

KULTURE ISTOKA

God. V Broj 16
april - juni
1988.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja: Umetnost i mistika



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Umetnost i mistika*

Tvrtko Kulenović: Recepcija i estetika haiku poezije
Darko Nedeljković: Zen vrtovi
Eliot Dojč: Vrt i kontemplacija
Megi Bikford: Kostí od žada, duša od leda
Gracija Markijano: Mimesis i maja
Dušan Pajin: Postavljanje i razlaganje tragičkog

31 *Istorijske studije*

Mitja Saje: Birokratizam tradicionalne Kine
Miroslav Tanasijević: Aton i atonizam
Snježana Akpinar: Nenasilje u drevnoj Arabiji
Henrik H. Sorensen: Korejski budizam
Dijalozi u duhu sona (korejskog zena)
Vladan Velimirović: Prvi zen učitelji u Americi

55 *Ličnosti i događaji*

Plodna i dinamička ispraznost: Razgovor sa Džefrijem Hopkinsom;
Novi muzeji u Kini; Kina FEST
Pišu: Dava Norbu i Vesna Vučinić

61 *Reagovanja*

Čedomil Veljačić: O intimnosti filozofskog uverenja

63 *Inspiracije*

Stevan Pešić: Lama Dordže i njegov demon
Rene Genon: Pravi čovek i transcendentni čovek

71 *Prikazi knjiga*

Snježana Zorić: Bajke sveta
Dušan Pajin: Estetika i istorija

Umetnost i mistika



Hanuman, kralj majmuna iz Ramajane *England, XVIII vek*

UDK 895. 6. 09-1

Repcija i estetika haiku poezije

Tvrтко Kulevović

Dok je svet Islama zapadnom svetu blizak, bez obzira na to što su kroz najveći deo zajedničke im istorije međusobno ojevali, svet Indije i Dalekog istoka mu je, ne samo geografski, dalek, i on se pred njim osećao ne toliko neprijateljski nastrojen koliko zbunjen. Istorija repcije književnih i umetničkih dela ovoga sveta u zapadnoj kulturi pruža zanimljivu i preciznu sliku te zbunjenosti. Indijska sanskritska drama, kao drama sladunjava i u suštini ne-dramska, naišla je na opšte odobravanje i oduševljenje: prevodi Kalidase *Sakuntale* na evropske jezike u devetnaestom veku sustizali su jedan drugi velikom brzinom, i Gete je, upravo po uzoru na prolog *Sakuntale* napisao prolog drugom delu svoga *Fausta*. Razlozi za to oduševljenje bili su, na prvom mestu, »čisto evropske« prirode: oslobađajući se klasicističke strogosti koja je naročito u oblasti drame bila velika, Evropa je tražila »podršku« tome svome oslobađanju svuda gde ju je mogla naći. Ali ne smeju se zameriti ni drugi razlozi, oni u kojima je pri-tajan kompleks evropske krivice: posle raspada uverenja da je Civilizacija i Kultura evropska civilizacija i kultura, pa su dakle i evropska osvajanja bila način širenja Civilizacije i Kulture u svetu. U znaku tog drugog razloga nastalo je jednostavno zadovoljstvo: evo šta smo tamo svašta divno našli! Repcija indijske sanskritske drame i nije za to zadovoljstvo tako karakterističan i dobar primer kao što je to nešto kasniji primer sa japanskim dramskim piscem Čikamacu Manzaemonom, koji je prozvan »japanskim Šekspikom«. Nisu ga samo Japanci tako zvali: Evropa je taj epitet uz njegovo ime prihvatila sa zadovoljstvom i bez upuštanja u analizu, milo joj je bilo što i Japan ima svoga Šekspira.

Ako se, međutim, ovde i zasad ostavi izvan konteksta scensko bogatstvo japanskog i azijskog teatra, ako se pažnja skoncentriše na dramu kao književno delo, mora se priznati da je Čikamacu sasvim osrednji pisac, bliži modelima evropske socialne drame devetnaestog veka, i izvan svakog, vrednog ili strukturalnog, ali naročito vrednog, odnosa sa Šekspikom. On je pisac građanskog društva u nastanku, u Japanu s kraja sedamnaestog veka, njegovi komadi bave se temama i likovima iz gradskog života, izrazito sentimentalno obojenim. Karakterističan zaplet njegovih komada je u vezi sa sudbinom dvoje zaljubljenih koji zbog nerazumevanja sredine počinje zajedničko samoubistvo, on se ponavlja u više varijanti a neki komadi upućuju na njega već i samim

naslovom: *Dvostruko samoubistvo u Sonezakiju, Samoubistvo zaljubljenih na ostrvu nebeskih mreža* itd. Ova tematika imala je realnu osnovu u japanskom građanskom životu toga doba; veliki gradovi, Osaka naročito, bili su puni lepih kurtizana i »časnih mladića čiji su međusobni odnosi bili strogo regulisani – pa ako bi preršli u pravu ljubav, lako su se mogli, ili čak morali, završiti tragično; u isti krug zbivanja mogli su, razumljivo, biti uvučeni i oženjeni muškarci i udate žene, pa je broj mogućih kombinacija zapleta bilo povelik. U prikazivanju te realnosti Čikamacu se, kako primećuje Rene Sifer, pojavljuje i kao tradicionalni moralista, ali i kao kritičar lažnog društvenog morala: on ne povlađuje za bludelnim sinovima i odbeglim ženama, ali »iza« njih otkriva tirani na oca (ili muža) koji predstavlja glavni uzrok opisanih događaja. Kod njega ima finog osećanja za psihološke nijanse, naročito kad su ženski likovi u pitanju, lirskih pasaja koji međutim nisu značajniji od onih u klasičnoj kineskoj drami, i mnogo šelbonske dramaturgije u kojoj iz mase stereotipnosti tek tu i tamo izbija poneka naznaka individualnosti.

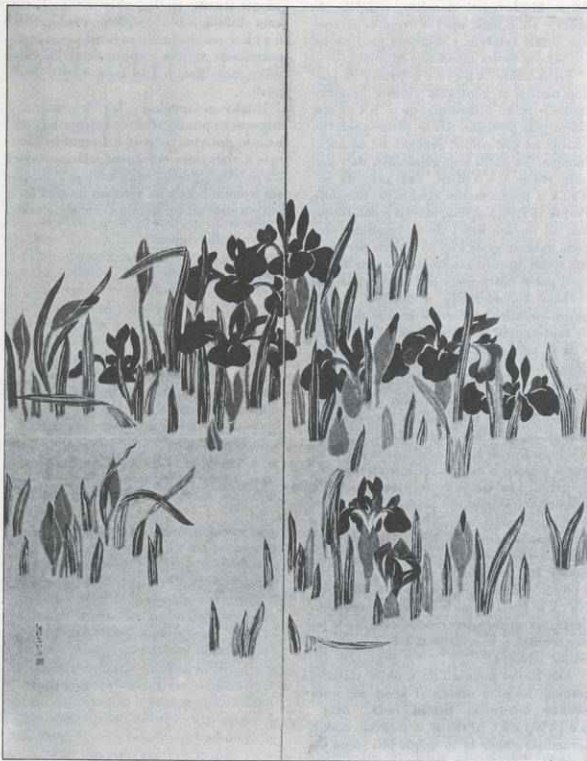
Ovaj primer je opširnije razradan da bi se pokazalo koliko je evropska dobromer-nost prema azijskoj književnosti bila uslovljena vlastitim horizontom očekivanja: odobralo se onome što se moglo prepoznati i što se imalo gde »smestiti«. Slično stanje je bilo i u repciji drugih umetnosti: dok su *chinoiseries*, uglavnom proizvodno primenjene i dekorativne umetnosti, bile popularni na francuskom dvoru još u doba Luja XIV, čudesni kineski pejzaži, *šau šai*, na kojima prizori prirode nisu slikani kao kad se posmatraju sa određenog mesta (evropski pejzaž), nego predstavljaju autorsku sintezu sastavnih elemenata, vode i planina, ostali su izvan dometa evropskog razumevanja. Dok je veličana »sladunjava« sanskritska drama, prezirana je veličanstvena indijska skulptura, zbog njenih lascivnih prizora, ali i zbog toga što »nije u stanju da istinito prikaže ljudsko telo; kako je napisao čak jedan veliki duh, Džon Raskin, koji je, između ostalog, bio veoma zaslužan za ponovno evropsko otkrivanje umetničkih vrednosti gotske skulpture, dakle za obožavanje duhovnih vrednosti u likovnoj umetnosti. Jer ono što je ovolopćeno u klasičnoj indijskoj skulpturi zaista nije duh u srednjovekovnom evropskom smislu te reči nego kretanje, ritam kao osnovni pa prema tome i najsvetiji princip kosmosa. »Umetnost podržava prirodu u

načinima na koje ona stvara«, kaže Kumasavami, ono što se od umetnosti očekuje nije prepis prirode, nego njen *potpis*.

Prvi ozbiljan susret Zapada sa Istokom u umetnosti bio je susret francuskih impresionista sa japanskim bojenim drvorezima na papiru u koji je bila upakovana roba pripela iz Japana, pošto je *commodore* Peri sa svojim »crnim brodovima« ponovno, i nasilno, uspostavio razmenu robe između Japana i Zapada. Ovdje se više nije radilo samo o šarmu u istočnjačke umetnosti, nego o uočavanju i usvajanju drukčijeg pogleda na svet. Dve hiljade godina je evropski čovek video proster onako kako su ga Grci videli: kvadrat je delo na četiri manja kvadrata pa svaki od njih opet na četiri sve dok se ne dođe do tačke, pravougaonik je presecao zlatni rezo, m, dve trećine dole, jedna trećina gore; odnosno, na slikarskom pejzažu, dve trećine zemlje i jedna trećina neba. Ovo je sad bilo nešto sasvim drugo, nešto što je Oto Bihalji-Merin precizno nazvao »perspektivnim sistemom paralela u kosmos kubec: talasaste vijugave linije koje su u ovom slučaju predstavljale osvetu fazonnog šarma a neevropskih umetnosti, i koje su Van Gog sumnjivo pogmle da »nade sebe«, bile su samo posledica ove sasvim drukčije koncepcije prostora.

U to vreme, kad je, u znaku slikarskog japonizma, ostvaren taj prvi ozbiljan susret između Zapada i Istoka u umetnosti, haiku pesma je nazivana »japanskim epigramom«, a no drama smatrana primitivnim ritualom. Ubrzo zatim pojavile se, međutim, knjiga Ezre Paunda i Ernesta Fenoloz *No ili ispuenje* koje će u Vilijemu Batleru Jeltsu odmah naći velikog poštovaoca i sledbenika, da bi zatim osvojila pesnike širom sveta, dok će haiku poezija steći takvu popularnost da će velike kulturne nagrade smatrati bezmalo pitanjem časti da imaju čitave škole i udruženja »svojih haiku pesnika. Hoće li ova popularnost doneti sobom i puno razumevanje ovih umetničkih fenomena?

Knjiga Paunda i Fenoloz objavljena je prvi put 1916. godine, prvo gostovanje pozorišta u Evropi ostvareno je u okviru »Teatra nacija« u Parizu 1957, i ostavilo je publiku i kritiku potpuno hladnom; odnosno, mnogo preciznije, pod uslovom da je moguće tako se izraziti, hladno zgranuto. Trebalo je da prođe još mnogo godina, pa zapravo i decenija, da bi »uskočili pozorišni ljudi«, i pritom izrazili avangardisti, sa svojim specifičnim horizontom očekivanja pa da no pozorište doživi ona ista uvažavanja i priznanja koja je već doživela u no drama. Tome se, međutim, ne treba čuditi, jer no je »težak zaloga«. Kao drama, n o izgleda beskrajno slobodan i jednostavan, kao pozorište je beskrajno složen i disciplinovan, strog: gotovo ga je lakše tumačiti muzikološkim nego tradicionalnim književnoteorijskim sredstvima i načinima. Ako je i bio neka vrsta »probnog kamena« za onu zbunjenost koju smo na početku teksta označili kao karakterističan stav sveta Zapada prema svetu Indije i Dalekog Istoka, onda je za to bilo i



Vatanabe Šiko (1683-1755) Irisi Japan

razloga. Šta je, međutim, sa haiku pesmom koja ne samo što izgleda nego i jeste krajnje jednostavna?

Mi se sa njenom jednostavnošću nismo mogli pomiriti, iako smo se upravo njom najviše oduševljavali. Ako smo već sa prezrenjem odbacili neznalačku kvalifikaciju po kojoj je to »japanski epigram«, onda smo iza njene jednostavnosti morali tražiti složenu simboliku: nije moguće da je ta tako jednostavna slika samo sama radi sebe tu? Međutim, Horas Rêdžinald Blajt (H.R. Blyth), verovatno najkompetentniji zapadni interpretator haiku-a, »strogo zabranjuje« svaki simbolički pristup, odnosno dopušta ga, u minimalnoj meri, samo u jednom slučaju, u tumačenju Bašove pesme o hrizantemi bez trunke prašine:

*Bijela hrizantema.
Ono ne susreće ni
trunka prašine.*

(Prevod Y. Devides)

Pošto sa simbolikom »nije išlo«, proglasili smo haiku poziju za jednu vrstu deiktičke umetnosti: ona ne opisuje nego direktno pokazuje, dela umesto da govori. U tu zamku upao je donekle i Rolan Bart, mada on nigde ne upotrebljava termin »deiktički«. Njegova analiza je uprkos tome u mnogom pogledu veoma značajna i treba se na njoj zadržati: haiku pesma je neka vrsta definicije, ali definicije koja nema sadržine (nešto slično kaže i H. R. Blajt: haiku je »silogizam bez smisla«). Ta »definicija« postaje pesma na taj način što »prelazi u gestu«, a može da pređe u gest upravo zato što nema sadržaja (nikakvim savijanjem nije moguće od koncepcije napraviti formu, kaže Mandeljštam u sjajnom »Razgovoru o Danteu«, ako ona već u osnovi nije bila forma): »Mada je potpuno razumljiva, haiku u ništa ne saopštava... to je ono, to je tako, kaže haiku, to je takvo... reprodukuje gest kojim malo dete pokazuje bilo šta, govoreći samoc: to!« (Tel Quel).

Stvari sa haiku poezijom ipak nisu u toj meri, i posebno nisu na taj način jednostavne. Haiku podrazumeva jednu složenu

filozofiju, samo što je to jedna druga filozofija, implicirana u zen budizmu: »Zenne pita: »Šta je čovek?« To bi bilo aristotelovsko pitanje o »esenciji« – biti čoveka uopšte... Zen budizam se protivi upravo tome, stvaranju takve »esencijalizujuće« situacije. Sa stanovišta zena, to pitanje nije trebalo tako postaviti. Pogršeno je i ujedno apсурdno pitati se o jednoj, zauvek određenoj i utvrđenoj »esenciji« čoveka, jer tako nešto ne postoji. Po zenu, čovek – ili već bilo koja stvar – nije obdaren nekim ontološkim centrom koji bi bio čvrsto ustaljen i koji bi ga čvrsto i trajno držao u granicama njegove biti. Umesto da se postavi kao opšte pitanje, objektivno, objektivijuće u pravcu esencijalne prirode čoveka, pitanje treba postaviti kao intimno lično i egzistencijalno, u pravcu apsolutne subjektivnosti individue. Pravi problem nije: Šta je čovek? Nego: Ko si (ti)? Problem si ti sam bez obzira na to šta bi mogao da bude čovek uopšte (Toshihiko Izutsu: »Unutarnji čovek u zenu«).

Haiku nije gest kojim malo dete pokazuje: to je to, nego gest (dakle »forma« a ne »koncepcija«) kojim zreo čovek pita: »Ko si ti?« Najčešće nije u obliku pitanja, ali je uvek provokacija na pitanje, a ponekad je i u obliku pitanja, ali je uvek provokacija na pitanje, a ponekad je i u obliku pitanja:

*U kasnu jesen:
Tko li je taj moj susjed,
kako li mu je?*

(Prevod Y. Devides)

Međutim, haiku jeste gest, i to je ono što treba dobro upamtiti iz Bartove interpretacije. Razumevanje umetničkog dela kao gesta, kao čina, neizbežna je pretpostavka razumevanja umetničkih fenomena nastalih u okrilju zen budizma. To je jedno prvenstveno japansko, ali i kinesko, dalekoistočno i zenbudističko produženje i modifikacija Kumarasvamijevog, indijskog stava, po kojem »umetnost podražava prirodu u načinima na koje ona stvara«. Svest o većitomu kretanju i menjanju kao osnovnom principu kosmosa ovde se ne otežljuje samo u delu, rezultatu rada, nego i u radu samom; moglo bi se, uostalom, tvrditi da je za zen, kao i za neke bitne tokove savremene avangarde, umetnički čin važniji od umetničkog dela, rad je važniji od rezultata. Značaj kretanja nije u stremljenju prema nekom cilju: značaj cilja omalovažava sve faze prethodnog kretanja, izbacuje čoveka iz njegovog prirodnog duhovnog konteksta (»Ko si ti?«) i usmerava ga ka sferama koje ga mistifikuju i koje ga se ne tiču (»Šta je čovek?«).

Ljudska opservacija, kao i ljudski razum, deo su prirode, njenog sklopa, njenog tona, njene harmonije, odnosa jang-a i jin-a, a ne pogled spolja koji nastoji da »prodre«, ili čak, kako kaže Alan Uots, citirajući Malroa, da »osvoji«. Umetnost nije prikaz prirode nego jedna od njenih manifestacija kojoj je specifična karakteristika to da je »vodena ljudskom rukom, ljudskim gestom«. Tragovi koje ostavlja zmija u pesku nisu umetnost, ali slikar koji nije usvojio tu gipkost s kojom se zmija kreće ne može biti slikar.

Zato kad kineski i japanski slikar slika na vodoravnoj površini (a uvek tako čini), slika onako kao kad evropski slikar slika na vertikalnoj površini, na stalku: ne dodirujući rukom papir. Njegova ruka »leti i linije koje pravi nisu ni »pravde ni »krive: u b i o l o š k o m svetu nema pravih i krivih linija.

Stav prema kojem umetnost nije prikaz prirode dovodi h a i k u u »opasnu blizinu modernih ontoloških i fenomenoloških shvatanja: umetničko delo je biće po sebi, »poem shouldn't mean, but be« (Arčibald Makliš), »slika nije prikaz nekog spoljnog spektakla. Ona je spektakl« (Oto Han). Ali h a i k u pesma je, rekli smo, »definicija«, a definicija je upravo ono čega se ovi moderni pristupi, po logici stvari, najviše užasavaju. S druge strane, ona je »definicija bez sadržine«, »slogizam bez smisla«, ali to njeno o d s t v o smisla nema nikakve veze sa nadrealističkim o d r i c a n j e m smisla. Nije lako sa h a i k u-om.

Jedna zapadnjaku lako uočljiva i prepoznatljiva vrhina h a i k u-a jeste njegova kratkoća, sažetost. Borhes je tu vrlinu opisao divnom parabolom: sastali se šintoistički bogovi da večaju da li je ovaj svet zaslužio da i dalje postoji. Nije, jer je stvorio atomsku bombu, sredstvo kojim sam sebe može i želi da uništi. Jeste, jer je stvorio onu malu stvar koja istinski popunjava prostor koji zatvara sa svojih sedamnaest slogova. To je odista jedna od velikih težnji moderne umetnosti: i s t i n s k i popuniti prostor koji ograničavaš, stvoriti kosmičke »crne rupe« umetnosti u labavoj konzistenciji života, imati na umu da je svaka knjiga smrt jednog drveta, kako kaže Sen-Džon Pers. Ili, klasicističkim rečnikom kazano, uvoditi red u nered života, stvarati kosmos iz haosa. Tu smo nesumnjivo na tragu »nečega pravog«, ali kuda dalje tim tragom? Kratkoća i sažetost u poznatoj nam poeziji uopšte ne garantuju umetnički kvalitet, i umetničku prirodu stvarima, one najčešće stvaraju epigrame, pa dakle i »japanske epigrame«.

Usudićemo se da napravimo jedno smelo poređenje, koje se i ne ostvaruje u domenu književnosti, da bismo pokušali pokazati na koji to način, u h a i k u poeziji, kratkoća i sažetost ostvaruju umetnički kvalitet, i umetnički efekat. Poći ćemo ipak iz književnosti, i izokola: poznatom i otrcanom metaforom da »život piše romane«. Za h a i k u bi se moglo reći da u njemu »život piše poeziju«. Mada su oba primera iz književnosti, nama je prvi izraz prihvatljiv, a drugi nije: zato što je roman književna vrsta »najslobodnija od forme«, dok je poezija i s t o r i j s k i najtežnje vezana za formu. Naglašavamo reč »istorijski«: ne radi se, dakle, o tome da svako umetničko delo mora imati formu, ne radi se o onoj formi o kojoj govore ruski formalisti (ne čaša i vino u njoj već, kao što bi, opet, Mandelštajm rekao za Dantea: »Forma mu nije opna, nego cede-nje«), nego se radi o činjenici da stroga forma istorijski prati poeziju u zapadnoj tradiciji, radi se o desetercu i dvanaestercu, o troheju i jambu, o obeležju i o teretu zapadne poezije, teretu koji je ona često, a s pojavom mo-

derne književnosti naročito, poželela da zbaci – ali je ipak, uprkos svom oduševljenju, ostala zatečena i zbunjena pred nečim što takvog tereta nikad nije ni imalo.

Treba dakle a p r i o r i prihvatiti stav koji nam je iz konteksta vlastite pesničke tradicije teško prihvatljiv, da u h a i k u u »život piše poeziju«. Ali se zatim postavlja pitanje na koji način? Svakako ne na način romana. Na način koji objašnjava Bart kad kaže »to je to«, i Blajt, kad kaže da se h a i k u pesma ne sme simbolički tumačiti. Pesnik iz života uzima, izdvaja jedan trenutak, ali to čini, kao i slikar, laganim potezom, daškom gesta koji ne sme da poremeti tok stvari (upravo kao što dah ne sme da pomeri perce postavljeno pod nos taoista kad vežbaju koncentraciju u disanju), dajući pesmi »minimalnu formu« koja je dovoljna da taj trenutak iz opšteg toka stvari izdvoji a da ga pritom od njega ne odvoji. Time se dobija trenutak sa apsolutnim identitetom kroz koji se ostvaruje ono što bismo mogli nazvati »unutrašnjom formom« h a i k u pesme. Na neke bitne odlike toga što smo nazvali »apsolutnim identitetom« ukazao je Vladimir Devidić kad je napisao »da je glavna poruka haiku u onome što nije izrekao eksplicitno, kao što je često glavna snaga u jednom starokineskom pejsažu u neoslikanom dijelu površine svitka i kao što je često kulminacija tenzije u nekoj japanskoj nō drami u onom njezinu bezvremenskom trenutku kad su ionako polagani pokreti s t a l i c i. Zato što je »opevani« detalj u h a i k u pesmi ostao u vezi sa svim drugim detaljima »tekuće stvarnosti«, zato što je jedan tenutak iz te stvarnosti izdvojen, ali nije od nje odvojen.

Ako bismo pokušali da u našoj vlastitoj tradiciji nađemo umetnost kojoj odgovara ovakav umetnički »način rada«, ovaj p o s t u p a k (»Priëmi« u rečniku ruskih formalista), onda bi to mogla biti samo fotografija. I za nju važi »to je to«, ni ona se ne može simbolički tumačiti. Pošto je odavno prestala da »aranžira prizore« i da se preko njih takmiči sa slikarstvom, shvatila je da njen specifični umetnički postupak, pa prema tome i njene potencijalna umetnička vrednost, počiva na »hvatanju trenutka života, na njihovom u s p e š n o m izdvajanju iz datog životnog konteksta (a u s p e š n o g izdvajanje će uvek značiti veštinu da se ostane u tom kontekstu, »uronjenost« nastale slike u njega). Teorijska osnova takvog u s p e š n o g izdvajanja je već uveliko razrađena: u »novoj objektivnosti« (Neue Sachlichkeit) govori se o sposobnosti izbora detalja i o razradi površinske strukture kao kvalitetu koji posebno odgovara fotografskom mediju, kod Kartje – Bresona reč je o »odlučujućem momentu«. Kad je o ovom poslednjem reč, treba se setiti da ga je još Lesing nagovestio kad je pisao da trenutak koji se »hvata« u skulpturalnom prikazu neke radnje treba da bude trenutak koji prethodi njenoj kulminaciji: tako će gledalac biti u prilici da skulpturu sam »nadograđi« i da kulminaciju ostvari u vlastitom duhu. Nije li to vrlo blisko onome što kaže Vladimir Devidić: »da je glavna poruka haiku u

onome što nije izrekao eksplicitno«. U svakom slučaju, jedno je sigurno: fotografija i h a i k u poezija imaju za bitno svojstvo neposrednost dejstva, neposrednost kakva se teško može naći u bilo kojoj drugoj umetnosti.

U takvom kontekstu, h a i k u pesma je odgovor na pitanje »Ku si?« koji glasi: sposoban da doživim večnost u trenutku, i kosmos u vlati trave, u jednom zalasku meseca iza oblaka. Upravo onako kako je Dostojevski jednom rekao: ne verujem u večni život posle smrti, ali verujem u večni život sada i ovde.



UDK 712.032.12

Zen vrtovi

Darko Nedeljković

Počeci vrtnog graditeljstva u Japanu datiraju još iz Nara perioda (710-794 god.). Načelno se veruje da japanski vrt kao i mnogi drugi aspekti japanske kulture i umetnosti vodi poreklo iz Kine. Postoji veliki broj istorijskih dokumenata koji ovo verovanje čine opravdanim. Budizam stiže u Japan preko Koreje u VI veku. Kinesko pismo, razne tehnike primenjenih umetnosti, urbanistička rešenja za podizanje novih gradova, prostorna koncepcija kuće i vrta, načini vođenja politike itd., sve je to bilo svojevremeno preuzeto od kineske civilizacije i kasnije prilagođeno japanskim uslovima i načinu života. Kroz istoriju Japana kontakti sa Kinom i drugim delovima sveta bili su promenljivi. Karakteristični su dugi periodi skoro apsolutne izolacije, važni po tome jer se upravo u njima formirala i iskristalisala kultura i umetnost koju mi danas nazivamo japanskom.

Uzori za građenje carskih palata i vrtova, poreklom iz Kine, već u XI veku počinju da bivaju standardizovani prema ostrvskoj klimi Japana, raspoloživom zemljištu i drugim prirodnim uslovima, zatim prema urbanističkim zahtevima, načinu svakodnevnog života, estetskim preferencijama, religiji i filozofiji. Treba istaći poseban odnos prema prirodi karakterističan za Daleki istok, a to je: biti jedno sa prirodom, živeti njenim ritmom i u jedinstvu sa kosmosom. Kod Japana je naročito bila izražena visoka senzitivnost prema svim vrstama prirodnih fenomena, što se i manifestovalo u raznim vidovima tradicionalne umetnosti. Tako su brojne teme japanske lirске poezije vezane za prirodu, dvodimenzionalne slike pejzaža pojavljuju se na svimima ili pokretnim pregradama, a minijature trodimenzionalne scene prirode nalaze svoje mesto u vrtnom prostoru osmišljenom tako da sa arhitektonskom strukturom čini jedinstvenu celinu. Naravno, dublje korene ovakvog odnosa prema prirodi treba tražiti u sferi religije. Presudan značaj imaju izvorna japanska religija šinto (put bogova) i kasnije budizam, naročito učenje zen sekte. Šinto je animistička religija koja je takođe povezana sa uzgajanjem pirinča i shvata prirodu kao bića nastanjena duhovima (božanstvima) – tvorcima i zaštitnicima života. Sve žive i nežive stvari mogu biti svete, odnosno predmet obožavanja, bilo da se radi o ljudima, životinjama, biljkama, planini, kamenu ili nekom predmetu koji je čovek stvorio. Budizam dalje potvrđuje apsolutno jedinstvo između ljudi, životinja i prirode. Posebno je učenje zen sekte stimulisalo osećaj za prirodu i izostravalo senzibilitet prema sredini. Ovakva filozofska podloga uticala je i na stvaranje specifične estetike čiji je jedan od glavnih uzora bila sama priroda.

Težnja ka direktnom i neformalnom jeziku izražavanja, ispoljava se još u najranijim fazama japanske umetnosti. Kako se Japanski vrt razvijao principijelno oko ideje prirodne scene (pejsaža), on se uvek pojavljuje u jednom od sledećih tri oblika: kao minijaturalna verzija prirodne scene, kao kopija jednog dela prirodne scene ili kao apstrakcija pejzaža. U skladu s tim geometrijska rešenja koja se pojavljuju u mnogim vrtovima Zapada predstavljaju estetiku apsolutno stranu japanskom duhu. Japanski ideal lepote najčešće je izražen u asimetriji. Tokom vekova pojam asimetrije u umetnosti postao je tako duboko urezan u estetska razmišljanja umetnika i graditelja da se u srednjem veku, kada zen budizam doživljava svoju procvat, hramovi sekta i njihovi vrtovi prave po asimetričnom uzoru. Na ovakvu orijentaciju takođe je uticala i oskudica u samom prostoru. U XIII veku dolazi do zaokreta u vrtnom graditeljstvu od minijaturalnih prirodnih scena aristokratskih vrtova ka apstrakciji i redukciji. Nekada mesto za ceremoniju, igru, razonodu i estetsko uživanje, vrt gubi svoju pređašnju, delimično utilitarnu funkciju i postaje duhovno mesto »bez funkcije, služi za estetsko promatranje i meditaciju zen monaha. Najzaslužniji za ovaj preokret bio je zen monah i graditelj Muso Soseki koji je težio da dā fizičku formu zen filozofiji kroz vrtove »svož pejzaža. Svoju zamisao je po prvi put ostvario u gornjem vrtu hrama Saiho-di i kamenoj grupaciji suvož vodopada u vrtu Tenryu-di. Suvi pejzaž (karesansui) je tehnika građenja vrtova u kamenu i šljunku, ponekad u kombinaciji sa zelenilom, ali bez upotrebe vode. Scene prirode su apstraktno date, sredstvima koncentracije motiva i redukcijom na tipični i esencijalno, slično crtežima u tušu (*sumi-e*), gde se obično jednim potezom četke reprodukuje karakterističan kvalitet pokreta. Svaki postavljeni kamen ima svoj duhovni smisao u funkciji zen filozofije i sopstvenu vitalnu ulogu u postojećoj shemi elemenata. Apstrakcija, u

smislu prikazivanja suštine oslobodene slučajnosti, igra veoma važnu ulogu u umetnosti zena. Kako zen smatra svu nedeljivim i stoga vidi njegovo prisustvo u celini čak i u fragmentima, svaka apstrakcija ima svoje konkretne reference koje za uzvrat teže da dosegnu »formu bez forme«, kao poseban vid slobode kojoj teži zen.

Šin'ichi Hisamacu ističe u svojoj knjizi *Zen i lepe umetnosti** sedam estetskih principa bitnih za zen umetnost koji su u vezi sa »sedam karakteristika zena«:

1. Asimetrija. Ovo znači da načelna elegancija mora biti prevaziđena.

2. Jednostavnost. Što znači čisto, otvoreno, naivno, bezbržno, redukovano.

3. Plemenita jednostavnost. Što znači biti elegantan i bez ukrasa, stari i sazrevati kroz smišljenu proceduru dopuštanja da koja i snaj nestanu i da se pokaže skelet u svojoj ipnoj lepoti.

4. Spontana priroda. Što znači iskreno, prirodno, bez intencije, ali ne nesvesno, nego pre sa kreativnom voljom i inventivnim umom: »prava priroda« je kontradikcija same prirode.

5. Neizmerna dubina, gracioznost, odmerena ćutljivost. Ovo znači ne izražavati celinu bez skrivanja, nego biti uzdržan unutar sebe. Sa neizraženim treba izraziti beskonačnost, pokazati gracinost i tihu dubokoumnost.

6. Prevazići svet. Ovo znači napustiti ovezemaljski svet, ne biti vezan za objekte ili božanstva.

7. Čista mirnoća, utihnulost. Ovo znači mirnoća pokreta, kao muzika u no drami.

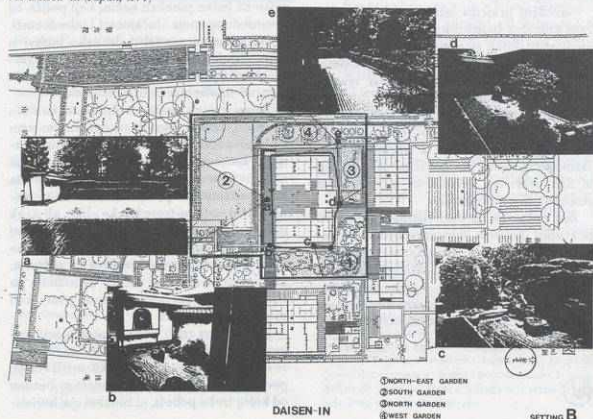
Hisamacu nalazi svih sedam principa u vrtu Rjoan-di od kamena i šljunka izgrađenom oko 1499. godine u Kjotu

– asimetrija i sklad cele kompozicije, kao i sklad u pojedinim grupacijama kamenja

– naglašena jednostavnost upotrebom ka-

*Shinichi Hisamatsu, *Zen and the Fine Arts*, 1971, Kodansha International.

Vrt Daisen-in (Japan, XVI)



UDK 712.032.12

Vrt i kontemplacija

Kameni vrt Rjoandi u Kjotu i pojam yugena

Eliot Dojč

I

menja prostog oblika (ne obrađenog) koji je izložen dejstvu vremena, ostavljen da dobije patinu starosti i određenu zrelost i istovremeno otkriva svoje jezgro, najdublju suštinu sveta. Na ovaj način je izražena neizmerna dubina, koja može da pokaže celinu pukom aluzijom na nj

– vrt poseduje spontanu prirodnost, što se vidi iz ritmično uravnoteženih grupacija kamena

– prevazilaženje ovozemaljskog sveta izraženo je odsustvom bilo kog reprezentativnog simbola

– vrt nema stvarno simboličko značenje, krajnje svedena apstraktna kompozicija dopušta veliku slobodu imaginacije

– naboj između pojedinih grupacija kamena i sugerirani pokret koji dostiže apsolutnu mirnoću

Hisamacu smatra da je vrt Rjoan-di ili, kako ga još naziva, »vrt praznine«, najviši izraz zena. Tajna ovog vrta nije u oblicima, njegovom planu ili prostoru, već u onome što se doživljava i oseti dok ga posmatrate sedeći na izdignutoj verandi pod duboko ispuštenim ivicama krova.

Vrt hrama Daisen-in (1509 god., Kjoto) je još jedan zen vrt suvog pejzaža koji nema utilitarnu funkciju, već estetsku i duhovnu. Prostor predviđen za duboko razmišljanje i meditaciju treba da omogućiti osećaj samoće, udaljenosti i spokoja. Nešto slično onome što doživljavamo u prirodi: u planinama, šumi ili pored širokog morskog prostiranja. U hramu Daisen-in zgrada glavnog hola plovi u moru od peska i kamena. Pejzažna priča počinje na severoistoku vrta. Apstrakcije udaljenih planina, suvi vodopad, peščani potok koji juri ispod kamenog mosta. Tišina i ukroćenost scene, a opet već to sugerisan pokret i žubor vode koja promiče između kamenova. Deo potoka odvaja se na zapad prema »srednjem moru«, a deo ide ka jugu duž istočne ivice verande ulivajući se u »veliki okean« od šljunka, koji simboliše beskonačna vodena prostiranja. Atmosfera ovog vrta poziva na mir, dublje disanje i osluškivanje tišine.

Navedeni principi estetike zena, ilustrirani kroz dva sponenuta primera vrtova za meditaciju, imali su presudan uticaj i na vrtove čajne ceremonije od kojih se kasnije razvijaju mali stambeni vrtovi u tesnim gradskim četvrtima.

Svaki japanski vrt poseduje neobičnu lepotu zenovske estetike po kojoj lepota ne treba da bude izložena i naglašena, već skromno skrivena iza površine stvari kako bi bila otkrivena i iznešena na videlo od strane samog posmatrača.

Zen pokazuje da materijalno siromaštvo sa svojim izrazima jednostavnosti, neokićenosti, nesavršenosti i uzdržanosti poseduje svoju sopstvenu lepotu, mnogo dublju i vredniju od razmetljive lepote bogatstva. Ovakvo učenje učinilo je umetnost zena i njenu estetiku dostupnom i najsiromašnijim slojevima.

Vrt je samo od kamena i šljunka, deo je fizičke prirode, a ipak nas poziva da uzmemo učešća u kontemplativnom bivstvovanju.

Stari zid koji opasuje zadnji deo vrta duboko je prožet vremenom; i kamenje je obeležio zub vremena, ali je sâm vrt izvanvremenski. Vrt nas podstiče da meditiramo, ali ne toliko o njemu, koliko o dubini i krajnoj smirenosti bivstvovanja.

Kameni vrt Rjoandi (Ryoanji) u Kjotu istovremeno je i precizan i prirodan. Nema ovde ničeg romantičnog, nema uznemirene, samosvesne težnje ka transcendentnosti; nema ni ma čega »klasičnog«, nikakvog napora da se ovaploti kakav savršen, apstraktni ideal. Vrt je potpan, ali ne i »dovršene«. On jednostavno predstavlja poziv na kontemplativno bivstvovanje.

Kameni vrt sadrži u sebi pardoks: međusobni položaj elemenata od kojih se sastoji istovremeno je i proizvoljan i nužan. Možemo zamisliti da neko promeni elemente ili im zameni mesta, a da svojstvo celine ne bude narušeno. Bilo bi to drugačije delo, »površinski« gledano, ali čini nam se da bi i dalje upućivalo isti poziv. Međutim, upravo je sadašnji raspored elemenata taj koji nas poziva.

Vrt nije asimetričan, ako kao merilo asimetričnosti uzmemo simetriju. Vrt nije asimetričan, a nije ni simetričan; on je nepravilan na jedan poseban način, koji potiče od izvanrednog spoja slučajnosti i određenosti. Ne možemo zamisliti da neko boravi u vrtu, niti da neko dete po njemu kopa i gradi. Kao umetničko delo, on se ne može stvarno upotrebiti.

Jedan vrt ne možemo upoznati kao što bismo upoznali sliku ili skulpturu, jer nam vrt nudi previse različitih perspektiva. (Petnaest kamenova u kamenom vrtu ne mogu se istovremeno obuhvatiti pogledom iz ma koje horizontalne perspektive.) Možete mejnati svoj položaj ispred neke slike, ali uvek vidite »istu« sliku, a to nikako nije slučaj kada gledate vrt sa različitih mesta. Vrt kao da sadrži mnoštvo perspektiva *in potentia*. Međutim, na ma koje mesto da sednete na praznoj platformi nasuprot vrta, poziv koji primite uvek je isti.

Kameni vrt traži našu unutrašnjost; primorava nas da stišamo svoj duh i zagledamo se ispod neumoljivog toka slika, misli i želja; govori nam da tu nećemo pronaći ni bezdan od kojeg treba pobeći, ni blistavi sjaj koji us-

hićuje. I to je sve što nam govori. On je poziv na kontemplaciju.

Za razliku od većine umetničkih dela, ma kako dobro poznavali ovaj kameni vrt zena, nikad nećemo biti sigurni na šta ćemo naići doživljajući ga, jer nas ne vuče ka nama samima. Naravno, možemo biti manje-više sigurni da će formalni raspored elemenata i elementi sami biti uglavnom isti kao kod smo prošli put u bili, ali ne možemo unapred zamisliti svojstvo novog doživljaja. Drugim rečima, vrt nas ne vodi kroz unapred određeni sled reakcija, kao što to čini roman ili simfonija. Kameni vrt Rjoandi nije dovršen predmet: on ispoljava *yugen* i stoga predstavlja otvoren poziv na kontemplativno bivstvovanje.

II

Prema Zeamiju (1363–1443), koji je usavršio klasični oblik *no* teatra i doveo ga do najvišeg stupnja razvitka¹, *yugen* se smatra obeležjem vrhunskog dostignuća u svim umetnostima i veštinama.² Primećeno je stoga da su se

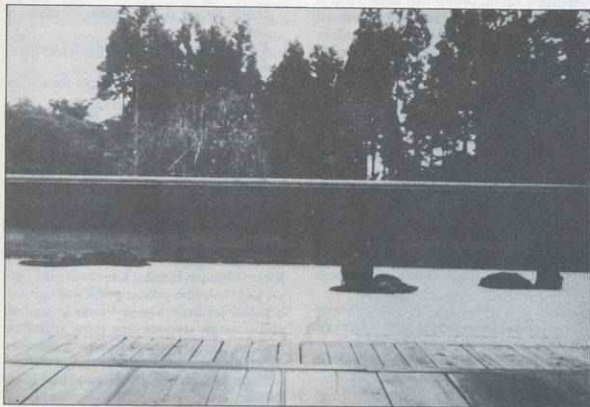
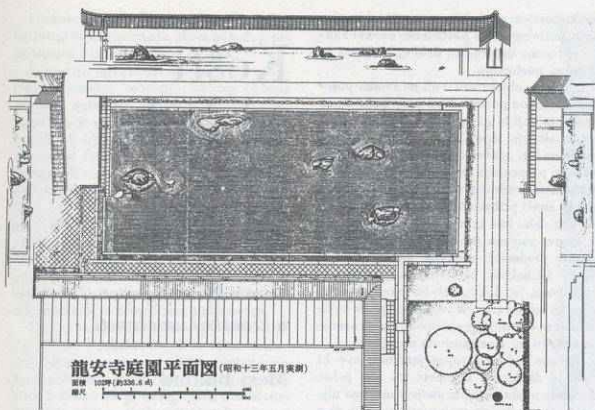
estetski ideali koji su prožimali poeziju, dramu, slikarstvo, vrtove, ceremoniju čaja i mnoge druge estetske aktivnosti toga (srednjovekovnog) perioda uglavnom mogli povesti pod pojam *yugen*.³ Kako je *yugen* (konceptualno) težak, a opet (ontološki) jednostavan pojam! Leonard Ponko nam donekle dočarava njegovu neuhvatljivost. On piše:

Složeni pojam *yugen*, na koji nas upućuju stilizovana lepota maske i duhovna realnost iza nje, preveden je na mnogo razli-

¹ Obično se smatra da su Zeami i njegov otac Kwanami Kijocuju (Kwanami Kiyotsuyu, 1333–1384) izmislili no – najdisciplinovaniji i najupitljiviji oblik pozorišta u Japanu, a moжда i u svetu. Dobar prikaz no teatra i Zeamijevog doprinosa može se naći u sledećim knjigama: Donald Keene, *20 Plays of the No Theatre* (New York and London: Columbia University Press, 1970); Arthur Waley, *The No Plays of Japan* (New York: Grove Press, 1957), prvi put izdato 1920; Japanese Classic Translation Committee, *Nippon Gakujutsu Shinbukai, The No Drama* (Tokyo and Rutland: Charles E. Tuttle Company, 1955); i René Sieffert, *La tradition secrète du No* (Paris: Gallimard, 1960).

² Zeami je »raspravio« o nou otkrivene su tek 1908. Navodi iz njegove knjige o *yugenu* preuzeti su iz *Sources of Japanese Tradition*, skupio Ryusaku Tsunoda, William Theodore de Bary i Donald Keene (New York: Columbia University Press, 1958), str. 288–291.

³ Ibid., str. 284.



Plan i slika vrta Rjoan-ji (Japan, XV vek)

čitih načina; i zaista je teško tačno ga odrediti, jer ga je Zeami tokom trideset šest godina koristio u raznim značenjima. Osnovno značenje termina *yugen* je »skriveno, ili kako to Vejli (Waley) prevodi, »ono što je ispod površine«. Druga značenja su... transcendentno prikazanje, nedokučivo osećanje, transcendentno razumevanje, elegancija, ljupkost, suptilnost, nagleveštaj... *Yugen* nastaje od mnogih vrsta lepote: fizičke draži, elegancije, smirenosti, i slično.⁵

Yugen je bivao definisan i kao *charme subtil* (»Je précise que ce n'est pas là une traduction exacte de *yugen*: cette interprétation m'a été suggérée par le contexte, et confirmée par mon expérience personnelle

du no.«⁶); zatim kao onaj »najuzvišeniji element svakog estetskog iskustva«⁷; te kao »lepota ne samo pojave, već i duha; to je ispoljena unutrašnja lepota.«⁷ »Pojam *yugens*, kažu nam, i to nas nimalo ne iznenađuje, »nema tačan ekvivalent u engleskom jeziku; on doslovno znači »tamno i mračno«, ali mu Zeami daje konotaciju poluotkrivene ili nagleveštene lepote, istovremeno neuhvatljive i značajne, obojene čežnjivom setom.«⁸ Go-

⁵ »Naglavlam da ovo nije precizan prevod pojma *yugen*: ovo je tumačenje sugerisano kontekstom, i potvrđeno mojim ličnim iskustvom *ada*.« Bené Sieffert, *La tradition secrète du Nô*, str. 53.

⁶ Japanese Classics Translation Committee, *The Noh Drama*, str. IX - X.

⁷ Makoto Ueda, *Literary and Art Theories in Japan* (Cleveland: The Press of Western Reserve University, 1967), str. 60.

⁸ Japanese Classics Translation Committee, *The Noh Drama*, str. x.

vorci posebno o no teatru, Zeami tvrdi da se *yugen* vidi u izvođenju

»... prisustvo *yugena* u nou jasno je vidljivo, i to je ono čemu se publika najviše divi,

a poseduju ga samo retki glumci.

»ali glumci koji poseduju *yugen* veoma su retki.

Njegova je suština u lepoti i blagosti.

»... suština *yugena* je u stanju istinske lepote i blagosti.

Prisutan je u izgledu ljudi, kao i u umetnosti,

»smirenost i skludnost znak su *yugena* u nečijem spoljašnjem izgledu.

a posebno u govoru »viših klasa«.

»Isto tako, *yugen* razgovora se sastoji u uglednosti jezika i savršenom vladanju govorom plemstva i viših klasa...

A ipak je univerzalan.

»Ma koju ulogu on (veliki glumac) igrao, *yugen* će uvek biti tu. Bilo da je ličnost koju predstavlja visokog ili niskog roda, muškarac ili žena, sveštenik, seljak, prosjak ili otpadnik, trebalo bi da svako od njih zamisli okrunjenog cvetnim vencem. Iako su njihovi položaji u društvu različiti, činjenica da svaki od njih ume da ceni lepotu cveća i same ih čini sličnima cveću.

On je carstvo u koje umetnik mora ući.

»Ako umetnik ne uđe u carstvo *yugena*, neće moći da dostigne najviše vrhove.

I to ne samo kroz učenje, već i tako što će sam za sebe otkriti osnovna načela.

»Tek kada je glumac sam došao do tih načela i njima ovladao, može se reći da je ušao u carstvo *yugena*.

III

Šta bi to bilo što nam o lepoti i estetskom doživljaju govore kameni vrt Rjoandi i pojam *yugena*, a što je od značaja za estetiku uopšte?

Međutim, pre svega moramo konstatovati da u zapadnjačkoj estetici, koja je nastala i razvijala se kao teorija lepog, više nije moderno baviti se lepotom – bez obzira da li je ona neuhvatljivija i duboka, bez obzira da li je umetnik poseduje i da li se ona manifestuje u njegovom delu. U mnogo čemu ovo i nije za žaljenje, jer je ovo preokupacija u prošlosti prečesto imala oblik običnog tražanja za suštinskim svojstvima koja navod-

Donekle je nezgodno što je »rečnik« tradiciionalne japanske estetike ograničen na vrlo malo osnovnih pojmova. U stvari, Japanci nisu toliko razvili »estetiku« u filozofskom smislu kakva je nama poznata (kao oblik teorijskog razumevanja i konceptualne analize), koliko su usavršili prefinjene estetske sklonosti. Ono malo estetskih pojmova kao što su *aware* (»blaga tuga« koja odgovara izvesnim stvarima i događajima), zatim *sabi* (»estetiko žaljivanje u starom i potamnelom«), te *yugen*, pokrivalo je široku lepezu iskustava, i retko je imalo vrlo precizno određen smisao.

Leonard Cabell Pronko, *Theatre East and West* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967), str. 86.

no čine neki predmet lepim, dok je (sa druge tačke gledišta), ideja lepote po sebi bila samo u funkciji nekakvog (katkad prilično izveštackog) estetskog osećanja. Često je, i u teoriji i u praksi, »lepota« postajala izuzetno veštačka.

No ovo odbacivanje lepote u estetici i umetnosti (u korist naglašavanja »novine«, »izražajne snage« i sličnog) imalo je i svojih negativnih posledica, jer je donekle obeznačilo umetnost (»nema ničeg tajanstvenog u umetnosti; »svako je umetnik«) i oduzeo joj dobar deo njene duhovne razigranosti i radosti.

Ostvarenje *yugena* u umetnosti upravo traži veoma disciplinovanu otvorenost – *ekstasis*, razigrano »istupanje« – od strane kako umetnika, tako i onog koji umetnost doživljava.

Yugen je ćutanje. To je ono svojstvo umetničkog dela koje, kao i *santarasa*, učestvuje u istini postojanja, i jeste ta istina.

Yugen je u umetnosti ono što strukturalni sadržaj pretvara u blistavi oblik. Gde god postoji lepota u umetnosti, postoji i životnost i sjaj.

Yugen je istovremeno potpuno prirodan i sasvim duhovan. On iskazuje ono što bi odredeno umetničko delo trebalo da bude, u skladu sa sopstvenim ciljem kao umetničkog dela; da bi bio shvaćen, zahteva od nas onu snažnu i nepristrasnu svesnost koju nazivamo »duhom«.

»Uzimate bilo koje umetničko delo«, piše Rejmond Bajer (Raymond Bayer), »posebno snažna privlačna moć: kada se naša duša u njega udubi, neće izaći neizmjenjena: možemo čak reći da je u tome izvorna plemenitosti i pravi kriterijum estetskog predmeta.«⁹

Pojam *yugena* učini nas da se u estetskom iskustvu ne radi o tome da »Ja vidim umetničko delo«, već da se »sviđenjem« i samo »jas menja. Ne radi se o tome da »Ja ulazim u delo, već se »ulaženjem« i »jas menja snagom neiskvarene neposrednosti. Je li to čarolija?

Šta znači promeniti se pod dejstvom umetničkog dela?

Često se kaže da umetničko delo predstavlja »usklađivanje nesklada«, da umetničko delo uklapa sirovu sadržinu egzistencijalnih sukoba u oblikovano jedinstvo, i da posmatrač, na kataričan način, može da prepozna ustrojstvo svog sopstvenog nesklada u svetlosti tog jedinstva, i time bude potaknut da taj nesklad uredi, postizajući tako sklad na koji umetničko delo svojom uređenošću ukazuje.

Ali estetski doživljaj, kao što smo videli u slučaju teorije *rasa*,** nije terapija. Cilj umetničkih dela nije da jednostavno izleče posmatračev nesklad. Da bismo pravilno doživeli neko umetničko delo, moramo mu biti *ravni*. Vrt Rjoandi može nas isprva impresionirati, pogotovo ako ga shvatimo kao puko *izdvajanje* iz monotonog haosa naše

svakodnevice, ali da bismo osetili još i nešto više, potrebno je da postanemo onakvi kakvo je i samo umetničko delo tj. u skladu sa istinom postojanja.

Yugen je objektivna – ali na veoma poseban način; on postoji samo onda kada nema subjekta koji bi ga opažao. U slučaju *yugena*, u slučaju lepote, *esse est non percipi*, dakle ne biti opažen od nekoga kao svojstvom nečega; prepoznaje se samo u odsutnosti subjekta usredsređenog na sebe. Uočiti *yugen*, dakle, znači prihvatiti suštinski život umetničkog dela, kao samog sebe i za sebe.

Pojam *yugena* nas uči da je lepota *prisustvo* predmeta onakvog kakav jeste u svom istinskom bivstvovanju. Lepota u umetnosti je, dakle, sasvim paradoksalna, utoliko što stvara ona svojstva pomoću kojih se pojmi; ona postaje suštinsko bivstvovanje onoga što mi smatramo da označava.

Rečeno jednostavnijim jezikom, ovo bi značilo da lepota u umetnosti nije jedno svojstvo među mnogim svojstvima; ona nije nešto što se dodaje materijalnosti; nije ni u potpunosti opisni pridev koji može stvoriti klasu »lepih stvari«. Lepotom u umetnosti prvo bismo mogli nazvati samo umetničko delo kao blistavi oblik. Ne opažam umetničko delo kao lep, već opažam lepotu kao umetničko delo.

»Estetski sudovi«, piše Harold Osborne (Osborne), »moguce se u svom najprostornijem obliku svesti na iskaz tipa »Ova stvar je lepa« ili »ovo je lepa stvar.«¹⁰ Ali pojam *yugena* nas uči da se oni ne mogu na taj način svoditi. Gramatički gledano, »lepota« može biti svojstvo, predikat ili atribut; no to je onda gramatička greška, utoliko što je lepota, sa ontološkog stanovišta, upravo ona stvar koju ona sama navodno određuje u ostvarenom ili predčivom stanju bivstvovanja te stvari.

Ukratko: Kamenji vrt Tjoandi prikazuje nam se upravo kao ono što i jeste – kamenje i šljunak, u *yugenu*; u lepoti koja je istovremeno blistava i nedokučiva. *Yugen* prožima delo, i predstavlja delo samo u njegovom zgusnutom bivstvovanju.

Lepota, dakle, nije toliko svojstvo neke stvari, koliko sama ta stvar, poput prisutnosti koju treba prihvatiti s radošću i ljubavlju.

(Preuzeto iz knjige: Eliot Deutsch: *Studies in Comparative Aesthetics*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1975.)

S engleskog prevela Ivana Đorđević



UDK 75. 032. 11. 043

Kosti od žada, duša od leda

Tema šljivinog cveta u kineskoj umetnosti

Megi Bikford

U selu Cvetne šljive u podnožju planine Luofu, Kosti procvale šljive od žada su i snega, a duše im od leda. Mnoštvom svojim mesečina su što visi sa drvija, Samuju sjajem svojim sa Orionom na sutojtem horizontu.

Su Shi (1037–1101)

»Kosti od žada i duša od leda«, predstava i ideal *cvetne šljive* (*mei* ili *meihua*: *prunus nume*)^{*} inspiriše kineske pesnike i slikare već hiljadu godina. Šljiva je omiljeni cvet Kine. Cvetna na domaku kineske Nove godine, kada kalendar priziva proleće ali opusteli pejsaž još kaže »zima«. Vreme je hladno, vlažne magle studene; ima veta, sugradice i snega. U ovom nepodnosnom godišnjem dobu šljiva se stvarava u delikate, uzdržano mirisne cvetove na grančicama bez lišća. Pesnik Šest dinastija (220–589), Xiao Gang (503–51) napisao je:

»Cvetna šljiva procvetala prva, Jedina ona dar prepoznavanja proleća ima.«

* Kako u našem podneblju nije poznata vrsta cvetnog drveta koja u Kini nosi naziv *meihua*, u narednom prevodu ona biljka naimenovana je na nov način. Dosadašnji prevodi sa kineskog na engleski jezik ovo ukrasno cvetno drvo nazivali su *the flowering plum* ili samo *the plum tree* pri čemu su oba rešenja neadekvatna. U prevodu se išlo na sličnost šljivi ili breškvi našeg podneblja u trenutima cvetanja. U Kini takođe postoji voćka koju mi nazivamo šljivom i ona nosi naziv *liži*. Međutim, ovde se radi o biljci koja je dohijena ukrštenjem i koja ne donosi plodove. Sa prvim tražicama proleća ona pupi u cvetove, a tek druga generacija pupoljaka koja se javlja pošto latice otpadnu, izrasta u lišće. Stoga, odluka za uvođenje novog imena – *cvetna šljiva* – pri čemu se naglašava ideja šljive bez plodova ili šljivinog drveta zamrznutog u trenutku cvetanja. Boja latica cvetne šljive može biti bela i u nijansama roze. U tekstu se, adekvatno kontekstu, koriste i drugi termini kao što su šljivin cvet, šljivino drvo ili šljiva u cvetu, ali uvek kao oblici cvetne šljive.

⁹ Raymond Bayer, *The Essence of Rhythms*, u Susanne K. Langer, urednik, *Reflections on Art* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1959), str. 187.

** Tekst »Rasa« – suština umetnosti, biće objavljen u KI br. 17.

¹⁰ H. Osborne, *Theory of Beauty: An Introduction to Aesthetics* (New York: Philosophical Library Inc., 1953), str. 77.

Upravo zahvaljujući tom jedinstvenom, izuzetno ranom cvetanju, šljiva poseduje prvenstvo u kineskom svetu biljaka.

U poeziji, šljivino drvo javlja se još u najranijoj kineskoj kolekciji, *Shijing (Klasik pesama)*, antologiji narodnih i dvorskih pesama koje je sabrao Konfucije (551–479 stare ere). Ali tek u doba Šest dinastija, periodu otkrivanja čulnog i mentalnog uživanja u cvetnoj šljivi, pesnici su po prvi put slavili lepotu cvetova. Za vreme dinastije Song (960–1127), naročito u periodu Južnog Songa (1127–1279), cvetna šljiva postala je predmet sveprisutnog i strasnog divljenja koje je našlo izraz u poeziji, pričama o čudnovatom, botaničkim priručnicima, ilustriranim knjigama, pejsažnom baštovanstvu, dekorativnim umetnostima i slikarstvu.

Pesnici su bili ti koji su prvi izdvojili šljivu od drugih biljaka; slavili su njene osobene kvalitete i za nju stvorili razgovetan jezik prepoznatljivih predstava i metafora. Potom, i slikari su je uzdigli nad mnoštvom floralnih motiva, podarivši vizuelnu formu onome čemu su se pesnici divili i napokon za nju stvorili novi slikarski žanr, »šljiva u tušu« (*momei*), posvećen isključivo cvetnoj šljivi. Zahvaljujući tome, za vreme dinastije Song, cvetna šljiva od beznačajnog motiva prerasta u centar onoga što se pokazalo kao dugo održana tradicija u književnosti i umetnosti.

