njegovi anđeli – biti, istina posle dužeg vremena, očišćeni i vraćeni u kraljevstvo Božje i svetlost Božju; a opet, svi oni sa oslobođeni će, još jednom, posle dugog vremena, sresti i vratiti se svom glavu i sa u nameričnim ciklusi blaženstva i jada za razumno stvorenje uvek postajući i postojeći? Protiv filozofa od kojih je Origen naučio ovo prazno bezobrazno revnosno sam diskutovao u svojoj knjizi *Božja država* (*The City of God*, Tr. A. S. B. G.), u vezi novije diskusije o ovom problemu, propraćene nizom referenci iz Origenovog dela, vidi Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (Bern i Leipzig, 1941), str. 144 i br. 37. Werner takođe ističe da Klement Aleksandrijski (*Elogie prophantum*, XXIII, 3) pripisuje Valentinijancima ideju o novoj reprodukciji Inkarnacije Spasitelja i da je, prema Hippolitusu i Epifaniju (uporedi sa Werner, n. 36) – ispitivan, kako tvrdi prvi od ovih hereziologa, Pitagorinom doktrinom metempsihoze – predložio periodični povratak Hrista u toku različitih inkarnacija. U vezi sa Sigerom iz Brabanta, vidi Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London, 1955), str. 392. Ako je Origen zaista ismerno teoriju zbog koje je napadnut, imamo dovoljno razloga da ponovimo zajedno sa Jean Gerson-om (koji je formula poznajmo iz St. Jerome, *Epistola* 133, ad Ciesiphontem 3; Migne, PL, XXII, 1152) da je »previše popio iz zlatnog pehara vavilonskoga.

Ideja je fundamentalna u svakom pogledu. A opet, i drugi, više pragmatički, faktori također su pomogli da se hrišćanstvo prožme idejom o organskom, orijentisanom vremenu i da ga usmere prema teologiji istorije. Ja neću na ovome da insistiram, pošto imam nameru da to učinim na nekom drugom mestu. Ali moram da saopštim suštinu, jer se neki od ovih faktora direktno odnose na našu temu. Kao prvo, hrišćanstvo je, kao jedna nova religija, a u očima pagana *superstitio nova*, moralo sebi da obezbedi prošlost i pribavi dokaz o svojoj autentičnosti. Hrišćanstvo je to jedino moglo da učini vezujući se za judaizam, stavši – kao pravi Izrael – na kraj dugog, prethodnog razvoja jevrejske istorije. Usvajajući tu istoriju, ono je bilo u stanju da polaže pravo na poreklo koje seže sve do samog postanka sveta, kako je zapisano u *Postanju*.⁹ Prednost je bila dvostruka: hrišćanstvo je na taj način sebe moglo da predstavi kao najstariju, praiskonsku religiju, koja ima svoje izvore i korene u dobu koje je daleko prethodilo i najstarijim događajima ispričanim u svetovnim analizama klasične, vavilonske ili egipatske civilizacije. I zaista, uzimajući *Bibliju* i komparativnu hronologiju kao osnovu, hrišćanska istoriografija, proistekla iz apologetskih zahteva, uskoro je počela da se bavi dokazivanjem verodostojnosti jedne takve pretenzije. Staviše, sveta literatura Izraela je pružila hrišćanskom apologetima svedočanstvo koje im je bilo potrebno da bi dokazali da je Hristov dolazak još u prošlosti bio nagovešten, predviđen i preokret. I tako, uprkos velikim iskušenjima ranih hrišćana da prekinu sa judaizmom i dokažu da je Hristovo učenje potpuno novo i apsolutno originalno, Crkva je na kraju pripojila jevrejske knjige svom zborniku kanonskih spisa, ustanovila Novi Zavet nakon Starog i povukla liniju između svoje sopstvene istorije i istorije drevnog Izraela, koja je utrla put hrišćanstvu i unapred ga predočila. Na taj način je uspeła da stvori organsku, neprekidnu vezu između sadašnjosti i prošlosti. Videćemo da je u gnozi, naprotiv, ova veza prekinuta a sa njom i organski kontinuitet vremena.

Drugi faktor je naveo Crkvu da uspostavi čvrstu vezu između sadašnjosti i budućnosti: bila je to eshatologija, eshatološko osećanje. Hrišćanstvo je nastalo iz apokaliptičkog previranja. Njime je dominiralo – prema nekim kritičarima samo u početku – iščekivanje kraja sveta, iščekivanje koje je usmerilo duh vernika prema budućnosti, prema konkretnom događaju koji će da upotolini onaj drugi veliki događaj – prvi dolazak. Sadašnjost je izgledala kao deo budućnosti, toliko bliske da je možda već bila počela. Kako je vreme odmicalo, Kraj je sve više i više uzmičao; a pokušavanje, bilo nestrpljivo ili sa strahom, polako je iščekivalo. Ali čak i tada –

čak i sa odlaganjem verovatnoće apokalipse – rani Hrišćani su zadržali neku vrstu kretanja prema budućnosti, neku napetost u vezi sa vremenom koje teče u određenom pravcu i čiji su trenuci odbrojani. Bilo da je blizu ili daleko, eshatološki kraj orišitije prošlost prema budućnosti i povezuje ih na taj način da jednosmerno kretanje vremena postaje neminovnost.

Treba napomenuti još jednu karakteristiku ove hrišćanske koncepcije vremena. Ako vreme ima pravac kretanja, ono isto tako ima i značenje za spas celog čovečanstva i svakog pojedinca ponaosob. Istorija / je *Heilsgeschichte*. Ona nije samo progresivno ostvarivanje univerzalnog izbacivanja, samo pozornica na kojoj se ta drama odvija, već, počev sa Sv. Pavlom, izgleda i kao *paideia*, pedagogia, pedagoški instrument u službi Boga koji postepeno vaspitava i obrazuje ljudski rod i vodi ga ka uzvišenoj zrelosti.

Izbavljenje, koje donose dva konkretna događaja – Inkarnacija i Vaskrsenje Spasitelja – odnosi se na konkretnu sveukupnost, što je čovek u vremenu. U Hrišćanstvu, ono spaseto, odnosno objekat Izbavljenja, nije kao u Helenizmu i Gnozi samo *nous*, atemporalno »biće« koje teži da na sebe preuzme mnoštvo vremenskih tela u toku mnogih ciklusa reinkarnacija; to je pojedinač jedinствен i po telu i po duši, jedinstvo tela, duše i duha. Svaki pojedinac proživljava svoju sudbinu samo jednom, jednom za svagda, u životu koji mu se daje u sadašnjosti i koji se više nikada neće ponoviti. On je urojen u vreme telom i dušom i na kraju vremena će, i telom i dušom, biti vaskrsnut.

Zaključimo. Rani hrišćani su zamišljali vreme kao pravolinijsko, neprekidno, nepovratno i progresivno; u njemu su videli istinsku, direktnu i svrshodnu manifestaciju Božje volje. U toj organskoj celini, svaki događaj – prošli, sadašnji, budući – ima svoje mesto i svoje značenje; svaki događaj formira jedinstvo sa prethodnim i budućim događajima. U vremenu ili vremenom, da iskoristim jezik tog perioda, ostvarena je božanska »vladavina«, *oikonomia* – reč koja označava i predviđiv razvoj istorije prema božjim zamislima i, u nešto užem smislu, Inkarnaciju, centralnu tačku ovog razvoja, kroz koju su sve stvari urađene i objašnjene.

Bilo bi zanimljivo pratiti sudbinu ove specifične koncepcije vremena kroz faze razvoja hrišćanske teologije. Trebalo bi da zapazimo da su se, malo po malo, perspektive menjale i da je ovo shvatanje vremena gurnuto u pozadinu, konkretno pod uticajem grčke filozofije ili mentaliteta koji su sve više trovali hrišćansku misao. Trebalo bi takođe da analiziramo i telo konvergentnih fenomena koji su sa Crkvenim Ocima – naročito Origenom i aleksandrijcima – kulminirali u manje više jedinstvenom naporu da se hrišćanstvo, čovek i svet shvate ne prema striktno istorijskim i, ako je izraz dopustiti, horizontalnim gledištima, već atemporalno, prema hijerarhijskoj i vertikalnoj shemi grčkog racionalizma.⁹

A posebno bi trebalo da primetimo transformaciju primitivne biblijske tipologije u alegorizam u najstrožem smislu. Trebalo bi da vidimo kako je jedna egzgeza koja je ostala verna istorijskom planu, koja je tumačila ranije događaje u svetlu potonjih – smatrajući prethodne modelima ili prekonceptima potonjih – bila manje-više zamenjena, ali ne eliminisana, metodom koja je u vremenskim događajima pokušavala da pronade slike ili simbole nepromenljivih ili vanvremenskih, uzvišenih ili unutrašnjih istina. Međutim, ova tema bi nas predaleko odvela.

(Iz teksta H. C. Puech-a, objavljenog u Eranosovom godišnjaku *Man and Time*, Princeton, 1973.)



S engleskog prevela
Slavica Roglić

⁹ Vidi Tertullian, *De pallio*, 2 (Migne, PL, II, 1035: »Od Astrice, verovatno, počinju da se otvaraju istorije, beleženog vremena«. Mi, međutim, koji redovno čitamo božanske istorije, mi smo gospodari tog predmeta od rođenja samog univerzuma.« (Prev. Thelwell, *The Writings of Tertullian*, Tom III, ANCL, XVIII, 1870, str. 185).

⁹ Korisne podatke nam posebno pružaju radovi dva autora: Jean Daniélou, *Origène* (Paris, 1948), str. 137–98 i *Sacramentum futuri: Etudes sur les origenes de la typologie biblique* (Paris, 1950) i H. de Lubac, *Historie et Esprit: L'Intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris, 1959), posebno stranice 267–94. Oni se razmišljaju na ključnoj tački: prvi tvrdeći da Origen na izvesnim mestima pokazuje uticaj alegorične ili »gnostičke« egzgeze u skladu sa platonskim egzemplarizmom, drugi poričući da je bilo kakva slična interpretacija mogla toliko da zatrepe Origenovu egzegzu, da ova izgubi sav svoj eshatološki karakter. U svakom slučaju, izvesni odlomci iz Origenovog dela i dalje uzemiravaju; među njima je *In Johannem*, X, 18 (13) (Migne, PG, XIV), 110: »Čovek ne sme da pretpostavi da su istorijske realnosti primeri za druge materijalne realnosti, a materijalne stvari primeri za druge materijalne realnosti; pre je istina da su materijalne stvari primeri za duhovne realnosti a istorijske realnosti primeri za ključne realnosti.

UDK 236 + 294.311.23 : 128

Strah od smrti i sećanje na smrt

Dušan Pajin

Psihoanaliza ne priznaje strah od smrti kao autentično osećanje, polazeći od (netacne) generalizacije da većina ljudi¹ (osim u izuzetnim slučajevima) ne oseća ovaj strah u akutnom vidu (o kome ovde pred svega govorimo), niti pada u depresiju pred izvesnošću da će pre ili posle umreti.² Otuda taj strah tumači kroz neki drugi konflikt ili nerazrešenu tenziju. Tako Feničel kaže:

»Pitanje je da li postoji normalan strah od smrti, ideja o vlastitoj smrti, koja je, u stvari, nešto, neshvatljivo. Zato je verovatno da svaki stah od smrti pokriva druge nesvesne ideje. To je sigurno, slučaj kod intenzivnih i patoloških strepnji od smrti. Ponekad su te ideje libidinozne po prirodi i postaju razumljive zahvaljujući poznavanju pacijentove istorije. (Na primer, 'biti mrtav' može značiti biti s jednjem s mrtvom osobom). Češće su izvesna iskustva iz detinjstva transformisala kastracioni strah ili strah od samoće (gubitka ljubavi) u strah od smrti. Često se susreću dve veze: 1) ideja o smrti može biti strah od kazne zbog želja za smrću drugih osoba; bilo je već pomenuto da neke osobe reaguju strahom u onim situacijama kad bi druge reagovale srdžbom; to je sigurno poteklo od okretanja destruktivnih impulsa protiv vlastite osobe; 2) strah od smrti može predstavljati strah od vlastite ekscitacije; umreti je onda postalo izraz koji karakteristično senzacija panike...« (Feničel, str. 167), a

¹ Kod dece u ranom uzrastu javljaju se pitanja u vezi sa smrću, ali relativno retko se javlja strah od smrti u akutnom vidu (govornim, naravno, o mimodopskim uslovima i zadovoljavajućoj porodičnoj situaciji). Ipak, smrt nekog od članova dalje ili bliže porodice stavlja na dnevni red ovu temu.

Ključni momenat i sa odrasle i sa dete jeste da se doživljava i *opratanje* od osobe koja je neko znao, kroz plakanje. Umesto da mu se plakanje prigruhuje, ili predstavlja kao slabost, važno je da dete to prihvati kao normalnu reakciju na jake emocije (kod nas i u mnogim kulturama plakanje je dopušteno samo ženama – kako nas zbunjuje kad čitamo da su grčki ratnici – junaci u nekim prilikama plakali). Na to osnovi biće mu omogućeno da kasnije prihvati i suoči se sa svim drugim gubicima (čovek je jedan na gubitku... u životu, uključujući tu i vlastitu smrt. Drugo, biće mu olakšano da kasnije shvati (a to već spada u meditativno iskustvo) da su jedno čineći ljudskog života, a drugo emocije koje čoveka vezuju uz te činjenice – nekad su te emocije mnogo teže od samih činjenica. Naime, strah od smrti može biti gori od same smrti – otuda onaj paradoks da se čovek nekada odlučuje za samoubistvo jer ne može da podnese svoj strah ili očajanje pred smrću, ili prolaznošću.

² Postoje tri velika opreštanja u životu koja nas stavlja pred strah od smrti ili usamljenosti:

– opreštanje od roditelja (smrt roditelja);
– rastajanje sa decom (koja se osamostaljuju i počinju da žive svoj život); i suočavanje sa novom samoćom;
– opreštanje od samoga sebe (tj. od mladosti, od društvene oplakane i suočavanje sa vlastitom smrću. Većina ljudi prva dva opreštanja stižu u zrelosti, a treće u starosti, ali se taj raspored može steći i u drugačijem sledu.

Svojevrsno obnavljanje ideje reinkarnacije u našem vremenu može se, delom, pripisati potrebi čoveka da se nada novom rođenju, telu i životu, novom vrućenju. U svim kulturama je bilo ljudi koji su svedočili u korist ideje reinkarnacije, ponekad i (navodno) na osnovu ličnog iskustva. U naše vreme takva svedočenja potpuno su iz izvora: iz pojedinih slučajeva hipnotičke regresije i izjava pojedinaца vremenih (reanimiranih) u kliničke smrti (o ovim drugim postoji više knjiga, od kojih su neke i kod nas prevedene – vidi, na primer, Hampen, 1981), kao i izjava o psihodeličkim iskustvima (Stanislav Grof).

ta panika se po Feničelovom mišljenju javlja kod onih osoba koje, na primer, opuštanje i rastajanje koje prati orgazam doživljavaju kao vrstu smrti i gubitak identiteta.

Jedan broj slučajeva doista potpada pod ova psihoanalitička određenja. Ona u čemu psihoanaliza nije u pravu jeste to što je ovde izjednačen intenzivan i patološki strah od smrti. Strah od smrti može biti intenzivan, a da ne bude patološki – osim ako patološki ne shvatimo u čisto socijalnom smislu: kao ono što čoveka onemogućuje da za kraće ili duže vreme ide na posao. Druga greška je što se ovde odriče autentičnosti bilo kojem jačem strahu od smrti i smatra da on samo pokriva nešto drugo. Mi uzimamo u obzir jednu drugu mogućnost – da je intenzivan strah od smrti iskustvo, fizički i psihički zdravog čoveka koje se može javiti na različitim uzrastima i koje čoveka otvara i suočava sa dubljim pitanjima egzistencije (dakle dolazim, čemu da težim, kako da podnesem prolaznost). To znači da ovaj strah kao

³ U tom pogledu postoje razlike u odnosu na zdravstveno stanje. Naime, nešto drugačiji je strah od smrti koji se može javiti kod zdrave osobe, kod bolesne osobe i kod one koja je bolesna od smrtonosne bolesti (u pretpostavku da sluti, ili da zna da je u pitanju smrtonosna bolest). Ovdje ćemo se pozabaviti samo slučajem zdrave osobe, ili bolesne osobe čija bolest nije smrtonosna, ali izaziva suočavanje sa smrću.

Različite vidove ili faze odnošenja prema smrti kod teško obolelih ili umirućih pacijenata istraživala je posebno Elizabeth Kubler-Ross, a jedna od njenih knjiga objavljena je i kod nas (Kubler-Ross, 1983).

Kao što bolest, odnosno zdravlje, imaju relativan učinak na strah od smrti, isto važi i za religioznost. Očekivalo bi se da je religioznost (u pravom smislu) otklanja strah od smrti zbog obećanja nastavka egzistencije (u ovom ili onom smislu). No, znamo i da tradicije da (ni) u sudnjem veš (kad su ljudi bili valjda više religiozni) to nije slučaj. Nije mi poznato da je li neko istraživao odnos prema smrti na nekom uzorku na smrt osuđenih. Kibler-Ross koja je ovo posmatrala na jednom broju na smrt bolesnih ljudi kaže: »Religiozni se bolesnici gotovo ne ponašaju drukčije od pacijenata bez vere; razlika se teško može navesti pogotovo ako nismo definisali što razumijemo pod vernikom. Ipak smemo tvrditi da smo našli na vrlo malen broj doista uverenih vernika. Tim je malobrojnost njihova vera svakako pomogla; držali su se slično kao i uvereni ateisti (Kibler-Ross, str. 175). Ako nije u pitanju greška u prevodu onda nas ovaj citat zbunjuje: kako to religija uverenim vernicima pomaže da u stavu spram smrti dostignu uverene ateiste?

i drugi tipovi numinoznih, dubokih iskustava (na primer, isto tako strah od života) predstavljaju izazov i stepenicu u razvoju ličnosti ukoliko ova ima snage i načina da ga integriše, a postaje vid patologije ukoliko se somatizuje ili pretvori u hipohondriju, te se sleđi medikamentima ili kroz psihoanalitičku redukciju.⁴ Konačno, treći previd psihoanalize je u tome što ona uzima u obzir da strah od smrti uvek maskira nešto drugo, a ne i obrnuto mogućnost: da je strah od smrti bazičan, a da se maskira u neki drugi strah, koji je konkretan, ograničen i lakše se može kontrolisati. Onaj ko se plaši kastracije još uvek zna kako je može izbeći, ali: kako da izbegne smrt?

Strah od smrti

Temu straha od smrti nalazimo i u tekstovima starih civilizacija, kao što je, recimo, sumerski »Ep o Gilgamešu« ili indijske upanišade, a i u pojedinim starogripskim tekstovima, književnosti i filozofiji stare Grčke i Kine. U upanišadama stalno iznova iznazaženja zebnja pred smrću i pitanje šta biva posle smrti. Jedan od likova iz *Katha upanišade*, Načiketas, moli boga smrti Jamu da mu otkloni nedoumicu oko toga, jer, kako kaže, jedni drže da posle smrti čovek jeste, a drugi da nije. Jama mu kaže da su čak i stari bogovi bili u nedoumici oko toga jer to nije lako razlučiti.

Znamo da je u upanišadama već uobličena ideja reinkarnacije, pa će se neko pitati u čemu je onda problem? Ako se čovek nanovo rađa (u čovečjem ili nekom drugom obličju) posle smrti, čemu onda strah i zebnja? Naime, u savremenom poimanju reinkarnacije, mnogi ljudi tu ideju doživljavaju kao zadovoljavajući odgovor pred strahom od smrti – nemam se rađa bojati, ponovo ću se roditi. Ali, za neke Indijce ni to nije bio zadovoljavajući odgovor. Jednima se može činiti da su takvi ljudi bili preosetljivi pesimisti (to je recimo Ničeova kritika, koji uz ideju »večnog vraćanja« vezuje i veliko kazivanje »da«), a drugima da je to bilo stoga što je život tada, kao i sada, bio teogob velikom broju ljudi. Ne isključujem ni takve slučajeve, ali smatram da je u nekim slučajevima bilo po sredi i nešto treće, a to je spremnost da se »ide do kraja«. Istina je da se osetljivim ljudima strah od smrti pojavljuje zapravo kao deo jednog još dubljeg straha, straha od života, jer vide smrt kao jednu od ružnijih strana života (recimo, uz bolest, prolaznost i starost, da ne pominjemo moguću bedu ili rat).

Ali, osim toga treba imati u vidu nešto što je predstavljalo osobenu crtu Indijaca onog

⁴ Akutan, ili paničan strah od smrti je onaj vid straha od smrti koji je otvoren za preobražavanje ili dnevnu alhemiju o kojoj ovom prilikom želimo da govorimo. Ličnost obično nije u stanju dugo da ga podnosi i on se ubrzo maskira ili preobražava. Strah od smrti može da se preobrazi u depresiju (bilo reaktivnu, ili endogenu), u hipohondriju, ili da se somatizuje u vidu nekog »orgazmičnog« obolenja, a najčešće ga je demaskirao kad se prikrile i sa kombinacijom hipohondrije i organskog obolenja, koji podjednako zbunjuju i lekara i pacijenta.



Glava Bude (Tajland, U-Thong stil)

vremena (tj. oko VI veka pre n. e.), a to je ne samo spremnost da se ide do kraja u promišljanju ljudske situacije nego i da se promisle sve krajnosti. Dakle, jedni su smatrali da čovek posle smrti definitivno nestaje bez traga. Drugi su smatrali da je dobrom, predanom čoveku moguće da se uključi u svet bogova i da tamo ostane – ako ne večno, a onda veoma dugo. Treći su smatrali da u čoveku postoji neko nepropadljivo sopstvo koje je izjednačeno sa suštinom svega postojećeg i onaj ko to shvati nadilazi ne samo ponavljanje rođenja i smrti, nego i svetove bogova; budući da i nebesa i bogovi – iako su mnogo dugovečniji od zemlje i ljudi – ipak na kraju propadaju. Četvrti su smatrali da nema nikakve suštine niti išta trajnog ni u čoveku ni u svetu, da su ja-svet-večno-prolazno, smrtno-besmrtno itd. samo parovi suprotnosti u ljudskoj misli i da onaj ko to pronikne stiče takvu probuđenost i slobodu koja ga stavlja u onu stranu važenja ovih kategorija. Otuda ko se rodio mora umreti,

a ko ne želi da (ponovo) umre mora prestati da se (ponovo) rađa. A to će prestati kad ovo shvati i ugasi žeđ za životom koja ga goni u nova rođenja.

Tako se veli u *Bhavadārāṇjaka-upaniṣadi*: »Žudnja za sinovima jeste žudnja za imanjem, žudnja za imanjem jeste žudnja za svetovima (...) Zato jer žudi za životom čovek daje žrtve za ono za šta ne bi trebao da daje žrtve i prima poklone od onoga od koga ih ne bi trebalo primiti. Zbog žudnje za životom rađa se strah od smrti (vadhaśanka) gde god da čovek krene«, kaže mislilac Jadnjavalka.

Od navedena četiri odgovora na pitanje koje nam postavlja strah od smrti, onda i sada, najvećem broju ljudi bio je najbliži drugi odgovor koji je podrazumevao zadobijanje naklonosti božanstva i postizanje besmrtnosti u nebesko-božanskoj sferi.

Otuda, recimo, vidimo da se takav odgovor usvaja i u budističkoj religiji, dok budistička filozofija zastupa četvrto stanovište

(zbog svoje apstraktnosti i »neopipljivosti« ono je bilo bliže misliocima). Tu se smatra da smrt izaziva užas kad čovek pokušava da je izbegne, makar i postulirajući ideju večne duše. U budističko-tibetanskoj medicini (Clifford, str. 138) nalazimo zanimljiv stav da strah od smrti može izazvati različite duševne poremećaje, a da u drugim slučajevima upućuje čoveka na budistički put probuđenja i oslobođenja. Podsetimo da se u povesi o Budi veli da je upravo suočavanje Gautame sa trijedom bolest-starost-smrt bilo presudno za njegovo opredeljenje i tražanje koje će označiti početak istorije budizma. U budističko-tibetanskoj medicini se smatralo da odbijanje čoveka da se suoči sa prolaznošću i smrću vodi onom što se u psihanalizi naziva potiskivanjem⁵ i rascepm ličnosti, odnosno duševnom obolenju.

2) U hrišćanskoj pravoslavnoj tradiciji strah od smrti je artikulisan i integrisan u proces duhovnog sazrevanja i preobražaja, označen kao »sećanje na smrt« i »sozerciranje smrti«. U knjizi Arhimandrita Sofronija (str. 9–10), jednog savremenog autora, nalazimo upečatljiv opis.

»Moja neizbežna smrt nije bila samo nešto beskrajno malo: »jedan manje«. Ne. U meni, sa mnogom, umire sve ono što je bilo obuhvaćeno mojom svesću: moji bližnji, nji-

⁵ U psihanalizi se smatra da je javljanje straha od smrti u akutnom vidu posledica ili izraz nekog drugog potisnutog sadržaja. Skoro nikad se ne uzima u obzir (osim, eventualno u traumatskoj neurozi vezanoj za ratne uslove) i mogućnost da je, zapravo ukazivao strah od smrti (kao izvorno iskustvo, a ne kao maska za neki drugi potisnuti sadržaj) predmet potiskivanja. Tako Freud (u tekstu »Ego i id«, Treći program, jesen 1984, str. 330–331), kaže: »Gromoglasna tvrdnja: »svaki strah zapravo je strah od smrti«, jedva da ima nekog smisla i u svakom slučaju ne može da se opravda. Štaviše, čini nam se potpuno ispravnim da se strah od smrti odvoji od staha od objekta (to jest od realne strepnje) i od neurotične libidinozne strepnje. On nameće psihanalizi težak problem, jer je smrt apstraktan pojam a negativnim sadržajem za koji se ne može naći nesvesni korelativ. (...) Na osnovu tih razmatranja moguće je, dakle, strah od smrti kao i strah od svesti, smatrati rezultatom obrade straha od kastracije.

Da sam strah od smrti može biti predmet potiskivanja (a ne obrnuto), ističe se ne samo u budističkoj tradiciji. Zanimljive ideje o tome nalazimo i kod jednog savremenog hrišćanskog mislioca, Pola Tilih (1974). On, najpre, ističe razliku između egzistencijalne i patološke anksioznosti (u našem slučaju, tu razliku smo istakli kroz razdvajanje akutnog i depresivnog straha od smrti). Budući da je i sam teolog, Tilih sagledava kako se oko ovog pitanja stiču teologija, psihijatrija (medicina) i filozofija. On smatra da je neurotična strepnja (anksioznost) nesposobnost da se preuzme (i podnese) egzistencijalna strepnja (sudbine i smrti). Izmešten strah je posledica patološkog oblika strepnje spram sudbine i smrti (tj. neurotičar strepi spram određenih opasnosti koje nisu realne, a potiskuje svest o smrti koja je stalno prisutna, otvorena mogućnost – Tilih, str. 77–79).

Uočavajući odnos između patološke i egzistencijalne strepnje, Tilih dolazi do sledećih zaključaka: (1) egzistencijalna strepnja ima ontološki karakter i otuda se ne može otkloniti nego mora biti nadviđena hrabrošću da se bude; (2) Patološka strepnja je posledica neuspela ličnosti da podnese egzistencijalnu strepnju; (3) patološka strepnja u odnosu na egzistencijalnu strepnju vezanu uz sudbinu i smrti hoće da se osigura neerealnom sigurnošću, u odnosu na strepnju vezanu za sumnju i apsurd, neerealnom izvesnošću; a u odnosu na strepnju vezanu za krivicu i prokletstvo, neracionaln savršenstvom. Konačno, patološka strepnja, kad se jednom učvrsti, postaje predmet psihijatrije (Tilih, str. 81).

hove patnje i ljubav, sav istorijski progres, upošle сва zemlja, sunce, zvezde i beskonačno prostranstvo. Pa čak i sam Tvorac Sveta, i On umire u meni. Celokupno Biće proždire mrak zaborava. Tako sam tada shvatio svoju smrt. Duh koji je mnome ovladao, rastavlja me je od Zemlje i bio sam bačen u neku tamnu oblast, *gde nema vremena*.

Većni zaborav, kao gašenje svetlosti saznanja, dovodio me do užasa. Ovo me je stanje uništavalo; vladalo ja nadamnom i protiv moje volje. Sve što se oko mene dešavalo nametljivo je govorilo o neizbežnom kraju svetske istorije. (Odnosi se na vreme I sv. rata – D. P.). Neprestano je pred očima bila sila ponora i samo sam retko uspevao da zadržim bar malo mira. Razmišljanje o smrti, sve više prisutno, dostiglo je takve razmere da je sav naš svet izgledao kao nekakva opsen, uvek spremna da iščezne u večnim provalama pustoši nebića.

Osvrnuo se i na dva primera izvan filozofskog i religijskog konteksta. Kralj na samrti (iz istoimenog Joeskovog komada) kaže: »Ah, vi nebrojeni, koji ste umrli pre mene, pomozite mi. Recite mi kako ste to umrli, kako ste to prihvatili. Naučite me tome. Da me vaš primer uteši, ... Pomozite mi da prekoram prag koji ste vi prekorili. Vratite se za trenutak sa te druge strane da mi pomognete. Pritecite mi u pomoć, vi koji ste se uplašili i niste hteli. Kako se to zbilo? Ko vas je podržao? Ko vas povukao, ko gurnuo? Jeste li se bojali do kraja? A vi, koji ste bili jaki i hrabri, koji ste nehajno i vedro pristali na smrt, naučite me nehaju, naučite me vedrinu, naučite me pomirnosti sa sudbinom.«

U ovim opisima vidimo karaktersitična svojstva straha od smrti koji je udružen za osećanjem potpune usamljenosti (da se ni sa kim ne može podeliti, niko tu ne može pomoći), bespomoćnosti i nepopravljivosti (u svim drugim situacijama čovek se uzda da se još nešto može učiniti, jedino je smrt izvan svake uzmičanja i truda). Kako poredi Arhimandrit Sofronije: »Sećam se sada onog kosmonauta, koji je očajno prizivao zemlju da ga spasi smrti u nepreglednom prostanstvu; radio je hvatao njegove vapaje, ali niko nije imao mogućnosti da mu pritekne u pomoć.«

Strah od smrti vezuje se uz različite aspekte smrti, odnosno umiranja. Najpre taj strah izaziva osećanje bespomoćnosti prepuštenosti. Drugo, smrt se doživljava kao prekid i kraj života (žudnja za dobrih zemlja je katkad tako jaka da spopada često i osobe koje inače veruju u nastavak egzistencije *post mortem*). Potom sledi strah od mogućih fizičkih patnji (koje prate tešku smrtonosnu bolest) i/ili duševnih jada: samoća, beznađa. Konačno, strah se može vezati i uz rizik da se bude živ sahranjen ili ideju raspadanja leša.

3) Pre desetak godina objavljena je knjiga dvojice ruskih lekara Nikolajeva i Nilova: »Gladovanje radi zdravlja«. Navodim je zbog slučaja jednog mladića koji je opisan u knjizi, čiji je prijatelj nenadano poginuo i koji govori o slepim saznanjima koja su ga potom preokupirala.

On veli: »Potresla me je, pre svega, strašna misao da sam i ja mogao biti na njegovom mestu. Nikada ranije nisam razmišljao o životu i smrti... nikada nisam mogao da zamislim da sam i ja smrtan».

Prvog dana posle udara (kako sam ja nazivao taj slučaj) počele su mi se nametati misli o nepovratnom karakteru vremena. Nikada o tome nisam ranije razmišljao, a sada sam počeo da podužem razmišljati o tome da se nikad neće vratiti ono što je jednom prošlo. Počeo sam da tugujem za svojim probujanim godinama, za nepovratnim vremenom.

Koristio sam se ovim slučajem iz medicinske literature, jer mi je srodna povest o Budi koju nalazimo u budističkoj literaturi uvek bila pomalo preterano poučno doterana, a drugi, važniji razlog, je što pokazuje da jedan tip iskustva o životu nije tek izmišljen, a priča o neobičnim događajima nekog davnog vremena, već se ponavlja u životima pojedinaca u različitim vremenima i kulturama. Pri tome valja imati u vidu dve važne ograde – da je to iskustvo blisko nekim ljudima i da ga nikako ne možemo propisati kao obrazac u tom smislu da bismo smeli smatrati deficitarnim one koji ga nisu imali niti će ga imati. Drugo, to iskustvo prolazi kroz izvesno uobličenje putem aktualnih i potencijalnih obrazaca u datoj kulturi. Pomenuti mladić, usvajajući stav okoline da mladić treba da je vazda optimista i veseļak, zaključuje je da s njim nešto nije u redu, da je bolestan, te se obratio za psihijatrijsku pomoć.

Zanimljivo je pre svega strukturalna sličnost u iskustvu ovog mladića i opisa koji daje stara budistička povest o okolnostima Budinog preobraćenja, u kojoj iskustvo smrti u prvom licu igra veoma važnu ulogu.

Najpre tu je suočavanje sa smrću drugog lica, ali koje identifikacijom prerasta od uobičajenog iskustva smrti u drugom licu u iskustvo smrti u prvom licu – mladić K. i Buda postaju neposredno svesni da će i sami jednom umreti i to deluje iznenađeno, potresno. Suočeni s tim i jedan i drugi potom bivaju zapanjeni što i u drugih ne zapažaju tu reakciju. Mladić veli: »Zašto su ljudi tako mirni, tako malo plaću; kako su u stanju da spokojno razgovaraju? Buda veli: »To je neizbežan kraj za sve ljude; a ipak ljudi ne osećaju strah, ne izgledaju zabrinuti.« Treće, obojica se tada suočavaju i sa sveopštom prolaznošću, očišćenom pre svega u starosti – K. je potegao Pečinim dedom, Buda starem čovekom je slučajno video na ulici.

Karakteristično je pri tom, za obojicu da su do tog vremena živeli u nekoj vrsti nesvesnosti, nedužnosti, kao Adam i Eva pre prvog greha. Mladić veli da do tog vremena nikad nije razmišljao o životu i smrti, a u slučaju Bude povest nam objašnjava da je to bilo otuda što ga je otac dugo držao u nekoj vrsti izolacije u veštačkoj sredini u kojoj se nije s tim činjenicama mogao suočiti, sve dok nije izbegao očevom nadzoru.

Na kraju, zapanjujuća je u ovom nabravanju još jedna analogija. Mladi K. je naišao na pomenutu dvojicu lekara koji su pokušali da ga gladovanjem izleče od »nerealnosti«. »Sta-

nje »nerealnosti« se smanjilo, veli on, moji osećaji, mada nisu postali sasvim realni, ipak su mnogo bliži normalnim. Ja se nadam da u sledećoj kuri gladovanja definitivno raskrstim sa tom dosadnom »nerealnošću«, zaključuje on. Buda se pak, tražeći rešenje za svoj problem u jednom trenutku pridružuje grupi asketa koji su upražnjavali gladovanje, ali to nije urodilo razrešenjem njegovog problema. Navodno to je stigao kad je sagledao niz svojih prethodnih rođenja i lanac egzistencije koji vodi ponavljanju. Polazeći od toga da se čovek u sukcesiji rađa i nanovo umire (tj. reinkarnira) on je zaključio da se starost i smrt (zapravo njihovo ponavljanje) mogu izbaci (naravno ne u ovom nego narednom životu) tako što će se prekinuti ovaj lanac gašenjem energija koje održavaju tu reprodukciju i postizanjem jednog ne-stanja koje neće voditi novom rođenju.

4) Strah od smrti obično kao neposredan povod ili okidač može imati smrt bliže osobe, vlastitu bolest ili emocionalnu traumu nekog drugog tipa. Njegova dva osnovna vida su akutan, paničan (sa povremenim izbijanjem užasa) i hroničan, depresivan oblik (sa prevladavajućim osećanjem beznađa, usamljenosti, bespomoćnosti). Ovdje govorimo o *paničnom* strahu a ne o *maničnom*, budući da je maničnost psihopatološka kategorija, a ovdje nastojimo da taj strah shvatimo kao egzistencijalnu krizu, a ne kao psihopatološko stanje. Hroničan vid poprima oblik depresije (ali depresije u kojoj obično nema osećanja krivice koje se javlja u depresijama drugog tipa), ili se maskira fobijom (strahom koji je »konkretniji«, na primer, strah od zatvorenog prostora), ili hipohondrijom (strah od određene bolesti koja se može »lečiti«, za razliku od smrti koja je neizlečiva).