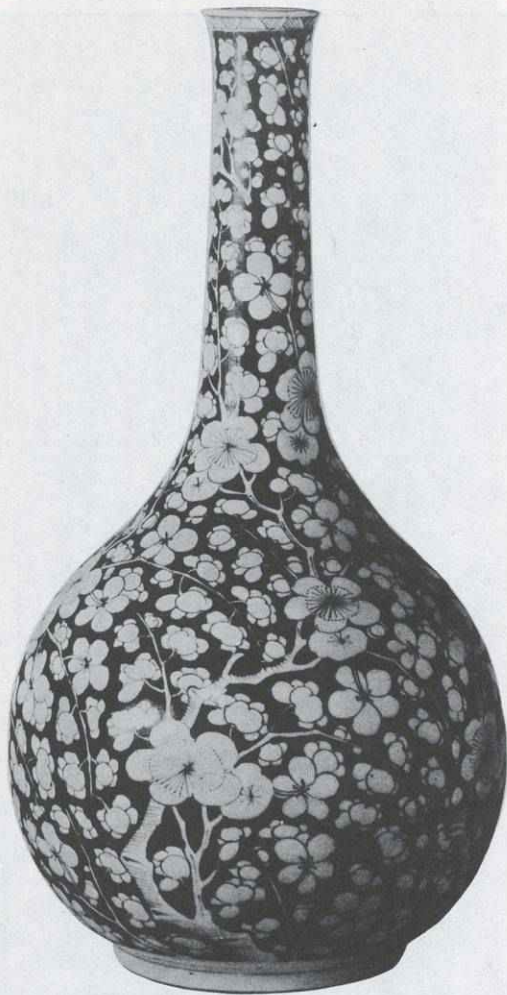
Sve poetske i likovne predstave cvetne šljive i čitava njihova metaforička i ikonografska nadogradnja potiče iz specifičnog položaja šljive u prirodi. Verovatno najčešća uloga šljive jeste da obeležava godišnja doba; pesnik dinastije Tang Du Fu (712–70) napisao je:

*»Baš pred Zimsku žrtvu rasprskava se
pupoljak šljive:
Odmah po Novoj godini obiluje šljivini
cvet.«*

Pored zimske kratkodnevice, cvetanje rane šljive je vesnik toplijeg vremena. Tako su cvetovi postali predznak sreće i amblem obnavljanja. Divlje ptice, bambus i šljivini cvetovi bili su omiljeni motivi u repertoaru slikara ptica i cveća dinastije Song. Oni su u isto vreme dočarali zimu, obećavali nagoveštaj proleća i osećanje rustične izolovanosti, sve ono što su cenili dvorski znalci.

Iako za vreme sumornih meseci zime s nestrpljenjem očekivano, cvetanje šljive donosilo je ne samo nagoveštaj novog života, već i slutnju predstojećeg neizbežnog gubitka. Jer život cveta je kratak, skraćven još više vetrom, snegom i kišom. Bila je to brzina kojom je drvo šljive u sebi sabilo pupenje, procvetavanje, bivanje u cvatu i ocvetavanje, koja ga je pretvorila u tako čemeran podsetnik prolaznosti. Dok su pesnici slavili i žalili kratkotrajno savršenstvo cvetanja, naročitu lepotu šljivinih cvetova doveli su u vezu sa bezvremenošću i prolaznošću u ličnosti »leptovice šljivinog cveta«.

Leptovica šljivinog cveta je tanana, prefinjena, odevena u jednostavnu svetlu ili belu odeždu. Kao i šljiva u cvatu, ona predstavlja estetiku blage, odmerene elegancije koja

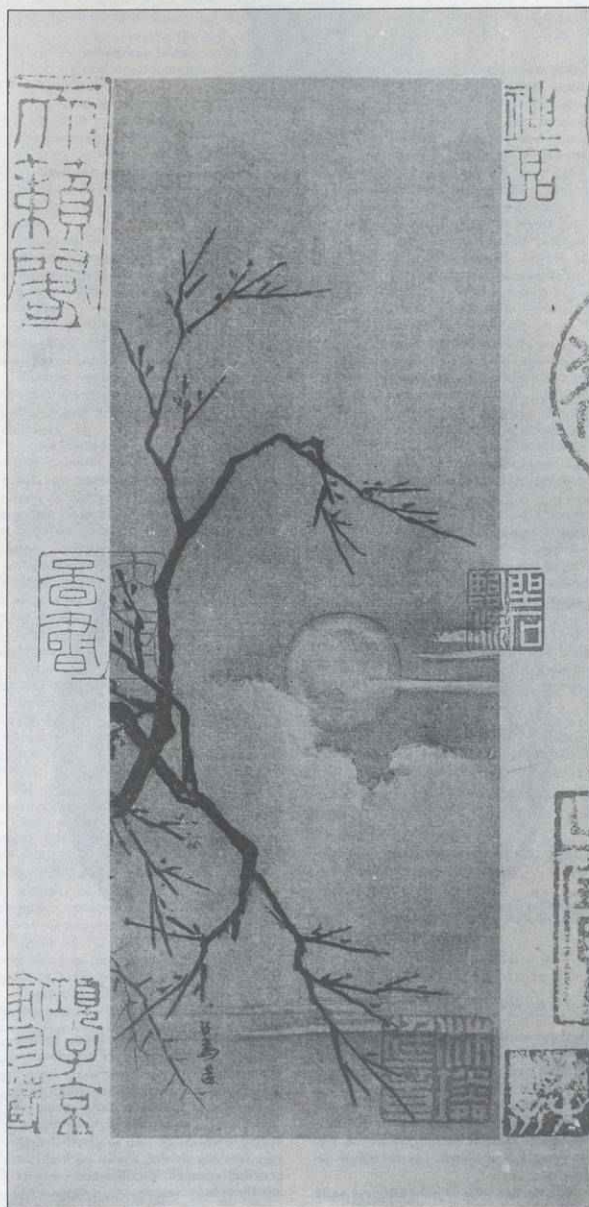


Vaza sa šljivinim cvetom (Kina, XVII vek)

šljivine cvetove i cvetne leptovice izdvaja od upadljivosti i prenaplašene čulnosti bujnih božura i sladostrasnih dvorskih žena. Dame su pojačale sličnost šljivi umetanjem cvetnih grančica u svoju kosu; ali one su bile svesne i uznemiravajuće strane njihovog orodaavanja sa ovim lomnim cvetovima. Kao što dama u Hiao Ganovoj pesmi o šljivi ja dikuje:

*»Cvetovi i leptovice su jedni drugima nalik,
Uvek smo brižne da će nas vreme
mimoći.«*

Suprotstavljeno kratkotrajnim, prefinjenim cvetovima, na njihovom izvoristu stoji krepko, staro drvo; šljivino drvo može da poživljuje preko stotinu godina. Godinu za godinom ono iz izrivenih starih grana rađa nove izdanke, na vetru i snegu rastvara se u bokore cvetova. Pesnici su slavili izdržljivost šljivinog drveta, hvalili joj hrabrost i čvrstinu, vezujući usamljeničko cvetanje i mirišljave bele cvetove sa povlačenjem i čišćenjem pustinja. Pesnik dinastije Song, Yang Wanli (1127–1206) napisao je:



Slika 1. Ma Juan: Trenuci cvetne šljive (Kina, XIII vek)

»Cvetna šljiva u gaju je poput pustinjaka, puna duha otvorenog prostora, oslobođena duha zemaljske prašine.

Yangov savremenik, akademski majstor Ma Yuan (aktivan 1190–1225) savršeno je oživeo isti taj duh u svojoj slici učenjaka koji uživaju u šljivinim cvetovima.

Ideal povlačenja ležao je u suštini uživanja u cvetnoj šljivi dinastije Song i otelovljen je u životu i delima pesnika ranog Songa, Lin Bu-a (967–1028). Lin je živio skromnim životom osamljivanja na Gushan ostrvu u Zapadnom jezeru gde se posvetio poeziji i kaligrafiji, sađenju šljivinih drveta i gajenju ždralova. Kako se nikada nije ženio, ljudi su imali običaj da kažu da su cvetne šljive njegove životne saputnice, i ždralovi njegova deca. Učenjacima epohe Song, ideal pustinjaka, primerni Lin Bu, i predstava njegovih voljenih šljivinih cvetova približili su se u tolikoj meri da su postali nerazdvojni. Linovi najpoznatiji stihovi o šljivi jesu:

*»Razređene njene senke položene su i kose – voda je bistra i plitka;
Prikriveni njen miris prenosi se i kreće – mesec je magličast i tmast.*

Pesnici su beskraino prizivali njegove reči; slikari kao što je Yan Hui (aktivan u kasnom trinaestom i ranom četrnaestom veku), preveli su njegove poetske slike u likovne, a učenjaci su podražavali ideal osamljenika šljivinog drveta u životu kao i umetnosti. Divljenjem Lin Bu-u i njegovoj poeziji o šljivi počela je dugotrajna kineska tradicija šljivinog cveta.

Krajem perioda Severnog Songa, osnovni elementi poetske tradicije cvetne šljive već su bili oformljeni, dok je »šljiva u tušu«
bila u začetku razvoja. U doba Južnog Songa oduševljenje šljivinim cvetovima proširilo se kroz kinesku kulturu snagom koja se grančila s opijenošću. U to vreme, jedan neumorni pesnik napisao je osam stotina pesama o šljivi (»šljivinih pesama«) kako bi se po temi i rimi složile sa osam stotina već postojećih stihova, dok je drugi pesnik, ljubitelj vina, namesto ponoćnog obroka živakao šljivine cvetove, i tvrdio: »Šveži stihovi ističu iz mojih usta, mirišljava je svaka reč.

Ako se zapitamo odakle ovakvo bujanje poštovanja prema šljivi upravo u vreme dinastije Song, odgovori leže u istoriji, geografiji i estetici. Jurchenski osvajaci su 1127. opustošili Bianliang (moderni Kaifeng u Henan provinciji), prestonicu carstva Song u severnoj Kini, odvođeci sa sobom starog cara Huizong-a (r. 1100–26), mladog cara, i nekih tri hiljade dvorjana. Ostatak dvora pobegao je preko Yangzi reke na jug, gde su naposljetku zasnovali svoju privremenu prestonicu Lin'an blizu Hangzhou-a. Od tada su Jurcheni vladali severom kao dinastija Jin (1115–1234), a Song je upravljao nad znatno umanjenom teritorijom na jugu. Iako je dinastija južnog Songa u svakom pogledu napredovala, gubitak severa nije mogao biti potisnut u zaborav, i pretnja od uništenja je ostala.

»Prelazak reke«
prema tradicionalnoj kineskoj istoriji označava podelu između pe-



Slika 3. Lu Fu: Šljivini cvetovi (Kina, XV vek)

vati u scenama mesečine na ustreptalom moru od belih latica šljivinih zasada u punom cvatu.

Na Paviljonu svetlucaog žada, Zhang je istakao svoje *Klasifikacije cvetne šljive* (*Yuzhao Tong Meipin*) da bi, kako je govorio, uputio svoje goste u pravilno uživanje u šljivinom cvetu. Smatrajući sebe orodnim sa duhom cvetova i njihovim zastupnikom, on je napravio spisak poželjnih i nepoželjnih postupaka spram njegovih šticećenika pod četiri naslova: »Prigodni parnjaci«, »Gnusnosti«, »Čast i slavlje«, »Poniženja«. Prema Zhang-u, šljiva dobro ide uz »lep mesec«, »rozikasti zalazak sunca«, »usamljenog žrala« i »lepu ženu sa jednostavnim šminkom«, dok se gnuša »uzavrelog sunca« i »loše pozicije« a poniženja je »zasađivanje u bašti bogataša« ili »uživanje u cvetovima u društvu prostitutke«.

Iako je i sam Zhang mogao da bude progan u počasnom društvu šljivinog cveta po pitanju »gnusnosti« i »poniženja«, njegovi spiskovi su postali ključni manifest obožavanja šljive za vreme dinastije Song. Svaki od njegovih pozitivnih kategorija priziva jednu sliku, i sve te slike prožimaju umetnost Južnog Songa. Od značaja je da je njegovih 26 »Prigodnih parnjaka« sačinilo likovni program za albume cvetne šljive kao što je *Trenuci cvetne šljive* (Slika 1), koje je oslikao Zhangov saradnik, akademski majstor Ma Yuan.

Učenjaci-slikari dinastije Song preduzeli su poslednje korake u priznavanju šljive kao specifične teme podarivši joj sopstveni slikarski žanr, *mei-wei*. Oni su stvorili žanr »šljive u tušu« koji je služio kao vizuelno otežavanje njihovih ideala. U skladu s tim, učenjak-slikar nije sebe prikazao doslovce kao osamljenika koji promatra šljivino drveće; već je duh osamljivanja i sliku čistih belih cvetova ujediniu u jednu jedinu predstavu – portret umetnika kao cvetne šljive. Zhao Mengjian, učenjak-amater kasnog Songa sistematizovao je tehnike i vrednosti »šljive u tušu«, a njegova *Meizhu Pu* (*Rasprava o šljivi i bambusu*) je najraniji preživeli tekst sa uputstvima za slikanje šljivinog cveta.

Dok je kraj dinastije Song označio završetak stvaralačkog razvoja motiva šljivinog cveta u poeziji, istorija šljivinog cveta u slikarstvu i dekorativnim umetnostima tek što je počela. Ušavši u glavne tokove kineske umetnosti, cvetovi i granice šljivinog drveta, kao i planine i vode kineskog pejsažnog slikarstva, bile podgrnuti sukcesivnim stilističkim i ikonografskim promenama kao odgovor na promenjena vremena i ukuse.

Za vreme dinastije Yuan (1279–1368), žanr »šljive u tušu« odlučno se uzdigao i do-

mirirao predstavama cvetne šljive u kineskom slikarstvu. Mongolskim osvajanjima, kineski učenjaci postali su izgnanici u svojoj sopstvenoj zemlji. Pod ovakvim okolnostima, eremitske predstave zadobile su dodatni odjek i primenljivost. Šljivini cvetovi predstavljali su učenjakove pozicije i reakcije, u ime principijelnog povlačenja iz javnog života i kao simbol preživljavanja sa nekompromitovanim integritetom uprkos »zamotoj strani vlasti«.

Među najmoćnijim simboličkim ulogama koju cvetna šljiva ima jeste ona u kojoj se javlja kao jedan od »tri prijatelja zime« (*suihan sanzou*). Ovdje se cvetna šljiva pridružuje boru i bambusu kako bi zajedno oformili amblem konfucijanske vrline. Ponositi bor ostaje zelen tokom čitave godine; bambus se savija ali ne lomi; a šljiva prkosi zimi, cveta u osami a njeni bokori opstaju na vetru i snegu. Zajedno, oni sačinjavaju moralnu trijadu primernih biljaka, ili uzvišenih ljudi, koji izdržavaju kada svi drugi podležu hladnoći mučnih vremena.

Najuticajnijim majstor »šljive u tušu« za vreme dinastije Yuan bio je Wang Mian (umro 1359.). Drugi umetnici slikali su šljivine cvetove samo kao jednu od mnogih tema, ali Wang Mian se posvetio izričito *mei-wei-u*. U okviru strogih ograničenja nekoliko slikarskih elemenata ovog žanra – uvijeno stablo, grane i cvetovi – Wang Mian je majstorskom integracijom slikovnih i poetskih predstava mnogomog proširo izražajne tačnice i snagu svog stila. Stilom »šljive u tušu« (slika 2) on je naslikao granu u cvetanju i zapisaio pesmu koja surove realnosti njegovog vremena suprotstavlja idealnom rešenju otežavanom u cvetnoj šljivi i pustinjaku. U zapisu stoji:

»Žesteci se, severni vetar može da obori čoveka;

Svuda pesak i prašina.

Samo je osamljeno šljivino drvo uzvišeno i čisto;

Na vodi oslikan svaki njen cvet u

otvaranju je prvi.«

Dolaskom dinastije Ming (1368–1644), kada je obnovljena kineska vladavina, došlo je i do snažnog oživljavanja tema i stilova akademskog slikarstva dinastije Song. *Ptice i cvetne ranog proleća* (Vidi sliku na 4. strani korica) delo dvorskog slikara Yin Yonga (c. 1500.) primer je raskošnog slikarstva. Umetnik je prisvojio format i motive slikara ptica i cvetva perioda Song ali ih je preobrazio u visoko stilizovane elemente veličanstvenog dizajna dinastije Ming. Dok su dvorski slikari oživljavali ovu raskošnu carsku tradiciju žarkih pigmentata i izraženih

kompozicija, umetnici kao što je Du Jin (c. 1465–1509.) evocirali su lirsku umetnost južnog Songa tušem i bledim bojama.

U isto vreme, učenjaci-slikari preuzeli su tradiciju Yuan »šljive u tušu« i krenuli novim pravcima. Laganim oslobođanjem svog žanra od problema naturalističke deskripcije, majstori »šljive u tušu« istraživali su mogućnosti šljivinih grana i cvetova kao nezavisnih formalnih elemenata. Oživljavanjem površine svog papira ili svile isprepletanim granjem smelih poteza i slapovima svetlucavih latica oni su tragali za refiniranim atmosferskim efektima. U *Šljivini cvetovi* (Slika 3), slikar Lu Fu (aktivan u drugoj polovini 15. veka) postavlja svog posmatrača usred rasprostrtih grana cvetne šljive u praskozorje blede plavog tuša. Kako se ovaj horizontalni svijatak (dug preko 7 metara) odvija, Lu Fu-ove rascvetale grane čas su oštre, čas mutne, sad blizu i jasne, sad udaljene i nerazpoznatljive, kao da ih posmatrač kroz krpčice magle koja duva kroz lung osvetljen mesečinom. Njegove grane cvetaju ne samo laticama, već poetskim natpisima Suzhou majstora. Planirajući svoju kompoziciju, Lu Fu je obezbedio mesto za takvu kaligrafiju razdvajanjem šljivinih bokora i rasporedom grana koji tvori gracilne *rin-ceau***.

Prvo je Shen Zhou (1427–1509) na svijutku ispisaio pesmu, potom ostali, uključujući Wen Zhengming-a (1470–1559) i Tang Yin-a (1470–1523) koji su ga sledili, podešavajući svoje stihove njegovim. Tako su se slikarstvo, poezija i kaligrafija, »tri savršenstva« tradicionalne kineske kulture, spojila u Lu Fu-ovom radu čineći izvanredan izraz vrednosti i stila života Suzhou učenjaka.

Vodeći slikar »šljive« kasne dinastije Ming bio je Liu Shiru (aktivan u 16. veku). Još kao mlad čovek, Liu je otkrio svoj poziv pošto je video sliku »šljive u tušu« majstora iz četrnaestog veka, Wang Mian-a. On je često oživljavao Wang Mian-ovu slikarstvo i ličnost u svojim predstavama starih šljivinih drveta i snegom prekrivenih grana. Do Liu-ovog vremena, pravila slikarstva »šljive u tušu« postala su tako dobro razumljiva da je on mogao da se bavi svojim predmetom sa krajnjom ekonomičnošću a da ipak izgradi prepoznatljivu, uzbudljivu sliku. U *Šljivi na snegu* (Slika 4), on preobiljuje Wang Mian-ov model »šljive u tušu« u »telegrafske« poteze četkice kasnog Minga.

** *Le rinceau* (pop. lat. *ramicellus*, deminutiv od *ramus* = grana, grančica). Uobičajeni skulptorski i slikarski ornament načinjen po ugledu na biljne grane koje se savijaju u uvočke. U dekorativnim umetnostima i arhitekturi *rinceau* se sastoji od stabiljke, izdanaka i lisnatih uvojaka. (*Grand Larousse Encyclopedique*, Tome 9, str. 288.)



Dolaskom dinastije Manchu 1644. godine, ideali učenjaka-slikara dinastije Yuan, njihova umetnost i njihov život, inspirisali su i pružili potporu još jednoj generaciji umetnika koja je doživela pokoravanje strana vladaru. U periodu ranog Qing-a (1644-1911), »šljiva u tušu« doživela je kreativno oživljavanje i pojavila se sa novom izražajnom jačinom i slobodom. Doprinos majstora individualista sedamnaestog veka razvoju *momei* žanra otevoljen je u radovima Shitao-a, (1642-1707). U *Potrzi za šljivinim cvetovima: pesme i slike*, on je sa cvetne šljive svukao ustaljenu slatkoću koja je odlikovala većinu »slikarstva šljive«. Namesto gracilnih debala i bokorima otežalih grana, on je slikao zapetljani čestari šiljatih, obraslih šljiva naslikanih suvim tušem i iskošenim potezima četkice. Njegova sirova, nelepa slika zarobljava duh divlje šljive i nesputanog pustinjaka koji »su izbegli zatvorenštvo u bašti ili parku«.

Dinastija Qing bila je period učvršćivanja, bujanja i novih početaka tradicije slikarstva cvetne šljive. U slikarstvu, cvetna šljiva je uzela maha na dvoru cara Qianlong-a (vladao 1736-95) i u dvorištima »Čudaka« iz Yangzhou-a. U prestonici (Beijing), slikari kao što je Qian Weicheng (1720-72) nastavili su dvorsku tradiciju slikanja cveća sa virtuoznim realizmom, savršenom tehnikom i izdašnim korišćenjem blistavih pigmenta koji su oduševili cara Qinga isto kao i njegove Song prethodnike. U trgovačkim centrima kao što je Yangzhou, mecenstvo trgovaca na usponu pothranjivalo je novu generaciju nekonformističkih zaljubljenika »šljive u tušu« kao što su Wang Shishen (1686-1759), Li Fangying (1695-1754) i Jin Nong (1687-1764).

Ne postoji slikar koji je britkije zarobio usamljenu čistotu divlje šljive ili studen njenih suvonjavih grana i prorednih cvetova od Li Fangying-a. On se slikanju šljive kao izvoru prihoda okrenuo vrlo kasno. Posle nesrećne političke karijere proveo je poslednje godine u žalosnim uslovima u Najningu – što se može videti i u njegovom slikarstvu. Nastavljajući u tradiciji individualista Xu Wei-a (1520-93) i Shitao-a, njihove likovne ekonomike doveo je do novih krajnosti. To je postizao strogim ograničavanjem svojih poteza četkice i spektra valera u tušu, stvarajući silovite i surove slike. Svoja osećanja on je iskazao u poslednjem delu četvorostihha koji je zapisao na jednom listu albuma »šljive u tušu«.

*»Sto hiljada stabala jurila na moje oči
A ja više od dve, tri grančice u nasladu da
uzmem ne mogu.«*

Li-jev prijatelj Jin Nong takode se duboko poistovetio sa predstavom šljive i njenim tradicijama. Jin je bravurozno spojio umetnosti slikanja, kaligrafije i gravure pečata do vrhunaca dosad nepostignutih u žanru »šljive u tušu«. On je u ovome uspeo pošto je imao dobru volju da podčini svaki od ovih elemenata formalnom i ekspresivnom jedinstvu celine; ponekad je više sličio dizajneru nego slikaru. U *Šljivinim cvetovima i kali-*



Slika 5. Luo Pin: Portret umetnikovog prijatelja Yi'ana (Kina, XVIII vek)

grafiji on se koristi ovim sredstvima da bi stvorio lični idiom cvetne šljive. Ovde, niz grančica uokviruje crnu, arhitektonsku kaligrafiju, naglašenu umetnikovim crvenim pečatima. Njegov dugi zapis priziva umrle prijatelje i učenjaka-slikara dinastije Song, Zhao Mengjiana, čiju sliku »šljive u cvetov su, kako se sada već ostareli slikar priseća, on i njegovi prijatelji promatrali pre četvrt veća. Ništa ne može biti udaljenije od Zhaovog profinjenog poteza četkice nego Jinovo veliko, rastresito slikanje. Za Jina nije bilo od važnosti doslovno oživljavanje Zhaovog modela, već pre postizanje duhovne harmonije sa učenjakom-slikarem dinastije Song.

Jinov omiljeni učenik, Luo Ping (1733-99) bio je najmlađi i najdarovitiji od svih Yangzhou slikara. On je mogao da kopira slike »šljive u tušu« svoga učitelja tako dobro da su i najoštrij znalci bili u zabludi, ali umeo je da izgradi i svoje sopstvene nezaboravne slike. Luo Pin-ov *Portret umetnikovog prijatelja Yi'ana* (Slika 5) jedna je od najprovokativnijih slika u tradiciji cvetne šljive. Luo je naslikao Yi'ana kao učenjaka prošlih vremena koji duboko zamišljen udie miris šljivinih cvetova. Slikajući svog prijatelja sa izdankom cvetne šljive u ruci, umetnik je oživeo duh osamljenika i prizvao klasični iskaz »prijateljstva šljivinog cveta: »Ja ti samo pružam grančicu proleća.

Pošto su učvrstili i proširili postignuća svojih prethodnika iz sedamnaestog veka, »Čudaci« iz Yangzhoua su svojim sledbenicima iz 19. veka preneli žanr znatno obogaćen estetskim, tehničkim i ekspresivnim mogućnostima. Njihova ekstrovertna individualnost, grubi potezi četkice, korišćenje boje, lična prenaslašenost, čak i njihova otvoreno komercijalizovana praksa, utabali su stazu modernom slikarstvu cvetne šljive.

Oslanjajući se na antičke zapise na bronzi i kamenu, učenjaci kasnog Qing-a su u svoje slikarstvo uneli snažne, apstraktne forme i crne pune poteze četkice. Ovi slikari združili su motive i simboličke vrednosti tradicije »šljive u tušu« sa ljubavlju za bojom slikara cveća. Time su predstavu cvetne šljive oslobodili od dugotrajne prevlasti monohromnih tehnika.

Postignuća Shanghaijskih slikara devetnaestog i ranog dvadesetog veka postala su osnova za tradiciju cvetne šljive koja se i danas nastavlja u Kini.

Cvetna šljiva istrajava u umetnosti isto kao i u prirodi, nadživljavajući razgrađivanje starih vrednosti i uspostavljanje novih; radajući se uvek iznova, izražavajući stremjenja promenljivih vremena svojim postojećim obećanjem proleća.

S engleskog prevela
Vesna Vučinić

Literatura:
Maggie Bickford, et al, *Bones of Jade, Soul of Ice: the Flowering Plum in Chinese Art*. New Haven, Yale University Art Gallery, 1985.

Hans H. Frankel, »The Plum Tree in Chinese Poetry. *Asiatische Studied*, 6-(1952), str. 88-115.



UDK 111.852+7.01 (34+540)

Mimesis i maja*

Gracija Markijano

Vedska kosmogonija govori o početku svih početaka pojmovima odsustva oblika, apsolutne tišine, potpunog mraka, ledenog sna ili primordijalnog leda.¹ Iz matematike se može izvući metafora jedinstvenosti, onog jedinstva koje prethodi nizu u kome su u suštini veće sadržani svi brojevi. Iz gramatike proističe metafora upitne rečice »Šta? Šta zapravo može da bude uzrok vremena kada ništa u vremenu ne može da uzrokuje vreme i ništa van vremena ne može da se smesti u vreme? Početak vremena ne može biti u vremenu, a sama reč »početak« prestaje da ima smisla van vremena. Karakteristični primeri početka su: utroba, pećina, kosmička kratkodnevnic.

U drugoj kosmičkoj fazi prethodne metafore mogu se proširiti, pa se kaže da se led topi, a vode vremena počinju da teku u mraku bez prostora. Drhtaj prelazi kroz noć bivstvovanja. Prvi procep u ledu nagoveštava odmravanje. Epifanija svetlosti sa svakom zorom ponovno ostvaruje trenutak prvog prelaza. U ovoj posrednoj zoni između egzokosmosa i endokosmosa suprotnosti se međusobno stapaju. Čovekov san više nije dubok, ali se još nije pretvorio u javu, kao što ni noć na izmaku više nije gusta tmina, ali ni jasna svetlost jutra. Kada se svet oblika posmatra u igri svetla i senke koju donosi zora, ili u polusvesti koja prethodi buđenju, ukazuje nam se mogućnost da nazremo kakav bi mogao da bude prvobitni prostor, uvijen u samoga sebe, pre nego što je postao vreme.

U obrednoj zoni prelaza pitanje »Šta?« se žrtvuje, omogućujući svojim ispoljavanjem da svet obmane izide na videlo. Tišina se žrtvuje zvuku, zvuk ritmu oblikujućih oblika, a ovaj telesnosti. Taj put se istovremeno odvija i u suprotnom smeru: od oblika, od svetlosti dana, od budnog stanja ka arhetipu, ka noći stvaranja, ka dubokom snu, prolazeći kroz posrednu zonu kulta.

Simboličko značenje ove zone ima, kao što ćemo videti, izuzetnu važnost kako sa tačke gledišta psihologije umetničkog stvar-

anja, tako i sa stanovišta tradicionalne kosmologije i mističke fiziologije. Čuda pronalazaka, magije obreda, faze svake besprekorne liturgije tonu u limb ovog međuvlasta, tačke na kojoj se kraj jedne faze stapa sa početkom druge, gde se na osi disanja izdisaj pretvara u udisaj. Poznato je da se najveći broj prelaza dešava u trenucima koji prethode zori, kada se vrhunac noći već povukao pred prvim tračkom svetlosti.

Sveti obred i manjim delom svaka umetnost koriste ovo posrednu ravan bivstvovanja koja je jedna škola persijskih filozofa definisala kao »svet imaginalnog« (*kalam alkhalva*). Kada um postane sposoban da uništi maštarenja i neuredan sled imaginarnog, ostajući pri tom u stanju tihe pozornosti, tada će imaginarna aktivnost početi da deluje stvarajući oblike, figure, boje obdarene sopstvenim nezavisnim životom, za koje ruka ili reč umetnika predstavljaju sama oslonac koji omogućava prenošenje. Isto okolnost koja na kosmičkom nivou omogućava ulogu *maye*, kada se prenese na ljudski nivo, odgovara onoj vrsti sposobnosti (*kausalya*) koja se definiše kao umetnost.

Etimologija u potpunosti potvrđuje odnos između »kreativne imaginacije i *maye*.

Koren, *ti mei* od koga potiče kako sanskrit *maya* tako i severnomenački *mein* – prevara, trebalo je da označava »ono što se menja, što je isprekidano ili je u stanju da privuče i zaokupi pažnju.«² Od ovog korena, kroz promene preko grčkog i latinskog najverovatnije su nastale i reči »mimicko« i »mimeticko«, odnosno »slik« (*imagine*) i

² Postoji jedna dječija etimologija i pojmovna povezanost između reči *maya* i *matra* – majka i mera (gr. *metron*). D.J. Bohm sa Birkbeck koleđa u Londonu napisao je jedan vredan članak (objavljen u *Kulturama Istoka*, br. 12, str. 11–13) o razlici između ideje koja o meri postoji na Istoku i na Zapadu. Dok je za Zapad pojam »mera« preuzeo odlučujuću ulogu, predstavljajući autentičnu suštinu stvarnosti ili barem ključeve za njeno postojanje, na Istoku je ono što je »mera« ili merljivo uvek bilo povezano sa idejom lažnog, ograničenog i relativnog. Poređak oblika i proporcija (*kanon*) koji se prikazuje čulnom opažanju smatran je nekom vrstom vrela koji prikriva i zastire autentičnu stvarnost (*satya*), koja je nemoguća neposredno opaziti niti ju je moguće »isčitati« u terminima svakodnevnih pojmovnih okvira.

To je, osim toga, prema Bohmu, zahtevalo i jedan različit način vrednovanja značaja i uloge mere. Na Zapadu je iz toga proistakla ekskluzivna privilegovanost kvantiteta i protožnosti povezana sa razvojem naučnog mišljenja i tehnologije; na Istoku, privilegija pripada religijskoj i mističkoj dimenziji utisnutoj onom nesamerljivom. Tačno je da je sve ono što je ispisano u merljivom stvarno, ali je ta stvarnost zavisna i uslovljena i bez obzira kako je nazvano, čovek zapravo *avid* u nju. Nesamerljivost stvarnosti koja bi bila »druge«, »preoblična« ili »izaz« (u metafizičkom smislu) u odnosu na čoveka, ne može zavistiti od tog uvida. Drugim rečima, sve ono što je merljivo svoj začetak, svoj oslonac i svoje krajnje razlaganje ima i nesamerljivo i neodredivo stvaralačko ishoditi svega što postoji. Može se zaključiti da su u drevnim vremenima, zahvaljujući retkom i srećnom daru, neki ljudi intuitivno spoznali bilo da nesamerljivo predstavlja prvobitno i nezavisno jedinstvo svekolike stvarnosti, bilo da mera predstavlja jedinstvo *avid* primenjen na hvatanje relativnog i uslovljenog aspekta stvarnosti, koji je, bez obzira na sve, u stanju da proizvede red i sklad u našim životima. Jedino kada se mera potitovno sa celokupnom stvarnošću, dohija se osloboditi. U vezi s tim videti poglavje »Umetnost i Maya« u mojoj knjizi *L'Armonia estetica – Lineamenti di una civiltà laotziana*, Bari, 1974.

»imaginacij«. Još bolje objašnjenje odnosa zvuka i svetlosti dobićemo iz korena reči »fantazija«, *bha*, što znači svetlost i vizija, kao i zvuk i magijski izgovor. Isti koren nalazimo i u albanskoj reči *bëni*, »doneti na svet«, »učiniti«, »stvoriti«, sa nizom značenja koja odgovaraju značenjima reči *maya*. U grčkom, osim reči »fantasia« (*mašta*), koren *bha* se nalazi i u rečima »fantazam« i »fentem«.

Pošto dakle, u vezi sa imaginacijom, ideja isprekidanošću i promenljivošću, magijsko stvaranje, sposobnosti, likovstva (obmana, prevara) i konačno opšta ideja o pojavnoj stvarnosti.

U *vedanti*, imaginacija je sposobnost koja odgovara nivou formalnog, tananog, bestelesnog pojavljivanja; ono što se podrazumeva pod »kosmičkom imaginacijom« zapravo je *maya* – umetnost »dolaska u bivstvovanje« koja polazi od čiste forme, od ideje svih mogućih vrsta. Na ljudskom nivou »dolazak u bivstvovanje« se odnosi na ono delatnost koja stvara san, kao što je izražajno moć ili *maya* stvaranje one imaginale³ materije koja je početak svakog umetničkog dela.

Vedanta može da se razmisli o značenju dveju činjenica: da su slike posledica svetlosti i da tokom sna nikakva spoljna svetlost ne može da prodre u telo. Koja to svetlost onda stvara slike u našim snovima?

Odgovor možemo naći u dijalogu između kraja Danake i mudraca Jadrnjavalkje iz *Brhad-aranyaka-upanišade*, odakle dajemo puni prevod 7, 9., 10. i 34. poglavja.⁴

Na pitanje Danake »Šta je to *atman*?« Jadrnjavalkja odgovara:

7. *Atman* je ono biće (*puruša*) koje je sačinjeno od perceptivne svesti (*vijnana-mayah-pranešu*) i koje je unutrašnja svetlost srca. Uvek jednako samom sebi, ono prolazi kroz oba sveta. Čini se da ono misli i da se uznemirava; kada spava – prevazilazi ovaj svet, posle smrti – prevazilazi oblike.

9. U suštini postoje dva sedišta ovog bića: ovaj i onaj svet; treće, posredujuće stanje, jeste stanje sna. I dok boravi u ovom posredujućem stanju on promatra oba sedišta: sedište ovog i onog sveta. Kada je učinio napor (putem askeza) da se uzdigne na onaj svet, on može da promatra oba sveta: zla (ovog sveta) i blaženstva (onog sveta). Kada se uspava, pošto je prisvojio elemente čitavog ovog sveta on, po svom nahodanju, gradi i razgrađuje, ostajući uvek u vlastitom svetlu, u vlastitom sjaju; to biće je tada sačinjeno od vlastite svetlosti.

10. U tom stanju ne postoje ni kola ni konji (koji vuku kola), pa čak ni putevi, ali

* Materijal za ovo poglavje uzet je uglavnom iz 1) E. Zolla, *The Uses of Imagination and the Decline of the West*, »Sophia perennis«, The Journal of the Imperial Iranian Academy of Philosophy, uređnik S.H. Nasr, 1, 1975. (takođe kao posebno izdanje: Golgonooza Press, Ipswich, 1976); 2) iz mog saopštenja na temu, »Teorija imaginacije prema tradicionalnim metafizičkim sistemima« na VIII Međunarodnom kongresu estetike, održanom u Darmštatu u avgustu/septembru 1976.

¹ Zolla, E., Navedeno delo.

je on taj koji stvara kola i konje i puteve. U tom stanju ne postoje ni jezera, ni močvare, ni reke, ali je on taj koji stvara jezera, močvare i reke. On je zaista Stvoritelj (svaga što postoji). Kao što velika riba ide od obale do obale, tako puruša prelazi iz jednog stanja u drugo, iz sna u javu.

34. (Ali on nastavi): Pošto je uživao u snu i pošto je prošao i video i dobro i zlo, taj puruša se vraća suprotnim smerom na svoju polaznu tačku, zapravo u budno stanje.

Tekst objašnjava da sâm intelekt (duša ili duhovna suština) stvara posredujući svet sna i to prelamanjem sopstvenog svetla-istine u stanju sumraka polu-svesti koje odgovara među-stanju senke-i-svetlosti svojstvenom prelazu iz dana u noć ili iz tame u svitanje, trenutku koji zbog karakteristične nerazlučivosti Persijanici nazivaju »časom vuka i ovce«, a koji odgovara slikarskom efektu kjaroskura (*chayatapa*).

Ako na makrokosmičkom nivou imaginarna snaga *maye* stvara tragove ili arhetipove opazajnih oblika, onda u ljudskom endokosmosu onirične slike i kreativno stvaranje koriste posredujući zonu između jave i dubokog sna, ili između potpune rastrojenosti svesti i njene ponovne kontemplativne integracije. Ovoj zoni je pripisivana autonomna ontološka stvarnost koja se definiše kao »svet imaginarnog«. Tako, preskačući iz kosmičkog u ljudsko i nazad, čuda jedne te iste snage, oblikujuće i mimetičke, stvaraju kako spoljne, opipljive oblike tako i one umetničke: »Slike, oblici i snovi su pečati, materija je vosak. Oni su uvek moguć, oni ulivaju život, a njihove inkarnacije predstavljaju prividne i nestalne stvarnosti.«⁵

Rasa

Rasa (sok, ukus, kušanje) je, po Visvanatha Kaviraji, neposredna i jasna percepcija jednog posebnog stanja (*bhava*) koju u umetnosti karakteriše dominantni osećaj. Metafizički, on proizilazi iz *brahmanove* »apsolutne radosti (*ananda*) čija su druga dva vida »bivstvovanje (*sat*) i »spoznaj (*citta*).«⁶ Kako ispravno otkriva Dumas (Damaul), »radost o kojoj se raspravlja u učenju nema ničeg zajedničkog sa bilo kakvim osećanjem prijatnosti.

Pod poetskom rasom podrazumeva se trenutak svesti koji istinski umetničko delo pobuđuje u svakom ko je »nadaren umetničkim bićem«⁷ i ko »posедуje meru za prosudivanje».

W indijskoj psiho-kosmogoniji tri osnovna principa (*guna*) svakog postojanja su: *tamas*, tama, inercija, pasivnost, tendencija ka niskom, ka mehaničkom ponavljanju; *rajas*, strast, ekspanziona snaga koja posreduje između prvog i trećeg (principa) kao što atmosfera posreduje između zemlje i neba; *sa-*

ttva, princip svetla, aktivan princip inteligencije koga obeležava tendencija ka uzvišenom i ka bivstvu (*sat*). On se pojavljuje kada se prevaziđu prva dva principa.

Sve što je podređeno zakonima ovih principa smatra se »prirodnim (*prakrta*)«⁸; ali tek kada se uspostavi ispravna hijerarhija između ova tri principa, i kada misao preuzme vodeću ulogu, tek onda se pojavljuje *rasa*, i u tom slučaju ona će biti »natprirodna (*lokottara*)«. »Božansko čuđenje (*śamat-kara*)«, kao uzrok svih pojedinačnih ukusa, nije običan osećaj čuđenja (»širenjes *vistara*) koji nastaje posmatranjem dela koje odgovara svojoj ideji, već stanje čitavog bića koje u sebi sadrži ovo osećanje: »Kao tri učenika«, objašnjava Dumas, »koja su se tukla, tri *gune* se iznenada umire i, kada se učitelj približi, oni požure da se vrate na određena im mesta.«⁹

Nastao iz principa svetlosti, jedinstven, ističe se jasnoćom, sačinjen od sjedinjene radosti i misli, lišen svakog dodira sa nekim drugim opažajem, brat bliznac užitku *brahmana*, oživljen daškom natprirodnog divljenja, takva je *rasa* u kojoj oni koji poseduju meru za prosudivanje uživaju kao u obliku sopstvenog, nevidljivog bića.⁸

Da bi ukus postojao, neophodno je imati osećanje, a istovremeno biti distanciran od njega ili ga biti svestan: »Zato što je u osnovi spoznaja, za *rasu* (*ukus*) se kaže da se, ističe svojom jasnoćom«⁸ (*Sahitya Darpana*, III, 60). »Ona je jednostavna kao ukus nekog jela sačinjenog od raznovrsnih sastojaka (*Natyasastra*, VI, 32). Ona je radost, ali radost koja ne zavisi od slučajnosti običnog života, već aktivna radost koja ne prestaje da bude takva čak ni onda kada potiče od predstava bolnih stanja. I zaista, u *Sanitya Darpani* (35, 37) čitamo:

Čak i u patetičnoj *rasi* stvara se superiornu radost... Istina je da ono što proizvodi bol i radost, kada mu je polazište na ovome svetu, stvara bol i radost svetovne prirode, ali kada ti uzroci poprime kvalitet predstava koje prevazilaze ovaj svet, i kada im je polazište u poeziji, onda od svih tih uzroka nastaje samo »radost«.

U meri u kojoj nije ni čulni utisak ni osećanje, niti pojam, *rasa* je »natprirodna (*lokottara*) ili »ne-svetovna (*alaukika*)».

To nije entitet koji postoji nezavisno od sopstvene spoznatosti, i koji može da se prikaže kao što se vrč može prikazati kao lampa kada se osvetli. On nije ni prošli, ni budući, niti večan (na način predmeta koji postoji čak i kada ga ne opažamo).⁹

Da bi se u *rasi* uživalo, neophodno je »u sebi predstaviti«¹⁰ ona stanja kroz koja se ona manifestuje, i aktivno »učestvovati u ono-

me što se predstavlja; tako će se, koristeći iskustvo koje predlaže pesnik, dospeti do onog trenutka »uživanja u sebi samima«¹⁰ u čemu je i suština poezije.

Natyasastra navodi osam ili deset osećanja, ili *rasa* koje odgovaraju određenim psiho-fiziološkim režimima (*bhava*)¹⁰ i od kojih su sačinjeni intuitivni pojmovi: erotsko, komično, patetično, mahnoto, herojsko, užasno, odvratno, čudno; osim toga, kod nekih autora nalazimo i mirno i prisno.

Svako poetsko delo mora da ima dominantni »ukus (*rasa*)«¹⁰; kada se *rase* pomešaju, radi se o umetničkim delima niže vrednosti. Ova stanja su urođena i stalna u srcu čoveka u obliku latentnih utisaka (*vasana*) koji potiču od konkretnih životnih iskustava, ili od instinkata nasledenih iz prethodnih života. Kao takvi, oni mogu sukobiti trenutka da se pojave u čovekovoj svesti. U običnom životu, svako osećanje se manifestuje i povezuje sa tri elementa: uzrocima (*vibhava*), posledicama (*anubhava*) i propratnim činionicama (*vyabhicārī*).

Uzroci su različite situacije koje utiču na život. Posledice su reakcije izražene nizom pokreta i stavova: propratni činioici su prolazna mentalna stanja. U stvari, ovih osam *bhava* se ne manifestuju u čistom obliku, već kroz niz modulacija, udruživanjem sa drugim propratnim mentalnim stanjima, kao što su obeshabrenost, nemoguć, strepnja, itd. Dakle, postoji osam ili deset *postojanih manifestacija*, konstantnih za jedno određeno delo ili za neki određeni lik: one slušu i vide »prikazujući *rasu* poeme pobuđujući je kod gledaoca. Osim toga, trideset tri *prolazne posledice* izražavaju sva osećanja i sporedna psihička stanja koja variraju i nijansiraju osnovnu *rasu*; i konačno, osam ili deset *očiglednih uzroka* (kao suze, smeh, znojenje) otkrivaju osećanje koje je dominantno, kada je njegova snaga toliko jaka da uzrokuje očigledne fiziološke reakcije, koje izdaju unutrašnje stanje onoga koji oseća.

Ovome što smo gore naveli odgovara i skup svih činilaca koji sačinjavaju jedno umetničko delo, ili:

1) Odlučujuće okolnosti (*vibhava*): konkretni poticaji estetskom reprodukcijom; posebno tema i njeni sastavni delovi, oznake mesta i vremena, te različiti načini predstavljanja: celokupni *facilite*. Uticaj odlučujućih okolnosti se otkriva zahvaljujući prisustvu jedne idealne simpatije (*sadhara-naya*), odnosno samopostovećenjem sa zamišljenom situacijom.¹¹

¹⁰ Prema Bharatinom tekstu (VII, 342-346) *bhava* bi dolazila od kauzativna glagola *bhu*, biti, bilo u smislu 1) proizvesti, roditi, itd, bilo 2) u smislu proimati, prođeti unutar. Prema prvom značenju, rezultat stvaranja jesu sami efekti poezije, to jest *rasa*. Prema drugom značenju - *kaavyartha* - sam naziv *rase* (u množini) nalazi svoje opravdanje u činjenici da ona prolizima kao gledalaca poput parfema. U sluznom obliku *sthyayibhava*, značenje *bhava* obogaćuje se faktorom »postojanosti u meri u kojoj *sthyaya* označava upravo »stabilno«, »postojano».

¹¹ *Sadhara-naya* je analogna empatiji, nem. *Einfühlung*; Kumarasvami precizira da je *vasana* (»parfem«) urođena ili stečena senzibilnost, jedna tendencija koja, premda podložna izmenjama u sentimentalizmu, ipak predstavlja suštinski preduslov za prisustvo *sadhara-naya* kao idealnog saživljavanja.

⁵ Zolla, E., Navedeno delo.

⁷ *Ibid.*

⁶ Damaul, R., *I poteri della Parola*, Milano, 1968.

⁹ *Ibid.*



Nebeska lepotic Apsara (Indija, XII vek)

2) Spoljni efekti (*anubhava*): specifična i uobičajena sredstva »registrovanja« (*śucāna*) emotivnih stanja, putem specifičnih pokreta (*abhinaya*).

3) Osećanja (*bhava*): svesna emotivna stanja predstavljena u delu. Skup uključuje i trideset i tri sporedna pratoca (*vyabhicāri*) kao što su radost, strepnja, nestrpljivost, itd., i osam ili devet osnovnih stanja (*sthayi*) kao što su erotsko, herojsko, itd., koja su opet, sa svoje strane, prenosioci specifičnih *rasa* ili specifičnih emotivnih nijansi. U svakom delu, jedno od osnovnih stanja treba da izgradi dominantni motiv od koga će zavisi ti svi ostali, jer »produženi razvoj neke prolazne emocije postaje inhibicija za *rasu*, ili kako bismo danas rekli, da bi se izbeglo da

delo postane sentimentalno, ili više izvor neprijatnosti nego emocija.

4) Predstavljanje nehotičnih fizičkih reakcija (*sattva-bhava*) kao na primer, nesvestice.

Svi su ovi sastavni faktori i simboli – uključuje Kumarasvami (Coomaraswamy) – nerazdvojno prisutni u estetskom iskustvu, budući da je umetničko delo jedinstveno po sebi; i ukoliko se njime bavimo zasebno to je samo zarad analize.¹²

Poput sveproizimajućeg zaborava, estetsko iskustvo se sastoji u uživanju u *rasa*, odvojenog od osećanja »zadovoljstva« koje se

¹² Coomaraswamy, A.K., *La Trasfigurazione della natura nell'arte*, priv. G. Marchiano, Milano, 1976.

obično vezuje za predmet uživanja. U svom čuvenom aforizmu Bharata tvrdi da se *rasa* rađa iz veze pozorišta sa predstavom glumaca. »*Rasa* potiče iz susreta uzroka, posledica i prolaznih emotivnih stanja«. Kako ispravno primećuje Olivije Lakomb (Olivier Lacombe), odnos između pozorišnog ili usmenog predstavljanja i odgovarajućeg odgovora publike – bez koje poetski »ukus« ne bi imao nikakvu psihološku tačku oslonca – ne opravdava ograničavanje estetskog na čisto psihološki nivo. »*Rasa* nije jedna od osnovnih čovekovih emocija, jer se samo dostizanjem distanciranosti, estetske vrednosti mogu u potpunosti osetiti i transformisati u sredstvo koje vodi ka onostranom.«¹³

Unutrašnje stanje glumca manifestuje se putem četiri sredstva (*abhinaya*): pokret, glas, kostim i scenario, položaj tela. Glasu se pridodaje muzika i pesma.

Postoje četiri dramska stila (*vrtti*, doslovno, »način«): sverbalni način, gde reč ima najvažniju ulogu; priliči religijskim sadržajima i blagim osećanjima; »herojski ili »grandiozni« koji odgovara epskim sadržajima; način »kose« ili graciozni način – čiji naziv potiče od gesta Višnu koji vezuje kosu posle bitke – koji odgovara ljubavnim osećanjima; i konačno »siloviti« ili »maštoviti« u kome se koriste sve vrste sredstava koje odgovaraju magičnim dramama ili borbama između bogova i divova.

Indijski retoričari su pojmove »ukusa« (*rasa*), manifestacije (*bhava*), izražajnih sredstava (*abhinaya*), stila (*vrtti*) i druge, nabrojali, podelili, numerisali, nadenuli im imena božanstava i brižljivo ih klasifikovali. Ove klasifikacije – primećuje Dumał – imaju vrednost samo kao podsetnik i posebno su zgodne za usmeno poučavanje. Pesnik ili glumac koji ih poseduje može tako, za tren oka, da pregleda sve mogućnosti svog znanja, »a sav taj prtljag, na prvi pogled dosadan i komplikovan, ima za cilj samo da umetnika oslobodi ograničenja individualne fantazije.«¹⁴

Prema Dandinu i Bhatta Lollati, *rasa* je trajno mentalno stanje (ljutnja, bes ili strepnja) uzdignuto do maksimuma kombinovanjem uzroka, posledica i propratnih činilaca. Bhatta smatra da *rasa* postoji kako u liku, tako i u glumcu koji je predstavlja. Glumac »oseća« razne *bhave* i *rase*, baš kao da uistinu izviru iz srca. Na prigovor, kako je onda moguće da glumac ne izgubi iz vida razne dramaturške konvencije koje mu uloga nalaže, Bhatta odgovara da se ovo »distanciranje« događa u glumcu putem *anusamdhī* ili *anusamdhana*.¹⁵ *Anusamdhī* (»pamćenje«), sećanje, sa nijansom koja uključuje i razmišljanje i vizualizaciju, istovremeno je i moć zahvaljujući kojoj glumac »postaje«, za sve vreme koliko predstava traje, lik koji tumači, a da ipak nikada ne zaboravi svoju ulogu glumca.

¹³ Lacombe, O., *Philosophie indienne de la poésie*, Bibliotheca I.S.M.E.O., Rim.

¹⁴ Dumał, B., *Navedeno delo*.

¹⁵ Gnoli, R., *Luce delle sacre scritture*, Torino, 1972, str. XVIII.

Za razliku od teze Bhatta Lollate, postoji stanovite koje nešto kasnije zastupa Sankuka. Po svom retoričaru, suprotno od onoga što tvrdi stari, *rasa* nije intenzivirano mentalno stanje, već iskustvo podražavanja. Veštački karakter dobrog podražavanja gledalac ne primećuje i ne mari za distancu između glumca i lika, već je vođen da zaključivanjem iskusi njihovo psihološko stanje.

U istoriji doktrine *rasa*, treći značajni predstavnik je jedan Kašmirac, Bhatta Nataka, autor izgubljenog traktata *Sahridayadarpana* (prva polovina X veka).¹⁶

Rasa se ne opaža zahvaljujući glumi ili poetskoj reči, već zahvaljujući moći asociiranja koju reč poprima. I upravo je ova moć ta koja pobuđuje *rasu*, te je čini dokučivom kroz neku vrstu uživanja koja je različito od onog uživanja do koga dovodi neposredno iskustvo ili sećanje. Radi se o moći generalizacije (*sadharanya*) koja čini jedno od najviših sadržaja indijske estetike i koja je za sedam vekova prethodila pojmu 'distanciranog zadovoljstva Kantove estetike. Za vreme estetskog iskustva, prema Bhatta Nataka, svest gledaoca je oslobođena svake vrste praktične želje, pa se predstava ne proživljava kroz empirijsku sja, kako gledaoca, tako ni bilo kog drugog subjekta. Staviše, *rasa* ima upravo moć da poništi ograničenu ličnost gledaoca, koji može ponovo da zadobije svoju prvobitnu prirodu koja još uvek nije obavijena velom *maye*.

Situacije koje nam se u običnom životu ne dopadaju, ili koje nam muče, jer su vezane za sja i s'mojeje, čim se otelotvore u predstavi, odnosno kad se posmatraju i generalizuju, pretvaraju se u onaj izvor distanciranog zadovoljstva, od koga se upravo i sastoji *rasa*. Generalizacija je, prema Mammata, stanje samopoistovećenja sa zamišljenom situacijom, oslobođeno bilo kakvog praktičnog interesa i bilo kakvog odnosa sa ograničenim ja. Isto osećanje radosti, bola ili ljutnje koje se iskusi u običnom životu, u svetlu estetskog iskustva proživljava se na potpuno drugačiji način. Praćenje drame koja održava neku životnu situaciju zahteva od gledaoca izvesno, makar i minimalno, učestvovanje, u zavisnosti od odnosa koji on uspostavlja sa protagonistima tog čina.¹⁷ Ova generalizacija ruši barijere ograničenog ja, sve dotle dok ne pokrene interesovanja, želje i ciljeve koji su obično za njega vezani.

Umetničko stvaranje je neposredni, nekonvencionalni izraz generalizovanog osećanja ili strasti, koje je oslobođeno određiti u prostoru i u vremenu, praktičnih interesa ili individualnih veza, zahvaljujući moći koja postoji u pesniku, a koja se naziva kreativna intuicija ili *pratibha*. Ovo stanje svesti, izraženo u delu, preplavljuje autora, pa

otud i gledaoca. I svo troje, pesnik (dramatičar), glumac i gledalac, formiraju jedinstveni spoznajni subjekt, utonuli u iste utiske i istu protičuću radost.

Prisvojivši metaforu Anandavardhane, Abhinavagupta piše:

Poput Pradapatija, pesnik sam stvara svet po sopstvenom nahođenju. On je dobro oskrbljen snagom da stvara mnoge divne stvari, zahvaljujući naklonosti one vrhovne reči, *pratibha*, koja večno sja u njegovom srcu.

Pesnik je pre svega prorok (*riši*) i čovek sposoban da izrazi reč koju vidi. Ova dvostruka sposobnost pesnika je obelodanjena u čuvenim stihovima Bhatta Tote koje citira Hemachandra u svom delu *Kavianusana* (str. 379):

Jasno je potvrđeno da nijedan čovek koji ne ume da vidi, ne može zaslužiti naziv pesnika. Prorok je ono što jeste isključivo zahvaljujući viziji. Vizija je moć da se intuitivno otkrije stvarnost koja podleže mnogostrukosti sveta i njegovim aspektima. To što se u dokaznim tekstovima neki čovek naziva pesnikom znači da on poseduje tu viziju stvarnosti. Iz ovoga sledi da čak i uzvišeni Valmiki¹⁸ nije mogao da se smatra pesnikom pre nego što je u delu otelotvorio svoju izvanrednu sposobnost vizije.

Poetska reč, dhvani i prosvetljenje

Poema je organizam čija vitalnost zavisi od zvuka i učinka koji on proizvodi u svesti onoga ko poemu sluša. Njena duša (u etimološkom smislu – dah, dašak) jeste sok ili ukus (*rasa*), a njeno telo je sveobuhvatnost karakterističnih zvukova koji je sačinjavaju. Već krajem IX veka Radasekhara tvrdi da je *'priroda poetskog subjekta sponredna za pesnika*. Ono što čini neku kompoziciju nije direktno izraženo značenjem, već to njen poetski smisao uveden samim zvukom reči koji se, u ogledalu svesti gledaoca (*rasika*), odražava kao odjek (*dhvani*).

Za indijske retoričare poema poseduje kako »mane« tako i »vrline«; prve sprečavaju opažanje *rase*, a druge ga omogućavaju. Mammata (IX vek) kaže:

Najbolja je poema u kojoj je par zvučni znak-izražajni smisao (ili zvuk-značenje) bez nedostatka, obdaren traženim kvalitetima (trijada obično uključuje ljupkost, snagu i osrednja je pesma poema u kojoj sugerisani smisao, iako očigledan, ipak nije dominantan. Najniža je poema u kojoj zbog ukrasa kao što su verbalni znak i izražajni smisao, sugerisani smisao iščezava.¹⁹

Ovaj posebni efekat odjeka (*dhvani*) ne

treba shvatiti kao cilj estetskog iskustva, već samo kao sredstvo za omogućavanje kartaze. Ovo potvrđuje i Višvanatha:

Poetski ukus je po sebi jasan; on je čista radost i čista misao; on je brat bliznac iskustvu apsolutnog; njegov put je onostrano čuđenje.²⁰

Korišćenje termina *pratibha*, »prosvetljenje«, veoma je staro, kako ističe Njoli (Gnoli), i sigurno potiče još od vremena pre Abhinavagupte. Taj termin se sreće, počevši od VII veka, kod autora poetika: Bhamaha i Dandina (VII vek), Vamane (VIII vek). Prema Anandavardhani, poetska intuicija je posebni oblik prosvetljenja. Prema Radasekhari (IX vek) ona nije svojstvena samo pesniku. Njeno značenje je u stvari dvostruko: *karayitri pratibha*, ili kreativna imaginacija, genij, u etimološkom smislu *daimona*, inspiracije; i *bhavañitri pratibha* kao estetska senzibilnost ili aktivna moć koja omogućava pojavljivanje *rase*. *Pratibha* je dakle, neka vrsta urođenog talenta, imaginacija i život duha, zamišljena kao odlučujući uzrok uzvišenosti poezije i njeno autentično seme. Prema Bhatta Toti, »intuicija je oblik intuitivne svesti ili *pradñe*, neiscrpni izvor novih oblika. I samo zahvaljujući ovoj intuiciji i sposobnosti da se ona izrazi, čovek zaslužuje da bude pesnik.²¹

U čemu je onda taj posebni kvalitet koji reč dobija u pesmi? Prema Udbhati (VIII vek), suština poetskog jezika je sekundarna ili metaforična funkcija reči. U odnosu na svoju pragmatičnu vrednost, poetski jezik se obogaćuje onim tehničkim postupcima – rime, tropi, inverzije – koji u običnom životu nisu korisni, ali su zato od suštinskog značaja u poetskom. Anandavardhana (IX vek) se ne slaže sa tezom Udbhate. Nije metaforična funkcija reči ta koja stvara poeziju, obzirom da je i sam jezik metaforičan. Izvor poezije trebalo bi dakle da se sastoji od potpuno drugačije vrednosti koju obezbeđuju reči, a koja je nezavisna kako od njihove primarne komunikativne funkcije, tako i od sekundarne funkcije transpozicije. Ovaj smisao, u pravom smislu reči »poetski«, nesvodiv je na doslovni smisao, iako se u potpunosti od njega ne može odvojiti. U *Dhvanyaloki* čitamo:

Poetski smisao se ne traži u gramatici niti konsultujući rečnik. Njega shvataju samo oni koji imaju duboku intuiciju o istinskoj suštini poezije. Ovaj »smisao« i retka reč koja ima moć da ga prenese, isto je što i bleesak koji iznenada otkriva snu spoznavao, jednom kada postane ravnodušan prema doslovnom i konvencionalnom značenju reči. Ova posebna moć poetske reči naziva se *dhvani*.²²

Anandavardhana piše:

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

¹⁶ Njoli (u delu *Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Varanasi 1968), upozorava da spisi govore o dvojici Bhatta Nataka, koji su živeli po prvi put u prvoj polovini desetog veka. Verovatno se radi o jellnoj istoj osobi, autoru izgubljenog dela *Hridayadarpana* ili *Sahridayadarpana*.