U akutnom vidu karakteristično je da čovek ima osećaj (opisan kod mladića K. i Bude) da sagledava nešto strašno očigledno, istovremeno se na izvestan način čudeći kako je do tada to za njega bilo u senci i kako to da je i za ostale u senci? To je glavni razlog zbog koga i oni i ostali zaključuju da to »nije normalno« i da je najbolje da uzme neki lek ili ode na psihoterapiju. Unutar budističke i hrišćanske pravoslavne tradicije ovo iskustvo se sagledavalo kao jedna od pretpostavki pristupanja dubljim istinama dostupnim čoveku ne kao bolesnom nego kao povoljan putokaz. Ovdje smatramo da nam te tradicije ukazuju na nešto što nam omogućuje da prevaziđemo našu krutu podelu na bolesno i zdravo, da otvorimo prostor za integraciju takvih iskustava i bez zapažanja u područje ove ili one religije, s jedne strane, odnosno da razumemo psihodinamiku tog iskustva i u religijskom kontekstu, s druge strane.

Bez obzira na to valja odgovoriti na jedno važno pitanje: ako tvrdimo da strah od smrti nije u svakom slučaju (nego samo ponekad) bolesno stanje, zašto je ono izuzetno, zašto se javlja samo nekad i povremeno? Kao i druga duboka, numinozna iskustva, kao što je, recimo zaljubljenost, probuđenje, prosvetljenje, ozarenje, milost itd. i ono se javlja

u određenim okolnostima, dakle, u izvesnom smislu kao izmenjeno stanje svesti nepatološkog tipa. Kad se čovek nosi sa strahom od smrti i na kraju integriše to iskustvo da bi prihvatljivo vlastitu smrt na taj način prihvatilo i vlastiti život, jasno je da to ne može biti deo tekućeg dnevnog iskustva, deo onog života koji provodimo kao u nekoj nesvesnosti i samozaboravu.⁶

Sećanje na smrt

Jedno od klasičnih objašnjenja koje istorija religije daje kao objašnjenje zaborka religije glasi da se religija javlja zbog čovekovog straha od smrti. Platon je, pak, tvrdio da je filozofija izraz čovekove potrebe da se spremi za smrt. Treći dodaju da su svi čovekovi veliki poduhvati izraz potrebe da se izade na kraj sa strahom od smrti, nestajanja, zaborava. Četvrti kažu da i čovekovi mračni poduhvati imaju isti izvor. Ovdje se nećemo baviti time nego ćemo ukazati koji tipovi meditacije su korišćeni u svrhu integracije straha od smrti. U načelu, odnos između meditacije i straha od smrti javlja se u dva vida. U jednom vidu meditacija je samo u posrednom odnosu spram straha od smrti (kao spram svih ostalih strahova), tj. ona se ne upražnjava nezavisno od tog straha, bilo zato što on i nije prisutan, a ako jeste, onda se na to uopšte ne obazire (koliko je to moguće), jer se u strah straha samo smetnjom, iskušenjem na putu koje će u dovoljnu istrajnost nestati sam od sebe. Smatra se da će u daljem toku strah biti prevaziđen (integrisan) samim napredovanjem i da ga ne treba hraniti pažnjom niti mu davati maha.

Drugi pristup je sasvim suprotan, jer se aktivno suočava sa strahom od smrti, odnosno energijom (mislima i osećanjima) koje ovaj nosi. Katkad, privremeno tak nastoji da uveća strah da bi integrativni, oslobađajući učinak prevladavanja straha bio što veći. Pri takvom pristupu strah od smrti se ne smatra smetnjom nego važnom pretpostavkom napredovanja na meditativnom putu (kao se kaže u pravoslavlju: vrstom blagodati). Zanimljivo je da oba ova pristupa nalazimo u različitim delovima sve tri velike tradicije: u budizmu, u hinduizmu i hrišćanstvu.

Odluka o tome šta datoj osobi više odgovara zavisi od toga kojih je uverenja (da li je religiozan) i od ostalih svojstava ličnosti (suoči se sa slabostima ličnosti teško mogu podneti drugi pristup, »preplavlivanje«).

U savremenoj psihoterapiji postoji tehnika koja se naziva »preplavlivanje«. Metafora »preplavlivanja« slikovito izražava i jednu komponentu meditacije smrti kakvu nalazimo u pojedinim tradicijama.

1) U hrišćanstvu se govori o sećanju na smrt (grčki, *mneme thanatoi*) i ozoceranju smrti, tj. usredsređenosti »zagledanosti«, promišljanju značenja smrti.

»Kao što je hleb potrebniji od svake druge hrane, tako je i sećanje na smrt potrebnije od svakog drugog podviga«, kaže Jovan Lestvičnik. »Sećanje na smrt podstiče monahe koji žive u zajednici na trud i duboko razmišljanje, pa štaviše i na radosno podnošenje uvreda. A kod onih koji žive u bezmolvju, ono dovodi do prestanka brige o bilo čemu zemaljskom, do neprekidne molitve i čuvanja uma. Te vrline su i mati i kći sećanja na smrt. (...) Prvi znak da se čovek u dubini svog srca seća smrti, jeste hitimično nepristajanje prema svemu što je stvoreno i svecelo odricanje od svoje volje. (...) Kao što oči tvrde da savršena ljubav ne može pasti, tako i ja mislim da je savršeno osećanje smrti slobodno od straha« (Jovan Lestvičnik, str. 68-9). Da bi što više podstaklo sećanje na smrt neki podvižnici su u pojedinim periodima spavali u mrtvačkom sanduku kao što su neki hinduisti i budisti meditirali na groblju ili uz mrtvaca. »Sećanje na smrt je naročito važna askeza monaha i mora da bude neprekidno« kaže Dimitrije Bogdanović (str. 95).

2) U ranom budizmu govori se o sećanju na smrt (*maranānussati*) i o pažnji na smrt (*maranāsati*).

Buddhagosa govori o osam načina sećanja na smrt. *Naipre*, smrt se zamišlja kao ubica, jer se pojavljuje često nenadano, i kao što ubica odnosi život nepovratno tako i smrt. Čovek hodi kroz život nepovratno kao sunce preko neba što ide zalasku dok ga smrt ne zaskoči. Život je dobijen rođenjem, lovi ga starost, iznenaduje bolest a preseca smrt. *Drugi način* sećanja na smrt je preko slike uspeha. Kao što uspeh traje dok ga neuspeh ne prevlada i kao što nema uspeha koji će izmasti neuspeh, tako i život u odnosu na smrt, pa se veli da je smrt propast uspeha života. *Treći način* je putem poređenja. Kad sagleda da su i oni vrlo slavni umri, čoveku je očiglednije da će i sam umreti. Kad uporedi da su umrli i oni veoma zaslužni i jasnija mu je i vlastita smrt. Kad uporedi da su umrli i oni veoma snažni, bolje shvata nužnost svoje smrti. Kad uporedi da su umrli i oni koji su činili čuda razume lakše svoju smrt. Kad činili čuda su umrli i oni mudri setiće se svoje smrti. Kad uporedi da i probuđeni (bude) umiru, sećaće se bolje svoje smrti, videvši da ih kiša smrti gasi kao velike vatre. Sećajući se tako i poredeći sebe s drugima koji su umrli dostići će duboku meditaciju. *Četvrti način* je sagledavanjem tela. Telo je nastajeno mnogim sićušnim bićima koja se u njemu rađaju, hrane se, luče i umiru. Telo je njihovo rodno mesto, njihov dom, njihov klot, njihov grob. Telo može umreti ako se ova bića uzbuze. I kao što ga delimo sa ovim bićima, delimo ga i sa nekoliko stotina bolesti od kojih mnoge mogu iza-

zvati smrt. Sećajući se tako čovek treba da je svestan da deli telo s drugima. *Peti način* je sagledavanjem krhkosti života. Život postoji dok ima ravnomernog daha i ujednačene hladnoće i toplete. Takođe, kod postoji ravnomerna razmena četiri elementa. Sve to čini život krhkim. *Šesti način* je sagledavanje nepredvidivosti života. Nepredvidivo je trajanje života, nepredvidive su bolesti, nepredvidivo je kada će i gde smrt zadesti čoveka i nepredvidiva je sudbina, tj. u kakvom će obliću biti naredno rođenje. *Sedmi način* sećanja na smrt jeste podsećanje na njegovo ograničeno trajanje. Dugovečan čovek živi oko sto godina, manje ili više. Za mnoge je i to nedostižno. Kad čovek (sebi) kaže: dajte mi još jedan dan i dosegnuću smisao Budinog učenja; ili: dajte mi vremena koliko treba da se pojede obrok; ili: dajte mi vremena koliko treba da se sažvaću i progutaju četiri ili pet zaloga, za takve se kaže da su nehajni i lenji u negovanju pažnje na smrt. A kad neko negujući pažnju na smrt kaže: o, da poživim koliko je potrebno da se sažvaće i proguta jedan zaloga i da makar za to vreme upražnjavam Budino učenje mnogo ču postići; ili: o, da poživim koliko je potrebno za udah i izdah mogao bih mnogo postići upražnjavajući Budino učenje, za takve se kaže da marno neguju pažnju na smrt. Jer, tako je kratak ljudski život da nije sigurno da će trajati ni koliko treba da se sažvaću i progutaju četiri-pet zaloga (prema Buddhaghosi, I, str. 248-256).

Izgleda da je ovaj način bio jedan od najvažnijih. Tu svest, odnosno njen značaj, ističu i potonja učenja budizma, a nalazimo je i u hrišćanstvu – svest o hitnoći, o kratkoći preostalog vremena. Tako se u tibetanskom budizmu podvlači da čovek valja da shvati da nema ni trenutka vremena za gubljenje, kao što ga nema ni čovek ranjen otrovnom strelom. U *Bukvaru budisa* nalazimo sličnu misao:

»Najvažnija i suštinska ideja za ratnika jeste smrt, koju on treba da ima pred očima dan i noć... Pomisli kako je krhka stvar život, posebno onaj ratnika. Pošto je tako, smatraću svaki dan svoj život poslednjim i posvetiću se ispunjenju svojih obaveza. Nikad ne dopusti da te obuzme osećanje da je život dug, jer tada ćeš biti sklon da se na različite načine raspršiš...«

O tome Jovan Lestvičnik kaže: »Sećanje na smrt jeste svakodnevna smrt; sećanje na kraj života – neprestano uzdisanje. (...) Čoveku je nemoguće... da provede pobožno današnji dan, ako ne bude mislio da je to poslednji dan njegova života.«

Konačno, *osmi način* sećanja na smrt po ranom budizmu sastoji se u sagledavanju trenutnosti postojanja. Kao što točak rotirajući se dodiruje u svakom trenutku tlo samo delićem svog ruba tako i ono što pripada sadašnjosti (i postojanju) jeste samo trenutak koji je zamenio prethodni trenutak i kojeg će smeniti naredni trenutak. U tom smislu život je uvek samo jedan trenutak sadašnjosti u prošlost života kao i mrtvoga ne postoji. Ova ideja nigde nije toliko razrađivana kao u budizmu.

Buddhagosa se slaže sa Lestvičnikom da

⁶ Mogli smo već do sada u više navrata pomenuti Hagejevovo shvatanje smrti. On kaže da i odnos prema smrti može biti zahvaćen besiličnim »« (umire se... čemo jednom). Naspram toga, on je isticao autentično bivstvovanje-k-smrti, dok je Jankelevič (1966) govorio o »smrti u prvom licu« (o Jankelevičevom i Bodirjarovom shvatanju smrti pisao je kod nas Belančić, 1983:25-49). U svojoj kritici Hagejevog shvatanja Smrti (1983: 526-530) se naročito okomio na ideju o *iličivanju* smrti kao (autentičnu) vlastitu (moje) mogućnost (Hagej, 1985: 297-8), a odbacuje u celini Hagejev projekt autentičnog bivstvovanja-k-smrti (pravoga bika pri smrti. Ni jedan ni drugi se ne bave situacijom oporavljanja od života i mogućnošću prihvatanja vlastite smrti (Smrt je obuzet time da smrt ličiva život značenja i smisla – str. 524, 530, 536).

sećanje na smrt vodi nepristrasću i odvraćanju od svega prolaznog, neprijanjanju za život. I dok oseća koje nisu kultivisale pažnju na smrt podležu užasu i izbezumljenju u času smrti, veli on, posvećenik umire besstraha i smušenosti, (Buddhaghosa, I str. 259).

Važnost duševnog stanja u času smrti svuda je ističana, a naročito u tibetanskom budizmu, jer se smatralo da od toga zavise i izgledi za postizanje produbljivanja u procesu umiranja (dakle, rastakanja sastavka čovekovog bića), odnosno vrsta narednog rođenja ako samo oslobođenje i ne bude postignuto (naime, prijanjanje uz život i panika koja ga prati u času smrti guraju u pravcu nepovoljnog rođenja, možda čak ne u čovečjem obličju). Otuda *Tibetanska knjiga mrtvih* jeste priručnik u dvostrukom smislu: nju čitaju umrlome ne bi li mu pomogli da se bolje snađe u posmrtnom (bardo) stanju i drugo, ona upućuje na meditativne sadržaje vezane uz umiranje i posmrtno stanje. U ovom slučaju meditacija oslonjena na vizualizaciju predstavlja prolaženje kroz ta stanja uz pomoć imaginacije, kako bi to čovek lakše podneo kad dođe čas prave smrti. Ta meditacija obuhvata rastvaranje četiri sastavka i stapanje svesti sa prostorom.

Najpre se čvrsti sastavak tela rastvara u tečnom, što je u procesu umiranja praćeno gubitkom snage i bledilom umirućeg. Telo otežava i svest se muti. Zatim se tečni sastavak razlaže u vatrenom te delu obuzima bez, javlja se žed. Vatreni sastavak razlaže se u gasovitom i gubi se toplota tela, disanje je otežano. Na kraju, gasoviti sastavak se razlaže u prostoru što je kod umirućeg obeleženo poslednjim izdahom. Duh biva veoma uznemiren i ljudima silovite i agresivne prirode javljaju se prividenja zastojašućih likova. Tada se sve finotvarne energije stiču u području srca i otuda napuštaju telo i razlažu se u prostoru. Ovo je ključni momenat jer se prostor javlja kao blistavo čisto svetlo; oni koji su ovaj proces upoznali kroz meditaciju, moći će u času smrti da se stope sa tom svetlošću, smatraju Tibetanci, te tako postignu prosvetljenje. Druga povoljna alternativa jeste da ostvare telo duge (*ja-lus*), tj. takav preobražaj finotvarnih sastavka tela u kome se oni pojavljuju kao petbojna svetlost.

3) U tantričkom hinduizmu suočavanje sa smrću ima nekoliko vidova. Da bi se što konkretnije suočio sa smrću jogin za neko vreme odlazi na groblje i boravi među nedogorelim leševima. Tim putem on najpre treba da sagleda i doživi protivrećan karakter stvaralačke i razaračke snage u prirodi, otelovljenoj u boginji koja istovremeno rađa i donosi život, a i razara ga, donoseći smrt. Sagledavanje tog jedinstva života i smrti, stvaranja i razaranja deluje u prvi mah zastrašujuće jer ruši uobičajen poredak u kome su život i smrt jasno razdvojeni. Meditacija omogućuje da mu do srži prodre saznanje koje na čisto racionalnoj ravni danas usvajaju svaki biolog: da od časa rođenja čovek svakog dana delom umire i delom se rađa, sve do smrti kada dezintegracija potpuno prevlada. To prekaljivanje u vatri smrti ob-

eležava u tantrizmu sama vatra kremacije (na mandalama, prvi krug takođe predstavlja vatra) i u meditaciji najpre treba proći kroz tu barijeru. A taj prolaz je moguć tek kad čovek pristane da umre, kad je spreman da žrtvuje telo i vlastitu individualnost (ego), da bude sažet u vatri života. Ovi procesi su u tantričkoj imaginaciji artikulirani likovima strašnih božanstava i polubožanstava (zbog njihove strahotnosti nekad ih se brka sa đavolima i spodobama hrišćanskog pakla). U tom sklopu se i seksualnost pojavljuje u protivrečnom značenju: s jedne strane, ona u ravni života uvek iznova pobuđuje smrt rađanjem, ali time opet uvodi bića u ravan u kojoj ova ne mogu (konačno) izbeći smrti nego joj (uvek iznova) podležu. Samo onaj ko izađe iz tog kola izbeći će ovaj vrtlog.

Rođenje i smrt

To meditativno »preplavlivanje smrću« koje nalazimo u nekim učenjima budizma, hrišćanstva i hinduizma uokvireno je specifičnom tradicijom i shvatanjima, ali i današnjim čovek iz tih vrela može crpiti i ponešto i primeniti. Kakvoj nas to alhemiji uči sećanje na smrt, na koji način je moguće strah od smrti integrisati i pretvoriti ga u činilac rasta, a ne razaranja ličnosti?

Život, kao i smrt, traži nas cele, našu glavu. Ko se plaši da će se potrošiti, propasti, ne može da živi slobodno. Prihvatanje vlastite smrtnosti i opraštanje od sveta pojavljuje se u određenom trenutku života – sasvim paradoksalno – kao pretpostavka daljeg života. U hrišćanstvu to je izraženo onom parabolom da kad rano žito padne na zemlju i umre ono donosi novi život. To podrazumeva i poimanje žrtve i žrtvovanja (bačenosti u svet): sagledavanje svog mesta, svoje »karik« u lancu generacija. U strahu od smrti čovek se oseća kao da je bolestan od smrti – kad integriše taj strah on se oseća kao da je ozdravio od smrti, iako zna da se, biološki gledano, jedino od smrti ne može ozdraviti. Tamna noć duše koja ga drži u očajanju, beznađu, kosmičkoj usamljenosti, pretvara se u ozarenost, ispunjenost. Dok se u strahu oseća kao neko osuđen na smrt, sada se odjednom oseća lak, veselo, kao neko kome je oproštena smrtna kazna. U okviru hrišćanstva to se tumaći time što je u Starom zavetu smrt bila kazna za prvi greh. Stupanje Hrista je to ublažilo pa je čovek sada delom smrtan, a delom mu je oprošteno Hrista radi – duša mu je besmrtna. U budizmu čovek je osuđen na smrt dok nastoji da je izbegne, a oslobađa je se kad se odrekne privida besmrtnosti (tj. ega). Sa stanovišta savremene psihologije opesivan strah od smrti se povlači kad se napusti pređašnji narcizam, centricnost i samoljublje; čovek tada vidi generaciju u lancu bića i ljudi – da stalno jedna bića dolaze a druga odlaze i da je tako i sa njim samim – on vidi da nema glavnu ulogu nego jednu od uloga u drami života, ali ga to ne ispunjava osećanjem izgubljenosti, zbunjenosti, nego razumeva-

njem koje ga otvara i širi. Dok je u detinjstvu njegova ljubav i simpatija sezala do porodičnog kruga, a kasnije poprimala pre svega seksualnu obojenost, sada mu se otkrivaju nove dimenzije ljubavi koje nadilaze rođake i seksualne naklonosti. Prihvatanje smrti znači ujedno i prihvatanje rođenja, a to znači prihvatanje celog života koji postaje stvaran.

U tome je sadržan paradoks koji čini teško dokucivom ono o čemu govori Chuang-ce. Ljudi obično veruju da je samo život stvaran a da je ono čudno vreme pre rođenja (kad nas nije bilo) i posle smrti (kad nas neće biti) nekako nestavno (za svakog, pojedinačno), a stvarno za ostale koji su živeli pre našeg rođenja ili žive posle naše smrti. Ali, istina je da ni to vreme, taj život između rođenja i smrti, nisu stvarni sve dok ne uključite, ne dopustite i rođenje i smrt. Prihvatiti svoje rođenje a odbijati smrt znači prihvatiti jednu polovinu života – rođenje i mladost, a odbaciti drugu polovinu – starost i smrt. To bi onda značilo da je za čoveka jedino pravo rešenje da se ubije, ali podvrne eutanaziju u četrdesetoj godini. Ali, čak i tada smrt ulazi u »paket-aranzman« koji nazivamo životom. Otuda je život stvaran samo ako uključite i rođenje i smrt, a onaj ko odbacuje svoju smrt i beži od nje, zapravo ne prihvata ni život ni svoje rođenje nego iluziju trajanja i trajnosti. I kao što od bogova ne možemo izmisliti svoje rođenje ni večnu mladost, tako ne možemo izmisliti ni život večni ni neprolaznost.

Parabola o zrnu žita koje pada u zemlju i umire donoseći novi život, u jednom čitanju se pojavljuje kao simbol umrlag i uskrslog Hrista (i svakog drugog hrišćanina), a u drugom čitanju kao simbolički prikaz čoveka koji je prihvatio svoju smrt i koji je tako »vaskrsao« u metafizičkom smislu, tj. za koga je ovaj ovde život postao stvaran, jer je on u njega ušao, uskrsao, sada ne kao biološka činjenica nego kao svesno biće. Jer, tek sa prihvatanjem svoje smrti, čovek prihvata i svoje rođenje, kao ulaz u život koji će se završiti smrću, pa time prihvata i život omeđen rođenjem-i-smrću.⁷

Ali, ne treba misliti da je ovde u pitanju samo neko pojmovno razjašnjavanje – prihvatanje ovde ne znači samo uviđenje u ravni mišljenja, nego potrese i novi razmeštaj snaga u dubljim područjima: u području srca, stomaka i leđa. Gdekad se ono oseća kao »pad kamena sa srca«, ali »spadanje tereta s leđa« ili »otpadanje dna kofe« ili kao neko zasmajavanje iz dijaframe ili »razrešenje čvorova srca«, a u mentalnoj sferi kao razrešenje sumnje ili zadovoljavanje neke neočekivane slobode i veselosti.

Neko će sada postaviti opravdano pitanje: a o kakvoj smrti je reč? Zar to nije podvala ako se skreće pažnja na to prihvatanje li, ili ne prihvatanje smrti, a ostavlja po strani

⁷ Onaj ko ne prihvata smrt ne prihvata zapravo ni rođenje, ni ulazak u svet, pošto oni nužno nose u sebi umiranje i smrt. Do razdvajanja rođenja i smrti dolazi iz dva razloga. Jedan je i instinkt odricanja (trajanja) koji u ljudima rađa žudnju za besmrtnošću, a drugo je osećanje da u njima ima nešto neprolazno što im izgleda da ne može umrti (svest sebe doživljava kao nešto neprolazno).



Albrecht Dürer: Vitez, Smrt i Divo (Nemačka, XVI vek)

samo poimanje smrti. Dakle, je li reč o prihvaćanju smrti kao konačnog kraja, onako kako su je shvatali neki indijski mislioci ili rani taoisti i kako je shvata prirodno-naučni materijalizam, ili je reč o nekom drugom shvatanju, koje drži da se egzistencija na neki način nastavlja, individualno (kao u sklopu ideje reinkarnacije, ili kao u hrišćanstvu) ili nadilaženjem individualnosti (u vidu stapanja sa apsolutom, izlaskom iz samog područja u kome važi dvojstvo život-smrt).

Čini se da ima nečeg osnovnog, zajedničkog u strahu od smrti, bez obzira na to da li se i kako zamišlja (ili veruje) egzistencija posle smrti. A to je: opraštanje od ovog ovde života i prijanjanja, od ovog identiteta i okruženja, smrt za sve ovo što čoveka vezuje i preko čega prijanja i hrani se egzistencijom. Verovatno je i to razlog što nema upadljive razlike između prianjanja vernika i ateista kod Kibler Rosove.

2) Dovede smo uglavnom govorili o strahu od smrti kakav se javlja kod čoveka koji svoj

život smatra, ukupno uzev, nečim zadovoljavajućim (pri čemu on, kako smo rekli, apstrahuje smrt od života). Ali, moguć je strah od smrti i u sprezi sa osećanjem nezadovoljstva životom, gde je jedna od komponenti tog nezadovoljstva baš smrt. Strah od smrti se najčešće pojavljuje kao strepnja da će biti prekinuto i dokrajčeno nešto u čemu suma zadovoljstava ipak preteže nad nevoljom. Sa tog stanovišta moglo bi se i pomisliti da čoveku koji nije zadovoljan svojim životom i sudbinom (za koga bolovi pretežu nad zadovoljstvima) smrt može izgledati kao dobrodošlo prekraćenje muke. Ali, često nije tako, nego mu smrt izgleda kao konačno oduzimanje ili prikrivanje prilike da nešto još izmeni u životu, da popravi bilans. Onaj ko u tom času hoće da se ubije, hoće (od jada i besa) jednim udarcem da prekrati i predupredi dvostruku muku – muku života i muku smrti. Samurajsko ritualno samoubistvo – seppuku – bilo je institucija koja je pružala priliku da se čovek, i pošto su mu sve lađe nepovratno potonule, povuče iz ži-

vota sa dostojanstvom, da tim poslednjim gestom možda izbriše osećanje gorčine poraza simboličnom porukom: »možete me uništiti, ali ne možete me poraziti«. To deluje drastično, ali ako to uporedimo sa prikrivenim samoubistvom koje vrši čovek kada, sa osećanjem da je nepovratno poražen u životu, pribegava piću ili bolestima, onda nam institucija samoubistva za koju je znao Stari vek izgleda nekako čistija.

Od onoga ko se grozi života teži je slučaj onoga ko se grozi i samog rođenja i zaključuje da bi mu bilo koje rođenje (dakle, bilo koja sudbina, a ne samo ova) bilo muka i jad. Jedna Hesiodova elegija izražava to strahotno osećanje koje čovek jedva može podneti: »Najbolje od svega na zemlji je ne biti rođen niti sagledati sjaj sunca; a iza toga, što pre proći kroz kapije Hada«. Pa i u *Iljadi* (XVII, 446-7) možemo naći jedno takvo sagledavanje u rečima Zeusa, da je čovekova egzistencija gora nego svih ostalih bića: »Nema zanagao ništa kukavnije nego je čovek od svih bića što dišu na zemlji i gamižu po njoj« (egzistencijalizam tu govori o »bačenosti«). Takav mora najpre da se poduhvati tajne rođenja i radom kroz meditaciju da sebe stavi, takoreći, izvan života (napuštanjem svakog uporišta, da više ne bude tu), ali ne u vreme posle svoje smrti (kad više nije tu), nego pre rođenja (dok još nije tu). Samo tako može postići odlaknuće. Tu ideju uobličio je japanski majstor zena iz XVII veka, Bankei, koji je majstorski povezao neka filozofska shvatanja budizma sa ovom situacijom u kojoj se »izlaze« ne traži u vremenu iza ili posle smrti, nego pre rođenja.⁸ Bankei je dosegao probuđenje kad je sagledao svoju »nerodenost«, tj. »nerodeni duh budinstva« i tako bio oslobođen »dolaženja« (rođenja) i »odlaženja« (smrti). Nerodeni duh budinstva (budnosti) preseca bilo koji čvor, veli on. Živeti u stanju nerodenosti znači doći budinstvo (vidi Stryk i dr, 1973: 127).

3) Ako ostavimo po strani iznuđeno samoubistvo kao što su, recimo, samoubistvo-eutanazija (prekraćivanje fizičkih ili psihičkih patnji), ili samokažnjavanje zbog stida, poniženja, sramote, ili greha – samoubistvo je vid radikalnog odbijanja.⁹ U nekim slučajevima je u pitanju odbijanje rođenja, u nekim odbijanje određene sudbine, a u nekim odbijanje (prirodne) smrti. Kao su prikladi

⁸ Da bi ovo bilo jasnije napomenimo da ideja o okretanju smjera ne gubi na operacionalnom smislu zbog budističke pretpostavke o cirkularnosti egzistencije, tj. da je tom rođenju već prethodila neka smrt, te da vreme pre rođenja isto onko koje će opet biti posle smrti.

⁹ Kad to kažemo ne tvrdimo da postoji neka suština ili ključ zajednički svakom samoubistvu. Uzroci, ili motivi samoubistva su toliko različiti da se ne mogu svesti na neki zajednički imenitelj. Kada pojedini psiholozi ili psihološke škole govore o nekoj suštini onda oni samo izdvajaju jedan tip samoubistva a zanemaruju druge (tome u prilog govori i Birova knjiga, 1982). Kad, na primer, Jung (1959) kaže da samoubistvo izražava težnju ka duhovnom ponovnom rođenju, ili kad Artur Janov (1974) kaže da je samoubistvo (pokušano, ili izvedeno) nastajanje da se izađe na kraj sa Bolom pošto su sva ostala sredstva otkazala – onda oni ističu sadržaje koji stoje iza nekih samoubistava kao neku suštinu zajedničku svakom samoubistvu, ili pokušano samoubistvu.

indijska tradicija i Šopenhauer, samoubistvo (ili razmišljanje o samoubistvu) je često reakcija na neku temeljnu sputanost, neostvarenu nadu vezanu uz život, ili pogoršanje moralnih i društvenih prilika (to vidimo i u egipatskom tekstu »Čovek u raspravi sa dušom«¹⁰). Tako i Šopenhauer kaže: »Daleko od toga da bi bilo negacija volje, samoubistvo je snažna afirmacija volje (Svet kao volja i predstava, paragr. 69).¹¹

Nešto drugačije stoji sa onim što se naziva »filozofsko samoubistvo«, ne zbog toga što su ga u Starom veku negovali mislioci (u Indiji i Grčkoj) kao poseban način dovršavanja života nego stoga što ono nije bilo reaktivnog karaktera (niti je imalo neki cilj). Ono nije imalo za cilj prekraćivanje neke neposredne muke ili jada, nije bilo poruka, poziv, odmazda (prema sebi ili drugom), pa ni izraz odbijanja, ili pritaženog očajanja, nego je bilo slobodan izbor čoveka koji je zaključio da mu je vreme da se povuče iz igre života, »da se odmori«.¹²

Suočavanje sa smrću (kroz razmišljanje o samoubistvu) može biti prilika za suočavanje sa dubinom, slobodom i tajnom vlastite egzistencije – kako to nalazimo u egipatskom tekstu »Čovek u raspravi sa dušom«, u *Romanu o Londonu*, Crnjanskog, kada Rjepnin počinje da moluje stan svog poznanika sa predumišljajem da će se kroz dva meseca ubiti, ili u zapisu budističkog monaha. Alvarez koji je pokušao samoubistvo (a zatim o toj temi napisao knjigu, 1971), kaže da je posle bio razočaran. On je očekivao da će mu se ceo život nekako razjasniti posle svega, ali se to nije dogodilo i on se osećao preva-

renim. Ali, dodaje on dalje, kad sam jednom prihvatio da nema odgovora čak ni u smrti, otkrio sam da više ne binem da li sam srećan ili ne, što je zapravo, bio početak nekog novog života. Beleženje slične situacije nalazimo još u ranom budizmu. Tako Šapadaso kaže:

»Dvadeset i pet sam godina živio kao beskućnik, a da ni za trenutak ne dosegah duhovno smirenje. Nemoćan da postignem stalnošću duha izmučenog željama i strahom, nariču u uzbuđenju napustih samostana.

Život mi je postao besmislen, dokrajčit ću ga mačem. Kad sam napustio redovničku stegu, shvatim se da dalje živim. Tada uzeh mač i smjestih se na ležaju, otricu prislona hila da ih pratejše. Tu mi se misao probudi iz dna srca i jasno mi predloži opasnost. Sad je tek odvratio prevrila mjeru. Tako mi se oslobodi duha. (Veljačić, 1977:186-7).

To znači da bi suočavanje sa smrću umesto da bude hrana za psihopatologiju svakodnevnog života i domišljanja o egzistenciji posle smrti moglo da bude činilac rasta ličnosti pre nego se čovek konačno primakne smrti preko vlastite bolesti, starosti, neke nesreće ili samoubistva. Tu, dakle, nije reč samo o tome da se pruži pomoć ili olakša umirućima od neizlečivih bolesti, nego iz toga mogu crpiti i oni koji sada umiru od života. Ono što bi se moglo jeste da se strah od smrti pretvori u takvo suočavanje sa smrću kroz koje prolazi, recimo, Ivan Ilić u Tolstojevoj noveli (ali kad je na smrt boles-tan), ili Rjepnin u *Romanu o Londonu* (ali kad je odlučio da se ubije), ili budistički i pravoslavni kaluderi u sećanju na smrt i sozeranju smrti (ali kad su već jednom nogom napustili život), ili Tibetanci kad napuštaju javno bardo jogu.

¹⁰ Začudnjava je sloboda sa kojom se u ovom tekstu govori o samoubistvu, kao da ga je pisao Kirilov, ili neki Kamijev junak. Komentarišući taj tekst Ljubinka Radovanović (173: 90-1) kaže da je u egipatskoj tradiciji postojala ideja druge smrti (može se uporediti sa shvatanjem druge smrti iz vešeske tradicije). Ako bi čovek izvršio samoubistvo dok se nalazi u krizi HOTE (koja nastaje u sudaru snaga preobražaja čovekove ličnosti) to bi za njega bila druga smrt. Za razliku od fizičke smrti, ona nije vodila »rađanju u novi dan« je predstavljala potpuno poništenje onako kako smrt danas služi prirodno-nauci materijalizam.

¹¹ Tome u prilog ide i zapažanje da depresivni češće izvršavaju samoubistvo kad izlaze ili su već izšli iz depresivne krize, nego dok su u najdubljim depresiji. Veli se da je to stoga što im pre toga nedostaje snaga i volja potrebni za samoubistvo, a moćda je po sreći (kao u ljubavnom ubistvu i samoubistvu) želja da se zadrži i fiksira to odlaknuće i izbegne buduću jad.

¹² Kod Kamija (1973: 36-53) postoji poglavlje pod naslovom »Filozofsko samoubistvo«, ali tu nije reč o značenju koje u našem tekstu dajemo izrazu »filozofsko samoubistvo«. Kami filozofskim samoubistvom naziva egzistencijalni stav kojim misao negira samu sebe u nastojanju da prevaziđe apsurd i očaj, tj. poduhvat duha koji »pošavl od filozofije besmišla sveta najzad nalazi u njemu smisao i dubinu« (vidi Kami, 1973: 46-47).

Međutim, ovde govorimo o filozofskom samoubistvu kao o gestu čoveka koji je, kako bi rekao Niče, »slobodan na smrti, slobodan u smrti« sveto izgovarajući. Ne ako nije više vreme da se govori Da... (F. Niče: »O slobodnoj smrti u Tuko je govorio Zaratustra, Beograd 1980, str. 76). Kami od Dostojevskog preuzima i sintagmu »logičko samoubistvo« a to je samoubistvo na koje bi se, po Dostojevskom-Kamiju odlučio onaj ko je ljudsku egzistenciju sagledao kao apsurdnu, jer ne veruje u besmrtnost (vidi Kami, 1973: 104-5, Dostojevski: Dnevnik jednog pisca, Zli dui).

Bibliografija

- Alvarez, A. (1971): *The Savage God*, London (Okrutni bog, Beograd 1978).
- Arhimandrit Sofronije: *Videnje lica božijeg*, Beograd, 1986.
- Baudrillard, J. (1976): *L'exchange symbolique et la mort*, Paris.
- Biro, M. (1982): *Samoubistvo – psihologija i psihopatologija*.
- Belančić, M. (1983): *Isto i sasvim drugo*, Beograd.
- Buddhaghosa, B. (1976): *The Path of Purification, I-II*, Berkeley.
- Clifford, T. (1986): *Tibetan Buddhist Medicine and Psychiatry*, Boston.
- Bogdanović, D. (1968): *Jovan Lestvičnik u Vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti*, Beograd.
- Fenichel, O. (1961): *Psihoanalitička teorija neuroza*, Beograd.
- Frojd, S. (1984): *Ego i id*, Beograd (čas. Treći program, jesen 1984).
- Frankl, E.F. (1982): *Zašto se niste ubili?* Zagreb.
- Heidegger, M. (1985): *Bitak i vrijeme*, Zagreb.
- Hampe, J. Ch. (1981): *Umire se sasvim drugačije*, Zagreb.
- Jankelevich, V. (1966): *La mort*, Paris.
- Janov, A. (1974): *The Primal Scream*, London (Primalni krik, Beograd 1982).
- Jung, C.G. (1959): *The Soul and Death*, u zborniku *The Meaning of Death*, New York.
- Kami, A. (1973): *Mit o Sifizu*, Sarajevo.
- Kubler Ross, E. (1983): *Razgovori sa umirućima*, Zagreb.
- Moren, E. (1981): *Čovek i smrt*, Beograd.
- Radovanović, Lj. (1973): *Velika jednačina*, Beograd.
- Sv. Jovan Lestvičnik: *Lestvica*, Beograd 1963.
- Stryk, L., Ikemoto, T., Takayama, T. (1973): *Zen Poems of China and Japan*, New York.
- Veljačić, Č., (1977): *Pjesme prosjaka i prosjakinja*, Sarajevo.
- Sartr, Ž.-P. (1983): *Biće i ništavilo*, II (Izabr. dela, 10), Beograd.
- Toma, L.V. (1980): *Antropologija smrti*, I-II, Beograd.
- Nikolaev, J.S., Nilov, E.I. (1977): *Gladovanje radi zdravlja*, Beograd.



Osvetljenja

Torzo iz Sančija (Indija, IX vek)



UDK 159.964 + 133,3 (315)

Imaginacija i Knjiga promena kao sistem slika

Marko Živković

koja mu dopušta ulazak u božanski svet, on tamo spoznaje arhetipove u njihovoj nevidljivoj, nepojamnoj suštini; zatim se vraća u ovaj svet i, na granici, oko njega se okupljaju određene slike; one bivaju pružene, kao da postoji neki afinitet između njih i vibracija koja umetnik još uvek odzvanja: to su pravi istinski simboli.⁵

Odatle je mitološka potka jedan sistem slika koji posreduje između neba i zemlje, vidljivog i nevidljivog. No, pojedinačne tačke tog koordinatnog sistema, »planine« i »reke« sa te »imaginale mape« ne odgovaraju nekoj »teritoriji« po strogo određenoj razmeri. U pravoj, živoj mitološkoj potki o kojoj Zola govori »uvek nešto mora biti izostavljeno, neki deo mora uvek izbleđeti nestajući u magli, podati na određenoj tački moraju se pomešati, tako da niko nikada ne bi pao u iskušenje da ih ubaci u računar. Sistem se ne može naučiti pukim ponavljanjem. Kao i u slikarstvu, majstorov stil se mora upiti; nakon toga sve ostalo je stvar nadahnuća; arhetipovi rotiraju, s njima se ne može manipulirati.⁶ Kao vidljivi i konkretni označitelji nečega što je po sebi nepoznatljiv, simboli imaju tendenciju da se beskrajno umnogostučavaju kako bi »nadoknadili taj svoj fundamentalni nedostatak.«⁷ Mnogoči se, oni se asimptotski približavaju tom nepojamnom označenom stvarajući redundanciju »ruže simbola«. Arhetipovi su magneti, prema jednoj Jungovoj meta-

fori, njihova energija je sila simbolizacije koja privlači i uređuje slike i osećanja, predmete i oblike oko svog nevidljivog i nesaznatljivog središta.

Imaginacija

Naše vreme je nepoverljivo prema imaginaciji. Mentalne slike su, prema tradiciji koja se najpre povezuje sa Hjumom (Hume), i koja teško odumire, tek blede kopije, puki odrazi čulnih utisaka. S druge strane, imaginacija je sumnjiva sposobnost oko koje se okupljaju ideje nežeg nestalnog, zavodljivog i nestvarnog. Radi se o tome da je zamagljena razlika između *imaginacije* i *mašte* (*fancy*) koju je jasno istakao Kolridž (Coleridge). On je želeo da oslobodi reč *imaginacija* od svih asocijacija sa sposobnošću pukim stvaranjem mentalnih predstava, sposobnošću koja reprodukuje, razdvaja ili spaja slike proizišle iz čulnih utisaka. Nasuprot tome, istinska imaginacija razotkriva onu nevidljivu stvarnost koja se u vidljivim stvarima otelotvoruje.⁸

Videti Svet u Zrnu peska
I Nebesa u Divljem Cvetu
Držati Beskraj na dlanu ruke
I Večnost u jednom satu.¹⁰

U svakoj stvari, pojavi, događaju, arhetipske su sile utisnule svoj pečat, ostavile svoj potpis.

Uz ovo metafizičko poimanje imaginacije ide i određena imaginativna praksa koju su neki narodi posebno negovali. Dobar primer predstavlja »vizionarska kultura« severnoameričkih Indijanaca. Osnovni životni cilj pripadnika takve jedne zajednice bio je, kaže Zola, »da odsanja svoj središnji san u kojem se objavljuje natprirodni saveznik, arhetip sopstvenog postojanja...«

Imaginacija se, nakon velikog iskustva u snu – zasluženog po cenu velikih napora, patnje, prizivanja – usredsređivala na likove obznane odozgo. Čovek je postajao životinja ili oblak, ili grom iz svoga privatnog otkrovenja. Ta izvorna slika bila je njegov grb, rezbario ju je u drvetu i postavljao na pramac svog broda, na vrh svoj obitavalista, tetovirao ju je na svom telu, urezivao na svoj brk i prsten, nosio je na glavi, pevao o njoj idući u borbu, očekujući smrt. Pretvarao se u nju. On, kao takav, prestajao je da postoji. Prazno maštanje (*fancy*) bilo je nezamislivo, njegova imaginacija bila je sada gimpa, opuštena kao ručni zglobovi mačevaoca, jedan instrument spoznaje poput lekarevih prstiju. Život bez vizije bio je najveća nesreća. I sve što se u takvom slučaju moglo učiniti bilo je da se zatraži pomoć od nekog

9 O romantičarskoj teoriji imaginacije videti kod: Bowra, Maurice, *The Romantic Imagination* (Oxford University Press, Oxford, 1980); Bate, Walter Jackson, *Coleridge* (Weidenfeld and Nicolson, London, 1969) kao i u radovima Kathleen Raine.

10 Blake William, »Auguries of Innocence«, u Gardner, S. (prir.), *William Blake, Selected Poems* (University of London Press, London, 1965), str. 130.

- *Knjiga promena* može se posmatrati kao jedan sistem arhetipskih slika. Neki su narodi, kaže Elemir Zola (Élémière Zolla), u određenim razdobljima pravili spiskove arhetipova. Oni su se držali oblića viđenih na nebu ili nekih drugih stabilnih skupova.

Korišćeni su da bi uveli red u svet i kalendar, da bi organizovali državu, za stvaranje odgovarajućih psihoterapijskih panteon-mandala i za proricanje sudbine: *Ji ding* i geomantija i dalje opstojaju. Alfabeti su izvorno bili spiskovi arhetipova; naš započinje od Alfe, žrtvenog bika, i Bete, hrama i žrtvene posude ili pehara... Arhetipski sistem, dostojan tog imena, kakav i danas nalazimo među plemenima Ewe i Dogon, svakom arhetipu koji se vizualizira kao božanstvo, pridaje određeni znak ili simbol na svakom nivou bivstvovanja. Na taj način stvara se jedna mreža ili potka (engl. *grid*, rešetka, koordinatni sistem) koja povezuje odgovarajući broj i geometrijsku figuru, ritam, boju zvuka i notu, muzički instrument, oruđe i oružje, kamen i metal, biljku i životinju, doba godine i deo prostora, boju, miris i ukus, deo tela i ljudski karakter, zvezdu.¹

Mitološka potka nije neki proizvoljni sistem slika. U njenj osnovi stoje jedna rigorozna metafizika. Mitološka potka je metafizika »zaogrnut« odorom slika. Neoplatonske, gnostičke i kabalističke kosmogonije govore o nizu emanacija, stupnjeva kroz koje prolazi božanska stvaralačka moć, od *en-sofa* – beskonačnog, najskrivljenijeg božijeg bića bez kvaliteta i atributa, do *alma deperuda*, »sveta razdvojenosti« – vidljivog materijalnog sveta.² Između ta dva pola po pravilu se umeće jedna posredujuća oblast. »Mistička«, »kosmografija« – kaže Korben (Corbin), »stvara jedan međusvet ili plan postojanja koji odgovara posredujućoj ulozi imaginacije, luminozni svet ideja-slika, nesustastvenih figura (*alam mithali nura*)... Primordijalni oblak, božanski Uzdah milosti koji podaruje postojanje, jeste posrednik između božanske *essentia abscondita* i manifestovanog sveta mnogostrukih oblića; slično tome, svet ideja-slika, svet nesustastvenih oblića i tela u finovarnom stanju (*alam al-mithal*) s kojim naša imaginativna moć stoji u posebnom odnosu, predstavlja posrednika između sveta čistih duhovnih stvarnosti, sveta Misterije, i vidljivog čulnog sveta.³ Taj srednji svet slika opisuje i Pavle Florenski u svom eseju *Ikonostas*.⁴ Ikonostas je linija razdela, granično područje, oblast slika između našeg sveta – našeg dela crkve i nevidljivog – zastorom odeljenog dela crkve u kojem oživljavaju arhetipovi. Kada je umetnik obdaren milošću

1 Zolla, Élémière, *Archetypes* (George Allen & Unwin, London, 1981), str. 65–66.

2 Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Shoken Books, Njork, 1961), str. 207–8 i 222.

3 Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton University Press, Princeton, 1969), str. 190 i 217.

4 Prevod ovog eseja objavljen je u časopisu *Teološki pogledi* br. 1–3, god. 1979.

5 Zolla, Élémière, *Use of Imagination and the Decline of the West* (Golgonoza Press, Ipswich, 1978), str. 34.

6 Termin »imaginalno« (engl. *imaginal*) uveo je H. Corbin da bi izbegao konotacije varljivosti i neobaveznosti koje nosi reč »imaginarne« u savremenoj upotrebi. (videti Corbin, H., *Mundus Imaginalis or the Imaginal and the Imaginary* Spring Yearbook, 1972).

7 Zolla, E. *Archetypes*, str. 66.

8 Jadot, Lucie, »From the Symbol in Psychoanalysis to the Anthropology of the Imaginary« iz zbornika: Renos K. Papadopoulos i Graham S. Saayman (prir.), *Jung in Modern Perspective* (Wildwood House, Hemphill, 1984), str. 114.

ko je bio bolje sreće, ko bi mogao dozvoliti da se učestvuje u njegovom snu. Najveći mudraci sanjali bi za ceo narod, i javno izdali svoje snove: pozorište je nastalo iz ovog čina izvorne samilosti.¹¹

Ovu imaginativnu praksu možemo posmatrati kao jednu vrstu dijaloga sa imaginativnim Drugim¹² nalik Jungovoj terapijskoj metodi aktivne imaginacije. Izgleda, osim toga, da tu dolazi do nečega što možemo nazvati imaginativnim poistovećenjem sa simbolom. Evo još jednog primera: Bogdan Bogdanović, u svom eseju *Simboli u gradu i grad kao simbol*, opisuje srednjovekovne mirakule i misterije koje se mogu shvatiti kao aktivna imaginacija ali izvedena na nivou čitavog jednog grada:

Jedan od glavnih motiva dramskih igara bilo je jednačanje matičnog grada sa slikom *urbis beatæ*; nešto što nas podseća na arhaične panteističke egzaltacije prilikom identifikovanja grada i prirode, grada i sveta. U ovakvim igrama čitav grad je shvatan kao scenografija: građani su na gradskoj kapiji dočekivali Hrista na margarcu, uvodili ga u grad i time je predstavljali otpočinjati. Ponekad su, za potrebe dramskih igara, čitavi delovi grada scenografski obrađivani. Gradski trg se pretvarao u geografsku kartu na kojoj su maketama bila označena značajna mesta, a reka Jordan je tekla preko trga. Čak je pravljen i model Sinajske gore, dok je raj bio predstavljen kao ograđen vrtić. Kao i u arhaičnim gradskim igrama, i ovde na vrhuncu drame dolazi do kongruencije dveju slika – preklapaju se *imago urbis* i *imago mundi*. Sutradan se, naravno, sve vraćalo u normalno stanje. Identifikacija sa simbolom ostala je, verovatno, kao uzbuđljiva uspomena do događišne predstave.¹³

Kako da shvatimo ovu identifikaciju sa simbolom? Pokušajmo da se tome »asimptotski približimo«¹⁴ umnožavajući metaforu.

Tako, možemo govoriti o *zaživljavanju, ulivanju i boravljenju-u*¹⁵ slici. Zola na jednom mestu kaže: »Pusti neka ove slike lagano natope tvoje svakodnevne misli, postavi ih da objasne ono što ti se dešava, postavi neka ti se prikazuju u snovima, ne ostavljajući nimalo mesta praznom maštanju, ... i požnjećeš istinu.«¹⁶ Izvesne upotrebe imaginacije u motornim veštinama mogu osvetliti to *boravljenje-u*: U preskakanju prepona postoji jedna stara izreka: »Baci svoje srce preko zida i konj će skočiti za njim.« U kjudou, japanskom gađanju iz luka, najvišim nivoom veštine smatra se *zaiteki* – »postojati u meti«. Strela postoji (zamislja se) u meti pre nego što napusti luk.¹⁷ Moguće je dalje umnožavati primere o tome kako je slika utisnuta u svest savršeno usmerivač delatnosti. Boraveći u njoj puštamo automatizmičnu da obave svoj posao bez uplitanja svesne pažnje koja samo remeti njihove prefinjene mehanizme. Umesto visnog nastojanja da se relaksiramo delotvornije će biti da u sebi živo predstavimo jednu mirnu zelenu dolinu. Slike su sprovodnici ili, još bolje, žiže koje skupljaju i usmeravaju psihičku energiju. Kao što magnet ili zvučna viljuška uređuju gvozdene opiljke oko sebe, tako i dobro izabrani simbol kanališe i usredsređuje »psihičku energiju

«. Ta osobina mentalne slike (i to ne samo vizuelne kao što je mandala ili jantra, već i zvučne, kao što je mantra i gestovne, kao što je mudra) odavno je poznata i iskorišćena u brojnim sistemima kontrole »vitalne energije«¹⁸ – *prane, čí-ja, ki-ja* i sl. Ako zamislimo da nam je ruka gvozdene šipka ili crevo kroz koje teče voda pod velikim pritiskom i kroz prste šiklja u beskraju, čak i veoma snažan čovek neće biti u stanju da je savije. Mišićna snaga tu samo smeta, ruka mora biti potpuno opuštena. Imaginacija se dakle koristi i kod jednostavnih motornih veština i u ezoteričkim sistemima kontrole unutrašnje energije (kundalini joga, taoistička unutrašnja alhemija) da bi svoj vrhunac dostigla u jednom potpunom uranjanju u »simbolički život«¹⁹ »koji je sličan tapiseriji koju su izatkale božanske sile, u kojoj se krećemo naslućujući značenja iza koincidencija, učeći da nazremo upozorenja i pouke u svakodnevnim događajima.«¹⁷

Knjiga promena

Knjiga promena je savršeni primer jednog koordinatnog sistema slika koji duboko prožima kinesku kulturu oblikujući na suptilan način imaginativni život pojedinca.¹⁸ To je onaj tekst koji utemeljuje jezik; on i dalje odzvanja u svakodnevnom govoru, baš kao što i njegov sistem slika oblikuje kulturu. U »Velikoj raspravi«¹⁹ se kaže:

Ji sadrži četvorstruki put mudraca. Njene presude služe kao uzor za naš govor. Njene promene služe kao uzori za naše delanje. Njene slike (*hsiang*) služe kao

¹⁴ Pojam *boravljenja-u* (engl. *indwelling*) koristio je Majki Polani (Polanyi) u svojim analizama onog kontinuiteta koji se proteže od jednostavnih motornih veština i percepcije do naučnog saznavanja i najzad do misle i religijske spoznaje. Duž celog tog kontinuiteta spoznaja se odigrava kroz jednu implicitnu (*tacit*) integraciju pojedinosti koja omogućava da dopremo do značenja na koje one zajednički ukazuju. Ta integracija ima karakter *boravljenja-u* pojedinostima kao što nam *boravljenje-u* sopstvenom telu omogućava da obračamo pažnju od njega ka spoljašnjim stvarima. »Može se reći da, kada koristimo jezik ili neku slatku i tako postanemo svesni ovih stvari kao što smo svesni svoje tela, mi *interiorizujemo* ove stvari i ulazimo i *boravimo u* njima.« (Michael Polanyi, *Being and Knowing* (The University of Chicago Press, Čikago, 1974)/ U slučaju mitskog ili religijskog simbola, disiparitet (inkompatibilnost) između njega i svakodnevnog života zahteva jedan podvig imaginacije koja obavlja integraciju. Naša imaginacija savladuje jaz koji postoji između stvarnog i imaginarnog i integriše ih aktom *boravljenja-u*. (videti takođe: M. Polanyi, H. Prosch, *Meaning* (The University of Ch. Press, Čikago i London, 1975).

¹⁵ Zolla, E., *Uses of Imagination and the Decline of the West* str. 19.

¹⁶ Verner, Žil, »Kjudo – put luka«¹⁷ *Kulture istoka*. br. 9, juli-septembar 1986, str. 58.

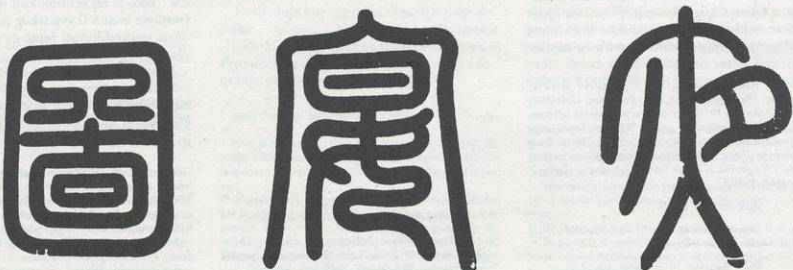
¹⁷ Zolla, E., *Uses of Imagination* ..., str. 17.

¹⁸ Da bi mitološka potka bila delotvorna neophodno je da bude urezana na jednom nivou koji je dublji od svakodnevnog buđne svesti. U tradicionalnim kulturama dete je urađalo u mitološku potku slušajući još u kolevci, u onom prostoru između sna i jave u kojem se izvodi hipnopedija, bajalice i uspanakne u kojima je založen sistem mitoloških slika. Taj se sistem kroz bajke i mitske priče majki i dadilja, a kasnije kroz sisteme inicijacije, spuštao u onaj dublji nivo duše koji možemo nazvati podsvetnim ili nadsvetnim, oblikujući detinju imaginaciju i snove. (više o načinima prenošenja »mitološke potke«¹⁹ u Zolla, E., *L'amante invisible* (Marsilio Editori, Venecija, 1986), str. 27–34.)

¹¹ Zolla, E., *Uses of Imagination and the Decline of the West* str. 16–17.

¹² Papadopoulos, Renos, *Jung and the Concept of the Other* u nav. zborniku *Jung in Modern Perspective*.

¹³ Bogdanović, Bogdan, *Urbs & Logos* (Gradina, Nik, 1976), str. 49.



uzori za pravljenje posuda (korisnih stvari).¹⁹

Drevni mudraci su, posmatrajući svu mnoštvenost pojavnih stvari, stvorili jednostavne slike, simbole ili praznove da bi poslužile kao orijentacione koordinate za događaje i poduhvate. Proizlazeći iz nedokučivog *tao-a*, one prethode vidljivim fizičkim stvarima i obrazuju posredujući, srednji svet arhetipskih obrazaca. U »Velikoj raspravi« se kaže:

Mudraci, razumevajući u potpunosti *tao* Neba i poznajući potrebe ljudi, načinili su te tajanstvene stvari za korist naroda... Nebo je stvorilo tajanstvene stvari, a mudraci su se ponašali prema njima. Nebo i zemlja imaju svoje promene i preobražaje, a mudraci ih podražavaju. Nebo ističe svoje simbole, koji otkrivaju sreću i nesreću, a mudraci su od njih načinili Slike.²⁰

Najčešća upotreba *Knjige promena* odnosi se na proricanje sudbine. No, uporedo sa takvom upotrebom, u kineskoj tradiciji postojala su shvatanja po kojima je njena svrha mnogo dublja. Tako je gatanje na jednom višem stupnju, korišćeno kao »okvir za konceptualne prakse samo-analize i analize situacije«. U tumačenju Lin I-minga, »Put *Knjige promena* ne razlikuje se od puta duhovne alhemije.²¹ Njen put, kao i toliko puta u kineskoj kulturi, saobražen je sistemu slika iz *Knjige promena*. Osnovna ideja koja se provlači kroz takve upotrebe *Knjige promena* jeste oponašanje puta Neba. Tu je živo tkanje linija i slika, presuda i komentara, kao i veličanstveno složeni sistem korespondencija, služio kao predmet meditacije i imaginativnog udubljenja. Obično proricanje sudbine može se shvatiti kao trik učitelja koji svog, ne baš previše bistrog, učenika kroz igru neosetno uvlači u nešto mnogo dublje. Igraajući na kartu večne čovekove težnje da sazna budućnost i tako postigne sigurnost u svom nestalnom životu, *Knjiga promena*, poput kakvog lukavog učitelja, namamljuje čoveka na put konceptualizacije. Kroz stalno rukovanje u cilju gatanja, slike postepeno prožimaju čoveka; on uči da sve ono što se dešava oko njega i u njemu sagledava kroz njih. Na ulicama kineskih gradova sede starci koji proriču sudbinu ali bez stabiljaka hajdučke trave ili novčića i bez gledanja u tekst *Knjige promena*;²² oni su njene slike u tolikoj meri »upili« u sebe da im sama knjiga više nije potrebna. U svakom trenut-

nom složaju pojava oni sagledavaju konstelacije kosmičkih sila u skladu sa »imaginalnom mapom« *Ji dinga*. Njihova imaginacija u stanju je da u svetu stvari nazre složenu igru Slika.

Na najvišem planu, *Knjiga promena* se može shvatiti kao vodič ili »sprovodnik« mističke spoznaje. Za mistika srednji svet slika predstavlja zavesu koju razgrće ili ogledalo kroz koje prolazi u onostrani svet bez oblika – u svet prvobitne jednosti. Mistik pokušava da preokrene redosled kosmogonije. »Kod kalabista je«, kaže Šolem (Scholem), »prevladavalo shvatanje da je mistički put ka bogu jedno preokretanje onog procesa kojim smo od njega proistekli. Znati stupnjeve procesa stvaranja znači poznavati stupnjeve sopstvenog povratka korenu svakog postojanja.«²³ I kineska tradicija poznaje to vraćanje na početak. *Hui-nan-tzu*, knjiga pisana u razdoblju ranije dinastije Han, sadrži, prema Fung Ju-lanu, dotada najasnije izloženu kosmogoniju. Sledeći odlomak odiše onom vrstom mističizma koji za najviše stanje uzima sjedinjavanje čoveka sa univerzumom:

Ono što stvara stvari nije među stvarima. Ako pogledamo unazad u drevna vremena, u Veliki početak, čovek se tada rodio iz nebitka da bi zadobio oblik u bitku. Posledujući oblik, njime su upravljale stvari. Ali onaj ko je u stanju da se vrati u ono stanje iz kojega je potekao, tako da bude kao da nikada nije ni imao fizički oblik, naziva se Istinskim čovekom (*chen jen*). Istinski čovek je onaj koji kao da se još uvijek nije razdvojio od Velikog jedinstva.²⁴



UDK 291.16 (910)

Religijski sinkretizmi Indonezije

Javanski kultovi permai i Toraja sa Sulavesija

Snežana Zorić

Religiju je moguće kritizirati (marksističko gledište), moguće ju je razumjeti kao simbolički sustav (semiotička antropologija), moguće je o njoj spekulirati kao jednom od stupnjeva subjektivnog duha (Hegel) a moguće je participirati u njoj, spram nje same, egzistencijalno se odnositi. Ovo poslednje određenje bitna je značajka indonezijskih religija koje unatoč mnoštvenosti vidova nisu puko subjektivno odnošenje spram nekog proizvoljnog transcendensa nego upravo najvitalnije i prvo ustrojstvo svekolike države.

Indonezija je na mnogo načina neobična zemlja. Iako svojim imenom posreduje značenje »indijskih otoka«, ona je svoju *indijaskost* odavno napustila (ako ju je ikada i imala), ili točnije preobrazila u jedva prepoznatljive oblike, suprotstavljajući ih sa kineskim, portugalskim, holandskim i muslimanskim utjecajima taložići ih na vlastite malajopolinezijске temelje i već tada visoko razvijene i sofisticirane kulturne oblike, te je za svako razumijevanje religije samo jednog indonezijskog otoka nužno poznavanje povijesti kako samog istraživanog otoka tako i povijesti arhipelaga u cjelini.

Osvrnuti ćemo se stoga ukratko na povijest otoka u jugoistočnoazijskom kontekstu.¹ Iako je taj termin, koji je u upotrebi u vremenu nakon II svjetskog rata, problematičan, upotrebljavati ćemo ga ovdje po konvenciji.

Indokina, Indonezija i Filipini dijele zajedničku povijest a ta su područja stjecišta indijskih² i kineskih utjecaja poglavito u kulturnom smislu, bez političkih implikacija.³ Za prve države nastale na tom području

¹ Već početkom n.e. Kinezi su kulturno taj prostor obdijelili imenom *K'un-lan*.

² Povjesničari smatraju da su indijski utjecaji predarijskog tipa, tj. *dravidske i munda* kulture južne Indije.

³ Niti struktura društva nije podlegla indijskim utjecajima (nema kasta a žena zauzima najviši položaj u društvu) a *Minangkabau* na Sumatri i danas su primjer matrijarhalnoga društva.

¹⁹ Wilhelm/Bynnes, *The I Ching or Book of Changes* (Bollingen series XIX, Princeton University Press, Princeton, 1979), str. 314 u prevodu odlomka iz »Velike rasprave« pored Wilhelm/Bynnesovog prevoda koristio sam i prevode Derka Boddes iz Fung Ju-lanove (Fung Yu-lan) *Istorije kineske filozofije* (fusenota 23) i prevod *Ji dinga* Davida Albarharja (Zodijak, Beograd, 1980/).

²⁰ Ibid. str. 317 i 320.

²¹ Cleary, Thomas (prev.), *The Taoist I Ching* (Shambhala, Boston i London, 1986), str. 5 i 6.

²² Pušić Radosav, lično saopštenje.

²³ Scholem, Gershom, nav. delo, str. 20.

²⁴ Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy* I tom, prev. Derk Bodde (Princeton University Press, Princeton, Nju Dierzi, 1973), str. 399.



Hram Šive mahadeve (Java, Indonezija)

Coedès upotrebljava naziv *les états hindouïses* i time uvodi zabludu hinduizacije iako su buddhistički utjecaji ovima sasvim usporedni.⁴ Međutim, značenje i buddhizma i hinduizma ovdje ima vrlo malo zajedničkoga sa tim naumima u njihovom izvorniku, tako da u Burmi npr. zatičemo ritualiziranu *hinayana* i *brahmana* kao vršitelja rituala.

Sve do 5. st. nema materijalnih dokaza o prisutnosti indizacije ili sinizacije jugoistočne Azije ali filologijskim analizama kineskih dinastičkih kronika mogu se prepoznati neka imena koja upućuju na prisutnost stranih utjecaja već početkom n.e.⁵

Prva se takva država na kontinentu spominje imenom *Funan*⁶, na malajskom poluotoku to je *Champa*⁷, te razna hinduistička i buddhistička kraljevstva na Sumatri, Javi i Kalimantanu. Sumatra dinastije *Sri-*

jaya, koju Kinezi spominju kao *Che-li-fo-cho*⁸ središte je buddhističke učenosti u 7. st. a iz jedne Atišine biografije doznajemo da je on u 11. st. nauk od Dharmakirtija primio upravo na Sumatri.

Buddhizam i hinduizam su se na Javi ili sukcesivno smjenjivali ili su koegzistirali u miru ili su pak, objedinjeni, stvorili novi kult. Riječ je o kultu *Šiva-Budde* pri čemu se šivaizam razumije kao prva stepenica na putu prosvjetljenja a *mahayana* u svojoj tantričkoj inačici joj slijedi kao tajni nauk odabranih. Spomenimo samo jedan primjer ovako objedinjenog kulta kojem je pripadao *Visnuvardhana* dinastije *Singosari*⁹ čiji je pepeo spremljen u dvije grobnice – *candi Mleri*, gdje ga štiju kao inkarnaciju *Šive* i *candi Djago* gdje ga štiju kao bodhisattvu *Anoghapānu*.

Posljednja hinduistička dinastija prije dolaska islama slavni je *Majapahit* (1293–1520) na čijem se mitu sačuvanom u *Prapancinoj Nagarakertagami* temelji i današnja panindonezijska politika.¹⁰

⁸ Anali dinastije Ming spominju Srivijaye kao *San-fo-ti*.

⁹ Prva javanska dinastija u kojoj se kao središnji lik javlja kralj javanskog porijekla *Ken Angrok*. O njemu izvještava javanska kronika *Pararaton*, *Knjiga kraljeva*.

¹⁰ Najzaslužniji za provođenje majapahitske politike bio je ministar *Gajah Mada* pod čijim se vodstvom šire granice kraljevstva, prema *Nagarakertagami* sve do današnjeg Balija (Sadeng), Tanjung Pura (Borneo), Aru, Pahang, Dampo, Sunda, Palembang, Tumasika (Singapur), Makassara, Maluku, Timora i Irian Jaya. Povjes-

Moderna indonezijska država počiva na pet principa, *panca sila*, koje je predsjednik *Sukarno* 17.8.1945. nakon proglašenja nezavisnosti zajedno sa *Mohammad Hattom* u *Jalan Pegangsaan Timur 56*, definirao kao:

1. Vjera u jednog i najvišeg Boga (*ketuhanan yang maha esa*)
2. Humanizam (*kemanusiaan yang adil dan beradab*)
3. Jedinstvo Indonezije (*persatuan Indonesia*)
4. Demokracija vođena mudrošću (*kerakyatan yang dipimpin oleh nikkamah kebikjaksanaan dalam permusyawaratan permakilan*)
5. Socijalna pravda za sve ljude (*keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia*).

Ideja koja leži u temelju dvaju vodećih principa, prvoga i trećeg, je *Bhinneka Tunggal Ika* – jednota u različitosti, a koja upućuje na jedinstvo zemlje, jednu naciju i zajednički jezik (*bahasa Indonesia*). Polisemijski tog simbolizma i njeno petojedinstvo sabiru se i u nacionalnom grbu zemlje *Garudi*, ptici Višnuovoj, prisutnoj u indonezijskim mitovima još od 6. st. *Garuda* je simbol stvaralačke moći¹¹ a broj njenih pera u krilima, repu i vratu, datum je zadobivanja nezavisnosti.¹² Slogan *Bhinneka Tunggal Ika* potječe od empu *Tantulara* iz majapahitskih vremena i *Garuda* ga drži nogama čime se želi reći da iako u Indoneziji žive narodi različitog etničkog i kulturnog porijekla, oni su ujedinjeni u jedinstvenu državu. Štit koji *Garuda* nosi simbol je samoobrane a znači zajedno dijalektički združenu spremnost kako na obranu zemlje tako i na borbu. U njegovoj crvenoj i bijeloj boji implicirana je indonezijska zastava a u peteročlanoj podjeli, *panca sila*. Vodoravna linija simbol je ekvatora koji 'siječe' najvažnije indonezijske otoke Sumatru, Kalimantan, Sulawesi i Halmaheru. Zvijezda je simbol prvog principa, lanac predstavlja neprekidni kontinuitet čovječanstva u suprotnosti muško (kvadrat)–ženskom (kružnica) principa, treći princ simboliziran je *beringin* (*banyan*) drvetom, četvrti glavom bivola *banteng* i peti pamukom i rižom.

S obzirom da je od samih povijesnih početaka Java najuljudeniji otok¹³, nadolazeći utjecaji zaticali su ovdje uglavnom razvijenije animističke kulture u koje su se uklapali, gubivši svoj prvobitni identitet i stvarajući novi, sinkretički. Na Sulavesiju (a i drugim otocima osim Balija) nešto je drugačije jer ni buddhizam ni hinduizam nisu trajno ostali prisutni, i u trenutačnosti njihova pojavljivanja danas ih spominjemo samo kao dio kulturne povijesti a ne i trajnog svjetonazora.

nižar Berg, međutim, smatra da je to historijski mit i samo refleksija geografskih znanja toga vremena jer izjave ne potvrđuju prisustvo Majapahita daleko od Jave, Balija i Madure.

¹¹ Njenom zlatnom bojom simbolizirana je veličina nacije a crnom bojom upućuje se na poyezanost s prirodom.

¹² 17 pera u svakom krilu, 8 pera u repu i 45 u vratu. ¹³ Tu su nađeni ostaci *homo soloensis* u okolici Surakarte i *homo modjokertensis* u okolici Modjokute (danas Modjokerto).

⁴ Treba naglasiti da nije ispravno samo govoriti o indijskim utjecajima jer Indoneziji kao par excellence moreplovci, imaju svoje kolonije u Bengalu i na Koromandskoj obali.

⁵ *T'ien-han-shu* (Anali dinastije Han) spominju kralja *Tiao-Pien* iz *Yatiao* pri čemu se *Yatiao* prepoznaje kao transliteracija od *Yavandipa* a *Tiao-Pien* od *Devavarman* i to bi moglo biti dokazom početka hinduizacije 132. n.e.

⁶ *Funan* je moderni izgovor riječi *B'ia-nam* koja označava predkmerosko kraljevstvo na Mekongu a odnosi se na titulu vladara. U starokmerskom to je *bnam*, u novokmerskom to je *pnom* u značenju planine, što dokazuje preuzimanje kivaističke titule *šailaraja* koju nose Pallave u Indiji a koju Funanci prevode kao *kurung bnam*.

⁷ Kinezi je izvori spominju kao *Liu-Ti*.

Kolonizatorski utjecaji Portugala, Holandije i Engleske dovode ovamo kršćanske misionare a definitivni uspon islama zaočrnuo je pogled na svijet stanovnika otočja.

Utoliko ćemo se u ovom radu baviti samo poimanjem religije u društvenom kontekstu, obuhvaćenim prvim principom *panca sile*. Njegovo službeno objašnjenje glasi: »Prvi princip *pancasile* sadrži vjeru indonezijskog naroda u opstojnost božju. Drugim riječima, princip vjerovanja u Jednog Najvišeg Boga odraz je vjerovanja indonezijskog naroda u život nakon ovozemaljskog života. To ujedno pojačava nastojanje oko plemenitih vrijednosti koje će ljudima otvoriti put za boljim životom nakon opvaga ovdje. Taj princip naglašen je u členu, 29 prvog dijela Ustava iz 1945. a glasi: *Državu treba temeljiti na vjeri u Jednog Najvišeg Boga*.«¹⁴

Ipak, u najislamskijoj državi na svijetu taj najviši bog nije uvijek Allah, i kako to stoji s bogovima u Indoneziji pokušati ćemo tek djelomično rasvijetliti sljedećim primjerima: sa Jave i Sulavesija u kontekstu antropoloških istraživanja religijskog života.

Uglavnom se smatra da religija kao zbir vjerovanja i njoj pripadajući obredi, jača veze među pojedincima tradicijskog društva. Struktura društva obdržava se ritualističkom i mitskom simbolizacijom, u njenom temelju ležećih, društvenih vrijednosti. S druge pak strane, sociopsihološki pristupi Frazera, Tylora, Malinowskog naglašavaju kognitivna i afektivna zadovoljenja pojedinca a unutar religijskog sustava koji mu pruža jedan razumljivo prihvatljiv svijet u kojemu on ima unutrašnju sigurnost naspram svih »proizvoljnosti« vanjskoga svijeta. Oba ova pristupa zanima, dakle, funkcija religije u društvu pri čemu je bitno naglasak na bezvremenim strukturalnim oblicima i homeostatičkom ravnoteži koju vode »dobro integriranom društvu«.

Naime, uvijek kada je riječ o religiji naglašavaju se ovi njeni harmonizirajući, integrativni i psihološki aspekti i hoće se pokazati kako religija čuva kako socijalnu tako i psihičku strukturu radije nego što ju razara ili transformira. Kao što, međutim, s kulturnom promjenom ti disfunkcionalni religijskim implikacijama i kako funkcionalističko tumačenje u svom antihistorizmu nije uvijek najprikladnije, pokazati ćemo na primjeru suprotnosti javanskog kulta *permai* u kontekstu triju prevladavajućih javanskih kulturnih tipova – *abangan*, *santri* i *priyayi*.

Abangan tip slijedi uglavnom autohtona animistička vjerovanja nadograđena elementima hinduizma, buddhizma i islama, *santri* tip ostvaruje se nastojanjem oko purističkog islama a *priyayi* su hereditarna aristokracija *satriyiske* kaste koja, iako nakon revolucije predstavlja konzervativni sloj društva, još uvijek jeste uzor drugim dvama.

Kulturnoj promjeni medutim najviše podliježe *abangan*. Da li je kultura derivirala iz formi društvene organizacije (britan-

ski strukturalizam) ili su pak oblici društvene organizacije bihevijoralna utjelovljenja kulturnih obrazaca (Malinovski i američka antropologija), pitanje je koje valja razriješiti u poimanju kulture kao uređenog sustava simbola i značenja u kojima socijalna interakcija uzima udjela a njezin je obrazac društveni sistem. Na jednoj su, dakle, razini vjerovanja, simboli i vrijednosti u kojima pojedinac tumači svoj svijet a na drugoj pak razini jest proces interaktivnog ponašanja u postojećem obliku društvene strukture.