¹⁷ Generalizaciju (*sadharanya*) treba shvatiti kao jedno stanje samo-poistovećenja sa zamišljenom situacijom, predstavljenom na sceni, lišeno bilo kakve subjektivne motivacije gledaoca.

¹⁸ Autor *Ramayana*.

¹⁹ Gnoli, R., *Aesth. Exp. Accor. to Abhinava*.



Apsara iz Kaduraha (Indija, X vek)

U beskrajnoj *samsari* poezije, pesnik je jedini autentični stvaralac (Pradapati); čim počne da stvara sve se transformiše. Ako *rasa* prožima ono što pesnik piše i njega samog, onda *rasa* prožima i čitav svet. Međutim, ako se njegovom osećanju ugasi čitav svet biće lišen *rase*. Zahvaljujući svojoj distanciranosti, dobar pesnik uvodi neživa bića koja postupaju kao živa, i živa bića koja izgledaju kao neživa.

Najveći komentator Anandavardhanine *Dhvanyaloke* i jedan od najautoritativnijih predstavnika škole *dhvani* jeste Abhinavagupta, rođen u Kašmiru u drugoj polovini X veka. Njegova dela o estetici su: *Abhinavabharati*, komentar dela *Natya Śāstra* i komentar Anandavardhanine *Dhvanyaloke*. Izgubljen je komentar dela *Kavyakautuka* od Bhatta Tote, koji je bio njegov učitelj. I sama *Kavyakautuka* je izgubljena.

Abhinava prihvata i razrađuje osnovne ideje Bhatta Nayake, tj. pojam generalizacije, ali negira da se estetsko iskustvo sastoji isključivo od uživanja u *rasa*. Iako se zbog jednostavnije klasifikacije razlikuje osam ili devet *rasa*, ipak stoji činjenica da je estetski

iskus jedinstven i različit od svake druge percepcije. »Estetsko iskustvo, poput četa koji čudom napupi, poseduje jedino sadašnjost, i nema nikakav odnos prema prošlosti ili budućnosti.

U *Abhinavabharati* (1, 294) piše:

Rasa je sama pesnikova svest, koja kao seme postoji u pesniku. Poema je drvo. Aktivnost glumca ili sama predstava su cvetovi, a uživanje gledaoca – plod. I konačno, sve prožima *rasa*: pesnika, pesmu, glumca i gledaoca. *Rasa* sobom puni pesnika i spontano se izliva u izraz, kao tečnost koja se preliva iz čaše, ali ukoliko čaša nije puna, tečnost ne može da se prelije. *Rasa* je kao spontano izviranje uzvika usled posebnih stanja duše.²³

Estetsko i mističko iskustvo

Odnos između estetskog i mističnog iskustva se ogleda u univerzalnom pojmu »ču-

đenja» koji je prisutan u svim metafizičkim tradicijama od Grčke, preko Kine, Islama i Indije.

Termin kojim se u sanskritu izražava čuđenje jeste *čamatkara*, i njemu se u indijskoj književnosti često pribegava u istom, ali ne tehničkom značenju, u smislu iznenađenja, čuđenja.

Prema Baghavatu, »prvobitno, *čamatkara* je verovatno bila onomatopeična reč koja je označavala zvuk proizveden šokom, kada jezik oseti jak ukus. Tokom njenog semantičkog razvoja – primećuje Njoli²⁴ – ona počinje da označava iznenadnu draž vezanu za neki prijatni oset.

Prvi koji je u tehničkom smislu koristio ovaj termin bio je Utpaladeva, učitelj Abhinavaguptinog učitelja. U školi *spanda*, pojam veoma sličan *čamatkari* povezan je sa terminom *viśmaya*. Kaže se da jogina prožima *viśmaya* i da učenja joge uključuju čuđenje. Otuda i pojava čuđenja. Ovaj pojam je istovremeno i platonski i neoplatonski. »Duše – kaže Platon – kada ugledaju na ovom svetu sličnost sa pojavama sa onog sveta, ostaju začuđene, (*ekpletontai*), i ne mogu se više kontrolisati» (*Fedar* 250a). Proklo u *Theologia platonica* tvrdi: »Lepo se javlja sjedinjeno sa čuđenjem, *met'ekplek-sos fainomenon*, i sve pokreće prema sebi putem želje i čuđenja».

Prema Abhinavagupti i njegovoj školi, ovo čuđenje je prisutno, u širem smislu, u svakom obliku života, i isto je što i sama svest, štaviše upravo je ono što razdvaja svest ili duh od onoga što je neživo. Estetska senzibilnost nije ništa drugo do sposobnost uživenog čuđenja iznad uobičajenog nivoa. Neprozirno srce ne iščuđava se. Pojavljuju se lepog ne izaziva u njemu nikakav utisak (*kiōbha*), ili čuđenje.

Prema Abhinavagupti, religijsko iskustvo uzrokuje potpuni nestanak bilo kakve polarnosti, i rastvaranje svake dijalektike u vatri božanskog rastvoritelja. Jogin ostaje obuzet čvrstom izdvojenošću vlastite svesti s one strane bilo kog oblika diskurzivnog mišljenja. Njegov cilj je da se identifikuje sa tim transcendentanim objektom. Pobožnost stoga podrazumeva neprekidnu tenziju upravlenu ka cilju koji je prevazilazi, i kao takva se udaljava od estetskog iskustva koje je savršena samodovoljnost.

Činjenice svakodnevnog života i njihovi uplivi na emotivni život čoveka, u estetsko iskustvu poprimaju neku vrstu ejdetske transfiguracije²⁵ koja ih čini nediskurzivnim. Pa ipak, obzirom na sadržaje koji, za razliku od religijskih, nisu različiti od sadržaja svakodnevnog života, estetsko iskustvo je jednako bilo kom obliku diskurzivne svesti. Umetnost nije odsustvo života već je sam život, smiren, i po strani od zbrke strasti koje obično zavode čoveka.

I estetsko i mističko iskustvo izviru na istom mestu. Ova karakteriše stanje svesti kome je središte u njemu samom, stanje koje prethodi božanskom poistovećenju čo-

²⁴ Ibid.

²⁵ Ovak problem je načet u knjizi Prini, P., *Il paradossu di Icaro*, III, 4. Filozof tu anticipira ono što će

²³ Ibid.

UDK 17. 037

Postavljanje i razlaganje tragičkog

Dušan Pajin

Tragično osećanje života

veka sa objektom uživanja i kontemplacije. Pojavljivanje uzbuđene svesti, konkretne želje i potrebe, razara *ipso facto*, jedinstvenost estetskog i mističkog iskustva i zadovoljstvo koja ona donose.

Takozvane »prepreke« (vighna) su svi oni strani faktori koji okrnjuju jedinstvo svesti. Njihov izvor je nedostatak pažnje perceptivnog subjekta, nedostatak koji narušava mir. Nasuprot tome, uzvišena radost, estetska i mistička, vrhovna je autonomija, *lisi*, našeg ja. To tvrdi i sam Abhinavagupta: »Ono što nazivamo blaženstvom jeste samo potpunije prosvetljenje našega bića sjedinjeno sa meditativnim stanjem koje nas u potpunosti obuzima. Uzmimo primer gladnog čoveka. Želja za hranom, kao nečim što je odvojeno od njega samog, u potpunosti zaokuplja njegovu svest. I sve dok ne utoli glad njemu nedostaje radosti. Pretpostavimo sada da je stomak tog čoveka pun hrane. U tom slučaju njegova želja će prestati, ali će se u njemu uskoro pojaviti druge potrebe i druge želje koje su do sada bile prikrivene jer, kao što kaže Patanjali: »činjenica da je Caitra zaljubljen u jednu ženu ne sprečava ga da se zaljubi u druge«. Dakle, zbog neprestanog obnavljanja želja radost je nepotpuna, delimična i neuporediva sa vrhovnom radošću.²⁶

Abhinava ispituje razne vrste zadovoljstva. Postoji zadovoljstvo onoga ko uživa u slatkim ukusima i čije je stanje svesti različito od svesti onoga koji je gladan i guta svoju hranu. Dost je prvom središte u njemu samom, drugi »zavisni« od onoga što mu nedostaje. Druga vrsta zadovoljstva je zadovoljstvo onoga ko sluša neku poemu ili prisustvuje nekoj predstavi, tonući u preovlađujuću *rasu*. U tom slučaju radi se o različitom kušanju i uživanju od onih koje stvara običan život. Vrhovna radost i onostrano čuđenje su isto što i sama sloboda. Ona nije metaforična već veoma realna i neodvojiva od prirode svesti.

U estetskim koncepcijama drevne Indije, od mita o Bharati do detaljnih i opširnih rasprava srednjovekovnih retoričara, moguće je uočiti jednu konstantu koja opravdava određenje te teorije umetnosti kao »ikonografije nevidljivog«. Radi se o međusobnom prožimanju iskustva i svesti, kontemplativne teorije i discipline plemenitih koji se stvaralački napor čoveka ostvaruje kao dovršena harmonija »znanja-delanja«, ne zaboravljajući stari princip: *taidbhavatu krtarthata-voidaghvasya* – teorija umetnosti božanske je prirode.

Odlomci iz knjige: Grazia Marchiano, *La parola e la forma*, Dedalo libri, Bari, 1977.

S italijanskog prevele: Snežana Marinković i Srebrilava Vukov



biti predmetom njegovih predstojećih studija. On kaže: »Umetnost, ili u jednom korentijem smislu, samo postojanje umetnosti, u suštini se sastoji u toj *ej-detnoj transfiguraciji* želje, kojoj treba odrediti... različite oblike u oblasti jedne aksiološke antropologije.

1) Tamo gde Šopenhauer kaže: »Sad je dosta, vraćam ulaznicu, bio sam, video sam, zasatio sam se voljeti, Niče kaže: »Deder još jednom, makar se večno vraćao.«

Budistička tradicija uči da je oslobođenje, probuđenje, moguće tek u retkom, dragocenom ljudskom obličju. Probuđenje je nedostupno i demonima i bogovima. Jednima je suviše rdavo, drugima suviše dobro, a tek mera ljudske patnje pruža priliku da se nađide dvojstvo koje (nas) raspinje između Šopenhauera i Ničea, neba i zemlje, dionizijskog i apolonijskog, htenja i sudbine, name-re i ishoda, nade i uspomene, dvojstvo koje raspinje svakog tragičnog junaka nagoneci ga da uzvikne: »Izvesnosti, izvesnosti, zašto si me ostavila.«

Da li je taj raspon zaista u domenu ljudskog, ili su potrebne podele? Tradicija tantičkog hinduizma ne smatra »ljudsko« homogenom kategorijom, nego »unutar nje govori o životinjskom (*pašu*) herojskom (*vira*) i božanskom ili nebeskom (*divya*). Cilj je uvek izgledao tako dalek i uzvišen da se činilo da ga čovek može dosegnuti tek kad postane nekako sasvim drugačiji, ne nalik sebi predašnjem, niti nalik ostalima.¹

2) U tekstu »Edip – tragedija doslovnosti« Miodrag Pavlović veli da je tragedija o kralju Edipu zasnovana na grešci koja polazi od doslovnog shvatanja svetih iskaza (Pavlović, 1987:186). Ali, doslovnost nije samo »greška« likova u povesti o Edipu; ona je osnova svekolike tragedije/istorije čovečanstva.

Pojedini izvori indijske književnosti upozoravaju da ne smato svete iskaze nego ni svet ne treba shvatiti doslovno. Jer, kad svet prihvatimo doslovno, onda mnoštvo i raznolikost shvatamo bukvalno, a onaj ko tako shvata ide iz smrti u smrt (*Brhadaranjaka* up. IV. 4. 19). Ako čovek shvati svet doslovno, onda je zakovan za tragiku i strahotno, onda su nihilizam i tragično osećanje života poslednje istine, jer, kao Niče, čovek se ne može oteti osećanju da je okružen samim groznim slučajevima, čak i ako je sam (za tako vreme) izbegao grozi. Ako pretpostavi da tragično možda upućuje na nešto dalje, na nešto preko sebe, ka svetu shvaćenom metaforički, možda može stići nekoj istini i čistini koje ne poništavaju tragično nego ga

razumeju kao stupanj ili lekciju, omogućujući čoveku da kaže: »Odajem poštu Šivi pesniku sveznajućem, koji stvori sva tri sveta (tj. svet bogova, demona i ljudi – D.P.), zahvaljujući kome ljudi mogu postići estetsko blaženstvo posmatrajući prizor igre koja je naš život u ovom svetu« (Bhattacharyya: *Sahridayadarpana*, cit. po: Masson i Patwardhan, 1969:23).

Da li ovakvo postavljanje: sveta kao drame, pojedinca kao glumca i izjednačenje metafornosti drame i egzistencije zaista ukida tragično kao egzistencijal i onemogućuje tragediju kao dramski rod. Sta još osta je od tragičnog ako svet shvatimo kao metaforu ili alegoriju, kao veo (*maya*), igru (*lila*) ili ispraznost (*šunyata*)? Da bi se na ovo zaista odgovorilo treba imati u vidu da gore navedeni stav ne nalazimo na početku, kao polazno iskustvo, nego na kraju, kao završno, kao rezultat ogromnih napora uložnih u dekonstrukciju tragičnog iskustva. Ako to imamo u vidu, onda ćemo shvatiti da u indijskoj tradiciji ideja oslobođenja i shvatanje sveta kao igre i metafore nisu onemogućili tragično osećanje života, iskustvo tragičnog i strahotnog, nego da to iskustvo imaju kao svoju pretpostavku. Možda će to biti jasnije ako navedemo zapis Talapute, jednog od ranih budista, čiji su redovi usliji u zbirku poznatu kao »Pesme prosjaka i proslakinj« (sastavljenu približno u V veku pre n.e.), *Theratherigatha* (Veljačić, 1977: 170–177).

Talaputo: PIJESMA VLASTITOM SRCU

– Kada ću ovo ništetno tijelo, ubitačno gnijezdo bolesti i smrti, prozeti bez straha i osamiti se u šumi? Kada ću to doživjeti?

– Kada ću ja, britkim mačem mudrosti, moći da presječim

žilu žednog puzavca životne strasti, iz koje se bojazan ruda i breme bolnog stradanja?

Kada ću to doživjeti?

...

– Kada ću uvidjeti da su beskraini likovi, zvukovi, mirisi, okusi, doticaji i misli požar? Pridružen smirenina,

Kada ću to doživjeti?

...

¹ Iz sličnih razloga i Niče svodi teoriju naučevke, govoreći o čoveku kao prelasku (istina, u *Folji* za moć on kao da je zaveden vlastitom idejom i počinje da je shvata bukvalno).



Gospoda koju je iznenadila oluja (Indija, XVIII vek)

– Obitelj i prijatelje, razonodu
u ljubavi i svjetovne užitke,
sve sam to napustio i otišao.
Ipak, srce, nisi sa mnom zadovoljno.

...
Pa ipak, zar se to tiče ikoga osim mene?
Ko se oruža taj ne jadicuje.
Sve je nestalno – tako sam shvatio
i otišao, željan slobode od smrtnosti.
Tačna je riječ najvršnjeg dvoonočca,
najmoćnijeg krottitelja ljudskoga roda:
– Duh je nestalan, sličan majmunu.
Ko nije lišen strasti, teško će ga
savladati.

– Utri put koji će te izvesti iz dometa
Smrti

i dokrajči svu patnju,
put osmerovorsnog pročišćenja!
– Djelove biča smatraj patnjom u srži!
Odvрати se od svega što bolom rađa
i tu već dokrajči nasrtaj patnje!
Tako si me, srce, nekad podsticalo.
– Nestalnost je patnja. Uvidi da je srž biti
isprazna i da je zločin kazna,
pa skrži poletnu namisao volje!
Tako si me, srce, nekad podsticalo.

...
Sada kad tvoj usev rada plodove,
ti mu pokušavaš nasjeći korijenje

i tako me, srce, samo zavodiš
kolebivoga u dalju neizvjesnost.

...
Požudu, zabludu, radost i bol,
ljepotu likova, radosne osjećaje
i prijatna uzbuđenja sam prozeo.
Povratak prozrenom je nemoguć.

Uvijek sam, srce, slijedio tvoj glas,
kroz bezbroj života te nisam srdio.
Nutarnji preobražaj dugujem tebi,
a i dugi tok patnje je tvoje delo.
ti, srce, sđmo od nas stvaraš brahmane,
vitezove, kraljeve i careve,
Nekad gospodu, nekad, opet, sluge,
a po tvojoj želji bivamo i bogovi.
Zbog tebe nekad postajemo demoni,
tvoj nam koren seže do u pakao,
a nekad nas vuče među životinje
ili među ukleta sablasna bića.

Nećeš me uvijek ponovo mamiti
kao varavim zgoditkom u strasti igre!
Čemu me podbadaš kao bezumnika,
čime sam ti se toliko zamjerio, srce?

A sad ću postupiti kao gospodar.
Šta mi daju, to će mi biti dovoljno.
Svoj ću dio posla izvršiti marljivo,
a tebe ću uštaviti kao matje krzno.

...
Za stožer pažnje snažno ću te vezati
ko slona za stupac čvrstih konopima.
Pod tim nadzorom ćeš se oplenjeno
obrvati svakoj vrsti bivanja.

Na raskriću četiriju puteva me tjeráš
u krugu ko govodo po gumnu.
Zar nisam rastrgao okove da se
pridružim
milosrdnom velikanu?
Kao jelen smion u šarenoj žumi
kad krene na vrh okrunjen oblacima,
radovat ćeš se u gori ko beskućnik,
svladana će biti svaka sumnja, srce!

Ko tvome nasilju i volji popusti, muž ili
žena,

i podlegne požudama,
u zabludi opijen događajima tvoj sluga,
srce, hvata se u kolo smrti.

...
Ovakvo viđenje egzistencije – koja nas
podseća na neki veliki monolog iz Eshila ili
Šekspira – zapravo je bliže po svojoj tragedi
savremenom senzibilitetu nego grčko is-
kustvo tragičnog, jer ono ne izrasta iz nekog
velikog poduhvata junaka u koji su upleteni
bogovi i demoni, nego je reč o tragediji svaki-
dašnjeg života čoveka, koja, ipak, izražava
nešto univerzalno, a po svojoj individual-
nosti postaje reprezentativan za ljudsko kao
takvo, kako sa svojim nedoumicama i kole-
banjima, tako i svojom istrajnošću, odluč-
nošću i dizanju posle pada.

Slično bismo mogli reći i za viđenje koje
nalazimo u poeziji tamilskih sidha (jogina)
nekih 1500–2000 godina kasnije, čiji tragi-

zam nije uopšte uzdrman onim što se inače smatra antitragičkim značajkama indijske duhovnosti:

*O gospode Maduraj, o gospode Maduraj
Ne znam početak
ne znam kraj
Znam samo, o gospode
Da ima mnogo patnje na svetu.*

*Priljavština zabludlosti, o gospode
Razorila je svu snagu moje domišljenosti
Ishodom prilježnih činova
Postah razdešeni ludak, o gospode.
Sluđen telom i njegovim delanjem
Uhvaćen u mrežu tajnih pravila lagao
sam*

*Lutam oko kroz džungle velikih
privida
Bolestan u ovom svetu stvorenom
zbrkom*

*Ne mogu da zaboravim decu i rođake
Privrženost zemlji i vladaru ne
prestaje*

*Želja da vladam znanjima ne prestaje
Želim da posedujem moći nerazorive*

*O gospode Maduraj
O gospode*

Putinatar (XIV vek)

(cit. po Zvelebili 1973:93-4)

U istom duhu on piše na drugom mestu:

*Vrt župljih tikava
Na brdaču gde se spaljuju leševi
Čigra terena žustrim bičem želja
Mesto neprestanih bolova
Prepunjena posuda
Delirijum zabluda
Kavez smrću sputane ptice
Kožna kesa za pirinač
Košara za vejanje žita
Papiri zmaj što lebdi na vetru
Panj oštećen sa staze dharne
Omotič koji je sašio četvoroliki Brahma
Sasušen lišt spržen vatrom strasti
Omotič lopte izrovašen crvima
Debela motka sa šiljcima
Što se dižu kao grane univerzalnog bića
Mehur na površini vode
Slovo ispisano na talasu
Par zalogaja za vatru kremacije – to sam
ja.*

3) Brojni pisci su tvrdili da u indijskoj tradiciji ne samo da nema tragedije kao dramskog roda, nego nema ni tragičnog osećanja egzistencije. Navedimo još jedan primer koji – kako nam izgleda – ovo opovrgava. Reč je o paraboli koju nalazimo u puranama i (u neznatno drugačijoj varijanti) u budizmu, što znači da je smatrana upečatljivim opisom čovekove egzistencije.

Čoveka pojuri tigar i on se pope na drvo da bi umakao. Ali, grana za koju se dr-
žao počeo da se savija i nagru se nad isu-
šeni bunar na čijem dnu se videlo klup-
ko otrovnih zmija. Odnekud se stvorilo
dva miša (dan i noć – D. P.) koji počeo
da grickaju granu na kojoj je čovek vi-
seo. On pogleda oko sebe i na jednom
listu ugleda kap slatkog soka pa počeo
da ga liže.

Takođe nalazimo i naivno uverenje da su
Indijci bili ravnodušni prema smrti (to je bio
slučaj samo sa oslobođenima), jer su ili ve-
rovali u reinkarnaciju, ili su život ionako
smatrali iluzijom i prividom. Kažemo da je
takvo uverenje naivno zato što bismo smat-
rali jednako naivnim Indijca koji bi pisao da
su Evropljani (dok su još bili pobožni) bili
veseli kad neko umre, jer su verovali da ovaj
odlazi na nebo, gde ga u slavi čekaju Isus i
anđeli.²

S tim u vezi, treba skrenuti pažnju na ne-
koliko tokova koji su tu upleteni i zaslužni
su za zbrku koja se nastala.

Fatalizam i pesimizam

1) Nesaglasno je istovremeno tvrditi da je
indijski pogled na svet bio pesimističan i fa-
talistički na jednoj strani, a na drugoj bez-
brizan u odnosu na nevolje života i samu
smrt, jer ih ne uzima ozbiljno. A pojedini
pisci baš to veze, pri čemu nam istovremeno
govore o helenskoj vedrini i o tome da su
tragično viđenje egzistencije i tragedija bili
poznati samo u Grčkoj. U tu zbrku upleteni
su različiti činioci: od pukog civilizacijskog
nerazumevanja preko manjkavog uopštava-
nja zasnovanog na neznanju, nepotpunom
ili nereprezentativnom uzroku, do preda-
sude. Ipak, najčešće je po sredi potreba
vrednovanja unutar koga se pozitivna odre-
đenja vezuju za Grčkoj a negativna uz Indiju
ili Istok. U toj podeli tragizam je izvišen i
velik, a fatalizam i pesimizam su negativni.
Prvo, naravno, pripada Grčkoj, drugo Indiji.

Kad smo kod pesimizma, u indijskoj tra-
diciji ga možemo naći u obilju. Ali, teško
ćemo tu naći stav koji bi se po pesimizmu
mogao meriti sa odlomkom iz one Hesiodo-
ve elegije (425-8) gde se veli:

*Za čoveka najbolje je da nikad ne bude
rođen,
I nikad ne vidi toplog sunca zrake
A i za toga da što pre prođe kroz kapije
Hada.
I legne ispod hrpe zemlje.*

² U svojoj nadahnutoj knjizi de Unamuno vezuje
tragično osećanje života uz činjenicu smrti. Tačnije, on
smatra da su razum i život (ranije je to bio par raz-
um-vera) u tragičnom sukobu u tom smislu što razum
osporava ideju ili mogućnost besmrtnosti, dok je život
(odnosno žudnja za ličnom besmrtnošću) traži. 'To je
tragična borba, to je osnov tragedije, borba života pro-
tiv razuma', kaže on (Unamuno, 1967: 82). 'Strašna je
stvar inteligencija. Ona teži smrti, kao pamćenje traj-
nosti.' I još dodaje: 'Tragična istorija ljudske misli nije
ništa drugo do istorija borbe razuma i života' (str.
104).

Kao što znamo, taj stav navodi i Sofokle
u drami *Edip na Kolonu*. Da je u pitanju in-
dijski izvor, onda bi se reklo da je ovo nihili-
zizam ili pesimizam, ali ovako to Veber (Ve-
ber, 1987:278) naziva »helenskom mudroš-
ću». Ili uzmimo, na primer, odlomak iz So-
foklove *Antigone*: »Koja tebe patnja neće
skoliti? Zavist, razdor, kavgja i umorstvo, ne-
sreće te vazda prate sve, a prezrena najzad
se dovuču starost lomna, pusta i zlovoljna;
kad radosti više imat nećeš, kad u susret ne-
voljama krećeš.»

Da je ovo napisao Buda, bio bi to za ko-
mentatore primer pesimizma i negacije ži-
vota. Ovaklo, Alfred Veber, koji je napisao
odličnu knjigu o tragičnom, kaže: »Strahota
vremena i starenja u njemu? Je li to negacija
života? Ne! To je i ovde, opet, samo jedna
strana. Taj isti hor će u istom tom komadu
otpevati onu već pomenutu pesmu u slavu
Atine koja je najveća afirmacija života» (Ve-
ber, 1987:278).

Veber, koji proniche i u mnogo složenije
odnose unutar analiziranih štiva, ovde kao
da »ne vidi» da strahota vremena i starenja
jedinke nemaju veze sa slavom jedinog gra-
da. To mu, takođe, ne smeta da kasnije doda:
»Jadikovanje zbog ljudske ništavnosti pre-
stavljalo je staru mudrost Grka. Ona seže
sve do Homera i do njegovog poređenja ljud-
skog roda sa listovima u šumi kojima se ve-
tar poigrava. Provlači se kroz svekoliku kas-
niju poeziju, sve do izreke starog Pindara, da
je čovek samo san o jednoj seni» (Veber,
1987:220). Smemo li taci »san o seni» nazvati
»opčinjenost majom?»

Što se tiče fatalizma, primeri se zaista
mogu naći u indijskoj tradiciji. Neki se
mogu meriti sa fatalizmom kakav nalazimo
u grčkim mitovima posebno u mitu i Sofok-
lovoj drami o Edipu. Fatalizam je u to poseb-
no upadljiv zbog udela proročanstva koje se
ne može izmeniti, izbeći ili opovrgnuti. Na
tome, naravno, počiva značajan deo čarolije
i lepote ove povesti. Iako učesnici drame u
određenim osecima znaju za proročanstvo,
njihovi postupci – čak i oni koji su deo ak-
tivnog nastojanja da se proročanstvo izbeg-
ne i ne ostvari – vode upravo njegovom is-
punjenju. Drugo, patnje i nevolje koje snala-
že likove nisu zavisne od njihove moralnos-
ti. Neumitnost, nezaluznjena patnja i nesreća
čine, naravno, okosnicu tragične situacije
i zapleta, a one, po našem mišljenju, jesu bit-
ne komponente fatalističkog stanovišta,
koje znači upravo to – da je nesreća nezalu-
žna, nepravedna (ona može, do određene
mere, biti u vezi sa radnjama likova, poseb-
no onim koje su vođene jakim osećanjima;
besa, sujete, ljubavi, ljubomore, zavisti, ali
je udarac, ili nesrazmeran ili pogoda neduž-
nog) i da je nezavisan sa naročito bespo-
moćnošću učesnika (kaj dela ne vodi pravi do-
seg svojih činova, ili ga vidi, ali »ne može
drugačije», jer je gonjen u postupanje veli-
kom silinom – straću – koja ga nadmaša).

Prema tome, ako ima fatalizma u indij-
skim učenjima i književnim delima, onda se
ovaj ne može jednom uzeti kao nedostatak a
zanim kao vrednost, onda kad se javlja u gr-
čkom kontekstu.



Višnu (Indija, XIX vek)

2) Mnogi autori su fatalizam vezivali uz ideju karme koja ima značajan udeo u indijskoj tradiciji. Ali, to je nesporazum jer ideja karme podrazumeva nešto što je bitno odvajanje od fatalizma: to što čovek sadašnjim činovima može svesno uticati na buduća stanja, dok fatalističko shvatanje znači da se na budućnost ne da svesno uticati.

Ali, zato fatalizam nalazimo kod Makhali Gosale, glavnog predstavnika filozofije advika, od kojih se sačuvalo samo par fragmenta u budističkim izvorima, iako je ova misao imala istorijski kontinuitet od oko 20 vekova (od VI veka pre n.e. do XIV veka). U učenju Gosale, starijeg savremenika Bude, nalazimo jedno strahotno viđenje čovekove sudbine (*niyati*):

Ne postoji, maharada, ni uzrok ni povod izopačenosti bića. Bića se izopačuju

bez uzroka i povoda. Ne postoji ni uzrok ni povod čistoći bića. Bića se pročišćavaju bez uzroka i povoda. Ne postoji ni vlastito djelo, ni tuđe djelo, ni ljudsko djelo. Ne postoji ni snaga ni moć. Ne postoji ni ljudska postojanost ni ljudski napor. Sva bića, sva dahom obdarena stvorenja, svi stvorivši, sve što živi nema ni snage ni moći, nego se savija snagom sudbine i stjecajem prilika... Postoje osamdeset i četiri stotine tisuća velikih razdoblja nastanka i propasti svijeta, u toku kojih će budale i mudraci kružeći i preporadajući se dostići kraj bola. Zato nije točna tvrdnja: 'Ovom vrlinom, ili ovim obredom, ili ovom askezom, ili ovim ispravnim životom postići ću da mi dozrije još nedozreli plod djela, ili ću opreznim postupkom otkloniti već dozreli plod djela.' Ne posto-

ji ograničavanje u mjeri radosti i bola za preporadanja, ne postoji smanjenje ni povećanje, ni nadredenost ni podredenost. Kao što se klupko konca, kad se baci, kotrija dok se ne razmotra, tako će isto budale i mudraci kružeći i preporadajući se dostići kraj bola.

(Veljačić, 1982: I, 274-5)

Ono što je tu karakteristično jeste ova kosmizacija, strahotno proširenje čovekove drame na mnogo veća prostorno-vremenska razdoblja nego što su ih videli grčka i hrišćanska tradicija. Da bi tragično osećanje života moglo da obuhvati ne jedan život nego hiljade života i da se protegne u vremenu i prostoru do kraja sveta i vremena, za to nije nužna samo ideja reinkarnacije (ponovljenih rađanja, bivanja), tu je neophodno i njeno smeštanje u jedan grandiozni kosmički okvir. Hrišćani su znali za drugi dolazak Hrista, ali sve to – od stvaranja sveta do drugog dolaska Hrista – smešteno je u 5-6000 godina, što deluje provincijalno u odnosu na milijarde godina sa kojima računaju indijske kalpe.³

Provincijalnom mentalitetu izgleda da smeštanje u takav grandiozan okvir već samo po sebi poništava tragično iskustvo, a takođe i ideja reinkarnacije koja je, s jedne strane, izgledala kao otklanjanje straha od smrti, a s druge, kao popravka za (prethodnu) tragičnu egzistenciju.

Tako, pišući o pojmu tragičnog danas (tj. oko 1970) Helen Gardner kaže: 'Mističko shvatanje, koje je osnovano u velikim religijama Istoka, duše u tavnici materije, i izbavljenja kao spasa i bekstva iz sveta vremena i ploti, nespojivo je sa osećanjem da naše iskustvo u ovom stetu ima vrednosti i značenja koji kao da nadahnuju tragičara. Učenja o reinkarnaciji nesaglasna su s tragičnom finalnošću i dovoljnošću, kao što su učenja o večnom vraćanju, koja vide ljudski život kao obrazac plime i oseke u izrazima vraćanja i obnavljanja. To nalikuje komičkom uzoru o neprestanom toku života, o propadanju i obnavljanju kroz pokoljenja, a ne tragičnom obrascu razrešenja u završnom ishodu. Religije koje propovedaju povlačenje iz sveta ljudske akcije i vuku ljud-

³ Taj provincijalizam je umnogome obeležio i potonju istoriju Evrope, kada je, recimo, crkva nastojala, kroz progone Jerezi, da održi geocentričnu teoriju vasione, biblijsko vreme, opis stvaranja sveta, božansko poreklo čoveka itd.

Obično se kao doprinos hrišćanstvu ističe ideja linearnog vremena, nasuprot kružnom poimanju vremena, kakvo nalazimo u starim kulturama Azije, u Grčkoj, kod gnostika itd. Ali, kada se ima u vidu da to linearno vreme u hrišćanstvu obuhvata 5-6000 godina naspram kalpi u Indiji i *eonu* u Grčkoj, koji predstavljaju mnogo duža vremenska razdoblja, onda je jasno da uzimanje u obzir jednog takvog iskeca (u kome su čvrste tačke stvaranja sveta prvi i drugi dolazak Hrista) i nije moglo izgledati drugačije nego kao linearno, na isti način na koji se čoveku koji vidi samo mali deo nekog velikog kruga čini da vidi pravu liniju. Savremena kosmologija i astronomija koje su oko dva veka vdale berbu sa biblijskom slikom sveta, daju više za pravo gnostičkoj, hinduističkoj, djaniističkoj i budističkoj tradiciji u kojima (za razliku od hrišćanske) reč 'svet' se upotrebljava u množini, pa se radije govori o 'svetovima' a ne o 'svetu'.

ski duh u odvajanje od sabraće, učeći ga da teži 'bektstvu Jednoga u Jedino', ili blaženstvu Nirvane, odbacuje tragična pitanja i neće inspirirati umetnike da značenje ljudskog života nađu u njihovom kratkom putu po ovom svetu privida» (Gardner, zbornik *Teorija tragedije*, 1987; 390).

Zanimljivo je da se ovde pominje »povlačenje iz sveta ljudske akcije i odvajanje ljudskog duha od sabraće« itd. tj. ono što je inače bio deo humanističke kritike hrišćanstva, sada se okreće prema religijama Istoka. Pa kako onda, s tim u vezi, stoji sa hrišćanstvom?

»Ponekad se kaže da je hrišćansko učenje o budućem životu i o nagradi i kazni posle smrti, takođe, razorno, za tragičnu finalnost, i da niko ko je istinski verovao u te doktrine ne bi mogao da napiše tragediju. To je zanimljivo mišljenje. Pojam nagrađivanja i kažnjavanja posle smrti održao se veoma čvrsto i u religijama mimo hrišćanske i hrišćanstvo nije jedino po verovanju u zagrobni život (»Pojam tragičnog danas«, *Teorija tragedije*, str. 391). Pozabavivši se tim mišljenjem Helen Gardner dalje zaključuje:

»U svem naglašavanju vrednosti individualnog i svojoj tvrdnji o važnosti i nepovratnosti istorijskih zbivanja, hrišćanstvo može bolje od svih visoko razvijenih religija da se prilagodi tragičnom iskustvu kao preduslov za čovekovo pitanje o istini i stvarnosti (citat sa str. 394).

Neki autori, međutim, znaju da neke »manje razvijene« religije čak nisu morale da se »prilagodjavaju« tragičnom iskustvu jer je ovo u njima i inače našlo izraza, kao na primer u stihovima Tamilca Čivavakijara:

Mleko se ne vraća u vime kad jednom isteče.

Umucak buter neće više biti pavlaka.

Zvuk gonga ne može uskrnuti

jednom kad gong napukne.

Oduvani cvet, pala vočka

ne vraćaju se drvetu.

Mrtvi se ne rađaju iznova.

Nikad. Nikad. Nikad.

(Zvelebil, 1973:85)

Tragično iskustvo govori baš da tragični likovi doživljavaju poraz u svetu ljudske akcije i ako (odmah) ne propadnu, često se odvajaju od sabraće (kao na primer, Edip) ali se neki evropski autori upinju da to ne priznaju ako je izraženo u indijskom kontekstu, nego samo u grčkom ili hrišćanskom.

3) Primere dvostrukih standarda nalazimo i u proceni odnosa tragičnog zapleta i srećnog kraja (rasplata). Indijski mitovi i na njima zasnovane drame često imaju ovaj srećan kraj zbog čega im je odricana tragičnog zapleta, ali taj princip nije provelen i u slučajevima grčkih sižea.

Tako, Veber (1987: 161) osporava tragičnost u indijskoj drami KAUSIKIN GNEV (autor Kšemišvara, IX vek), zbog toga što posle tragičnog zapleta sledi nagrada za pretrpljene patnje u vidu uzlaska na nebo. Ali,

to je ista situacija koju nalazimo u hrišćanskim učenjima o nagradi posle smrti i u povesti o Heraklu, odnosno, Sofoklovoj drami TRAHINJANKE. S tim u vezi H. Gardner (ibid., *Teorija tragedije*, str. 391) kaže:

»Tragedija prikazuje istorijsko, životni put na ovom svetu. Niko nikad nije pomislio da Sofoklova drama TRAHINJANKE nije duboka i strašno tragična zato što je gledalište, kao i pisac, znalo da je Herakle nagrađen za svoja dela i uznesen na nebo.«

Pogledajmo sada različite standarde kod samog Vebera. Govoreći o već pomenutoj drami KAUSIKIN GNEV (ibid., str. 161), on veli da je »besmislena i ujedno surova obredna nijansa« to što se Haričandra i njegova žena ne smeju dodirnuti čak ni pred smrt (jer je on u međuvremenu, postao čandala, tj. nečist i nedostojan da je dodirne). Na drugoj strani, kad komentariše Antigoninu odluku (ibid., str. 270) da sahrani Polinika (makar simbolično), rukovođena obrednim načelom da bližnje valja da sahranimo, ma šta ovi učinili, Veber to ne smatra »besmislenom i ujedno surovom obrednom nijansom« nego legitinim elementom tragičnog zapleta.

Ovde ostavljamo po strani to što su pojedini pisci, u nastojanju da izoštire fenomen tragičnog, došli do zanimljivih potankosti u određivanju, ali bi njihova primena na ona dela, koja u istoriji književnosti inače slove kao tragedije, polovinu izbacila iz te kategorije. Na primer, ako bismo primenili Selerove kriterijume (razvijene u tekstu »O fenomenu tragičnog«, zbornik *Teorija tragedije*, str. 138-157), onda se povest o Edipu (bilo u mitskoj ili dramskoj postavi) ne bi mogla smatrati tragičnom, nego, recimo, poveću o fatalnosti proročanstva, što, ustalom, može važiti za većinu grčkih tragedija u kojima proročanstva i bogovi zapravo uplićuju postupke i tok događaja, oduzimajući im onu autentičnost koja je uslov modernog shvatanja tragedije.

A baš fatalizam je ono što se inače ističe kao negativna odrednica indijske tradicije, koja negira tragično, tj. udeo pojedinca i njegovih napora u svekolikoj drami sveta. Zamršenost argumentacije i određenja tragičnog, plete se oko dva povezana aspekta. Jedan je udeo fatalnog (nužnog) i slobodnog u zbivanju, a drugi je odnos božanskih sila i namera i ljudskih karaktera i činova. Jer, učinak tragičnog (kao negacije ili poništenja nekih visokih vrednosti, ili čak, ukupnog smisla života) izrasta iz spleta onoga što je čoveku nedokučivo i što oseća kao jače od sebe, često sa osećanjem da je ta sila prožeta zlovoljom (a to mogu biti bogovi, ili Bog – za Jova – istorija, priroda, društveni odnosi, logorski kapo, neka lokalna zavera, pa čak i predsednik SIZ-a ili mesne zajednice) i onoga što čovek želi, namerava i čini (sa osećanjem da je to izraz njegove volje i slobode). Neki ove dve strane razdvajaju; prvu vezuju uz paganski svet a drugu uz hrišćanski, pa kažu da je grčka tragedija – tragedija sudbine, a da je hrišćanska tragedija – tragedija slobode. Seler veli da dok je moguće dati jasan odgovor na pitanje »Ko je kriv?« tu nema tragedije i da »tragična krivica« predstavlja krivicu zbog koje se niko ne može

»optužiti«. Izgleda da se Edip (ili Sofokle) ne slaže s tim, kad veli:

*Apolon mi, Apolon ove jade
sve dade i sve moje, moje patnje.*

4) Poduhvatili smo se, u ovom delu teksta, demistifikacije koja bi se mogla svesti na sledeće zaključke. Prvo, tragično se ne iskazuje samo u tragediji kao dramskom rodu, dakle u dramskom zapletu, već i u drugim književnim rodovima (epu, paraboli, alegoriji, poeziji itd.). Drugo, nalazimo ga ne samo u književnosti u užem smislu, nego i u mitu, filozofiji, sakralnoj poeziji itd. Treće, stav pojedinih autora, koji se kreće u rasponu od tvrdnje da na celom Istoku tragično osećanje života uopšte nije našlo izraz, do nešto bliže tvrdnje (koju zastupa, na primer, Alfred Veber, 1987) da na Istoku nije samo bilo tragične drame, predstavlja u istoriji književnosti analogan stava iz istorije filozofije da na Istoku nije bilo filozofije, i stava iz istorije religije da je hrišćanstvo »najbolja«, »najrazvijenija« ili »najviša« religija. Naime, oni su samo ispoljavanja segregacionizma i evocentričkih predrasuda u različitim područjima istorije kulture, kombinovana nekad sa neznanjem, nekad sa ideološkim slepim mrljama, a nekad sa kulturnim provincijalizmom i ksenofobijom. Četvrto, taj segregacionizam se potkrepljuje na nekoliko načina. Najpre tako što se primenjuju dvostruki standardi, za koje smo već naveli nekoliko primera. Zatim, tako što se uzimaju primeri koji ga potkrepljuju a prelazi se preko grade koja mu protivreči. Ređe se pribegava i tome da se tvrdi ono što se tvrditi ne može, što protivreči ili istorijskim podacima ili iskustvu.

Peto, tragično iskustvo i viđenje hrišćanstva našlo je izraza u mitu, religiji, književnosti i filozofiji i u svim ovim područjima nalazimo i nastojanja usmerena ka dekonstrukciji ili nadilaženju tragičnog. Tvrditi da u indijskoj tradiciji nije bilo tragičnog osećanja života i tragičnog viđenja hrišćanstva zbog toga što je vedanta svet smatrala majom, što se verovalo u reinkarnaciju, ili što je, kao dovršenje ljudske egzistencije, isticao oslobođenje (mokša) i utrućne (nirvana), isto je tako neosnovano kao i kad bismo tvrdili da u Crčkoj nije bilo tragičnog viđenja hrišćanstva zbog toga što je Platon smatrao da svet čine senke ideja, ili što su Pitagorejci i Platon držali do ideje reinkarnacije ili što je Aristotel smatrao da je cilj ljudskog života *sophia*, a stoici postizanje *apatheie*. Drugim rečima, i jedna i druga tradicija artikuliraju i tragično viđenje hrišćanstva i njegovu dekonstrukciju. Nama u Evropi se dekonstrukcija tragičnog nametnula iz perspektive hrišćanstva, kao isključivo religijska, te nam je zatvorila perspektivu sagledavanja te dekonstrukcije sa drugih i drugačijih osnova u Crčkoj, Indiji ili Kini, a kasnije je izveden pomak ka društvenom bitku kao okviru dekonstrukcije tragičnog tumačenja hrišćanstva, ili je tragično vezano za »klasnu« istoriju društva« koja ima da završi pravom, besklasnom, dakle, posttragičnom istorijom.



Kosmičko obličje Višnu (Indija, XIX vek)

Tragičan zaplet i nadilaženje

Do sada smo uglavnom govorili o tragičnom u indijskoj tradiciji u vezi sa tragičnim osećanjem života, koje izražava doživljaja sveopšte prolaznosti, nepredvidljivosti posledica delanja, nemogućnosti da se ostvari neka trajna vrednost ili stanje u svetu, bolnosti bivanja zbog nezasićenosti čovekove žedni za životom i žudnje za izvesnošću. No, ima li u indijskoj književnosti i tradiciji tragičnih likova i tragičnih zapleta?

Ako pogledamo sadržaj dva velika epa — *Mahabharatu* i *Ramajanu* — koji nude veliku zalihu samostalnih epizoda i zapleta utkanih u osnovni tok radnje, vidimo na delu nekoliko karakterističnih zapleta od kojih su neki tragični.⁴

⁴ Centralna tragična epizoda *Mahabharate* vezana je uz bitku na Kurukšetri i noćni prepod. Prepod su

Jedan tip zapleta počiva na sukobu jakih izazova ili osećanja (od kojih su neka pozitivna a neka negativna): besa, strasti (kockarske), zavisti, ljubavi, koji gone pojedine likove kao usud u kome se prepliću svojstva

posle same bitke izvela trojica preostalih ratnika iz poražene vojske Kurava, zaključili na spavanje hiljade ratnika s'pobedičike strane — koji su usnuli posle teške bitke sa uverenjem da su boj i ubijanje konačno završeni. Osnovni zaplet u *Mahabharati* ima svojstva tragičnog zbog toga što je u pitanju braćuoblički rat između plemena koja su u krvnom srodstvu (za razliku od Trojanskog rata u kome sukobljene strane nisu u srodstvu) i zbog toga što je graden u sledu kumulativnih zapleta, od početnog antagonizma između nekoliko ljudi do konačne katastrofe u koju, po sili prilagodice, bivaju uvučeni i oni koji međusobno nemaju razloga da se ubijaju. Tragiizam *Mahabharate* izražava iz tri zaključka koja se nameću: da su ljudski odnosno bitno određeni i uplivisani silama mrinje, zavisti i osećanja, da se razorni vihor, kad krene, više ne da zaustaviti, i da u sukobima, te vrste zapravo nema pobednika.

i namere likova sa namerama bogova⁵ i poretkom karme. Kao i u grčkim mitovima, glavni činioci tragičnog zapleta su bes⁶ i zavist — oni na odlučnim mestima vode zamršaju ljudskih odnosa koji vodi u tragediju.

Drugi tip zapleta počiva na sukobu dužnosti ili običaja (zasnovanim na nekoj socijalnoj vezi — na primer, kastinska dužnost ili običaj) i širem moralnom osećanju i sagledavanju. Ovim zapletom ćemo se pozabaviti posebno u vezi s *Bhagavad Gitom*. U tu kategoriju spada i tragedija koja proističe iz sukoba javnog mnenja i pojedinca, kakav nalazimo na kraju *Ramajane*, kada Rama Sita, koju je izbio od otmičara Ravane posle silnih napora, mora ponovo da izgubi zbog socijalnog pritiska kojem podleže, te je izgoni zbog sumnje da je bila okaljana u vreme otmiče.

Ovaj zaplet se na kraju *Ramajane* pojavljuje dva puta. Prvi put su u pitanju sumnje samog Rame koji, pošto je pobedio otmičara svoje žene Site, Ravanu, kaže: »O princezo Videh, kako bi neko poput mene mogao i za trenutak zadržati ženu koju je makar na čas dopal ruku drugoga? Ja sam se poduhvatio rata samo da bih opraao svoje ime i ime svoje porodice.« Nakon tih reči Sita veli da je njena vernost neokaljana i traži da

³ U indijskim epovima, mitovima i dramama bogovi se upliću u zbivanja, kao i u grčkim, nekada i sami doprinoseći tragičnom zapletu (aktivnim uplitanjem u zbivanja) ili ga samo sudbinski proričući. To što pri božanskim uplitanjima stradaju nečužni u mitu je uračunato na različite načine: nekad je tako zbog toga što su i bogovi pristrasni, ili se rukovode nekim svojim računima i ciljevima. Motivacija bogova u epovima, iako otkriva svoje ljudsko poreklo, često je iznenađujuća, naročito u izazivanju sukoba između ljudi. Među najzanimljivije spada motivacija boga Odina u skandinavskim epovima, koji zavađa rođake jer želi da što više junaka pogine, kako bi dospeli kod njega u Valhaliu.

⁴ U hrišćanskom razdoblju odnos zla u svetu i boga ostao je (i postao) još veća zagonetka. Pošto je u pitanju jedan sveučeni i dobar bog koji je, uz to i tvorac sveta, umtar koga nema više nateranja, zadržava i intriga kao između grčkih bogova, sada je teže obrazložiti zlo sveta. Glavni odgovor na to je da zlo ne potiče od boga, odnosno polaznih uslova sveta, nego od čoveka (kome je bog dao i slobodu da greši i čini zlo) i palog (palih) anđela. Drugi odgovor, koji se daje za slučajev koji ne podležu tome, jeste da su »neznačni putevi božije, tj. da čovek u krajnjoj liniji ne može dokučiti smisao nekih (posebno strahotnih) zbivanja. Gnostici su na to davali odgovor da postoje dva boga — jedan daleki, sasvim onostran i nečužni i jedan zadužen tvorac sveta i zla sveta, koje nije u potpunoj zaslugi čoveka i njegovog greha, nego je deo snivnog ovog sveta u kome je čovek bačen stranac.

⁵ Umberto Eko je u svom govoru prilikom otvaranja Sajma knjiga u Frankfurtu (oktobra 1987) napao gnosticizam smatrajući da se ta misao nastavlja do naših dana, u nastojanju ljudi da izbegnu odgovornost za zla sveta. Zalažući se za vraćanje hrišćanstvu, on se zalaže i za sagledavanje odgovornosti čoveka za svet. Ipak, čak i prihvatajući tu odgovornost, čovek ostaje sa pitanjem da li su isti bog (i vera) na čije se poslanje pozivao Isus i bog (i vera) na koje se pozivala Inkvizicija, ili su to različiti bogovi (i veri)?

⁶ U ono vreme se smatralo da čovek obuzet ljudnjom neji (delimično ili potpuno) pri sebi, nego je obuzet nekim demonom koji je ušao u njega. Da ideja sačuvana je i u dvostrukom značenju naše reči bes — besna je čovek, (kao) obuzet besom, ne afektom ljudnjom (besom) demonom. Primeri besa su *Mahabharati* i *Ilijadi* su zaista upečaljivi: na primer, pijenje krvi, ili jedomo mozga pobednog i ubijenog, neprijatelja, pri čemu se to ne čini iz kanibalskog uverenja da će se time preuzeti i zadobiti neprijateljeva hrabrost ili pamet, nego je u pitanju osvetlički bes.

se načini pogrebna lomača u koju se baca. Ali, ceneci njenu neudžnost i spremnost na žrtvovanje, bogovi pritiču i spasavaju je iz vatre. Tada Rama tvrdi da nikad nije ni sumnjao u njenu vernost ali da je to valjalo i drugima dokazati i oni se vraćaju zajedno u Ajodhju, gde Rama biva krunisan.

Tako se završava starija verzija *Ramajane*. U kasnije dodatom, sedmom delu, nevolje tek počinju. Jednog dana neki čovek iz varne dombi (čije je zanimanje bilo pranje veša) otera svoju ženu zbog neverstva, sa rečima da nije budala kao Rama da je primi nazad kad je već bila sa drugim čovekom. Ova glasina je dobijala na zamahu i kad je stigla do Rame, on podleže pritisku i izгна Sita u šumu. Tako se Sita po treći put nađe u nevolji – prvo je zajedno s Ramom bila izgnana iz Ajodhje, a drugi put ju je oteo Ravana. No sada je nevolja bila najveća. Taman kad je izgledalo da je patnjama došao kraj, Sita se našla izgnana, sama i noseća, te ju je u svoju pustinjačku kućicu primio penik Valmiki, koji je potom – po predanju – ispevao *Ramajanu*.

Sita je rodila blizance Lavu i Kušu, a posle petnaest godina Rama se našao u tom kraju i slučajno naišao na dečake poznavši u njima sinove. Rama se sada kaje i poziva Sita da se vrati i da se pred žrtvenom skupštinom zakletvom očisti od svake dalje sumnje javnosti. Ali, ona je sada već suviše ojačana, uvredena i izmorenna. Ona se zaklinje na vernost ali u istom dahu poziva majku zemlju da je primi, što se i događa. Zanimljivo je da i Gajap, na kraju, takođe odlazi pod zemlju, u edip Erinija.

Treći tip zapleta zasniva se na sukobu moralne obaveze (često obećanja) i nepredviđenih posledica te obaveze ili postupaka likova. Kako je istakao Hristić (*o*Problem tragedije, u zborniku *Teorija tragedije*, str. 445), u objašnjenju tragedije pisci su se uglavnom okretali usudu, sudbini, onome što je (iz prošlosti) uslovlilo i uzrokovalo tragičan zaplet, a manje su pažnje obraćali neočekivanim posledicama koje u datom trenutku junak i ne sluti. A baš to je druga (i bitnija strana) karme. Jer, ono što čovek, (po nacelima karme) ne može da izbegne jesu posledice pređašnjih činova, a ono čemu teže sva indijska učenja o oslobođenju (od upanišada do budizma, sankhje i joge) jeste oslobođenje od karme kao budućeg obavezujućeg slede. To područje budućeg – jeste i dimenzija dekonstrukcije tragičkog kakvu nalazimo u indijskoj tradiciji. Tragično počinje na toj moći karme da nas sada i ubuduće sputa ne očekivanim posledicama naših činova. Na neočekivanim posledicama izrasla i ono što Šeler naziva 'tragičnom krivicom' zbog koje se niko ne može 'optužiti' za koju nema 'sudije' (zbornik *Teorija tragedije*, str. 125).

U toj situaciji izlaz je tražen i u pravcu potpunog odricanja od svake volje, žudnje i čina, a i u takvom preumirljivanju u kojem svu volju, žudnju i čin prisutni, ali sa samosveću koja uspostavlja distancu i rastapa njihov prisilni, tragični karakter.

U *Bhagavad Giti*⁷ nalazimo tragičan zaplet koji odgovara Šelerovoj tipizaciji idealnog tragičnog zapleta, a to je slučaj kad nosioci sukobljenih vrednosti upošte ne predstavljaju različite događaje, stvari ili osobe već se stiču u jednom događaju *jednoj stvari, jednoj osobi* . . . (*Teorija tragedije*, str. 146). Naime, pred odlučnu bitku u Arđuni se javlja moralni sukob jer treba da se bori i ubija svoje rođake koji su se podelili u borbi za vlast (on se našao na jednoj strani sa svojom braćom). Ako se bude borio moraća da ubija svoje rođake, a ako odustane izlače druge rođake i pogaziće kastinsku dužnost ratnika (kšatrije). To je tragičan sukob koji ga parališe i bacu u očajanje:

*Bolje svetom prositi pa živeti,
Nego časne učitelje ubiti!
Njih ubivši, ma za blagom gramzili
Za života krvav plod ću kusati.*

*Niti znamo šta je za nas bolje sad:
Pobediti, ili biti pobeden:
Jer njih ubiv, život mi se ne mili,
A eno ih za boj spremnih spram men!*

*Biće moje milost robom porobi,
Um mi bludi, nt zna dužnost gde mu je:
Šta je bolje? Pouzdano reci mi;
Pouči me: tebi sebe predajem.*

(*Bhagavad Gita*, II, 5–7. Preveo Miroslav Marković, zbornik *Početci indijske misli*, str. 236)

Stoga mu priskače u pomoć Krišna koji nastoji da dekonstruiše taj sukob sa ciljem da Arđunu izvede iz pasivnosti i odstupanja, da ga navede da se upusti u boj. Toj dekonstrukciji je zapravo posvoćen najveći deo *Gite*. Nepoznati autor naveo je u tu svrhu različita učenja i shvatanja koja su već bila znana do njegovog vremena, a i sam je dodao neke nove ideje, kao da je kroz lik Krišne želeo da upotrebi sve što mu je stajalo na raspolaganju, ne bi li rastočilo pretpostavke tragičnog zapleta u koji je zapao Arđuna, i da objedini nekoliko različitih učenja i obrazaca prisutnih u njegovo vreme: ideje upanišada, sankhje, joge, kao i preoblikovano shvatanje žrtvovanja.

Notrop Fray veli da će onaj ko je naviknut da misli u arhetipovima o literaturi, lako u tragediji prepoznati *mimesis* žrtvovanja (*Teorija tragedije*, str. 281). Neću se upuštati u to šta on pobliže podrazumeva pod tim nego ću reći šta to znači u kontekstu *Bhagavad Gite*.

Prinosenje žrtva (*janja*) je bilo deo običajnog vedskog poretka (*dharma*) kojim je čovek zasluživao put predaka. Odricanje (*sanjasa*) je bilo deo prakse i nazora jednog zasebnog poretka traženja oslobođenja (*mokše*) kome se čovek najčešće priklanjao povlačeći se iz aktivne društvene uloge i kastinskog poretka. Odricanje se tu pred-

stavlja kao *mimesis* žrtvovanja, delom zbog teježe da se ostane usaglašen i saobrazan vedskim načelima, a delom zbog stvarne, strukturalne sličnosti žrtvovanja i odricanja. Naime, u odricanju (*sanjasi*) čovek se odriče imovine i porodično-kastinskih pravca (a sa njima i dužnosti), a prinosi celo svoje biće vatri joge i sveubuhvatnom, apsolutnom identitetu brahmana. Dok je heroj bio čovek koga će bogovi i sudbina smrtiti i od čije se žrtve hrane (zapravo, on je žrtva zajednice, prilog opštoj dobrobiti), *sanjasi* se razrešio biološkog i društvenog poretka po vlastitom izboru. To znači da se on odrekao i da je žrtvovao ono do čega je ljudima, inače, najviše stalo: važnosti, moći, seksualnosti, posedovanje, samopotvrđivanje (makar i skućenog i ograničenog onime čime je ograničen čak i život jednog kralja) – u zamenu za neku slobodu i neko neprolazno dobro koje običnim ljudima izaziva nevericu ili vrtoglavicu.

Gita sada daje novo značenje i smisao ovim pojmovima. Po *Giti*, tajna odricanja (*sanjasa*) je čovekova (*janja*), nije u tome da se žrtva odrekne delanja i da žrtvuje svoje snage, nego da upotrebi svoje snage i da dela, ali se to odrekne plodova dela, da u delanju žrtvuje odričući se ploda delanja. A znamo da je jedna od najvećih tragedija da čovek bude lišen ploda svog dela; što znači isto i kad je svetac raspet i kad su lopov i zločinac nagrađeni imanjem i spokojnom starošću. U ekonomiji sveta to, naravno, upošte nisu retki slučajevi. Oni koji su navikli da misle sociološki pomisliće da je ovde u pitanju zametak ideologije eksploatacije – prisvajanje viška rada⁸ kao mistifikacija i demistifikacija tragičkog u istoriji.⁹

U jednom čitanju *Gita* bi se zaista mogla shvatiti i kao idealno opravdanje eksploatacije (kroz odricanje od ploda delanja – II 47–51) i kao opravdanje svakog čina i nasilja (kroz stav da nema ubice ni ubijenog – II, 11–19). Ali, to je slučaj ako *Gita* čitamo isključivo iz socijalne ravni. Reč je o tome da *Gita* cilja na nešto što nadilazi društvene odnose, a to je tragizam čovekove egzistencije u svetu u širem smislu. Taj tragizam određen je karmom.

Obično se uočava etička uloga karme – kao načela koje obezbeđuje retribuciju: da počinioca zla stizu dobre posledice, a počinioca dobrih dela dobre posledice. Ali, u *Giti* se ukazuje složeniji problem vezan uz dela-

⁸ Poredini francuski autori nastojali su da pojmo- razvijene u političkoj ekonomiji (kapital, razmena, akumulacija) prenesu na optičja aketološka pitanja i etiku (na primer, Jean Baudrillard).

⁹ Sudbina nam se tada prikazuje kao kapitalista koji eksploatiše dobre (uskraćuje nagradu dobrima, a nagraduje zle), a bog kao komunisti (koji ispravljaju nepravde sudbine). Ako nam sada neko kaže da tragediju možemo prevazići ako ne čekamo da nam usudi i bližnji uzmu ili uskraće ono što nam pripada nego da u uspredi našim učinitim dragovoljno se odričući i žrtvujući onda nas to može posediti na neke poznate namene (naravno carevo . . .) ili situacije (kad se neko, videvi preporuč nacionalizaciju ili eksprorijaciju, upotrebu odrekne u korist 'narod'). Psihoanalitičar će nam reći da je to identifikacija sa agresorom, a markista da je u pitanju podleganje ideologiji eksploatacije, ili – ako je reč o razvijačenoj klasi – zadobijanje klase svesti kojom se sagledava istorijska nužnost.

⁷ *Bhagavad Gita* ima 18 glava, a uključena je u *Mahabharatu* u *VII tom* (poglavlja 23–40). Neki autori smatraju da je *Gita* nastala između III i I veka pre n. e., a drugi smatraju da je to bio I do III vek. Imedu dva rata prozni prevod je sačinio Pavle Jevtić, a posle II svetovog rata, versifikovan prevod je načinio Miroslav Marković (*Početci indijske misli*, str. 229–331).

Strahotnost i igra sveta

nje i uzročno-posledični lanac karme, s obzirom na Arđuninu situaciju (i situaciju svakog drugog čoveka). Arđuna želi da se povuče iz boja, iz akcije. Krišna mu, međutim, kaže da neće tako izbeći karmi, nego delanjem, ali, delanjem koje ne prijanja uz vlasnite ishode i plodove, ma kakvi oni bili.

*Delo samo za smer uzmi
A nikada plode dela
Niti delaj ploda radi
Nit' se podaj nedelanju! (II 47)*

*Ko se dela kloni, neće
Slobodu od dela steći,
Nit će samo odricanjem
Savršenstvu svome stići. (III, 4)*

*Osim dela kao žrtve,
Ovaj život rob je dela
Zato delaj žrtve radi
Neprivržen plodu dela! (III, 9)*

*Zato vazda neprivržen
Vrši delo koje moraš;
Jer ko neprivržen dela,
Taj najvišoj meti stiže. (III, 19).*

Vidimo, dakle, da je socijalna ravan sekundarna – mada nije nevažna (pošto je u pitanju vršenje društvene uloge unutar date podelje rada). Po sređi je nastojanje da se prevaziđe i dekonstruiše tragizam čovekovih napora u kojima se poravnanje nikad ne postiže¹⁰ i koji samo pojačavaju vezanost za karmu umesto da vode oslobođenju od reinkarnacije i karme.

Od četiri načina dekonstrukcije tragizma egzistencije, koje navodi, Gita daje prednost ovom učenju koje naziva karma jogom, kao i prednosti i obožavanju (*bhakti yoga*) Krišne. Druga dva načina dekonstrukcije su put znanja (dnjana joga – IV, 33–42 i V, 18–29) i klasična sankhya joga (VI, 20–23 i XIV, 19–25).

*To kad se misao smiri
Obuzdana vežbom joge
Kad duh ljudski sopstvo posmatra
I u njemu radost nađe*

*Kad najviši i natčulnu
Sreću umom čistim pojmi
I kad u njoj stojeć čvrsto
Od istine ne otpada*

*Tekovina koju čovek
Za najveće dobro smatra
U kome ga ne potrese
Zlo najveće, o Arđuno:*

*To imenom joge zovi
To rzdvajanje od bola.
Nju rešeno upražnjavaj
Neustrašivošću srca! (VI, 20–23)*

¹⁰ Načelo »neprijanjaćeg delanja« (*nikama karma*) je *Bhagavad Gite* blisko je teističkom načelu »neremetičeg delanja« (*wu wei*). Ali, postoje i razlike u kontekstu. U *Giti* je reč o oslobođenju od karme, a u taoizmu o usaglašavanju sa taoom.

Strahotno se u različitim indijskim tradicijama pojavljuje ili u pojmovnom vidu ili u vidu božanstva koja otelovljuju strahotnost čovekovog doživljaja sveta.

1) U *Giti* nalazimo upečatljiv opis strahotnog obličja Višnuovog, u kome se iskazuje kosmizacija božanstva, nastojanje da se drama sveta i čoveka obuhvati jednim likom.

Krišna ovako opisuje Arđuni strahotni lik Višnuov (odnosno, svoj):

*Vidove sad gledaj moje
Na stotine i hiljade:
Božanstvene, raznovsne,
Raznobojne, raznolike
(...)*

*No ti nisi kadar da me
Svojim ljudskim okom vidiš
Čudesno ti oko dajem,
Gledaj moju moć božanskul
(...)*

*Tu Arđuna vide sada
Kosmos celi mnogostruki
U jednome združenju telu
Telu Boga nad bozima
(...)*

*Prostor što od zemlje seže do neba
Sve nebeske kraje prožimaš.
Pred čudesnim, strašnim tvojim oblikom
Sva tri sveta od stra drhte, Svemoćni!*
(...)

*Ugledaviš obličje Ti ogromno
S bezbroj ruku, nogu, usta, očiju
I trbuka, s bezbroj zuba strahotnih
Svi svetovi, i ja s njima, drhćemo.
(...)*

*U usta Ti strmoglavce srljaju
Svi sinovi Drhtaraštre, gomile
Kraljeve i Bhišma, Drona, Karna i
S njima čete naših prvih boraca.
(...)*

*K'o što leptir sumanuto jagmi se
Za plamenom, da u njemu nađe smrti
Tako ljudi strmoglavce hitaju
Svome kraju, u ustima užasnim.
(...)*

*Reci ko si pod likom strahotnim!
Smiluj mi se, Tebi slava, Svemoćni!
Rad sam znati ko si, Biće iskonsko,
Jer ne shvatam ovu tvoju delatnost.*

*Gospod reče:
Ja sam vreme koje ništi svetove,
Ispoljih se da progutam ljudski rod.
Bez tvog mača nestaje tih ratnika
Što tu stoje u dve vojske svrstani!*
(XI, 5, 8, 13, 20, 23, 26, 28, 29, 31, 32)

Strahotnu stranu božanstva nalazimo i u drugim likovima hinduističkog panteona: Švi i Šakti. Šiva, kao »kralj igre« (*Natarata*), svojim kosmičkim pljesom (*tandava*) koji izražava silovitu vlogu stvaranja i razaranja, privodi u postojanje bića i donosi smrt i razaranje. Stvaralačka i razorna snaga vremena otelovljena je i u Mahakali, jednom od strašnih Šivinih obličja.

Razurno moć vremena otelovljuju i Crna Kali, prvo od deset obličja boginje Šakti. Ona otelovljuje vreme i ekstazu stojeći na lomaci na kojoj se svet pretvara u pepeo, a istovremeno nosi u sebi plod obnove i novog stvaranja.

Ta obličja su strahotna za sve što je pojedinačno, za ceo kosmos, jer ga suočavaju sa propašću svega što je bilo, što jeste i što će biti. Ali, ta numinozna dubina nema za cilj da uplašiti nego da vodi ka sagledavanju one sile koja stvara i uništava, u kojoj se nicanje i rast jednako nahode kao i propast i smrt. Sagledavanje bačenosti u jedan svet u kome se sve kruni i raspada treba da vodi čoveka do ekstatičkog nadilaženja i prihvatanja svekolikog života kao igre koja začarava i vezuje, raz(o)čarava i oslobađa, dajući, a zatim uzimajući individualnost i biće.

2) Tu strahotnost i tragizam rastaće indijski pisac onda kad čoveku predočava perspektivu i mogućnost postizanja identifikacije sa stanjem *bhairave* (strahovitim vidom božanstva). Tada se pred njim ukazuje kosmički radost (*dagadananda*) bivanja u svetu, propadanja u svetu i stajanja po strani od sveta, identifikacijom, ili prepoznavanjem one božanske suštine, od početka pohranjenje u čoveku i svekolikoj pojavnoj igri.

Tragičko i strahotno pokazuje preko sebe, ka takvoj graničnoj napetosti koja u rasprskavanju otvara za istinu o svetu kao metafori i igri.

Primer za to nalazimo i u povesti o Naradi iz *Bhagavata purane* (X vek), koji su kasnije preuzimali i obrađivali različiti indijski autori kao Ramakrišna, Prabhavananda itd.¹¹ Narada beše asketa koji je uspeo da namoli Višnuu da mu pokaže moć mae. Dok su išli pustim poljem po suncu, Višnu zastade i posla Naradu u susedno selo po vodu. Narada požuri do sela i kad zakuca na prva vrata otvori mu jedna devojka. Naradu pozvaše da predahne i uz razgovor on sasvim zaboravi da ga Višnu čeka u polju. On prihvati poziv domaćina da ostane par dana. Ubrzo se zbliži sa ukućanima te se posle nekog vremena i oženi domaćinovom lepom ćerkom.

Tako je Narada tu proveo 12 godina deleći radosti i nevolje seljačkog života i postao otac troje dece. Te godine kiša su bile jake i susedna reka je jako nadošla. Jedne noći silna bujica je zatekla sve na spavanju i odnela je ne samo Naradinu kućicu nego su se u borbi sa talasima udavili i Naradina žena i deca. Potpuno slomljen Narada se pred putro dokopao čvrstog tla. Sreće je već otkočilo dok je on očajan ležao na zemlji. Odjednom se obreo i ugledao je Višnuu i pusto po-

¹¹ Povest o Naradi ima dve verzije sa istim smislom (i ponukom o majci). Jedna je iz *Mataje purane*, a druga iz *Bhagavata purane* (ovde prepričavamo drugu verziju). Obe su uključene u antologiju Vesne Krmpotić *Hiljada lotosa*, str. 177–180.

lje. »Gde si ti s tom vodom,« reče Višnu, »čeka-
kam te skoro čitav sat?«

U ovom parabolli vidimo da samozaborav i
neshvatanje, ili odsustvo svesti o metaforič-
kom karakteru maje (kao igre), vode razdva-
janju dvaju poređaka koji su isprepletani –
božanskog i ljudskog, svetovnog (*laukika*) i
nesvetovnog (*alaukika*), običnog i neobič-
nog.

3) Povezivanje maje (privida) sa idejom
božanske igre (*lila*) dalo je drugačije znače-
nje i perspektivu vremenu između rođenja i
smrti, koje je do tada imalo status izlišne i
apsurdne iluzije, tragičnog i strašnog samo-
zaborava. Na ovaj način *maja* (privid) i *lila*
(igra) su se samo iskazivanje božanske moći
i volje za stvaranjem, nego i prilika da se po-
stigne oslobođenje. U budizmu je isto pre-
vednovanje iskazano na drugi način – rođe-
nje u ljudskom obličju je retka i dragocena
prilika da se postigne oslobođenje nedostup-
no bogovima i demonima.

Privid i igra izludaju i zavode onoga ko ih
shvati doslovno, kao poslednje istine. Iz te
doslovnosti izrastaju tragično i strahotno.
Strašna je moć maje – to je moć samog ži-
vota. Iza nje stoji svevolika glad i volja čov-
eka: glad i žed za zemnim dobrima, kao i
čežnja za apsolutom.

U indijskom iskustvu, koje se na različite
ali srodne načine iskazuje kroz književnost,
religiju i filozofiju, suština je u tome da tragi-
čno i strahotno izrastaju i razgrađuju se na
istoj osnovi: na prividu (*maji*), igri (*lili*), ili
ispraznosti (*śunyata*) kosmičke volje koja is-
pisuje, briše i poništava celu dramu sveta.

Indijski metafizičari i estetičari koji su
razvijali svoje ideje u tradiciji kašmirskog
šajvizma (između VII–X v.) slažu se sa Šo-
penhauerom da tragično i strahotno imaju
pedagošku ulogu i sa Ničeom da su jedino
estetski svet i postojanje opravdani. A samo
tako i upućuju oslobođenju, dodaju oni. Oni
su tvrdili da čovek može da postigne estetič-
ko blaženstvo ne samo u recepciji umetnič-
kog dela nego i u odnosu na dramu vlastitog
života, uz pretpostavku da postigne estetič-
ku distancu koju ga uči umetnost na vlasti-
tim primerima.

4) U ranom budizmu se artikulacija strah-
otnosti, žedi za životom, bezavičajnosti i
poništavajuće moći vremena (prolaznosti)
ne vezuje uz likove božanstava.

Žed za životom i svevolika ostrašćenost
su upoređeni sa požarom u Budinom govoru
o požaru:

Sve su stvari, o prosjaci, u požaru. Oko je,
o prosjaci, zapaljeno, obličja su u požaru,
vid je u požaru, likovi u oku su u požaru i
ma koji utisak, prijatan, neprijatan ili
ravnodušan, koji se rađa u sprezi sa liko-
vima – takode je u vatri. A čime su to oni
zapaljeni? Požarom strasti, vatrom mr-
žnje, vatrom zaludnosti; zapaljeni su ro-
đenjem, starenjem, smrću, žalošću, tu-
gom, jadom, bolom i očajanjem.

Akosmizam ranog budizma izriče da se o
svetu ne može dokuciti nikakva konačna is-
tina. Nema izvesnosti, niti se išta i iko može
pouzdanu i istinski posedovati, pa ni istina.

Prvo, zato jer stvari, bića i ljudi nemaju suš-
tine (srži), a drugo, jer je sve u stalnoj pro-
meni, uslovljeno nastajanjem i nestajanjem.
Tako je čovek suzvan sa jednim svetom koji
ne može da razume, koji mu je apsurdan, u
kome ne može ni na šta i ni na koga da se
osloni, niti pouzda, u kome se zatekao i iz
koga će uskoro otići po silu na koju nema
uticaja.

Buddhagosa veli da pojavnost poprima
zastažujući vid kad u meditaciji biva sagle-
dana i do kraja proniknuta propadljivost
svih sklopova – mentalnih kao i fizičkih – i
to kako onih koji su već jednom bili pa nes-
tali, onih koji jesu a nećeće, tako i onih još
nenastalih koji će tek propasti (Buddhagosa,
II, str. 753). On to poređi sa situacijom majke
kojoj su tri sina osuđena na smrt i izve-
dena na giljotine. Dok je jednom sinu već
odsečena glava (prošli sklop), drugom je gla-
va upravo na panju (sadašnji sklop), a treći
čeka da zauzme njegovo mesto (budući
sklop).

I dok čovek kultivise spoznaju strahot-
nosti pojavnog, ne nalazeći nigde uporišta,
niti utočišta, treba da shvati da nema nigde
sklopa na koji bi se mogao osloniti ili u koji
bi se uzdao, jer su sedam uporišta svesti i
devet boravišta bića zahvaćeni požarom je-
danaest vatri, kaže Buddhagosa (str. 755).
Kad tako sagleda strahotnost propadljivost,
čovek postaje ravnodušan prema sklopovima
i odvraća se od njih kao čovek koji se
razveo od žene (str. 765). Tako on sagledava
njihovu ispraznost.

Ispraznost znači da su osnovna svojstva
postojanja nepouzdanost i nezavičajnost.¹²
Ali, to je – po budizmu – istovremeno i os-
nova dekonstrukcije strahotnog. Pošto
nema ničeg trajnog nema ni stvarne propasti
– ne propada bilo šta, nego bilo šta ni ne na-
staje (u istinskom smislu). Nema izneverne-
nih nego samo lažnih nada – prevaren je
samo onaj ko sebe zavarava da se može u
nešto uzdati, da tu ima nešto što bi moglo
biti drugačije.

Dekonstrukcija strahotnosti sprovođi se
preko ispraznosti, kao što i u *Tibetskoj knji-
zi mrtvih* pokojniku valja da se seti da su
prikaze što ga gone isprazne i sklopljene od
nepročišćenih energija vlastitog duha.

U tom smislu Buda upućuje i svoje pro-
sjake:

*Pažljivo motreći ispraznost ...
u pouzdanju da tu nije ništa
i da ničeg nema, pređi bujicu.
Odrekv se strasti, odvraca od reči,
ugasivši žed, pogledom natkrili
taj veliki igrokaz.*

(...)
*Ko u svetu prozre uspon i pad
koga ne potresa ništa na svetu
ko je stišan, razbistren, nepomučen pohle-
pom,*

¹² Ovo što je do sada rečeno priziva u sećanje niz
tema egzistencijalističke filozofije: bačenost, nezavi-
čajnost, kontingentnost, ništavilo itd. Odličan prikaz
srodnih tema i shvatanja u budizmu i egzistencijali-
zmu može se naći kod Veljačića u engleskom izdanju
njegovih radova iz komparativne filozofije (Bhikkhu
Nanajivako, 1983: 153–213).

savlađao je rođenje–i–starost ...

(...)

*Na potpurnju bića nastaju patnje
tako raznovrsne na ovom svetu.*

*Ko to ne prozre, taj potpurnje stvara
i bezumno sve dalje zadire u patnju.*

*A ko to shvati, neće tražiti potpore u ži-
votu,
jer uvida poreklo i nastanak patnje.*

(Sutta–nipata, pogl. 5 – prev. Č. Veljačić, 1977:
39–40).

Bibliografija:

- Bhikkhu Nanajivako (1983): *Studies in Comparative Philosophy I*.
- *Bhagavad Gita* (1929; prev. Pavle Jevtić, Zemun. Colombo, (ponovljeno izdanje, Beograd, 1984), prevod Miroslava Markovića u zborniku *Poeci indijske misli* (1981)
- Buddhagosa, Bh. (1976): *The Path of Purification*, I–II, Boulder and London.
- Veber, A. (1987) *Tragično i istorija*, Novi Sad.
- Veljačić, Č. (1977): *Pjesme prosjaka i prosjakinja*, Sarajevo.
- Katičić, R. (1973): *Stara indijska književnost*, Zagreb.
- Kulenović, T. (1983): *Pozorilce Azije*, Zagreb.
- Lesky, A. (1968): *Greek Tragedy*.
- *The Mahabharata* (1926–32). XI vol., trans. by Ganguly, K. M., Calcutta.
- Mousaieff–Masson, J. and Patwardhan, M. V. (1969): *Santara and Abhinavagupta's Philosophy of Aesthetics*, Poona.
- *Poeci indijske misli* (1981), priredila Rada Iveković, Beograd.
- Pavlović, M. (1987): *Poetika žrtvenog obrada*, Beograd.
- *The Ramayana* (1929) 1–III, trans. by Sen, M. L., Calcutta.
- *Teorija tragedije* (1984); priredio Zoran Stojanović, Beograd.
- *Hiljada lotosa* (1971); izbor i prevod Vesna Krmptić, Beograd.
- Unsmuno, M. de (1967): *Tragično osećanje života*, Beograd.
- Zvelebil, K. (1973): *The Poets of the Power*, London.





Posuda *zun* u obliku žrtvene životinje (Kina, XVI vek)

UDK 316.4.053 (510) (091)

Birokratizam tradicionalne Kine

Mitja Saje

Istorijski put razvoja kineskog društva dosta je specifičan u odnosu na opštepriznati poredak društvenoekonomskih formacija u Evropi, pa zato i termini, kao na primer robovlasništvo ili feudalizam, nisu najprikladniji za opisivanje istorijskih zbivanja na Dalekom istoku. U odsustvu preciznijih izraza i zbog poteškoća u periodizaciji na osnovu neadekvatnih termina, rešio sam da pozajmim terminologiju kulturne istorije, koja kinesku istoriju deli na arhaično, klasično, tradicionalno i moderno razdoblje. U tom kontekstu razdoblje tradicionalne Kine znači vreme od prvog udruženja u centralizovano carstvo krajem III veka pre naše ere, kad su bili utvrđeni osnovni principi birokratske uprave, pa sve do poslednjih dinastija Ming i Qing, koje su sistem birokratskog poretka razradile do neslućenih razmera, ali i kad su se počeli javljati prvi znaci modernog društva nagoveštavajući propast tradicionalnog društva, koja je neminovno zadesila Kinu tek posle opijumskih ratova.

Velika postojanost i istrajnost principa na osnovu kojih je svaki put bilo iznova ujedinjeno kinesko carstvo često je stvarala utisak nepromenljivosti i statične suštine tradicionalne Kine, pa je u Evropi dugo vladalo ovo pogrešno shvatanje. No, kako su principi ostajali isti, njihova se suština tokom decenija i stoleća stalno razvijala i menjala pa je, na primer, složen i razrađen birokratski sistem države Ming teško uporediv sa počecima i pokušajima organizacije centralizovane uprave u doba dinastija Han ili Qin više od hiljadu godina ranije.

Pre mongolskih osvajanja Kina je doživljavala vrlo živahan razvoj na područjima kulture, organizacije državne uprave, privrede i tradicionalnih nauka, pa je na tim područjima imala vodeće mesto u tadašnjem svetu. To znači da su posebno primenjivi relativne prednosti, koje je u to doba omogućavao tradicionalni kineski poredak. Po mišljenju mnogih sinologa, tradicionalna Kina je baš u vreme dinastije Song doživljavala svoj vrhunac i, kao primer, već u to doba počela se suočavati sa problemima, koji su inače karakteristični tek za savremena društva. Perspektiva zbiljavanja grubo je pometliva naveda Mongola donoseći velika uništenja, kao posledica nekoliko decenija ratovanja. A i po završetku ratovanja ne baš najefikasnija mongolska administracija nije bila u stanju da sasvim obnovi i uspostavi pređašnji kulturni nivou.

Ipak, mongolska vlast imala je za Kinu i neka povoljna dejstva. Pre svega, u Kini je

tada dosta olabavio ideološki pritisak, koji je ranije već postao ograničavajući faktor daljeg razvika. Kako je u mongolsko doba ojačala intelektualna sloboda, istovremeno zbog veličine mongolske imperije, otvorili su se novi putevi prema svetu, a i saobraćajne veze u zemlji postale su bolje. Sve su to bili novi elementi, koji bi posle obaranja mongolske vlasti za dalji razvoj Kine mogli odigrati značajnu ulogu.

Ushi olobođenja od Mongola, Kina se našla pred istorijskim izazovom da li će uspeti da stvori sintezu između sopstvenih dostignuća ranijeg doba i svežim uticajem mongolskog interregnuma. Tu se postavlja dinastija Ming kao presudno razdoblje kineske istorije ističući pitanje da li će snage za ostvarenje ove sinteze biti sposobne za prevazilaženje okvira tradicionalnog društva. Ipak, postojanje novih elemenata u kineskom društvu nije bilo dovoljna garancija da se krene novim putem, tim pre što je osnovni trend nove dinastičke politike krenuo prema konzervativizmu u zaludno traganje za što vernijom restauracijom pređašnjeg tradicionalnog društva po uzoru na dinastiju Song. Ovu orijentaciju možemo shvatiti kao pojačanu nacionalističku reakciju na mongolsku okupaciju, odbacujući sve tragove mongolske prisutnosti i zatvarajući se u vlastite, stolecima proveravane okvire, bez želja za komunikacijom sa svetom van vlastitih granica. U tom preokretu presudnu ulogu odigrala je konfucijevska birokratija kao glavni stub i oslonac konzervativnih snaga.

Kao što je birokratski aparat dinastije Ming bio toliko jak da skrene put kineskog društva u svom pravcu, to isto je bio i, za tadašnje doba izuzetno razvijen i razrađen sistem državne uprave i organizacije društva, koji je istovremeno omogućavao srazmerno vrlo visok stepen civilizacije u Kini. Zbog ovako birokratski naglašenog značaja kineskog društva, možemo već u ono doba primetiti neke tipične devijacije birokratske vlasti.

1. Birokratizacija društvenog političkog sistema

Osnivač dinastije Ming car Hong Wu organizovao je državnu vlast i društveni poredak po uzoru na staru tradiciju iz dinastije Song, u saglasnosti sa konfucijevskim učenjem da je, naime za svaki novi čin potrebno naći primer, odnosno predsedan u istoriji. Os-

novni principi na kojima se temeljio taj tradicionalni poredak bili su:

– Svest da Kina mora biti ujedinjena u jednoj državi, koja obuhvata čitav kulturni svet što se jednaku sa kulturom, na osnovi poljoprivredne proizvodnje, predstavljajući i centar sveta, a svi ostali narodi žive na raznim stepenima varvarstva, u zavisnosti od njihove udaljenosti od Kine i stepena kineskih uticaja.

– Najviše mesto u hijerarhiji pripada caru, koji se naziva i nebeski sin 'tian zi', ali ne u smislu direktnog potomstva, nego u smislu nebeskog mandata 'tian ming' da u ime neba vlada na zemlji, iz čega proizlazi i moralno ograničenje njegove vlasti da, u slučaju ako ne vlada pravedno, izgubi naklonost neba te da mandat pređe na drugoga, ali osim ove krajnje mogućnosti, car je udruživo sve oblike vlasti: političku, vojnu, zakonodavnu, sudsku i ideološku, a uz to je bio i glavni autoritet na području religije, filozofije i literature.

– Društvo mora biti hijerarhijski uređeno, shodno konfucijevskim pravilima 'san gang' ili tri glavna pravila, da se niži po statusu pokoravaju višima, sinovi ocu, i žena muž; dalje postoji još pet vrednosti 'wu chang', a to su: dobronamernost, pravednost, pravo poonašanje, promišljenost i vernost, pomoću kojih se blagonamerno održavaju propisani odnosi.

– Visok stepen ideološke indoktrinacije u duhu ortodoksnog neokonfucijevskog učenja iz dinastije Song, što predstavlja osnovu političke vlasti, pa je zato potrebno jedinstvo mišljenja obrazovane elite činovnika, koji su tvorili okosnicu političkog sistema. – Jedinstven sistem obrazovanja mora se temeljiti na klasičnim literarnim tekstovima pisanim na klasičnom kineskom jeziku, što je stvaralo uslove za postojanje širokog jaza između običnog puka i intelektualno činovničke elite.

Za bolje razumevanje značaja birokratskog aparata u kineskom društvu nužno je osvetliti položaj inteligencije, njihovu ulogu u sporovodjenju centralne vlasti i njihov odnos prema titularno neograničenoj vlasti cara. U stvari, inteligencija je u tradicionalnom društvu dinastije Ming već zauzimala daleko najveći deo vladajuće klase, a taj privilegovan status dobija se najviše pomoću jedinstvenog sistema državnih ispita. Ispiti su bili organizovani na tri nivoa: sreski, provincijski i prestonički, a već uspeh kandidata na ispitu najnižeg, sreskog nivoa omogućavao je čitav njegov porodici iznimke kod poreza i niz drugih olakšica, pa i mogućnost saradnje pri skupljanju poreza na lokalnom nivou, kupujući pri tom i značajan udio za svoj vlastiti džep. No diplome na provincijskom i prestoničkom nivou značile su mnogo više društveno priznanje i otvarale mogućnost za izbor u državnu činovničku službu, što je značilo učestvovanje u vlasti i goleme materijalne koristi.

Comilanje bogatstva činovničkog sloja na kraju je obično rezultiralo u kupovini zemlje kao glavnom obliku garancije imućnih porodica, pa u tome možemo odmah videti povratnu spregu između činovničke vlasti i ve-



Ulaz na mestu nekadašnjih državnih kćakih radionica u gradu Suzhou

likih zemljišnih imanja. Naime, jake i imućne porodice uvek su imale bolje uslove za školovanje svojih potomaka, ali je njima i bilo potrebno da školuju nekog mladog člana da bi porodica i dalje mogla sačuvati privilegije i stečeno bogatstvo, a i za dalje gomilanje imanja najbolje je bilo obezbediti novog kandidata za činovničku službu. Često se i dešavalo da neka značajna imućna porodica nije imala potomke sposobne za naporan i dugotrajan studij klasičnih tekstova, pa su onda nalazili nekog dalekog i siromašnog rođaka i, školujući njegovo dete, tom diplomom su sebi i dalje obezbeđivali nužan društveni status. Dakako, mogla su se i kupovati neka društvena zvanja i studijske potvrde nižih stepena. Ipak, tako stečena zvanja nisu bila ravna ispitnim diplomama, pogotovo nije bilo moguće kupovati provincijske i prestoničke diplome; moglo se samo kupiti mesto studenata pripravnika za provincijski ispit zaobilazeći sresku diplomu i omogućujući direktno učestvovanje na provincijskom ispitu, uz sve društvene pogodnosti koje je donosilo to zvanje.

Posebno mestu u društvenoj eliti imao je manji broj prilično uticajnih porodica koje su, na osnovu posebnih zasluga nekog njho-

vog poginulog člana sa najvišim državnim funkcijama stekle pravo naslednosti počasnog činovničkog zvanja, ali i tu sa ograničenjem da se rang zvanja sa svakom novom generacijom snizi za jedan stepen, pa su i te porodice morale razmišljati da s vremena na vreme neko ponovi blistavu karijeru. Sve u svemu, koliko je u Kini bila visoka korelacija između bogatstva, obrazovanja i činovničko-političke vlasti, ipak je sistem promocije na osnovu ispita i obrazovanja omogućavao daleko veću društvenu mobilnost nego feudalni poredak Evrope u isto vreme.

Sistem državne birokratske vlasti u Kini se razvijao i dograđivao u toku dinastije Han, Tang i Song, ali je značajan novi korak prema sveobuhvatnosti tog sistema bio postignut tek u vreme dinastije Ming, pa je stoga ta dinastija daleko premašila sve što je bilo ranije postignuto na polju političke organizovanosti društva. U skladu sa principom da je politička moć bitnija od privredne, birokratski sistem dinastije Ming bio je kompleksan oblik organizacije društva koji deluje kao savršen mehanizam sa ugrađenim sistemima za kompenzaciju nepoželjnih spoljnih uticaja i otporan na svakojake društvene potrebe, omogućujući time izvan-

rednu društvenu stabilnost. Za ta vremena to je bio najrazvijeniji sistem organizacije društva i verovatno najviše što je neka civilizacija postigla na tom području pre modernih vremena.

Kineski birokratski sistem bio je istovremeno i najcentralizovaniji oblik političke vlasti u svetu onog doba. Čitava država imala je po hijerarhijskom principu petostepenu teritorijalno upravnu strukturu. Pod centralnom vladom bilo je 15 provincija sheng, pod njima 159 prefektura fu, zatim 208 podprefektura zhou, a na kraju je bilo još preko 1100 srezova xian, kao oslonac lokalne vlasti, ali je njihov broj teško tačno utvrditi jer se vremenom uvek pomalo menjao.

Jezgro centralne vlade bio je sekretarijat koji je integrisao rad čitavog birokratskog aparata, pa je tako imao bitan uticaj na carske odluke, a kao glavne svoje institucije centralna vlada imala je šest ministarstava oformljenih po uzoru na dinastiju Tang. Ministarstvo javnih službi bilo je nadležno za personalne poslove u upravnom aparatu, brinulo o promocijama i degradacijama i vodilo evidenciju o radu svih državnih činovnika. Ministarstvo prihoda je utvrđivalo stepene poreza i obožavanje od poreza za privilegovane porodice, sakupljalo prihode i spremalo budžet sa namenskim raspoređivanjem sredstava, a u svakoj provinciji imalo je i svoje odeljenje. Ministarstvo ceremonije bilo je nadležno za pripremanje svakojakih državnih rituala i protokolarnih ceremonija, za prijeme stranih poslanika i tributarnih darova, a putem obaveznog registra sveštenika nadzirali su delatnost crkvenih institucija i ograničavali broj budističkih i daoističkih sveštenika sprečavajući da bilo koja crkva postane suviše jaka i samostalna društvena snaga. Ministarstvo vojske bilo je nadležno za personalne poslove u vojsci, za opremu i snabdevanje vojske te pripremu vojnih operacija. Ministarstvo kažnjavanja nadgledalo je sudstvo, koje je po pravilu bilo u nadležnosti lokalnih činovnika, a ministarstvo je proveravalo i potvrđivalo sve važnije slučajeve, a za obavljanje ovih zadataka imalo svoje urede u svim provincijama. Na kraju, ministarstvo za rad bilo je zaduženo za izgradnju državnih objekata, za izradu opreme za potrebe dvora i državnih institucija, za regulaciju reka, izgradnju i održavanje drumova i vodenih puteva i za standardizaciju tegova i mera.

Pomenuta ministarstva obuhvatala su i razne specijalizovane urede, a pored toga, na nivou centralne vlasti, bilo je i nekoliko samostalnih institucija, kao na primer Ured za prenos, nadležan za prenos vladinih informacija, za Ured za astronomiju, Nacionalni univerzitet i Akademija Hanlin.

Posebna institucija odvojena od obične hijerarhijske strukture bio je Cenzorat sa vrlo širokim ovlašćenjima. Službenici Cenzorata nadgledali su rad čitavog birokratskog aparata, davali primedbe, smenjivali nesposobne činovnike i čak, po vlastitoj presudi, kažnjavali niže činovnike. Regionalni cenzeri putovali su po regijama za koje su bili zaduženi, nadgledajući rad lokalne uprave i, ispitujući obične građane i činovnike,

proučavali uslove u kojima je živeo narod. Rad cenzora bio je sasvim nezavisan, a njihova odgovornost bila je vezana direktno za cara, pa je tako u birokratski aparat bio ugrađen efektan mehanizam samokontrole, pre svega kao pomoć caru u svrhu boljeg savladivanja državnog aparata, ali su istovremeno imali i delikatan zadatak davanja primedbi i kritikovanja carskih odluka.

U svakoj provinciji postojala je zapravo trostruka upravna struktura, i to: provincijska uprava, regionalno vojno odeljenje i ured cenzora, a sve tri službe radile su nezavisno jedna od druge tako da nijedna institucija nije mogla imati potpunu vlast u provinciji.

Temelje hijerarhijske piramide vlasti bili su sreznovi, gde je svu državnu vlast predstavljao magistrat svamenc. Državnog činovnika, koji je rukovodio magistratom, postavljala je direktno centralna vlada, a imao je sva ovlašćenja za lokalnu vlast, sprovodeći pri tom politiku opštih državnih interesa. Da bi što više smanjili uticaj lokalnih faktora, niko nije mogao dobiti činovničku službu u svom domaćem srezu ili u provinciji odakle je poticao rodom, nego ih je centralna vlada prosto raspoređivala po čitavoj teritoriji Kine, a postojalo je i pravilo da niko ne može ostati siviše dugo na jednom mestu zbog opasnosti povezivanja sa lokalnim faktorima, te da se mora posle određenog broja godina službe premestiti u neki drugi region.

Državni činovnik određen za službu u sreskom magistratu sam je morao organizovati lokalnu upravu, iznajmiti pomoćno administrativno osoblje i povezati se sa lokalnom inteligencijom kako bi što bolje mogao ovladati zaduženim područjem. Ali kako sistem skupljanja državnih sredstava nije predviđao finansiranje lokalne uprave i donosio čitav poreski prihod sreza direktno u družavanu kasu, a i plata državnog činovnika u magistratu bila je više simbolična i sasvim nedovoljna za održavanje sreskog aparata, to pitanje nije bilo sistemski rešeno, pa su se tako automatski otvarala vrata korupciji da se tim putem nadoknadi manjak sredstava za rad lokalne uprave i bogaćenje državnih činovnika.

Vidimo dakle, da je zbog nerešenog pitanja finansiranja lokalne uprave kineski sistem uslovljavao postojanje korupcije, pa je interesantno kako su to usaglasili sa visokim moranim principima na kojima se, u skladu sa Konfucijevim učenjem, zasnivao čitav društveni poredak. Tu je postojala nekakva tih saglasnost koliko mogao lokalne vlasti tražiti iznad obavezne poreske sume od poreskih obveznika za potrebe lokalne vlasti, koliko su uobičajene nadoknade za različite usluge i koliko deo mita je potrebno ustupiti višim činovnicima. To bismo mogli nazvati običnom korupcijom koja je postala deo sistema kao nekakve opšteprihvaćene poslovne navike. Tek ona prekomerna i grabljiva korupcija bila je osuđivana i smatrala se društvenim zlom, a vrlo grabljive činovnike ponekad su i kažnjavali, ponajviše ako su učinili i neku političku grešku.

Uticaj centralne vlade na lokalna zbivanja bio je vrlo jak, jer su lokalni činovnici u

stvari bili samo proizužetak centralne vlasti, pa je od odluke u prestonici zavisila njihova karijera, a time i blagostanje. Rezultat je bio da su se sve značajne odluke donosili u prestonici, a na svim nivoima lokalne vlasti samo su sprovodili politiku centralne vlade.

Objedinjena upravna struktura i odsustvo lokalnih uticaja mogao su doprineli uobličeni birokratski aparat u homogeno telo koje, radeći prema vlastitim motivima, jača vlastite pozicije i položaj u društvu. Osobnost tog aparata bilo je da se razvio na osnovama naturalne agrarne privrede, koju je trebalo dobro organizovati zbog nužnosti navodnjavanja, izgradnje krupnih irigacionih sistema i regulacije vodotoka. Naravno da je državni aparat dinastije Ming bio već uveliko prevazišao potrebe irigacione poljoprivrede, ali idejno se nije mogao otarasiti starih okvira, pa je i dalje ostao vezan za ideal seljačke naturalne privrede. Stvarajući tako sopstvena ograničenja, sistem nije bio u stanju da se prilagodi novim situacijama što ih je donosio razvoj društva i privrede u toku dinastije Ming, time pre što se od sredine XVI veka počinju intenzivnije javljati znaci modernijih oblika privredivanja (brzi razvoj tržišne privrede, stvaranje nacionalnog tržišta, monetarizacija privrede i drugi slični procesi), koji su bili najprimetniji u privredno najrazvijenijim predelima Kine.

Značajna okolnost za neprilagodljivost birokratskog aparata bila je i lokacija političkog centra, koji zbog strateških razloga nije bio u kulturno i privredno najrazvijenom predelu zemlje uz donji tok Duge reke, nego na manje razvijenom severu, na mestu gde se sada nalazi Peking i gde je postojala veća sklonost ka naturalnom seljačkom privredivanju. U zemlji gde je bila presudna politička vlast, snažna političko birokratska tvrdava na severu lako je mogla dikirati konzervativni ton čitavoj zemlji, uključujući i razvijeno i mnogo dinamičnije predelo na jugu. Birokratski aparat postao je vremenom inertan gorostas nesposoban da se prilagodi novim okolnostima i zahtevima razvojne privrede, pa se može zaključiti da je baš birokratski sistem postao glavna prepreka brzom napretku u Kini.

U društveni život birokratizacija je unosila statičku komponentu ometajući brojne nove procese koji su, bilo na misaonom bilo na privrednom području, počeli uzemirivati tadašnje kinesko društvo. Birokratija je zakočila proces društvenog raslojavanja, ometala razvoj trgovine i tržišno usmerene zanatske proizvodnje, a naročito žestoko je sprečavala protok roba i ideja preko državne granice. Upregnut u vlastite okove, birokratski sistem dinastije Ming vremenom je postao sposoban jedino da se pokorava vlastitim pravilima i da sledi vlastite ciljeve, ali je istovremeno bio i tako dobro organizovan i sanazan da je bio sposoban da preživi i utamni se pokušaje koji su više od dva veka uzgurali sistem iznutra i spolja.

Kineski mislioci koji su pisali u vreme pada dinastije Ming ostro su kritikovali birokratski sistem pokušavajući pri tom da otkriju uzroke pada dinastije. Evo kako o tome piše slavni intelektualac tog doba Gu

Yanwa (1613-1682): ... Sada je greška birokratskog sistema već vrlo mnogo, samo nema nikoga ko bi to počeo ispravljati. Do sada je sve još uvek onako kako je bilo, što znači da je život naroda iz dana u dan sve siromašniji, da je Kina iz dana u dan slabija i da se sve više približava zbrnci. Zašto je ovako? Greška feudalnog sistema je u tome što je vlast siviše raspodeljena, a greška birokratskog sistema u tome što je vlast isuviše skoncentrirana u vrhu. U stara vremena sveci su pravедno postupali prema ljudima u Kini, pažljivo brinuli za svoja imanja i podelili državu. Sadašnji vladari potčinili su čitavu Kinu birokratskom sistemu pod njihovim rukovodstvom, pa im i to još nije dosta. Vladar sumnjiči svakog čoveka i ograničava sve stvari. Iz dana u dan više je zakona i propisa, a uz to postavlja i svoje nadglednike i guvernere ...¹

Kako je birokratski aparat, idući pre svega tragom vlastite logike, postao donekle samostalnan centar političke moći, to je značilo protivnošću u sistemu, u kojem je, po pravilu, sva vlast pripadala despotičkom suverenu, pa se tako formirao delikatan odnos između carske vlasti i birokratije. Birokratija je postala protivsnaga koja je u praksi ograničavala carevu "neograničenu" vlast, pa je u stalnom takmičenju između ova dva oblika vlasti dolazilo do različitih ravnoteža i kompromisa, zavisno od trenutnog rasporeda snaga, a ponekad je dolazilo i do oštih političkih sukoba između cara i birokratije.

Caru je, pre svega, bio potreban poslušnan birokratski aparat da bi mogao vladati tako velikim područjem kao što je bila Kina, a birokratija je, sa svog gledišta, trebala samo simboličnog vladara da bi mogla nesmetano vladati u njegovo ime. Rezultat ovakvih nastojanja bilo je naprežanje jakih vladara da što više ograniči mogućnosti odlučivanja centralne vlade i nastojanje da se od nje stvori samo pomoćna služba, ali kada bi na presto došla neka manje jaka ličnost ili dete, vladar je opeš preuzimala birokratiju.

Vladarska kuća dinastije Ming relativno rano je krenula putem propasti i dekadencije, jer je posle dva jaka vladara na početku dinastije došlo čak dvanaest nesposobnih i nejakih vladara, koji su na presto došli ili kao deca i ostali izolovani od političkih zbivanja ili su se pređavali razvatrom životu i zanemarivali državne poslove. Dinastija Ming verovatno bi prirodnom putem propala mnogo ranije, ali je zbog koncentracije vlasti u birokratskom aparatu istrajala znatno duže i preživela mnoge ekscese neodgovornih vladara. Tako su posle prvih dva careva od kraja dvadesetih godina XV veka vlast i vođenje državnih poslova bili de facto u rukama birokratije još puna dva stoleća, a najviši činovnici u centralnoj vladi donosili su glavne političke odluke i radili kao pravi ministri predsednici.

Protivnošću između carske i birokratske vlasti otvarala je mogućnosti za jačanje položaja evnuha kao treće političke snage vezane direktno za cara. Evnusi su bili bliski

¹ Prevod iz klasičnog kineskog: Gu Yanwu, *Ri zhi lu ji shi*, sv. 6 *Bai hai xing gu xing fa zhong*.



Suzhou, grad na kanalima, centar svilarstva u dinastiji Ming

carevi saradnici, koji bi po pravilu morali brinuti pre svega o privatnom životu carske porodice, ali su mnogi carevi bili skloni da u svom merenju snaga sa birokratijom prepuštaju određene državne nadležnosti evnu-sima, osiguravajući tako više svog ličnog uticaja. Nije čudo što je baš u vreme dinastije Ming, kad imamo cara sa najviše ovlašćenja na jednoj, i odlično organizovanu birokratiju na drugoj strani, došlo do ogromnog povećanja broja evnuha i jačanja njihovog političkog uticaja, a time i do velikih zloupotreba vlasti i parazitima, pa je zbog toga birokratija bila u trajnom sukobu sa njima. Iako su klike evnuha povremeno poneveravale ogromna državna bogatstva i uspevale da uzurpiraju veliki deo vlasti, na kraju je, u sukobima sa njima, po pravilu ipak pobeđivala birokratija.

2. Uticaj birokratije na odnose sa svetom

Međunarodni odnosi dinastije Ming bili su zasnovani na istim političkim principima kakvi su važili u zemlji. U stvari, to je bio princip opšte podređenosti kineskom caru koji je važio za sve nasledne vazale, koji su obično imali nasledna imanja u pograničnim predelima, a zvali su se unutrašnji vazali ili »neifan«. Po istom principu sve države van kineskih granica zvali su spoljnim vazalima ili »waifan« i tretirali ih kao potčinjene države koje moraju priznavati vrhovnu vlast kineskog cara. Da bi i formalno dokazali ovako hijerarhijsko međunarodno uređenje, nastojali su da stvore odnose sa što širim krugom država koje bi priznavale kinesku suverenost. S tim državama sklapani su takozvane tributarne odnose, što je značilo da su ove države u određenim vremenskim razdobljima morale donositi tribut kineskom dvoru, a kineski car ih je u zamenu, obdarivao skupocenim kineskim proizvodima i potvrđivao legitimnost njihovih vladara.

Donošenje tributa u obliku lokalnih proizvoda ovih država, kao i naknadni kineski darovi, bili su oblik spoljne trgovine; bez sumnje, taj interes vodio je brojne samostalne države da prihvate tributarne odnose sa Kinom. Ali za Kinu, naprotiv, trgovački interes nije bio presudan, jer su im bili najvažniji politički ciljevi, pa zato nisu mnogo uvažavali mogućnost koristi što ih je donosila spoljna trgovina.

Kineski spoljopolitički interesi mogu se lako videti na primeru trijumfa i propasti njihovih pomorskih ekspedicija. Početkom XV veka Kina je bila najjača pomorska snaga na svetu. U godinama od 1405. do 1433. njihova je momarica obavila sedam velikih ekspedicija duž južnoazijskih obala prema Arapskom poluostrvu, i čak dalje duž istočnoafričkih obala do kenijskog grada Malindi. Ekspedicije je predvodio evnuh admiral Zheng He, a namera tih ekspedicija bila je pre svega prikazivanje raskoši, proširenje kineskog prestiža i povećanje njihovog političkog uticaja u zemljama Južne Azije. Za ona vremena te su ekspedicije stvarno bile impozantne, u šta nas uverava i kineski istorijski zapis o tim putovanjima u kronici *Li dai tong jian ji lan*, iz 1767. godine, gde stoji:

»U trećoj godini Yong Le (1405) evnuh Zheng He, opštepoznat kao »evnuh Tri bise-ras, rodom iz provincije Yunnan, bio je upućen u poslanništvo u Zapadno more. – Car Cheng Zu, u sumnji da je car Jian Wen pobegao preko mora, ovlastio je evnuhe Zheng He, Wang Jinghong i druge, da idu njegovim tragom za njim. Nosili su velike količine zlata i drugih bogatstava, izgradili velike brodove, sve skupa 62 broda i, sa snagom više od 37.000 vojnika pod svom zapovedništvom, isplivili iz grada Liu Jiangang u prefekturi Suzhou, produžili pored grada Fuzhou do zemlje Zhancheng (Champa u Indokini), a zatim dalje, preko zapadnih mora... (Dovde je tekst identičan sa beleškom u danskičkoj istoriji, samo što se tamo

spominje broj 27.000 vojnika). – Tamo su obznanili izjave Nebeskog sira proširujući znanje o njegovoj veličini i čestitosti. Obdaruivali su kraljeve i vladare, a one koji se nisu potčinili pokorili su vojnom snagom. Sve zemlje prihvatile su carske zapovesti, a kad se Zheng He okrenuo natrag prema Kini, sa njegovom ekspedicijom slali su i svoje izaslanike da isporuče tribut. Car se vrlo obradovao i odmah naredio da Zheng He ponovo krene preko mora proširivati veličinu među različite narode. Posle toga, još više je bilo onih koji su došli da odaju poštovanje caru. Zheng He je bio slat u poslanništvo najmanje sedam puta, a tripuit je zarabljivao strane vladare. Njegove su zasluge bile tolike da mu nijedan evnuh u svim drevnim vremenima nije bio ravan. U isto vreme, dobiti od kineske trgovine privukle su različite narode, pa su putovanja tamo i ovamo bila nesmetana.«²

Svaka od ekspedicija trajala je oko dve godine. Prva je posetila Javu i Sumatru, a na zapadu stigla na Ceylon i u Calicut na zapadnoindijskoj obali. Druga je ponovo otišla na Ceylon, a treća uz zapadnoindijsku obalu dalje, prema zapadu, uz persijsku obalu, i stigla do Ormuza i Adena. Sve ostale ekspedicije išle su još dalje duž istočnoafričke obale, do sadašnje Kenije i na ostrvo Zanzibar, a vrlo verovatno i na Madagaskar.³

Ekspedicije su imale uporište u Malaki, a tamo su se često i delile u manja odeljenja da bi obišle što više krajeva. Sve zajedno povelice su po više od trideset zemalja, a jezgro ekspedicije bile su velike ladje sa više od 1500 tona, što je barem pet puta više od najvećih portugalskih brodova, kojima je Vasco da Gama pola veka kasnije stigao u Indijski okean.⁴

Po povratku sedme ekspedicije godine 1433. Kinezi su ojednom prekinuli ta prekomorska putovanja pa je mahom iščezlo njihovo prisustvo iz južnoazijskih mora. Područje pomorske politike pre toga je već nekoliko godina bilo oblast sukoba između birokratije i evnuha, koji su u tom slučaju ostvarili izuzetno velika dostignuća. Suprotno njima, birokratija je bila preopterećena poljoprivrednim mentalitetom, pa joj se činilo da su prekomorska putovanja samo beskorisno trošenje bogatstva i u njima nije videla nikakve perspektive. Kako je kineska domaća proizvodnja podmirivala sve osnovne potrebe, a pored toga i, na ideološkoj osnovi, prezirala trgovinu, birokrati nisu bili u stanju da shvata moguće koristi od prekomorske trgovine.

Otkrili je u isto vreme proširen je bio Veliki kanal, impozantan veštački vodeni put iz južne u severnu Kinu, pa su zbog toga 1415. godine prekinuti isporučivati žito sa juga na sever morskim putem što je prouzrokovalo propadanje priobalne morskog flote

² Citirano po prevodu J. Needhama: *Science and Civilization in China*, vol. IV, 3, str. 487, Cambridge University Press, 1965.

³ *Zhongguo gudai shi*, Univerzitet u Nanjingu, 1980.

⁴ J. Needham: *Science and Civilization in China*, vol. IV, 3, pogl 29 (e3).

i brodogradilišta, a kad su prekinuli i prekomorska putovanja, to je značilo rasulo kineske mornarice. Tako, sredinom XVI veka, od nekadašnje veličine nije ostalo skoro ništa.

Nije slučajno što se propast kineskog pomorstva vremenski podudara sa zamiranjem većine nauka i tehnoloških prinoва u ovoj u to vreme na naučnotehničkom području još uvek vodećoj zemlji u svetu. Društvena snaga birokratskog aparata u odnosu na ranije dinastije toliko je porasla da je lako mogla vladati većinom društvenih zbiljava u zemlji, a pogotovo je mogla snažno uticati na odnose s inostranstvom. U to vreme, među konfucijevskim obrazovanim ljudima i činovnicima već se bio ukorenio mentalitet nepodnog konvencionalizma, zatvaranja na sebi, i strah od spoljnog sveta i stranih uticaja. Kad je njihova linija konačno preovladala u državnj politici, birokratija je počela sistematski zatvarati granice, ograničavati pomorsku plovidbu i spoljnu trgovinu, te progoniti privatne trgovce u prekomorskoj trgovini, pa i zabranjivati privatne kontakte sa strancima.

Do 1500. godine već su stupili na snagu propisi kojima se zabranjivala gradnja morskih brodova sa više od dva jarbola, a 1525. godine objavili su proglas da obalski činovnici moraju uništiti sve ovakve brodove i zatvoriti mornare koji se usuđuju plovidi velikim brodovima.

Spoljnu trgovinu birokratija je kontrolirala tokom čitave dinastije i pretvorila je u neku vrstu državnog monopola opterećenog brojnim administrativnim preprekama, što je naravno ometalo protok roba i smanjivalo privredne efekte spoljne trgovine. Evo jednog primera činovničkog državnog dekreta iz sredine XVI veka iz oblasti spoljne trgovine, koji određuje uslove za prekomorsku trgovinu:

»Zabranjeno je imati veze preko istočnog i zapadnog okeana, ne sme se odlaziti u Japan... Oni koji žele imati ovakve veze moraju se pokoravati strogim propisima... Svakome ko odlazi na istočni ili zapadni okean, brod će se kontrolisati, i vozioće samo ono što najviše nedostaje. Njegova putovanja tamo i natrag biće strogo ograničena, određiće se njegova trgovačka roba, na svom području će biti strogo ograničena, na svom području će biti strogo podvrgnut zakonima i kaznama, moraće da poštuje opomene zvanične vojske, biće podvrgnut pregledima ureda za javnu disciplinu, na prekomorskim putovanjima moraće da se čuva poverljivih razgovora, ne sme preuzeti navike i delatnosti stranih (varvaskih) naroda.»⁵

Sredinom vladavine dinastije Ming do Kine su brodovima, kao prvi Evropljani, stigli Portugalci i time stvorili mogućnost direktnih kontakata i trgovine između Kine i Evrope, ali im Kina, u skladu sa u to vreme već snažnom politikom zatvaranja u sopstvene granice, nije pridala neku značajnu

pažnju, čak ih je smatrala nepoželjnim nametljivcima. Ovakvog stava još su se lakše mogli držati zato, što su brodovima dolazili ne baš visoko obrazovani vojnici i trgovci, pa je njihovo grubo i naduto ponašanje samo potvrđivalo kinesko shvatanje da s druge strane mora žive jedino nekulturni varvari. Kako su Portugalci, ne poštujući kineske zakone, zaposeli ostrvo Tamao i izgradili svoje tvrđave, kineska je birokratija svojim propisima spremila i ograničila namere Portugalaca, a kasnije i Španjolaca i Holanđanina, koji su u drugoj polovini XVI veka već nadirali u kineske vode. Prvi portugalski kraljev izaslanik u Kantonu morao je čekati tri godine na dozvolu za put u Peking, pa je i tada njegova misija u Pekingu propala jer nije dobio audienciju kod cara, a na kraju su ga čak bacili u zatvor zbog loših izveštaja o ponašanju Portugalaca. U međuvremenu su Kinezi zauzeli tvrđavu Tamao i proterali Portugalce. No Portugalci su i dalje dolazili i zaustavljali se na malim ostrvima ispred Kantona, koji je ipak bio glavna kineska luka za prekomorsku trgovinu. Tek 1535. godine Portugalci su pomoću mita obezbedili pravo da ostavljaju svoje terete u Makau i tako praktički počeli prevarati to polustrvo u svoju koloniju, ali je Kina s druge strane polustrva postavila zid, zatvorivši time uzak prolaz na kontinent i tako za nekoliko vekova ograničila prisustvo evropskih trgovaca na malu portugalsku enklavu.

Tek sa dolaskom jezuitskih misionara krajem XVI veka počeo je pravi intelektualni dijalog Kine sa Evropom, ali su ti misionari brišćansko učenje i evropske kulture prvo morali da savladaju klasičan kineski jezik i literaturu, da bi ih tek onda kineski intelektualci prihvatili kao ravnopravne sugovornike.

3. Birokratsko rukovođenje privredom

Sveobuhvatnost činovničke vlasti u vreme dinastije Ming nije poštedela ni privredu, namećući joj, osim administrativne regulative, čak i svoj činovnički karakter i stil rada. Ako, na primer, pogledamo finansijske dokumente iz tog vremena, oni mnogo više liče na literarne eseje, u kojima su konfucijevska moralno-etička razmatranja postavljena kao glavna tema, a sama suština u omotu filozofskih rečenica stavljena je tek u drugi plan. Formalističko shvatanje ispoljavalo se i u preterano podrobnom izračunavanju finansijskih stavova, gubeći time pregled nad celinom i smanjujući efikasnost njihovog rada, a besprekorno pozivanje na ideologiju stvaralo je dvovalnost, pa su u načelu tražili najstrožu primenu i poštovanje svih propisa, a u praksi su baš oni sami kršili sva pravila i usvojene principe.

Kako je politička doktrina shvatala idealnom naturalnu seljačku privredu, to su se činovnici zalagali za statičnu privredu, s idealom da se sva zbiljava ponavlja iz godine u godinu u istom obimu, a institucije, na primer ministarstva prihoda i rada, više

su bile prilagodene zahtevima i uslovima žitne privrede nego novim pojavama razvijene tržišne i monetarizovane privrede.

U oblasti usvajanja privredne politike, konfucijevska je doktrina svojim okretanjem u prošlost stvarala poseban problem jer se za svakog meru privredne politike morao pronaći odgovarajući istorijski presedan. Ako je, na primer, nekadašnji ministar pokušao da donese neko novo rešenje odstupajući od postojećih klisea, morao je prvo u starim knjigama potražiti presedan i njime pravdati svoje dejstvovanje, a uz to, pretila mu je i polemika sa konzervativnim krugovima, koji su bili odmah spremni da ospore opravdanost pomenog presedana tvrdeći da bi svaki novitet mogao da sruši normalan i uhadan tok događaja. Pri tom, ovim glasnim apologetima postojećeg poretka uopšte nije smetalo što je postojeće stanje u ogromnom rasukoru sa proklamovanim principima i što je bila prisutna očita nužnost reforme, jer su se u svim nevoljama i dalje služili proverenom retorikom i naglašavali da je probleme moguće rešiti samo još moralnijim ponašanjem i poštovanjem postojećih normi.

U ovakvim okolnostima privredna politika obično nije odgovarala stvarnim potrebama, a teškoće su bile još veće kad su se promenili uslovi privrednjavanja, i to uz politiku koja je bila nesposobna da se prilagodi novim okolnostima. Shodno svojim utvrđenim stavovima, državna privredna politika je tokom dinamičnih promena u sferi privrednjavanja za vreme dinastije Ming postala jedan od glavnih prepreka za privredu u razvoju.

Osnivački dinastije Ming od pobede mongolske dinastije preuzeli su upotrebu papirnog novca, ali konfucijevski činovnici nisu shvatili prednosti i privredne koristi od ovog za to vreme vanredno progresivnog poduhvata, pa zato vlada nije pokazala ni najmanje finansijske odgovornosti. Novac se na veliko štampao bez odgovarajućeg vrednosnog pokrivača i skokovita inflacija brzo je vodila u propast čitav novčani sistem. Do 1430. godine papirni novac je bio sasvim bez vrednosti, pa su tada napustili njegovu dalju upotrebu, i to baš u vreme kad su se u privredi počele javljati ekonomske potrebe za efikasnim i lako upotrebljivim novčanim sredstvom. Naime, u XV veku je u Kini postepeno počeo prelaz od žitne u novčanu privredu te papirni novac nije mogao odigrati korisnu ulogu u taj razvojnoj fazi kineske privrede.