»Kultura je stvaranje značenja u terminima kojih ljudska bića interpretiraju svoja iskustva i rukovode svojim akcijama; socijalna struktura je oblik koji akcija uzima, aktualno postojeća mreža društvenih odnosa. Kultura i socijalna struktura samo su različite apstrakcije istog fenomena.«¹⁵

Bit razlike između kulturnog i društvenog sustava izdiže se, dakle, iz razlikovanja njihovih integracijskih osobina. Kulturna je integracija, prema Sorokinu, *logičko-značajenska* dok je društveno sistemski integracija *kauzalno-funkcionalna*. U eksplikaciji ćemo se poslužiti gradom C. Geertza koji je 50-tih i 60-tih godina istraživao u malom javanskom kampongu *Modjokuto*. Na primjeru pogrebnog rituala Geertz pokazuje kako pristup koji ne uzima u obzir logičko-značajenski kulturni aspekt ritualnog obrasca i kauzalno-funkcionalni sociokulturni aspekt nije u stanju objasniti ritualni promak koji se tom prilikom zbiva.

O čemu je riječ?

U obitelji kulta *permai*¹⁶ umro je dječak koji nije bio pripadnik obitelji nego nečak iz drugoga grada. *Modin* nije htio obaviti islamaški pogrebni obred, *slametan lajatan*, zbog pripadništva članova obitelji *permai*ma čiji vode javno zagovaraju napuštanje *slametana* u sklapanju brakova i pogrebima. *Modin* je zabilježio dob i ime umrlog te objasnio da on ne zna vršiti obred koji ne bi bio islamski i da ni na koji način ne želi učiniti kakvu obrednu grešku s obzirom na pogrebni ritual kulta *permai*. Nastala je sveopća zbunjenost jer su se ljudi ipak okupili i očekivali provedbu islamskog *slametana*. I tako je bilo sve dok se nisu pojavili roditelji umrlog dječaka. Kao bitno ne pripadajući *permai*ma ali jednako tako niti muslimanima, oni su ipak zahtijevali od *modina* da izvrši islamski obred. Ako strogo gledamo, alternativnog i nemā.

Daljnja deskripcija događaja nije više nužna, s obzirom da u objašnjenju valja poći od središnjeg obrednog oblika javanskog sinkretizma – *slametana*, koji bilo u godišnjem bilo u životnom ciklusu Javanaca ima religijsko značenje. Osim što se njegovim posredovanjem udobrovolje duhove i bogove¹⁷, na ovozemaljskoj razini njime se jačaju odnosi međusudjedske povezanosti unutar sela.¹⁸

¹⁴ C. Geertz, *Interpretation of Cultures*, str. 145.

¹⁵ *Permai* su kult u okviru *abangana* – povezan s marksističkim tendencijama.

¹⁶ U *slametanu* su prisutni hinduistički bogovi, muslimanski proroci i sveci te lokalni demoni i duhovi. ¹⁷ Bitno je naglasiti da se na *slametan* pozivaju geografski najbliži susjedi (8–10 obitelji).

Posljednjih pedesetak godina teritorijalna seoska društvena integracija se smanjila što zbog porasta stanovništva, što zbog urbanizacije i profesionalne diferencijacije te je uzrokovala i slabljenje kulturne homogenosti temeljene na sinkretičkom *slametanu*. Nacionalno osvjetljavanje, marksistički utjecaji, te islamske reforme pod vidom ideologije, kompliciraju i inače složeno javansko društvo ne samo u gradovima, nego i u selima i manjim mjestima. *Slametska geografska povezanost* zamjenjuje se *ideološkom*. U selu je ta promjena još više suprotstavila one koji naglašavaju islamske elemente u svom religijskom sinkretizmu i one koji naglašavaju hinduističke i animističke elemente.¹⁹ Ako se u sve to inkorporiraju još i marksističke tendencije kao što je to slučaj kulta *permai* nastaje ideološki antagonizam koji se ne može premostiti niti u slučaju pogrebnog rituala.

U Modokutu, te suprotnosti između samosvjesnih muslimana okrenutih prema internacionalnoj i univerzalističkoj Muhamedovoj doktrini i nativista koji se odriču svakog islama još su jače zbog sve veće heterogenosti društvenog *backgrounda*, diferencirane klase pripadnosti i sasvim oslabljenog *slametana*, iz čega proizlazi ideološki uvjetovana pripadnost stanovništva različitim političkim strankama kao simbolima društvenog identiteta a ne više razlike u vjerovanju. Te su stranke islamske *Maumai* i *abangan*ko-marksističke *permai*.

Maumai uglavnom sačinjavaju santrički intelektualci koji zagovaraju verziju islama u *spovratku Kurana* i zalažu se za instituciju »islamske države« nasuprot sadašnjoj sekularnoj republici.

Permai su pak sinteza marksizma s religijom *abangana*, pri čemu se izjašnjavaju kao eksplicitno antizapadnjački, antikapitalistički i antiimperijalistički sloj društva. Smatrajući islam stranim importom, neprikladnim potrebama i vrijednostima samih Javanaca *permai* zahtijevaju povratak čistim i izvornim javanskim vjerovanjima, pri čemu bi iz njihovog sinkretizma valjalo izlučiti sve islamske elemente.

To su ujedno ključni momenti u kojima se objelodanjuje sva nemogućnost akceptiranja realnosti kulturne i društvene promjene; s obzirom da je posljednjih 500 godina svaki brak (osim balijeskih i kršćanskih), svaki pogrebni obred, naprosto svaki *rite de passage* bio popraćen islamskim obredom on se i danas bez obzira na političku pripadnost nekoj političkoj partiji implicite pretpostavlja (kao u slučaju smrti u obitelji *permai*). No, ne pretpostavlja ga kao idealokoličnu vode *permai*ja tako ni modini koji taj obred vrše.

Kako na kraju shvatiti zašto *modin* nije htio obaviti islamski pogrebni obred u obitelji koja taj obred zahtijeva, iako ideološki pripada antislamskom krugu ili je spram njega ravnodušna?

¹⁹ *INDONESIA 1985*, An official handbook, Jakarta 1985, str. 2.

Budući ne više selo, a niti još postalo gradom u pravom smislu, *kampong* Modokutu u kojem se taj slučaj zbiorio razdvojen je društveno, jednako kao što je i razdvojen smisao slamaneta u svijesti njegovih pripadnika. *Kamponiki* život kao prijelazno stanje iz seoskog u urbani, pokazuje se u religijskom smislu ne kao centar sjedinjenja nego suprotno kao izvor svakog razlikovanja i to ne zato što su vjerovanja i rituali oslabili nego zato što mu stanovnici *kamponga* u logičko-značenjskom smislu i dalje bitno pripadaju. *Slametan* nije bio doveden u pitanje, on i dalje ima moć izvorno svetog simbola i *abanganima* i *santrijima* a i za pernaije se pokazuje kao nužan okvir součavanja sa smrću.

Problem je dakle, na kauzalno-funkcionalnoj razini koja dezintegrira, jer socijalno su stanovnici *kamponga* građani ali kulturno još uvijek seljaci. U logičko-značenjskom aspektu manja je razlika između stanovnika sela i *kamponga* a veća između njih i građana. U središtu, dakle, radikalno kompleksnog društvenog okoliša stanovnici *kamponga* prijanjaju i dalje uz simbole ruralnog društva. Pokušaj pak da se ritualni obrazac ruralnog društva prenese u urbani kontekst uzrok je društvenom sukobu, jer se solidarnost u *kampongu* ne može više postići djelotvornošću *slametan*. Radi se, ipak, o pripadnicima različitih ideologija! Klase razlike ovdje se ublažavaju ideološkim sličnostima a etički sukobi ekonomskim interesima.

Za modina i državne službenike islamski je obred primjer onima koji islamu i ideološki pripadaju ali i za pernaije je on primjer naprosto zato jer drugog mogućeg opreda niti nema.

Nakon toga, piše Geertz, najveća je briga u Modokutu bila što učiniti kada ponovo umre neki član kulta *permai*.

Drugi primjer je ovome suprotan i ne pokazuje samo integracijsku funkciju religije u smislu koje logičko-značenjska razina obreda biva inkorporirana u kauzalno-funkcionalnu nego pokazuje kako upravo religija dovodi do stvaranja kulturnog identiteta, pa makar on bio samo "etnička fikcija". Reč je o *Torajama* sa *Sulavesijom*.²⁰ Iako historijski uvjetovana kao kretanje Toraja u potrazi za poslom, tako i dolaskom stranaca u *Tana Toraja* ta je fikcija postala istinom i za same Toraje. Religija ozbiljuje svoju funkcionalnu bit – ona povezuje sve pripadnike sela u ritualu, danas čak i one koji u prošlosti nisu u njemu mogli participirati.

Tana Toraja je zemlja u planinskom dijelu južnog Sulavesija sa oko 350 000 stanovnika koji govore varijantom *taesog* jezika, jednog od proto-južno-sulavesijskih jezika koji uključuje i *bugijski* i *makasarski*. Bave se uzgojem riže, kukuruza i kave a u svrhu rituala uzgajaju bivolje, svinje i kokoši.

²⁰ Etimologija potječe vjerojatno iz bugijskog *to ri aia*, ljudi odnosa ili *torajang* – ljudi sa zapada nasuprot plemenu Luwu sa istoka. Neki pak naglašavaju moguću vezu s indonezijskom riječju *raja* – kralj, ali je to manje vjerovatno i ta se etimologija smatra pučkom.

Obredno su Toraje vezane uz kuće predaka *tongonkan*. I društveno i simbolički *tongonkan* utjelovljuju veze predaka sa sadašnjim i budućim pokoljenjima. U njihovom štovanju sudjeluju svi jednakostatusni članovi zajednice a ta je činjenica prisutna i onda kada 50% Toraja nakon 1950 g. prelazi na kršćanstvo. Zapravo, time se obred još više učvrstio i postao nosiociem kulturnog identiteta Toraja kako za njih same tako i za strance koji su kao diferenciju specifičnu *torajanstva* učili samo taj kult predaka.

S obzirom da torajanski *taeski* nema riječi za obred oni posuđuju indonezijsko *upacara* i supsumiraju ga širem pojmu *aluk*,²¹ kojeg ponekad prevode i kao *agama*, religija.

Da bi se razgraničilo od svih mogućih stranih utjecaja suvremena, racionalizirana verzija religije Toraja označuje se kao *aluk to dolo* – put predaka. U svojoj se izvornosti *aluk to dolo* odnosi na cjelovit simbolički sustav koji objedinjuje bogove, čovjeka i prirodu u smislu usredštenog i sa svakodnevnim isprepletanog načina života i djelovanja u svijetu. *Aluk* je temeljni obred bilo životnog bilo godišnjeg razdoblja, a propisuje i statusno razlikovanje plemenitih, puka i slugu.

U pretkolonijalno vrijeme svijest o identitetu uglavnom se izražavala krvnim ili bračnim vezama, *rarabuku*, te udjelom u kućnim predacima gdje su se vršili obredi klanja životinja i razmjene mesa u ritualne svrhe.

One zajednice koje nisu imale udjela u tom reciprocitetu Toraje nazivaju *to senga*, drugi ljudi, a prvobitno se to odnosilo na muslimane koji su se kao došliaci smatrali neprijateljski, *to sallang*, tim više što nisu jeli svinjsko meso.

Na koji je način sada kolonijalna transformacija uvjetovala stvaranje novog torajanskog identiteta?

1960. g. kada su Holandanci došli među Toraje sintagma *aluk to dolo* nije niti postojala jer početkom 20. st. nije bilo *aluka* koji ne bi bio "onaj predaka", s iznimkom muslimana koji su ionako neprijatelji, *to sallang*. Različitosti su se *aluci* pojavili tek s holandskom administracijom i kalvinističkom misijom i tek tada se počinju razlikovati izvorni elementi u ritualu od "poganskih". Torajama kao kršćanima bio je dozvoljen *aluk to mate* ali ne i *aluk pare* unutar kulta plodnosti.²² Dihatimija *aluka* pokazuje se sad kao zbir animističkih vjerovanja glede duhova i bogova s jedne strane i s druge strane, pokazuje se kao indonezijski *adat* – formalno, sekularizirano područje običaja. Odvojevši *aluk* i *adat* stvoreni su uvjeti u kojima cvjetaju ritualni oblici a njima pripadna vjerovanja iščezavaju. *Aluk* su još samo oni *belum beragama*, oni koji još nemaju religiju. Time je stvorena mogućnost u okviru koje se identitet Toraja mogao izdizati u naciju koja je uglavnom islamska.

²¹ *Aluk* se može odnositi i na religiju predaka u suprotnosti prema kršćanima i muslimanima i odasle *aluk to dolo* kao put predaka.

²² U vezi s obredom mrtvih to je *aluk to mate*, u vezi s uzgojem riže, *aluk pare*.

Iako se područje *aluka* suzilo a njegova efikasnost nestala, obredi oko smrti zauzimali su i dalje središnje mjesto u životu Toraja.

Zašto su se baš pogrebni obredi ustrojili tako da omogućuju stvaranje novog identiteta?

Ranije čvrsto vezani za svoja sela Toraje nisu potpuno *merantau*.²³ Ideal je bilo ostati što bliže centru koji je bio simboliziran *tongonkanom*. Svaki je *merantau* za Toraje bio samo *ma' lemba kalando*²⁴, dugi put, u potrazi za novcem, *undaka' ringgi*. Pri tom su oni odlazili na Kalimantan, Sabah (istočno Malezija), Irian Jaya, Ambon ili Jakartu. Dok s jedne strane Toraje nisu pokrle odlaze na rad, oni višega statusnoga položaja odlaze na veće gradove na školovanje.

Zaradivši dosta novaca, *merantau* je Torajama niska roda omogućio da zaradeni novac preobrate u simbolički kapital – novi status u *Tana Toraja*. Iako u stanju da nabave sva "ovocivilizacijska dobra", Toraje se ne smiruju kod svoju dužnost i čast, *siri'*, ne izrve u *tongonkanški* razmjene mesa. Jer kako reče jedan od kućea a njegovo ritualno dobivanje znamen je istinskog torajanstva.

Koja se društvena odnosno kulturna promjena ovdje dogodila?

Migracije Toraja, *merantau*, u potrazi za bogatstvom i dolazak stranaca (uglavnom Holandana i turista) među Toraje izdigli su obred vezan uz *tongonkan* kao najodlučniji. Iako u nestajanje, vanjski su ga promatrati izdigli kao središnju točku života Toraja pa ga i oni sami kao takvog prihvaćaju i doraduju. Time se naknadno stvorio identitet koji ima značenje u sadašnjosti a nužno je vezan uz prošlost kao dokazom svoje vrsnosti. Migracije Toraja nisu stvorile samo pojačanu svijest o ritualu nego dapače i ekonomske uvjete za njegovu moguću renesansu u samoj *Tana Toraja*. Plemeniti danas imaju najmanje prilike za izvođenje autentičnoga rituala, tek oni izvan Sulavesija u mogućnosti su ekonomski podnijeti njegove zahtjeve a kako nekada nisu imali kulturalne uvjete za participaciju na pomno razrađenim obredima visokostatusnika, oni ih danas zadovoljavaju zahvaljujući svojoj ekonomskoj moći.

U tome oni dakako pretjeruju, pa su takvi postupci u Indoneziji podvrgnuti ostrim kritikama naročito od samih Toraja intelektualaca izvan Sulavesija, okupljenih u Ikatana Mahasiswa Toraja u Jakarti i Keluarga Mahasiswa Toraja u Bandungu, jer tako izvedeni rituali nisu više životno važni, oni su reducirani na puku formu i izvedbu sa svrhom statusno-ekonomskog pokazivanja a ne onozemaljskog predačkog povezivanja.

²³ *Merantau* je važan pojam među stanovnicima *Mingangkaba* na Sumatri i oni smatraju da putovanja doprinose stjecanju iskustava, mudrosti i bogatstva i zato članovi plemena mnogo putuju.

²⁴ Povratku kući *ma' lemba* označuje se zavežljavanjem na bambusovu štapu i time evocira silu čovjeka koji se vraća s polja s netom ubranom rižom. Drugi izrazi su *male loka undokna tau* – ići u zemlju drugih ljudi, ili *male mambela* – ići daleko.

Zaključak koji se nadaje iz ovakve antropološke raščlambe fenomena religije dvojak je – u pojedinim slučajevima ona može zaista djelovati kao snaga integracije i moć stvaranja identiteta ali na ekonomskoj osnovi a s druge pak strane, može djelovati dezintegracijski u društvu koje socio-ideološki istupa iz ustaljenog kulturnog obrasca ali mu logičko-značenjski još uvijek pripada. Funkcioniranje obaju fenomena u kontekstu islama, iako naizgled jasno, otvara mogućnosti različitim interpretacijama.



Bibliografija

1. Geertz, Clifford, *Interpretation of Culture*, New York, 1973.
2. Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Cambridge, Mass., 1959.
3. Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, New York, 1955.
4. *INDONESIA 1985*, An official handbook, Jakarta, 1985.
5. Loof, H. Helmut, *Südostasiens Fundamente*, Berlin, 1964.
6. Filliers, John, *Südostasien vor der Kolonialzeit*, Frankfurt am Main, 1965.
7. Folkman, Toby Alice, *Great Performances: Toraja cultural identity in the 1970s*, *American Ethnologist*, vol. 11, n.1, february 1984.

Ličnosti i događaji



Gustav Dore: Vizija raja (Francuska, XIX vek)

— Grupa od 25 mladih ekonomista, inženjera, novinara, slikara i književnika iz Jugoslavije provela u novembru 15 dana u Japanu.

Ova poseta je deo šireg »Programa pozivanja mladih« koji je usvojila japanska vlada, u želji da na specifičan način, kroz razmenu i druženje omladine, doprinese jačanju razumevanja i prijateljstva japanskog sa drugim narodima sveta, kao i mira u stoleću koje je pred nama. Inicijativu je dao bivši japanski premijer, gospodin Jasuhiro Nakasone, prošlog januara, prilikom zvanične posete Jugoslaviji. Pre nas na poziv »mladini koja će nositi odgovornost u veku koji dolazi« odazvali su se mladi Poljaci i Istočnici Nemci.

Na puto krenuli pomalo zaplašeni bogatim programom posete, koji je od strane predstavništva japanske ambasade u Beogradu najavljen kao »izuzetno intenzivan — bez predaha za privatne susrete i šoping«. Bili smo svesni da je pred nama jedinstvena prilika da makar naslutimo šta se krije iza naslova zemlje koja sebe smatra, a i drugi je doživljavaju kao »ekonomsko i tehnološko čudo 20. veka«, ali i da zagrebemo patinu sa njenih podjednako jedinstvenih kulturnih tekovina. Još jednom se potvrdilo staro pravilo da je bolje jednom doživeti nego 1000 puta pročitati ili videti »iz druge ruke«. I, kao što to obično biva kad stignete u jednu novu, nepoznatu civilizaciju, mnogo toga oduševi, nešto zbuni, a ponešto i razočara...

Susretanja u japanskim prestonicama

Naš prvi i najčešći oblik susretanja sa japanskom tradicijom bile su posete hramovima. Ništa čudno, kada se zna da je u Japanu pedantno izbrojano 92.186 šinto i 88.028 budističkih svetilišta. Dok listam prospekte i fotografije desetine hramova koje smo obišli u Tokiju, Kjotu i Nari, kao laik primećujem da su mi najsvežije uspomene iz nekoliko, o kojima ću zabeležiti možda manje važne, ali upečatljive detalje.

Hram Todaiji u Nari, prvotno prestonici i kolecvi japanske umetnosti, zanata i literature, od 710. do 784. godine, izdvaja se svojom monumentalnošću. Budizam je ovde bio na vrhuncu u vreme završetka ogromne bronzane statue Bude, visoke 15 metara, a teške oko 500 tona. Legenda kaže da je narod, zaplašen moćnim Budom u središtu hrama, odustao od širenja nemira, koji su 752 zahvatili celu provinciju. Ovaj hram je

Reportaža

Japan — tradicija i savremenost

jedan od najvećih i duhovni je stožer budizma u Japanu.

Hram je, zajedno sa drugim budističkim svetilištima, u predivnom parku u srcu Nare. Ovde je najlepše u suton ili praskozorje, kada nema turista i kada se čitav predeo, obasjan kosim sunčevim zracima, kupu u toplim jesenjim bojama. Nestvarnom ambijentu »svetog grada« doprinose i »božji glasnici« — jeleni, koji na stotine slobodno šetaju i spremni su da se, ako im poklonite specijalan kolačić, poklone i »promrmljaju« neku mističnu ili, možda, samo nama običnim smrtnicima, nerazumljivu poruku.

Grad Kjoto je riznica najvrednijih primeraka japanske umetnosti i arhitekture, koji su tu stvarani više od 1000 godina, koliko je ovaj grad bio prestonica. U mnoštvu svetih mesta lepotom, koja prelazi u gordost, pleni Kinkinkodži, »zlatni paviljon«, smešten u čarobnom vrtu, na jezeru u kome se ogleda, povezan sa zemljom uskim mostom koji običan posetilac ne sme da pređe. Ovde prosto naviru asocijacije na istoimeno Mišimino delo² i pomažu da shvatite tragičnu, sudbinsku povezanost Paviljona i glavnog junaka Mizogučija. Hram je prvi put sagrađen 1394., zapaljen 1950., rekonstruisan 1955., a ove jeseni je dobio novu zlatnu košulju.

U Kjotu je i Sandusangendo, u čijem je središtu Buda sa 1000 ruku i još 1001 statua buda u prirodnoj veličini, svaka sa drugačijim likom, sa izrazima svih emocija i poroka svojstvenih ljudima. Statue treba pažljivo osmotriti, jer postoji verovanje da će svako u nekom od buda prepoznati sebe. Na žalost, nismo imali dovoljno vremena, a poneko i hrabrosti, da potražimo svoj lik u liku božanstva.

Nakon Kjota i Nare, u Tokiju se umetnost Meidi perioda doživljava, pre svega, kao sveočitostvo o otvaranju Japana ka svetu, u drugoj polovini 19. i početkom 20. veka. Njene glavne odlike su realističnost, dekorativnost i veličanje vladajuće dinastije. Zato Tokijo, umesto tradicijom, pleni izgledom savremene metropole, za nas već u 21. veku. Mada izuzetno moderna i impresivna, arhitektura po nacrtima čuvenih graditelja: Tange, Kikutake, Maeckave, Jamade i Satoa, plaši količinama ugrađenog betona, stakla i metala.

Bez dvoumljenja se može reći da je Tokijo glavna pozornica savremenog japanskog

kulturnog života, bez takmaca u unutrašnjosti. Ovde se živi po cenu enormnih stanarina za najminijaturnije stanove na svetu, kupuje najskuplja roba, putuje u proseku 70 minuta do posla, a za druženje i slobodne aktivnosti ostaje samo nedelja. Iz naše perspektive, život u Tokiju se ne može definisati kao luksuzan, pa čak ni udoban. Ali, zato ćete ovde prisustvovati najboljim pozorišnim predstavama, moći da razgledate najčuvnije umetničke kolekcije, slušate najpoznatije domaće i svetske muzičare... U Tokiju smo otkrili »underground« pozorišne scene i kinoteke, zatim registrovali niz drugih alternativnih kulturnih pojava, kojih, bar na prvi pogled, i prema saznanjima naših zvaničnih vođača, u Japanu nema.

Odanost tradiciji

U centru GINZE, čuvene tokijske poslovne, trgovačke i bankarske četvrti, između zdanja kojima je samo nebo granica, svojom tradicionalnom, humanom arhitekturom izdvaja se zgrada pozorišta Kabukija. Sa povenjem sam otkrivala da mi ovo glumište približi srce i dušu stotine ljudi, koji se baš toga časa tiskaju oko ulaza u obližnju stanicu metroa. Imali smo sreću da u novembru na repertoaru budu komadi iz tzv. kaomise produkcije, poznati po svome izvanrednom koloritu i vizuelnosti. Bezuspešno pokušavamo da se setim da li me je izvođenje nekog drugog dela iz savremene ili tradicionalne dramske literature tako potreslo. Jednočinica Meiboku sendai hači, pri put igrama krajem 18. veka, dočarava krvavi uspon porodice Date iz Sendaija. Ukratko, služavka Masaoka, da bi sačuvala petogodišnjeg gospodara od trovanja svakodnevnim svome sinu, istog uzrasta, daje da prvi kuša jelo, a zatim, bez vidne mimike gleda kako dečak strada. Mali Čurubičio svesno poseže za otrovanim kolačem, mada zna da ga čeka sigurna smrt. Petogodišnji naslednik ima sve vrline budućeg gospodara — hrabrost, odlučnost i sposobnost da kontroliše osećanja.

Sputani neznanjem jezika i značenja pojedinih kostima, maski i scenskih kretnji, ipak doživljavamo uzvišenost ljudske tragedije i čaroliju pozorišnog čina. I nas zahvata oduševljenje domaćih gledalaca, koji umesto aplauza umetnike nagradjuju uzvikivanjem imena porodica čijim školama glume oni pripadaju: Šikan, Takao, Enakju, Nizaemon, Gato... Razumevanje olakšava dobar simularni prevod na engleski. Jednostavnost i čistota forme kabukija pokazuje da tradicionalna dramska dela, izdržavaju test vremena. Kabuki je danas simbol nacionalnih osećanja i ponosa i može dirnuti i nekog ko dolazi sa druge strane zemaljske kugle.

Šta reći o CEREMONIJI ČAJA, kada osećate da iz te zelene tečnosti pred vas izranja bit jednog naroda, a istovremeno potpuniti vlastito neznanje i ostati iskren? Iako je Okakura³ tvrdio da čaj, kao umetničko delo,

¹ Pored kulturnih znamenitosti obišli smo i jednu od fabrika čuvenog »Nisanu«, a kome svaka 2 minuta sa trake sklize automobil spremni za vožnju; tokijsku berzu na kojoj dolar vrtloglav pada, a jen raste; Kukuho, grad naučnika, u kome je 21. vek stvarnost; NTT komunikacijski centar, gde se posredstvom satelita stiču i svaki kutak na našoj planeti; redakciju dnevnog lista »Asahi šimbun«, čiji je tiraž već od 9 miliona primeraka; Memorijalni centar u Hirošimi i poklonili se semina žrtvama atomske bombe, a zatim se od ovog grada do Tokija vozili čuvenim »Hikarijem« brzinom od svega 240 km/h, jer on razvija i svih 330 km/h.

² Jukio Mišima, »Zlatni paviljon«, »Nolit«, Beograd, 1983. godina

³ Kazuo Okakura, »Knjiga o čaju«, Biblioteka »Zoraz«, GZK, 1983. O putu čaja i školi Urusenke pismo je u KI br. 14 (»Cereemonija čaja u Beogradu«).



Egaku: Kagekiyo (Japan, XVIII vek)

zahteva majstorsku ruku da bi se otkrile njegove najplemenitije vrednosti, čini mi se da svaki posetilac URASENKE ŠKOLE, sposoban da za trenutak zaboravi lične i svetske probleme, može da se otvori i da iz šoljice čaja u sebe unese nekoliko kapi mudrosti i lepote. Stara zgrada URASENKE ŠKOLE u Kjotu je napravljena od bambusovog drveta, sa zidovima tankim kao papirus, bez nameštaja, osim polica na kojima stoji pribor za čaj, sa tatamijem na podu i ognjištem za kuvanje zelene tčnosti. Uzvišenosti ambijenta najviše doprinosi sam domaćin, koji je tu da pripremi i posluži čaj, da inspiriše na meditaciju ili razgovor.

IKEBANA je još jedno tradicionalno japansko umeće, davno preseljeno u umetnost i danas, verovatno, najčešće praktikovana njena grana. Nakon desetak cvetnih aranžmana napravljenih pred nama u SOGETSU ŠKOLI i posete godišnjoj izložbi ikebane, cveće je, za mene dobilo novu dimenziju života i vrednost. Shvatila sam da se i bez čuda tehnike i slikarske palete, uz pažljivo odabran cvet, granu i vazru, može dobiti vizuelno remek delo u tri dimenzije. Kako nam rekoše: »Aranžiranje ikebane počinje pažljivim posmatranjem biljaka. Uz pomoć prirode lepota se izražava ljudskim rukama. SOGETSU ŠKOLA je poznata po tome što aranžiranje bilja ne podvodi pod kruta pravila, kao neke druge, recimo, KENOBO, KO-RYU i OHARA-RYU, čije cvetne »slike« podjednako zadivljuju.

I dok se kod nas umetnici, pa i reproduktivci, vaspitavaju da, poštujući tradiciju, budu individualci, da kulturi daruju nešto novo i samosvojno, Japanci kao da su svesni da je njihova tradicionalna umetnost izraz savršenstva koje nije lako interpretirati. Zato od umetnika traže savršenstvo u reprodukcivanju poznatih motiva i kristalizovanih formi, uz pomoć pokreta, glasa, muzičkih instrumenata, boja, svile, cveća ...

Cena uspeha

Teško je posle samo dve nedelje boravka u Japanu reći koliko je običan stanovnik »zemlje izlazećeg sunca« zadovoljan životom i kako se snalazi. Žitelji ove savremene tehnološke i monetarne velesile su odani tradiciji, radu, prirodi, caru. Iz jednog radnog, oni sve dublje ulaze u potrošačko društvo koje im već danas nudi robu savršenog dizajna, preslikanu londonsku modnu kuću »Heros«, Ajfelov toranj, obele u filijalama čuvenih inostranih restorana, gostovanja najtiražnijih međunarodnih zvezda, sjaj Nove godine već u novembru.

Kulturološki je zanimljivo pribelježiti da u desetak galerija u Ginzi nisam mogla da nađem imalo reprezentativniji izbor grafika savremenih japanskih autora. Ovde se svesrdno nude i robu prodaju ko zna koji po redu otisci dela Pikasa, Braka, Dalija, Munka i drugih slikara. Galeristi na naše čuđenje odgovaraju da njihovi slikari i grafičari teško nalaze kupce i sponzore. Japanske kompanije se prosto utrkuju u otkupljivanju svetskih remek-dela, a malo

Indija i Slovenci

pomažu promociju svoje umetnosti u inostranstvu. Tako se u štampi nedavno moglo pročitati da je jedno tokijsko osiguravajuće društvo platilo basnoslovnih 39,85 miliona američkih dolara za Vangogove »Suncokrete«. Vlasnik jedne poznate galerije nam je poverio da japanski ljubitelji umetnosti ljubomorno čuvaju platna evropskih autora sumnjivog porekla. Tako je, recimo, ustanovljeno da od 637 slika čuvenog Koroa, samo njihovi kolekcionari poseduju čak 685 nazovno-originala.

Japanci danas imaju dovoljno novca da mogu manje da rade i udobnije i kvalitetnije žive. Napadna »vesternizacija«, čini se, nije po meri običnog stanovnika ovih ostrva. Zato njemu danas treba više slobodnog vremena da razmisli i iskaže šta želi, po cenu da to bude, do sada, najveći izazov čitavom sistemu, tradiciji, tehnologiji i bogatstvu. Ovaj proces je u toku, uz neizbežne lične lomove, neophodne su i znatne društvene reforme da bi Japanci našli svoju dušu po meri 21. veka.⁴



Dragana Roter-Crkvenjakov

⁴ Očekuje se da će druga grupa od 25 mladih Jugoslovena posetiti Japan u aprilu ove godine. O uslovima konkursa se može obavestiti u Saveznom i republičkim i pokrajinskim zavodima za međunarodnu naučnu, tehničku, kulturnu i prosvetnu saradnju.

U Ljubljani od 1973. godine djeluje Slovensko orientalističko društvo koje od tada povremeno organizira priredbe na kojima nam pokušava približiti neke vanevropske kulture. Poslednja takva priredba bila je izložba »Indija v slovenski besedi« koju je indološka sekcija društva organizirala u suradnji sa Slovenskom akademijom znanosti i umjetnosti i Narodnom i sveučilišnom knjižnicom u prosincu prošle i u siječnju ove godine u Ljubljani. Izložba je bila postavljena u Prešernovoj dvorani SAZU, a njen je cilj bio da pokazanim izlošcima upozna posjetitelje sa poviješću i razvojem zanimanja za Indiju u Sloveniji i utjecajem koji je indijska njena kultura izvršila na slovensku kulturu.

Kao što se moglo vidjeti, prvi tragovi indijskog na slovenskom tlu mogu se naći u jednom latinskom rukopisu iz XII stoljeća, koji potiče iz Sičene, a u kojem se spominje legenda o Barlamu i Jozafatu, što je kršćanska verzija jedne budističke priče koja je ostavila traga u slovenskom usmenom predanju sve do početka XX stoljeća. I stara je slovenska pripovjedna proza pretrpjela određeni utjecaj jednog indijskog teksta, zbirke priča i basni *Pañcatantra*, koja je utjecala i na velik broj drugih neindijskih književnosti. No pravo zanimanje Slovenaca za Indiju počinje u prvoj polovici XIX stoljeća sa poznatim lingvistom Franom Miklošičem koji se, između ostalog, bavio poredbenim izučavanjem slovenskog jezika i sanskrtu. Malo poslije njega, u drugoj polovici XIX stoljeća, time se bavio i Davorin Trstenjak. Slovenskim indologom smatra se i Karol Glaser (1845–1913), koji je kao prvi Slovenac doktorirao sanskrt. Pisao je o mnogim indijskim temama – *Rgvedi*, o indijskim epovima, poslovcima, o velikom pjesniku i dramatičaru Kālidasi, a preveo je i tri Kālidasine drame, među kojima i znamenitu *Šakuntalu*. Na izložbi smo mogli vidjeti neke od njegovih radova i prijevoda, kao i radove Miklošiča i Trstenjaka.

Od prevodilaca čiji su prijevodi bili zastupljeni na izložbi potrebno je spomenuti i Vlastu Pachneider-Klandrovu, koja je do sada prevela na slovenski dijelove *veda*, *Bhagavadgītu*, iznova *Šakuntalu*, a bavi se i izučavanjem indijske poetike.

Među indijskim piscima koji su prevedeni na slovenski najznačajnije mjesto zauzima nobelovac Rabindranāth Tagore, čiji je pet zbirki pjesama na slovenski preveo pjesnik Alojz Gradnik; prevedena su također i dva njegova romana i niz kraćih djela. Od prijevoda novijih djela potrebno je još istaći prijevode Premčandovih romana *Godan* i *Arena*.

Indijske religije, filozofija, umjetnost također, bile su kao tematske cjeline zastup-

ljene na izložbi većim brojem prijevoda i studija slovenskih autora. Zanimljiv su izložak bile i knjige i studije o slovenskim Romima, koji su još uvijek živa veza Slovenije sa Indijom. Tom se temom u Sloveniji bavi etnolog Pavla Štrukelj. Dio izložbe bio je posvećen i ljudima koji su stvarali modernu Indiju – Mahātmā Gandhiju, Nehruu i Indiri Gandhi. Tu svakako treba spomenuti Nehruovu knjigu *Otkriće Indije*, koju je na slovenski preveo Boris Verbič. Svoje su mjesto na izložbi dobili i dokumenti o ekonomskoj i političkoj suradnji Slovenije i Indije u poslijeratnom razdoblju, kao i fotografije i zapisi o slovenskim alpinističkim ekspedicijama u Indiji. Posljednji je dio izložbe bio posvećen slovenskim književnicima u čijim se djelima osjetio utjecaj indijske misli. Najpoznatiji su među njima pjesnici Anton Aškerc, koji je napisao nekoliko pjesama inspiriran indijskom filozofijom i religijom, i Oton Župančič, koji u svojoj pjesmi »Naše luči« koristi motive iz *Kaušitaki upanišade*.

Kao što se vidi već i iz ovog površnog pregleda sadržaja izložbe, ona je zaista bila sveobuhvatna i na dobar je način pokazala kako laiku tako i stručnjaku da je utjecaj Indije na slovensku pisanu riječ vrlo star, a interes Slovenaca za Indiju u posljednja dva stoljeća vrlo živ. Izložba je bila dobro organizirana i popraćena malim katalogom koji je pomagao posjetiteljima u njenom razgledavanju. Stoga je potrebno odati priznanje indološkoj sekciji Slovenskog orientalističkog društva, koja je obavila ne mali zadatak odabira izložaka (jer sve što je u Sloveniji napisano o Indiji nije moglo biti izloženo). U situaciji s kakvom se danas suočava u pogledu literature svatko tko se zanima za Indiju, bilo je vrlo vrijedno vidjeti tekstove za čije postojanje, da nije bilo izložbe, mnogi ne bi ni znali. No postoji i jedan problem na koji ukazuje ova, a i druge slične izložbe – čitalački apetit koji bi se kod posjetilaca izložbe mogao pobuditi, u pogledu nekih starijih tekstova teško bi bio zadovoljen te se nameće pitanje ne bi li trebalo neke bez sumnje vrijedne stare radove, kad oni već postoje, na neki način učiniti dostupnim onima koji se danas zanimaju za Indiju.