Razvoj privrede i proširivanje tržišta, zbog odsustva zvaničnog novca, usloveli su uvođenje srebra, pa je tako praksa postepeno dovela do osnivanja srebrnog novčanog standarda. Proces monetarizacije privrede zaobilašila je državne institucije i ostao bez državne podrške. Državna uprava se čak nije ni uključila u taj proces, zadržavajući tako stare metode rada prilagodene upravljaju naturalnom privredom.

Rad državnih institucija nije, uprkos visokom stepenu centralizacije, bio jedinstven zbog postojanja različitih metoda rada i obračunavanja, a svaka institucija vodila je sopstvenu politiku vlastite samovoljnosti.

⁵ Hong Huanhuan: *Ming Qing Fengjian zhuanchi zhengzhuan dai zhibenzhuyi mengya de zu'ai*, Lishi yanjiu, Peking, 1981/5 (citat iz *Ming da hui tian*).



Ulaz u zgradu udruženja «Qi xiang» u gradu Suzhou (Kina, XVI vek)

Sve više u raskoraku s vremenom bio je i poreski sistem, sa skupljanjem poreza u naturalnom obliku i glomaznom organizacijom. Zato su struktura državnih institucija i njihove radne metode bila u protivčnosti s logikom tržišne privrede, koja je u to vreme već vodila stvaranju nacionalnog tržišta. To se još jače osetilo u XVI veku, kada su se proširili novi oblici privatne proizvodnje sa oslobađanjem trgovačkog kapitala i njegovim povezivanjem sa proizvodnim kapitalom, što je u razvijenim regijama dovelo do preovlađujućeg položaja proizvodnje za tržište. Uz to, javljala se potreba za povećanjem novčane mase, ali kineska proizvodnja srebra daleko je bila od mogućnosti da podmiri sve potrebe po tom novčanom metalu, pa je zemlji zbog toga pretila velika opasnost od deflacije sa svim negativnim posledicama.

Problem novčane mase bio je odsutan u razmišljanjima državne birokratije i država nije uradila ništa što bi uticalo na obim srebra u optoku niti se postarala za uvođenje nekog platežnog sredstva. Krajem XVI veka tek je doticaj stranog srebra donekle ublažio taj problem jer, zbog visoke cene srebra na domaćem tržištu, kineska je roba bila vrlo konkurentna na stranim tržištima i, uprkos državnih zabranama, prona-

šla je mnoge ilegalne puteve za plasman na strana tržišta kako bi, za nadoknadu, u Kinu donela srebro. Najveće je bilo priticanje mehičkog srebra, i to preko Filipina, koji su u to vreme već pripadali Španiji, pa se smatra da je samo u poslednjih 70 godina dinastije Ming u Kinu došlo oko sto miliona srebrnih mehičkih dolara.⁶

Najveći deo prihoda države u vreme dinastije Ming dobijao se još uvek sakupljanjem poreza na zemlju raznih oblika, od kojih se jedan deo obično plaćao žitom, a drugi deo, zvan «ding shui», značio je obavezan rad za državu. Kao prilog tradicionalnom životu u zajednici, svaki muškarac je morao određeno vreme fizički raditi na ime lokalnih i državnih potreba, kao što je bila regulacija vodotoka, izgradnja puteva, organizacija transporta, rad poštanske službe i slično. U razvijenim regijama taj deo poreza tokom dinastije Ming sve više se zamenjivao plaćanjima u srebru kao nadoknada za fizički rad, pa su se tim sredstvima onda finansirali javni radovi.

Država Ming nije imala jedinstven i konzistentan poreski sistem, pa je zato organizacija poreske službe značila glomazan i slo-

žen mehanizam, sa glavnim nedostatkom da nisu imali plaćenih ljudi za naplatu poreza na terenu. Taj rad prepustili su privatnicima, obično nezaposlenim pripadnicima privilegovanog sloja inteligencije, koji su po pravilu zaračunavali visoke dažbine kao nadoknadu za svoj rad. Zanimljivo je da naj veći teret za seljaštvo nisu bili državni porezi, nego baš razne dodatne i vanredne dažbine, koje su više-manje samovoljno utvrđivane na terenu.

Porezi su bili podeljeni po srezovima, pa je svaki srez morao svake godine ispuniti predviđenu poresku kvotu. Te kvote bile su jedinstveno i centralizovano utvrđene početkom vladavine dinastije za čitavu zemlju, a potom se više nisu menjale, iako je fond obrađivane zemlje kasnije bitno porastao. Veliku nesrazmeru između obradive zemlje i poreskih kvota pokušao je 1580. godine promeniti uticajni Veliki sekretar i de facto prvi ministar Zhang Juzheng, zahtevajući da se ponovo oceni stvarno obradivo zemljište, samo što je umro pre završetka popisa pa su, po inerciji, primenjivane i dalje kvote stare više od dva veka. Iz podataka skupljenih za taj novi popis može se videti da su razlike bile ogromne, pa je, na primer, u provinciji Guizhou po prvoj varijanti bilo 166 hiljada mua registrovane zemlje, a po novom propisu oporezivane zemlje moralo bi biti čak 328 hiljada mua.⁷

Zbog birokratske sklonosti ka izračunavanju do sitnih detalja, poreski sistem bio je preopterećen velikim brojem kategorija i podkategorija za utvrđivanje poreskih stopa, pa je do te mere razrađen sistem bio praktično ostvarljiv za relativno mali broj lokalnih činovnika. Rezultat je bio da su se brzo proširile brojne zloupotrebe poreskog sistema, a neke od njih postale su toliko opšte da su doobile i svoje ime, kao na primer «doči i ponuditi» značilo je da su seljaci ponudili činovniku da se, zbog izbegavanja poreza, njihova zemlja nominalno upiše kao činovnikovo vlasništvo.

Sistem poreskih kvota za srezove ograničavao je ministarstvo prihoda, te se na odgovarajući način nisu mogli povisiti prihodi od zemlje u situaciji značajnog rasta stanovništva i porasta budžetskih potreba. Prihodi od zemlje kroz čitavu dinastiju bili su dosta stabilni, što znači da su propisane kvote ipak redovno prikupljali, pa je barem u tom vidu sistem pouzdan funkcionisao uprkos sve većoj korupciji i drugim nevoljama što su se nagomilavale održavanjem vlasti dinastije Ming.

Do XVI veka protivčnosti i zloupotrebe zastarelog poreskog sistema već su toliko porasle da je reforma postala neminovna. Reforma je započeta na nivou prefektura, pr svega zbog promene naplaćivanja poreza «ding shui» i pojednostavljenja administracije oko skupljanja poreza. Kod poreza «ding shui» najviše se proširila praksa podmićivanja činovnika za oslobađanje od plaćanja, odnosno službe, pa je onda sve veći udeo tog poreskog tereta padao na sve manji

⁶ Liang Fangzhong: *Zhongguo shehui jingji kan*, VI, 2, Dec. 1939.

⁷ Dinastijska hronika: *Ming Shen Zong shilu*, 106, 2, 3.

broj poreskih obveznika, što je prouzrokovalo da seljaci u sve većem broju napuštaju zemlju i beže u pobunjeničke redove, a u razvijenim delovima zemlje mnogi od njih mogli su naći i posao, kao radna snaga u proširenim zanatskim radnjama i manufakturnim radionicama.

Reformu su polagano i neodlučno sproveli od 1522. do 1619. godine, a zvala se *xyi tiao bian fa*, što je narod brzo nazvao metodom jednog biča. Svrha reforme bila je razdeliti teret službe za državu na što širi krug stanovništva kao novčani prilog poreza na zemlju. Ali kako se porez *ding shui* delio na više različitih kategorija, ta zamena nije bila jednostavna, pa ni ovaj cilj nisu u celini postigli nego su ga promenili u plaćanje srebrom samo nekih delova tog poreza, i to u nekim prefekturama više a u drugim manje, zavisi od lokalnih mogućnosti.

Promene poreskog sistema racionalizovale su sistem u odnosu na smanjeni broj poreskih kategorija, ali to još uvek nije bio jedinstven poreski sistem. Istovremeno, novi je sistem stvarao i nove probleme, pre svega zato što država nije odredila menjanje kursa za srebro pa se politika naplaćivanja nije mogla konzistentno izvoditi, a i oskudica novčanog metala znatno je otežavala efikasnost poreske reforme.⁸

Dobit od državnog monopola na proizvodnju soli bila je drugi najznačajniji izvor budžetskih prihoda. Sistem organizacije proizvodnje soli i distribucije na tržištu opet je bio vrlo komplikovan i neefikasan: može nam poslužiti kao tipičan primer neuspesnog birokratskog rukovođenja privrednim poslovima. Država je htela da ima proizvodnju soli sasvim u svojim rukama, ali to je proizvodnja nije obezbedila potrebna sredstva, zato se proizvodnja nije mogla postaviti na noge kako bi trebalo. Još više je u neslaganosti s ekonomskom logikom bila organizacija prodaje, gde je država htela da se prodaje direktno potrošačima, i to bez bilo kakve distribucijske institucije i bez organizovanja prodajne mreže. U toj protivrečnosti birokratija se oslonila na izabranu privatne trgovce. No kako ni politika prema trgovcima nije bila iskrena, državna uprava brzo je izgubila njihovo poverenje pa je država propustila i ovu šansu, da naime trgovci efikasno dopunjuju državni sistem.

Ovakvim odnosom država je propustila odličnu priliku za sticanje relativno visokih i sigurnih prihoda. Uz državnu kontrolu proizvodnje i cena, razlike između proizvodnih troškova i maloprodajnih cena bile su značajne. Do sredine XVI veka proizvodnja jedne tone soli koštala je manje od dva srebna taela, a prodajna cena u Nankingu bila je 25 srebrenih tabla za tonu soli. Kad imamo u vidu da je tadašnja godišnja proizvodnja i potrošnja soli već premašivala milion tona, može se videti kolika sredstva bi država mogla skupiti iz tog vrata, ali su stvarni prihodi od tog monopola bili samo oko milion dvesta hiljada srebrenih tabla godišnje, što je

gotovo dvadeset puta manje od teorijske mogućnosti.⁹

Uticao birokratije u oblasti zanatske proizvodnje i direktno mešanje u privredne poslove možemo lepo sagledati na primeru proizvodnje svile kao kineske tradicionalne i za čitavu privredu vrlo značajne privredne grane, uglavnom koncentrisane u najrazvijenijem području Kine (sa gradovima Suzhou i Hangzhou kao dvama glavnim centrima). Početkom vladavine dinastije Ming, proizvodnja svile vodila se u različitim organizacionim oblicima, najviše kao seljačka domaća radinost uključena u prirodnu privredu, dalje kao sitnorobna zanatska proizvodnja, ali i u velikim državnim radionicama, gde se pre svega radilo za potrebe dvora.

Državne radionice delile su se na centralne u Pekingu i lokalne u područjima sa tradicijom svilarstva (sa 22 odeljenja), na koje je otpadao pretežan deo državne kvote. Radna snaga u državnim radionicama bili su zanatlije koji su morali tako obavljati deo rada kao svoju poresku obavezu, ali je taj sistem, pre svega zbog razvoja tržišnog privredivanja, postepeno propadao, pa su tokom dinastije Ming morali zatvoriti brojna lokalna odeljenja ili pronaći substituciju za rad sa poreski zavisnim radnicima.

Za razliku od centralnih radionica u Pekingu, koje su praktično čitavu proizvodnju isporučivale direktno dvoru kao svoju radnu obavezu, lokalne radionice su mnogo radile i za lokalne potrebe i za velike državne porudžbine, koje su sredinom XVI veka već daleko premašivale obavezne isporuke. Poslove od državnim porudžbinama sklupali su u srebrom novcu, pa su se tako i državne radionice postepeno uklopale u tržišno privredivanje. Na primer, 1587. godine, kada je obavezna isporuka za sve lokalne radionice zajedno iznosila 28.684 bala svile, država je sklopila porudžbinu sa radionicama gradova Suzhou i Hangzhou za 127.315 bala svile za sumu od 1.600.000 srebrenih taela,¹⁰ ali to više nije bila direktna proizvodnja ovih radionica nego su se one javljale kao poslednik na tržištu organizujući razne oblike proizvodnje kao substitut vlastite proizvodnje.

Razvojne faze državne proizvodnje u razvijenim područjima Kine možemo posmatrati na primeru odeljenja u gradu Suzhou. Osnovano na samom početku dinastije, 1368. godine, odeljenje su u 1425. godine proširili na obim od 300 radnih prostorija sa 1.700 zanatskih radnika. Kasnije, vlastita proizvodnja sasvim je prestala zbog prelaza na sistem naručivanja svile od domaćih seoskih i privatnih zanatlija, koje je odeljenje opskrbljivalo potrebnim materijalom. Sredinom XVI veka ponovo su obnovili vlastite radionice i počeli skupljati zanatlije, ali su dobili samo 680 radnika, i to plaćajući ih pirinčem.¹¹ Proizvodnju su ometale i dr-

žavne administrativne mere, koje su više puta tokom dinastije nalagale zatvaranje lokalnih radionica i njihovo ponovno otvaranje. Država je dekretima odredila obustavu proizvodnje godine 1390, onda godine 1576, i najzad godine 1628, što znači i definitivni kraj državne proizvodnje za dinastiju Ming.

Situacija u državnim radionicama i nestabilnost njihove proizvodnje ukazuju da je ovaj vid proizvodnje krajem XV veka začao u duboku krizu, iz koje se više nije mogao izvući uprkos raznim pokušajima oživljavanja. Pre svega, ispoljavala se oskudica radne snage iz statusno zavisnih porodica na kojima se temeljio taj vid proizvodnje, a situaciju su pogoršavale i neusklađene mere državne politike.

Kako se stalno smanjivao udeo direktne državne proizvodnje, to su se razvijali drugi, više tržišno usmereni oblici proizvodnje svile. Neka odeljenja su, kao što je spomenuto u primeru iz grada Suzhou, nadoknadila manjak proizvodnje oslanjanjem na privatne zanatlije, druga odeljenja privremeno bi iznajmljivala dodatnu radnu snagu, a neka – koja zbog nedostatka tradicije tkanja svile u svom sreću ili provinciji nisu bila u stanju da organizuju dovoljan obim proizvodnje za ispunjenje propisanih kvota, jednostavno su kupovala dodatne količine svilenih tkanina na tržištu. No, zbog brzog porasta međuregionalne trgovine, država je brzo intervenisala, jer pojačana tražnja prouzrokovala je porast cena svile, a to je za konfucijevsku birokratiju značilo nedopustivo narušavanje postojećih navika, pa je ministarstvo rada već 1484. godine zabranilo kako kupovinu po višim cenama, tako i kupovinu u drugim krajevima.¹²

Organizovanjem značajnog dela privatne proizvodnje svile i vezivanjem te proizvodnje na vlastite porudžbine, pa kontrolom i propisivanjem cena na tržištu i velikim monopolnim kupovinama na istom tržištu, država je značajno uticala na situaciju na tržištu svile i praktično određivala uslove privredivanja u ovoj grani. Po obimu državnih porudžbina možemo proceniti da je krajem XVI veka u gradu Suzhou za državne porudžbine radilo najmanje sedamdeset do osamdeset hiljada privatnih razboja, što je predstavljalo oko tri četvrtine do četiri petine ukupne proizvodnje svile, odnosno prefekture Suzhou. To su bile mnogobrojne tkačke porodice kao vlasnici razboja i manjih radionica, u kojima su radili i brojni najamni radnici, a svi su još uvek bili vezani jakim cehoskim udruženjima.

U uslovima pogoršane finansijske situacije u drugoj polovini XVI veka, država je odredila nove vanredne poreze na proizvodnju svilenih tkanina, ali ne dozvoljavajući povišenje njihovih cena, što je bitno pogoršalo uslove privredivanja ove grane i, u nekim slučajevima krajem XVI veka, dovelo i do direktnog uništenja svilarске proizvodnje jer su troškovi, sa svim poreskim opterećenjima, bili veći od dozvoljenih cena proizvoda. To je čak izazvalo otvorene konflikte u nekim većim proizvodnim centrima, kao na

⁹ Ray Huang, *Fiscal Administration During The Ming Dynasty*, Chinese Government in Ming Times, Columbia University Press, 1969.

¹⁰ Dinastijska hronika: *Ming Shen Zong Wan Li shilu*, sveska 187.

¹¹ Sun Pei bianji: *Suzhou zhi zao ju zhi*, sv. 3, 4 i 10.

¹² Wan Li: *Ming hui dian*, sv. 201 gongbu 21.

⁸ Ray Huang: *From the Junyao to the Single Whip Reform*, Cambridge, 1959.

primer u gradu Suzhou, gde je svilariski cech u posljednjim godinama XVI veka organizovao obustavu rada, u kojoj su zajedno učestvovali vlasnici radionica i radnici, a 1601. godine nezadovoljstvo je preraslo u pobunu gradskog stanovništva, koju su predvodili tkalčki ikoj i koja, na kraju, bila krvavo ugušena.¹³ Ovakvom politikom država je praktično sprečila dalji razvoj za ono vreme vrlo naprednog vida proizvodnje i prouzrokovala nazadovanje svilarstva u XVII veku.

Krajem XVI veka finansijska situacija države brzo se pogoršavala zbog finansiranja skupih ratnih intervencija u Koreji i neshvatljivog raspništva i korupcije dvora i prešla u katastrofalno stanje, nerešivo za zastarele finansijske institucije. U toj situaciji obustavili su ulaganja u regulaciju vodotoka i održavanje sistema navodnjavanja sa neminovnim posledicama za poljoprivredu, kao i pretjom prirodnih katastrofa do kojih je došlo 1628. godine u severnoj Kini. Kad su dalje 1629. godine raspustili velik deo poštanske službe, to je pogodilo protok informacija nužan za rad državnog aparata, a otpušteni službenici masovno su punili redove seljačkih pobunjenika, koji su petnaest godina kasnije čak zauzeli Peking otvarajući ča u samobitstvo, što je pad dinastije učinilo neminovnim.

4. Uticaj birokratije na intelektualna zblivanja

Opšti odnos birokratije prema novim kulturnim zblivanjima može se lepo videti na primeru literature, zbog centralnog mesta ove kulturne delatnosti u interesovanjima konfucijevskih obrazovanih birokrata. Kao najznačajniji deo njihovog obrazovanja i kao duhovna osnova društvenog sistema, literatura je imala izuzetno visok društveni status, ali to je bila literatura na klasičnom kineskom jeziku, ograničena na društveno priznate vrste književnosti (istorijski zapisi, eseji sa moralno etičkom tematikom, filozofske rasprave, literarne kritike, umetnički komentari i pesme). Dramatika i novelistika, kao književne vrste kasnijeg datuma, nisu se našle u tom ekskluzivnom izboru, pogotovo zato što su izrasle iz svakodnevnog života i što su pisane živim narodnim jezikom, pa su bile i po obliku i po suštini sasvim drukčije od ukočene i sterilne zvanične književnosti.

No novelistika dinastije Ming znači najveći kulturni doprinos tog doba i pravo ovesenje na kulturnoj sceni, gde su dogmat-ska shvatanja ugušila najveće deo kreativnosti i gde je forma bila daleko značajnija od suštine. Ipak, ta novelistika je svoje društveno priznanje dobila tek u savremenoj Kini, jer za vreme vlasti apologeta tradicionalne kulture to je bila tako reći subverzivna literatura, pisana i štampana na crno, a čitali su je, uprkos velikoj popularnosti, dosta oprezno i nasamo, zbog zvaničnog omalovažavanja i preziranja svega i svih koji su vrstu literature cenili. Ne treba posebno naglašavati

dati da je u tim romanima mnogo satiričnih osvrta na ponašanje, korupciju, dvojni moral i prazni formalizam otmehnih činovnika, a pisci iz redova kritičkih intelektualaca krali su se obično u anonimnosti ili iza pseudonima.

Najviše duhovnih pokreta u vreme dinastije Ming vezano je uz ime tadašnjeg filozofa Wang Shourena (1472-1529), poznatijeg po nadimku Wang Yangming – kako su ga kasnije nazivali njegovi sledbenici. Zvaničnom i u to vreme već dogmatizovanom neokonfucijanskom racionalizmu, koji je zahtevao usavršavanje ličnosti kroz studij i upoznavanje sveta, Wang Yangming je suprotstavio svoj subjektivistički pogled na svet i društvo, naglašavajući presudni značaj sposobnosti razuma i percepcije. Na to osnovi razradio je dosta moderno obojeni individualizam, što je bila značajna novost u razvoju kineske misli. Oko njega su se okupljali učesnici koji nisu podnosili ukrućenost zvanične doktrine, a sam se zalagao za proširenje delatnosti nezavisnih knjižnica ili akademija »shuyuan«, preko kojih bi se širila njegova shvatanja.

Osnivanje i održavanje biblioteka, u kojima su se sakupljali i diskutovali intelektualci, i gde se nudila pomoć u studiranju kandidatima za državne ispite – bili su prava moda u intelektualnim krugovima naročito u drugoj polovini dinastije Ming. Osnivali su ih pre svega bivši visoki činovnici i imućne porodice prikupljajući najčešće privatne izvore, a ponekad i lokalni činovnici na službi, koji su time obezbeđivali državno pokroviteljstvo. U prvih sto godina dinastije biblioteke su bile još sasvim vezane na zvaničnu interpretaciju konfucijanizma kako ga je definisao Chu Xi (1130-1200), a kasnije su sve više dolazili do izražaja novi filozofski pogledi, koji su davali znatan podstrek naglom razvoju biblioteka tako da one postaju glavni centri tadašnjeg kulturnog života.

U godinama 1465-1505. osnovano ili obnovljeno je 125 biblioteka, što je prosečno tri puta više nego u prvih sto godina dinastije, a kasnije se ta brzina povećava sve do sedamdesetih godina XVI veka, kada je između 1567. i 1572. godine osnovano u preseku po deset biblioteka godišnje.¹⁴ Za ovako ubrzan razvoj značajna je bila delatnost Wang Yangminga, jer su u bibliotekama posle njegove smrti preovladala njegova shvatanja. S vremenom, palazeći iz Wang Yangmingovih stavova, razvilo se više filozofskih pravaca sa dosta različitim, a ponekad čak i sa sasvim suprotnim stavovima, što je davalo peckat interesovanjima i najvećem broju diskusija u razvijenim južnim provincijama, gde je bilo koncentrisano više od 90% biblioteka.

Težnje ka što nezavisnijem položaju biblioteka bile su najsnažnije u najrazvijenijem predelu južne Kine, nekako u zoni između sadašnjeg Nanjinga i Shanghaija, gde su ponekad dobijale i političko obeležje. Odstupanja od zvanične doktrine i pokušaji poli-

tičkog povezivanja, svakako su nailazili na otpor centralne vlasti, pa je već 1538. godine izdato više odluka o zabrani biblioteka i njihove delatnosti. No te prve mere nisu značajno pogodile delatnost biblioteka i njihov zamah se ubrzano nastavljalo, ali je država u sedamdesetim godinama XVI veka primenila nove, oštrije mere, odlučno zaustavljajući pokret u bibliotekama. I kasnije, država je u još nekoliko navrata represivnim merama zahvatala u delatnost biblioteka.¹⁵

U društvenim zblivanjima početkom XVII veka najviše se istakla biblioteka Donglin iz grada Wuxi u prefekturi Changzhou, u naj razvijenom predelu južne Kine. Tamo je grupa uticajnih intelektualaca, otpuštenih iz državne službe zbog sukoba između Generalnog sekretarijata i ministarstva, 1604. godine, u vrhovom gaju pred grada, na ruševinama biblioteke iz prethodne dinastije Song, podigla novu biblioteku i nazvala je Donglin, što znači Istočni gaj.

Među istaknutim intelektualcima okupljenim oko biblioteke Donglin, vodeća ličnost bio je Gu Xiangcheng. Kad je 1604. godine završena obnova biblioteke, on je obavestio sve intelektualce u regionu da će se tamo održati trodnevni skup, i tom prilikom je pripremio i podelio svim učesnicima dokument »hui yue« ili dogovor skupa, u kojem je zacrtao filozofske pravce i proceduralna pravila škole i predložio da se ovakvi skupovi kasnije redovno održavaju. Saopštenja sa ovih skupova bila su štampana i grupa je brzo postala poznata u celoj zemlji. Njen uticaj je posebno ojačao u domaćoj sredini, gde su se povezali sa susednim bibliotekama, pa je biblioteka Donglin postala centar duhovnih i političkih zblivanja u najrazvijenom regionu Kine.¹⁶

Po filozofskim shvatanjima, grupa Donglin nije značila veliko odstupanje od zvanične doktrine; oni su čak kritikovali neke radikalnije sledbenice Wang Yangminga kao suviše subjektivistički orijentisane i inspirirane budizmom. Njihovi stavovi mogli bi se definisati kao zauzimanje sredine između gledišta Chu Xia i Wang Yangminga. Društvenu kritiku zasnivali su pre svega na oživljavanju pravih konfucijevskih vrednosti, aktualizujući tako filozofsku tematiku u svetlu savremenih društvenih problema, a u diskusijama su raspravljali i o visokim ličnostima i o tekućim vladinim poslovima. Ističući moralne probleme, najviše su kritikovali neprincipijelne, oportunističke i sebične činovnike, ubeđeni da je takvo ponašanje dovelo do propadanja čitave strukture tradicionalnog morala, zbog čega su, ispravljajući filozofske greške, hteli da postavie novi temeljac za moralni preporod u politici.

¹⁵ Vidi napomenu 14.

¹⁶ Charles O. Hucker: *The Tung-lin Movement of the Late Ming Period*, John K. Fairbank: *Chinese Thought and Institutions*, The University of Chicago Press, 1967.

– Bez godine izdanja štampane su stare kineske knjige iz biblioteke Univerziteta u Nanjingju.

– Zbog preglednosti, sva kineska imena su u transkripciji pinyin, osim opte poznatih imena, kao npr. Peking, Konfucije, i sl.

¹⁴ John Meskill: *Academics and Politics in the Ming Dynasty*, Chinese Government in Ming Times, Columbia U. Press, 1969.

Od početka, grupa Donglin pokušavala je da utiče na postavljanje visokih činovnika, a u prvi plan političkih zbivanja došli su 1610. godine, kad su se otvoreno založili da njihov istomišljenik Li Sancai postane član Generalnog sekretarijata. Vođa grupe Donglin napisao je oštro pismo u njegovu podršku, objavljeno u zvaničnom listu u Pekingu, što su protivnici iskoristili i počeli javno napadati grupu Donglin nazivajući je stranom Donglin i optužujući je da preko filozofskih skupova pokušava da ostvari subverzivne političke ciljeve. Ova polemika je, tako, štetila kritičarima, ali i članovima grupe Donglin koje su mnogi od njih pod pritiscima kritičke, zamolili za penzioniranje.

Kasnije, u godinama 1620–1623, grupa Donglin opet je postigla odlučujući uticaj u vladinim službama, ali je u tome započela postepena uzurpacija vlasti i strahovite deformacije vladanja, koje je bezobzirnim intrigama sprovodilo uticajni evnuh Wei Zongxian. Grupa Donglin pokušavala je da preduhitri preteču opasnost i postupacnost evnuha, pa je 1624. godine došlo do direktnog okršaja, kada su članovi grupe Donglin u više memoranduma direktno ukazali na njegove zločine. On evnuha to nije poljuljalo jer je novim zločinima prvo smaknuo glavne kritičare, a onda, povezujući se sa protivnicima grupe Donglin, zajedno su sastavili spisak preko sedamsto pripadnika istomišljenika grupe Donglin i izdali u Veliku belu knjigu optužbi delatnosti grupe Donglin. Sledeći čin bila je sistematska čistka, u kojoj su poubijali većinu onih koji su na bilo koji način bili povezani sa grupom Donglin, a mnogi od njih sami su počinili samoubistvo. Na kraju, evnuh je naredio rušenje svih privatnih biblioteka, a u zemlji su nastupile godine najgore strahovlade.

Iako grupa Donglin nije pokušavala da promeni postojeći sistem, iako je zastupala isti sloj obrazovane elite kao i zvanična ideologija, ipak je ona predstavljala regionalne interese razvijenog juga. Pre svega, borba protiv tiranije evnuha Wei Zongxiana donela je grupi Donglin čvrst podršku i drugih slojeva, što se najjače odrazilo u pokretu gradskog stanovništva grada Suzhou. Zbog aretacije jednog pripadnika grupe Donglin 1626. godine, petorica ljudi podiglo je na pobunu više hiljada ljudi, s namerom da ga oslobode. Vlasti su vojnom snagom ugušile pobunu, a petorici vođa javno su osekli glave.

Naravno, čistka grupe Donglin i istomišljenika bila je do izvesne mere ekscenčan primer vrednih okolnosti u vreme uzurpacije vlasti i tiranije zloglasnog evnuha, ali je isto tako poznato da vlast ni u druga vremena nije dopuštala nikakva odstupanja, pogotovo od zvanične ideologije: zabranjivala je i onemogućavala čak i sasvim bezopasne filozofske diskusije u bibliotekama, diskusije čije su glavne teze bile čvrsto usidrene u tradicionalnom konfucijanizmu, gde se zapravo raspravljalo samo o različitim interpretacijama.

U uslovima velike ideološke monolitnosti i snažne indoktrinacije nije postojalo mnogo mogućnosti za veća odstupanja od glavnog

konfucijanskih vrednosti opšteprisutnih u svim vidovima života intelektualaca, počev od odgoja, obrazovanja i ponašanja do društvenih normi, morala i političkog uređenja. Sa glavnim idealom velike večine intelektualaca – postati visoki činovnik – birokratija je lako mogla savladivati sva intelektualna kretanja i bila je snažni čuvar ideološke čistote. Ako je negde došlo do bitnih odstupanja od postojećih ideoloških okvira, birokratska vlast je brzo i rigorozno reagovala i u zametku uništavala svaki pokušaj. Takva sudbina zadesila je i moglo bi se reći najavangardnijeg i najmodernijeg mislioca onog doba u Kini: filozof Li Zhi (1527–1602) zauzimao se za jednakost svih ljudi i ravnopravnost žena, koje bi se takođe morale školovati i ulaziti u državnu službu, i naglašavao individualizam, jer po njegovim shvatanjima ljudi se razlikuju samo po temperamenti, zato svako treba da se trudi da ostvari vlastite želje. Zbog ovih stavova prvo su mu oduzeli zvaničnu i činovničku službu, a onda su ga zatvorili, gde je kasnije, u zatvoru, i umro, a njegove knjige su zabranili i naredili da se spale.

Druga korišćena literatura

- Etienne Balazs: *Chinese Civilization and Bureaucracy*, Yale U. P., 1977.
- Wm. Theodore de Bary: *Sources of Chinese Tradition*, Columbia U. P., 1960.
- Raymond Dawson: *Imperial China*, Pelican Books, 1976.
- Mark Elvin: *The Pattern of Chinese Past*, Stanford U. P., 1973.
- John K. Fairbank, Edwin O. Rehauer, Albert M. Craig: *East Asia Tradition and Transformation*, Charles E. Tuttle, Tokyo, 1976.
- John K. Fairbank, Editor: *The Chinese World Order*, Harvard U. P. – Cambridge Mass., 1974.
- Fung Yung-lan: *A History of Chinese Philosophy*, Princeton U. P., 1973.
- Ping Ti Ho: *Studies on the Population of China 1368–1953*, Cambridge Mass., 1959.
- Ping Ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China*, Aspects of Social Mobility 1368–1911, London, 1962.
- Charles O. Hucker: *The Traditional Chinese State in Ming Times*, Tuscon, 1961.
- Bodo Wiethöft: *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, Darmstadt, 1971.
- *Ming Qing zhibenzhuji mengyu yanjiu lunwen ji*, Shanghai, 1981.
- *Zhongguo zhibenzhuji mengyu wenti lunwen ji*, Jiangsu, 1983.
- *Ming Qing shehui jingji zingtai de yanjiu*, Shanghai, 1957.
- *Ming Qing Suzhou gongxianye beike ji*, Jiangsu, 1981.
- Fu Yiling: *Ming Qing shidai shangren ji shangye ziben*, Beijing, 1980.
- Fu Yiling: *Ming Qing shidai Jiangnan shizhen jingdi de fenzi*, Lishi jiaoxue, 1964/5.
- Cong Hanxiang: *Zhongguo fengjian shehui nei zhibenzhuji mengyu zhu wenti*, Lishi yanjiu, 1963/6.
- Li Hua: *Ming Qing yilai Beijing de gongxianye hanghui*, Lishi yanjiu, 1978/4.
- Qin Feihong: *Mingdai chengshi jingji liulun*, Lilun zhanxun, 1958/3.
- Wu Hairuo: *Zhongguo zhibenzhuji shengchan de mengyu*, Wuhan, 1957.

UDK 299.3

Aton i atonizam

Miroslav Tanasijević

Poreklo i najstariji oblik boga Atona su nepoznati ali je vrlo verovatno da je bio jedan od brojnih oblika Ra, najznačajnijeg boga Solarnog kulta. Atonovo ime se pominje još tokom perioda Srednjeg kraljevstva (2040–1674.god.p.n.e.) i verovatno je tada imao hram u blizini Heliopolisa. Aton kao veliki univerzalni bog, čije uzvišeno mesto na nebu odražava njegovu moć i vlast nad svime što obasjava, pojavljuje se na jednom skarabeju iz vremena Totmesa IV (1414–1405.god.p.n.e.). Takav opis Atona, sunčevog diska, pokazuje da je on tada već bio smatran samostalnim solarnim božanstvom a ne pukim oblikom sveobuhvatnog Ra. Pominjanje Atona u religijskim zapisima naglo je učestalo u vreme vladavine Amenhotepa III (1405–1367. god. p.n.e.), verovatno kao pokušaj potiskivanja svemogućeg Amona i njegovog sveštenstva koje je imalo značajnu ulogu u političkom životu zemlje. Kult Atona je ozvaničen i u samoj Tebi, Amonovom kulturnom centru, podizanjem malog svetilišta. Proglašavanje Atona kreativnom silom, učinilo je tog boga spremnim da postane univerzalno božanstvo čija se moć prostire i van Egipta, a to je moglo da ugrozi status Amona kojem je sveštenstvo namenilo ulogu univerzalnog vladara nad svim ljudima. Poširivanjem uticaja egipatskih bogova na ostali deo sveta bilo je posledica znatnijih osvajanja nekolicine vladara u prethodnom veku, i proširenje egipatskih poseda i političkog uticaja daleko prema severu i istoku.

Nagli uspon Atonovog kulta i njegovog preobražaja u monoističko učenje započinje sa ustoličenjem Amenhotepa IV kao koregenta 1378.god.p.n.e., dvadeset osme godine vladavine njegovog oca Amenhotepa III. Godine vladavine mladog kralja broje se od tada iako je njegova samostalna vladavina započela tek posle dvanaest godina. Mada je to koregentsvo često osporavano, ima dovoljno argumenata da se smatra veoma verovanim, ako ne i sasvim dokazanim.

Mladi Amenhotep nije čekao smrt svoga oca i samostalnu vladavinu da bi otpočeo sa proglašenjem Atona. Prva važna odluka mladog suvladara bila je da otvori kamenolom iz kojeg će se vaditi kamen za izgradnju velikog hrama posvećenog Atonu, na mestu malog svetilišta u Tebi. U to vreme je mladi Amenhotep nazivan *Prosvetljenik boga Ra–Heru–khuti, radosnog na horizontu, u svetlosti koja je u Atonu*. Očito je da se koregent nije odricao Heru–khutija (Horusa



dva horizonta), tradicionalnog simbola kraljevskog kulta. Epifanija Atona, u sasvim razvijenom obliku, izgleda da se dogodila druge godine koregentstva, kada je Amenhotep III proslavljao svoj prvi Sed festival, tridesetogodišnjicu vladavine. Šta je mladog suvladara podstaklo da razvije novo učenje, za sada se ne može sa sigurnošću reći. Malo je verovatno da ćemo ikada saznati da li je tome prethodilo neko otkrovenje ili sličan religijski doživljaj.

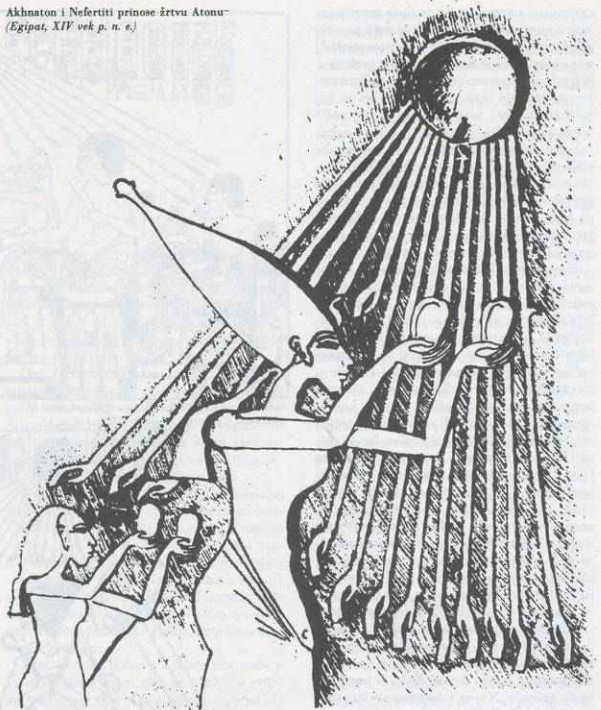
Dve godine kasnije, mladi kralj odlučuje da promeni ime i od tada je poznat kao Akh-en-Aton, *aktivni duh Atona* ili *inkarnacija Atona*, što bi bio najpouzdaniji prevod. Kao prvi i jedini propovednik novog kulta, Akhnaton je sebe proglasio za božansku inkarnaciju tako da su sve molitve Atonu bile upućivane preko Akhnatona. Tokom te iste, četvrte godine vladavine, mladi kralj započinje izgradnju novog grada na do tada nenastanjenj zemlji koja nije pripadala nijednom bogu ili boginji, nijednom plemiću ili plemkinji... i nema čoveka koji se može smatrati njenim vlasnikom. Novi grad je podignut na istočnoj obali Nila, približno na pola puta između Tebe i Memfisa, a nazvan je Akhet-Aten (Atonov horizont). To mesto je danas poznato kao Tell el-Amarna ili samo Amarna. Grad nije nikada bio sasvim dovršen a vrlo brzo posle Akhnatonove smrti je napušten.

Brzi razvoj Atonovog kulta i odgovarajuće doktrine može se pratiti tokom ranih godina Akhnatonove vladavine. Taj proces razvoja svedoči o sazrevanju ideje, iza kojih oblika kulta. Nema sumnje da je Akhnaton bio tvorac i realizator tog učenja. Tokom prvih osam godina koregentstva, stalno je prisutan tvrdnja da je Ra vrhovna božanska snaga, koja se pokazuje od zore do sumraka, u svetlu koje dolazi od Atona. U tom periodu je Aton još uvek prikazivan u obliku čoveka sa sokolovom glavom na kojoj se nalazi sunčev disk.

Sledeći stupanj u razvoju kulta bilo je proglašenje Atona za nebeskog kralja i njegovo predstavljanje apstraktnim oblikom — sunčevim diskom sa zracima koji se završavaju ljudskim šakama. Taj simbol je zapravo razrađeni hijeroglifski znak koji označava sunčevu svetlost. Atonova nebeska vladavina pada kad i vladavina Akhnatonova. Iako se naziva sinom Atona, titularni nazivi Akhnatona svedoče da se smatrao Atonovim suvladarom. Na reljefima, koji prikazuju scene iz dvora, vidi se da dvorjani padaju ničice ili se duboko klanjaju pred kraljem, kao pred bogom, što pre toga nije bio običaj.

Ma koliko učenje o jednom bogu, nebeskom gospodaru, i njegovom poslaniku na zemaljskom prestolu, podseća na mnogo kasnije religije i države, ono je izvedeno iz egipatske tradicije. Sve to je već bilo obuhvaćeno dogmama solarne religije a status svetog kralja je postojao još od nastanka države. Ta kraljeva svetost je kasnije ugrožavana drugačijim idejama, ali je kraljevski kult znatno oživljen i ojačan tokom XVIII dinastije. Pokušaj vraćanja starog, mnogo uvišenijeg statusa kralja, mora da je bio nešto više od puke ljubavi prema tradiciji.

Akhnaton i Nefertiti prinose žrtvu Atonu (Egipat, XIV vek p. n. e.)



Da bi se stekla slika Atonovih osobina, valja navesti nekoliko odlomaka iz himne posvećene Atonu.

„Kada svičede na Istoku, sve zemlje ispunjavaš lepotom... Ljudi te vide, a tvoji su putevi ipak nedokučivi... Nebrojnica su tvoja dela! Ona su ljudima nevidljivi, o Jedinu Bože, kome nema sličnog... Zemlje Strije, Kuša i Egipta si stvorio, i postavio si svakog čoveka na odgovarajuće mesto... Njihovi se jezici razlikuju, i njihove su osobine takođe različite, i boja im se razlikuje jer si ti učinio narode različitim... Ti si u mom srcu, ali niko te ne zna osim tvog sina Akhnatona. Njega si učinio svesnim tvojih namera i tvoje snage...“

Himne Atonu sadrže ideje i fraze koje, ma koliko izgledale nove, možemo naći u mnogim starijim himnama, posvećenim drugim bogovima. Ono što je zaista novo ne nalazi se u izrečenom, već u onome što je izostavljeno. Himne posvećene Atonu tvrde da je on Jedinu Bog, ali su mu pridodati Ptah, Ra ili Atum. Naglašava se da je Amon Jedinu Tvorac od čijih suza je nastalo čovečanstvo i iz čijih usta su izašli bogovi, čime se identifikuje sa Ptahom i Atumom. Takav panteizam se ne može naći u himnama posveće-

nim Atonu. U njima se susrećemo sa strogim monoteizmom, koliko jedinstvenim toliko i neočekivanim u kasno Bronzano doba. Pažljivo brisanje izraza »bogovi« i zamena jedinom, u starijim himnama, svedoči da se ne radi o slučajnosti već o postupno razvijenom konceptu Boga.

Atonizam je vratio kralju nekadašnji status jedinog posrednika između ljudskog i božanskog sveta. Atonisti se nisu mučili pokušajima da ospore postojanje drugih bogova i jednostavno su ih ignorisali. Neko vreme se verovalo da je postojao svojevrsan sukob između svetštenstva Amona i Atona, oko prevlasti i statusa državnog boga, ali o tome će biti reči kasnije.

Ono što se obično previda jeste potpuno zapostavljanje Ozirisa, boga mrtvih, čiji je kult imao ogromnu popularnost i važnost. Sledbenici Akhnatona su sasvim odbacili ozirijanski koncept zagrobnog života. Čak i sam titularni naziv »Oziris«, koji je ispisivan ispred imena pokojnika, u značenju »pokojnic«, bio je izostavljen u natpisima na zidovima grobnica.

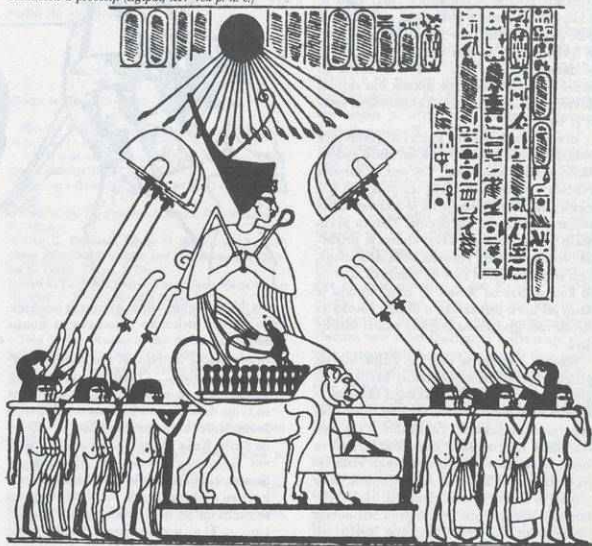
Atenističku eshatologiju je teško objasniti, ali izgleda da je bila zasnovana na starom konceptu koji je bio potisnut ozirijanskim materijalnim »rajskim vrtom«, još u doba Starog kraljevstva. Nova eshatologija je bila

zasnovana na verovanju da duše umrlih izlaze u zoru, u obliku ptica, i uživaju pun život u nevidljivom svetu, dvojniku materijalnog sveta, da bi se uveče vraćale u grobnicu. Naglašeno oživljavanje sveta, sa svakom pojavom Atona u zoru, označava da on ne donosi život samo materijalnom svetu, već i svetu mrtvih. Isključivanje Ozirisa iz eshatologije može se smatrati jednim od uzroka slabog prihvatanja Atona među Egipćanima. Da ozirijanski koncept nije mogao biti lako apsorbovan u hrišćanstvo, malo je verovatno da bi se ono brzo i lako proširilo u Egiptu, jer je kult Ozirisa bio najrasprostranjeniji i najznačajniji kult srednjeg Egipta.

Pomenuti sukob između vladara i Amonovog sveštenstva teško da je mogao postojati. Verovanje da je Amonovo sveštenstvo bilo »država u državi«, sposobno da se u većoj meri suprotstavlja faraonu, proizvedo je istoričara iz prošlog veka, koji su bili opterećeni sukobom između Crkve i Države u Evropi toga vremena. Moć Amona, njegovo bogatstvo i administrativni aparat, koji je upravljao posjedima, bili su poklon darežljivih faraona XVIII dinastije. Kao što su davali, kraljevi su mogli i da uzimaju. Poznato je da je svako naimenovanje Amonovih sveštenika, čak i na beznačajne funkcije u provincijskim hramovima, morao da odobri faraon, prvosveštenik svakog kulta i svih hramova u Egiptu. Kako je faraon bio nominalni vlasnik svih dobara u zemlji, moć bilo kog sveštenstva je mogla preko noći da nestane jednostavnim oduzimanjem prihoda u korist državne riznice ili nekog drugog kulturnog centra. Nema sumnje da su prihodi mnogih bogova Egipta bili dobrim delom usmereni na finansiranje Akhet-Atona, nove prestolnice i kulturnog centra Atona. Kako je imao najveće prihode, Amon i njegovo sveštenstvo su najviše izgubili, a naglo siromašenje je moralo da ima za posledicu smanjenje broja sveštenika i službenika, zaposlenih na imanjima hramova. Sveštenici su verovatno premešteni u druge kulturne centre, pre svega u novu prestolnicu. Nema ničega što bi moglo da ukaže na bilo kakvo, organizovano ili spontano, suprotstavljanje Akhnatonu. Kada bog vlada državom, njegove želje i zapovesti se izvršavaju; a da li su mudre ili bezumne i zločinačke, korisne ili katastrofalne, može se videti tek kada bog prestane da vlada. Slepo prihvatanje Akhnatonovih zapovesti se ogleda i u sveobuhvatnom brisanju imena starih bogova širom zemlje, pred sam kraj njegove vladavine. Akhnaton se nije mnogo razlikovao od drugih faraona, bar kad su državni poslovi u pitanju. Njegov navodni pacifizam je pre posledica već ranije poremećene delikatne političke ravnoteže između kraljevine u Aziji. Doduše, on je smanjio isporuke žita i zlata egipatskim saveznicima, ali to nije bitno doprinelo jačanju kraljevstva Hetita, sa kojim će Egipat morati da se sukobi nekoliko decenija kasnije. Iako nije predvodio vojne pohode, Akhnaton je poverio značajne funkcije vojskovođama i brigu o armiji prepustio njima. Na nekoliko reljefa je Akhnaton prikazan u klasičnoj pozi vojskovođe koji satire neprijateljske vojnike.



Akhnaton sa porodicom (Egipat, XIV vek p. n. e.)
Akhnaton u procesiji (Egipat, XIV vek p. n. e.)



Koliko god atonizam bio progresivan, u religijskom smislu, njegov tvorac i propagator je bio opsednut uspostavljanjem društvenog uređenja kakvo je postojalo skoro celi milenijum ranije. Vreme faraona koji su bili jedini posrednici između Zemlje i Neba bilo je davna prošlost i Egipćani su navikli na to da se sami obraćaju bogovima, a Akhnaton je pokušao da im to uskrati. Uz zastupljanje Ozirisa, to je bio osnovni uzrok brzog vraćanja starih bogovima, posle Akhnatonove smrti 1362.god.p.n.e. Njegova prestolnica je opustela, ali osuda Atona, razaranje Akhet-Atona i brisanje Akhnatonovog imena sa svih spomenika usledilo je tek više od

dva deset godina kasnije. Temeljno razaranje Atonovih hramova i uklanjanje pisanih dokumenata iz vremena Akhnatove vladavine onemogućava pouzdano rekonstruisanje događaja, ali je očito da kasno Bronzano doba nije bilo vreme za učvršćivanje monoteizma, tim pre što je njegova pojava bila praćena pokušajem regresivne reforme državnog uređenja.

Iz *Rečenika egipatske civilizacije*, u izdanju OPUS-a



UDK 294.35 (394)

Nenasilje u drevnoj Arabiji

Snježana Akpinar

Dokazano je da dainizam predstavlja ostatke prearijske tradicije u Indiji.¹ Iako je tokom milenija ovo učenje palo pod uticaj brahmanizma, ono mu je i dalje ostalo suprotstavljeno. To je činjenica koja se može lako prepoznati u dainističkom štovanju svih oblika života.

Karakteristični elementi indijskog dainizma se mogu prepoznati i kod današnje aristokratije u južnim i istočnim lukama Arabije. *Sayyidi* ili aristokrati ovih drevnih urbanih centara još uvek veoma ozbiljno shvataju svoju «nenasilničku ulogu. Tako, na primer, *sayyidima* Ommana sve do nedavno nije bilo dozvoljeno nošenje bilo kakvog oružja, pa čak ni štapa za poštapanje. Vrednovanje plemenitosti se među njima zasniva na čistoti duhovnih vrlina i sposobnosti da se pomogne pri rješavanju sukoba među zaraćenim plemenima ili zavađenim pojedincima.

Očigledno je da je riječ *sayyid* izvedena iz drevne riječi *sadda*, koja opisuje umijeće da se zauzavate takozvane «neograničene sile neznanja u životu» ili sposobnost da čovjek postane neka vrsta brane pred njima.² Njen sinonim *manasab* označava osobu sposobnu da svojim milosrdem oblikuje ili ublaži takve sile. Oba ova tumačenja se vezuju za predislamske arapske oče³ koje su imale za cilj da izazovu to isto milosrdje kod slušaoca (zbog toga se njihov uvod i zvao *nasīb*).⁴ Stanovništvo ovih drevnih arapskih gradova je još i danas svjesno ovog naslijeđa koje za njihove *sayyide* predstavlja suštinu islama. Riječ islam je ovdje shvaćena kao put širenja mira koji se postiže moralnim očišćenjem svakog pojedinca u društvu, i kao takva, ova riječ je mnogo starija od same religije koja nosi isti naziv i koja je trebalo da oživi ove drevne instinke među stanovništvom Arabije.

Zbog toga su i srednjovjekovni arapski istoričari toliko isticali da je zaostalost, koju je prorok Muhamed osuđivao i nastojao da iskorijeni, zapravo novijeg porijekla, nastala pod uticajem «irovih, neukroćenih životnih sila» koje čovječanstvo vezuju za njegovu sudbinu.

Ove paralele, povučene između osnovnih postavki dainizma i civilizacije arapskog poluotoka, mogu se pratiti kroz vijekove. Zahvaljujući mogućnosti da se prilagode tokovima istorije ne žrtvujući svoju suštinu, one su ostale zasnivajući se na učenju o nenasilju i štovanju svih oblika života.

Zahvaljujući svom geografskom položaju, Arabija je ostala donekle izolovana od burnih istorijskih zbivanja na sjeveru. Stoga je taj poluotok često postajao i neka vrsta utočišta raznim grupama koje su radije ostajale van glavnih događaja. Takvi njihovi stavovi su olakšali otkrivanje sličnosti između kulture starosjedilaca u tim gradskim sredinama i kulture prearijske Indije, date kroz moderni dainizam.

Veze između Indije i Arabije nas vode u četvrti milenij p.n.e., ako ne i dalje, u vrijeme u kojem je čitavo područje sigurno sačinjavalo jednu kulturnu cjelinu. Savremena arheologija i dalje obezbjeđuje nove dokaze za ovu pretpostavku. Kao primjer možemo uzeti tipične dainističke simbole kao što su polumjesec, lotos, bik, kukasti krst i prvih svega gigantske figure dainističkih božanstava u *kayot sarga* položaju za meditiranje.⁵ Otkriće hrama koji je, u čast *daina thirthankara Nemija*⁶, svoga savremenika, izgrađio vavilonski kralj Nabukadanezer (1140.p.n.e.) u dolini Inda, takođe predstavlja zanimljiv dokaz ovih drevnih veza. Druga veza bi mogla biti legendarna zemlja Dilmun koja je sada identifikovana kao otok Bahrein u perzijskom zaljevu. Dilmun se u mesopotamijskoj književnosti spominje isključivo kao zemlja nenasilja. Smatra se da je ona predstavljala važan trgovački centar. Stanovnici te zemlje, poznati kao *Alik Tilmun*, bili su vješti trgovci sa razvijenim sistemom žigova i mjera, uobičajenim za dolinu Inda. Oni su održavali svoju nezavisnost zahvaljujući lukavo stvorenoj trgovačkoj

mreži i uz pomoć aristokratije koja se, poput današnjih *sayyida*, vrednovala po duhovnim vrlinama. Asirski zavojevači su lako uništili njihovu državu, ostavivši preživjele da se stope sa svojom prirodnom okolinom, daleko od krvave istorije Mesopotamije. Važno je napomenuti da se u kasnijoj istoriji vjerovatno ovo područje, otok Bahrein i takozvana pokrajina Bahrein koja uključuje i arapsko priobalje, pominje kao zemlja *daina*, ili doslovno *Mejan*. To je riječ čiji se korjen razlikuje od riječi *jhana* iz pali jezika (sanskr. *dhyana*), jedino po udvostručenom konsonantu «n». Njeno značenje ostaje isto, bez obzira da li smo je uzeli: iz muslimanske sufijske interpretacije, ili iz mlenog ranijeg, predislamskog konteksta a predstavlja stanje duhovnog savršenstva. Danas, u svom popularnijem i pomalo naivnom kontekstu, ova riječ se koristi za prilično materijalističku ideju raja, dok riječ izvedena iz nje – *dain* ili češće *majnun*⁷ – jednostavno predstavlja džina (duha) iz *Hiljadu i jedne noći*. Ipak, riječ *majnun* čak i danas, zahvaljujući sufijskom tumačenju i primjerima iz predislamske poezije, označava duhovnog junaka koji je uspio da dostigne stanje potpunog savršenstva. To se zasniva na ideji da, posmatrajući prirodu, čovjek može ispuniti svoju dušu milosrdem te tako shvatiti «ono što se ne da naučiti».

Okavke veze sa dainizmom, u mnogo jasnijem i jednostavnijem kontekstu, mogu se naći u Kur'anu i džinima koji se u njemu pominju kao narod sa juga. Stari zavjet, zapravo odlomci koji se odnose na slične priče i isti narod, jednostavno ih naziva «strancima». U oba slučaja, oni se pojavljuju kao intelektualno napredniji i smatraju se vještim graditeljima, rudarima itd. Muhamed, kao i biblijski proroci prije njega, uvijek su se savjetovali sa njima. I kralj Solomon se dovodi u blisku vezu sa džinima. On ih je prvo pokorio a zatim se sprijateljio sa njima i njih naučio da poštuju život. Očito je da je i njegovo ime izvedeno iz korjena *slm*, čime se označava da je on slijedio stazu mira – *salam*, što je identično sa dainističkim *sramana*, izvedenim iz istog korjena *srn*.

U novijoj istoriji, biblijski Haldeci ilustriraju način na koji su sačuvali te drevne vrijednosti. Ovdje treba naglasiti da neka plemena koja žive na obalama Arabije još uvijek tvrde da potiču od Banu Khalid ili Haldejaca. Nevjerojatno konzervativan stav Haldejaca prema životu, asketizmu i nauci, graniči se sa apsurdom. Ipak, oni hrabrij među njima su uspjeli da promjene stare običaje, a sačuvali ono što je bilo vrijedno da se sačuva. Dobar primjer takvih promjena je prorok Mani koji je još u trećem vijeku naše ere počeo propovijedati svoj maniheizam po Iraku, Iranu, Siriji, sjevernoj Indiji i centralnoj Aziji. Kako je poticao iz konzervativne haldejske svešteničke porodice, njegov cilj je bio da buđenjem intuitivnog obožavanja života kod svakog pojedinca, ulijeva novi život i pronade neposredniji pristup pojmu jvere.

¹ Dainizam (dinizam) – sanskr. Strogo asketska indijska religija, nazvana po imenu osnivača Dine, što znači pobjednik (prim. prev.)

² Arapska riječ *sadda* označava barijeru ili branu, ali riječ *sayyid* nije izvedena iz nje već iz korjena *sud* koji označava gospodarenje ili vladanje nekim ili nečim (prim. prev.)

³ Odnosi se na *kaside* – arapske lirске pjesme (sa ne manje od petnaest distiha) iz predislamskog doba (prim. prev.)

⁴ Erotski uvod u *kaside*. Naziv je izveden iz korjena *nsb* – biti u srodstvu, poticati od, dovesti u vezu (prim. prev.)

⁵ Simboli poput polumjeseca, lotosa, bika i kukastog krsta su tipični za veliki broj religijskih i mitoloških prikaza koji se ne moraju dovesti u vezu sa dainizmom. (prim. prev.)

⁶ Jedan od 24 džina, osnivača džainske tradicije. (prim. prev.)

⁷ Arapska riječ *majnun* (madžnun) izvedena je iz korjena *jnn* a označava onoga koji je posjednut ali i običnog bezumnika. (prim. prev.)



Mozaik džamije u Lahoreu (Pakistan, XVII vek)

To je bilo ono što, po njegovom mišljenju, Hristova religija nije bila u stanju da postigne zbog svoje krute povezanosti sa Starim zavjetom. Na svojim putovanjima Mani je pronašao utočište kod indijskih daina. Maniheizam je uzdrmao temelje hrišćanstva, a Mani je svoju heres platio životom. Tri vijeka kasnije, prorok Muhamed je, potpuno neovisno o maniheizmu, započeo drugi, ovaj put i mnogo uspješniji pokušaj da oživi stari intuitivni pristup religiji. Već u osmom vijeku, paralelno sa manhejskim sektama u hrišćanstvu, počele su da niču i muslimanske hereze, kao na primjer ismailiti, zasnovane na manihejskom učenju, crpeći snagu iz sličnih izvora.

Khudari, starosjedioci gradskih sredina u Perzijskom zaljevu, još uvijek su svjesni svog naslijeđenog »nenasilja« kojeg prihvataju i

među njima smatraju da su njihovi gradovi izdržali i veće oluje koje su samo pomogle da se oblikuje ljudski duh za koji smatraju da je neuništiv. Stoga su oni konzervativniji među njima insistirali da je bolje da pojedinac strada, ako je to potrebno, nego da svi oni prihvate oružje i tako potpuno razore ideju nenasilja.

S engleskog prevela
Zlata Toroman



kao suštinu islamskog učenja. Prije nekoliko godina, dok sam živjela među njima, oni su se suočili sa velikim problemom kada je trebalo prihvatiti regrutaciju koju je saudijska vlada oprezno pokušavala da nametne. Tradicionalno, oni ne smiju nositi oružje i to prepuštaju nomadskim plemenima koja žive u blizini gradova. Često su Baluci plemena pozivana da stvore svojevrsnu tampon zonu i tako obezbijede zaštitu. Sve je to bilo u skladu sa idejom kroćenja divljih, neobuzdanih vidova života i omogućavanje da se, na taj način, primitivno postepeno stopi sa civilizovanim. Stanovništvo ovih drevnih urbanih centara, koje je imalo tradicionalne pomorske veze sa Indijom, u pokušaju da očuva svoju ideju nenasilja i istakne mirnu upornost kao manje zlo, često se u svojim polemikama pozivalo na Gandija. Mnogi

UDK 294.3(519)(091)

Korejski budizam

Henrik H. Sorensen,
Kopenhagen

Uvod

Kada govorimo o budizmu istočne Azije, obično se setimo slavni tradicija Kine i Japana. Međutim, uglavnom je malo poznato da najstariji i najtradicionalniji budizam danas prisutan na Dalekom Istoku postoji u Koreji, tom malom susedu Kine i Japana. Budizam je prenet na korejsko poluostrvo iz Kine tokom IV veka n.e.¹ U to vreme Koreja je bila podeljena na tri kraljevine, severnu državu Koguryō (37. g.pre n.e. – 668 g.n.e.), zapadni Paekche (57. pre n.e. – 660. n.e.) i jugoistočnu državu Silla (18. pre n.e. – 936. n.e.). Tokom vremena budizam je potisnuto šamanizam postavši nacionalna religija i proširivši se iz viših društvenih slojeva na one niže.²

1. Budizam u Razdoblju tri kraljevstva

Karakteristično je za budizam iz perioda tri kraljevstva da je funkcionisao kao nacionalni zaštitnik. Njegovo učenje se velikim delom zasnivalo na razviku kineskog budizma, dok je religiozna praksa uključivala u sebe aspekte šamanizma, kao što su obžavanje duhova i verovanje u svetost izvesnih stvari i mesta u prirodi. Karakteristika ranog korejskog budizma bila je i njegova tesna veza sa dvorovima i plemstvom tri kraljevstva i verovatno ga je ispravno opisati kao fenomen koji se javio prvenstveno kod viših slojeva u toku prva dva veka njegovog prisustva na poluostrvu. Stoga su monasi i monahinje pretežno pripadali važnim plemićkim ili čak kraljevskim porodicama. Veliki hramovi i manastiri podizani su ili blizu glavnih gradova, ili u njima. Tako je budizam ubrzo postigao status »božanskog«³ zaštitnika kraljevstva. Ova njegova osobina je tzv. *hoguk pulgyo* učenje (»budizam kao zaštitnik države«) i ovom konceptu takođe pripadaju korpusi mladih budističkih vojnika zvanih *hwarang* (cvetni mladići). Ova ka-



Hram Pulguk (Koreja)

rakteristika je ostala važna crta korejskog budizma kroz vekove i još uvek privlači određenu pažnju.

Najistaknutije budističke sekte tog vremena bile su *samnon* (škola triju rasprava)³ i *Yolban* (škola nirvane).⁴ Diplomatski odnosi između država Yamato (300–710. n.e.) i Paekche uzrokovali su da korejski misionari putuju u Japan sredinom šestog veka, gde su aktivno učestvovali u utemeljenju japanskog budizma. Kasnije su monasi iz države Silla takođe učestvovali u širenju religije u Japanu tokom VII veka.⁵

2. Budizam u ujedinjenoj Silli

Godine 668. kraljevstvo Silla dovelo je poluostrvo pod svoju vlast nakon nogo godina krvavih borbi. Otada je budizam prozeo sve aspekte korejskog društva, uključujući i umetnost, književnost i arhitekturu. Dvorovi i plemstvo uložili su velike sume novca u izgradnju hramova i pagoda, za koje kažu da su se isticali na horizontu Kyōngju-a, glavnog grada Sille.⁶ Među najpoznatije hramove u Koreji spada Pulguk, podignut sredinom VIII veka, i slavno umetničko svetište – pećina Sokku Am Grotto, u kojem se nalazi veliki kip Sakyamuni Bude, izvanredno urađen, kao i serija reljefa koji predstavljaju Budine učenike i bodhisattve. Pojačani kontakt sa Tang Kinom doveo je do

³ Osnovao je monah Sūngang (rani VI vek) i zasniva se na *madhyamika* filozofiji Nagarjune (III vek) i Aryadeve (III vek)

⁴ Ovu školu nastalu u Kini, širio je u Koreji monah Podōk (sredina VII veka)

⁵ Za studiju o uticaju korejskog budizma u Japanu videti Encho Tamura: Japan i prodiranje budizma s Istoka, u *Acta Asiatica* 47 (1985), pp. 1–30.

⁶ Smešten u jugoistočnom delu današnje Severne Kyongsang provincije, mesto na kome se nalazio glavni grad stare Silla-e je sada veliki otvoreni muzej. Oblast je tako bogata arheološkim ostacima da kopaci tamo još uvek imaju posla.

toga da eliki broj korejskih monaha ode u Kinu da izučava kineski budizam i ubrzo su čak i korejski hramovi bili podizani u samoj Kini.⁷

Ujedinjena Silla (668–936) obično se smatra zlatnim vekom korejskog budizma. Tokom ovog vremena religija se razvila u brojne sekte koje su bazirale svoja učenja i praksu na određenim tekstovima, a ovako bogata duhovna i intelektualna klima podstakla je mnoge istaknute monaha, čiji je doprinos razvoju budiza bio veom velik. Važne sekte ujedinjene Sille bile su Kyeyul (Vinaya) škola, koju je doneo monah Chajang (608–686), Pōpsōng (Priroda Dharma) škola, koju je osnovao Wōnhyo (617–686), Hwām (Cvetni venac) škola,⁸ koju je u Koreji osnovao Ŭisang (625–702), Pōpsang (Dharma-laksana) škola,⁹ i najzad nekoliko Sōn (zen) redova koji su bili veoma uticajni tokom druge polovine dinastije. Ovo Sōn sekte tradicionalno su poznate kao Kusan Sōnmun (Sōn devet planina). Uz to su i tradicije Čhōnt'ae (Tiantai), Chōngt'o (Quingtu) i tantričkog budizma bile takođe aktivne u ujedinjenoj Silli.

3. Koryō budizam

Status budizma kao državne religije nije bio uzdrman sve do pada Sille 936. godine n.e. Nova dinastija Koryō (918–1392. n.e.), stavila je osnovao kralj T'aejo (918–942), nastavila je da poštuje budizam kao i prethodna, a kralj je održavao tesne veze sa učiteljima

⁷ Za opis radova takvih hramova videti moj članak »Enninov izveštaj o korejskom budističkom manastiru, 839–840«, u *Acta Orientalia* 47 (1986), pp. 141–155.

⁸ Pod jakim uticajem Hsue-yen škole, koja zasniva svoja učenja na obimnoj *Avatamsaka sutri*.

⁹ Zasniva se na kineskoj Fa-hsiang školi koju je osnovao Hsian-ts ang (umro 664).

¹ Tradicionalni datumi uvođenja budizma u Koreju su 378. n.e. za kraljevinu Koguryō, 384. n.e. za Paekche i 526. n.e. za Silla.

² Za tradicionalni prikaz uvođenja budizma u Koreju videti Peter H. Lee, trans. *Životi istaknutih korejskih monaha: Haedong Kosang Chon*, Harvard-Yenching Institute Studies, no. 25, Cambridge, 1969.

ma i istaknutim monasima najuticajnijih sektu.¹⁰

Ch'ont'ae budizam je u Koreju formalno uveo monah Uich'on (1055–1101), koji je bio porekom princ. Tokom 1080. godine on je putovao u Kinu gde je najveći deo vremena proveo sakupljajući budističke tekstove koje će doneti natrag u Koreju. Mada mnogi od radova koje je sakupio više ne postoje, stvorio je veoma dragocen katalog na osnovu svoje kolekcije, koji nam ukazuje na izgubljeni materijal. Uich'on je težio ujedinjenju različitih budističkih škola pod Ch'ont'ae budizmom, ali je u tome uspeo samo delimično, zbog snažnog otpora pristalica tradicionalnog Sŏn budizma.

Prvo izdanje korejske budističke *Tripitake* štampano je tokom prve polovine XI veka kao sredstvo da se zadobije božanska zaštita protiv invazije Kitanaca iz Liao-a (907–1125). Tokom mongolske invazije i okupacije poluostrva u XIII veku sve drvene ploče na kojima je *Tripitaka* bila urezana izgorele su. Počevši 1231, kralj Koryŏ-a dao je da se napravi novi komplet ovih ploča. Ovaj komplet se danas drži u Haein hramu i najstariji je komplet mahajanskog budističkog kanona koji se očuvao.¹¹

Tokom XII veka korejski Sŏn budizam doživeo je obnovu zahvaljujući naporima Chinua (1158–1210), učitelja Sŏna koji je u Susŏn hramu (kasnije Songgwang hram) osnovao budističku zajednicu isključivo za vežbanje Sŏn-a. Uz to su Chinulovi obimni radovi, u kojima kombinuje doktrine Sŏna, Čiste zemlje i Hwaŏm-a imali trajan uticaj na dalji razvoj korejskog budizma.¹² Mada je Chinulovo učenje nadalje dominiralo Koryŏ dinastijom, do sredine XIV veka broj značajnih Sŏn učitelja je porastao. Ovi monasi tražili su svoje duhovne korene u Kini i najzad uveli Yuan (1279–1368) verziju Linji Chana, u Koreju poznatu kao Imje Sŏn. Ovaj novi Sŏn pokret bio je reprezentovan učiteljima poput Naonga (1320–1376), T'aega (1301–1382) i Paeguna (1298–1374).¹³

Budistička umetnost i kultura veoma su se razvili tokom razdoblja Koryŏ. Veliki hramovi bili su podignuti u predgrađu Kaesŏng, glavnog grada Koryŏ-a, a u to vreme su i hramovi Songgwang, Haein i T'ongdo dobili status korejskih hramova tri dragulja. Budističko slikarstvo, tzv. *t'aengghwa* stil (zidno slikarstvo), postiglo je svoje najveće domete u tom periodu, i ove slike s religioznom tematikom postale su tako traže-



Stupa hrama Pulguk (Koreja)

ne da su ih čak kineski i japanski hramovi naručivali iz Koreje.¹⁴

Mada je budizam povremeno bio pod državnom kontrolom i različitim ekonomskim restrikcijama u vezi sa crkvenim zemljištem, tj. obradivih polja i drugih preduzeća poput vodenica, cedionica ulja, štamparija i sl., koje su posedovali i njima upravljali hramovi koji su sledili kineske obrascе, religija je inače ostavljena na miru ako nije i direktno potpomagana od strane države. Tokom godina ovo je uvećalo bogatstvo i snagu koncentrisanu u hramovima, pa otud i velik broj budističkih zajednica biva uključen u

trgovinu i druge ne-religiozne poslove, suprotno interesima kako države, tako i budizma. Ovakvo stanje stvari probudilo je ljutnju i mržnju konfucijanskih naučnika koji su bili čvrste administracije i svetovnog obrazovanja u Koryou. Ovom problemu treba pridodati to da su se izvesni ambiciozni monasi, nakon što bi zauzeli pozicije kraljevih savetnika (wangsa), sve više mešali u te poslove i bili u stanju da direktno utiču na kraljeve Koryŏ-a manipulišući vladom da bi zadovoljili sopstene ambicije. U više slučajeva su ovi učitelji kraljeva bili uključeni u pobune i pokušaje preotimanja prestola. To je dovelo budizam u nepovoljan položaj i najzad prokrčilo put prevlasti konfucijanaca, što je 1392. godine dovelo Yi dinastiju na presto.

¹⁰ Za veoma interesantnu studiju o ulozici koju je budizam igrao u osnivanju Koryŏ-a, vidi Michael Rogers: *Legenda o osnivanju države Koryŏ*, u *Journal of Korean Studies* 4 (1962–83), pp. 3–72.

¹¹ Vidi članak John Stevens: *Bano štamparstvo u Koreji*, u *Korean Culture* Vol. 3, no. 1 (March 1982), pp. 10–13.

¹² Za veoma dobru studiju o Chinulu kao i preveo njegovih glavnih radova, vidi Robert E. Buswell: *Korejski pristup zen: Sabrana dela Chinua*, Honolulu, 1983.

¹³ Za prevod nekih T'aegovih pesama vidi Thomas & Christopher Cleary, prev. *Izbor novoprevedene literature zena Kine, Koreje i Japana*, u *Wind Bell* Vol XXI, no. 1 (Spring 1987), pp. 30–35.

¹⁴ Vidi moj članak *T'aengghwa tradicija korejskog budizma*, u *Korean Culture* Vol. 8, no. 4 (December, 1987).

4. Budizam u dinastiji Yi

Do kraja XIV veka konfucijanska partija je, putem umešnih manevara i čvrste povezanosti u svojim stremljenjima, postala politički veoma jaka. Godie 1388, jednim iznenadnim udarom oni su postigli apsolutnu moć, a 1392. zadnji kralj Koryŏa bio je prisiljen da abdicira u korist generala Yi Sŏng-gye-a, koji je zauzeo presto kao kralj T'aejo (1392–1398) iz Yi dinastije (1393–1910). Mada su konfucijanski reformatori jedva čekali da počnu konfiskovanje crkvenog imanja i smanjivanje broja hramova i monaha, budizam je nastavio da dejstvuje s manjim nepravilnostima sve do sredine XV veka, kada je počeo da trpi teške restrikcije i opšte gušenje. Prvih decenija razdoblja Yi monasi su nastavili da deluju kao duhovni savetnici kraljeva i dvorskih dama, mada je njihov uticaj sada bio samo senka njihove ranije moći.

Suzbijanje budizma poprimilo je različite oblike. Najznačajnije je bilo to što je budističkoj *sanghi* bilo zabranjeno ulazjenje u Seoul, što je značilo da monasi više nisu mogli da podučavaju niti da grade hramove u glavnom gradu. Zato je prirodno nastao jaz između budizma i plemstva, koji je narušio ekonomsku osnovu hramova, i kao treće, pošto se hramovi više nisu mogli podizati u glavnom gradu, niti blizu centara moći, budizam je izgubio kontakt sa velikim delom stanovništva. Sve ove mere direktno su uticale da budizam izgubi socijalni status i najzad bude sveden na najniži društveni nivo u Yi dinastiji, zajedno sa zabavljačima i prostitutkama.

Sredinom XVI veka, za vladavine kraljice Munjŏng (umro 1565), budizam je za kratko oživeo pod uticajem monaha Hŏng Pou-a (umro 1565). Međutim, to nije trajalo dugo. Već 1565, kada je kraljica umrla, konfucijanska partija na dvoru zadobila je premoć i suzbijanje budizma se nastavilo nesmanjenom snagom. Zbog učešća u obnovi budizma, Pou je bio zatvoren pod lažnom optužbom i kasnije ubijen.

Uprkos ovim smetnjama, budizam nije izgubio sebi svojevstvenu snagu. XVI i XVII vek doneli su veliki broj istaknutih monaha, od kojih je Hyujŏng, poznatiji kao Veliki učitelj Sŏsan (1522–1604), verovatno najznačajniji. Sŏsanov doprinos korejskom budizmu nije bio ni u doktrinarnom ni u filozofskom smislu. Naprotiv, celog svog života on je predstavljao ideal probudenog učitelja Sŏn-a, i time jasno pokazivao da je budizam još uvek sposoban da stvara duhovno uzvišene ljude. Iz Sŏsan-ovih sačuvanih dela izглеda da je, s obzirom na doktrinu, sledio Chinula, dok je u praksi bio bliži Imje tradiciji T'aeja i Naonga. Da je njegov značaj bio veliki može se videti iz činjenice da većina kasnijih Sŏn linija nalazi da njihov prenos ide nazad do njega. Sŏsanova uloga vode armije koju su sačinjavali monasi, tokom invazije Japancu Hideyoshija 1592. godine, pokazuje da je bio primer korejskog patriotizma.¹⁵



Ulaz u hram Pomo (Koreja)

Do početka XIX veka korejski budizam je dostigao vrhunac svoje snage. Malo je bilo velikih učitelja tokom zadnjeg veka i uporedo sa opštim siromaštvom ljudi i degeneracijom konfucijanaca, budizam je brzo propadao. Hramovi su se raspadali, a tradicionalna obuka i obrazovanje *sanghe* bili su zanemariвани.

Od sredine XIX veka strane snage su počele da posežu za Korejom, a početkom 1880-tih zapadni misionari su krenuli sa svojim aktivnostima u zemlji. U isto vreme su japanski budistički misionari dolazili u Koreju da bi se brinuli o sve većem broju ljudi iz japanskih trgovačkih društava kao i o obraćenicima među korejskim stanovništvom. Mada su japanski budistički misionari nastupali s problematičnim namerama ipak su uspešli u ukidanju konfucijanskih mera protiv budizma 1895. i velikim delom doprineli njegovoj obnovi.¹⁶ Ovakav razvoj događaja poklopio se sa pojavom jednog od najuticajnijih korejskih monaha skorijeg vremena. Prošavši kroz tradicionalnu Sŏn obuku, učitelj Sŏn-a Kyŏnghŏ (1849–1912) obnovio je glavne centre Sŏn-a u zemlji i osnovao budistička društva za obrazovanje laika. Zatim je stvorio brojne istaknute učelnike i svi su oni značajno doprineli preporodu budizma tokom prve polovine ovog veka.¹⁷

5. Budizam tokom japanskog kolonijalnog razdoblja

Sa okupacijom Koreje 1910. godine, korejski budizam je došao pod uticaj japanskog budizma. Glavni hramovi bili su pod nadzorom japanske kolonijalne vlade koja je postavljala i opate. Uprkos činjenici da se korejski budizam podelio na projapansku i antijapansku frakciju, ipak je bio sposoban da nastavi svoju obnovu. Planinski budistički manastiri namenjeni obuci ponovo su ispunili svoje meditacione dvorane, a broj slavni monaha je tokom okupacije narastao. U ovaj budistički preporod ulazi i pojava nekoliko budističkih časopisa, visoko stručnih i savremenih. Ove časopise je stvorio novi sloj budističkih intelektualaca među koje možemo ubrojati takve ljude kakvi su bili Yi Nŏng-hwa (1869–1943) i Han Yŏng-un (1879–1944).

Jedna od najznačajnijih stvari u razvoju korejskog budizma tokom japanske okupacije bilo je osnivanje Chogye reda 1935. godine. Još od vremena ujedinjene Sille, Sŏn i Kyo (doktrinarni budizam) vodili su idejnu borbu koja je podelila budističku zajednicu na dve odvojene, protivstavljene grupe. Mada su nekoliko puta činjeni pokušaji da se premosti jaz između ova dva glavna aspekta budizma, u stvarnosti se to nije dogodilo do osnivanja Chogye reda. Dok su članovi Chogye reda uglavnom bili monasi koji su pripadali antijapanskoj frakciji, projapanski orijentisani monasi osnovali su T'aejo red tvrdeći da vode poreklo od slavni Imje učitelja Koryŏ razdoblja. Oni su, zapravo, stupanjem u brak postali sveštenici u skladu s japanskim budističkim običajem nastalim 1880-tih godina, u reformi Meiji.

¹⁵ učenje Sŏsan Taesa (1520–1604), *Spring Wind-Budhist Cultural Forum*, Vol. 8 (1988).

¹⁶ Pak Kyŏng-Hun: „Budizam u savremenoj Koreji“, u *Korea Journal*, 8 (1981), pp. 32–40.

¹⁷ Videti moj članak „Život i mišljenje korejskog Sŏn učitelja Kyŏnghŏa“, *Korean Studies*, Vol. 7, 1983, pp. 9–33.

¹⁴ Videti moj članak, koji ubrzo izlazi, „Život i

6. Korejski budizam danas

Nakon japanskog poraza 1945. godine i podela zemlje 1950. i izbijanjem korejskog rata, korejski budizam je imao stalno povećanje broja svojih pristalica i sledbenika. Pored Chogye i T'aego redova pojavilo se nekoliko «novih» ili reformisanih budističkih škola.¹⁸ Prema nedavnim statistikama, korejska populacija od 40.000.000 ljudi ima oko 8.060.000 aktivnih budista.¹⁹

Uprkos otičlednom porastu broja budista zadnjih godina, stepen duhovne motivacije monaha i poznavanje doktrine izgleda da opadaju. Ovo može biti kako posledica povećanog broja problema s kojima se korejski budizam suočava u vezi sa svojim opstankom kao smislaone duhovne alternative za pitanja i brige ljudi modernog industrijskog društva, tako i teškoća da se pronade način za reorganizovanje njegovih zastarelih i preživelih unutrašnjih struktura. Godine koje dolaze biće odlučujuće za korejski budizam, i biće neophodan usaglašen napor da bi on mogao da preživi kao jedna dinamična i ozbiljna duhovna snaga.

S engleskog preveo
Vladan Velimirović



Nekoliko dijaloga u duhu sona (korejskog zena) majstora Seung Sahna*

Želja za prosvetljenjem

Posle razgovora o dharmi, jedne subotne večeri u Zen Centru, Seung Sahn Soen-sa reče svojim učenicima: »Ako odbacite svaku pomisao na dostignuće, uvidećete pravi cilj svog tražanja. Neki od vas žele što je moguće brže da dostignu prosvetljenje i postanu učitelji Zena. Ali sve dok budete imali ovake misli, nećete dostići ništa. Jednostavno isključite sve svoje misli i pojmove. Onda će se, dok budete marljivo radili na svom kong-anu, sva vaša pitanja i sumnje pretvoriti u veliku, jedinstvenu masu. Ta masa će rasti i rasti sve dok ne izgubite interesovanje za jelo i spavanje ili ma šta osim pronalazanja odgovora na veliko pitanje. Kada se budete našli u takvom stanju, prosvetljenje neće biti daleko.«

Jedna učenica upita: »Da ne želimo prosvetljenje, zašto bismo se trudili da dođemo ovamo?«

Soen-sa reče: »Želja i težnja su dve različite stvari. Ideja da zen meditacijom želite nešto da postignete je u osnovi sebična. »Hoću da postanem prosvetljen« znači »Ja hoću da postanem prosvetljen«. Ali težnja se ne odnosi samo na mene, ona nije individualna želja, ona transcendirá predstavu o sebi... Ona je želja bez vezanosti. Ako do prosvetljenja dođe, dobro. Ako do prosvetljenja ne dođe, dobro. Zapravo ovo i JESTE prosvetljenje.«

»Da li možete da objasnite zašto?«

»U osnovi, prosvetljenja nema. Ako dostignem prosvetljenje, to nije prosvetljenje. Kao što u Sutri srca stoji: postoji ne-dostignuće, jer nema ničega što bi se dostiglo. Prosvetljenje nije prosvetljenje. To je samo reč koja se koristi pri učenju.«

»Šta nas ta reč uči?«

»Kada ste gladni jedite, kada ste umorni, odmorite se.«

»Nekiput osećam da je i samo meditiranje sebično. Zapravo, ne osećam da ću time što sedim pomoći drugima...«

»Šta si ti? Šta je to »ja« koje oseća sebe kao sebično? Ako ovo razumeš, značeš da ne postoji stvarna razlika između tebe i svih bića u svemiru. U osnovi, oni su jedno isto. Ti sadržiš sva bića. Tako ako ovde dolaziš zbog sebe, dolaziš radi svih bića.«

Drugi učenik reče: »Ne razumem razliku između želje i težnje. Ako pomislim: 'Želim da spasem sva bića' zar u tome ipak ne postoji dvojstvo, Ja i sva bića?«

Soen-sa reče: »Pre no što upotrebite te reči, morate razumeti šta je ja.«

»Dobro, recite mi, šta je 'ja'?«

»Jesi li večerao?«

»Da.«

»Kakav je ukus imala večera?«

»Imala je ukus pirinča.«

»Udaricu te trideset puta.«

»Ja?«

Prva učenica reče: »Ono što ste malopre objasnili jasno je kao dan. Ali ja se ipak osećam sebično kada ovde dođem a moja deca žele da sam kod kuće sa njima.«

Soen-sa reče: »Da te nešto pitam: kada bi mogla da postigneš sve što želiš šta bi najviše želela da postigneš?«

»Da postanem prosvetljena.«

»A kada postaneš prosvetljena, šta bi onda uradila?«

Učenica je ćutala nekoliko trenutaka. Onda reče: »Ne znam.«

Soen-sa reče: »Najviše želiš da se prosvetliš a nemaš pojma šta bi uradila sa tim. To ne-znanje je tvoje pravo ja. Sve dok se budeš držala svoje želje da dostigneš prosvetljenje, nikada ga nećeš dostići. Ali želja te dovodi ovamo da sediš. Dakle, dodi i sedi. To je prvi korak.«

Buda su slame cipele

Jednog jutra, posle vežbe, četiri učenika su doručkovala sa Seung Sahn Soen-saom u kafetu u 21-oj Istočnoj Ulici u Njujorku. Jedan od učenika je pričao o iskustvu koje je imao sa nekolicinom sledbenika Nichiren sekte. »Njihova mi je mantra, Nam yoko renge kyo« izgledala vrlo snažno u praksi. Ali kada sam ih pitao šta znači, nisu znali i rekli su da nije ni važno znati. Da li je to tačno?«

Soen-sa reče: »U vežbama ove vrste nije neophodno tačno razumeti. Nije važno da znate da je ova mantra ime Lotos Sutre ili da je Kwansum ime bodhisatve Avalokiteshvara.«

Drugi učenik reče: »Čuo sam da neke mantrе u svojoj biti sadrže snagu – da glasovi Sanskrita, na primer, imaju nekakvu povezanost sa svemirskom energijom. Ima li razlike u tome koja se mantra koristi?«

Soen-sa reče: »Važne su tri stvari: prvo, razlog zbog koga mantru radite, drugo, čvrsta vera da mantra deluje, i treće, stalna vežba.«

»Znači da možete pevati Coca-Cola ceo dan i to će imati dejstva?«

»Ako vam neko kaže da reči Coca-Cola imaju u sebi snagu i vi u to stvarno poverujete, onda će za vas Coca-Cola imati dejstva.«

¹⁸ »Danas se čak 19 budističkih sekti, uključujući Won budizam, mogu naći u Koreji. Za više informacija videti Mok Chong-bae: »Korejske budističke sekte i delovanje hramova«, u *Korea Journal* Vol. 23, no. 9 (1983), pp. 19–27.

¹⁹ Videti *Korean Newreview* Nov. 14, 1987, p. 11.

* Seung Sahn je predstavljen u prošlom broju (15) KI, u tekstu »Zen majstori izbliza«.



Šon majstor Kusan. 1909–1983. Snimio H. Sorensen

Postoji dobra priča o tome:

Pre 300 godina u Koreji je živio monah po imenu Sek Du, što znači »Kamena Glava«. Bio je vrlo glup čovek. Sutre su za njega bile suviše teške pa je odlučio da se bavi težom. Ali zazen mu je takođe bio suviše težak. Tako da je on upražnjavo samo radni zen, u kuhinji i na manastirskim poljima. Dva puta mesečno, Učitelj zena je držao predavanja koja su Sok Dua uvek ispunjavala pometnjom. Jednog dana je, posle predavanja otišao kod učitelja i rekao: »Učitelju, dosadilo mi je što sam ovoliko glup. Da li postoji neki način da ja shvatim?»

Učitelj reče: »Moraš mi postaviti dobro pitanje.»

Sok Du se počeo po glavi, razmisli nekoliko trenutaka. Onda reče: Dobro. Uvek govorite o Budi. Šta je Buda?»

Učitelj odgovori: »Juk shim shi bul«, što znači »Buda je um«. Ali Sok Du je pogrešno razumeo misleći da je Učitelj rekao »Jip shim shi bul«, što znači »Bua su slarne cipele«.

»Kakav težak kong-an!« pomisli Sok Du klanajući se učitelju, i izade. »Kako Buda može da bude slarne cipele? Kako ću ikada razumeti?»

Sledeće tri godine, Sok Du je razbijao glavu ovim velikim pitanjem, radeći svoj zen. Nikada nije pitao Učitelja za objašnjenje, samo je u svakom trenutku imao pitanje na umu. Najzad, tri godine kasnije, nosio je iz planine veliki tovar drva za potpalu u manastir. Udario je nogom o kamen, izgubio ravnotežu, drva su mu popadala a njegove slarne cipele poletele uvis. Kada su pale na zemlju, bile su pocepane, a on je dostigao prosvetljenje.

Sok Du je bio vrlo radostan i vrlo uzbuđen, pa se trčeći vratio Učitelju zena. Učitelju, Učitelju, sada razumem šta je Buda! Učitelj ga pogleda i reče: O? Pa šta je Buda?»

Sok Du skinu jednu slarnu cipelu i udari Učitelja po glavi.

Učitelj reče: »Je li to istina?»

Sok Du reče: »Moje cipele su se skroz pocepile!»

Učitelj prasnua u smeh a Sok Du se zacrvene od radosti. Na to, Soen-sa i njegovi učenici takođe prasnua u smeh. Zatim se vratise svojim prženim jajima i tostu.

Pravi put za žene

Jednog četvrtka uveče, posle razgovora u Zen centru, jedna mlada žena je upitala Seung Sahn Soen-saa: Šta je pravi put za žene?»

Soen-sa reče: »Ne znam – nisam žena. (Smeh iz publike) Zatim, nakon nekoliko trenutaka »Dobro. Ja vas pitam: šta je žena?»

Učenica reče: »Ne znam.»

Soen-sa reče: »To je pravi put. Samo ne-znam um. U ne-znam umu ne postoji žena ni muškarac, ni star ni mlad, ni ljudi ni Bude, ni ja ni svet, baš ništa. Ako razumete ovaj ne-znam um, razumete pravi put. Slažete se?»

»Ne znam.»

»Onda morate zadržati ne-znam um.»

»Ali ako su stvari samo ovakve, onda je muškarac muškarac, a žena žena!»

»Da.»

»Da li su, dakle, pravi put za muškarce i pravi put za žene isti ili različiti?» (Smeh)

Soen-sa reče: »A, to je veliko pitanje! (Smeh). »Dakle, ja vas pitam: muškarac i žena – da li su isti ili različiti?»

»Ja sam vas prva pitala!»

»Znači da ste već dostigli pravi put za žene.» (Smeh)

»Ne razumem.»

Soen – sa reče: »Onda ću da vas udarim. (Smeh) Da li sad razumete?»

Učenica se poklonila.

Vidite li svoje oči?

Jedne večeri, posle razgovora o dharmi, učenik upita Soen-sa: »Kakva je razlika između shikan taza – »samo sedenja« – i vežbi sa kong-anom?»

Soen-sa reče: »Kada sam prošlog meseca bio u Los Angelesu, mnogi su me pitali za razliku između sotoa i rinzaja. Odgovorio sam »Isti sus. Samo su im spoljašnosti različite. Soto koristi svesno disanje da bi se isključilo razmišljanje, rinzaj zen koristi kong-an da bi se isključilo razmišljanje. Samo je metod drugačiji. Isključivanje razmišljanja i nastajanje praznog uma, isti su. To su dvoja vrata iste sobe. Ako sam vezan za shikan tazu ili za kong-an, onda su različiti. Ali, ako nisam vezan, onda su isti.»

Učenik reče: »Neki put se pominiu ljudi koji se godinama bore sa konganima. To me uznemiruje. To znači ili da su oni na pogrešnom putu ili da je potrebno toliko vremena da bi se shvatilo da se uopšte ne treba boriti. Da li vi smatrate da borba nije potrebna?»

Soen-sa reče: »Zadržavati um koji želi prosvetljenje je pogrešna upotreba kongana. Samo zadržite veliko pitanje. Veliko pitanje znači isključenje svakog razmišljanja znači postati prazan um. Dakle, um koji za-

država veliko pitanje je prosvetljenje! Već ste prosvetljeni, ali to ne znate. Tek posle mnogo teškog vežbanja; a, ovo je prosvetljenje! To je vrlo lako. Vidite li svoje oči?»

»Ne.«
»Nemate oči? Imate oči. Možete li obuhvatiti svoje um?»

»Ne.«
»Nemate um? To je isto. Vidite li ovu šoljicu? Čujete li moj glas?»

»Da.«
»To je vaš um. Moje oči ne mogu da vide moje oči. Pogrešno je ako pokušam da vidim svoje oči. Moj um ne može da razume moj um. Dakle, pogrešno je pokušati da razumem svoj um. Ako isključite ovaj um, brzo ćete doći do prosvetljenja. Ja mogu da čujem ovu šoljicu, znači, imam oči. Mogu da vidim ovaj zvuk, znači imam um. Šta sam ja? Ja pitam ja. Dakle, nema suprotnosti. Nestojanje suprotnosti je apsolutno. Dakle, svo razmišljanje je isključeno. Samo ne-znam, samo prazan um. To je moje pravo ja. To je vrlo jednostavno.«

Dete pita o smrti

Jedne večeri je posle duge bolesti uginuo Katz, crni mačak sa belinom na vrhu repa koji je živio u Zen centru. Sedmogodišnja kćerka jednog od Soen-saovih učenika je bila zabrinuta zbog toga. Posle pokopa i pevanja, otišla je na razgovor kod Soen-saa.

Soen-sa reče: »Imaš li nekih pitanja?»
Gita reče: »Da. Šta se desilo Katziju? Gde je otišao?»

Soen-sa reče: »Odakle ti dolaziš?»
»Iz maminog stomaka.«
»Odakle je tvoja mama došla?»
Gita je ćutala.

Soen-sa reče: »Sve na svetu dolazi iz jedne iste stvari. To je kao fabrika kolača. Pravi se puno raznih vrsta kolača – lavovi, tigrovi, slonovi, kuće, ljudi. Svi oni imaju različite oblike i različita imena, ali su svi napravljeni od istog testa i imaju isti ukus. Znači, sve različite stvari koje vidiš – mačka, osoba, drvo, sunce, ovaj pod – sve su zapravo iste.«
»Šta su one?»

»Ljudi im daju puno različitih imena. Ali, po sebi one nemaju imena. Kada razmišljaš, sve stvari imaju različita imena i različite oblike. Ali kada ne razmišljaš, sve su stvari iste. Za njih ne postoje reči. Ljudi stvaraju reči. Mačka ne kaže: »Ja sam mačka«. Ljudi kažu: »Ovo je mačka«. Sunce ne kaže: »Zovem se sunce« – Ljudi kažu: »Ovo je sunce«. Znači, kada te neko pita »Šta je ovo?«, kako bi trebalo da odgovoriš?»

»Ne bi trebalo da upotrebim reči.«
Soen-sa reče: »Vrlo dobro! Ne bi trebalo da upotrebis reči. Znači, kada te neko pita »Šta je Buda?« koji bi bio dobar odgovor?»

Gita je ćutala.
Soen-sa reče: »Sada TI pitaj MENE.«
»Šta je Buda?»
Soen-sa udari o pod.
Gita se nasmejala.
Soen-sa reče: »Sada JA pitam TEBE. Šta je Buda?»
Gita udari o pod.

»Šta je Bog?»
Gita udari o pod.
»Šta je tvoja majka?»
Gita udari o pod.
»Šta si ti?»
Gita udari o pod.
»Vrlo dobro! To je to od čega su sve stvari na svetu napravljene. Ti i Buda i Bog i tvoja majka i ceo svet ste isto.«

Gita se osmehnula.
Soen-sa reče: »Da li imaš još pitanja?»
»Još mi nisi rekao gde je Katz otišao.«
Soen-sa se nagnuo, pogledao joj u oči i rekao: »Ti već razumeš.«

Gita reče: »Ali i vrlo jako udari o pod. Nasmejala se.

Soen-sa reče: »Vrlo, vrlo dobro! Tako treba da odgovaraš na svako pitanje. To je istina.«

Gita se poklonila i pošla napolje. Dok je otvarala vrata, okrenula se prema Soen-sau i rekla: »Ali neću tako odgovarati kada sam u školi. Davaću ispravne odgovore!»
Soen-sa se nasmejao.

(iz knjige *Ashes on the Buddha*, ed. by Stephen Mitchell, Providence 1984.)

Prevela Gorjana Marjanović



UDK 294. 3 (73)

Prvi zen učitelj u Americi*

Vladan Velimirović

Pre nego što je Zapad »otkrio« zen kroz knjige, predavanja i ličnost D. T. Suzukija, znatno pre »zen booma« 60-tih godina ovog veka, nekoliko japanskih zen učitelja posetilo je Ameriku i podučavalo Amerikance zenu na njihovom tlu.

Prvi je bio Sojen Saku. On je kao član japanske delegacije na svetskom kongresu o religijama 1893. održao predavanje »Zakon uzroka i posledice kako ga je Buda naučavao«. Prevod sa japanskog na engleski uradio je u Japanu tada mladi student univerziteta – Teitaro Suzuki. Sam govor nije bio naročito zapažen. Zasnivao se na činjenicama i bio je pojednostavljen. Nijedanput nisu pomenuti koani ni satori. »Hladnoća i toplota dolaze alternativno, sunce i kiša smenjuju se s vremenom na vreme, nikad ne dolazeći do kraja«, rekao je. »A sad zatvorimo oči i pogledajmo u sebe. Od jutra do mraka mi smo uznemiravani osećanjima zadovoljstva i bola, ljubavi i mržnje... Tako, delovanje našeg uma liči nam na neiscrpni izvor vode što nikad ne staje. Upitajmo se sad za objašnjenje ovih čudesnih fenomena? Zašto je um potčinjen ovim stalnim talasanjima? Zašto je sve u promenama?... Za ovo, rekao je Sojen, budizam nudi samo jedno objašnjenje, zvano zakon uzroka i posledice. Budizam smatra da je univerzum bespočetan i beskrajan.« Na kraju je podsetio svoje slušaoce da Buda nije kreator ovog prirodnog zakona, već samo čovek koji ga je prvi razotkrio.

Nakon kongresa, Sojen je izvesno vreme proveo kao gost svog prijatelja Pola Karusa (Paul Carus), urednika časopisa *The Monist* i pisca *Budinog jevanđelja*, knjige koja je doživela veliku popularnost čak i u azijskim, budističkim zemljama. Sojen je Karusa opisao kao »američkog Vimalkirtija koji ne pranja za tišinu, već neprestano piše i predaje o Budinom jevanđelju. Složili su se da budizam treba prezentovati na racionalan i naučan način i da njime treba da bude popunjen otvoreni procep koji sada postoji između nauke i religije, jer se budizam ne osniva ni na čudima ni na pukoj veri.

* Autor se pri sastavljanju ovog teksta koristio knjigom Rika Fildsa (Rick Fields) *Kako su labudovi stigli na jezero (How the Swans Came to the Lake. A narrative history of buddhism in America)*, SHAMBHALA, Boulder 1981).

Juna meseca 1905. Sojen Šaku zajedno, sa 80 japanskih emigranata, parabolom po drugi put kreće za Ameriku.

Poput ovog broda na nemirnom okeanu nošen karmičkim vezama, budistički monah dolazi i odlazi Horizont izgleda beskrajan

Međutim, struja nas sada nosi Novome svetu,

Juču su kitovi plovili oko nas

Danas oblaci zatvaraju pogled prema starom Japanu.

Sledeći smer Bodidarme

Od Zapada prema Istoku putujem.

Onda ču, krenuvši ka Jugu, možda ponovo

videti Indiju i Cejlon,

i običi sveta mesta, poput Sudhane.

Ukoro, naš će brod stići do Golden Gatea,

i možda će me galebovi onda povesti putem sudbine.

Ovu pesmu napisao je na tom putu. Sada je dolazio u Ameriku na poziv bogate porodice Raslovih. G-da Rasl je ranije boravila u Japanu i provela izvesno vreme u Sojenovom manastiru Engaku điu. U Americi je sada podučavala ženu ovu devetočlanu porodicu (imali su sedmoro usvojenih dece), ostavši kod njih 9 meseci. »Život ove porodice je potpuno posvećen duhovnom usavršavanju«, pisao je drugu u Japanu, »tri puta dnevno oni praktikuju zen meditaciju, pevaju himne i jedu jednostavne obroke slušajući zapadnjačku muziku. Svi u porodici, čak i poslua, apstiniraju od mesa, ne piju i ne puše.« G-da Rasl postala je prvi zapadnjak koji je započeo proučavanje koana. U japanskim zen krugovima smatralo se nemogućim da jedan Amerikanac, uz to žena, shvati nešto toliko japansko kao što je zen, ali je Sojen na njihove grmeđive odgovorio pesmom upućenom G-di Rasl, kojom je aludirao na čuvenog Hui Nenga:

Peti patrijarh je rekao novome monahu,

Južnjaci ne poseduju Buda-prirodu.

Taj mu je monah dokazao da poseduje

Buda-prirodu

postajući šesti patrijarh.

Na bilo kom delu ove planete,

gde god ima vazduha, može se vatra zapaliti.

Jednog će dana moje učenje sigurno stići

na Zapad

predvedeno tobom.

S. Šaku se kod Raslovih priključio njegov mladi student, monah Njogen Senzaki. Senzakijeva majka bila je Japanka, a otac Kinez ili Rus. Rodio se i ostao siročić u Sibiru, gde ga je putujući japanski monah pronašao kako leži pored tela svoje smrznute majke. Posle je o njemu preuzeo brigu monah Soto zena i, kad je Sojenu bilo samo 5 godina, počeo da ga uči kineskim klasicima i budističkim filozofijama. Do osamnaeste godine pročitao je celu kinesku Tripitaku. Nestalnost mu je bila poznata od početka i održavao je kroz ceo svoj život. Voleo je da upoređuje

sebe sa pećurkom: »bez mnogo dubokog korena, bez granja, bez cveća i verovatno vez semenja.«

Dok je još bio u Tokiju, Senzaki je otpočeo drugarsku korespondenciju sa S. Šakuum. Zatim se, 1896. pojavio na kapiji Engakudia. Videvši Senzakija, Sojen je rekao svom pomoćniku: »Ovaj čudni monah ne izgleda baš zdravo. Dobro brini o njemu.«

Senzaki je zaista bio bolestan. Imao je tuberkulozu i trebalo je da provede godinu dana odvojen u maloj kolibi-dašćari. S. Šaku ga je povremeno posećivao i Senzaki ga je jednom prilikom upitao: »Šta ako treba da umrem? Ako umreš, samo umri, odgovori Sojen i nakon toga Senzakijevo zdravlje počeo da se popravlja.

Prvi Senzakijev utisak bio je da je Sojen »strogih, prodornih očiju i ozbiljnih usana... sve vrlo različito od ljubaznosti koju je pokazivao u svojim pismima«. Sojen mu je u prvom susretu rekao: »Citao sam i odgovarao na tvoja pisma i mi razumemo jedan drugoga. Sada si došao po lično vođenje. U svako doba, čak i kad spavam, možeš me prodrmati i probuditi radi sanzena (testiranja u učenikovom razumevanju koana), ako želiš.«

Senzaki je ostao pet godina. Neko vreme delio je sobu sa mladim svetovnim učenicom zena D. T. Suzukijem. Sve vreme proveo je na »bojnom polju koana«, ali nikada nije koristio Sojenov poziv da ga probudi za sanzen u bilo koje doba noći. Bilo bi to, govorio je Senzaki kasnije, »kao da idete u lavlju jazbinu.«

Nezadovoljan institucionalnom formom koju je budizam imao u Japanu, kao i militantnim nacionalizmom koji je stezao Japan tokom rusko-japanskog rata 1905. on ubrzo za Sojenom stiže u Ameriku i počinje kao sluga kod Raslovih. Iz razloga koji nisu baš najjasniji, izgleda da ni on ni Sojen nisu nikada govorili o svom odnosu učenik-učitelj sa drugima. Senzaki je prao posude, radio u vešernici, čistio po kući. Najzad ga je kućevlasnik otpustio dajući mu 5 dolara za put.

S. Šaku je ispratio Senzakija. Išli su kroz Golden Gate park kada se Sojen zaustavio, spustio Senzakijev prtljag koji je nosio, i rekao: »Možda je ovako bolje za tebe. Stani licem u lice prema velikom gradu i vidi hoće li ti na pobediti tebe ili ti njega.« Onda se brzo okrenuo, rekao zbogom i nestao u večernjoj magli. Senzaki ga je tada video poslednji put.

Sojen je još neko vreme ostao kod Raslovih. Održao je nekoliko javnih predavanja o budizmu pred japanskim emigrantima i zainteresovanim Amerikancima. Septembra 1905. u Turner Hall-u u Los Anđelesu služalo ga je oko 900 Japanaca i stotinak Amerikanaca. Na engleski je prevodio Daisetz Teitaro Suzuki, koji je već ranije stigao u Ameriku i zajedno sa Pol Karusom radio na prevodnju Lao Čea. Marta 1906. Sojen i Suzuki krenuli su vozom preko Amerike. Svoje utiske o neobičnim pejzažima S. Šaku je iskazao u tisu pesama:

Ni čestica prašine ne prijanja
za vrhove stenovitih planina.

I nebo i zemlja sasvim su beli
a novi sneg još pada.

Sa ovog sedišta u vozu osećam se
kao da stojim pred licem same Uzvišenosti.

Pošto su produžili dalje on piše:

Moj um kreće se glatko

kao reka Misisipi gde sam sada,
Jutaranje sunce čini da sneg presijava ružičasto,

Možda i sneg miriše kao cveće.

Video je veliku snagu Nijagarinih vodopada, kao onu koja »spira ljudske iluzije. Ali nije ga se samo priroda dojmla. U Njujorku piše:

Visoke zgrade stoje poput privedenja,

Nebeski most, veći od duge,

natkriljuje zmajevu vodu.

Prolećni vetrić i ne haje za ljudsku orevu,

Ja stojim sam pored Kipa slobode.

Govori koje je S. Šaku održao na ovom svom »krstarenju« američkim kontinentom pružili su slušaocima prvi razumljivi prikaz mahajanskog učenja. Bilo je potrebno ispravljati još uvek prevladavajuće shvatanje da je smisao budizma u proricanju života i negaciji. Sojen je isticao da zapadni autori greše što uzimaju tava-vađu tradiciju kao celokupni budizam. Oni vide »negativnu stranu nirvane«, i to je dobro, ali ne shvataju da se »pozitivna strana nirvane sastoji u prepoznavanju Istine«. Govoreći o praktikovanju *dhyane* (koristio je sanskritski termin), objasnio je da to nije »ni trans ni samohipnoza, niti baratanje visoko apstraktnim mislima. Njen cilj je da »postanemo svesni unutrašnjeg razloga univerzuma, a koji se nalazi u našim umovima. Kroz dhyanu se upoznajemo sa najkonkretnijom, i uz to najuniverzalnijom činjenicom života.« Kako se dhyana praktikuje Sojen nije objasnio, jer je smatrao da javni skupovi nisu mesta gde o tome treba govoriti. Nakon devet meseci provedenih u Americi, S. Šaku se vratio u Japan preko Evrope, Indije i Cejlona, gde je pre dvadeset godina i sam živeo kao bhikhu. D.T. Suzuki se vratio nazad u La Salle da dovrši svoj rad sa Karusom.

Za to vreme Nj. Senzaki je živeo i radio u San Francisku. Čitao je sve knjige o budizmu na engleskom koje je mogao da pronađe u Javnoj biblioteci San Franciska, i samostalno meditirao u Golden Gate parku. S. Šaku mu je rekao da radi za Americance, i da ne izgovori čak ni slovo »Be« od budizma u narednih 17 godina. Ali, on je bio pećurka, kao što je govorio. Znao je da čeka. Kad bude pravo vreme, kada uslovi sazru, on će se pojaviti niotkuda i učinit će što bude potrebno.

Septembra 1906. druga grupa zen budista pristigla je u San Francisko. Sačinjavali su je Sokatsu Saku i njegovih 6 svetovnih učenika zena. Među njima se nalazio i Sokei-an Sasaki sa svojom ženom Tomoko. U Japanu je studirao slikarstvo i skulpturu, a u 24. godini poslat je na bojna polja Mandžurije, u rusko-japanski rat. Nakon 8 meseci vratio se u Tokio i Sokatsu mu je tada predložio da

krene sa njim u Ameriku. Tako je u Ameriku stigao treći značajni pionir zena.

Ubrzo se ova grupa smestila na malom imanju u Hayward-u, u Kaliforniji. Tamo ih je očekivalo neprijatno iznenađenje: zemlja koju je trebalo da obraduju bila je neplodna i ispošćena. Krava koju su im prodali bila je sasvim iscrpna i mršava. »Pod takvim uslovima počeli smo da živimo kao farmeri«, sećao se Sasaki. »Kada su dani bili lepi, marljivo smo radili u polju uzgajajući jagode. Za kišnih dana smo meditirali. Naši susedi su nas ismevali. Niko od nas nije bio pravi farmer; bili smo monasi, umetnici ili filozofi.« Najzad je došao dan da iznesu jagode na pijacu. »Covek zadužen za otkup jagoda, uzevši jednu od naših najmanjih jagoda, dreknuo je podrugljivim glasom: »Šta je ovo, školarci?« »Jagode«, odgovorili smo. Pokazujući nam jagodu, veliku skoro kao njegova pesnica, on reče: »Ovo se zove jagoda. A ove vaše bolje da nosite i prodate kao hranu za svinje.«

Nakon ovog događaja i pokušaja da ubedi učitelja da to nije pravi posao za grupu, Sokei-an se odvajao od ostalih i vraća se u San Francisko, gde je studirao tehniku slikarstva u ulju na kalifornijskom Institutu umetnosti. Na proleće se čitava grupa preselila u San Francisko, a Sokei-an, pošto se izvio Sokatsu-u, opet pristupa grupi. Oko 50 japanskih studenata koji su studirali na kalifornijskom univerzitetu, kao i nekoliko zainteresovanih Amerikanaca, redovno se okupljalo i praktikovalo zen, pod vodstvom Sokatsu Sakua.

Ali Sokatsu je kroz dve godine, na poziv Sojena Šakua, morao nazad u Japan. Još jednom se vratio u San Francisko i ostao godinu i po dana, a onda se konačno vratio u Japan. Svi njegovi učenici, sem Sokei-ana i Tomoko, otišli su s njim.

Neko vreme Sokei-an je radio na popravljaju budističkih skulptura u radnji koja je uvozila dela kineske umetnosti. Onda je sa prijateljem obarao i transportovao balvane rečnim putem. Zatim ga je život odveo u Seattle. On i Tomoko (od koje se odvajao i sa njom ponovo sastavljao), neko vreme su živeli u daščari na nekom ostrvu, među Indijancima. Imali su dvoje dece, a 1914. Tomoko, opet u drugom stanju, odlučuje da se vrati u Japan. Sokei-an ostaje u Sjedinjenim Državama.

Posle silnih lutanja konačno se ustaljuje u New Yorku i tamo provodi naredne 3 godine radeći na restaurisanju i drvorezima. A onda, jednog dana, iznenada, odlučuje da treba da vidi svog učitelja. Ruth Fuller Sasaki ovako opisuje taj događaj: »Puno je naučio o životu u tom periodu, mada ni njegov interes za zen nije slabio. A onda, 1919. jednog strašno toplog julskeg dana, išao je niz ulicu i iznenada ugledao erknutog konja. Nešto se tada desilo sa njim u psihološkom smislu i on je otišao pravo svojoj kući, ušao u sobu, spakovao stvari, kupio kartu za Japan i vratio se Sokatsu-u.«

Nastavio je svoje izučavanje zena sa Sokatsuom i opet živio zajedno sa Tomoko i troje dece. Ali nije bio srećan i opet se vratio u Ameriku. U sledećih nekoliko godina više



Hokusaj (1760-1849): Orao u snežnoj oluji (Japan, XIX vek)

puta je odlazio za Japan i opet se vraćao u Ameriku. A onda, pri jednom putovanju, bacio je svoje dielo u okean i odlučio da završi svoj zen trening sa učiteljem. Intenzivniji je svoju praksu u 1928. godini, imao je tada 48 godina. Sokatsu mu je dodelio inku (pravo da podučava), uputivši ga da se vrati u Ameriku.

Za to vreme Senzaki je takođe promenio puno poslova. Počeo je 1910. godine kao nosač u hotelu, zatim je bio činovnik, pa menadžer. Godine 1916. uspeo je sa poslovnim partnerom da kupa hotel. Pošto nije bio dobar biznismen, ostavio je taj posao i postao kuvar. Istovremeno je držao časove japanskog jezika i pisao o zenu za japanske novine.

Jedne noći, novembra 1919, Senzaki se probudio drhteći od hladnoće. Zapalio je mirrišljivi štapić i meditirao do zore. Dva dana kasnije iz Japana su stigle novine – Sojen Šaku je umro u 61. godini. Godine 1922. sedamnaest godina po dolasku u Ameriku, usudio se da izrekne slovo »B« od budizma. Sa 20 dolara svoje ušteđevine, iznajmio je jednu dvoranu i održao svoje prvo predavanje. Za tu priliku preveo je govor S. Šakua »Prvi koraci u meditaciji«. Na kraju predavanja zatražio je od prisutnih da mu ostave svoja imena i adrese.

Od tada će Senzaki iznajmljivati dvorane uvek kada ima novaca. Nekad bi jednostavno govorio o budizmu u sobama svojih prijatelja. Različita mesta za sastajanje nazivao je »ploveći zendo«. Jedina slika u dvoranimi gdje je govorio bilo je šest godina staro platno sa likom Mandusrija, bodhisatve mudrosti, čija se figura nalazi na oltarima u svim zdenicima meditantionim dvoranama. To platno pojamljivo je od jednog japanskog trgovca umetničkih delima.

Godine 1927. iz Japana mu je stiglo 300 dolara za njegov »Ploveći zendo«. Za mesec dana Senzaki je potrošio sav novac na zakupninu dvorane i kupujući stolice gde bi njegovi slušaoci na predavanjima sedeli. Senzaki je tako osnoveo prvi zendo na tlu Amerike.

Sokei-an se vratio u New York bez novaca i mesta za stanovanje. Neko vreme se izdržavao pišući seriju članaka za japanske novine o različitim etničkim grupama u gradu. Njegov prvi pokušaj da propagira budizam nije se najrešnije završio. Napravivši oltar u sobi koju je delio sa drugom, krenuo je okolo kod svojih suseda iz zgrade da propoveda budizam. »Ne samo da niko nije htio da ga sluša«, seća se njegov prijatelj, »već su svi bili uznemireni. Situacija je bila tako loša da više nije mogao da ostane u tom apartmanu, nego je morao da se odseli.«

Najzad mu je jedan japanski biznismen, koji je i sam izučavao zen, poklonio 500 dolara i pronašao stan.

Jedanestog maja 1931. godine formalno su osnovali Budističko društvo Amerike. Skupovi su održavani u Sokei-anovom stanu. U početku je Sokei-an govorio pred osmoro ljudi. Četiri godine kasnije bilo ih je 15. Sasaki im je pokazao lotos poziciju u kojoj je najispravnije vežbati zazen, i tako su vežbali kod svojih kuća, ali su na ovim sku-

povima vežbali sedeći u stolicama. Posebno meditacije, oni koji su radili koane odlazili su u malenu izdvojenu prostoriju na razgovor sa Sokei-anom.

Godine 1938. u grupi je bilo 30 ljudi. Sokei-an je bio odlučan, ali nije žurio. Trista godina bilo je potrebno da zen uhvati korene u Kini, a on je osećao da će bar toliko biti potrebno i u Americi.

Godine 1931. Senzaki je preselio svoj »Ploveći zendo« u Los Anđeles. Nazvao ga je »Meditaciona dvorana Mentorgarten« i nije imao nikakve veze sa japanskim zen institucijama. Protiv tih institucija i nemoralnosti japanskih monaha Senzaki je često pisao za japanske novine, pa je u Japanu bilo dosta onih koji ga nisu voleli.

Mentorgarten je postao mesto za izučavanje japanske umetnosti i kulture. Upoznao je svoje učenike sa pisanjem haikua (pisali su haiku-pesme sedeći okupljeni oko stola), čajnom ceremonijom i aranžiranjem cvetova.

A onda je u jednom japanskom časopisu naišao na pesme i zapise Nakagave Sojena, mladog zen monaha sa kojim je ubrzo započeo korespondenciju. Kao Senzaki, i Sojen se nije slagao sa japanskim institucionalizovanim zenom, pa je živeo sam na planini Dai Bosacu, praktikujući zazen, hraneći se divljim povrćem i radeći prostracije u pravcu izlazećeg sunca svakog jutra. U njemu je Senzaki najzad pronašao nekog ko može da shvati njegov neortodoksan pristup zenu, i ko će možda jednog dana da nastavi njegovo delo.