Krešimir Krnić

Studije Istoka u Londonu

Sedamdeset godina Škole za studije Istoka i Afrike

Prošle godine napunilo se sedamdeset godina otkako je Škola za studije Istoka i Afrike (School of Oriental and African Studies) u Londonu primila prve studente. Inicijativa da se odgovarajući odseci u okviru Univerziteta u Londonu i Kraljevog koledža (King's College) objedine i stvori škola specijalizovana za takve studije, pokrenuta je još 1907. godine. Ipak, trebalo je deset godina da se obave sve pripreme (administrativne, materijalne i kadrovske) da Škola za studije istoka (kako se zvala do 1938) počne sa radom. Za prvih deset godina Školu je upisalo i pohađalo oko 3000 studenata. Tokom II sv. rata Škola je aktivno bila uključena u ratne napore kako se front proširio na Afriku i Aziju.

U posleratnom periodu rad Škole je proširivan odvajanjem zasebnih područja (ekonomija, politika, geografija, umetnost, arheologija, muzika, religija i filozofija) u posebne centre. Umetnički i književni fondovi Škole obogaćeni su poklonima donatora (posebno Sir Percival David). Materijalna osnova Škole je takođe ojačana tokom šezdesetih godina značajnim priloziima industrijskih i trgovačkih firmi koje su bile svojim poslovima okrenute Aziji i Africi. Tako se izgradnjom nove zgrade cela škola našla objedinjena pod jednim krovom 1973. godine. Od osnivanja Škola je bila deo Univerziteta u Londonu, a osnivački Statut je potpisao kralj Đžordže V. 1916. U odeljku X statuta ustanovljeno je načelo da pol ili stavovi o religijskim pitanjima ne kvalifikuju niti diskvalifikuju neku osobu za člana Upravnog odbora ili za zaposlenje kao deo nastavnog osoblja, niti u sticanju zvanja i diploma. Škola prima redovne i vanredne studente, a omogućuje i sticanje postdiplomskih zvanja, kao i istraživačke radove koji nisu vezani za zvanja. Škola je institucionalno podeljena na centre koji pokrivaju određena područja (u geografsko-kulturnom smislu) i odeljenja koja grupišu određene nastavno-istraživačke sadržaje.

Tako postoje centri za studije Afrike, Bliskog i Srednjeg istoka, južne Azije, jugoistočne Azije, savremene Kine i Japana.

Odeljenja ima ukupno jedanaest:

- za indologiju i savremene jezike južne Azije
- za jugoistočnu Aziju i ostrva
- za Daleki istok



Škola za studije Istoka i Afrike

- za Bliski i srednji istok
- za Afriku
- za fonetiku i lingvistiku
- za istoriju
- za pravo
- za antropologiju i sociologiju
- za ekonomske i političke nauke
- za geografiju

Umetnost, arheologija, muzika i religija nemaju odeljenja, ali se mogu pohađati na među-odeljenjskoj osnovi.

Biblioteka Škole raspolaže sa oko 600.000 knjiga i više hiljada mikrofilmova. U umetničkom odeljenju nalazi se 25.000 fotografija, crteža i grafika, kao i 30.000 slajdova.

Škola štampa svoj Bilten (zapravo časopis) tri puta godišnje sa radovima iz oblasti koje Škola pokriva. Osim ovog časopisa (*The Bulletin of the School of Oriental and African studies*) Škola izdaje i *The China Quarterly*, kvartalni časopis posvećen studijama o savremenoj Kini.

Šadašnji direktor Škole je profesor C.D. Cown, inače profesor istorije jugoistočne Azije od 1961. godine. Među počasnim članovima Upravnog odbora škole su i Leopold Sedar Senghor, profesor J. Barr, Kazuo Enoki, W. Heissig, E. Leach, B. Lewis i J. Needham (o Lewisovim radovima u oblasti islamistike i Needhamovim u oblasti sinologije pisali smo u ranijim brojevima časopisa).



Dušan Pajin

Kalifornijski institut za integralne studije

Kaže se da je Masao Abe jednom izjavio kako u Zen-centru San Franciska ima više monaha nego na čitavom gradskom području Kjota. Kalifornija (pogotovo San Francisco), već dobrih dvadeset godina predstavlja jedno od najznačajnijih središta kontakta i međuprolazivanja istočnih i zapadnih kultura. Kalifornijski institut za integralne studije (*California Institute of Integral Studies*) predstavlja jedan zreli produkt ovog procesa i svedoči o visokom akademsko/iskustvenom nivou koji je to međuprolazivanje u stanju da dostigne.

Institut, čije je prvobitno ime bilo Kalifornijski institut za azijske studije (*California Institute of Asian Studies*), osnovao je 1968. godine indijski filozof Haridas Chaudhuri. Današnji naziv institut je dobio 1980. godine. Izraz 'integralne' studije potiče od integralne joge Sri Aurobinda, pesnika i filozofa čiji je učenik bio i Haridas Chaudhuri. Institut svoju specifičnu misiju definiše kao "obežbeđivanje svih uslova za istraživanje integracije istočnog i zapadnog pogleda na svet, filozofije, psihologije, duhovnih praksi i kulturnih tradicija". Uporedo s tim, kao cilj se postavlja i 'integracija religijskih, mističkih i simboličkih filozofija drevnih tradicija i empirijskih, analitičkih paradigmi savremene nauke".

Institut teži da objedini tri pristupa istraživanju i podučavanju:

- intelektualni koji koristi prihvaćene metode naučnih i akademskih disciplina,
- iskustveni koji obuhvata lični doživljaj intuitivnih, afektivnih i duhovnih dimenzija (u meditaciji, psihoterapiji i praksama koje objedinjuju duh i telo) i

- praktični koji podrazumeva primenu stečenih uvida i umeća u terenskom radu i u služenju zajednici.

Lični rast i razvoj ljudske mudrosti smatraju se podjednako vrednim kao i pojmovno znanje i veštine ophođenja.

Broj studenata ograničen je na tri stotine i nude se isključivo post-diplomski kursevi i to iz sledećih oblasti:

- *Filozofija i religija* (magistratura i doktorat)

- *Socijalna i kulturna antropologija* (magistratura)

- *Psihologija Istoka i Zapada* (magistratura i doktorat)

- *Integralno psihološko savetovanje* (magistratura)

- *Program iz psihologije* (doktorat)

- *Organizacijski razvoj i transformacija* (diploma)

- *Teozofske studije*

- *Studije umetnosti i kreativnosti*

Institut sa posebnom pažnjom neguje interdisciplinarni pristup istraživanju, i studenti se podstiču da samostalno kreiraju program studija u skladu sa svojim interesovanjima i ciljevima, bez obzira na ustaljene akademske podela. Ono što se od svakog studenta zahteva, u skladu sa obrazovnom filozofijom instituta, jeste da u sklopu svojih studija usvoji osnove jedne od disciplina (filozofije, psihologije ili antropologije), da nauči bar jedan istočni jezik (sanskrit, pali, tibetanski, kineski, japanski ili neki drugi) i



Haridas Chaudhuri (1913-1975), osnivač Instituta

da određen broj časova posveti nekoj od duhovnih ili duhovno/telesnih praksi (meditacija, joga, tai-či-čuan, aikido, itd.).

Evo naziva nekih od kurseva koje institut nudi: *Teorija i metod u istraživanju religije, Knjiga promena, Svici Nag Hamadija i gnostička jevanđelja, Triptički budizam, Kabala i jevrejski misticismizam, Filozofija nauke, Fenomenologija i egzistencijalizam, Budističke isceliteljske prakse, Psihološka antropologija, Šamanizam u inter-kulturnoj perspektivi, Tradicionalna i savremena japanska psihologija, Isceliteljske prakse severno-američkih indijanaca, Psihologija K. G. Junga, Simboli i metafore preobraženja, Ezoterične teorije ličnosti, Psihologije čakri, Psihologija snova, Alhemija i dubinska psihologija, Simbolički pristupi ličnom rastu Ji Ding, Teorija i praksa akupresure i šiacua, Porodična dinamika i terapija, Testovi i merenje, Kognitivna psihologija, Izmenjena stanja svesti...*

Između ostalih, u institutu redovno predaju i Džon Velvud (John Welwood), jedan od pionira transpersonalne psihologije, i Ralf Mecner (Ralph Metzner), a redovno gostuju i takva velika imena kao što su Rolo Mej (Rollo May), Džozef Kempe (Joseph Campbell), Stanislav Grof, Elejn Pejgels (Elaine Pagels) i Majkl Harner (Michael Harner). Adresa instituta je:

California Institute of Integral Studies,
765 Ashbury Street,
San Francisco, CA 94117
USA



Marko Živković

Zen učitelji izbliza

Novembra 87. tri ugledna učitelja zena, Seung Sahn Soen Sa Nim, Jakusho Kwong-roshi i Ji Kwang Poep Sa Nim, boravili su u Poljskoj. (Možda će to nekog iznenaditi, ali Poljska je po broju centara za meditaciju različitih istočnjačkih duhovnih praksi među vodećim zemljama u Evropi). Održali su više javnih predavanja i 'radionica' (workshop), jedan šestodnevni intenzivni meditacioni period korejski: *kyong maeng jong jin*, jap. *sesshin*, a to je Kwang, koja poseduje neobičajene moći, demonstrirala je zen-lečenje bioenergijom.

U nekoliko predavanja koja su zajednički održali Seung Sahn i Kwongroshi, mogla se jasno videti razlika između majstora soto zena (Kwong-roshi je sledbenik Shunryu Suzukija) i sledbenika *rinzai* tradicije (mada korejski zen nije podeljen na te dve škole, linija *chogyo* kojoj Seung Sahn pripada, kao 78. patrijarh, vodi poreklo od Lin Chia /jap. Rinza/). Na prvom predavanju kome sam prisustvovao, održanom u Centru Kapleau-roshija, nakon uvodnih reči, usledila su pitanja dvojici učitelja. Sva, sem jednog, poslata na parčetu papira, su bila upućena Kwong-roshiju - možda je razlog bio taj što se govorilo u centru soto zena, ali se ipak činilo da se svi po malo boje 'ludoga' Seung Sahna. Jer, dok Kwong-roshi govori lagano i smireno, objašnjavajući sa puno blagosti i sućuti, ali ne i bez unutrašnje čvrstine, dotle Seung Sahn govori veoma brzo i glasno, često 'gutajući' pojedine glasove svog ionako lošeg engleskog, i pri tom skoro napada ljude, prolazeći kroz njih svojim madem *prajne* (tj. britkim i brzim jezikom i akcijom). On nikada ništa ne objašnjava, već pitanja koja su mu upućena munjevito i duhovito vraća pitaocu i tako dovodi ljude u nepriliku (mada ih on želi dovesti do 'nepriplanjanja uz mišljenje i obmanu'). To što pitanja nisu upućena njemu, ne smeta mu da pritekne u pomoć Kwong-roshiju kad se za tim ukaže prilika. Kwong-roshi po nekad pri govoru zastaje i čeka - čeka da mu pridođu reči. Prosto osećate da uobičajava prazninu u duhu i pušta reč da sama 'nikne'. Seung Sahnu to ne treba. On doista, i po fizičkom izgledu i po govoru, odaje utisak planine koja će se obrušiti i smotiti vas (čak i njegovo ime na korejskom znači 'visoka planina'). Reči mu nikad ne nedostaju. Prate ih gestovi, mimika, vitlanje štapom koji nosi sa sobom i poneki uzvik 'Katz!!!'. Sve u svemu, on potpuno vlada situacijom. Često stavove ilustruje duhovitim pričama

tako da se slušaoci valjaju od smeha, kao da je u pitanju dobra komedija, a ne predavanje budističkog učitelja. Ipak, iza svega ne svoj želja da zabavlja ljude, već da ih uvuče u svoj ne-znajući um, um koji ne premišlja.

U jednom trenutku, kada je odgovorio na pitanje upućeno Kwong-roshiju, na jedno od mnogih »ukrađenih« pitanja, brzo se okrenuo Kwong-roshiju i viknuo: »Je li tako roshi?«. Sledio je isto tako brzi i glasni »Da!« i smeh u zendou.

U trenucima kada ne govori, Seung Sahn obori pogled i izgleda kao da spava, smešeći se. Ali se vrlo brzo budi i saseće sve oko

pesniku pod nos i uzvikuje: »Šta je ovo? Svom snagom ovaj ga raspljuje po pesnici. »A kako to zoveš?«, odmah će Seung Sahn. »Pesnica«. »Čija je ona?« »Moja«, odgovara student. »Ne, moja je«, nastavi Seung Sahn, piljeći u studenta koj je kod ove primedbe već malo posustao, dvoumeći se. »Ne, ne, moja je«, počeo je da se smeje Seung Sahn i to je bio kraj pravog *dharm*-dvoboja, koji se za samo par sekundi odigrao pred našim očima.

Treći od učitelja bila je Koreanka, Ji Kwang Poep Sa Nim. Ona je u Poljsku stigla kasnije, ali je privukla najveću pažnju za-

Arhitektura japanskih vrtova

Povodom izložbe
arh. Darka D. Nedeljkovića
Arhitektonska struktura japanskih tradicionalnih prostora kroz odnos vrtova i arhitekture

Salon Muzeja savremene umetnosti.
Beograd (u saradnji sa Ambasadom
Japana u Beogradu)
Decembar 1987 – Januar 1988



Kwong-roshi i Seung Sahn
sebe.

On, takođe, ruši uobičajenu sliku zen učitelja koji u svakom trenutku radi samo jednu, jedinu stvar. Jedanput je doručkovao i u isto vreme čitao jutarnje novine. Jedan njegov učenik bio je uznemiren zbog toga, jer zen obično uči »kad čitaš, samo čitaj, kad jedeš, samo jedi«. Upitao ga je zašto se ne drži tog učenja, a Seung Sahn mu je jednostavno odgovorio: »Kad jedeš i čitaš, onda samo jedi i čitaj«.

Izdvojio bih dva detalja sa ovih predavanja, koja će dobro ilustrovati razliku u pristupu zenu kod dvojice učitelja, a verovatno i razliku njihovih karaktera.

Student postavlja pitanje Kwong-roshiju: »Prva od šest *paramita* govori o vrlini darežljivosti. Jedan učitelj rekao je da je zen u neprestanom davanju. Šta je to davanje?«

Rošić teka nekoliko trenutaka da mu odgovor dode, onda se saginje, uzima šoljicu čaja i pruža je čoveku koji je pitao. Seung Sahn se smeje i odobrava, a kada vidi kako čovek kome je čaj dat neodlučno pije, dovikuje mu: »Dobićeš 30 udarača!« Zatim se šolja ponovo vraća Kwong-roshiju i on sebi naliva čaj. U trenutku kada je već prinese šoljicu ustima i hteo da otpije malo čaja, Seung Sahn, koji je za to vreme nešto objašnjavao, okrene se ka njemu i kaže: »Daj mi taj čaj ponovo!« Šolja opet odlazi pitaocu. Smeh u dvorani...

Na jednom od sledećih predavanja, želeći da proveru nekog studenta iz Centra Maezu-mi-roshija, Seung Sahn mu iznenada potura

hvaljujući svojoj sposobnosti da leči ljude dodiri i na daljinu, da čita misli i *karmu* ljudi. U zenu se demonstracija takvih sposobnosti naziva *dharm*-igrom, ali se i ovom prilikom samo potvrdilo staro pravilo da su ljudi više zainteresovani za čuđa nego za mudrost. Ji Kwang je objasnila da njene sposobnosti nisu ništa nedostižno već da ih je i ona otkrila i razvila kroz meditaciju, a posebno kroz rad sa *mantrama*, koje se u korejskom zenu, za razliku od japanskog, široko koriste. Seung Sahn je to dodao da bez obzira na tehniku kojom se služi pri vezivanju pažnje u meditaciju (*mantra*, disanje, *koani* i sl.) svi studenti treba da se drže velikog pitanja »Ko sam ja?«. To je zapravo koan koji se u ovoj školi zena odgoneta tokom celog života, a duh ove prakse je održavanje upitnosti ili »ne-znajućeg uma«. »Ako samo shvatite da ne znate, to je sagledavanje vaše istinske prirode«, reči su Chinula, prvog patrijarha korejskog zena.

A kakav je odnos Seung Sahna prema ovim moćima, pokazao je kada mu je jedan učenik prišao i zamolio ga da mu da malo svoje energije. Pri tom je sagnuo glavu, očekujući energiju, ali je dobio samo Seung Sahnovu pljusku. »Eto, dao sam ti svoju energiju«, rekao mu je Seung Sahn uz smeh.



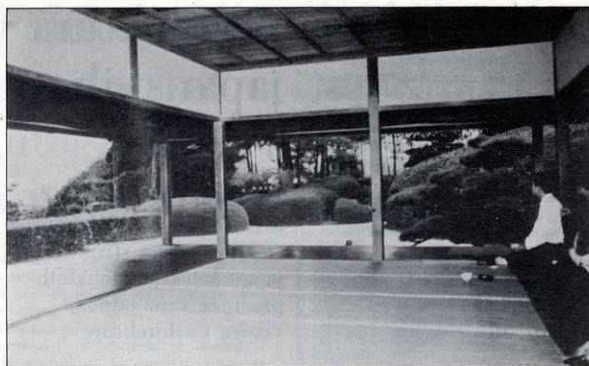
Vladan Velimirović

Izložba fotografija u boji i arhitektonskih planova japanskih hramova i vrtova (Ise ding, Tenju-di, Rjoan-di, Daisen-in, Sisen-do, Kacura Rikju, Diko-in, Manšu-in, Daišin-in) uz kratke pisane komentare predstavlja pokušaj vizuelnog upoznavanja sa različitim konceptom konkretizacije prostora japanskih drevnih graditelja, poteklim od različite filozofije življenja (stanovanja) i različitog odnosa prema prirodi. Prikazani materijal je odabran iz grafičkog dela jednog poglavlja magistarskog rada autora, odbranjenog na Tsukuba univerzitetu u Japanu, koje obrađuje konkretne primere japanskog istorijskog »stanovanja« odnosno prostornih kompozicija sastavljenih od arhitektonskih struktura i estetskog vrta.

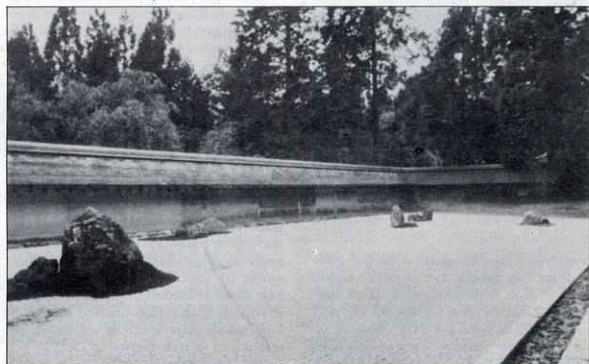
Sva predstavljena mesta iako drugačija u karakteru i atmosferi (već u zavisnosti od toga jesu li za kontemplaciju, ceremoniju čaja, zabavu, estetsko uživanje ili slično) poseduju izvesnu opštu nit koja ih povezuje, a to može biti: jednostavnost, spokoj i tišina, duboka spiritualnost, simbolika, nedodrešnost koja provocira intelekt, rafinirana elegancija, uravnotežena asimetrija pre nego rigidna simetrija, frontalnost kompozicije, skrivanje i postepeno otkrivanje, i povrh svega uvek prisutna težnja za harmonijom unutrašnjeg i spoljnog prostora, promišljenja, a ne slučajnja.

Ono što neizostavno privlači našu pažnju prilikom kontakta sa japanskim tradicionalnim prostorom jeste sklad i apsolutna harmonija između arhitekture, vrta i čoveka; nečujni dijalog unutarnjeg i spoljnog prostora kojima je dat podjednaki značaj u uzajamnom dopunjavanju.

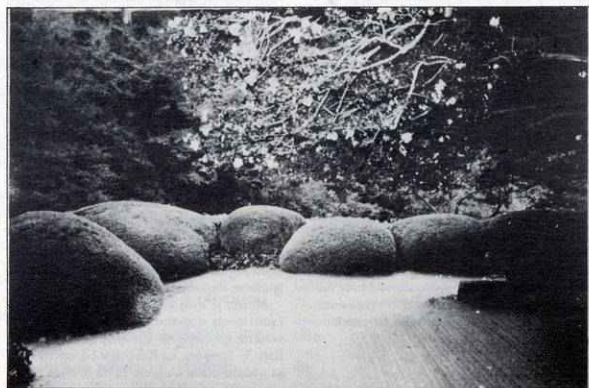
Možda je ovaj kvalitet jedinstva prostora i postojanja u njemu, bio inspiracija i povod velikim graditeljima kao što su B. Taut, F. L. Rajt, V. Gropius, Le Korbizije i drugi da pišu sa nadahnućem o njemu ili da iz duge tradicije japanskog oblikovanja prostora preuzimaju mudrost i logiku građenja za buduća



Doko-in, zen hram, 1663. godina, Nara. Visok stepen otvorenosti konstrukcije omogućuje kontinuitet prostora između kuće i vrta. Otvaranjem kliznih panela prostor sobe, verande i vrata se ujedinjuje.



Ryoan-ji, zen hram, oko 1499, Kyoto. (»Vrt od kamena«, »Vrt od ničega«, »Vrt praznine«). Naglašena jednostavnost kompozicije, asimetrija i balans pojedinih grupacija kamenja. Beskonačnost. Vanvremenski. Ograđeni Univerzum.



Shisen-do, zen hram, 1641. godina, Kyoto. Vrt za gledanje i kontemplaciju. Frontalnost kompozicije.

vremena. Velika vrednost japanskog tradicionalnog prostora je u nepostojanju razlike između čoveka, njegovog načina života i arhitekture i vrta.

Kroz istoriju japanske arhitekture ponavlja se jedan tip stambene sredine koji najviše odgovara klimatskim i drugim prirodnim uslovima, određenom načinu života Japanaca i urbanim zahtevima tadašnjih gradova. Zato se taj tip stambene sredine i može smatrati idealnim. Sastoji se od dva osnovna elementa: arhitektonske strukture (jedne ili više povezanih kuća) i vrtnog prostora, koji se uzajamno dopunjuju i obično su simultano ograđeni i na taj način izdvojeni od neposredne okoline. Ovakva prostorna jedinica omogućila je Japancima da žive ritmom prirode.

Vlažna i topla japanska klima uslovala je veoma visok stepen otvorenosti konstrukcije, koja je zahtevala dodatni zaštitni spoljni prostor (vrt), radi očuvanja privatnosti i zaštite od vremenskih uticaja (sunčevog zračenja, vetra i dr.). Vrt je od samog nastanka imao redukovanu utilitarnu svrhu, a naglašenu estetsku i religioznu funkciju. Da bi se dublje razumela japanska arhitektura i uređenje vrtova, neophodno je određeno znanje o japanskoj religiji. Ovde je moguće samo najkraće objašnjenje. Budizam kao i izvorna japanska šinto religija potvrđuje apsolutno jedinstvo između ljudi, životinja i prirode. Naročito je učenje zen sekte stimuliralo osećaj za prirodu i izostravalo senzibilnost prema sredini. Postojanje čoveka je stvoreno istom silom kao i postojanje kamena. Filozofija zena reflektuje se u prostornim kompozicijama kroz jednostavnost, čistotu, uzdržavanje u sredstvima izražavanja, uravnoteženu asimetriju, harmoniju elemenata. Navedeni uticaji prirodnih i kulturnih faktora jednako su bili presudni kako za arhitekturu i vrt hrama, svetišta ili carske palate, tako i za stambenu kuću običnog građanina.

Ukoliko se oslobodimo predrasuda o superiornosti našeg načina razmišljanja o vrednovanju umetnosti građenja i uređenja vrtova i shvatimo da postoje i drugačija rešenja, biće nam jednostavnije da bar donekle razumemo, doživimo ili osetimo prostore stvorene pre više stotina godina, na hiljade kilometara daleko od nas, gde važe drugačije kulturne konvencije i principi.

Svrha izložbe predstavljene u Salonu Muzeja savremene umetnosti je i bila da se iskreno približimo Japanu i njegovoj tradiciji, još uvek nedovoljno poznatoj kod nas.



D. N.

Izložba drevne kineske kulture (II)

U Muzejskom prostoru na Jezuitskom trgu u Zagrebu održana je (septembra 1987 – januara 1988) još jedna značajna izložba. U saradnji sa Muzejom kineske istorije iz Pekinga predstavljena je kultura i umetnost Kine u periodu od stupanja na presto prvog vladara iz dinastije Tang, 618. g., pa sve do zbacivanja s vlasti poslednje kineske dinastije Qing 1911. godine, kada je izbila buržoaska revolucija i ukinuta monarhija. Ova epoha u istoriji Kine, ako bismo je uporedili sa prethodnom, predstavljenom na Prvoj izložbi drevne kineske kulture koja je obuhvatila vremenski raspon od neolita do Tanga, daje nam na prvi pogled sliku jedne veoma razvijene i sofisticirane civilizacije koja je svim svojim bićem vezana za tradiciju i zato u izvesnoj meri duhovno jalova, sklona da u beskraj ponavljanje nasleđene umetničke oblike i šablone, obrasce mišljenja i modele ponašanja bez ikakve ambicije da nešto bitno u njima promeni i da istakne svoju individualnost. Jer, još tokom neolita i bronzanog doba su stvoreni svi materijalni uslovi za nastanak kineske civilizacije; dinastija Qin je 221. g. pre naše ere po prvi put ujedinila Kinu i posle njene kratkotrajne vladavine nasledila ju je dinastija Han 207. g. pre n.e. koja je dala ime celom narodu (Kinezi na kineskom sebe nazivaju narodom Han), a još pre toga su živeli slavni filozofi i mudraci Konfucije i Mencije, Lao Ce i Čuang Ce, cve-talo je „Sto škola mišljenja“, nastalo je pet klasičnih knjiga i uvedeni su državni ispiti za činovnike (mandarinke). I većina drugih stvari koje automatski asociiramo sa pojmom Kine pojavile su se u tom ranijem periodu – npr. svila, kinesko pismo i sistemi za navodnjavanje i obradivanje pirinčanih polja terasasto raspoređenih; a isto tako i četiri velika pronalaska čiji će uticaj na svetsku istoriju biti veoma značajan: papir je, ako je verovati tradiciji, prvi put proizveden 105. g. n.e., otprilike u isto vreme i uzengija (što je konjici nomadskih naroda naseljenih širom stepa Evroazije dalo veliku prednost u sukobu sa npr. rimskim legijama), jedna vrsta primitivnog kompasa je tokom dinastije Han korišćena u geomantiji, a barut je sve do desetog veka upotrebljavan isključivo za vatromet.

Međutim ovakav stav i ovakvo mišljenje brzo gube svoju privlačnost ako malo bolje osmotrimo situaciju. Tačno je da su osnove tog kompleksnog i veoma složenog sistema kineske civilizacije nastale u ranijem periodu, ali zato umetnici, pisci i filozofi kasnijih dinastija veoma uspešno koriste nasleđenu osnovu da bi stvorili umetnost i književnost elaboriranu na tako suptilan način da prevazilazi sve što je u tom domenu viđeno u istoriji čovečanstva. U epohi dinastije Tang kineska kultura je bila savim sigurno najnaprednija na kugli zemaljskoj. I upravo ta složenost sistema, tananost i prefinjenost onemogućuju onome ko prvi put dolazi u dodir sa umetničkim delima stare Kine da shvati njihovu suštinu i da im prođe u dušu. U tom smislu moramo istaći značaj jedne ovakve izložbe koja nam omogućuje da se iz prve ruke upoznamo sa jednom od najznačajnijih i, u svakom slučaju, najdugo-

trajnijom civilizacijom sveta, i da joj se makar malo približimo i pokušamo da shvatimo njena dostignuća.

Dinastija Tang (618–907) i dinastija Song (960–1127) predstavljaju „zlatan period“ kineske istorije, period prosperiteta na svim poljima. Tada su živeli i stvarali najveći kineski pesnici – Li Bai, Du Fu, Wang Wei i ostali, uvedena je izrada predmeta od porcelana koja će ubrzo postati jedna od najtipičnijih grana kineske primenjene umetnosti, takođe i pejzažno slikarstvo prožeto duhom taoizma i čan-budizma. Tehnički napredak nije zaostajao za umetničkim – treba samo pomenuti izum štampe, jer je prva (ili najstarija) štampana knjiga na svetu Dijamantska sutra iz 868. g. na kineskom jeziku, zatim izradu mapa, napretke u zemljopirni, izradu mehaničkih satova, pojavu papirnog novca, itd.

1279. godine Mongoli su osvojili Kinu. Period njihove vladavine bio je kratak, ali je izazvao dosta potresa i donekle poremetio

statičnu društvenu strukturu Kine. Sa obno-
vom nacionalne nezavisnosti pod dinastijom
Ming (1368–1644) počinje poslednja faza
kineske istorije koju karakteriše velika za-
tvorenost u odnosu na spoljni svet i povra-
tak starim tradicijama, što će u poznom pe-
riodu vladavine dinastije Qing (1644–1911)
mandžurskog porekla stvoriti velike proble-
me kada pod navalom modernih ideja koje
su stizale sa zapada počne da se ruši zgrada
koja je tako čvrsto stajala gotovo tri hiljade
godina. Ako i možemo reći da određena kon-
servativnost predstavlja jedno od glavnih
svojstava završne epohe kineske istorije, to
ni u kom slučaju ne znači da treba potcenj-
vati umetnička dela koja u to vreme nastaju,
niti njihovu originalnost i individualnost.

Oko stotinać eksponata pristiglih iz Pe-
kinga srodinje je veoma pregledno i pro-
praćeno iscrpnim komentarima i objašnje-
njima. Većina objekata pripada primenjenoj
umetnosti – pre svega keramici, zatim pred-
metima od metala, laka i žada, zatim sitnoj
plastici i slikarstvu. Posebno je interesantna
Kruna feniksa (nažalost samo kopija) izra-
đena od lakiranog bambusa i svile i ukraše-
na biserima i dragim kamenjem koji pre-
stavljaju devet zmajeva i devet feniksa, a
koja je pripadala carici Xiao Qing s početka
XVII veka.

I na kraju treba istaći katalog ove izložbe,
veoma vredan i ukusno sastavljen koji se
mora naći u biblioteci svakog pravog ljubitelja
umetnosti.



Ivan Roksandić

Veliki čup (Kina, XVI vek)



XII ICAES

-12. Internacionalni kongres antropoloških i etnoloških znanosti

U Zagrebu, od 24-31. srpnja 1988. godine održat će se 12. Internacionalni kongres antropoloških i etnoloških znanosti (ICAES) na kojem će sudjelovati najeminentnija imena tih struka iz cijelog svijeta. Kongres se održava svakih 5 godina (1978. u Indiji, 1983. u Kanadi) u organizaciji Internacionalne unije za antropološke i etnološke znanosti.

Kongres u Zagrebu bit će podijeljen po simpozijima, unutar kojih će biti manje sekcije okupljene oko specijaliziranih tema od ove glavne. Nabrojiti ću ih redom, a unutar svake poimence navesti organizatore simpozija koje smatram relevantnima za širu orijentalističku struku (naslove sekcija ostavljam na engleskom jeziku).

ANTHROPOLOGY AND ARCHAEOLOGY

ANTHROPOLOGY AND ARCHAEOLOGY OF THE NEAR AND MIDDLE EAST
W. Bernhard

METHODS AND THEORY IN ETHNO-ARCHAEOLOGICAL RESEARCH OF PRACTICE IN AFRICA
E. K. Agorsah

2. ANTHROPOLOGY AND DEVELOPMENT

EQUALITY OF EDUCATIONAL OPPORTUNITY IN THE CONTEXT OF DEVELOPMENT: THE THIRD WORLD SCENARIO

R. P. Sinha
M. Sarup

FUTURE OF SELF MANAGEMENT - TECHNOLOGICAL DEVELOPMENT, HUMAN NEEDS AND FUTURE OF HIGHER EDUCATION
B. K. R. Burnan

ROLE OF VOLUNTARY ORGANIZATIONS IN THIRD WORLD COUNTRIES

A. K. Singh
P. H. Peters

3. ECOLOGY

DECULTURATION AND SURVIVAL AMONG SOUTHEAST ASIAN NEGRITOS: WHAT CAN BE DONE?

P. B. Griffin
T. N. Headland

EMERGING ISSUES OF COMMON PROPERTY RESOURCE USE

H. C. Patel
K. K. Khakhar

FOREST, FOREST DWELLERS AND FOREST DEVELOPMENT: ECONOMIC GAIN VS. ENVIRONMENTAL LOSS

B. Chaudhuri

HABITATION AND ENVIRONMENT

S. K. Chandhoke

HEALTH, CULTURE AND ENVIRONMENT

B. Chaudhuri

4. ECONOMIC ANTHROPOLOGY - POLITICAL ECONOMY, GOVERNMENT

THE ANTHROPOLOGY OF CRISIS MANAGEMENT

L. K. Mahapatra
M. M. Cernia

5. ERGONOMICS

HUMAN PERFORMANCES UNDER ENVIRONMENTAL STRESS

M. Sato

6. ETHNICITY

ETHNIC UNITS AND ETHNIC PROCESSES IN ASIA

M. Kirukov

ETHNICITY AND ETHNIC GROUPS IN CHINA

C. Chia

NEPAL - SOCIAL ANTHROPOLOGY OF AN INDIGENOUS CIVILIZATION

M. Jha

7. METHODOLOGY, EDUCATION, APPLICATION

DIRECTION OF ANTHROPOLOGY WITHIN KOREA AND AMONG OVERSEAS KOREANISTS

C. S. Kim

TRANSCULTURAL DESCRIPTION AND ETHNOGRAPHIC ACCURACY

N. Subba Reddy

8. POPULATION STRUCTURE

POPULATION GENETICAL RESEARCHES IN ANTHROPOLOGY IN INDIA

A. B. Das - Chaudhuri

9. PSYCHOLOGICAL ANTHROPOLOGY

OCCULTISM AND ITS PRACTITIONER'S

ROLE IN A TRADITIONAL SOCIETY
M. Islam

VISITATIONAL DREAMS IN TRANSCULTURAL CONTEXT

H. Abramovitch

10. RELIGION

ANTHROPOLOGY OF BUDDHISM, AHIMSA AND WORLD PEACE

S. Narayan

FUNCTIONAL PERSPECTIVES ON THE CHRISTIAN CHURCH IN THIRD WORLD COUNTRIES

T. L. Whitehead

RELIGIOUS MOVEMENTS IN SOCIETAL CONTEXTS

M. Klass

SHAMANISM: PAST AND PRESENT

M. Hoppal

SOCIAL ANTHROPOLOGY OF PILGRIMAGE

M. Jha

Ova najava i pregled, nadam se, pomoći će zainteresiranima bilo da odaberu koji od simpozija da bi na njemu sudjelovali referatom, bilo pak da samo prate neki od njih.

Prijave se šalju na:

INSTITUTE FOR MEDICAL RESEARCH AND OCCUPATIONAL HEALTH, XII ICAES, Moše Pijade 158, P. O. Box 291, 41001 Zagreb,



Snježana Zorić

Krov za beskućnike

23. internacionalni Kongres međunarodnog saveza urbanista (ICoCaRP)

Nju Delhi 6. – 11. decembar. 1987.
Sponzor UNESCO, domaćin Indijska vlada.

Tema Kongresa odabrana je u skladu sa rezolucijom UN (br. 37/221) donetoj na zasjedanju Generalne skupštine Ujedinjenih nacija 1982. godine, da se 1987. godina proglasi za Međunarodnu godinu brige o ljudima bez krova nad glavom.

Polazeći od principa Povelje Ujedinjenih nacija i odredaba Paktova o pravima čoveka koji se odnose na ekonomsko-socijalnu sferu ljudskih prava i obaveza, jedno od najznačajnijih prava egzistencionalne prirode je pravo čoveka da poseduje krov nad glavom. U situaciji kada, prema podacima HABITATA, svaki peti stanovnik zemlje nema zadovoljavajući smeštaj, a 100 miliona ljudi nema nikakav krov nad glavom, jasno je da bez zajedničke akcije svih vlada i zemalja sveta ne mogu se očekivati ohrabrujući rezultati na rešavanju ovih problema. Zaključci urbanista sveta da pojačani napori UN na obezbeđivanju pristojnih uslova stanovanja i života uopšte, zahtevaju veće angažovanje razvijenih zemalja na pružanju intenzivne pomoći onim zemljama u područjima u svetu koja su u teškoj privrednoj, ekonomskoj i socijalnoj situaciji.