Sokei-an i Senzaki su se poznavali dosta dobro, ali su jedan na drugog gledali kao što se dva mačka posmatraju preko kontinenta. Senzaki je jednom od svojih učenika rekao jedanput da ne postoji koan na koji Sokei-an ne može da odgovori, ali da mu je Sokei-an takode rekao: »Senzaki-an, mislim da ste vi jedan egoistični magarac.«

Samuel Luis (Samuel Lewis), Senzakijev učenik, kasnije poznati sufi, o njima kaže: »U ovom paru, Sokei-anu i Senzakiju, bilo je nečeg menu neobajšnjivog. Bila je to kosmička stvar, i često se pitam da li je to bila ljubav ili mržnja.«

Senzaki se jednom usudio da ošamari Sokei-ana. »Učinio sam to zato što sam jedini ja bilo čovek tog uticaja da bi se Sokei-an kroz ovaj čin mogao osloboditi ljudskih slabosti koje je još trebalo da savlada. On je takođe imao taj uticaj na mene i kada je imao nešto da mi saopšti, o mojoj ljudskoj prirodi ili egu, slušao sam ga.«

1938. u New York stiže Ruth Fuller Everett, koja se još od ranije interesovala za Zen i praktikalnovala zazen u Nanzenji-u-1930. godine, pod rukovodstvom Nansiken-rošija. Aktivno se uključuje u rad Sokei-anove grupe, radeći kao urednik časopisa koji je Budističko društvo izdavalo, i pomažući grupu materijalno. Prve instrukcije koje su članovi društva dobili o formalnom zazen u stilu sa baš od Ruth Everet. Kada je prekevala Sokei-ana zbog ovog propusta, on je odgovorio: »Ja treba da imam krov nad glavom, a ako ih posadim na jastučić i nateram da rade zazen, neću ga imati.« Zapravo je bio

veoma srećan da ima ljude koji sede ukrštenih nogu ako to žele i ako su spremni. Na požurivanje Ruth Fuller Everett, mladi i oni i jačom voljom u grupi počeli su da se okupljaju za zazen u 8 izjutra. Izgleda, ipak, da je Sokei-an ostavljao najjači utisak za vreme sanzena i teišoa. »Nalazeći se pred njim u sanzenu, imali ste utisak da to nije čovek«, pisala je Ruth Everett, »već apsolutni princip koji stoji naspram vas.« A Mari Farkaš se seća da je Sokei-an govorio izuzetno sporo, sa pauzama koje su ponekad izgledale beskonačno duge, ali da su njegovi teišo-i bili veoma dramatični. »Sokei-an je glumio ne samo ljudske uloge, nego je oponašao takođe životinje, biljke i neživu prirodu. Ponekad je bilo ogromna zlatna planina, ponekad usamljeni kojet u ravnicu. Drugi put bi se moćna kineska princeza ili japanska gejša pojavile pred našim očima...« . Bilo je tu nečeg iz Kabuki Jururi-ja, nečeg iz nezemaljskosti Nodrame, nečeg iz priča o duhovima i vilama za decu, nečeg od arhaičnog Japana. A sve je bilo u isto vreme, tako univerzalno kao prvo bebino vaaah!«

Decembra 1941. Japanci napadaju Pearl Harbor. Od tog trenutka za japanske deselerjenike u Ameriku nastaju teška vremena. Sve što je bilo japansko ili u vezi sa Japanom bilo je sumnjivo i pod prismotrom. Ruth Everett i Sokei-an su nekoliko puta morali da idu na duga saslušanja od strane FBI. Nalazili su Sasakija, maja 1942. poslali u logor u unutrašnjost. Uz pomoć dobrog advokata, Ruth Everett je uspeła da ga oslobodi i oni su se 1944. godine venčali. Ali Sokei-anu se zdravlje u logoru ozbiljno pogoršalo. Priželjkivao je da poživi još 5 godina i dovrši posao koji je počeo u Americi pre 40 godina. Govorio je da zen majstor ne može da umre srećno ako iza sebe ne ostavi bar jednog naslednika. Ruth Fuller je zadužila da dovrši prevod *Rinzai-rokua*, jednog kapitalnog zena teksta, kao i da pokuša da pronađe rinzai zen majstora koji bi zauzeo njegovo mesto u Društvu, tj. Prvom zen institutu Amerike. Gledajući u budućnost, najbolje što je mogao, umro je 17. maja 1945. »Uvek sam prihvatao naredbe koje mi je davala Priroda«, rekao je, »prihvatao ih i sada.«

Njogen Senzaki je takođe proveo izvesno vreme u logoru, u Vajomingu (Wyoming). Nije ga to mnogo uznemiravalo, nego je u šali govorio da se budistička misao uvek širila u pravcu Istoka i da policija sada samo pomaže tu tendenciju. Svoj »ploveći zendo« nije je sa sobom, tako da je, sa još desetak zainteresovanih, nastavio da praktikuje zazen i u logoru. Okupljali su se u kućici koju je Senzaki delio sa jednim bračnim parom i njihovim detetom. Uz to, održavao je korespondenciju sa oko dvadesetak svojih američkih studenata, i uspevao da svakog meseca pošalje po jedno predavanje za studente iz Mentorgartena.

Jula 1945. 110 000 Japancima, koliko ih je bilo po logorima širom Amerike, pušteno je svojim kućama. Za mnoge od njih to je značilo novi, još teži početak u ovom jezici. Kuće u kojima su živeli sada su naselili njihovi sudjini, ili novi emigranti iz Meksika i sa Juga. Farme koje su bili zakupili zatekli

su napuštene, voćnjaci kojima su bile potrebne godine da izrastu bili su propali.

Senzaki se vratio u Los Angeles, gde se privremeno smestio kod nekih svojih studenata. Još jedanput je bio beskućnik, kao i one daleke noći 1905. kada se rastao od Sojen Šakua u Golden Gate parku. Sada, 29. oktobra 1945, obeležio je godišnjicu smrti svog učitelja, kao što je činio svake godine, napisavši pesmu:

*Evo četrdeset godina kako nisam video
svog učitelja Sojen Šakua.*

*Nosim njegov zen u svojoj praznoj pesnici,
od tada uvek lutajući po ovoj čudnoj zemlji.*

*Budući samo povratnik iz evakuacije,
ne mogu nikako osnovati zendo,
gde bi njegovi sledbenici mogli da označe
26-tu godišnjicu njegove smrti.
Hladna kiša čisti sve na zemlji
u velikom gradu Los Angelesu, danas.
Otvaram svoju pesnicu i širim prste
na uglu ulice, u ovaj večernji sat
kad svi nekud žure.*

Ubrzo nakon toga obnovio je Mentorgarten zendo. Okupljali su se u Senzakijevoj hotelskoj sobi, a Senzaki je, opet, na nekoj rasprodaji, morao da kupuje drvene stolice za svoje učenike. Godine 1949. prvi put se lično susreo sa Nikagava Sojenom, s kojim se već 15 godina dopisivao. A 1955. prvi i poslednji put se vraća u Japan. Posetio je grob S. Šakua u Kamakuri, ali se držao dalje od rinzai zen ustanova. Zeleo je da i u Japanu bude isto tako nezavisan i samostalan kao sve ove godine u Americi. Smestio se u Rjutakudiju, manastiru Nakagave Soena. Tai Šimano, danas zen majstor njujorškog Zen Studies Society, a u to vreme učenik Nakagava-rošija, seća se kako ih je sve privukao taj »stariji čovek, sa srebrnastom kosom egzotičnog izgleda, vitalnim glasom i čudno akcentovanim japanskim kojim je održao predavanje okupljenim monasima.

Senzaki se vratio u Ameriku, a Nakagava Sojen je predlagao Tai Šimano-u da i on ode u Ameriku na godinu dana i bude Senzakijev pomoćnik pošto je ovaj već puno ostario. Uveravao ga je da bi to bilo veliko iskustvo za njega, kao i da je zen u Americi svežiji i s više entuzijazma nego u Japanu.

Međutim, 7. maja 1958, za vreme jutarnjeg zazena, zazvonio je telefon. Sojen-roši je otišao da odgovori i nije se vratio. Posle jutarnjeg zazena, saopštio je Šimano-u da je Senzaki umro tog jutra. Onda su kleknuli, i zajedno recitovali *Četiri zaveta*.

Senzaki je sahranjen u istočnom delu Los Angelesa, a na njegovom grobu ispisane su njegove zadnje reči: »Neka vaše glave budu hladne, a vaša stopala topla. Ne dozvolite da vam osećanja zbrišu stopala. D'o'ro uvežbanjeni zen student treba da diše svojim stopalima, a ne svojim plućima... Pamтите me kao monaha, ništa više. Nisam pripadao nikavoj sekti, niti crkvi. Nijedna od njih ne treba da mi da neko svešteničko unapređenje ili

nešto slično. Ne želim takvo smeće, želim da umrem srećan.«

Tako je umro i ovaj pionir zena na Zapadu. Međutim, ono za šta su se S. Šaku, Sokei-an Sasaki i Nj. Senzaki sve te godine borili u Americi nije umrlo. Prvi zen institut (koji je Sasaki osnovao) i danas je aktivan i radi pod nadzorom Došu Sasaki-rošija. Senzakijevo delo nastavio je Eido Tai Šimano-roši, a pored njih još je znatan broj zen učitelja koji danas žive i podučavaju na Zapadu.



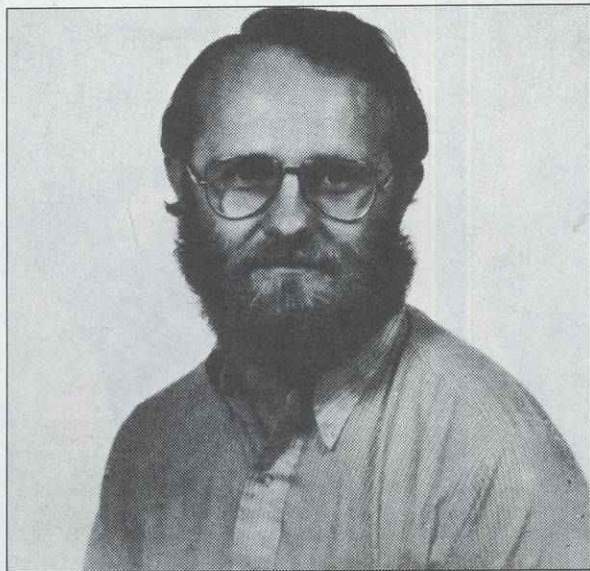
Ličnosti i događaji



Figure lohana (Kina, XIX vek)

Plodna i dinamička ispraznost

Razgovor sa profesorom Džefrijem Hopkinsom



Profesor Džefri Hopkins (Jeffrey Hopkins)

Dava Norbu (Dawa Norbu): *Šta mislite o tibetskom jeziku, a posebno o filozofskoj terminologiji?*

Džefri Hopkins (Jeffrey Hopkins): Običan tibetski jezik i budistički filozofski jezik su relativno laki. Ovaj drugi naročito, jer i pored toga što značenja termina variraju, već prema različitim sistemima, jasno su identifikovani i njihove implikacije su dobro definisane. Čak postoji i živa tradicija koja nastoji da ih verifikuje u njihovim različitim kontekstima. Otud je moguće posredstvom tibetskog jezika bez teškoća proučavati brojne i komplikovane sisteme budističke filozofije.

Na primer, u svakom tekstu koji se odnosi na učenja četiri glavne filozofske škole date su definicije svojstvene svakom sistemu kao i njihovo mesto u sistemu praktičnih postupaka.

Budući da je tibetska društvena zajednica bila skoro statična, da li su njena filozofska učenja mogla da pretrpe brojne modifikacije?

Ako su Tibetanci proučavali budističku filozofiju, upražnjavali je, i na taj način postizali viša stanja duha, nekorektno je reći da je tibetska društvena zajednica bila statična. Smatram da društvene zajednice, koje su materijalistički orijentisane od pre 600 godina i još uvek su to danas, socijalno manje napreduju od društvenih zajednica u kojima pojedinci mogu slobodno da proučavaju filozofiju i da se duhovno usavršavaju.

Tokom mnogih godina tibetski komentatori su pročitali budističku filozofiju tako da razjasne njen smisao, ali njeni korieni su ostali nepromenjeni. Možda vas zanima aktuelna vrednost termina koji datiraju iz prošlosti. U prošlosti budisti su govorili o šest vrsta svesti (vizuelnoj, auditivnoj, olfaktivnoj, gustativnoj, taktilnoj i mentalnoj) i o šest vrsta opažajnih objekata (objekti viđenja, slušanja, osećanja, ukusa, dodira i razuma). Sada su izvesni objekti drugačiji – raketne su, na primer, preuzele ulogu kola – ali osnovni problemi subjekta i objekta, dela i celine, želje i mržnje ostaju isti. Dakle, ako su ispravna istraživanja iz prošlosti koja se odnose na tu materiju, mogu to da budu i

danas. Ako ta istraživanja nisu bila ispravna, onda je uzaludno proučavati ih danas. Moja namera nije da saznam šta su radili ljudi neke stare civilizacije a što nema veze sa aktuelnom realnošću, već da razotkrijem u budističkoj filozofiji ono što danas može koristiti svima.

Šta od toga smatrate da je primenljivo za vas lično?

Za mene su u tibetskom budizmu najinteresantnija dva aspekta. Usmerenost na *karunu* – samilosti ili sućut, i na *prajnu* ili mudrost koja omogućuje razumevanje istinitog načina postojanja stvari. Objedinjeni, oni predvajaju upražnjavanje primerenih sredstava i mudrosti. Te dve teme su posebno fascinantne. One nisu predmet slepe prednosti. Što se više promišlja ispraznost (*sunyata*) utoliko se više uviđa da je tu reč o istinskoj prirodnoj fenomenu. Ona nije otkriće nekog filozofskog sistema niti nadgradnja realnosti, već je nešto što, kada se jednom shvati, ima tu moć da nas oslobodi od svega što smo »projektovali« na stvarnost. To je medikament za lečenje od pogrešnih koncepcija.

Izvesni kritički pojmovi zasnovani na ispraznosti srodni su kantovskom mišljenju, s tom razlikom što kod Kanta ne postoji ideja da zabluda mogu biti eliminisane. Ono što fascinira u budizmu jeste da ne samo da su zabluda identifikovane, već da postoji promenljiv i ostvarljiv put za eliminaciju zabluda. Ako se zabluda doista mogu napustiti, onda je takav put vredan i dragocen, a ako ne, onda je takav put zanimljiv ali od male praktične koristi.

Šta mislite kada kažete da vas u budizmu fascinira put dokidanja zabluda?

Vaše pitanje dotiče ukupni opseg pojmova mudrosti i ispraznosti. Bavljenje mudrošću znači upustiti se u refleksije kako bi se ustanovilo da li pojave – kuće, drveće, bašte, ličnosti – postoje suštinski ili ne. Polazi se, dakle, od ustanovljavanja kriterijuma prema kojima stvari postoje po sebi i za sebe. Uočavanje da pojave ne zadovoljavaju te kriterijume dovodi do radikalnih posledica.

Posle svega što ste rekli, upražnjavanje uviđa o ispraznosti je zasigurno fascinantan intelektualna avantura. Da li je u tom pogledu važniji intelektualan pristup ili pristup afektivne prednosti?

Nemoguće je postići budinstvo bez korišćenja inteligencije. Međutim, ako ja korišćenje inteligencije samo površna stvar, meditacija koja omogućuje ustanovljenje uviđa u ispraznost egzistencije postaje samo drugi oblik predviđanja stvarnosti i nema značaja za dalji napredak. Intelektualna spoznaja je neophodna, ali mora biti preobražena u dubinski uvid intelektualne intuicije. Intelektualna intuicija takode se mora kultivirati sve dok se ne postigne direktna percepcija ispraznosti.

Predano ima svoje mesto u upražnjavanju puta, ali ne može sama po sebi dovesti do nepokolebljivog uverenja.

Nadalje, jednostavno zaustaviti proces mišljenja ili sprečiti njegovo prljanjanje uz koncepcije o inherentnoj egzistenciji nije dovoljno za dokidanje pogrešnih koncepcija. Ispravne ideje se moraju primeniti kako bi se eliminisale neispravne ideje. Pojmovno razumevanje ispraznosti treba kultivisati dok ne dođe do pojave nekonceptuelnog uvida.

Šta u suštini znači ispraznost?

To je odsustvo substancijalno shvaćene egzistencije, odsustvo inherentne egzistencije, nezavisne egzistencije stvari po sebi i za sebe.

Ispraznost – najviši kvalitet fenomena – jeste trezor skriven u podrumu kuće, trezor čije prisustvo tokom godina ne zapažaju stanovnici kuće. To je stvarnost s kojom se stalno susrećemo, ali i koja promiče neopaženo. Njeno prepoznavanje čak i u samo jednom objektu, može da dovede do izvanrednih efekata u našem mentalnom kontinuumu.

Sve stvari imaju taj kvalitet da ne postoje svojim čistim bivstvovanjem, već im mi pridajemo određene kvalitete koji su zasnovani na pogrešnim idejama, te tada zapadamo u sve vrste poteškoća.

Koje su posledice realizacije ispraznosti?

Spoznaja da stvari ne postoje po sebi i za sebe otvara mogućnost fluidnijeg načina življenja, oslobođenog sklerotičnih koncepcija stvari – kao što je postojanje realnih entiteta.

Staviše, od trenutka kada uočimo patnje koje u nama izazivaju pogrešne ideje o prirodi fenomena, takvim uvidom možemo pomoći i drugim bićima. Tu je na delu načelo samilosti ili *karune*.

S kakvim se teškoćama susrećete prilikom prevođenja tibetskih filozofskih tekstova na engleski jezik?

Najveći problem je postići ispravno razumevanje teksta koji prevodite. Kada ih proučavate tokom dugog niza godina sa učiteljima koji inkarniraju neprekinuto nasleđe podučavanja onda retko nailazite na veće teškoće.

Najznačajniji događaj tokom brojnih godina mog rada na tibetskom bio je susret sa Dalaj lamom. On me istinski zadivljuje. Nisam očekivao da je tako učen. Staviše, on je izvršno asimilirao tekstove koje je proučavao i postigao je dubok nivo iskustva koje veoma uspešno prenosi drugima. Nisam očekivao da ću u njemu naći tako duboku i tako praktičnu ličnost. Raditi u njegovom društvu je izvanredno iskustvo.

Moj pristup kao prevodioca tibetskih budističkih tekstova jeste pokušaj da se tibetski budizam razume iz njega samog, bez pokušaja da se iznadu srodni pojmovi u zapadnoj filozofiji ili da se prevod adaptira moder-

nom senzibilitetu. Smatram da tekst treba prevoditi direktno. To je moguće zato što smo svi mi u približno istoj »mentalnoj ravni« i budući da je filozofska i psihološka terminologija budizma relativno jednostavna i direktna. Otud mi izgleda najprihvatljivije ostati na terenu ličnosti koje su kompetentne u tradiciji. Volim da sledim metod po kojem su budistička učenja prevedena sa sanskrta na tibetski. U tom razdoblju tibetska civilizacija nije bila naročito razvijena, te je zato bilo moguće prevoditi budističke spise da se oni ne mešaju sa drugim učenjima, dok su, na primer, pri prenošenju budizma u Kini, prevodioci nastojali da iznadu ekvivalentne pojmove u taoizmu.

Međutim, i pored toga što su civilizacije engleskog jezika visoko razvijene, one imaju takve mnogostranosti i takvu obuhvatnost da je moguće ostati pri tibetskom modelu.

Ubeđen sam da prevodilac tibetskog budizma treba da bude most između čitalaca i lamā, i pri tom da nastoji da upućuje čitaoca u smeru gde se on sam nalazi, da se trudi da ih vodi prema lamama.

Smatrate li da je engleski jezik adekvatan da izrazi budističke pojmove?

Engleski je mešavina mnogih jezika i otuda izrazito bogat. Sklon sam da mislim da ne postoji ni jedna reč koja ne može biti prevedena na engleski. Ako od kompetentnog učitelja naučimo značenje sanskrtskog ili tibetskog termina biće sasvim moguće izraziti ga i na engleskom.

Kakav je doprinos tibetskih lama širenju budizma od kada su prispieli u Indiju?

Njihov glavni doprinos ogleda se u naporu da održi životnim i jasno predstave totalnost budističkog učenja. Većina ljudi ne zna da je budističko učenje sačuvano u potpunosti jedino na Tibetu. S obzirom da očuvanje svih aspekata jedne tradicije nije neophodno da se izvuce dobit iz njenih učenja, jedna tradicija očuvana tako savršeno kao budizam na Tibetu pruža istovremeno bogatstvo i jednostavnost pristupa.

Na Tibetu su postojale hinajana (*hinayana*) i mahajana (*mahayana*), sutrajana (*sutrayana*) i tantrajana (*tantrayana*). Tibet nije bio mahajanistički predeo koji isključuje hinajanističku tradiciju, te su obe sačuvane. Na primer, zaklveti tibetskog monaha pripadaju kategoriji hinajane. Tibetski budizam takođe prihvata osnovni sistem logike koji je adaptiran od hinajanske škole *satantrika*. U drugim mahajanskim zemljama kao što su Kina, Japan i Koreja isto su podučavala hinajana ali ne s takvom ljubavlju kao na Tibetu.

Osim toga, dok su na tibetski bile prevedene četiri klase tantri (*tantra*) koje su ušle u široku praksu, u Kini i Japanu su postojale samo tri inferiorne klase tantri. Poseban karakter tibetske tradicije jeste u tome što u njoj nailazimo na brojne praktične i teorijske sisteme – raznovrsnost koja je verovatno nastala metodičkim prenošenjem učenja iz Indije na Tibet tokom dugog vremenskog perioda.

Mnogi praktični aspekti tibetskog budizma koji su samo njemu svojstveni očuvani su se isključivo usmenim predanjem. Takođe, ono što omogućuje dugotrajnost učenja jeste nastojanje da se redosled prenošenja očuva, što je od izuzetne važnosti. Učenik treba da ima učitelja koji će mu razložiti tekstove.

Kolika je zainteresovanost Amerikanaca za tibetski budizam?

Sama reč »Tibet« evocira izvesnu magiju. Ljudi imaju osećaj da je tu sačuvano nešto fantastično u svom izvornom i živom obliku. Oni predosećaju da tibetski budizam može biti dragocen za čitav svet, da može pospešiti spoznaju tajne sopstva i dovesti do vetskog mira.

Smatrate li da su sveštenički univerziteti na Tibetu bili na zalasku u vreme kineskog dolaska?

Evidentno je da su neki održavali jednu stariju formu budizma. Pored toga, kao i svuda u svetu, postojala su dekadencija i korupcija. I pošto je svakom omogućeno da pristupi manastiru i u njemu postigne visoki stepen upućenosti, nema sumnje da je bilo različitih motivacija među onima koji su bili primljeni. U tome nema ničeg začudujućeg. Naprotiv, ono što zadivljuje jeste što je veliki broj očuvao čistotu tradicije, tako da je ona i danas životna.

Da li se slažete sa konstatacijom prema kojoj su geluge (geluppa) intelektualizovale budizam?

To je jedna veoma rasprostranjena zabluda: gelupe su bili mislioci i govornici, a njingmape (*nyingmapa*) praktičari. To je pogrešno. Svaki budista je dužan da izučava budističku doktrinu, da je promišlja i kultivira kroz meditaciju. Nema sumnje da izvesni pripadnici tradicija njingma i gelug imaju budizam »samo na jeziku« dok drugi nastoje istinski da upražnjavaju i ostvare to što su proučavali.

U čemu se tačno sastoji razlika između različitih tibetskih redova ili škola?

Sve do sada moja istraživanja su bila usmerena na tradicije gelug i njingma. Principijelno, one se razlikuju po naslednicima predanja. Obe se služe metodom za prevazilaženje prljanjanja zasnovanog na pojmu o inherentnoj egzistenciji i konfuziji koja iz njega rezultira. Obe zagovaraju praksu koja teži uzvišenom probuđenju radi dobrobiti svih bića.

Što se tiče ispraznosti, drugačija gledanja na prevazilaženje pojma o inherentnoj egzistenciji jeste ono po čemu se redovi razlikuju. Problem se tiče statusa objekta kojima se odriče inherentna egzistencija. Pošto se pogrešna predstava o inherentnoj egzistenciji povezuje s objektima u svim njihovim aspektima, pojedini učitelji mogu da kažu da objekti postoje konvencionalno. S

Novi muzeji u Kini

druge strane, pošto pogrešna predstava ima izvesnu osnovu, drugi učitelji mogu da povežu utvrđeno postojanje objekata insistirajući na činjenici da u njima nismo identifikovali šta jeste, a šta nije. Ako se ne zadovoljavamo samo klasifikovanjem ovih nazora, već tragamo za uvidom kako da ih primenimo u životu, onda se neki pokazuju kao nosioci prave spoznaje, otvarajući šira polja istraživanja. U bogatstvu postojećih sistema na Tibetu, svako može da pronade šta mu najviše odgovara.

Mislite li da budizam može dati doprinos modernoj psihologiji?

svakako. Budizam je zasnovan na detaljnom proučavanju stanja svesti – na nekoj vrsti sistematske psihologije svesti. Štaviše, budistička psihologija uvida da izvesni oblici percepcije sadrže sam koren pogrešnih koncepcija a otud i patnje.

Dr Karl Gustav Jung (Carl Gustav Jung) bio je izuzetno zainteresovan za istočnu psihologiju, posebno za tibetske tekstove. Tokom mog boravka u Cirihi u okviru kojeg sam održao nekoliko privatnih seminara na temu odnosa samilosti i ispraznosti, analitičari i studenti Jungovog Instituta pokazali su veliko interesovanje za tibetski budizam. Psihologija ega je veoma bitna i budizam ima mnogo toga da kaže na tu temu. Zapravo, razumevanje ega ili sopstva jeste središnja tema na koju je usmerena cela budistička praksa. Ispraznost označava bogatstvo i dinamiku a nikako nihilističku prazninu. Razumevanje ispraznosti otkriva izuzetne potencijale tela, govora i duha.

S francuskog prevod: Slobodan Protić



Prvi muzej voštanih figura u Kini

Kaifeng, drevna prestonica sedam kineskih dinastija, koja se nalazi u istočnom delu provincije Henan, osnovana je pre 3000 godina. Samo za vreme vladavine Severnog Songa (960–1127) Kaifeng je sukcesivno 168 godina bio prestonica Kine.

U današnje vreme, u Kaifengu je otvoren prvi muzej voštanih figura koji je lociran u parku Longting. Značajni istorijski događaji, politički život Kine, kultura i običaji na carskom dvoru za vladavine devet kineskih imperatora dinastije Severnog Songa – predstavljaju osnovnu temu postavke muzeja.

Voštane figure koje deluju upečatljivo i živo podeljene su u devet grupa, koje su posebno raspoređene u tri muzejske prostorije.

Posebnu pažnju privlači tridesetak voštanih figura iz prve grupe pod nazivom »Osnivanje dinastije Song«, koje predstavljaju veliku ceremoniju stupanja na presto imperatora Zha Kuangyue, osnivača dinastije Song. U toj grupi su i carevi, civili i vojni mandari, stražari, pevači i plesačice koje služe vino uz pratnju muzike. Ceo prizor odražava prosperitet kraljevstva date epohe.

Voštane figure, izradene u prirodnoj veličini, delo su kineskih modelara Wu Yiapaia i Wu Runshenga. Figure su modelovane u realističkom stilu; koža, oči, kosa, brada, obrve i ostali detalji su veoma proporcionalni. Pre pristupanja radu modelari su proučili brojna istorijska dokumenta iz vremena dinastije Song i konsultovali istaknute stručnjake iz Muzeja carske palate. Stručnjaci su usvojili tehniku šminkanja, proučili način odevanja za vreme vladavine devet imperatora i mandarina pomenute dinastije.

Prema rečima osnivača Muzeja voštanih figura, ovom postavkom muzej želi ne samo da priredi vizuelno zadovoljstvo posetiocima, već i da ih upozna sa kineskom istorijom na živ i upečatljiv način.

Muzej stela u Konfučijevom hramu u Suzhuu

U centru grada Suzhua, na površini od 10 ha, uzdiže se impozantan kompleks antičkih spomenika ograđen zidovima žute boje – Konfučijev hram u kome su poklonici kineskog filozofa održavali ceremonije žrtvovanja u čast »Svetog učitelja«.

Ovaj hram osnovao je Fan Zhongyan, prefekt grada Suzhua, za vreme vladavine Jingy (1035) i dinastije Severnog Songa (960–1127) kome pripada zasluga što je osnovao prvu školu, pretvorivši ovaj grad – kojem je palo u deo negovanje kulturno-filozofa – u centar širenja učenja velikog kineskog filozofa. Ne govori se bez razloga da je

to »prva školska institucija otvorena u Wujunu« (drevni naziv grada Suzhua).

Ovo nije samo impozantan Konfučijev hram već i muzej stela. Kamenorez na stelama je posebna umetnost u Kini. Natpisi i crteži izvedeni su na osnovu kaligrafija i slika, što je jedan od načina da se zaštiti i trajno obeleži kulturna baština Kine i zaveštata pokoljenjima.

Muzeji kamenih ploča-stela nisu brojni u Kini. Najčuvaniji je muzej tzv. »Šuma stela« u Xi'anu, u oblasti Shaanxi, koji je posvećen kanonskim knjigama a sadrži i kaligrafiju iz vremena Hana i Tanga. Stela u Suzhuu, na protiv, imaju lokalno obeležje.

Čime se može objasniti ovo veliko bogatstvo stela u Suzhuu?

U razna vremena je u Suzhuu živelo veliki broj književnika, te je uvek bilo i darovitih kaligrafa, slikara i umjetnika-gravera. Podizanje nadgrobnih stela i kopije kaligrafskog pisma i crteža bili su veoma rasprostranjeni u Suzhuu koji je čuven po drevnoj kulturi i brojnim vrtovima.

U jezeru Taihu nalazi se kamen koji je veoma dostupan i pogodan za graviranje. Bogatstvo kulturne baštine i istančanost kuštorskih radova takođe su u znatnoj meri uticali na razvoj umetnosti stela u Suzhuu.

»Karta Pingjiang«, »Astronomska karta« i »Geografska karta« tri su velike stele iz dinastije Song (960–1279) koje se nalaze pod zaštitom države i predstavljaju dragocenost u Konfučijevom hramu u Suzhuu.

»Karta Pingjiang«, gravirana 1229. godine, predstavlja plan grada Suzhua pod čijom upravom se nalazio Pingjiang, odakle i naziv karte. Karta, izgravirana na steli, visine je 2,84 m i širine 1,4 m, predstavlja panoramu Suzhua iz vremena dinastije Song i odlikuje se prefinjenom izradom. Na steli su prikazane planine, jezera, tokovi reka, javne ustanove, ulice, hramovi, mostovi, vrtovi, istorijska mesta, trgovine, škole, rezidencije, škole muzike i plesa, višespratne zgrade, tremovi itd. Na karti je predstavljeno 359 mostova koji svedoče o karakteristikama grada Suzhua, gde je većina kuća izgrađena duž reke.

»Astronomska karta« je najstarija karta o zvezdama i planetama na svetu. Na osnovu istorijskih podataka, nacrt za prvu astronomsku kartu dao je Zhang Heng (78–139), koji je živio za vreme dinastije Han. Na žalost, taj nacrt je nestao. »Astronomska karta« gravirana je na steli u XIII veku, još u vreme dok nije bilo uređaja za merenje, pa i pored toga ova karta se odlikuje preciznošću. Stela koja je visine 2,66 m i širine 1,16 m podeljena je na dva dela. U gornjem delu vidi se položaj zvezda i planeta, dok se u donjem delu navedene legende. Prvi deo, u čijem je centru severni pol, sadrži 1440 konstelacija sideralnih evolucija; drugi deo broji 2.091 karakteristika, koje svedoče o konsti-

Kina FEST u Beogradu

tuciji i poreklu nebeskih tela, zatim o zemaljskom meridijanu, ekvatoru, sunčevoj putanji, orbiti meseca i zvezda itd. Sve ovo ukazuje na visoki nivo kineske astronomije onog vremena.

»Geografska karta« predstavlja preciznu topografsku kartu drvene Kine, koja se smatra najstarijom. Gravira na steli je podjeljena na dva dela: jedan deo predstavlja kartu, a drugi legende. Planine, rečni tokovi, putevi, administrativne zgrade, departamenti i dr. veoma precizno su izgravirani. Huang Shang, vrsan poznavalac astronomije i geografije, autor je »Astronomske karte« i »Geografske karte«. Karte su delo gravera iz Suzhua, urađene po nalogu carskog mandarina.

Osim tri navedene velike stele, Muzej stela u Suzhuu ima i veliki broj drugih veoma dragocenih stela koje prikazuju klasičnu kaligrafiju iz vremena dinastije Qing (1644–1911). Ima i stela (223) na kojima je prikazana lokalna privreda i koje predstavljaju veliku vrednost kao muzejski dokument. Za vreme dinastije Ming (1368–1644) i Qing, Suzhu je bio region gde je trgovina cvetala i gde su zabeleženi prvi začetci kapitalizma, pa ove stele predstavljaju vredan dokument za proučavanje lokalne privrede. Za mnoge istraživače poseban kuriozitet predstavljaju stela na kojima je prikazan štrajk zanatlija za vreme Yongzhenge (1723–1735).

U glavnoj izložbenoj prostoriji Konfučijevog hrama nalazi se izložba bakroreza podjeljena u četiri kategorije: legenda o istaknutim ličnostima, istorijski crteži, istorijski spomenici i kaligrafska umetnost. Ima ih preko stotinu, od kojih mnogi predstavljaju unikat.

Iz časopisa *La Chine en construction*, Peking, 1986

Sa francuskog prevela
Danica Vučetić



Oko dva sata po podne, dan za danom, od 29. januara do 6. februara, ulazila sam u salu broj jedan Sava Centra i svaki put meraklijski odabirala drugu kožnu fetulju iz koje bih gledala film. Ubrzo sam počela da uživam u ovom dnevnim ritualu, u atmosferi polu ispunjene kongresne sale gde smo mi, ustaljeni posetioci, objedinjavali naša, za ovo područje, neobična interesovanja. Službenici kineske ambasade, kulturnog centra, novinske agencije Xin Hua, studenti i drugi kineski građani po dužnosti zatečeni u Beogradu ovde su činili većinu gledališta i uglavnom zauzimali udaljene redove sale. Srednje redove zauzimali su članovi »kineskog kluba«, i drugi zaljubljenici Kine koji su tamo i sami boravili, ili oni koji se pak iz daljine interesuju za njenu kulturu i društvo. Beogradski »ljublitelji filma«, već poznati posetiocima Kinoteke, zauzimali su kao i uvek prvi red i odatle postavljali najstrožije kriterijume tehničkoj strani projekcije filмова. Kad god bi kadar iskočio iz okvira, i svug glas bi se čulo »kapjaj!». Dakle, pored njih osećala sam se čulo »kapjaj!». Dakle, pored njih osećala sam se potpuno sigurnom pa sam mogla u potpunosti da se prepustim vizuelno raskošnim pričama sa platna. Atmosfera romantične radoznalosti, ritmovi života sporiji od onih koje sam napuštala po ulasku u salu odvodili su me u sasvim drugi svet.

Gradić Lotosa (u režiji Sie Dina), *Stari bunar* (Vu Tianming), *Džingis Kan* (Dian Siangji), *Velika parada* (Čen Kaige), *Bunar* (Li Jalin), *Zrtvovana mladost* (Džang Nuan-sin), *Devojka iz Hunana* (Sie Fei Ulan), *Devojačka iskustva* (Bao Čiženg), i *Potez crnog topa* (Huang Diansin) najnovija su ostvarenja kinematografije NR Kine prikazana u okviru Kina FEST-a.

Te čudne filmove doživela sam kao dugačke svilenе svijutke oslikane scenama prirodnih pejzaža, ruralnog ili gradskog života – tekovine tradicionalnog slikarstva. Laganim odvijanjem vertikalnih svijutaka učestvuju u trenucima ili čitavim epohama prošlosti zapisanima u kolektivnoj svesti savremenog Kineza. Na horizontalnom svijutku načičkani su dnevni problemi savremene Kine. Izrečeno jezikom pripadnika Zapadne kulture, to je friz sastavljen od raznolikih priča, koji kroz umetnički izraz prelama svojevrstan pogled na svet prisutan u kineskoj kinematografiji, ali i u kulturi i društvu uopšte.

Filmovi se skoro isključivo bave sadašnjošću i bliskom prošlošću. *Devojačka iskustva* (zvanično preveden naslov je »Biblija za čerke«) priča je iz današnjeg Šangaja o profesionalnim i statusnim aspiracijama tri sestre i njihovim romantičnim vezama. Moralna poruka je jasna, »što više biraš povrće u korpi, to ono postaje sve trulije«. *Velika parada* je idealizovana priča o pripremanju za paradu na Tienan Men trgu povodom Dana Republike 1984. godine. *Potez crnog*

topa odigrava se polovinom 70-tih i osvetljava probleme uvoza razvijene tehnologije sa Zapada, sporazumevanja sa strancima kao i oprečnosti između neophodne efikasnosti i birokratskih struktura koje koče napredak u industriji. *Stari bunar* opisuje događaje s početka 80-tih godina u zabitom selu Sansi provincije gde je osnovna opesija pronalaženje vode – savremena tehnologija suprotstavlja se zaostalosti i praznoverju tradicionalnog sela. *Zrtvovana mladost*, *Bunar*, i *Gradić Lotosa* bave se dužim periodima »neprekidne revolucije«. U prvom redu bave se periodom Kulturne revolucije (1966–76) kada su milioni obrazovane, »napredne« omladine poslani na selo radi prevaspitavanja i ispomoci. U *Zrtvovanoj mladosti* devojka Han nacionalnosti u žvapisnom okruženju nacionalne manjine Dai stiće nov pogled na svet. U *Bunaru* se na profinjen način slika sredovečna intelektualka zasićena borhom za profesionalno priznanje i odricanja zadovoljstva intimnog života. *Gradić Lotosa* najviše je posvećen Kulturnoj revoluciji. Započinje, međutim, događajima iz 1957. i 1963–64. godine kada opsednutost klasnom borhom protiv svih »buržoaskih desničara«, »hogatih seljaka« i ostalih pripadnika »pete klase« dostiže vrhunac. U pogledu vremenskih okvira, izuzetak čine filmovi *Devojka iz Hunana* i *Džingis Kan*. Priča prvog događa se 20-tih godina ovog veka u zabačenom selu, dok *Džingis Kan* zakoračuje u 12. vek i slavi najvećeg osvajača mongolskih stepa.

Filmovi uglavnom nisu žanrovski opredeljeni. Možda bi se ovo moglo pripisati većini savremenih kineskih filмова ako se ima u vidu vrlo jasna tipska opredeljenost u Zapadnoj kinematografiji. U svim filmovima o post-revolucionarnom periodu (posle 1949.) teme su socijal-realističke i političke; značajni događaji i procesi prikazuju se kroz sudbine malih ljudi. Dominira problem rešavanja egzistencijalnih pitanja – bilo da je to besomučno traganje za vodom u krasu koja bi spasila selo, spašavanje golog života ili smirivanje progonjenih u vreme radikalnih političkih kampanja. Elementi običnog života, potreba za ljubavlju, zabavom i lepoto ipak su nadvladani težnjom za ostvarenjem viših ciljeva.

U *Gradiću Lotosa* na otvoren i duhovit način predstavljeni su odjeci velikih političkih događaja u provincijskom gradiću na jugu Kine. Prodavačica tofua, pripadnik klase bogatih seljaka, izgubila je svu svoju prošlost – i muža i radnju tofua i lepu kuću i završava kao čistač gradskih ulica. U istom poslu joj se pridružuje iz nekog dalekog grada proterani »buržoaski desničar«, zaludeni Čin. Dvoje mladih je u stanju da prihvati svoj novi status zahvaljujući Činovoj racionalizaciji svakog posla na kome se čovek zadesi. U pokretima metle od oštrog pruča ko-

jima razgrću prašinu i opalo lišće sa ulice, on nalazi lepotu koja nalikuje pisanju poezije ili komponovanju muzike. Ulice mogu postati scenografija za uzakladenu baletsku igru ljudi sa metlama koji pate, ali se razumeju i vole. Možda je iz istog razloga jedan poznati kineski stručnjak za imunologiju prilikom posete Jugoslaviji izjavio da je njemu svejedno da li će ga neko osloviti sa profesore, ili družiti ili majstore, jer on je sve to istovremeno.

U priči *Stari bunar*, Vanguanzi jedan je od poslednjih potomaka porodice kopača bunara u zabitom kršu. Njegov deda, Sun Laer bio je junak čitavog kraja zbog nпора uloženi u kopanje bunara. I stric mu je takođe kopač ali kao mladić bio je zatrapan čitav dan i noć a kad su ga najzad iskopali izišao je sed i oronuo kakav je i danas. Kada se desi kakva nesreća prilikom kopanja bunara, on razbesnelo otrpčava oko bušotine i zatrapva je zaostalim oruđem i zemljom kako bi sprečio dalje nesreće. U deset generacija pojavljuje se jedan svetac. Sada je sva vera uložena u istrajnost Cuanzia koji odlazi u grad gde se uči modernim načinima nalaženja vode. Jedino savremena tehnologija može da bude *deus ex machina* koja će smiriti duhove predaka koji su se žrtvovali za malo pijeće vode. Deda ovom verom istovremeno opravdava to što je sprečio begstvo Cuanzia i njegove prve ljubavi Čingjing, i što mu je nametnuo omladnu mladu udovicu za nevestu. Navorno je izmirljen duh tradicionalne priče *Yugong Yushan* sa dodatnom moralnom porukom o potrebi pregalštava u socijalističkoj Kini. Ovde ljudi stare čitav svoj život posvećuje premeštanju planine ispred svoje kuće. Sve komšije, pa i njegova žena, smatraju ga ludim no on ne odustaje jer će i njegov sin, i sin njegovog sina, i tako redom svi nastaviti da kopaju. Dakle, Vanguan je prototip jednog novog socijalističkog kulturnog heroja koji održava tradiciju. Neočekivani trenuci iskrenog, nainvog humora egzistencijalni strah boje optimizmom. Na seoskom vašaru lokalni muzikant svira neočihu kombinaciju instrumenata pri čemu gledaoce zabavlja još dodatnim aktivnostima. On pokreće primitive orgulje, ustima i nosom svira trube, a pored toga u svaki čoušak usta stavlja po jednu zapaljenu cigaretu, koji potom zamenjuje minijaturnom vršetkom. Ili, na gradilištu pored bušotine, Vangcai, sin generalnog partijskog sekretara komune, organizuje igranku uz disco muziku. Omladnici u divljem zanosu skaču oko bušotine pri čemu im uši sa kožnih kapa zajedno sa njima lete uvis.

Očiti su i pokušaji pravljenja žanrovskih filmova po ugledu na zapadnu tradiciju. *Džingis Kan* možemo slobodno nazvati istorijskim spektaklom. Sasvim slični filmovima istog žanra u zapadnoj kinematografiji koji slave junake starog Egipta, Grčke i Rima. Istorijske činjenice o postepenom osvajanju mongolskih stepa do tačnina su dokumentovane, što čini fabulu zamršenom i predugećom, a naš doživljaj razvodnjava. Epopeja o velikoj istorijskoj ličnosti prikazuje nam Džingis Kana kao sasvim običnog čoveka; omanji, zdepast, podnadno, pronic-



Scena iz filma *„Džingis-kan“*

ljivog smeška. Živi među stočarima, i zato nije ništa čudno što u nekoliko pokreta spretno dere kožu i komada telo tek ubijeno bika. Džingis Kan živi prema tradiciji, a film postaje vrlo informativan o svakodnevnom životu i ritualima ovog dalekog naroda.

Velika parada pandan je toliko popularnoj *Police Academy*. Tema je identična, ali umesto da se pripreme za važnu smotru pretvaraju u komediju, ovde se zaplet gradi oko sentimentalne priče koja idealizuje vojsku. Pre deset godina, služiti vojsku bila je čast. Vremena su se promenila i danas se postavlja pitanje da li pravi muškarci uopšte idu u vojsku. I u narodu se često čuje da su svi vojnici glupi. Ipak, i one razočarane zadržava upornost komandanta i oмамljive želja da svečano marširaju Kapijom nebeskog mira.

Najzad, *Potez crnog tapu* pokušaj je konstrukcije onoga što bi mi nazvali detektivskom pričom. Prepliću se tri nezavisna sleđa događanja: partijski organi u velikoj fabrici građevinskih mašina istražuju slučaj *„crnog tapu“*; priča iz prošlosti o poslovnim surerestima inženjera Džaoa, tehničkog preduoica sa kineske strane, i Hansa Smita, nemačkog koinvestitora prilikom prve runde pregovora; i trenutni problemi oko instalacije nove mašine. Čitav megalomanski projekat je doveden u pitanje zbog sumnjivosti organa bezbednosti povodom telegrama koji je inženjer Džao poslao svom prijatelju u Sudžou i koji je glasio: *„Izgubljeni crni top, pogledaj u sobi 1c. Mistika nestaje kada se ispostavlja da se radi o zaboravljenoj figuri crnog topa kineskog šaha. Način vođenja priče vrlo je rogovatan i naivan, a krajnji efekat, najblaže rečeno, vrlo neubedljiv.*

Po svojoj vanvremenskoj temi i prefinjenosti stila *Devotka iz Hunana (Xiang Nu Xiaoxiao)* izdvaja se od ostalih filmova Kina FEST-a. Odaljavanjem događaja iz konteksta savremenog kineskog društva, ostavljen je prostor za građenje univerzalne priče čije jezgro je zajedničko sa problemima bilo koje epohe. Tradicija je ovde uzeta kao nepresušni izvor inspiracije. Ritmovi života uslovljeni su prirodnim zakonitostima i porodičnom tradicijom. Ipak, u praktičnom životu svakom pojedincu stoji na raspolaganju lepeza mogućnosti za destabilizaciju društvene grupe. Snaja Siasioa, njen omanji, deset godina mladi muž, Čun Guan, sluga i tajni ljubavnik Siasioa, Hua Guo, svekrva, baka i deda Jang, svi članovi domaćinstva Jang, izrastaju iz duboke, ruralne tradicije, u kojoj, osim Čun Guana, ostaju do kraja života. Prirodnost Siasioa dražesna je od samog početka – u venčanoj nosiljici traži da je spuste da piški, rastu joj grudi i ona ih otkriva kao novi, očaravajući deo svoga tela, okušaav telesne strasti, rađa dete, venčava trogodišnjeg sina. Pored sve svoje *„tradicionalnosti“*, ona se usuduje da prekrši najstroži tabu plemena jer čulna zadovoljstva umesto sa mužem nalazi sa slugom. Griža savesti zbog smrtno presude nad jednim drugim parom, i sujeverje da će im duh nerođenog deteta narušiti sreću, navodi porođu Jang da njeno muško dete prihvate kao punopravnog člana porodice. Čun Guan je trogodišnje dete kada ga venčavaju sa Siasioa. Njegova žena koju naziva *„didije“* (starija sestra) vodi ga na reku da posmatra vodene bivoile, krađe mu kolačić od pirinča, a naveče mu uzvikuje pesmicu upirući prstom u mesec. Sasvim nesvesno, Čun Guan u začikavanju podesca Siasioa da mu je ona

Reagovanja

UDK 294.3

Pismo bratu
O intimnosti
filosofskog
uvjerenja

Odlučio sam da Ti napišem pismo većeg formata, jer vidim da Te još uvijek muči apsurdnost mojih odluka i sadašnjeg položaja. Iz daljine sve to izgleda uveličano po principu psihološke optike. Glavna je poteškoća u tome da ono što vi zamišljate pod religijom predstavlja samo vrlo skućeni opseg triju sekti biblijske vjere – židovske, kršćanske i muslimanske. Ostale religije su različite iz temelja. Budhizam nije jedina »ateistička« vjera na svijetu ni u Aziji, ali je u određenom smislu (intelektualno) najdosljednija. Zbog toga popularne vjere koje se tradicionalno nazivaju buddhističkim, kao npr. ovdajšnja narodna vjera, nemaju više neposredne vidljive veze s Buddhinim učenjem nego kršćanstvo s Isusovom pobunom protiv Biblije. Sve što u vjerama preostaje je kult ličnosti, a i taj je Aziji uvijek sporniji nego u Evropi. Budhizam je uopće jednostavno umjereni stav trpeljivosti prema narodnim kultovima i vjerovanjima u bogove koji žive po drveću (ovdajšnji buddhisti vjeruju da njihova vjera nije trpeljiva prema vjerovanju u bogove koji žive u kamenju, i da je to indijski krivovjerje). Budhizam jedino nastoji da sprječikrvolečne kultove i da svede narodnu vjeru na neke moralne principe. (Cejlonci su prije buddhizma bili ljudožderi, a vegetarijanci nisu uspjeli da postanu ni pod kakvim indijskim utjecajima.) Tako se, u osnovi, budhizam u mogućim granicama bori protiv neminovnog narodnog praznovjerja. Ja u toj toleratnoj, primitivnoj, izrazito tabuističkoj vjeri nalazim jedino gostoprimstvo i pomoć za pustinjački život uopće.

Pošto su za Buddha bogovi sasvim nevažni (ličnosti iz nusprostorija buddhističkih hramova), mogu da postoje ili ne postoje, kako god ko hoće, bez veze s njegovim isključivim učenjem o apsurdnosti i ništetnosti života i svijeta, ljudskog i božanskog, ili sve-miskog, u principu postaje sasvim nevažno i pitanje koje Tebe najviše muči i smeta, o *preporadanjima ili reinkarnaciji*. I primitivni buddhisti, iako s negodovanjem i žaljenjem, ipak znaju da Buddha zvanično poriče postojanje besmrtno duše. Moraju da se zadovolje, za nadomjestak, s time da postoji neki kontinuitet u procesima života, koji je kontinuitet volje i »žedac za životom, pa je pre-

ma tome nužno i kontinuitet moralne odgovornosti. Mjesto da to shvate u neposrednom moralnom smislu kao *problem čistoće i pročišćenja savjesti*, pobožni ljudi rađe u tome vide manje logičnu mogućnost da kako-tako spase, uz pomoć bogova, vjeru da će ipak doći u nebo, makar i ne u suviše autentičnom obliku. Japanac D. T. Suzuki, koji je popularizovao zen, a time i budhizam uopće na »Zapadu«, rekao je jedanput da vjera u »preporadanj« (kako buddhisti nazivaju »reinkarnaciju bez duše koja se inkarnira) ne zaslužuje da se o njoj s buddhističkog stanovišta uopće raspravlja. Ovdje je svrha »utrućue« (*nibbanam*) životnog »požara«, a ne njegovo raspirivanje u vječnost. To je princip akozmičke religije. Buddhin put pročišćenja je pokušaj olakšanja snoenja tegoba života za one koji imaju stanovite urođene moralne kriterije gađenja i prema apatičnom životu u blatu, kakav izgleda da Ti se čini shvatljiviji i realniji s nihilističkog stanovišta. Kontemplativni introvertni život u samostanu ili u slobodnom stilu u »pustinji« (azijski pustinjaci žive isključivo u šumama »*arannam*«, odn. džunglama, a nikada u »pustinjama«; i to je obrnuto nego u kršćanstvu i Bibliji) jest način života koji teži za pročišćenjem i smirenjem one »mučnice« koju je savršeno opisao Sartre, i neposredno znači, za onoga ko ga odabere, mogućnost postizanja stanovitog olakšanja. Ovdje u Aziji je to umjetnost koja zaslužuje da se izučava i oplemenjuje. Ne radi se o »navlačenju novih patnji i trapljenja«. Fakirske ekshibicije spavanja na trnju i sl. su cirkušne ekshibicije. (Riječ »fakire« je muslimanskog porijekla.) Istina, Buddha se je otcijepio od daina, jer kod njih postoji vjera te vrste koju je Buddha žigosao kao apurdnu (da se fizičkim postupcima mogu odstraniti posljedice moralne prljavštine). Za mene je veličina dainizma na koji se uvijek vraćam, još i sada, u tome da je to jedina religija u kojoj je redovnički život kroz nezapamćene hiljade godina do danas ostao potpuno čist i nezainteresovan, jer je lišen bilo kakvih privilegija »klerata«, a već i zbog toga što je redovnicima zabranjeno da ulaze u hramove ili vrše bilo kakve obrede, a i da duže vremena borave u pojedinim samostanima (ukoliko uopće žive na određenim mjestima). Dainizam je religijski dozvoljeno postepeno samoubojstvo (koje se konačno može da završi gladovanjem), »odumiranje« iz nepročišćenog smrada života. Buddhin »srednji put« (kamen najčebčeg spoticanja), ako ništa drugo, osuđuje i tu vrstu askeze na život i smrt koju i Ti osuđuješ. Princip je sasvim jednostavan, i moja ga praksa ovdje iz dana u dan potvrđuje: Bolje je podnositi »komarce i zmije, žegu i oluje« (kako Buddha pjeva u »Nosorog«) nego imati posla s ljudskim zvjerima. *Buddhistička askeza je protest protiv ljudskog društva* i bjegstvo pred njegovim opasnostima u ljepšu i podnošljiviju hladovinu džungle. I za to, naravno, treba imati urođenu pobudu i smisao. Asketsko pojednostavljenje života je i za mene ovdje ipak u prvom redu znatno olakšanje suvišnog i neugodnog, nezdravog tereta – naravno uz odgovarajuću cijenu i nesavršenstvo s druge strane. Sve je,

žena a ne sestra. Posle školovanja u gradu, on se vraća kući i, kao da je izašao iz vremeplova, nanovo doživljava svoje detinjstvo kroz venčanje sina Siasioa. Tada se zauvek odriče svoje tradicije. Po svom senzibilitetu i oslobodnosti, ovaj film je vesnik novog trenda u kineskoj umetnosti.

Čak i u tako ograničenom uzorku filмова predstavljenom na Kina FEST-u, mogu se naslutiti putokazi budućnosti savremenog kineskog filma. Iako su vremenske dimenzije filmskih priča uglavnom okrenute sadašnjici i bliskoj prošlosti, očigledno je da se vertikalni svijutak izdužuje jer se na njemu sve objektivnije oslikava i davnašnja dinastička prošlost. Film *Džingis Kan* potvrđuje da zvanična istorija više nije samo istorija postrevolucionarne Kine. Najizuzetniji filmovi iz ovog odabira ne mogu se svrstati u naše žanrovske okvire. Iako njima dominira težnja za ostvarenjem viših ciljeva (socijal-realistam i političnost), prožeti su zadovoljstvima malog čoveka koja se crpu iz svakodnevnog života. Pokušaji pravljenja žanrovskih filмова uglavnom su neuspješni. Postavlja se pitanje da li uopšte prilži da se principi zapadnog načina života, elementi masovne kulture i žanrovi masovnih medija nekritički usvajaju u sasvim različitoj tradiciji.

Savremeni kineski film danas u svetu privlači veliku pažnju. Na američkim univerzitetima posebno se proučava, bilo kroz semantičke analize »istočnjačke alternative«, ili u okviru kinematografije Trećeg sveta. Na ovogodišnjem berlinskom festivalu kineski filmovi su prava atrakcija, a zvezda je Džang Jimou, glavni junak *Starog bunara*, koji se iskazao kao kompletan umetnik – glumac, režiser i kameraman drugih filмова.

Vesna Vučinić



dakle, stvar uravnoteženja ili bilansa. Bez povremenog »izračunavanja bilansa« život s godinama postaje sve nepodnošljiviji i zahtjevniji zbog neminovnih inflacionističkih tendencija unutarnjeg duševnog haosa. Poteškoća je s druge strane u tome da ni za mene krajnje moguće pojednostavljenje života ne može da znači trogodišnji život, koji je vrlo popularna sklonost primitivnih narodnih pustinjaka u ovim zemljama. Krajnji nesporazum s ljudima od kojih ipak još zavisim je nesporazum o nekom minimumu civilizovanog života i neotudivih navika. To je granica mojih pustinjačkih mogućnosti, koja u potpunosti nigdje ne ostaje neshvatljiva, ni na barbarskom razmeđu između džungle i civilizacije na kojoj nastojim da se održim. Ali kad bi bila moguća eliminacija svih nesporazuma i teškoća do kraja, time bi bila pobijena i osnovna Buddhina teza o odvratnosti života samog po sebi.

Nietzsche se cijelog života bezuspješno borio da pobije i prevlada Buddhin stav gađenja prema životu, ali je uvijek ponovno bio poražen. Pošto je te ozbiljnosti Buddhine filozofije bio vrlo svjestan, imam namjeru da o tome napišem jednu dokumentovanu raspravicu kao dodatak knjizi o Schopenhaueru.

Ono što Tebi vjerojatno ide još teže u glavu jeste, zašto ja sve to nazivam »buddhizmom« i šta mi je potreban Buddha. To postaje sve češći prigovor ljudi koji se s Buddhismom »slučajno« i »donekle« slažu i u praksi, npr. američkih »hoboa«. Sigurno da je takva kritika vrlo površna i da *postoje i dublji filozofski problemi* koji su klasična filofska tematika buddhizma. Razlog praktičnom pristupanju vjerskim zajednicama koje su prijateljski i tolerantno raspoložene prema pustinjacima uopće, svakako je dobrim dijelom i oportunistički. Ovdje na Cejlonu, i među domaćima, ima stanoviti broj »civilnih« pustinjaka i po redovničkim pustinjačkim naseljima. Prema jednom analognom buddhističkom terminu (*pačćeka budho*) ja ih nazivam »privatnim svecima«. Često su to i sasvim primitivni ljudi, a ponekad i intelektualci. Svakako da bi i zapadnjacima najčešće takav modus najbolje odgovarao. Po neki Amerikanac koji ima za to dovoljno finansijskih mogućnosti, to ovdje i provodi. Poteškoća se, međutim, javlja već u odnosu s vlastima (dobivanje dozvole trajnog boravka). Za mene, međutim, pripadnost redovničkoj disciplini ima posebnu vrijednost iz razloga usvojenih u toku dugogodišnjih studija ovih filofskih problema, za razliku od većine pustinjaka koji dolaze sa Zapada da budu pustinjaci, a ne da budu buddhisti. Ražjasnjavati zašto sam baš buddhist mogu djelomično jedino u naziv specijalnih studija kakvima se upravo bavim i počinjem da ih kojekuda objavujem, o filofskim problemima svoje vrste. Jedan od glavnih razloga je svakako *specifičnost sistema njege i kultiviranja umjetnosti unutarne šutnje u praksi*. O tome mi je bilo omogućeno da objavim prilično zaočrtni kratak prikaz u dva navrata u časopisu *Praxis* u Zagrebu (br. 1/2 1967. i 5/6 1969).

S obzirom na subjektivnost i krajnju in-



Četkica (Kina, XIX vek)

dividualističnost takvih motiva najjednostavnije je, ovako na vrat na nos, reći da čovjek ono što je u njemu najdublje i što da životu želi da kultivira kao lični *hobby* donosi iz »svoje« prethodne egzistencije. U tom je smislu teorija o preporadanju za filofske manje zainteresovane duhove neke vrste piš-me-vritska teorija. Moderna filofska egzistencije sve više osjeća potrebu s raznih strana i iz raznih pobuda da se oslobodi »dijalektičkih diskusija« zauzimanjem stava piš-me-vritizma. S takvog stanovišta, mimo buddhizma, nalazim da je osnovni motiv bjekstva od svijeta, ili barem od ljudskoga društva, u modernim terminima najjednostavnije i najobuhvatnije izražen u poziciji engleskog savremenog anti-konformiste Jamesa Kirkupa (*Refusal to Conform*, Oxford University Press, 1963):

Undivided Loyalty
Nothing is worth dying for.
Some people would rather
Be dead than Red.
But I would simply rather
Not be dead.

I would not die for Britain,
or any land. Why should I?
I only happened to be borne there.
Emigre, banished, why should I defend
A land I never chose, that never wanted
me?

I might have been born anywhere –
In mid-Pacific or in Ecuador.
I would not die for the world.
Jesus was wrong.
Only nothing is worth dying for.

Dvije linije u završnoj strofi sam podvukao ja. Inače, da prevodim pjesmu, ne bih se za sada usudio. Ona je izražena i suviše klasično za duhovnu atmosferu kraja našega stoljeća upravo na engleskom jeziku. Teško bi mi bilo u prijevodu dodati i jedan slog, o

riječima da i ne govorim. Buddhino »Nosorog« sam uspio da prevedem skoro potpuno u istom broju slogova kao u originalu, s jezika koji je mnogo bliži slavenskim.

S toga vjerskog stanovišta svakako je pohvalno da Ti se nije svidjela Biblija. I najbližijska sekta engleskih puritanaca smatra da Biblija nije ništa knjiga koju bi trebalo npr. dopustiti djeci i omladini da je čita. Barbarski morala od biblijskog nema ni u indijskim vjerskim pričama, koje su međutim eposi i romani kao Ilijada i Odisseja (udeseterostručnog opsega), nacionalni ponos, ali ne i sveto pismo.

Sve u svemu, ja sam buddhist u *neortodoksnom smislu* iz relativnih historijskih i studijskih, ali i iz praktičkih razloga. To ne znači da sam neke vrste teorijski buddhist, jer u posve teorijsku filofsiju ne vjerujem. Bez moralnog pročišćenja i duševne higijene nema ozbiljne spoznaje. To je jedini princip moje, a uvjeren sam i Buddhine religije, a moram priznati da je o njegovoj praktičnoj primjeni Buddha stručno znao mnogo više od mene.