U pripremi svetskog kongresa urbanista naša zemlja je imala posebnu aktivnu ulogu kroz organizaciju predkongresnog pripremnog Regionalnog seminara na istu temu, koji je održan od 20. do 23. maja 1987. godine u organizaciji Međunarodnog saveza urbanista i Urbanističkog Saveza Jugoslavije u saradnji sa Jugoslovenskom komisijom za UNESCO. Organizacija i rezultati ovog seminara dobili su visoke ocene od Međunarodnog udruženja urbanista. Kongres i regionalni seminar bili su skoncentrisani na probleme urbanizacije zemalja u razvoju, pa je i razumljiv izuzetno veliki broj učesnika na seminaru u Beogradu (60) i Kongresu u Nju Delhiju (250), iz ovih zemalja (Indije – 104, Latinske Amerike – 15, Afrike – 15) kao i razvijenih Evropskih zemalja koje učestvuju u pružanju stručne i finansijske pomoći (Holandija, Belgija, Francuska, V. Britanija, Švedska, Finska, Nemačka, Italija, Portugalija i dr.), među kojima su bili najugledniji urbanisti sveta (prof. univerziteta, gl. gradski urbanisti, eksperti UN, savetnici vlada i dr.).

Rad na Kongresu odvijao se u okviru predliminarnih sednica, i to prvog dana sa pozdravnim govorom predsednika ICoCaRP-a, predstavnika indijske vlade, UNESCO-a i uvodnim referatom sa naslovom koji nosi i Kongres (arh. Mustafa Abdeli iz Alžira), i za-

dnjeg dana sa formiranjem stavova i zaključaka na osnovu rada u sekcijama, koje su predložili voditelji i referenti sekcija.

Ostalih dana učesnici su radili u četiri radionice (sekcije) sa sledećim temama:

I radionica	Uloga planiranja u pomoći riziku za beskućnike
II radionica	Akcije beskućnika i njihovo učešće u planiranju
III radionica	Definisanje strategije akcija u integraciji beskućnika unutar planerske politike
IV radionica	Strategije sprečavanja ili prava strana opstanih i rukom stvorenih »neuspehas rešavanja krova nad glavom.

Studije slučajeva su pripremljene u interesu 23. Međunarodnog Kongresa urbanista i služile su kao osnova za diskusiju u radionicama (sekcijama). Štampane su u posebnoj knjizi i predstavljaju veoma dragocene stručni materijal kao doprinos ICoCaRP-a međunarodnoj godini velikom i kompleksnom problemu beskućnika.

Pored toga Kongres su pratili i odgovarajuće akcije organizatora izložba radova studija slučajeva (primeri gradova iz Azije, Afrike, Latinske Amerike) koju je otvorila ministar za urbanizam indijske vlade, oko 60 novinara, pres konferencije, intervjui i veliki publicitet u indijskoj štampi, posete profesionalnim institucijama i poseta naselju RONHI, koje se realizuje po programu i uz pomoć indijske vlade, planerske organizacije DDA iz Nju Delhija i samih beskućnika sa sličnim radom na podizanju individualnih stambenih zgrada.

Glavni referat urbaniste Mustafe Abdelije iz Alžira, koji je obuhvatio suštinu problema, imao je sledeća poglavlja:

1. Ko su beskućnici?
2. Dimenzije i uzroci fenomena
3. Dijagnoze
4. Put – pravci razmišljanja i akcija
5. Okosnica odgovora na fenomen
 - a. internacionalni kontekst
 - b. ekspresija i kvalitet potreba
 - c. socio-kulturne dimenzije
6. Osnovne formulacije studije slučajeva za Kongres

Pitanja ostavljena za generalnu temu su bila:

1. Da li su se nacionalne vlade i planeri u procesu planiranja postarali za akcije u interesu beskućnika pre proglašenja 1987. godine za godinu »Beskućnika«?

2. Šta je udeo planerskih investicija u obezbeđenju beskućnika u sektoru stanovanja, i šta je lokalni, regionalni i državni nivo,
3. Da li su programi u interesu beskućnika, uključili poboljšanje (napredak) u stanovanju?
4. Šta je obim (veličina) uloge projekta u interesu beskućnika i šta je njihova mera?
5. Da li su programirane akcije stavljene u formi učešća, pored beneficija (pomoći), i koje vrste?
6. Na kojim se sredstvima i pomoći (materijal i finansijske) bazira program?
7. Šta su efekti i učešće višedisciplinarnih kooperacija u pravcu procesa formulacija i zadataka?

Članovi jugoslovenske delegacije učestvovali su u radu Kongresa i to:

– Arh. Borivoje Čvejić iz Energoprojekta podneo je na plenarnoj sednici – izveštaj sa Regionalnog seminara iz Beograda i kratak prikaz izveštaja SIV-a o obeležavanju Međunarodne saradnje u Jugoslaviji.

– Mr Duško Bogunović sa Arhitektonskog fakulteta iz Sarajeva dao je predloge dopuna zaključaka na završnoj sednici i

– arh. Olivera Đurić iz Zavoda za urbanizam i komunalnu delatnost SR Srbije iz Beograda, dala je priloge detaljnog urbanističkog plana »Ledinac« naselja za 3000 stanovnika na teritoriji opštine Novi Beograd, koji je izlagala na Regionalnom seminaru i studijskog istraživanja naselja Kaluderica koje je radila postdiplomska grupa Oksfordskog univerziteta u saradnji sa Arhitektonskim fakultetom iz Beograda, kao primera rešavanja ovog problema.

Kompletni materijali sa Kongresa mogu se dobiti preko Urbanističkog saveza Srbije, Draže Pavlovića 8, tel. 774-783.



Olivera Đurić

U Beograd je Rabindranat Tagore doputovao u nedelju 14. novembra 1926, nešto posle 22 časa, vozom koji je iz Zagreba krenuo u 13 sati. Dva dana danije, u utorak 16. novembra, indijski pesnik i njegova pratnja produžili su svoj put prema Sofiji. Voz je beogradsku železničku stanicu napustio u 23,30 sati.

U rubrici »Pregled«, zapamćenoj po oštroidnim i sarkastičnim napisima o zbivanjima u društvu i kulturi, beogradsko *Vreme* je sutradan objavilo sledeći komentar:

Predstavnicima štampe u Beogradu veliki pesnik s Istoka izjavio je da je Evropa utonula u surovi realizam i da su joj potrebne duhovne riznice Istoka, otkuda su potekle sve religije. Drugim rečima, pretpostavio je kulturu Istoka kulturi Evrope. A u Zagrebu, međutim, ovih dana, prilikom otkrivanja spomenika Štrosmajeru, sa jednog autoritativnog mesta izgovorene su javno reči o »zaostaloj istočnoj kulturi«.

Anonimni komentator je, tako, tačno opisao atmosferu u kojoj je protekao Tagorin boravak u Jugoslaviji, u Beogradu pre svega: pratilo ga je oduševljenje, ali je doživelo i otvorene proteste.

Od časa kada je Rabindranat Tagore ušao u našu zemlju,¹ štampa je činila sve da od njegove posete Beogradu napravi kulturni događaj prvoga reda. Na stranicama dnevnih² i revijalnih glasila,³ kao i književnih časopisa,⁴ o autoru *Gradinara* pisalo se iz dana u dan, beležen je svaki njegov korak, susret, poseta, svaka izgovorena reč.⁵ U broju koji se pojavio početkom novembra, *Srpski književni glasnik* štampao je Tagorinu poeziju u prevodu,⁶ znalo se da F. Mirkisi priprema dugi članak o društvenoj stvarnosti Indije,⁷ unapred su zakazana i oglašena

Ličnosti i događaji pre 60 godina

Rabindranat Tagore u Beogradu

Jovan Pečjić

javna predavanja o Tagori kao pesniku i filozofu.⁸

Kulturna i, uže, književna javnost Beograda bila je, dakle, svestrano pripremljena za dolazak velikog Indijca.¹⁰ Pogledajmo sada kako je, tako reći po satima, tekao boravak Rabindranata Tagore u Beogradu

D o č e k. Da Tagore i njegova pratnja stižu u Beograd 14. novembra uveče, znalo se iz vesti koju je tog istog dana, na prvoj strani štampalo *Vreme*. Voz iz Zagreba trebalo je po redu vožnje, da prispe u 21,45, pa ipak se mnoštvo građana – među njima intelektualna elita Beograda¹¹ – našlo na železničkoj stanici već u 21 čas, i taj se broj stalno povećavao. Kada je voz konačno ušao u stanicu, navala sveta na peronu bila je tolika da je »odmah žandarmerija otpočela odbijati publiku i praviti špalir«¹² kako bi pesniku i njegovoj pratnji omogućili da od salon-vagona dođe do automobila.

Pesnikov izlazak iz voza dočekan je aplauzima i povcima »Živeo!« Policija je jedva održavala red – publika se tiskala, podizali su se na prste da gost iz daleke Indije, »najčudniji među trista miliona«,¹³ vide iz neposredne blizine. I bili su fascinirani njegovim izgledom. Jedan hroničar ga ovako opisuje: »To je visok starac, malo pogrbljen, velikog kuskastog nosa sa naočarima. Na

glavi mu je visoka, ogromna astraganska šubara. Sav je uvijen u tamnožutu indijsku haljinu, preko koje je prebačen zelen indijski plašt.«¹⁴ Drugi će dodati izvesne crte koje su više unutrašnja znamenja Tagorine ličnosti, ono po čemu su ga prepoznali ne samo kao pesnika i mudraca, već i kao proroka naših dana: naglašavaju se njegova »srebrna duga kosa i lelujava brada, klasičan svetiteljski lik, koji osvetljavaju velike, pametne, duboke i pronicave oči«.¹⁵ Onda je Tagori prišla gospođa Mimi Velmar-Janković i predala mu, kao dobrodošlicu, veliki buket cveća. Pesnik je tada zastao i na engleskom se zahvalio na srdačnom dočeku, a zatim je, praćen »frenetičnim klicanjem«, ušao u auto i odvezao se u hotel »Palas«, gde je za njega, njegove kćerke, zeta i unuka bio rezervisan veliki apartman na IV spratu.

Susreti posete. Na stranicama beogradskih dnevnih listova ostali su zapisani »i dan i noć velikog pesnika. Čitaoci su, tako, saznali da ni dok je na putovanju Tagore ne menja svoje životne i radne navike: budi se u tri izjutra i prepusta meditacijama, beleži misli i stihove; u 7 uz sekretarovu pomoć (zet) obavlja korespondenciju; potom neko vreme provodi s unukom – i tek onda pristupa dnevnim obavezama.

U ponedeljak 15. novembra susreo se najpre, nešto posle 10 sati, sa Stanislavom Vinaverom. Opširan njihov razgovor objavio je sutradan *Vreme*. Zatim je Tagore u 12 sati primio novinare drugih listova. O svojem putovanju po evropskom kontinentu rekao im je: »Ja sam došao u Evropu da bih upoznao običaje i kulturne prilike u kojima žive različiti narodi Evrope.«¹⁶

U jedan popodne PEN-klub je u Tagorinu čast priredio svečani ručak u hotelu »Srpski kralj«. Kratkim »engleskim govorom« gosta je pozdravio Pavle Popović, rektor Beogradskog univerziteta. U otpozdravu, Tagore je izneo utiske o Beogradu i Srbima i naglasio svoje zanimanje za rukotvorine srpskoga naroda.

U 18 sati u sali Hrišćanske zajednice dr J. Stojanović održao je predavanje o Tagori. Nema vesti da je predavanju prisustvovao i sâm pesnik.

Sigurno je, međutim, da je iste večeri (u 20,30), u svečanoj dvorani Univerziteta, on sam održao predavanje pod nazivom »O savremenju civilizaciji« – koje se pre toga čulo u svim evropskim centrima što ih je na svoj goj »turneje Tagore obišao.

Utorak (16. novembar) bio je ne manje ispunjen od prethodnog dana. Imao je Tagore još jedan susret s novinarima.¹⁷

S neskrivenim zadovoljstvom prihvatio je

¹ *Vreme*, Beograd, 17. XI 1926. str. 4.

² Tagore je najpre boravio u Zagrebu, u koji je stigao jutarnjim peštanskim vozom u subotu 13. novembra. U sali Glazbenog zavoda održao je uveče predavanje o »savremnjoj svetskoj civilizaciji i kulturnim tekovinama čovečanstva, koje je i sutradan, u nedelju pre podne, ponovio pred drugom publikom (vid. »Rabindranat Tagore u Zagrebu«, – *Vreme*, 14. XI 1926, str. 1).

³ *Politika*, *Vreme*, *Pravda*, *Novosti*, *Samouprava* – sve beogradski listovi.

⁴ U ovom slučaju prednjače *Ilustrovani list* i *Nedeljne ilustracije*.

⁵ Mislim, u prvom redu, na *Srpski književni glasnik* (nova serija) i *Strani pregled*.

⁶ U izjavama, Tagore nije bio nimalo škrt ni uzdržan. Govorio je novinarima o fašizmu, boljevizmu, feminizmu, nacionalizmu, o borbi nenasiljem, Gandiju, Tolstoju, upoređivao budizam i hrišćanstvo, iznosio pretpostavke na temelju kojih bi se mogle postepeno spajati evropska i orijentalna kultura, pa o Srbima i potrebi da se suštinskije oslanjaju na sopstvenu tradiciju...

⁷ Rabindranat Tagore: »Devet pesama«, Prev. Branko Popović. – *Srpski književni glasnik* (n.a.), Beograd, XX/6 (6–16. XI 1926), 434–438.

⁸ Vid. F. Mirkisi: »Indijski nacionalizam. Povodom dolaska R. Rabindranata Tagore«. – *Politika*, Beograd 15. XI 1926, str. 4, i 16. XI 1926, str. 6.

⁹ Najavljeni su, zapravo, dva predavanja: dr J. Stojanović za 15. novembar u društvenom domu Hrišćanske zajednice mladih ljudi (Vasina 11) – koje je održao, i dr Aleksandra Vidakovića za 16. novembar u svečanoj dvorani Beogradskog univerziteta – koje je, međutim, zbog drugog Tagorinog predavanja, odozdo, (ne postoje tragovi ni da je kasnije, po Tagorinom odlasku, održano).

¹⁰ Na dan i sat Tagorinog dolaska u Beograd list *Vreme* podsetio je građane veću štamparom na prvom listu *Vreme* za 14. XI 1926). Jedna stvar, međutim, čudi: nijednom reči i nigde se ne pominje da je Tagore 1913. očešćen Nobelovom nagradom. Prosto je neverovatno da je ta činjenica bila nepoznata recimo jednom Vinaveru.

¹¹ Vid. *Pravdu*, Beograd, 15. XI 1926, str. 3.

¹² »Doček Rabindranata Tagore«. – *Vreme*, 15. XI 1926, str. 3.

¹³ Karakterizacija preuzeta iz naslova članka Tagore: »Najčudniji među trista miliona, Rabindranat Tagore, u našoj sredini«. – *Pravda*, 16. XI 1926, str. 1).

¹⁴ »Doček Rabindranata Tagore« (vid. nap. 12).

¹⁵ »Rabindranat Tagore u PEN-klubu«. – *Politika*, 16. XI 1926, str. 5.

¹⁶ Vid. članak naveden u nap. 13.

¹⁷ Iz ovog susreta, najzanimljiviji su Tagorini stavovi o tzv. ženskom pitanju (vid. »Misljenje g. Tagore o feminizmu«. – *Politika*, 16. XI 1926, str. 4).

poziv da pregleda Akademijinu zbirku narodnih rukotvorina. Danilo Popović, «vlasnik muzeja, (...) prikazao je Tagori svoju u istini vanrednu zbirku i tom prilikom poklonio pesniku u znak pažnje najlepši svoj kostim, sav u zlatu, rađen na Kosovu u XVIII veku».¹⁸

Iскрено obradovan, pesnik je domaćinu rekao da će mu, kad u domovinu stigne, uzvratiti sličnim poklonom, a u pismu koje je D. Popoviću uputio već poslepodne naglasio i da će njegova kćerka Mahalanobita darovati kostim oblačiti samo u osobito svečanim prilikama.¹⁹

U rano popodne Tagorine kćerke «posetile su Kolo Srpskih sestara u njihovom domu».²⁰

U 17 sati pesnik je bio u društvenom domu Hrišćanske zajednice mladih ljudi. Dočekao ga je episkop ohridski Nikolaj Velimirović besedom koja je počinjala rečima: «Čeo kulturni svet danas zna da ste Vi najizrazitiji predstavnik Indije...»²¹ U razgovoru koji se zatim poveo o religijskim i kulturnim tradicijama srpskoga i indijskih naroda, Tagore je – veli izveštač – bio s episkopom Nikolajem «idejno uvek saglasan».²²

A kad se noć već spustila, Rabindranat Tagore po drugi put je stao za katedru u svečanoj sali Univerziteta. Tema njegovog predavanja glasila je »Značenje umetnosti».

Predavanja. U svim svedočanstvima o boravku «plemenitoga propovednika duhovnog zbliženja ljudi»²³ u jugoslovenskoj prestonici zabeleženo je da je najveća sala u Beogradu bila premala da primi sve one koji su Tagoru želeli da vide i čuju. Ništa nije smetalo što su se za predavanja plaćale ulaznice, i što su one bile skupe.²⁴

Prvo predavanje – »O savremenoj civilizaciji»²⁵ – Tagore je održao u ponedeljak 15. novembra, u 20,30. Hroničari kulturnog života krajnje plastično opisuju atmosferu koja ga je okružavala:

Svečana dvorana Univerziteta bila je duple puna mnogo pre početka predavanja. Ne

samo u vestibulu Univerziteta, i pred zgradom se tiskala ogromna masa sveta. Nejveća gužva bila je, međutim, na stepenicama i pred ulazom u salu – publika, «koja više nije mogla dobiti ulaznice, htela je bar videti lepog i slavnog starca iz daleke Indije».²⁶

Predavač je posetiocima predstavio Pavle Popovića. Kada se Tagore popeo na tribinu, dočekali su ga burni aplauzi i klicanje. Ali samo što je počeo da govori, sa galerije su se začuli zvižduci i odjeknuli su povici: »Dole Tagore! »Živeo Gandi! I poleteli su među publikom mnogobrojni ljudi u kojima se na engleskom i srpskom, pod potpisom Ljubomira Micića i Branka Ve Poljanskog, Tagore naziva najpogrdnijim imenima i saopštava mu se da je srpsko gostoljublje laž, a oštro zamera što nije u svoje vreme prišao Gandiju.²⁷

Politika – za razliku od *Vremena* koje istup beogradskih avangardista naziva skandalom, i *Pravde* koja zbivanja na galeriji označuje »kao neku demonstraciju jedne grupe zenitista»²⁸ – događaj prikazuje kao incident koji je priredila »grupa uobraženih i nevaspitanih hipermodernističkih pesnika»: »Štampli su jedno 'Otvoreno pismo Rabindranatu Tagori' koje su sa galerije bacili na publiku... U pamfletu se Tagore neprisvojnim izrazima napada kao reklamer savremene civilizacije i protivnik Gandijev...»²⁹

U *Pravdi* se kaže da je »pokušaj zenitista brzo ućutkan, tako da je jedva i primećene, *Politika* navodi da je »demonstracija sa gnusanjem primljena od publike i da su demonstranti bili ubrzo smireni, a *Vreme* prebacuje policiji što nije preduhitila Micića, Ve Poljanskog i njihove istomišljenike, smatrajući da je ispad pre svega njena sramota.

Događaji na galeriji vidno su uzrujali Tagoru, ali to ga ipak nije omeo da predavanje nastavi. Govorio je na engleskom, a odmah za njim prevodio je Aleksandar Vidaković.

Kad je, zasut oduševljenjem i aplauzima, Tagore završio predavanje, A. Vidaković je, nakon kratke pauze, pročitao četiri njegove pesme u prepevu Davida Pijade, da bi ih, odmah za njim, u izvornom obliku, na bengalskom, izrecitovao sâm pesnik.

Posle Tagorinog recitovanja, dve studentkinje književnosti obučene u narodnu nošnju predala su Tagori dva buketa belih hriзанtama, a studentkinja filosofije, takođe u narodnom kostumu, njegovu sedu glavu okitila je lovorovim vencem.³⁰

Za ručkom u »Srpskom kralju», predstavnici Udruženja prijatelja umetnosti »Cvijeta

Zuzorić i srpskoga PEN-a zamolili su Tagoru da održi još jedno predavanje, što je on, prijatno iznenadivši domaćine, odmah prihvatio.

Tako je došlo do *drugog predavanja*. I ponovo je univerzitetska dvorana bila pretesna za sve zainteresovane. Ali u utorak u 18,15 Rabindranat Tagore nije, kao u Londonu, Parizu, Beču, Budimpešti ili Zagrebu, ponovio svoje predavanje o civilizacijskim tekovinama sveta, o odnosu Istoka i Zapada. Možda pod utiskom protesta sa prethodne večeri, ma koliko neosnovanih, opredelio se za eminentno estetičku temu – »Značenje umetnosti».³¹

I ovo drugo predavanje pozdravljeno je »burnim klicanjem oduševljene publike, a pesnik je zahvalnim slušaocima, kao i dan ranije, recitovao poeziju na svom maternjem jeziku.

Kad se drugi susret sa Beogradanima završio, Tagori i njegovim saputnicima bilo je preostalo još toliko vremena da večeraju i da se spremne za put. Voz za Sofiju polazio je pola sata pre ponoći. A posle Bugarske čekala ih su ga Solun i Carigrad. Turska prestonica bila je krajnja tačka njegove turneje.³²



¹⁸ »Kosovski kostim kao dar g. Tagoric. – *vreme*, 17. XI 1926, str. 4.

¹⁹ Isto.

²⁰ Vid. *Nedeljne ilustracije*, Beograd, II/48 (5. XII 1926), 11. Revija uz ovaštenje objavljuje i fotografiju Tagorinih kćerki.

²¹ »Tagore u Hrišćanskoj zajednici. – *Politika*, 17. XI 1926, str. 6.

²² *Pravda*, 16. XI 1926, str. 1 (članak naveden u nap. 13).

²³ »Beograđani oduševljeno pozvali velikog indijskog pesnika. Dva predavanja g. Rabindranata Tagore. – *Politika*, 17. XI 1926, str. 6.

²⁴ Isto.

²⁵ Predavanje o kojem je reč ubrzo je objavljeno (*u Strani pregled*, Beograd, I/1, 1927, str. 44–51). U istom prevodu, koji je po »stenoškim belicima Diema Vajsa učinio Vladeta Popović, nedavno je preštampano u časopisu *Pismo*, Zemun, III/12 (1987/88), 260–263.

²⁶ Vid. *Pravdu* od 16. XI, str. 1, i *Politiku* od 17. XI 1926, str. 6.

²⁷ »Skandal na predavanju Rabindranata Tagore. – *Vreme*, 17. XI 1926, str. 5.

²⁸ Vid. *Pravdu* (članak naveden u nap. 13).

²⁹ *Politika*, 17. XI 1926, str. 6 (članak naveden u nap. 23).

³⁰ Vid. »Sinoćno Tagorino predavanje. – *Novosti*, Beograd, 17. XI 1926, str. 2. Iscrpan izveštaj doneli su i *Politika* (»Dva predavanja Rabindranata Tagore», 17. XI 1926, str. 6) i *Vreme* (vid. nap. 27).

³¹ I drugo Tagorino predavanje odmah je objavljeno u Beogradu (vid. Rabindranat Tagore: »Značenje umetnosti. S engleskog rukopisa preveo Aleksandar Vidaković. – *Srpski književni glasnik*, n.s., XX/7, 1. XII 1926, str. 513–523), a naći će se preštampano u narednom, 16. broju *Kultura Istoka*, u tematskom bloku posvećenom estetici Istoka.

³² O Tagori se pisalo i posle njegovog odlaska. Tako je *Samouprava* (Beograd) u broju od 18. XI 1926, str. 3, objavila opisan članak pod naslovom »Rabindranat Tagore», u kojem se navode brojna mišljenja samih Indijaca o Tagori, njegovome pesništvu, filosofiji, muzici, o prirodi njegove religioznosti, o njegovoj porodici i ugledu koji uživa među sunarodnicima. S druge strane, revijalna štampa znatno kasnije – što je uslovljeno ritmom izloženja (nedeljnic) – objavljuje tekste, ili samo vesti, ali uz njih dodaje mnoge fotografije. Dve fotografije, obe objavljene u istom broju *Ilustrativnog lista* (Beograd, 21. XI 1926, br. 47), zaslužuju posebnu pažnju: portret pesnikovo objavljen preko cele naslovne strane, i grupska fotografija s Tagorom – koja zahvata gotovo polovinu treće strane. Ispod nje piše: »Veliki indijski pesnik Rabindranat Tagore u Beogradu. Ručak koji je na PEN-klub priredio u čast Tagore kod 'Srpskog kralja' u Beogradu.

Pesnikova misija u svetu

Rabindranat Tagore od dužeg vremena stalno putuje, ali ipak i na putu ne menja svoje osveštane navike. Ustaje u tri sata izjutra, i nekoliko časova pogrzuva se u tihi ekstazu. Kada ovi časovi duhovne napregnutosi prođu, onda se pesnik laća pera i piše ideje, stihove i eseje do kojih je došao u snu. Poneki put beleži i melodije koje je naslutio u svojim ekstazama. Tek posle svega ovoga pesnik se budi za običan život, obavlja prepisku, prima sekretara, razgovara sa posetiocima.

Zatekao sam ga gde se igra sa svojim malenim unučetom, odevenim u živopisnu indijsku nošnju. Unučće se slatko nasmešilo i otrčalo iz salona u apartmanu Rabindranata Tagore na četvrtom spratu hotel Palasa u ođaje sekretarove.

Pesnik je odeven u dugu crnu mantiju, oprevazenu zlatnim vezom. On se drži mirno i tiho, govori odlično engleski sa lakim egzotičnim naglasakom.

Poneki put kao da se dublje zamisli, kao da pada u ekstazu, i tada, ako je reč o Indiji, on gotovo peva, izgovarajući sve reč po reč. Ako je reč o Evropi, on izgovara brže, a njegova desna ruka jednako očvrta po naslonu fotelje čudne šare i poteze. Najzad, kad govori o poeziji, on zatvori oči ispod naočara i zabaci malo glavu sa velikom sedom braham i sedim kovčdžama.

Ja mu postavljam mnoga pitanja, uglavnom u vezi sa njegovim književnim radom. – Volim – počinje Tagore – što me pitate o poeziji, a ne o politici. Ja nemam sa politikom nikakve veze.

– Nemojte misliti – kaže on – da je sav moj pesnički rad sažet u ono deset knjiga engleskih prevoda. Ja sam napisao bezbroj pesama na bengalskom jeziku. Ja stalno pišem i pišem pesme; ja jednako stvaram poeziju. Na engleski sam preveo minimalni deo svojih stihova.

Ja ne verujem prevodima. Oni nisu u stanju da prenesu kako treba zatalesani osećaj pesnikova. Ja sam svoje stihove sam prevodio na engleski, pa ipak nisam preneo svoj pravi osećaj. Lepota i naročita osobenost engleskoga jezika sastoj se u igri i tkanju suglasnica, sasvim protivno italijanskom, gde se bojadisanje vrši pomoću samoglasnika. Ja sam iskoristio ove osobine engleskog jezika da preko njih izrazim svoj osećaj, koji se na bengalskom jeziku drukčije ovaplotio. Nema ne samo dobrog prevoda, već može se reći da je poezija uopšte neprevodljiva. Prevedeni iznosi pesnička fakta, ideje i predmete, ali u njemu nema svetlosti originala. U originalu svaka reč ima svoj sjaj i svoju atmosferu; udružujući mnogo sjajeva i atmosfera dobija se jedna pesma, to je jedno sunce koje zrači. Prevedena pesme jeste kao ugašeno sunce: ista je sadržina ali nema svetlosti.

Pesma je još kao vodopad zvukova i boja, i svaki preliv ima svoga značaja i svoju muziku. Pesma mora da bude otkrivenje svetu, a otkrivenje vredi u istini samo ako je objašnjeno pravim sjajem originala.

Kakva je vaša misija u svetu, Majstore?

– Pesnik nema političke misije, niti određenog zadatka. Pesnik treba da stvara lepe pesme, to jest da nalazi lepe oblike za naše misli. Pesnik ne mora imati moralnu misiju. Ali samim tim što stvara lepo on pomaže ljudima da budu dobri i on omogućava istinu, koju čini primamljivom. Lepa je žuma,

lepa je zvezda i cvet – isto su tako lepe i pesme. Pesnik teži savršenstvu u pesmi, u izrazu, i tim samim stvara u ljudima težnju za savršenstvom u svima oblastima. Mi pesnici imamo ideal: savršenstvo; i njega radi tražimo pogodnog izraza za ono što osećamo.

Ima pesnika koji su bili nosioci velikih misija političkih i oslobodilačkih – ali to su oni činili kao ljudi mnogostrukoga talenta a ne kao pesnici. Pesnikova je misija samo da bude pesnik, da stvara pesničku lepotu i ništa više.

U čemu je pesnička istina i prava poezija?

– Nekad su narodi bili prosti. Sad su komplikovani. Sad ih razdiru mnoge težnje. Svaka od tih težnji ima opravdanja ako je prožeta duhom. Glavno je da u svemu bude duhovnog strujanja. Međutim, Evropa se sve više i više povlači u sirov realizam, u fakta i fakta. A gola fakta nisu ništa. Predmeti sami po sebi nisu ništa. Potreban je duh da u njih unese života i smisla, značaja i lepote. Duhovna riznica nalazi se na Istoku, gde su ponikle sve religije. Bez Istoka Evropa će se izgubiti u faktima, u predmetima, u znacima, i propašće. Zato je poslednji čas da Evropa nakalemi na svoje telo, kao i uvek u momentima krize, istočnjački duh. U dodiru sa Istokom zacvetaju predmeti. Bez duha oni bi ugušili Evropu.

Srednji vek u Evropi prikazao je borbu Istoka i Zapada. Evropski Zapad sastoji se u borbi, u avanturama, u žedi za vlašću, za materijalnim i tehničkim preimućstvima. To je duh osvajanja, duh groznice, duh strasti. Azija je sva u težnji za apsolutnim, Istok se odriče vlasti, on tone u sebe, i u traži jedinu odgonetku naše egzistencije. Evropski srednji vek udružio je ove dve ogromne težnje, i one su se rvale, ali su stvorile veličinu Evrope. Sada se u Evropi uzgubio duh utonuća u sebe i potpuno je nadvalado duh osvajanja i groznica vlasti i materije, avanture u svima oblastima. Potrebno je da se Evropa opet preporodi u dodiru sa Istokom.

Šta je osnovna osobina Istoka?

– Istok uči da svemu treba da bude nekog čovečanskog cilja. A kakav je cilj u gomilanju predmeta i znakova? Nikakav. To je jedna bolesna materijalnost koja ničem ne vodi. Fakta samo po sebi nisu ništa. Linije same po sebi nisu ništa, a slikar koji une da linije poveže stvara delo duha i umetnosti. Istok uči da sve treba da služi duhovnom cilju, i da linije nisu ništa bez crtača, koji im daje smisla i opravdanja.

Vi ne verujete u neku istinu izvan čoveka, vi ne verujete u nauku?

Zakoni su samo čovečanski, fakta nisu ništa. Samo misao može da uoči zakone. Ali naša misao nije slučajna. Naša je misao u stvari opšta kosmička misao, ona je universalna... Čovek je za to da pronade zakone i dade im izraza...

Čemu nas danas uči Indija?

– Indija danas šalje čovečanstvu novu svetlost, a to je Gandi. On uči da je svaka borba u stvari jedno ropstvo. On uči da se fizički bore samo životinje, dok se ljudi duhovno bore. Nedostojno je čoveka da prima stvar životinje. Veličina i lepota čoveka je u tome da bude slobodan, to jest visok duhovno i da se ne odupire zlu nasiljem, jer ga tako neće iskoriniti. Žao će se iskoriniti dobrom, neprotivljenjem.

Pa to su ideje Tolstoja?

– Gandi priznaje da je učenik Tolstoja. On mu mnogo duguje. Ali je Gandi razvio ogromnom snagom tu doktrinu. On dovikuje ljudima: »Budite ljudi, ne budite životinje. I još veli Gandi: samo je čovek slobodan, životinja ne. Glavni je zadatak i najveća je sreća čoveka u slobodi. Sloboda je samo duhovna, samo duhovna sloboda duboko je lična. Fizička sloboda u stvari je površina i neznatna, ako ne počiva na duhovnoj.

Pa to su i ideje Marka Aurelija, ideje stoičara zapadnjačkih?

– To su ideje sa istoka, mada se one pojavljuju uvek u kritične dane i po drugim kulturama, kad ove nazru pravu istinu. Potrebno je da se istina u Istoku je. Narodu još nisu zreli da tu istinu prime. Ali oni je naslućuju...

Tako govoraše Rabindranat Tagore.



Stanislav Vinaver

Zanimljivosti Istoka



Clava sa hrama u Anghor Vatu (Kampučija, XII vek)

Indijski decimalni i heptadni sistem, kao i indijske brojke, osnova su biblijskih Otkrivenja, izvor priča o troglavom zmaju i nadahnuće za gematriju Rabelaisovih anagrama.

Prema prevodu Vuka Stefanovića Karađića, Otkrivenje Jovanovo javlja nam da će anđeo svrgnuti aždaju, označenu sa brojem 666, i baciti je u bezdan; posle toga će nastupiti carovanje s Hristom 1000 godina:

Ovde je mudrost. Ko ima um neka izračuna broj zvijeri: jer je broj čovjekov i broj njezin šest stotina i šezdeset i šest (13:18).

I vidjeh anđela gdje silazi s neba, koji imaše ključ od bezdana i verige velike u ruci svojoj. I uhvati aždaju, staru zmiju, koja je davo i sotona, i sveza je na hiljadu godina. I u bezdan baci je... (20:1-3).

I duše isječene za svjedočanstvo isusovo i za riječ Božju, koji se ne pokloniše zvijeri ni ikoni njezinoj... i oživjeh i carovaše s Hristom hiljadu godina (20:4).

Osnova tog proročanstva je matematička: u heptadnom sistemu posle broja 666 dolazi broj 1000, slično kao to i u decimalnom sistemu broj 1000 dolazi posle broja 999 (vidi tabelu I).

Prevtanje brojeva 666 i 999 simboliše prevrtanje zveri prilikom njenog pada u ponor.

Sekvencije 666-1000 i 999-1000 vide se, naravno, samo kad su napisane arapskim brojkama, a ne i egipatskim, jevrejskim, grčkim i latinskim, koje su bile rasprostranjene po zemljama Sredozemlja u Jovanovo doba. Ali Evropa je upoznala arapske brojke tek u dvanaestom-trinaestom veku.¹ Očito je taj matematički kuriozum već mnogo pre zalutao u palestinu iz Indije. Indijska matematika služila se brojkama iz kojih su se kasnije razvile arapske, a poznavala je, osim decimalnog, i sisteme na osnovu drugih brojeva.²

I sam sisteme na bazi broja 10 kao i sistem na bazi broja 7 ostavili su u Otkrivenju svoj trag:

... i vidjeh zvijer gdje izlazi iz mora, koja imaše sedam glava i rogova deset... (13:1).

Indijski brojevi 666 i 999 su takođe i osnova za narodne priče o troglavom zmaju koje su Sloveni doneli iz stare postojbine i koje su još i danas poznate od Rusije do Slovenije.³ Na takvim se pričama očito oblikovala i aždaja iz Otkrivenja.

Hrišćanska egzgeza već je zaboravila na matematički izvor Apokalipse. međutim još ga je poznao francuski monah Francois rabelais, koji je živio posle Fibocaccija u go-

¹ Leonardo Fibonacci, Filius Bonacci, ili Leonardo Pisano, koji je živio nekako u godinama 1180. do 1250, prvi je u Evropi publikovao arapske brojke u svojoj knjizi *Liber abaci*.

² Tine Kurent: »O številu zverie. - Tretji dan, april 1987. - Tine Kurent: »Numerical Sequence of the Number of the Beast and of the thousand years Reign. - Paper sent to the Catholic Biblical Quarterly in May 1987.

³ Tine Kurent: »Matematički izvor povesti o triglavem zmaju, pesmi o Pegamu, Apokalipse in RABELAISOVH ANAGRAMOV. - Napisano za *Slavističnu reviju* (Ljubljana), u maju 1987.