Religija, dakle, za mene, ne znači ni da »moram« vjerovati u boga i u dušu, a ni u njeno preporadanje, nego isključivo način života i njegu jedne umjetničke vještine prema kojoj imam sklonost. Svrha za Buddhu u čitavom njegovom učenju treba da bude od početka »vidljiva sada i ovdje«. Čovjek srlja naokolo »s gorućim turbanom na glavi«. Kakvog smisla ima razgovarati s njim o onome što bi moglo biti sutra?

(1970)

Čedomil Veljačić



Inspiracije

Figura Guanyin (Kina, XIX vek)



Lama Dordže i njegov demon

Stevan Pešić

Knjiga počinje napomenom autora, lame Dordže Zangpa, da neće govoriti o svom rođenju koje je pratio više nebeskih znamenja, o mladosti koja je puna grešnih dela, o pokušajima da nađe mir u svetovnom životu, porodici, bavljenju trgovinom, onda naukom, kao i povlačenju iz tog života, o bovarcima kod raznih učitelja i podizanju manastira Gančhen Kišong, jer je ljudima to uglavnom poznato ili će im biti poznato kada on napusti svoje ljudskog obličje. Na ovim tablicama zapisana je jedna vizija koju je imao u mladosti. Zapisao ju je mnogo godina kasnije, kao zreo čovek, jer smatra da ono što je njome saznao, treba da čuju i drugi.

Evo njegove knjige.

Potreba za leptom

Putujući jednom, zatekao sam se u divotnom kraju. Gledao sam planinske vrhove pod snegom, zelena polja, reku koja je tekla kroz dolinu, šume rododendrona u cvetu, divlje životinje što su se slobodno kretale i ptice što su doletale do mene i posmatrale me prijateljski.

Videvši sve to, zapevao sam pesmu o tome kako je čudesan i raznolik svet, i da milioni bića i pojava na zemlji i na nebu raduju čovekovo srce.

Odnednom, sve oko mene se izmenilo, spustio se mrak. Nebo se prekrilo tamnim oblacima, zemlja je zadržala, sa planine se kotrljalo kamenje, reka hučala, vetar besno povijao grane drveća, a životinje urlale i ptice kreštale. Iz svih tih zvukova i glasova čuo se smeh, podmukao, zlrud. Smejalji su se polje, reka, planina, drveće, zveri i ptice.

Bežao sam u strahu, a smeh je bivao jači. Kada sam pao od umora, smeha nestade. Sve je bilo kao pre: svetlo, mirno i radosno. Jedan glas progovori: »Čega se bojiš? Prirodu je nasmejala tvoja vera u raznolikost sveta.« Nikoga nisam video u blizini, te upitah: »Ko si ti? Kako ti je ime? Pokaži se da ne bih pomislio da si moj sopstveni glas!«

»Ja sam Jedan, a ime mi je tvoja glad za beskrajem, odgovorio je on. U vrhu glave osetio sam žestok bol, kao da se lobanja otvorila, i odande se pojavio biće veličine mog prsta. Lice i telo su mi bili od zlata. Bio je to Buda.

Pao sam ničice pred njim, moleći ga da mi objasni zašto se Priroda nasmejala, jer broj bića i pojava u svetu je beskonačan.

Buda odgovori: »Zemlja, voda, bilje, kamen, životinje, ptice, insekti – od jedne su materije koja ima bezbroj vidova. Ne postoji ništa osim ljudi. Ljudi će biti sva ta bića i pojave koje gledaš, dok će mnogi ljudi postati neka od tih pojava i stvorenja. Jedino je promena većita i ona je ta raznolikost sveta. I nebo je čovek. Njegova lica su bezbrojna i neprestano se menjaju; to je borba duhova u njemu. Ti duhovi se večno rađaju i umnožavaju.«

Upitao sam: »Zašto sva stvorenja i pojave teže ka čoveku? Zar je on bolji od ostalih?« »Nije bolji, ali prvom mu je palo na um misao o bogu,« odgovorio je Buda. »To je njegova zaslug.«

On zatim reče da je svetlost ono od čega je sve nastalo. Ja sam tada video kako su boje polja, planine, neba, drveća i svega živog postale jake, mešale se, gorele kao vatru dok se nisu pretvorile u svetlost. Ništa nije postojalo osim nje, nebo i zemlja nestali su u njoj. Ja, sam, bio sam jedan njen zrak, misao koja je žuđela da nestane u tom blaženstvu. Nestala je zatim i bila u njoj bilione godina, dok se opet nije začela sveta.

Čim se javila želja, ponovo sam bio čovek iz čije glave je izišao bog od zlata. On reče: »Ta svetlost je Jedno i Sve, ali ona sama želja je Mnogog i Raznolikog, te stvara nebo i zemlju, gornje i donje svetove sa beskonačnim brojem bića i pojava u njima.«

Sa tim rečima bog iščez: jedan sunčev zrak u travi bio je jedini trag od njega. Svet oko mene ponovo je bio onaj koji sam znao: divotan i mnogostrak, rođen iz potrebe za leptom. Krenuo sam dalje, pevajući radosnu pesmu o njemu.

Potreba za zločinom

Susreo sam Lobzang, plemićkog sina koji je voleo raskošno ruho, čang, žene i dečake, čitanje opsenkih knjiga i putovanje. Bio je to mladić okoreo u porocima, dakle pravi drug za mene u to doba. Zbližila se je sklonost prema istim stvarima i mi se iskreno zavolešmo.

Godinu dana trajalo je ovo prijateljstvo. Nije bilo nevaljalštine koju ne bismo počinili nas dvojica. Ljudi su nas se bojali, zakon nas je gonio, ali zločin često ide sa lukavstvom te nas nisu mogli uhvatiti. Jednom smo ubili i opljačkali bogatog trgovca i podigli plen. Iste noći Lobzang pokušao da ukrade moj deo. Ubio sam ga nožem, uzeo sve njegovo i otišao iz tog kraja. Bio sam bogat i osećao se moćnim.

Ta moć nije dolazila od zlata koje sam zadržao, već od toga što sam ubio Lobzanga. Meni se otkrila velika tajna: ja, čovek, mogu i smem da ubijem drugog čoveka. Nisam ga stvorio, ali mogao sam da mu oduzmem život. To je moć koju ima malen broj ljudi. »Ja sam bog!« vikao sam, igrao i smejaio se.

Moja radost je bila kratka, jer sam se setio da sam oduzeo život običnom zločincu. To bi učinio i zakon da ga se dočepao. Postupio

sam kao što bi postupili mnogi ljudi. Prema tome, ja nisam bog. To saznanje je bilo uzrok mom očajuju. Pomislio sam da treba da ubijem čoveka koji nikome nikada nije učinio zlo; to bi bila velika stvar. Ako ubijem sveca, smeo bih se nazvati gospodarem života. Tada bih postao bog.

U oblasti Tsang živeo je pustinjač koga je narod smatrao svecem. Otišao sam do njegovog planinskog skloništa i našao ga kako meditira. Namestio sam strelu na luk i odapeo je. Doletevši do njega, strela je skrenula sa putanje. Odapeo sam drugu, treću, četvrtu; isto se dogodilo. Trebalo je, znači, da sačekam da on završi sa meditacijom. Bio sam besan i uvređen zbog toga.

Najzad, svetac je ustao. Uzeo je krčag i krenuo prema obližnjem potoku po vodu. Nanišanio sam. On me ugleda i reče: »Strelu koja je na laku treba odapati. Zašto oklevaš? Njegov mir me je zbunio i upitao sam: »Zar se ne bojiš smrti?« »Ti si budalast mladić, odgovorio je. Razbesneo sam se i pogodio ga pravou srce. »Kakva budala!« rekao je umirući.

Žurno sam napustio planinu i Tsang, razmišljajući o poslednjim pustinjačkim rečima. On je možda želeo da umre, zato strelu nije skrenuo sa njene putanje. Ako je tako, ja sam mu učinio uslugu, jer je pre smrti očistio duh meditacijom. Osećao sam se prevarenim. Ovim ubistvom nisam otkrio tajnu kako se postaje bog, te sam odlučio da ubijem još koga. Onda sam susreo Čjasu Bum i sve zaboravio.

Potreba za ljubavlju

Ovim susretom otkrio sam da se bog može postati i ljubavlju, ali da ljubav mora biti obostrana. Poznajem jedino telesnu ljubav i, na osnovu posmatranja u svom dugom životu, verujem da druga ne postoji. Roditeljska ljubav je izopačena telesna ljubav; uostalom, začez deteta je plod strasti muškarca i žene. Ljubav prema svetu i bogovima je moguća, ali i za najveće duhove samo u pojedinim manifestacijama. Apolutne ljubavi nema ni u bogova, jer da oni vole ovaj svet i ljudski rod, svet i ljudski rod bi drugačije izgledali. Apolutna, sveprožimajuća ljubav jeste ukinuće sveta i čoveka; ona je smrt. Ako se varam, neka to bude uteha onima koji veruju.

Gjama Bum je bila mlada, prekrasna žena koja je osvojila moje srce čim sam je ugledao. Živela je u gradu Sigace, gde sam se zadesio na svojim lutanjima. Ostao sam tu zbog nje dve godine, i ostao bih čitavog života da je ona tako htela. Bili smo se zakleli da ne doživimo starost koja je nemoćna, telo poružni i čula otopu, već da umremo onoga dana kada je prvi put osetimo. Govorili smo da ćemo ljubavlju proizuđiti našu mladost i milovanjem sačuvati tela lepim, te smo se neumorno voleli.

Zbog nje sam nastavio sa opasnim zanatom lopova i razbojnika, i bio sam spreman da poginem za nju. Obasipao sam je naklontom i haljinama, postelju sam joj ukrasavao plavim i crvenim lotosima i pevao joj pesme.



Mahasidha Damarupa (Tibet, XVII vek)

Mislio sam da i ona mene tako voli i verovao da će naša ljubav trajati do naših poslednjih dana na zemlji, a onda ćemo, zbog zasluga što smo se toliko voleli, biti preneseni u Ogmjina i tamo, ponovo mladi, uživati u zagrljajima i poljupcima. Ljudi su nam zavideli na našoj ljubavi, a zavideći nam, govorili smo, i bogovi na nebu.

Od svih nepostojanih stvari ovoga sveta, srce žene je najnepostojanije. Kada bismo mogli da pogledamo u njega, videli bismo da su slike Pakla koje nam opisuju pesnici blede prema onome što se nalazi u njemu, i da je ono jedina i večna kolevka demona. Ni srce muškarca nije bolje, ali ono se bar nalazi u grudima. Srce žene je u njenom polnom organu, mračnijem od dubine okeana i nezajajljivijem od smrti.

Jednom sam otišao od kuće, Gjsa Bum me je ispratila sa suzama, molući me da se čuvam i da joj se što pre vratim, jer, govorila je, ni jedan dan i ni jednu noć ne može da živi bez mene. Trebalo je da ostanem na putu više dana, jer je bogataš, koga smo ja i moji drugovi nameravali da opljačkamo, živeo daleko. Desilo se da nam je on sam krenuo u susret, i to sa čitavim karavanom. Uspešno smo obavili svoj razbojnički posao, ja sam veselo požurio svojoj dragini da je

obrađujem ranijim poklonom i skupocenim darovima. U kući zatekoh nekog muškarca. On je hitro utekao, a ona počela da lije suze pokajnice. Sve što mi je mogla reći jeste da je, ostavši sama, zaželela da je neko voli i da je to bilo jače od vernosti i ljubavi prema meni. Ta ljubav, zaklinjala se, ovim neverstvom nije se promenila. Ledeni vetar duvao mi je kroz mozak i grudi dok sam je slušao. Imao sam tek toliko snage da odem odatle.

Svo zlo za koje sam bio mislio da je nestalo, ponovo se javilo. Postade mi jasno da vreme dok smo voljeni uništava zlo u nama, a kada ljubavi nestane, ono se opet rađa. Da me je Gjsa volela ja bih bio drugi čovek, ja bih se spasio. Spoznao sam da je ljubav među ljudskim stvorenjima nemoguća i da je samo ustrojstvo našeg srca i uma takvo da isključuje postojanost i vernost. Moja nesreća je što sam oduvek u svemu tražio večnost.

Demon pokazuje svoj lik

Došao sam u Lasu, sveti grad. Zlatna Potala, plemićke palate, mnoštvo ljudi, sve me je to veselilo. Šetao sam trgom radoznaloga oka, diviči se gradu i svemu što postoji u njemu.

Tada videh: ide prema meni čovek. Bio je mlad, u raskošnoj, nakifenoj čubi i posmatrao okolo kao da svet njemu pripada. Lice, osmeh, sve je govorilo da je srećan. U meni se rodi čudnovata želja da nekoga ubijem. Kako mi je taj mladić bio najbliži, pomislih da bi on mogao to da bude. Uzeo sam strelu iz tobolca, stavio je na luk i odapeo. Pogodio sam ga posred grud; on pade. Na moje iznenađenje, niko od stotine prolaznika to nije video. Zaključio sam da su svi videli, ali čute strahujući da im se ne dogodi isto.

Osećao sam se moćnim. Nije bilo silnijeg čoveka od mene. Šetao sam gradom, ponosan i radostan. Kao da je sreća onog koga sam ubio prešla na mene. Razumeo sam, konačno, kako je dobro, kako je slatko ubiti. Ko to učini bez kajanja, taj je bog.

Iznenada, setio sam se da nisam video lice ubijenog, niti znam njegovo ime. To je počelo da me zaokuplja. Hteo sam, isto tako, da vidim jesu li kukavički stanovnici Lase uklonili leš. Vratio sam se na ono mesto. Ubijeni je još uvek ležao tamo lica okrenuto nebu. Pogledao sam ga: ubijeni sam bio ja. Dordže Zangpo.

Put u pakao

Užasnut, pobeo sam odatle. U polju, iza grada, susreo sam seljaka koji je vodio jaka. Dao sam mu sav novac koji sam imao za jaka, i on je otišao verujući da je trgovao sa ludakom. Bila je to veoma brza životinja, te sam na njoj začas prešao mnoga polja, njive i potoke. Odjednom, jak nestade i ja tresnuh o zemlju. Svud oko mene, dokle je dopiralo oko, pružala se visoravan, sva u oštrm kamenju. To kamenje mi je seklo telo i udove.

Prema mnom je stajao Demon Crvenog Lica. »Ti si moj gospodara, reče on. »Dovde sam te doneo kao jak. Kuda ćeš sada, Dordže Zangpo?« Nisam se prestrašio, već mu odgovorih: »Bilo kudale!« »Samo dalje odavde.« »Zini«, kazao je Demon, »ja ću ući u tebe i ti ćeš moći da letiš.« Poslušao sam ga i zinuo, a on se pretvori u pramičak dima, jedva vidljivog, i uđe u moja usta.

Istog časa sam poleteo. Napustio sam kamenitu visoravan. Ispod mene su promicala naselja, reka, jezera i planine. Leteo sam prema zapadu. Više nisam mogao da raspoznam krajeve nad kojima sam se nalazio. Zbog visine nisam znao da li je dan ili noć. I gore i dole je bila tama. Ona ugledah daleku svetlost. Demon koji me je vodio i imao moje misli i želje, uputi se k njoj. Usred čudnog predela, sveg u cveću i zelenilu, okruženog planinama, dizala se palata sa krovom od zlata. Svetlost je dolazila od nje. Spustio sam se dale.

Pred kapijom palate, na čijem je jednom krilu sjalo sunce, a na drugom Mesec, sačekala me je Kadroma. Nikada ljudsko oko nije videlo takvu lepotu. Slikari koji su je slikali i pesnici koji su je slavili stihovima, davali su tek njenu senku. I duše i srce bili su mi pomućeni od ljubavi koju sam osenio prema njoj. Smešeci se, ona me uhvati za ruku i uvede u palatu.

Svod ođaje predstavljao je zvezdano nebo,

a zidovi četiri kontinenta sa svim bićima koji žive na njima. Nevidljivi muzičari svirali su muziku koja je svim predmetima davala nebeski smisao i sjaj. Nevidljive sluge donosile su nam sosu i druga božanska pića u dijamantskim peharima. Upitao sam Kadromu: »Reci mi, jedina, je li ova palata Ogmintin?« Zar bi se mogla drugačije zvati kada je ljubav u njoj? odgovorila je ona. »Zašto smo sami ovdje?« upitao sam je zatim. »Ogmintin je nastanjen milionima čistih i nevinih iz svih vekova.« Zar oni koji se vole nisu ceo svet?« odgovorila je ona. I mi smo se voleli. Mnogo dana i noći, činilo se, proveli smo u milovanju i uživanju. Jer moć ljubavi veća je od svih moći. Bili smo božanski par Kadroma i ja.

To je, međutim, trajalo tek jednu noć. Kada sam ujutru otvorio oči, ni traga ne beše od sjajne palate niti od one koja mi zarobila dušu i srce. Ležao sam u smradnoj štali, na slami, a pored mene je stajala magarica. Zalosno je zajnikala: »Oh, kako smo se parili noćas! Nesreća je što to više ne možemo činiti.« Zatim se pomokрила na mene i izčežla. Mene postade jasano da je sve delo Demona; on je bio nebeska devica Kadroma i ona gadna magarica. Plakao sam od srama, besa i nemofi. Demon se tada pojavio. »Zašto si to učinio?« pitao sam ga kroz suze. »Bilo je potrebno da nešto saznaš bar u svojim poslednjim trenucima na zemlji,« kazao je on. »Vreme je najzad da stigneš u Pakao. To je pravo mesto za tebe.« Zgrabio me je za glavu i strahovitom snagom bacio u mrak.

Kazna zbog ljubavi

Ni jednog zraka svetla nije bilo. Mrak je, kao kakvo živo biće, urlao i kretao se velikom brzinom. Nosio me je u dubinu. Za trenutak postade vidno, tek toliko da sam mogao nazreti telo žene. Ugledao sam joj trbuh i grudi, ali ne i lice. Noge su joj bile raširene i ja sam tu pao. Vasiona je bila ženski polni organ.

Jedna ruka, snažna i topla, uhvati me i počne da gura unutra. Prizivao sam bogove i nebesa da mi pomognu i spasu me, ne znajući da su i oni tu. Kapije se zatvorile za mnim. Kapije čvrste kao smrt, strašne kao život.

Bio sam bačen u more krvi, crvene i crne. Bio sam bačen u more ljudskog semena, belog i užasnog, nalik nebu u kome od zvezda nema praznog prostora. Bio sam zatrpan planinama ljudskog mesa, smradnog, punog sile i neistoće. Umirao sam hiljadu puta i hiljadu puta se rađao. Milione godina sam proveo Unutra.

Tu sam video bogove, demone, ljude i sva stvorenja. I oni behu zatvoreni i patili su kao i ja. Svako od nas bio je sam i silnom mržnjom mrzeo druge. Jedno saznanje nas je vezivalo, ali ono nam nije olakčavalo muke niti nas zblizavalo. Bilo je to saznanje da je svet u kome ćemo se roditi tuđ, neprijateljski. Svi smo, po kazni, dolazili iz jedne druge vasiona.

I dok sam boravio u moru krvi, u moru ljudskog semena i ispod planina ljudskog

mesa, ja sam gledao Svetlost i sve što me čeka u njoj; sav moj život od početka do kraja, sa svim patnjama i radostima. Žudeo sam da izidem napolje, otimao se, jaukao. Pri tome, trpeo sam muke, bolesti i nesreće svojih predaka i svih ljudi, jer jedan čovek je ceo ljudski rod. To je bila kazna zato što sam rođen, što sam uživao u svemu lepom i što sam voleo, jer ove tri stvari povezane su sa ljubavlju. Kada sam to shvatio, ona ista ruka, snažna i vreła, dohvati me i izbaci napolje.

Kazna zbog ljudskih dela

Našao sam se u kamenoj odaji, hladnoj i polumračnoj. Na sredini je stajala ogromna metalna posuda, puna mesa. Ja, moja majka, braća i sestre gurali smo se oko suda i jeli. Meso je bilo živo, krv nam se sivala niz usta. U svakom parčetu mesa nalazio se lik mog oca. On mi je plačljivo govorio: »Zašto to činiš? Ja sam te rodio!« Slično se obraćao i ostalima. Mi smo čutili i što smo više jeli, postajali smo sve gladniji. Kada smo završili sa ocem, došao je red na majku. I njen lik je bio u svakom komadu mesa. Oči su joj bile velike od užasa. Da to ne bismo gledali, jeli smo brzo, halapljivo. Onda smo se mi, braća i sestre, jeli među sobom i pili krv jedni drugima.

Na kraju, ja sam bio taj koji se nalazio u metalnoj posudi. Oko mene su se otimali i svadali moji sinovi i kćeri. Jeli su moje srce, mozak, telo, udove. Svaki delo mene bio je živ i oni su u njemu mogli da vide moj lik. »Zašto to činite?« vikao sam. »Ja sam vas rodio!« Gladni smo: Moramo da jedemo!« odgovorili su oni. Tukli su se oko najmanjeg parčeta mesa. Lica i ruke su im bili krvavi. Takva je kazna u Paklu za one koji imaju porodicu, a u njoj vladaju nesloga, svada i grabež.

Iza toga su sledile kazne za svako delo koje sam počinio u životu. To su, zapravo, bile kazne za ono što će se tek dogoditi, jer ja sam boravio u Paklu u svojoj mladosti i video šta me čeka. To me, međutim, nije sprečilo da sva ta dela počinim. Sada znam da su kazne unapred spremjene i da je čovekova istinska krivica to što je rođen.

Za zemlju koju sam kopao da bih što posejao, bio sam živ zakopan pod zemljom mnoge vekove. Žbog hiljaka koje sam upotrebljavao kao hranu, bio sam pretvoren u travu koju su pasla goveda. Žbog insekata koje sam nehotice ubio, milijarde insekata grizli su mi lice i telo. Žbog životinja koje sam koristio za rad, bio sam pretvoren u starca koji upregnut vuče ralo, ore suvu tvrdu zemlju, mučen žedu i obadima, dok ga demon sa glavom konja goni bičem.

Žbog trgovine kojom sam se obogatio, čupali su mi jezik, uši i udove. Za svaku laž, čak i onu izgovorenu za nečije dobro, otvarali su mi lobanju i pljuvali u nju. Za prevare koje sam počinio svesno ili nesvesno, u mojoj utrobi nastanile su se sve bolesti uzevši ljudska oblića. Za neverstvo prema ženi, demoni ptičijih glava vadili su mi oči dugim ostrim kljunovima. Zato što sam u životu zaboravio neke događaje, ljude i mesta, sada

sam bio uzrok tih događaja koji su ovde postojali nesrećni, i bio mučen od svih onih ljudi u svim onim mestima. Za svaku stazu i put kojima sam prolazio, moje lice bilo je pretvoreno u predeo; sva stvorenja su išla po njemu, dok su mi njihovi koraci pričinjavali veliki bol. To je bilo zato što sam gazio zemlju. Nije postojao ljudski čin zbog koga nisam trpeo desetostruku kaznu. Svaka od tih kazni trajala je, činilo se, vekovima.

Kada sam pomislio da sam kažnjen za čitav svoj život i da ću konačno nestati, pojavile su se čete ljudi Bakarnih Lica. Bio sam poslednji čovek na Zemlji. Leteo sam bežeći od njih i prispeo na planetu koja ima dva tamna meseca. Strašni gonici su me tu našli. Kao crv, ulazio sam u zemlju. Oni su kopali svojim šiljatim licima, a rukama razbivali zemlju po nebu. Nije bilo zvezda, već su te grudve zemlje svetlele. Kopao sam sve dublje, u samo središte. Uspeli su da dođu do mene i kada sam im video lica, postao sam isto što i oni: krilati čovekoliki kamen. Bila je to slika čoveka i zemlje u dalekoj budućnosti.

Kazna zbog lažne nauke

Zatim se pojavise Demoni Učenosti, jedan grozniji od drugog. Morao sam da jedem knjige koje sam pročitao, pa i one koje nisam. Nabadali su ih na govodne troupece i trpali mi ih u usta. Bila je to biblioteka koja bi zauzela čitav sprat u Potali. Pojeo sam sve drvene tablice na kojima su knjige otisnute, od štamparske boje sam se otrovao, od reči koje su tamo bile napisane goreo mi je mozak izazivajući strašna prividenja.

Prvi je bio Demon Pisma i Gramatike koji je, kao najstariji, vodio za sobom bezbroj sitnih, ali ne manje opasnih demona mnogih ljudskih znanja. Mučili su me, čupali mi utrobu, pili krv. Preklinjao sam ih: »Vi ste bogovi zaštitnici nauka kojima sam se divio i proveo mnoge godine proučavajući ih. Zašto me sada kažnjavate?« Odgovorili su mi: »Za one koji su u Paklu mi smo demoni.« Demon Pisma i Gramatike optužio me je za slavljudubivost, taštinu i glupost i bacio me krdu crnih svinja koje su me grizle i kidale mi parčad mesa sa tela. Demon Istorije učinio je da proživim istoriju Tibeta u svim vekovima i sa svim nesrećama, gladu, ratovima, pobunama, epidemijama i prirodnim katastrofama koje su se događale svakom Tibetancu, bio on prosjak, sveštenik ili vladar. Demon Medicine učinio je da iz mog srca iznikne, kao otrovna biljka, čovečuljak koji je rastao i granao se pokriviše me krošnjom; umesto lišća rasli su isti takvi nakazni čovečuljci sa likovima koji su predstavljali ljudske poroke; čupao sam ih i kada sam išćupao i poslednjeg, video sam da sam to bio ja sam. Demon Matematike sedeo je na mom ramenu i kroz uho mi izvlačio mozak kao tanku nit kako bi izneo otičelidan dokaz za beskraj vasiona, a ja sam, urlajući od muka, vikao da je bol beskrajan. Demon Astronomije, belog lica, svetio mi se na taj način što su sve zvezde sa nebesa, poput ostrih svetlećih sekira, udarale po mojim očima i lobanji, ali me

nisu ubijale, već samo otvarale rane iz kojih je likljala krv.

Strrašnji od svih bili su Demoni Svetih Spisa, kojih je najviše na broju. Razne sekte i filozofski pravci, stari i novi, ovaploćeni u čudovišna nakazna bića, vukli su me k sebi lajući kao čopor pobesnelih pasa: »Ja sam u pravu! Ja sam istina! Patnje od mnogih jezika, boja i zvukova kidali su mi mozak i čula, ali nisam mogao da umrem i spasem se. Pet demona vodila su ovu vojsku; jedan je imao glavu tigra, drugi lava, treći zmije, četvrti orla, peti rogatog mitskog bića sa mesecom na čelu. Prepoznao sam u njima Metafiziku, Dijalektiku, Logiku, Psihologiju i Magiju. Vikao sam: »Hteo sam da saznam! Zašto ove muke?« »Zato što nisi našao Pravo Znanje«, odgovorile oni. »Sve čemu si težio bilo je pogrešno, svi učitelji koje si imao bili su lažni.«

Saznanjem se dospjeva u Raj Velike Lepote

Jedna misao užasnula me je potom: ako su ovo bile kazne za dela koje čini većina ljudi, kakvom ću kaznom biti kažnjen za one koje sam ubio? Pomislio sam to i ugledao Lobzanga. On me je udario nožem i uzeo moj deo zlata. Istoga časa pretvorio se u pustinjača iz Tsanga koji me gađao sa bezbroj strela. Sve te strele ostale su u mojim grudima. Pustinjač se pretvorio u Demona Crvenog Lica, koji me je bacio u Pakao.

On mi je izvadilo strele iz grudni i rekao: »Ne misliš valjda da si ubio jednog sveca i jednog čoveka? Prvog si po njegovoj želji poslao u Raj, a drugi je mesto u Raju zaslužio time što ga je ubila ruka zločinca. Luđost je smatrati da bi oni silazili ovamo da te se osveti. Tvoja misao je rodila njihove likove. Ja sam jedina stvarnost.« Setio sam se Kadrome i obuze me silan bes. »Ako si ti jedina stvarnost, ko je bio onaj koji sam ubio u Lasi?« upitao sam. »Ja sa svog likom«, odgovorio je Demon.

Sa mačem u levoj i desnoj ruci borio sam se sa Demonom. On je imao onoliko ruku koliko je dana dosuđenih na zemlji, i u svakoj mač. Pakao se sastojao od njegovog lica. Duga i strašna beše borba. U njoj sam otkrio da ne postoji nikakav Demon, već da sam to ja sam, Dordž Zangpo. Sve što sam činio u životu, zlo i dobro, imalo je moj lik i moje osobine, pa sam tako stvorio i svog neprijatelja. Što sam mu zadavao brojnije udarce, on je sve više leću na mene. Prvo videh da ima moje oči, onda moje telo, na kraju videh da ima moje lice. Prepoznavši ga, ja sam ga pobedio. Kada sam mu zadao poslednji, smrtni udarac, on viknu: »Ja sam ti!«

Zvuk toga glasa bio je strašniji od svih zvukova koji muče umirućeg. Svet oko mene pretvorio se u crvenu boju od provalne krvi. Ništa nije postojalo osim nje, a dubina i visina, pad i let bili su isto. Od krvi je postala svetlost. Ta svetlost bila je saznanje kojim sam se oslobodio od Demona. Jer ono je kao eksplozija u materiji, otuda takva svetlost.

Bio sam u zemlji gde je nebo tako blizu da se njegove boje i svojstva odražavaju na sva-

koj pojavi i u svakom stvorenju. Stajao sam u predelu kakav je naslikao veliki slikar Khabačeti i nazvao svoje delo: »Savršenstvo Sveta. Srežni vrhovi planina u daljini, cvetna livada kroz koju je žuborio potok, drveće moćnih zelenih krošnj, plavetnilo nebesa, sve je radvalo dušu i čula nadzemaljskom srećom. Drveće, voda, trava, kamen, nebo, sve što je ispunilo ljubavlju prema svemu živom i ja shvatih da sam u Raju Velike Lepote.

Iznenada, začuo sam plač među drvećem. Plakala je jedna majmunica. Prepoznah u njoj Trehu Čangčub Sempu. U danima kada je svet bio mlad i nikoga nije bilo osim nje, mučila ju je tuga i usamljenost. Bog Čenrezi smilovao se, sišao na zemlju i utešio je ljubavlju; ona je postala majka naroda Srežne Zemlje. Kada sam joj prišao, podigla je glavu; nisam znao da oči mogu toliko da svetle od suza. Pao sam ničice pred nju; »Majko svih Tibetanaca! Jesu li prvi ili poslednji dani sveta kada i ovde plačeš?« »Svi dani su isti za mene«, kazala je Ona. »Nekada sam plakala zbog samoće; sada plačem što sam izrodila taj narod.« »Zašto tako govoriš, majko Čančub Sempu?« upitao sam. »Tvoj narod te voli i obožava.« »Ove suze su zbog njega«, odgovorila je. »Žao mi je što sva moja deca nisu sa mnom u Raju. Ali ti si tu; poveri mi se i biće ti lakše.« Ispričao sam joj svoj život i kako sam, spoznavši svog neprijatelja dospelo ovamo. »Kako se moglo dogoditi?« upitao sam »da sam postaneš sebi demon? Reci mi to, Majko?« »Ti si sve, jer svaki čovek je kao univerzum« odgovorila je i osmehnula se. »Nisu postojali ni Lobzang ni pustinjač. Ti si bio.« Zatim mi ovo reče: »Ti si i svoja majka. Ja sam samo slika tvog duha.« Toga časa Trehu Čangčub Sempa je iščezla.

Prestravljen onim što sam video i čuo, pobegao sam odlate vičući: »Veliki Bože Čenrezi! Pokaži se ili mi daj jedan jedini znak da si sa mnom! Oče svih Tibetanaca, smiluj se svome sinu!«

Čenrezi

On se pojavio tada ispunivši sobom Istočno Nebo. Oko njegovih devet glava sjalo je devet sunaca. U svoje četiri ruke držao je četiri kontinenta. Sa lica mu je zračila svetlost ispunjavajući svet samilošću, mirom i lepotom. Ispod njegovih nogu valjao se crni okean prvobitnih voda, a ja sam stajao na jednom talasu.

»Ko si ti, zašto me zoveš?« Puh ljubavi je bio taj glas i ja se nisam uplašio pred Bogom. Rekao sam mu svoje ime i ispričao svoj život: radi kakvih sam zloдела dospelo u Pakao, kako sam se odande spasio saznanjem ko je istinski krivac za sve, i, najzad, kako mi je Majka Čangčub Sempa, koju sam susreo u Raju Velike Lepote, kazala da ništa ne postoji, pa ni ona sama. »Milostivi Oče Tibetanaca!« zavapio sam. »Smiluj se na mene i pouči me. Zašto sam sebi bio najveći neprijatelj? Zašto sam sebi moram biti majka?«

On je odgovorio: »Ceo svemir počiva na tebi. Tvoj duh ga je rodio, zato si ti i demon

i majka sebi.« Zbunjen, razočaran i uplašten tim rečima, ja sam počeo da ga optužujem: »Ti si Bog; kako sam ja mogao da stvorim tvoj svemir? Ako je on moje delo, zašto ti postojiš? Zar jedino zato da nam uzimaš i daj živote koje nismo tražili? Kažu da su tvoja milost i razumevanje beskrajni; reci mi je li život ovo ili smrt gde sam sada?«

Čenrezi je odgovorio: »Sunce mrtvih ti gleda. Njegova svetlost je beskrajna, jer je čine duše svih umrlih. Sunce koje vide živi, senka je Sunca mrtvih. Zemlja, Pakao i Raj postoje jedino zbog živih. Kada duh umrlog napušta telo i Zemlju, vreme za njega teče unazad, Zemlja se preokrene i vasiona ima oblik spirale. Nema sunca ni Meseca na tome putu, a zvezde su tamne. Prostor između zvezda ispunjen je mislima umrlog. To su božanstva, anđeli i demoni. Pre nego što duh stigne u Deseto Nebo, koje je početak i kraj svega, susreće svoje misli kao stvarna bića. Onome koji je mislio o demonima, demoni će se svetiti većim mukama za svoje postojanje, jer ih je on stvorio. Onoga koji je mislio o bogovima, bogovi će odvesti u Deseto Nebo. No, kako je u većine ljudi dobro i zlo podjednako, bogovi i demoni se otimaju o duh umrlog dok ga ne rastrgnu. Ostaće jedino misli umrlog, ti bogovi i demoni, da ispuune prazne prostore između zvezda.«

On zatim nastavi: »Deseto Nebo je Sunce mrtvih. Njegova svetlost je crna, jer je sastavljena od zraka ljudskih duša. One su jedina energija, neuništiva, večna. Kada Deseto Nebo upije sve duše u sebe i napuni se, ta energija će eksplodirati i rodiće se nova vasiona. Ali sve se to već zbiljo, jer vremena nema. Svemir koji je prošao jeste svemir koji će se roditi. Zbog Dordž Zangpo, da nikada nisi bio rođen niti ćeš ikada umreti.«

»Veliki Bože, Oče Tibetanaca!« Molio sam ga. »Kada je tako, reci mi ko sam i šta sam ja?« »Malo, nevidljivo zrno u lobanji-vasioni«, odgovorio je. »Nećija misao izgubljenja i zalutala ovde.« »Taj neko si ti, bože Čenrezi-vikao sam. »Tvoja sam misao.« On odgovori: »Ja ne postojim. Tvoja samoća i nada su me stvorili.«

(Odlomak iz romana *Tibetanci*, izlazi kod Prosvete, 1988)



UDK 141. 319. 8

Pravi čovek i transcendentni čovek

Rene Genon

Neprestano smo, u onom što je prethodilo, govorili o »pravom čoveku« i »transcendentnom čoveku«, ali je ovim povodom potrebno da dodamo još nekoliko dopunskih određenja; prvo ćemo primiti da su »pravog čoveka« (zhen ren) neki zvali »transcendentnim čovekom«, ali to nije ispravno, jer je »pravi čovek« samo onaj ko je dostigao punoću ljudskog stanja, a »transcendentnim čovekom« može biti nazvan samo onaj ko je iznad tog stanja. Zato ovaj naziv »transcendentni čovek« treba sačuvati za onog ko se ponekad naziva »božjim čovekom« ili »duhovnim čovekom« (shen ren), drugim rečima za onog koji, budući da je dostigao potpuno ostvarenje i »Vrhovno Izjednačenje«, više za pravo i nije čovek u individualnom smislu ove reči jer je prevazišao ljudskost i u potpunosti se oslobodio svojih specifičnih uslova,¹ isto tako kao i svih ograničavajućih uslova bilo kog stanja postojanja.² Ovaj je, dakle, doista postao »Univerzalni čovek«, što nije slučaj sa »pravim čovekom«, koji je u stvari samo izjednačen sa »primordijalnim čovekom«; međutim, može se reći da je »pravi čovek« već, bar virtualno, »Univerzalni čovek«, u tom smislu što bi trebalo da – čim više ne treba da prolazi druga stanja na distinktivan način, jer je prešao sa kružnice u središte³ – ljudsko stanje za njega neophodno bude središnje stanje celokupnog bića, premda on to još nije na delatan način.⁴

»Transcendentni čovek« i »pravi čovek«, koji, svaki za sebe, odgovaraju pojmu »velikih misterija« i pojmu »malih misterija«, jesu dva najviša stepnja taističke hijerarhije; ona, osim toga, obuhvata tri druga stepena koji su niži od ovih⁵ i koji prirodno predstavljaju stepnje koje su sadržani u toku »malih misterija«, a koji su, u silaznom po-

retku, »čovek Puta«, drugim rečima onaj koji je na Putu (Dao ren), »obdaren čovek« (Cai ren), i najzad »mudar čovek« (cong ren), ali obdaren »mudroču« koja je, budući da je veća od »nauke«, samo spoljašnjeg reda. Najzad, ovaj najniži stepen taističke hijerarhije je podudara se sa najvišim stepenom konfucijanske hijerarhije, uspostavljujući tako kontinuitet između njih, što je u skladu sa normalnim odnosima taoizma i konfucijanizma utoliko što oni sačinjavaju, svaki za sebe, ezoteričnu i egzoteričnu stranu jedne iste tradicije: tako prva za polazište ima onu tačku u kojoj se druga zaustavlja. Konfucijanska hijerarhija, sa svoje strane, podrazumeva tri stepnja, koji su, u uzlaznom poretku, »učenic« (xue), »naučnik« (sheng) i »mudrac« (cong); i kaže se: »xue gleda« (drugim rečima, ima za uzor) »sheng, sheng gleda cong, cong gleda Nebo«, jer na graničnoj tački između dve oblasti, egzoterične i ezoterične, u kojoj se egzoterična nalazi, sve što je ispod nje na neki način se meša, u njenoj »perspektivi«, sa samim Nebom.

Ovo poslednje pitanje je za nas posebno važno jer nam omogućava da razumemo kako ponekad dolazi do izvesne zbrke između uloge »transcendentnog čoveka« i »pravog čoveka«: ovo se, u stvari, ne događa samo zato što je, kako smo upravo govorili, »pravi čovek« virtualno ono što je »transcendentni čovek« stvarno, niti zato što između »malih misterija« i »velikih misterija« postoji izvesna veza koja predstavlja, u hermetičkom simbolizmu, analogiju operacija koje se, svaka za sebe, završavaju »belom operacijom« i »crvenom operacijom«; ovde postoji nešto više. To više jeste to da jedina tačka osvine u oblasti ljudskog stanja predstavlja središte tog stanja, na takav način da onaj koji nije dostigao to središte samo osvinu ne može direktno zapaziti, već je može primetiti samo preko te tačke koja je njen »trag« na ravni koja predstavlja ovu oblast; ovo nas ponovo vraća na to da je, drugim pojmovima iskazano, prema onome što smo već rekli, jedina direktna komunikacija sa višim stanjima bića, koja se obavlja sledeći osvinu, moguća samo iz samog središta; za ostatak ljudske oblasti može postojati indirektna komunikacija, jednom vrstom prelamanja počev od tog središta. Tako, s jedne strane, biće koje je uspostavljeno u središtu, ne bivajući izjednačeno sa osvinom, može

stvarno da igra, u odnosu na ljudsko stanje, ulogu »posrednika«, ulogu koju »Univerzalni čovek« igra za ukupnost stanja; i, s druge strane, onaj koji je prevazišao ljudsko stanje, uzdižući se preko osvine u viša stanja time je baš »izgubljen iz vida«, ako se tako možemo izraziti, za sve one koji su u tom stanju a još nisu dostigli svoje središte, podrazumevajući tu one koji imaju delatne inicijativne stepene, ali niže u odnosu na stupanj »pravog čoveka«. Prema tome, oni nemaju nikakvog načina da razlikuju »transcendentnog čoveka«, od »pravog čoveka« jer, posmatrano iz ljudskog stanja, »transcendentni čovek« može biti primećen samo preko svog »traga«, a taj »trag« je istovetan sa figurom »pravog čoveka«; s ovog gledišta, jedino se dakle stvarno ne može od drugog razlikovati.

Tako se, u očima običnih, pa čak i posvećenih ljudi koji nisu završili nauke »malih misterija«, ne samo »transcendentni čovek« već, takođe, i »pravi čovek« pojavljuju kao »zastupnik« ili predstavnik Neba, koje im se na neki način kroz njega predstavlja, jer ova akcija, ili pre njen uticaj, samim tim što je »središnje« (a ovde se osovina ne razlikuje od središta čiji je ona »traga«), oponaša »Delanje Neba«, na način na koji smo to već prethodno objasnili, i »ovaploćava« ga da tako kažemo u odnosu na ljudski svet. Ovaj uticaj, budući da je »ne-delajući«, ne podrazumeva nikakvu spoljašnju akciju: iz središta, »Jedini čovek«, obavljajući funkciju »nepokretnog pokretača«, upravlja svim stvarima ne mešajući se ni u jedan, kao što Car, ne izlazeći iz *Ming tanga*, vlada svim oblastima Carstva i upravlja u toku godišnjeg ciklusa, jer »Put Neba počiva u usredsređivanju u ne-delanju«. »Stari vladari, odričući se svake vlastite akcije, ostavljali su Nebu da kroz njih vlada... Na vrhuncu Kosmosa, Princip utiče na Nebo i Zemlju, koji taj uticaj prenose svim bićima, koji, postajući u svetu ljudi dobro vladanje, čini da se razvijaju talenti i sposobnosti. U suprotnom smeru, svako blagostanje potiče iz dobrog vladanja, čije delovanje proističe iz Principa, posredstvom Neba i Zemlje. Zbog toga, stari vladari ništa nisu želeli, a svet je bio u izobilju,⁶ oni nisu delali, a sve stvari su se menjale prema pravilu;⁷ ostajali su zaronjeni u svoju meditaciju, a narod se držao u najsvršenijem redu. To je ono što stara poslovnica često iskazuje ovako: onom ko se sjedini sa Jedinstvom, sve uspeva; onom koji nema nikakve lične koristi, čak i geniji su podređeni.«⁸

⁸ Ovaj »traga« je ono što ćemo, tradicionalnim zapadnim jezikom, zvati *vestigium pedis*; ovde samo uz pomoć naznačenog ovo pitanje jer tu počiva čitav jedan simbolizam koji bi zahtevao još veća proflirivanja.

⁹ Čuang-ce, gl. IX.

¹⁰ Postoji nešto što je, prema Danteu, sa ovim uporedivo u zapadnom pojmu Cara koji u »splošjevi vidl početni greh svakog lošeg vladanja« (zn. posebno *Convito*, IV, 4).

¹¹ U hinduističkoj tradiciji je, čak, *śakraurvarin* ili »univerzalni vladalac bukvano sonyj čini da se to-čak okreće, a da sam ne učestvuje u njegovom pokretu.

¹² Čuang-ce, gl. XII.

¹ Ovde ćemo uputiti na ono što je ranije rečeno o vrsti u vezi s odnosima između bića i sredine.

² »Telom je čovek, a više nije čovek... Beskrajno je mali onim čime je još čovek (»traga« kojim ćemo malo kasnije govoriti), beskrajno je veliki onim u čemu je sa Nebom jedino« (Čuang-ce, gl. V).

³ To je ono što budizam izražava pojmom *andemi*, drugim rečima »sonaj koji se ne vraća« u neko drugo stanje pojavnosti (zn. *Opaske o inicijaciji*, gl. XXXIX).

⁴ *Zn. Simbolizam krsta*, gl. XXVIII.

⁵ Ove stepene nalazimo jasno najavljene u taističkom tekstu koji potiče iz IV ili V veka n.e. (Wen ce, VII, 18).

⁶ Neka, naprotiv, bude primedeno da stupnjevi koji mogu postojati u velikim misterijama nisu jasno najavljeni, jer su oni upravo »neopisivi« pojmovima ljudskog jezika.

Figura lohana (Kina, XIX vek)



Dakle, treba shvatiti da sa ljudskog stanovišta nema nikakve vidljive razlike između »transcendentnog čoveka« i »pravog čoveka« (premda, u stvari, nema nikakve zajedničke mere između njih, kao što nema zajedničke mere između osovine i bilo koje njene tačke), jer ono što ih razlikuje upravo je to što je iznad ljudskog stanja, na takav način da, ako se pojavi u tom stanju (ili pre u odnosu na to stanje, jer je očigledno da ta pojavnost ne podrazumeva nikako »povratak« ograničavajućim uslovima ljudskog individualiteta), »transcendentni čovek« može da se pojavi samo kao »pravi čovek«. ¹³ Sigurno da nije manje istinito da, između totalnog i neuslovljenog stanja koje je stanje »transcendentnog čoveka«, koje je jednako sa »univerzalnim čovekom«, i bilo kog uslovljenog stanja, individualnog ili nad-individualnog, bilo koliko da ono može biti uzdignuto, nikakvo poređenje nije moguće kada se posmatraju onakvi kakvi su stvarno u sebi samima; ali, ovdje govorimo samo o onom što su prividi sa tačke gledišta ljudskog stanja. Uostalom, na opštiji način i na svim nivoima duhovne hijerarhije, koji nisu ništa drugo do inicijatičke delatne hijerarhije, svaki stupanj može da zapazi sve što je iznad njega nejasno i da primi uticaj samo kroz stupanj koji je neposredno iznad njega; i, prirodno, oni koji su dostigli izvestan stupanj, uvek mogu, ako žele i ako za to ima mesta, da se »smeste« na bilo koji niži stupanj od svog, a da ni na koji način ne budu obeleženi tim vidljivim »silaskom«, jer, poseduju a *fortiori* i tako reći uz to sva odgovarajuća stanja, koja za njih sve u svemu predstavljaju samo isto toliko slučajne i neizvesne funkcije. ¹⁴ Tako »transcendentni čovek« može da ispuni, u ljudskom svetu, funkciju koja je stvarno funkcija »pravog čoveka« dok, s jedne druge strane i u suprotnom pravcu, »pravi čovek« na neki način predstavlja za taj isti svet nešto poput predstavnika ili »zamenika« »transcendentnog čoveka«.

Osamnaesto poglavlje iz knjige *Felika Trijada*

S francuskog prevela
Nada Šerban



¹³ Ovo možemo završiti objašnjenjem onoga što smo ranije rekli u vezi sa Čilima i Ružokrastima (*Opaske o inicijaciji*, gl. XXXVIII).

¹⁴ Zn. *Mnogostruka stanja bića*, gl. XIII. – »U svakom hijerarhijskom ustrojstvu, viši stepnjevi poseduju svetlost i sposobnost nižih stepnjeva, a da ovi, recipročno, nemaju savršenstvo viših stepnjeva« (sveti Dionisije Areopagiti: *O nebeskoj hijerarhiji*, gl. V.). –



Bajke sveta

Snježana Zorić

O ediciji *Märchen der weltliteratur*

Edicija *Märchen der weltliteratur* počela je izlaziti početkom ovoga stoljeća (1911. g.) a njezina je osobnost upravo u tome što donosi bajke i predaje raznih naroda (azijskih, afričkih, američkih i evropskih) i to onako kako su se sačuvali u usmenim predajama i njihovim inačicama. U njoj su brojne i za nas posebno zanimljive one koje dolaze iz Azije.

Snimajući ih na terenu na izvornom jeziku, zatim ih transkribirajući i prevodeći na njemački jezik, autori knjiga nastojali su, osim teksta, u svojim prijevodima sačuvati teksturu a u pogovorima nas upoznati sa kontekstom trima pretpostavkama svakog folklorističkog rada na području usmene književnosti.

Među prvim izdanjima te edicije spomenimo samo *Buddhistische Märchen aus dem alten Indien*, prema izboru i prijevodu Else Lüders iz 1922. g.; *Märchen aus Turkestan und Tibet* Gustava Jungbauera iz 1923. g.; *Indische Märchen* od Johanna Hertela iz 1925. g. Tradicija se nastavlja i istraživači usmene književnosti i danas sakupljaju priče i predaje na terenu, objavljuju ih stilski autentične, bez gotovo ikakve izmjene, tj. ne prilagođuju ih zahtjevima pisane književnosti.

Kad god je bilo moguće prikazivali smo novoizšla knjige (vidi *Kurdische Märchen*, Narodna umjetnost 17, Zagreb 1980; *Märchen aus dem Pandschab*, Narodna umjetnost 14, Zagreb 1977; *Märchen aus Pakistan*, Narodna umjetnost 18, Zagreb 1981; *Südesee Märchen*, Narodna umjetnost 17, Zagreb 1980). Sada donosimo prikaz triju nedavno objavljenih zbirki nepalskih, sinkijanskih i pamijskih pripovijedaka.

Märchen aus Nepal,
Gesammelt, übersetzt
und herausgegeben
von Günter Unbescheid,
Eugen Diederichs Verlag, Köln,
1987, 230 str.

Ova je zbirka pripovijedaka proizašla iz petogodišnjeg (1980-1985) sakupljačkog rada Güntera Unbescheida, koji je ujedno i njihov prevodilac s nepalskog na njemački.

Pripovijetke su podijeljene u nekoliko skupina: 1. Mitovi, legende i predaje, 2. Bajke, 3. Pjevane bajke, 4. Priče o životinjama,

5. Šaljive priče i 6. Pripovijetke o duhovima i demonima. Sve su one uglavnom sastavni dio nepalske usmene predaje a tek malo njih nalazi svoje mjesto u pisanim djelima (kronike, *purane*, *mahatmye*). Kazivači su uglavnom bili seljaci, trgovci i svećenici. Jedan od njih, Cirmu Burha, star 48 godina, spomenjen je seljak koji aktivno djeluje kao šaman u gradu Lekhpur. Kaže da ga od njegove 18 godine obuzima bog Lama i u tom stanju čini čuda kako za stanovnike svoga sela tako i okolice. Na pripovijedanje su utjecala i indijska sanskritska djela *Pancatantra*, *Kathasaritsagara* i *Hitopadesa* a naročito *Ma habharata* (na pr. br. 20. *Pripovijetka o Madhukari* i *Madhumalati* koju u šumi ukrade Hiranyakašyapa) i *Ramayana* (br. 5 *Lalari* i *Kusuri*, čijim se potomcima smatraju današnja plemena Cepang i Kusunda). Neke pripovijetke u zbirci poznate su samo nekim grupama (br. 3 *Khokulugpa* i *poek-takulture* ili br. 9. *Cicim lama*) dok se druge pripovijedaju i prenose po cijelom Nepalju (br. 21 *Pripovijetka o Lulu* i *Hiri*).

Počeci nepalske kulture obavijeni su mitom a podsjećaju na događaj Manjušrijeva utemeljenja grada Mandžu Pattan nakon što je isušivši jezero Nagahrada pozdravio Svayambhuda, sjedećeg na lopuću. Period prelaska iz mitske u dokumentiranu povijest dug je a na temelju malobrojnih natpisa, zapisa na novčićima, lokalnih kronika i religijskih tekstova možemo steći djelomičnu sliku nepalske povijesti. Prema tim se izvorima ona dijeli na 1. *period Licchavi III-IX* st. 2. *prijelazni period IX-XIII* st. 3. *period Malla XIII-XVIII* st. 4. *period Šah dinastije XVIII-XIX* st. 5. *period Rana dinastije 1846-1951*, te *period Šah restauracije* koji traje sve do danas.

Kako je licchavijska dinastija porijeklom iz sjeverne Indije s područja današnje Patne, njezina su vjeronajava hinduistička a kralj Amšuvaram štje boga Šivu i njeguje političke i kulturne veze sa Gupta kraljevima. Kako su u to vrijeme dolinom Katmandua prolazile i trgovačke karavane iz Kine s njima su putovali i hadošasnici u indijske buddhističke centre, tako da je dolina bila mjesto plodnosnog ispreplitanja narodnih kultura, hinduizma i buddhizma. Dolaskom muslimana u Indiju mnogi su se brahmani iselili u dolinu i tamo osim hinduizma uspostavili i kastinski sistem (*brahmani, cetri*) a naporedu s njihovim naukom evate ovdje i tantrički vajrayanski buddhizam.

Suvremeno je nepalsku državu utemeljio kralj Prithwinarajana Šah 1769. g., a 1816. g. Nepal već posjeduje današnje granice, službeni jezik je nepalski, za razliku od newarskog iz vremena Malla.

Danas u Nepalju žive etnički, lingvistički i religiozno različite grupe - Indoariji imenom *parbatiya* koji su hinduisti, tibetsko-burmanске grupe imenom *bhotiya* i oni su buddhisti te različite grupe imenom Magar, Gurung, Tamang, Rai, Limbu, Cepang i Kusunda. U dvije posljednje, iako su hinduisti, najviše je šamana za čije su vještine liječenja naročito zainteresirani *parbatiye* i *newari*. Naime, u ovom se području ne mogu naći

čisti oblici hinduizma ili buddhizma nego, zajedno sa pučkim vjeronajvama, skladno suspostoje, o čemu svjedoče i sama kazivanja (vidi br. 1. *Matsyendranath dolazi u Nepal*, br. 2. *Pašupatinath*, br. 8. *Siddha Lakkan Thapa*). Kao iznimku spomenula bih pripovijetke br. 26 *Borac Nain Singh* i br. 27 *Džaiš Paika* i *Laca*, koje osim dijelova koji se kazuju imaju i pjevane dijelove.

Uz Pogovor, u Dodatku knjige sadržani su popis literature, bitni podaci o svakoj pojedinoj pripovijetki, glosar, popis kazivača i kazivača te registar tipova i motiva.

Märchen aus Sinkiang,
Überlieferungen der
Turkvölker Chinas,
Herausgegeben und übersetzt
von Karl Reichl,
Eugen Diederichs Verlag,
Düsseldorf-Köln 1986, str. 271.

Sinkiang je područje kineske centralne Azije koje se nekada, zbog stanovništva koje govori uglavnom tursko-tatarskim jezicima, zvalo istočni ili kineski Turkestan. Kao najzapadniji dio Kine, sve do danas ovo je područje snažno sačuvalo svoju nekinesku srednjoazijsku osobnost. Istočni je Turkestan carskim dekretom iz 1884. godine preimenovan u »novu graničnu zemlju«, kako bismo mogli prevesti Sinkiang (Xinjiang), čime se naglašava njegovo izuzetno strateško značenje. Kako su, međutim, većina stanovnika Ujguri, od 1955. godine ta se pokrajina zove »autonomna pokrajina Ujgura«.

Sinkiang je pustinjačka zemlja (Taklamanakan), zemlja visokih planina (Pamir), zemlja svilenoga puta, zemlja etničke i jezične ali i kulturne i religiozne raznolikosti. Život u njoj svim je tim faktorima uvjetovan i oblikovan, a najveću dragocjenost predstavlja voda (Tarim).

Preko polovine stanovništva Sinkijanga su Ujguri, ima Mongola, Tunguza, Dagura, grupa koje govore mandžu jezicima, iranskih Tadžika, Hui Kineza, koji se smatraju potomcima Kineza što su se stopili s arapskim, perzijskim i drugim islamskim došljacima.

Bajke u ovoj zbirci podijeljene su upravo prema pripadnosti pojedinom narodu, tako da prvih 25 pripada Ujgurima, Kazasima 12, Kirgizima 3, Tatarima 3, Salariima 4 i žutim Ujgurima 3.

Ujguri su najbrojnija grupa tursko-tatarskog stanovništva i uglavnom su seljaci ili trgovci. Žive u južnom dijelu, u gradovima i selima uz svileni put. Pripadnici su islama i vrlo povezani s kulturnim centrima Buhara, Samarkand i Kokand. Njihova je literarna tradicija vrlo bogata a već u XI st spominje se počeno djelo iz Kašgara Qutadghu Bilig, Jusufa Chas Hadžiba. Njihova je najomiljenija priča Tchün Tömür Batur (br. 15) u kojoj se ogleda blizina bajke i epa, ali i junakstvo koje se ne postiže samo junaci

CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Art and Mysticism*

Tvrtko Kulenović: Reception and the Aesthetics of Haiku Poetry

Darko Nedeljković: Zen Gardens

Eliot Deutsch: An Invitation to Contemplation: The Rock Garden of Ryoanji and the Concept of Yugen

Maggie Bickford: Bones of Jade, Soul of Ice

Grazia Marchiano: Mimesis and Maya

Dušan Pajin: The Constitution and Dissolution of the Tragic

31 *Historical Studies*

Mitja Saje: Bureaucratism in Traditional China

Miroslav Tanasijević: Aton and Atonism

Snježana Akpinar: Non-Violence in Ancient Arabia

Henrik H. Sorensen: Korean Buddhism

Dialogues in the Spirit of Son

Vladan Velimirović: The First Zen Teachers in America

55 *Interviews and Events*

A Fertile and Dynamic Emptiness: Interview with Jeffrey Hopkins; New Museums in China; China FEST

Articles by: Dawa Norbu and Vesna Vučinić

61 *Reactions*

Čedomil Veljačić: On the Intimacy of Philosophical Conviction

63 *Inspirations*

Stevan Pešić: Lama Dorje and His Demon

René Guénon: The True Man and the Transcendent Man

71 *Book Reviews*

Snježana Zorić: The World's Fairytales

Dušan Pajin: Aesthetics and History



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) 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 Pejčić

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 USD
10.00
Godišnja pretplata USD 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 naslovnjoj strani:
Vadrajogini mandala (Tibet, XIX vek)

Ilustracija na 2. strani korice:
Figura Amitabhe u centralnom hulu manastira Suson,
(Kina, XVI vek) Snimio H. Sorensen

Ilustracija na 3. strani korice:
Portret Čimla (1158-1210), osnivača manastira Suson,
(Koreja, XVIII vek) Snimio H. Sorensen

Ilustracija na 4. strani korice:
Yin Hong: Ptice i cveće ranog proleća (Kina, XVI vek)



KULTURE ISTOKA

U ovom broju:

- Smisao haiku poezije
- Zen vrtovi i kontemplacija
- Žad i šljiva – tajna kineskog slikarstva
- Mimesis i maja
- Postavljanje i razlaganje tragičkog
- Birokratija stare Kine
- Korejski budizam
- Počeci žena u Americi
- Nenasilje u drevnoj Arabiji
- Džefri Hopkins o tibetskom budizmu
- Kina FEST
- O intimnosti filozofskog uverenja
- Lamin demon
- Pravi čovek i transcendentni čovek
- Bajke sveta