666 - 999

Uticaj indijske matematike na Jovanovo otkrivenje, na priče o troglavom zmaju, i na Rabelaisove anagrame

Tine Kurent

dinama 1494. do 1553. Taj je satiričar svojim anagramima, pod kojima je objavio svoj roman *Gargantua i Pantagruel*, ismejava Bibliju i pomoću gemetrije (*sic*). Gemetrija potiče još iz vremena kad su slova bila upotrebljavana i kao brojke; tako je svaka reč ili rečenic aimala i svoju numeričku vrednost i obrnuto. Rabelais je za šifriranje primenio zapadno-elvropsku abecedu, u kojoj je slovo A=1, B=2, C=3, i tako dalje. Pomoću te kóde njegovog anagrama NASIER vredi 99* Vidi tabelu II). Na taj način Rabelais se predstavio kao »druga zvijer« koju Otkrivenje opisuje ovako:

I vidjeh drugu zvijer gdje izlazi iz zemlje, i imaše dva roga kao u jagnjeta; i govoraše kao aždaja (13:11).

Jovanov opis brojeva 66 i 99 pomoću parova rogova - u ovna i u jarca - i poetičan je i precizan.

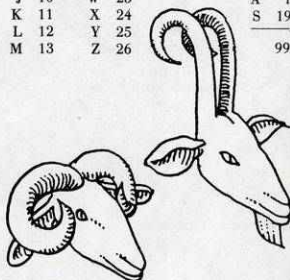
Indijska je matematika u Evropi ostavila svoj trag, u mašti neukog naroda koji je, ne razumevši heptadni sistem, izmislio troglavog zmaja, kao i u radu erudit: svetog Jovana Bogoslova, koji je uočio sekvencije 666 - 1000 i 999 - 1000, i humaniste Francoisa Rabelaisa, koji se poigrao brojevima 66 i 99.

HEPTADNI I DECIMALNI SISTEM

1	=	1
2	=	2
3	=	3
*	=	*
6	=	6
10	=	7 = 7x1
20	=	14 = 7x2
30	=	21 = 7x3
*	=	*

60	=	42	=	7x6
66	=	48	=	42 + 6
100	=	49	=	7x7
200	=	98	=	7x7x2
300	=	147	=	7x7x3
*	=	*	=	*
600	=	294	=	7x7x6
666	=	342	=	294+42+6
1000	=	343	=	7x7x7
		*		*
		999		
		1000		

A	1	N	14	N	14	M	13
B	2	O	15	A	1	A	1
C	3	P	16	S	19	L	12
D	4	Q	17	I	9	C	3
E	5	R	18	E	5	O	15
F	6	S	19	R	18	F	6
G	7	T	20			R	18
H	8	U	21		66	I	9
I	9	V	22			B	2
J	10	W	23			A	1
K	11	X	24			S	19
L	12	Y	25				
M	13	Z	26				99



⁴ Tine Kurent: »La signature gemétrique de Rabelais par les nombres 6 et 99. - *Acta neophilologica*, XIX, 1986.

UDK 930. 85 (510)

Dalje od Kitaja

Brdska plemena Kine

Geri Snajder

— »Zemlje južno od Kianga (Jangce) prostrane su i retko naseljene, i ljudi žive od pirinča i riblje supe. Oni spaljuju polja i poplavljaju ih da bi uništili korov, i mogu da nadu sve plodove, bobice, pužve i školjke koje žele a da se moraju da čekaju na trgovce da bi im to prodali. Kako je ta zemlja toliko bogata jestivim proizvodima nema straha od gladi; ljudi su stoga zadovoljni životom od danas do sutra; oni e ostavljaju ništa na stranu, i mnogi od njih su siromašni. Prema tome, u oblasti južno od reka Jangce i Huai niko se nikada ne smrzava niti umire od gladi, ali s druge strane, nema ni jako bogatih porodica.«¹

Ssu-ma Ch'ien, Veliki istoričar (umro 90. pre n.e.)

Ove ljude sa juga, iako su iste rase kao i severni Kinezi, nekada su smatrali varvarima, »majmunima sa kapom na glavi«. Oni su se sada potpuno asimilovali, i za većinu se smatra da su potpuno civilizovani. Jedino u brdima u zabačenim enklavama preživljavaju još poneki trgovci nepreglednog južnokineskog precivilizacijskog sveta.

Izvor bogatstava kineske države ležao je u ogromnoj radnoj snazi uloženoj u gajenje prosa i pirinča. Kad se ide na severoistok od srca Severne Kine (nizine duž Žute reke), zemljište postaje sve brdovitije i količina padavina opada. To su visoke livade i polupustine koje su nepodesne za zemljoradnju. Jug je, koliko god nepodesno izgledao, mogao da se iskoristi za zemljoradnju duž svih razgranatih udolina, pa se Kina tako širila na jug. Do 605. godine naše ere dovršen je sistem kanala za prevoz žitarica, koji se pružao od Jangcea severno do glavnog grad, i južna Kina postepeno postaje najproduktivniji deo carstva. Tokom vekova domoroci iz nizina su prihvatili kineski način života, njihova kineska imena stavljena su na porsche liste, a etnička prošlost je zaboravljena, ili su ih Hua (stari izraz za Kineze iz srca Kine) svojim brojem prosto preplavili. Međutim, specijalizovani zemljoradnički sistem koji je bio toliko uspešan u nizinama, u brdima nije bio isto toliko ekonomičan. Stotine brdskih ostvaca ne-Hua kulture preživeli su kao razbacane šumske zajednice u kojima su se lov i skupljanje kombinovani sa krčenjem i spaljivanjem u poljoprivredi. Oni se nisu lako predavali: u okviru oblasti Hupei-Sensi-Honan-Anhui, koja je u samom središtu, bilo je više od četrdeset pobuna plemenskih naroda između 404 i 561. godine n.e.² Južno od sliva Kianga ili Jancea i zapadno u Kueičou i Junanu, ima nekih veoma velikih populacija koje su većinom ne-kineske, a koje su danas poznate pod imenima kao što su Ji, Pai, Tai, Miao, Jao i Lisu.

Veliki deo tog južnog kraja je visok preko hiljadu metara i penje se u zapadnom Junanu i Sečuanu i do pet hiljada metara.

Jugoistočni deo ima najveću količinu padavina u celoj Kini, čak 228,6 cm godišnje. U Kueičou, glavnoj postojbini Miao-a, zaštićena šuma na planinama Vumong nam pruža jedan uzorak onoga što je nekad bila sva jugozapadna šuma — kestenovi, jove, svibe, lalino drvo, likvadambar, bukva, zimzeleni hrast, činkapin (patuljasti kesten), i članovi porodice lovora kao što su cimetovo drvo i sasafas-lovor. Izvan takvih zaštićenih oblasti sada su dominantni borovi.³

U doba T'anga i Sunga svi oni narodi sa

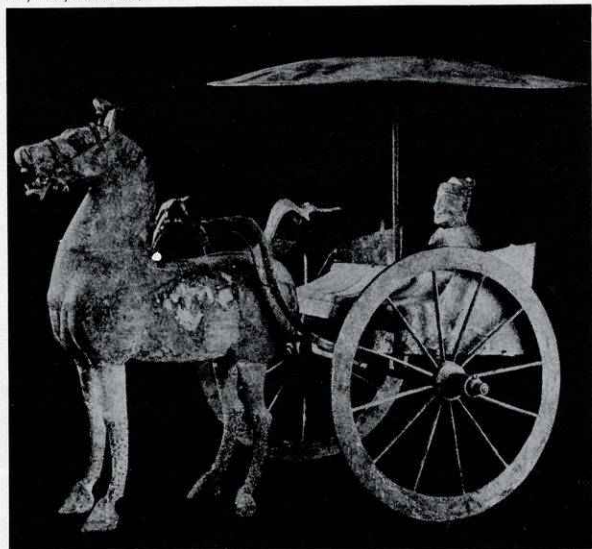
juga koji nisu bili Hua nazivani su imenom Man, onim »Man« iz »Manzi« Marka Pola — onog područja iz njegovih putovanja koje se nalazi južno od »Kataja2, kako ga on naziva. Man je ono što bi u engleskom značilo »varvarin«. Najstarije ime te oblasti je, po srednjovekovnom kineskom izgovoru, Nam-Juat — što je u savremenom mandarinskom Nan-Jueh — »Južni Jueh« — a po jednom drugom savremenom izgovoru (gde je red reči obrnut) »Vietnam«. U politici doba T'ang ta je južna oblast obuhvatala celokupnu južnu kinesku obalu, a glavni grad je bio Kanton, teritorijalna granica je bila južno od delte Crvene reke, južno od Hanoja, gde je kineski kulturni uticaj najzad naišao na kulturni uticaj Indije: na carstvo Čam. Juat (Ywat) verovatno znači sekira; južnjaci su bili ljudi »kamene sekire«. U Vietnamu se brdska plemena koja su se još održala, a koja su u štiti istog porekla kao i ona severnija, sada nazivaju »brđanima«. Ovi mnogobrojni narodi govore jezicima sino-tibetske porodice jezika — tibetski, burmanski, tai, jao i miao. Plemena su se nazivala Huang, Nung, Mak, La, Ning, Lao. Na jugozapadnoj granici Junana nekoliko naroda govorilo je jezik mon-kmer.

Putujući kroz južne krajeve u trinaestom veku, Marko Polo piše o slobodi žena, i stalnim glasinama o nasilju i razbojništvu.⁴ Nešto od ovoga moglo je poteći od lažno čednih i patrijarhalnih Kineza. On opisuje jedan bogat život: »... putnik ulazi u zemlju velikih planina, dolina i šuma, kroz koje se probija dvadeset dana prema zapadu...

³ C.W. Wang, *The Forests of China* (Kejmbriđ, Mas. Harvard Botanical Museum, 1961), str. 147.

⁴ MARCO Polo (prevod: R.E. Latham), *The Travels* (Penguin, 1958), str. 142-144, 146, 148.

Konj i kočija »Kina. I vek«



¹ SSU-ma Ch'ien (prevod Burton Watson), *Records of the Grand Historian of China* (Njujork, Columbia University Press, 1961), II tom, str. 490.

² Edward H. Schafer, *The Vermilion Bird* (Berkl: U.C. Press, 1967), str. 16.

Stanovnici su idolopoklonici, koji žive od plodova zemlje, divljači i domaćih životinja. Ima lavova, medveda, risova, jelena, srndaća, pored velikog broja malih jelena koji daju mošus.⁵ (Ne izgleda verovatno da je video lavove).

Narod Hua smatrao je plemenske narode Man poluživotinjama, čiji govor podsjeća na brbljanje majmuna. Među plemenima Miao i Nosu postojala je totemska legenda o psu-pretku, a plemo Lolo, koje sada u Narodnoj Republici nazivaju Ji, imalo je »borovo drvo-pretku«. Ovakve legende samo su potvrđivale takav stav osvajača. Pa ipak, narod Hua je nalazio da su njihove žene lepe. Postojala je redovna trgovina devojkama iz južnih plemena koje su prodavane kao naložnice-robije bogatim Kinezima sa severa. priznavana je takođe i hrabrost koju su ovi ljudi pokazivali u borbi – »Oni vole sablje, i nehanje se odnose prema smrti.«⁶ Kinezi lsi ih prezirali zbog njihovog povremenog ljudžderstva i lova na ljudske glave, i protiv njih su poslali sadističkog generala Jang Cu-hsua (Yang Szu-hsu), koji je izgradio piramidu od tela urođenika koji je pobio 722. godine naše ere, i koji je navodno skidao skalpove i drao kožu sa lica zarobljenika.⁷

Uprkos ustancima i borbama, bilo je takođe i perioda mirne trgovine između ovih plemena i Kineza. Vladina politika »kontrolisanja varvara pomoću varvara«⁸ značila je sankcionisanje autoriteta nekih poglavica nad drugima, za šta je zauzvrat Kinezima plaćan danak: vodomarovo perje, slonovača i rogovi nosoroga.⁹ I u Kini, kao i u Severnoj Americi i Sibiru, kada prirodni ljudi upadnu u trgovačke veze sa nekom civilizacijom, ono što prvo strada upravo su divlje životinje.

Liu Ju-hsi proteran je u Kvantung u devetom veku. Edvard Šefer (Edward Schafer) preveo je njegovu »Pesmu ljudi naroda Man«

*Govor naroda Man zvuči kao kou-čou
Odeca naroda Man je pan-lan platno.
Njihovi smrdljivi rakuni love pečane pavove;
na svojim svetkovinama prinose žrtve Pan-huu.
Ako se desi da sretnu stranca na konju,
Uzmire se, i zveraju okolo kao preplašeni srndaći.
Sa sekirama z apojasom, penju se na visoke planine,
Ne oklevajući da idu tmao gde nema utabanih puteva.⁹*

Asimilovani pripadnici naroda Man teško da su se razlikovali od Hua-Kineza, i neki od njih uspeali su se do lokalne vlasti kao trgovci i činovnici. Verovatno najpoznatiji rudenik-mešanac u kineskoj istoriji je Šesti patrijarh čan sekte, Hui-neng. Hui-nengov otac

je bio Hua, ali njegova majka pripadala je urođenima – moguće plemenu Lao. Njegova biografija apologetski kaže: »Iako je bio natopljen i premazan mirisima Mana i običajima Laoa, oni nisu bili duboko u njemu.«¹⁰ Po jednoj legendi, i sam je Bodhidharma došao u Kinu preko južne luke Kantona. (Na teritoriji naroda Miao, koja se sada zove Jueičou, rani budisti urezivali su na hridima slike u južnom stilu javanske i južnoindijske umetnosti.¹¹ »Južna škola«¹² čana, koja je po svom otpočela sa Hui-nengom, poznata je po svom zahtevu da neposredno bez predubeđenja sagledamo temelje duha. Možda je kroz Hui-nenga prirodan i nezavisan život starosedelaca doprineo vitalnosti i aromi ove škole čana/žena, koja još uvek cveta.

(Najcenjeniji od svih vrsta tamjana koji se koriste u hramovima dalekoistočnog budističkog sveta potiče od drveta smolaste aloje, koja se na japanskom zove *dinko*. Njegov dim čak i danas ispunjava visoke svodove glavnih hramova u Kjotu pri ceremonijama na Dan Osnivača. Dobavljan je trgovinom sa izolovanim starosedelačkim narodima Li iz Hainana, koji su zauzvrat dobijali sekire, žitarice i svilu.¹²

Danas skoro polovina provincije Kueičou, u kojoj živi tri miliona pripadnika naroda Miao, postala nezavisna pokrajina. Cela provincija Kuangsi, dom sedam miliona Cuanga koji govore jezikom tai, tkaođe je nezavisna. Junan ima nekoliko nezavisnih pokrajina za tibetsko-burmanske brdske narode. Miao i srođnici zapanjivali i glavinu Kineza isto kao i hrišćanski misionare. Dvadesetih godina ovog veka jedan američki putnik napisao je: »Svako selo imalo je posebnu kuću, u kojoj su se svake noći okupljale devojke da bi pevale i igrale, i u koju su dolazili ne njihovi, već mladići iz susednih sela da ih isprobaju kao moguće žene.«¹³ Žene su nosile sjajne šarene košulje, lkaputiće i suknje – gde je »crvena možda preovladavala u zamršnim šarama, ali gde nije bila zabranjena«¹⁴ nijedna zamisliva kombinacija boja. Očigledno, nije bilo ničega ispod kratkih nabranih suknji koje su se tkao zamamno njihale u hodu: ... skrojene tkao praktično za okopavanje kukuruza na nekoj strmoj kosini.¹⁵ Sami su destilovali svoj alkohol i održavali su jedna navodno spektakularan orđajistički festival nazvan »Peti petog (mesece)«¹⁶ sve do nedavno.

Značajno je da su planinske šume, u velikoj meri izmenjene u nekoliko poslednjih vekova, više čuvali i obnovljali lokalni Kinezi, barem pre nego što je vlast preuzela NR Kina.¹⁵ Način na koji su ta plemena svoja divlja brda videli kao sopstveni dom, a divlje

životinje kao bratska bića, vidljiv je iz imena koje u njihovom magijskom folkloru ima tigar: u mitovima i pričama on se naziva »Pru-gasti momak«.

Iz knjige *Veliki busen: o Kini i prirodi*



S engleskog preveo
Marko Živković

¹⁰ Ibid., str. 92.

¹¹ Ibid., str. 91.

¹² Edward H. Schafer, *Shore of Pearls* (Berkl: UC Press, 1969), str. 80.

¹³ Harry A. Franck, *Roving through Southern China* (Njujork: Century, 1925), str. 493.

¹⁴ Ibid., str. 494.

¹⁵ Schafer, 1967, str. 167.

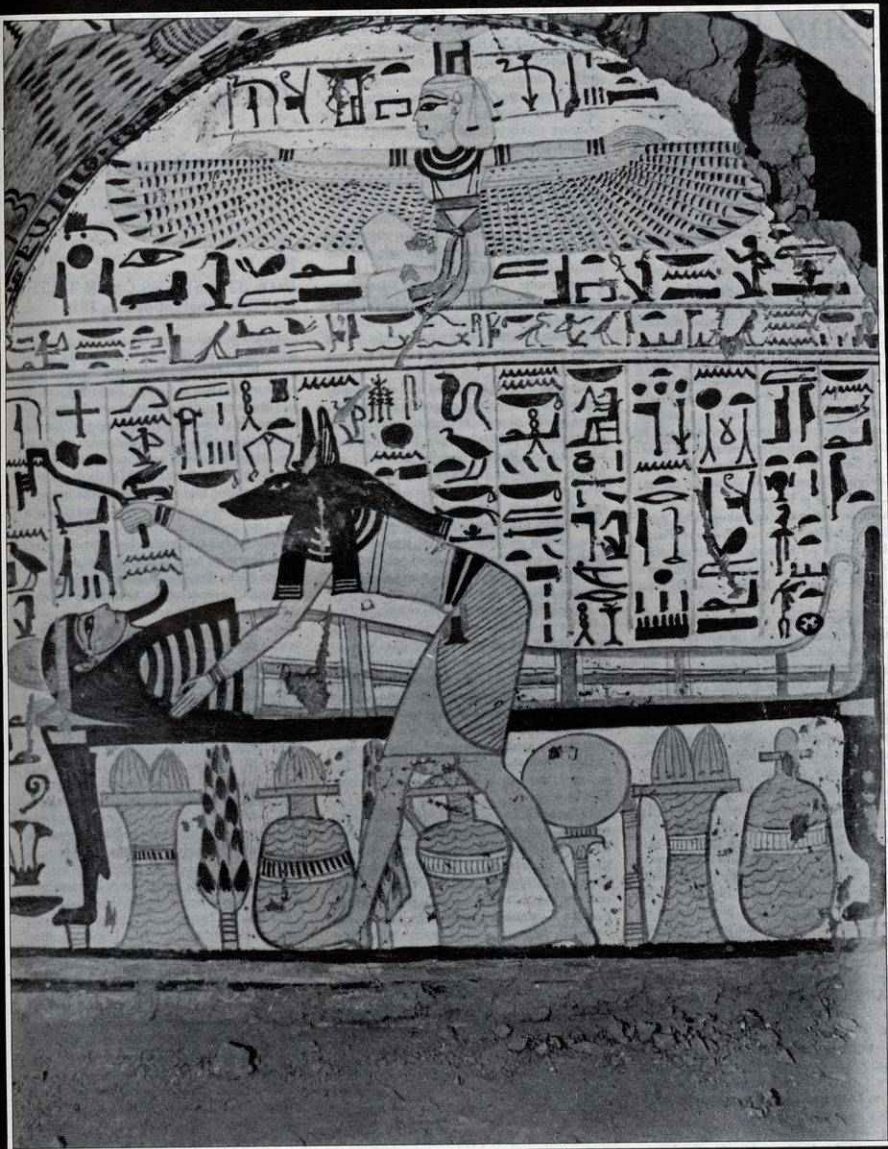
⁵ Ibid., str. 140.

⁶ Schafer, 1967, str. 58.

⁷ IBID., STR. 11.

⁸ Chia-ting Chi, *Key Economic Areas in Chinese History* (London: Allen and Unwin, 1936), str. 109.

⁹ Schafer, 1967, str. 54.



Anubis priprema mrtvoga za sud (Egipat XVI vek pre n. e.)

Jedna knjiga kao bodhi-drvo

Stevan Pešić

N.Č. Veljačić:

Pisma s pustinjačkog otoka, Naprijed, Zagreb 1986. str. 181.

Čedomil Veljačić je legenda. HRABAR U ŽIVOTU, HRABAR U ODBRANI SVOJE MISLI. I nepokolebljiv u traganju za sobom i istinom. Radi toga, on će napustiti porodicu, službu, uspešnu i od karijere, i otići na Sri Lanku. Nekoliko godina provešće u manastiru, onda će napustiti i manastir i živeti sam, na Lanki. Sve se desilo kao u Budinomu »Nosorog«. Tu pesmu on je preveo na naš jezik, mogao ju je i ispevati.

Davno je dokazano da rukopisi ne gore. Dvadeset godina lutala su *Pisma s Pustinjačkog otoka* po raznim časopisima, više izdavača ih je odbilo i, evo, sada ih je štampaop zagrebački »Naprijed«. Knjiga i grafički lepo izgleda.

To je pripovedanje o piščevom boravku na Pustinjačkom otoku na Narandžinom jezeru, gde se zaredio i proveo 1966. i 1967. godinu. Jedan slikar čoveku dolazi u sećanje: to je Pol Cogen. On i ovaj pisac slični su i po svojim ostrvima i po radosnom šarenilu svojih slika i knjiga.

Ima u *Pismima* svega, kao u džungli Sri Lanke (pisac veli da je pravilno: džungla). Tu je prepuno priča, pesama, susreta, navoda iz mnogih knjiga, uglavnom budističkih. To su uspomene, lirski zapisi, rasprave o filozofiji, događaji iz budinog života, poneko sećanje na zavičaj. Jedna mala »sve-knjiga«. I kako je to zanimljivo, pa se više puta može čitati!

Sve je ovde isprepletano, gusto, raskošno kao *bodhi-drvo*. Slika rađa sliku, misao se grana, žiri i raste, te sam pisac ponekad mora da oteče neku granu punu plodova, jer tome ne bi bilo kraja. On mnogo zna, mnogo oseća i hoće sve da kaže; opsednut je dobrim demonom pisanja. Pripoveda, tako, divnu INPTU o zecu, a odmah zatim sledi rasprava o odnosu budizma prema samoubištvu. To je estetizam, čista umetnost. Postoje u knjizi mesta zbog kojih se glasno nasmejem. Takvi su, na primer, opisi jednog *dajake* i veštine omotavanja svešteničkim plaštom kao vrlo važnoj ceremoniji. Humor je jedna od vrline ove knjige.

Da, svega tu ima: i smeha, i mudrosti, i ironije, i pouke. Knjiga je kao džungla. Nikada se ne zna šta sve postoji u jednoj tropskoj šumi, a još manje u čoveku. Čitaocu padne na um luda misao: jedino ljudsko obličje sprečava ovog pisca da ne postane *perpetuum*

mobile književnosti. ŠTA JE TOME UZROK: njegov dar, samoća, veliko znanje? MOŽDA SVE ZAJEDNO.

Veljačić je pesnik. On je to naročito kada piše o prirodi. Ima priča o pticama, iguani, ždralovima, zmijama, cvrčku, psima, mangos (pogrešno je, veli, reći: mungos). Te stranice pisala je ljubav prema životu i svemu što živi. Poezija je uvek svetlo i svetaštvo, a takva je i ovde.

Veljačić dobro zna da je čovek taman i da je tajna, uvek. Otuda i moto u jednom poglavlju: »čovek je kao spilja, a životinja otvorena kao ravnica«. *Pisma* se završavaju Eliotovim stihom: »Ljudska priroda podnosi malo istine.« To je oštro kao nož i bljesne poput munje. Ali, postoji ovde i jedna oda čoveku, to je onaj »Kozak iz večnosti. Miriše to poglavlje kao cveće i bilje ispod tropskog neba, i doima se kao priviđenje. Tu su duh i priroda od iste stvari, i čovek i kosmos su jedno.

Čitajući ovu knjigu, punu navoda iz Budinih propovedi i spisa njegovih sledbenika, jedna misao ponovo se javlja: najdublje i najviše dokle je čovek stigao, to je ono što je učio Gotama Buda. Filozofije, istočne i zapadne, religije, pa i savremena nauka, sve je to, u suštini, ono što se naziva budizmom. Izvesna otkrića nuklearne fizike, moderne psihologije, psihoanalize i pedagogije nalaze se u učenju budizma. O etici, i pojedinca i društva, to učenje kaže: očisti sebe od zla, očistiš i svet od zla. I još ovo kaže: izvor vasiona i života je u čoveku.

U poslednjem poglavlju pisac nam priča o odlasku sa Pustinjačkog otoka. Izabrao je reč *bikkhu*, prosjaka i beskućnika. Simbolično i doslovno, pripadnici toga reda slobodni su od mnogo čega zemaljskog. Čovek je, zapravo, uvek beskućnik i jedino ga njegova misao vezuje za neku zvezdu. Njegov istinski cilj je da postane ta zvezda, a potom ga ugasne zajedno sa njome. Srećom bogove, zvezde sijaju milijune godina i pošto se ugase. Što se čoveka tiče, iza njega ostane jedna knjiga.

Jedna slika, kao ohrabrenje i uteha, stalno mi se ukazivala dok sam čitao *Pisma s Pustinjačkog otoka*. Video sam onoga koji ih je pisao tamo daleko, u planinama Sri Lanke, najpre u Čitijagiriji, onda u Nureliji, kako sedi noću, sam, i piše. Kada su portugalskog pesnika Koemonša pitali kome piše, odgovorio je: »Bogu, ljudima i vetru.« A nesreća ovog vremena je u tome što je sve manje ljudi koji traže, i nalaze, svoje Lanke i Tahitije.



Lotos na steni

Vladan Velimirović

Rick Fields:

HOW THE SWANS CAME TO THE LAKE hambala, Boulder 1981.

»2500 godina nakon što pređem u konačnu nirvanu, najviše učenie počeo da se širi u zemlji ljudi crvene kose«. Da li je ovo prorečje reči zaista izgovorio Buda Šakjamuni kao što se navodi u Bu-stonovoj *Istoriji budizma*, ili su mu ih pripisali njegovi kasniji sledbenici, teško je reći. Činjenica je da su pre stotinak godina prvi budistički učitelji zaista počeli da dolaze u SAD i da danas ima već na stotine budističkih instituta, manastira, hramova i meditacionih centara širom ove, i za budiste »obećane zemlje«.

Pojavilo se i više knjiga koje govore o prenosu *dharma* u Ameriku, ali se čini da je ova, autora Ricka Fieldsa najinformativnija, najscrpnija i neopterećena sekaškim interesima. On počinje od »prvog pokretanja točka dharme« i života Gautame Bude, razvoja i nastanka budizma u Indiji, govori ukratko o prvim susretima Zapada sa budizmom (u doba osvajanja Aleksandra Velikog), i mogućima uticajima budista na Isusa i gnostike, o otkriću sanskritske književnosti u drugoj polovini 18. veka, američkom transcendentizmu i uticajistoka na Emersona i Thoreaua, prvim japanskim i kineskim emigrantima u Americi, Teozofskom društvu i radu Colomela Olcottu... Sve se ovo, ipak, može smatrati samo pripremom za događaj koji se uzima kao početak uvođenja budizma – i istočnih religija uopšte – u SAD.

Bio je to Svetski kongres o religijama održan 1893. godine u Čikagu. Od azijskih zemalja Indija i Japan poslale su najviše delegata, ali je bilo predstavnika i iz Kine, Sijama i Cejlona. I mada se ne može reći da su budistički predstavnici odev ostavili snažan utisak, ili bili najbolje shvaćeni, događaj je, po rečima Anagarike Dharmapale, cejlonskog *bhikkhu*, bio »krupa 19. veka«. Japanski učitelj zena, Sojen Šaku, učestvovao je na kongresu i takođe verovao da je 19. vek pripremi period za veliku religijsku reformaciju nakon koje će nestati sve podela na hrišćanstva, islama ili budizma, gde rase, običaji i jezici neće predstavljati prepreku prd istinom... istinom oslobođenom svakog prljanjanja za obmane i dogme. Njegov govor šarbitraza umesto rata, podstaknut lošim rusko-japanskim odnosima, čak je i stari Lav Tolstoj iz daleke Rusije, toplo podržao.

Ovaj boravak S. Šakua u Americi bio je samo početak saradnje japanskih zen budista i Amerikanaca. Ubrzo je, na Šakuvom nagovaranje, u Ameriku pristigao tada mladi Teitaro Suzuki, da bi pomogao Paulu Carusu u prevodu nekih kineskih tekstova na engleski. 1905. godine SOJEN Šaku ponovo dolazi u Ameriku gde je u prvo vreme počeo zenu jednu američku porodicu iz San Franciska, a nakon toga je stigao još jedan Sojenov učenik – Njogen Senzaki, a ubrzo zatim i četvrti značajni pionir zena, osnivač Prvog zen instituta Amerike, Sokai-an Sasaki. 1905. godina i ovi događaji predstavljaju početak nove epohe koju će Fields označiti rečima S. Sasaki – »uzgajanje lotosa na steni«, verovatno želeći da time izrazi teškoće koje su pratile prve korake u »presadivanju dharma na novo tlo.

Da muke i nevolje pionira američkog zena nisu bile uzaludne pokazale su pozne 50-te i tzv. »zen boom« u Americi. D. T. Suzuki, koji se nakon ratnih godina provedenih u izolaciji i naučnom radu, ponovo vratio u Ameriku, putovao je od univerziteta do univerziteta i držao predavanja o budizmu, izazivajući veliku pažnju američkih umetnika i intelektualaca. Ubrzo, bez bilo kakve želje i napora, dostiže iznenađujuću popularnost – biva intervjuisan na televiziji, o njegovom životu pojavljuju se članci u časopisima, čak i portret u časopisu *Vogue*. Njegove godine (imao je tada oko 80), duhovitost i blagost u opođenju, i uz to ogromno obrazovanje koje je posedovao, izgleda da su delovali veoma privlačno. Thomas Merton, katolički sveštenik blizak zenu, ovako ga je opisao: »U susretu sa njim čovek ima utisak da se susreće sa »istinskim čovekom bez oznaka (čina)« o kome govore Čuang Ce i učitelji zena. I naravno da je on čovek koga ste zaista želeli da sretnete. Sresti se sa njim i ispitati hoćiju čaja sa njim – čovek tad ima utisak da je najzad stigao kućić. Niko nije mogao da govori o duhovnom životu s tako živom mešavinom autoriteta i neformalnosti.

Mada je naglašavao da je zen – zen budizam, Suzuki je odbijao da ograniči zen na bilo koje mesto, vreme ili učenje. Smatrao je zen suštinskom činjenicom svih filozofija i religija. Poznih 50-tih ideja zena postala je tako popularna da se više nije govorilo samo o uticaju zena na dalekoistočnu umetnost, već se tvrdilo da je zen prisutan i u engleskoj književnosti, modernom slikarstvu, muzici, plesu i poeziji. Na zen se pozivalo kada je trebalo potkrepiti ispravnost nekih teorija u psihologiji, psihoterapiji, filozofiji, semantici, mistizmu itd. Zen je postao magična lozinka na otmenom cocktail-skupovima, kao i stil života boema.

Predavanjima Suzukija prisustvovali su – psihoanalitičari i terapeuti, Erich Fromm i Karen Horney, kompozitor JOHN Cage, pesnici beat generacije Ginsberg, Kerouac, Snyder i dr., i svi oni su pretrpeli uticaj zena i Suzukija. GARY Snyder, čak 1956. odlazi u Japan gde ostaje 8 godina vežbajući zen pod rukovodstvom Sessa Odaroshija. A cage kaže da je Suzuki doveo do toga da muziku vidi »ne kao vezu između umetnika i publike, već pre kao jednu aktivnost zvuko-

va u kojima umetnik nalazi načina da dopusti zvukovima da budu oni sami«.

1958. godine pojavio se članak A. Watts »Beat zen, square zen and zen«. Tu Watts kritikuje »beat zen« (Kerouacovih Lufalire dharma, Klineovih crno-belih apstrakcija i Cageovih koncerata u tišini) kao isušive površan, subjektivan i »vrtećić da bi imao ukus pravoga zena. »Kockati zen« je produkt Japana i japanskih manastira sa njihovom militarističkom disciplinom, gde se teži »ispravnom duhovnom iskustvu (satori) koje će biti potvrđeno pečatom (inkom) proverenog i ustanovljenog autoriteta«. Pravi zen, smatra Watts, je kineski produkt nastao u Tang dinastiji, a stvorili su ga »stari učitelji ogrežli u taoizmu«.

Takav zen dobro izražavaju reči Lin Čia: »Budite obični i ne činite ništa posebno. Jedite, praznite svoja creva i bešiku, a kad ste umorni ležite i spavajte. Neznalice će to ismejati, ali će mudri shvatiti«.

I ako se zen 50-tih godina može nazvati »beat zenom«, 60-te su godine »ockatog« tipa zena. To je vreme kada u Ameriku počinju da pristižu japanski rošiji, kao i Amerikanci koji su završili svoje izučavanje zena u Japanu. Oni otvaraju brojne meditacione centre, od kojih je najpoznatiji bio onaj Šunru Suzukija u San Francisku i na Tassajari. 1962. u Ameriku dolazi učitelj rinzaj sekte Došu sasaki i ostaje da tamo živi, dok Jasutani-roši dolazi u Ameriku samo povremeno. Njegovi učenici, Philip Kapleau i Robert Aitken, se vraćaju iz Japana sa inkama i osnivaju svoje centre, a postepeno sazreva i mlada generacija japanskih rošija, koji su tokom prvih godina boravka u Americi pomagali starijim rošijima – Taizan Maezumi, Eido Šimano, Katagiri-roši i drugi.

Sedamdesetih godina u Ameriku dolaze i prvi značajni tibetski budistički učitelji. Pod rukovodstvom Tarthang Tulku u Berkeleyu otpočinje rad Nyingma Institut, gde su kombinovani vrlo rigorozni akademski kriterijumi sa meditacionom praksom, suštinskim delom tibetskog obrazovanja. Chogyam Trungpa je pokrenuo rad Naropa Instituta. Organizovao ga je po ugledu na stari indijski budistički univerzitet – Nalanda, koji je privlačio studente – kako budiste tako i nebudiste – iz svih zemalja Azije. U Nalandi se nije izučavalo samo budizam, već i svetovni predmeti poput logike, poezije, umetnosti i nauke a tako je i u savremenom Naropa Institutu; prema brošurama koje su štampane za prvi letnji semestar 1974. godine bilo je moguće učestvovati na kursevima meditacije, *t'ai chia*, čajne ceremonije, *thangka* slikarstva, tibetskog jezika i sanskrita, *madhyamaka* filozofije, antropologije, fizike i kibernetike. Sledećih godina održavani su kursevi i iz teorije i prakse *travadz* budizma. Vodili su ih Jack Kornfield i Joseph Goldstein, povratnici iz Tajlanda i Bodhgaya u Indiji.

Ubrzo su u Ameriku počeli da dolaze i ostali značajni tibetski učitelji – Dudom Rinpoche, Gyalwa Karmapa, Kalu Rinpoche i drugi, na čelu sa 14. Dalai Lamom, kao i predstavnici mnogih drugih budističkih tradicija iz skoro svih azijskih zemalja. Kao na-

značajnije treba izdvojiti povremene dolaske Mahasi Sayadawa iz Burme, kao i Bengalca Anagarika Munindra (theravadini), zatim rad i stalni boravak u Americi u manastiru Zlatne planine, Kneza Hsuan Huaa, osnivač veličnog broja centara i jednog manastira u tradicionalnom korejskom stilu (Diamond Hill Monastery'n Koreanca Seung Sahna, povremene dolaske u Ameriku Kusan Sunima, takođe iz Koreje, kao i uvođenje vijećnamskog budizma u Ameriku, prevashodno zaslugom dr. Thich Thien-ana.

Danas, kad smo već u poznim 80-tim, može se pouzdano tvrditi da je presađivanje »lotosa na stenu« dalo rezultate. Istina, o američkom budizmu još se ne može govoriti na isti način kao o kineskom ili tibetskom budizmu. Kažu da je potrebno oko 300 godina da budizam u novoj zemlji »stane na svoje noge« i poprmi karakteristične odlike. Tada će se videti konačan oblik američkog budizma i ono što je on doneo i ostavio u Americi.



Ujgurski rukopisi

Jasna Šamić

James Hamilton:
Ujgurski rukopisi iz IX. i X. vijeka iz Tun-huanga,
Paris, 1986, 2 toma.

»Ljudi bogati, bogati, ne posjedujete svijet o bogatstvu; ljudi moćni, moćni, ne posjedujete svijet ponosnu. Ako neko ima svijet o oholosti, eh, imaće, kao što kažu, i demona moći iz prebivališta sjenki...«¹

»O moj Bože, mi griješimo i grešnici smo, po svojim mislima, riječima, i djelom, u odnosu na zapovijest i zahtjev Božiji...«²

»U dobrom periodu, u srečnoj godini Kojnja, u petoj luni, mi, ambasadori Države Zlata, dođosmo u Ca-čeu da isprosmo kćer stotinu kraljeva. Dobili smo kćer. Dobili blagostanje i čast. Do majke i do oca, možemo li još stići zdravi i čitavi do Zlatne Zemlje. Ko god ovo da pročita, nek postane bezbrižan i bogat...«³

»U suhim planinama nema leoparda; u bunarskoj vodi nema ribe; široka odjeca se ne troši; mudrost koja se koristi savjetima, ne gubi od vrijednosti...«⁴

»Da li je tvoje srce dobro i da li je tvoje tijelo lako,« pita se neko u jednom pismu upućenom izvjesnom *adarja-u* (duhovni vođa), pismu koje je upućeno takođe i jednoj ženi...«⁵

Ovo su bili citati iz nekoliko ujgurskih rukopisa. Radi se prvenstveno o odlomcima manijejskih tekstova, jednoj nedovršenoj molitvi, o jednom tekstu za koji autor stu-

dije o ujgurskim rukopisima pretpostavlja da potiče iz Godine konja, u X vijeku, napisanoj na poledini jedne *sutre*, a čiji je autor ambasador Zlatne zemlje; zatim o nekoliko in poslova i najzad odlomku jednog pisma. Svi ovi, i mnogi drugi fragmenti, predstavljaju citate iz nedavno objavljene knjige Jamesa Hamiltona: *Ujgurski rukopisi iz IX i X vijeka iz Tun-huanga*, (Manuscripts ouïgours du IX-X siècle de Tuen-houang), Peeters, Paris, 1986.

O Ugurima, običajima, kulturi, pa i o literaturi ovog turskog naroda ne zna se mnogo. Takođe postoji mali broj specijalista u svijetu koji izučavaju njihovu historiju i civilizaciju. Napomenimo ovom prilikom da su ostaci ujgurskotske civilizacije otkriveni zahvaljujući raznim arheološkim ekspedicijama, ruskih, švedskih, njemačkih, francuskih i japanskih naučnika. Otkriveni su hramovi, freske, skulpture, radovi na svili i papiru, kao i mnogobrojni rukopisi koji se uvrštavaju u nasljeđe ujgurske pismenosti, odnosno ujgurske književnosti. Radi se prvenstveno o tekstovima religijskog sadržaja, najčešće manijejskim, budističkim i nestorijanskim tekstovima pisanim uglavnom »ujgurskim pismom« (adaptacija sogdijskog alfabeta), ali ih ima pisanih i tzv. »turskim runama«, pa i »manijejskim pismom« i nešto malo pisanih indijskim »brahmi pismom«.

Uguri, čije je carstvo bilo osnovano u predjelima Koča (današnji Turfan) sredinom 9. vijeka, prihvatili su najprije manijejstvo, a potom budizam kao religiju, pa su stoga manijejski tekstovi i nastariji. Tu spada, između ostalog, i jedna od sedam knjiga koje se pripisuje Manesu, *Sabuhagan*. S tim u vezu dovode se fragmenti ujgurske knjige *lki yltiz* nom (Knjiga o dva korjena).

Budistički tekstovi, pak, mnogo su bogatiji u odnosu na manijejske i nestorijanske, ali i ova literatura predstavlja općenito prevode najčešće sa kineskog jezika, ali i sanskrtom. Među značajne prevode spada poznati tekst *Zlatni sjaj* (*Altun yaruk*), prevod s kineskog na ujgurski (kineski tekst je, međutim, prevod sa sanskrtom). Među najduže tekstove, pak, ubraja se tekst pronađen u području Turfana, *Metrisimit susret* sa Metrejom, prema sanskrtu *Maitreyasamiti*). Ugursku verziju teksta objavila je u više navrata (1957. i 1961.) Anne-Marie von Gaben, a on predstavlja važan dokument za proučavanje kulta Metreje, *bodhisatve*, (ime Metreje potiče od *metri-maitri* dobrota), o kome se u djelu govori kao o Budhi budućih vremena i to u obliku proročanskih kazivanja...⁶

Jedan od rijetkih i jedan od najznačajnijih savremenih naučnika koji se bave Ugurima i njihovom historijom i civilizacijom, jeste James Hamilton koji je objavio niz radova u vezi s ugurima na osnovu ujgurskih ma-

niskripata. Među njegova najznačajnija djela spada *Budistička priča o dobrom i lošem princu u ujgurskoj verziji* (*Le Conte Boudhique du Bon et du Mauvais prince en version ouïgoure*), objavljeno 1971. g. u Parizu. Drugo, važno djelo iz iste oblasti radeno sličnom naučnom metodologijom, predstavlja gore navedena knjiga ujgurskih tekstova iz 9. i 10. vijeka iz oblasti Tun-huang⁷. Ova knjiga predstavlja u stvari dvotomno izdanje pomenutih tekstova, njihovu transliteraciju i transkripciju, prevode na francuski jezik i niz komentara. Tačnije, radi se o trideset šest rukopisa različitih dužina i različitog sadržaja.

»Bilo je to pedesetih godina ovog vijeka kada sam, pripremajući tezu o Ugurima u doba Pet dinastija (...) osjetio radoznalost da istražujem ujgurske rukopise iz Tun-huanga«, kaže autor u predgovoru pomenutom djelu. »Desilo se sasvim slučajno da sam otkrio nekoliko ujgurskih tekstova u fondu 'Peliot Chinois' iz Bibliothèque Nationale u Parizu, prikaničen za jedan kineski smotuljak iz Tun-huanga (...),« nastavlja Hamilton, objašnjavajući da mu je tek kasnije rad u Britanskom muzeju u Londonu omogućio da sakupi gotovo identičan broj ujgurskih rukopisa iz oblasti Tun-huanga, čak one najinteresantnije među njima. Tako je dobio ideju da objavi čitav korpus rukopisa iz pomenute regije. Iz te ideje rodila se pomenuta knjiga *Prča o dobrom i lošem princu*, a petnaest godina nakon izlaska ove knjige svijetlo dana ugledali su i preostali rukopisi iz korpusa.

Ujgurski rukopisi koji čine predmet posljednje pomenute Hamiltonove studije potiču iz jedne špilje, odnosno jedne od Špilja Hiljada Budha, poznatih u početku kao *Mo-Kao Ku*, smještenoj oko 20 km od Tun-huanga. (Ove špilje potiču inače iz 4. vijeka). Godine 1900. jedan taistički sveštenik po imenu Wang otkrio nebrojeno mnogo historijskih dokumenata u špilji broj sedam-naest (od 20 metara kubnih kolika je bila špilja, 15 metara je bilo ispunjeno rukopisima). Zahvaljujući arheologu Aurelu Steinu, jedanaest hiljada primjeraka ovih rukopisa dospjeva u British Museum u Londonu, a nešto kasnije, Francuz Paul Pelliot uspijeva da kupi od taističkog monaha još 7000 rukopisa za Nacionalnu biblioteku u Parizu. Još kasnije, jedan dio ovih rukopisa dospio je u Pekinšku nacionalnu biblioteku, a dio u biblioteke Kyota i Lenjingrada.

Najveći broj rukopisa, zamotanih inače u rolete, napisan je na tibetskom jeziku (polovina od njih 40.000) zatim na kineskom, dok je relativno mali broj rukopisa na ostalim jezicima: sogdijskom, staro-turskom, sanskrtu itd. U kolekcijama Steina i Pelliota zajedno, nalaze se rukopisi, njih nekoliko stotina, napisanih većinom na staro-turskom, sogdijskom ili nekom drugom jeziku, a ne na tibetskom ili kineskom.

¹ Cf. J. Hamilton, *Manuscripts ouïgours du IX-X siècle de Tuen-houang*, Peeters, Paris, 1986, p. 58. Radi se o rukopisu br. 7. Pelliot Chinois 3071 koji predstavlja odlomak jednog teksta, uglavnom manijejskog karaktera.

² Cf. J. Hamilton, op. cit., p. 63; u pitanju je rukopis br. 8, Pelliot Chinois 3072; tekst je kao i prethodni manijejskog karaktera, odnosno to je jedna manijejska, nedovršena, molitva.

³ Cf. J. Hamilton, op. cit., p. 94; Ms. 16, Pelliot Chinois 2998. I ovde se radi o nepotpunom tekstu, nedostaje mu početak, koji odgovara jednoj hiljezi iz Godine konja, X vijek najvjerovatnije.

⁴ Ibid. Radi se o nastavku prethodnog teksta; u ovom drugom djelu, pak, zastupljene su turske poslove. Nekoliko njih nalazi se i u *Rječniku* Mahmuda Kašgarija pisanom na arapskom jeziku u XI vijeku s ciljem da poduča Arape turskom jeziku, a koji predstavlja značajno jezik, kulturno, historijsko, i druga svjedocanstva o Turcima tog doba.

⁵ Ibid., p. 122, Ms. Pelliot Ouïgoure 9.

⁶ Cf. A. Bombaci, *Histoire de la littérature turque*, Paris, 1968, p. 17-28; S. Kemal Karataglu, *Türk edebiyatı tarihi*, Istanbul, 1973, t. 1, p. 83-92; M. Đukanović, »Turska književnost, Povijest Svyetake književnosti«, Zagreb, 1982, p. 187. i 188. itd.

⁷ Cf. J. Hamilton, op. cit.

Sveukupan broj rukopisa na staro turskom jeziku koji su se nalazili u špilji Ts'ien - fo tonga, blizu Tun-huanga, ne prelazi, po mišljenju J. Hamiltona, pedesetak rukopisa od kojih su do danas poznati sljedeći: jedan na manihajskom pismu, dva do tri na tibet-skom, četiri na ruskom i najmanje trideset devet na ugarskom pismu. Tri, od ovih 39, objavljena su sukcesivno od strane Clementa Huarta, Paul Pelliotia i Janesa Hamiltona.

Preostalih 36 rukopisa, predstavljenih u posljednjoj knjizi J. Hamiltona, imaju najčešće religijski karakter, budistički i manihajski, i ima ih trinaest. Četiri rukopisa su mješovitog karaktera, radi se o raznim zabilješkama, o oficijelnim ili diplomatskim pismima, o poslovicama i sl. I najzad, postoji 19 rukopisa profanog žanra: to su u glavnom porodična pisma ili pisma trgovaca. Ovi posljednji, po mišljenju autora studije o ugarskim tekstovima, potiču najvjerovatnije iz X vijeka, dok neki od njih potiču i iz XI v., nakon tibetske okupacije.

U svom Uvodu, Hamilton daje detaljnu historiju regije Tun-huang, bitki koje su se odvijale u tom dijelu Azije, o ugarskim vladarima, njihovim odnosima sa Kinezima, Kirgizima, Tibetancima, Karlučima i drugim susjednim narodima. On se pri tom oslanja na mnoge historijske izvore i radove historičara iz čitavog svijeta kao što su Aurel Stein, Fudjeda Akira, Paul Demieville, Mariyasu Takao, Abe Takeo, Pinks i druge, ali njegovi osnovni izvori predstavljaju sami rukopisi pomenute knjige.

Autor predstavlja jedan po jedan rukopis, redom, dajući najprije njihovu deskripciju: vrsta papira, veličina lista, način čitanja pisma, način bilježenja teksta na listu i, na kraju, daje kratak sadržaj tekstova. Slijedi transliteracija i transkripcija ugarskog teksta svakog rukopisa (sistem transliteracije i transkripcije dati su u uvodu djela), potom dolazi prevod tekstova i kolofoa i najzad opširni komentari gotovo svakog reda. Radi se o komentarima filološkog i lingvističkog karaktera. Ovi komentari predstavljaju ponekad prave male studije pojedinih leksema i idioma, komentariše njihovu interpretaciju datu od strane drugih poznatih turkologa i orijentalista, i napokon daje i svoje pretpostavke o određenom problemu. Poneki fragmenti rukopisa ostali su nepročitani zbog nekvaliteta, nečitkosti ili teškoća koje pretpostavlja svaki rad ove vrste. Najzad, zadatak naučnika i nije da odgovore na sve probleme koji se pred njih postavljaju, kako se to često smatra kod nas u pseudonaučnim sredinama (otud i nebrojeno mnogo falsifikata i izmišljenih referenci koje samo otežavaju svaki novi rad na istom problemu). J. Hamilton kao svaki inteligentan znalac dozvoljava sebi suočavanje sa teškoćama i svijest o apsurdu da jedan istraživački rad treba sve da razriješi.

Na kraju prvog toma nalazi se Zaključak, skraćnice, bibliografija, i indeks imena. U drugom tomu, koji se nastavlja na prvi od 206-352 str., nalazi se glasov svih riječi iz rukopisa i njihov prevod, fac-simile obrađenih rukopisa, i na samom kraju knjige jedna

mapa Gornje Azije oko X stoljeća.

Rukopisi koje imamo pred sobom i njihovi prevodi interesantniji su, naravno, sa kulturnog, historijskog i sociološkog stanovišta nego sa literarno-estetskog. Sam eliptičan način izražavanja, pak, nosi u sebi specifičnu poeziju. Ma kako se nekima učinili manje ili više zanimljivi kao literarno štivo, ovi tekstovi su izvjesno izuzetna kulturološka i historijska vrijednost, a autoru djela mora se priznati velik i naporan rad.



Religije danas

Vladimir Momčilović

»RELICIJA I SAVREMENI SVET«
zbornik radova, izd. Centar za
marksizam Univerziteta u
Beogradu, ed. Naučni skupovi,
Beograd, 1987, s. 291.

Tekstovi objavljeni u zborniku »Religija i savremeni svet«, koji se pojavio početkom 1987. godine, predstavljaju autorizovane referate, priloge i diskusije sa naučnog skupa »Religija i društvo, danas, u svetu i kod nas«, održanog juna 1986. godine u Beogradu, koji je organizovao Centar za marksizam Univerziteta u Beogradu, inače i izdavač ove knjige.

Tema skupa imala je za cilj da kroz raspravu sa marksističkog stanovišta osvetli savremene procese vezane za religiju, religijsku svest, religijske zajednice i njihovo učešće u društvenom i političkom životu savremenog sveta i naše zemlje. Skup je organizovan jer se imala u vidu vrlo izražena društvena i politička aktuelnost ove problematike u savremenom trenutku, koja se u nas relativno nedovoljno proučava, a otuda i potreba da se rezultati i zaključci, od kojih su istraživanjima došli autori tekstova, objave u ovom zborniku radova, pri čemu treba posebno istaći činjenicu da su u njemu predstavljeni i radovi grupe mladih istraživača religije, što ohrabruje očekivanja da će izučavanje ove problematike i ubuduće imati svoj oslonac u mladim naučnim radnicima i istraživačima. Ono što, takođe, utiče na visok kvalitet knjige je i obimna, vrlo stručna i zanimljiva diskusija, koja prati svako od pet poglavlja knjige.

Prvi deo zbornika pod naslovom »O religiji uopšte«, sastoji se od sedam tekstova čiji je pristup temi opštedruštven, većinom filozofsko-sociološki, sa izuzetkom teksta mr Refika Sećibovića o »Centrima svetskih religija« koji temu istražuje iz perspektive geografske nauke, odnosno, geografije religije kao sastavnog dela kulturne i socijalne geografije.

Uvodni tekst »Religija i klerikalizam u uvjetima savremene društvene krize« dr Srđana Vrcana je filozofsko-sociološko razmatranje savremenog trenutka religije i, posebno, klerikalizma u uslovima sveopšte društveno-ekonomske krize u svetu i u nas. Za objekt svog posmatranja izabrao je klerikalizam Rimokatoličke crkve i njeno ponašanje u izmenjenim društvenim okvirima, koji su objektivno povećali šanse za reafirmaciju religije i koji, eventualno, omogućavaju osvajanje onih pozicija koje su religija i crkva imale pre u pojedinim društvima, jer

je kriza dovela u pitanje neke kulturne sklopove i idejne orijentacije koje su se istorijski javile u protivstavu religiji, i katolicizmu (i katoličkom klerikalizmu) posebno. Upravo iz ovog razloga dr Vrcan zaključuje da promene u društvenim i kulturnim okvirima postojanja religije i delovanja verskih zajednica imaju i značajne direktne i indirektno političke posledice i u svom tekstu ih i prikazuje uz masu primera iz sveta i kod nas. Međutim, isto tako on ukazuje i na činjenicu diferencijacije u »katoličkom krugu« i razlikama koje postoje, na primer, na jednoj strani između Opus Dei i, na drugoj strani, latinoameričke teologije oslobođenja. Takođe, jedna od glavnih autorovih ideja u radu je da se klerikalizam ne može izjednačavati s religijom i religioznošću, niti je samo religijski strukturalno uslovljen i njen nužan pratilac, već da se on javlja samo u određenim konkretnim religijama i konkretnom vremenu sa veoma osobitim karakteristikama.

U tekstu »Idejni i društveno-politički značaj i značenje ateizma od pojave deizma do danas«, dr Andrija Gams daje prikaz razvoja procesa sekularizacije društva (i pojedinih zemalja), kao i borbu reformacije za odvajanje od katolicizma, što detaljno objašnjava u sklopu svoje diskusije o problemu i odnosu između verske i političke tolerancije, čemu je, inače, posvećen i istoimeni rad Slobodana Antonića.

Posebno interesantni i prepuni novih ideja su tekstovi dr Esada Ćimića »Suština Marksovog novog ateizma ili povijesnog humanizma« i dr Dragoljuba B. Đorđevića »Sociologija religije pred novim izazovom: od ispitivanja klasične religioznosti ka istraživanju nekonvencionalnih oblika religioznosti koji su i na samom skupu omogućili vođenje zanimljive diskusije. Osnovna ideja prvog teksta jeste da je Marksovu kritiku religije moguće konsekvantno promisliti samo u okviru njegove filozofije kao mišljenje revolucije na osnovu čega zaključuje da »dokle god religija može da motivira za akciju u smeru realnog *povijesnog humanizma*... dotle je ona povijesno živa«. Prvi deo zbornika zaokružuje tekst dr Dušana Pajina o odnosu »Hrišćanstva, ateizma i nehrisćanskih religija« u savremenom svetu koji pokazuje da i nadalje religija ostaje činilac koji više razdvaja nego što spaja ljude, što češće igra ulogu činioca razdora, nego tolerancije i zbližavanja ljudi. Pri tome, on posebno ističe savremenu situaciju na Zapadu gde u ovom veku dolazi do širenja istočnih religija na tradicionalnom terenu hrišćanstva u njegovim najčešćim verzijama – katolicizmu ili protestantizmu.

Drugi deo »Hrišćanstvo kod nas i u svetu« sastoji se od osam tekstova sledećih autora: mr Radovana M. Samardžića (»Društvo i religija – država i crkva«), dr Vitomira Unkovića (»Država i crkva u jugoslovenskoj državi u periodu 1918–1945.«), mr Pedraga Ilića (»Pravoslavlje i klerikalizam«), mr Dragana Subotića (»Dve varijacije na temu: pravoslavlje i nacija«), Mladena Gavrilovića (»Crkva i društvo u politici savremene Crkve – od dolaska PASOK-a na vlast«), mr Marije Obradović (»Religija i politika u Severnoj Ir-

skoj«) i dr Rozite Levi (»Uloga Katoličke crkve u Latinskoj Americi i njen uticaj na oblikovanje javnog mnjenja«). U našim, jugoslovenskim prostorima, zasigurno da su prvi radovi iz ovog dela zbornika izazvali interesantniji jer se bave uticajem i delovanjem dve najzastupljenije verske zajednice u nas – Katoličke i Srpske Pravoslavne crkve, kao i opštim odnosom našeg društva prema religiji uopšte kao i odnosom naše države, u različitim periodima naše društveno-političke istorije, prema svim postojećim religijskim, odnosno, crkvenim zajednicama u nas.

Treći deo pod nazivom »Islam, judaizam i religije Azije« obuhvata samo 4 teksta, ali izuzetnog stručnog i naučnog kvaliteta. To su radovi: dr Darka Tanaskovića »Postoji li crkva u islamu?« koji ubedljivom argumentacijom pozitivno odgovara na postavljeno pitanje u naslovu svog rada; Eugena Verbera »Savremeni razvoj verske misli i prakse u jevrejstvu«, koji daje, iako kratak, izvanredno bogat pregled razvoja jevrejske verske misli i prakse, odnosno, organizacije jevrejskog društva u diaspori sve do današnjih dana, pa i u samom današnjem Izraelu; dr Miroljuba Jevtića »Ideologija islamskog fundamentalizma« koji se odlično nadovezuje na rad dr Tanaskovića, i Vlade Šestana »Budizam kao politički faktor u zemljama Južne Azije«, koji značajki pokazuje da je budizam bitna odrednica kulturnog i nacionalnog identiteta i svesti u ovim zemljama; da je budistički sangha (monaška zajednica) potencijalni i stvarni politički faktor; da budistička religija sadrži odgovarajući potencijal za razvoj političke teorije i da od nosilaca budizma sa državom i politikom ostaje neren i trajno aktuelan.

Naredni, četvrti deo zbornika pod nazivom »Religija i savremena međunarodna zajednica« prezentira sedam radova. To su: »Neke aktuelne pojave karakteristične za položaj i aktivnost religija u savremenom svetu« Aleksandra Demaja; »Jedno viđenje budućnosti religija i njihovih institucija« Branislava Petermana; »Aktivnost i politika Vatikana prema radničkom pokretu i progresivnim partijama u nesvrstanim i zemljama u razvoju« dr Maria Nobila; »Hrišćanska crkva i borba za nove informacioni i komunikacioni poredak u svetu« dr Miroljuba Radokovića; »Odnosi crkava prema mirovnim pokretima i pitanjima borbe za mir u pojedinim zemljama« mr Boruta Zupana; »Nastanak i delovanje Hrišćanske konferencije za mir kao međunarodne nevladine organizacije« mr Dragana Novakovića i »Versko-političke osnove Islamske konferencije« dr M. Jevtića. Iako naizgled heterogene tematike, zajednički visoki kvalitet svih radova jeste u aktuelnosti i konkretnosti pitanja kojima se posvećuju njihovi autori, odnosno, analize konkretnih delovanja i uticaja konkretnih verskih zajednica ili organizacija u savremenim međunarodnim odnosima, te, izvedene analize rezultata toga delovanja.

Poslednji, peti deo knjige posvećen je »Nekim uvidima u fenomen religioznosti«. Ovaj deo zbornika i tekstovi objavljeni u njemu rezultat su praktičnih istraživanja pojedinih autora. U njemu su predstavljeni

pored renomiranih autora, dr E. Ćimića i mr R. Samardžića (koji se bave odnosom religije i mladih, posebno povećane religioznosti mladih u nas), istraživanja mladih istraživača: Svetlane Vasović (»Istraživanje propagande u verskoj štampi«), Vesne Blagojević (»Analiza Tanjugovog biltena o religiji«) i Lidije Jovetić (»Neka pitanja prilagođavanja Srpske pravoslavne crkve narodnim običajima«).

U bogatoj i obimnoj diskusiji svojom zanimljivošću i prezentiranim podacima naročito se ističu diskusije: dr A. Gamsa (o verskoj i političkoj toleranciji koja je rezultat borbe protiv mističizma i svega što je taj mističizam omogućavao: inkviziciju, duhovni mrak, zaostalost eksploataisanih masa, društvene privilegije, licemernost i korupciju, kao i o pretvaranju religije u fanatizam u našem veku); dr D. Đorđevića (o potrebi kontinuiranog dijaloga između vernika i marksista, odnosno, društva i verskih zajednica); dr M. Jevtića (o položaju Albanaca u islamu i njihovoj ulozi u Otomanskoj imperiji, odnosno, o savremenoj situaciji i odnosu društvo – ukinute religije u NR Albaniji); mr R. Šećibovića (o potrebi naučno pripremljene religije karte Jugoslavije uz jednu koju u knjizi autor nudi); mr V. Momčilovića (o periodičnom istorijskom procesu obnove katoličke crkve u svetu i o istorijskim razlozima geneze razlika između katoličke i protestantske verske zajednice u Irskoj); i, dr D. Tanaskovića (o pojavi tzv. paralelnog islama u zemljama gde je islam u manjini ili u socijalističkim zemljama, kao i o geografsko-antropološkom horizontu nastanka i razvoja islama).

Jedini nedostatak ovako vrednog i retkog dela koje se u nas pojavilo je nedostatak jedne obimnije i stručno pripremljene bibliografije koja bi čitaocima omogućila uvid u ovu problematiku i bavljenje njome u nas i u svetu. Međutim, i ovako koncipiran *Zbornik* čitaocima će omogućiti upoznavanje sa najrazličitijim pristupima i uglovima posmatranja uticaja postojećih religija i religijskih zajednica u prošlosti i danas.



Islamski vojniki nenasilja

Miroslav Tanasijević

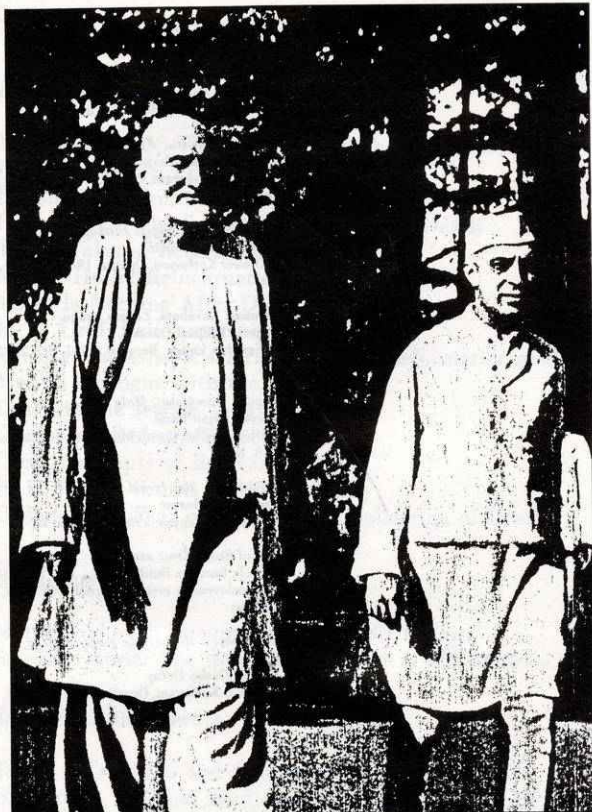
Eknath Easwaran
A Man to Match His Mountains
Nilgiri Press, California, 1984.

Znameniti Gandijev saborac iz severozapadnog Pakistana, Abdul Gafar Kan, ostao je malo poznat iako je bio jedan od najupornijih boraca za slobodu Indije. Rođen je i odrastao je u narodu koji je od pamteka više verovao u snagu oružja nego snagu reči. Patanska plemena su nastanjivala oblast koju su Britanci nazivali »Severozapadna Granična Teritorija« a silom nametnuta granica je polovinu tog naroda ostavila u Afganistanu, dok je druga polovina pripala Pakistanu. U tom surovom svetu plemenskih sukoba i krvne osvete kao osnovne pravne norme, jedan čovek je započeo borbu za čovečnost i slobodu, zagovarajući nenasilje. Abdul Gafar Kan je vodio borbu protiv neznanja i nepismenosti da bi ona prerasla u borbu za slobodu – borbu u kojoj je korišćena snaga a ne sila.

Kako u tradicionalno muslimanskoj sredini nije našao podršku među verskim vođama, Abdul Gafar Kan je sam potražio i pronašao u islamskom učenju osnov za nenasilje kao vid borbe. Nadahnuto pisana biografija, na žalost, ne pruža više podataka o idejnim osnovama ali daje vernu sliku postepenog prihvatanja nenasilja kao najplemenitijeg vida borbe. Životopis neumornog borca je tako postao svedočanstvo o snazi jedne ideje i mogućnosti da ljudi koji su se vekovima radali »sa oružjem u ruci« postanu armija koja nema i koja ne želi oružje. Čak ni krvavi masakri nisu prinudili ponosne planinske ratnike da se late oružja i iznevere svoga učitelja.

Verni opisi Kanovog mukotrpnog puta i političke borbe su oplemenili njegovim rečima iz kojih izviru iskrenost i jednostavnost. Tako saznajemo da je on sam govorio o svojim nedoumicama i načinu na koji ih je razrešio, dajući ljudima savete kako da steknu poverenje u sebe i svoju snagu jer »nenasilje je samo za hrabre«. Godine, provedene u zatvorima i izgnanstvu, samo su učvrstile veru u ispravnost ideje koju zastupa a njegov narod je znao da ceni njegovu upornost i doslednost.

Iako to verovatno nije bila namera autora, ova knjiga svedoči o tome da ideja nenasilja ne mora biti izvedena iz verskih učenja jer nema takvog učenja koje bi bilo nenasilničko ili nasilničko. Nedostatak hrabrosti i vere



Kan sa Nehrhom na konferenciji u Simli 1945. godine

u sebe može od svakoga stvoriti nasilnika, bez obzira na njegovu veroispovest. Abdul Gafar Kan, kao muslimanski »vojniki nenasilja«, svedoči da korene terorizma ne treba tražiti u verskim učenjima koja služe kao opravdanje, već na drugoj strani.

Nenasilna borba za nezavisnost Indije je donela plodove ali Abdul Gafar Kan i njegov narod nisu uspeali da ostvare svoje želje. Formiranje Pakistana kao muslimanske države je Kana razdvojilo od Gandija a novoformirana vlast ga je optuživala za proindijsko delovanje. Njegova armija bez oružja je raspuštena u časopis, koji je Kan pokrenuo još u početku svoje borbe za nezavisnost, bio je zabranjen. Britanski zatvor je bio zamenjen pakistanskim ili kućnim pritvorom i sedmogodišnjom zabranom povratka u rodni kraj. Promene u vladi i ratni sukob sa Indijom znače za Kana nekoliko hapšenja i oslobađanja da bi mu bilo dozvoljeno da otputuje u Englesku na lečenje.

Duga politička borba ga je učinila i čovekom koji je nadživeo najveći broj svojih tamničara i koji je trećinu života proveo u zatvorima. Nominovan je za Nobelovu nagradu za Mir kada je imao 94 godine (1984) ali mu nije dodeljena. Da su njegov život i delo bolje i šire opisani, možda bi Zapad i Istok uspeali da prepoznaju u svojim tradicijama osnove nenasilja, uprkos sve prisutnijem terorizmu i naizgled nepremostivim razlikama.



Nove knjige

Dubravka Celebrini, *Kineska kuhinja*.
Mladost, Zagreb, 1987. Str. 84, lat.

Anthony Christie, *Kineska mitologija*.
Preveo Branko Merlin.
– Otokar Keršovani, Opatija, 1987. Str. 144,
lat.

John Cray, *Mitologija Bliskog Istoka*.
Preveo Matej Jeličić.
– Otokar Keršovani, Opatija, 1987. Str. 144,
lat.

Jasunari Kavabata, *Lepota i tuga*.
Prevela Ljiljana Đurović.
– Narodna knjiga, Beograd, 1987. Str. 257,
lat.

Tecugo Kurojanagi, *Mala Toto*.
Preveo Dejan Razić.
– Dečje novine, Gornji Milanovac, 1987. Str.
218, lat.

Golda Meir, *Moj Izrael*.
Preveo Ivo Horvat.
– Naprijed, Zagreb, 1987. Str. 315, lat.

Ričard Stori, *Život samuraja*.
Prevela Snežana Smiljković.
– Jugoslovenska revija, Beograd, 1987. Str.
128, lat.

Umjetnost u slici: visoke kulture starog svijeta.
Preveo Zlatko Hećaj.
– Otokar Keršovani, Opatija, 1987. Str. 267,
lat.

CULTURES OF THE EAST

Contents

5 *Death and Reincarnation*

Vladimir Devidé: The Theme of Death in Japanese Poetry
Dogen Zenji: On Life and Death
Richard Wilhelm: Chinese Concepts of Death
Chuang Tzu: The Succession of Life and Death
Taoist Tales of Reincarnation
Michel Hulin: Reincarnation and Liberation
There Is Nothing After Death
H. D. Leuf: Reincarnation and the Bardo
Miroslav Tanasijević: Oziris and the Transformation of Man
Man in Dialogue with the Soul
Death in the Jewish Tradition
Gershom Scholem: Gilgul
Greek Concepts of Reincarnation
H. C. Puech: Gnosis and Christianity
Dušan Pajin: Fear of Death and Recollection of Death

47 *Sidelights*

Marko Živković: Imagination and the *I Ching*
Snježana Zorić: The Religious Syncretism of Indonesia

55 *Interviews and Events*

Japan – Tradition and Contemporaneity; India and Slovenians; Oriental Studies in London; The Institute for Integral Studies in California; A Close-Up of Zen Masters; The Architecture of Japanese Gardens; The Flower of Chinese Classical Art in Zagreb; XIIth ICAES; Shelter for the Homeless

Interviews and Events 60 Years Ago: Rabindranath Tagore in Belgrade; The Poet's Mission in the World: A Talk with Tagore

Articles By: Dragana Roter-Crkvenjakov, Krešimir Krnic, Dušan Pajin, Marko Živković, Vladan Velimirović, Darko D. Nedeljković, Ivan Roksandić, Snježana Zorić, Jovan Pejčić, Stanislav Vinaver, Olivera Đurić

69 *Eastern Exotica*

Tine Kurent: 666 – 999
Gary Snyder: Beyond Cathay

Stevan Pešić: One Book as the Bodhi-Tree

Vlada Velimirović: Lotos on the Rock

Jasna Šamić: Ugrić Manuscripts

Vladimir Momčilović: Religions Today

Miroslav Tanasijević: Islamic Soldier of Non-Violence



KULTURE ISTOKA
Časopis za filozofiju, književnost
i umetnost Istoka

Izdavač: NIRO »Dečje novine«,
32300 Gornji Milanovac,
Tihomira Matijevića 4

Adresa redakcije: »Dečje novine«,
11000 Beograd,
Generala Ždanova 28/VI,
tel. (011) 343-945.
Rukopisi se ne vraćaju.

Izdavački savet: David Albahari (zamenik
predsednika) Aleksandar Bakočević, Ljiljana
Bojanić, Ašer Deleon, Desanka Gačić, Mirko
Gaspari, Dr Rada Iveković, Srećko
Jovanović, Dr Tvrtko Kulenović
(predsednik), Dr Dušan Pajin, Dr Svetolik
Roganović, Dr Ivan Šop, Dr Darko
Tanasković, Vinko Trček, Ljubica
Vasiljević, Milan Jovanović

Glavni i odgovorni urednik:
Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Rade Božović,
Karmen Bašić, Mirko Gaspari, Mitja Saje,
Ivan Šop, Jasna Šamić, Snježana Zorić,
Marko Živković

Lektor:
Jovan Pejić

Likovno-grafička oprema:
Milan Jovanović

Cena jednog primerka 5.000 dinara.
Godišnja pretplata iznosi 20.000 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
»za KULTURE ISTOKA«.
Cena jednog primerka za inostranstvo US D
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:
Poklopac na Tutankhamonovom kovčegu
(Egipat, XIV v. pre n. e.)

Ilustracija na 2. strani korice:
Hari-Hara (Tajland, Sukhotai stil)

Ilustracija na 3. strani korice:
Ardhanari (Tajland, Kmerski stil)

Ilustracija na 4. strani korice:
Slika pakla (Japan, XI-XII vek)





KULTURE ISTOKA

U ovom broju:

- Smrt u japanskoj poeziji
- Kineska shvatanja smrti
- Reinkarnacija i oslobođenje
- Indijski materijalisti o smrti
- Reinkarnacija i bardo
- Oziris i preobražaj čoveka
- Čovek u raspravi sa dušom
- Jevrejska shvatanja smrti i reinkarnacije
- Grčka shvatanja reinkarnacije
- Gnoza i hrišćanstvo
- Strah od smrti i sećanje na smrt
- Imaginacija i Knjiga promena
- Kultovi Indonezije
- Japan – tradicija i savremenost
- Indija i Slovenci
- Orijentalistika u Londonu i Kaliforniji
- Zen majstori i zen vrtovi izbliza
- Kineska umetnost u Zagrebu
- Krov za beskućnike
- Tagore u Beogradu pre 60 godina
- Dalje od Kitaja
- Jedna knjiga kao bodhi-drvo
- Lotos na steni
- Religije danas