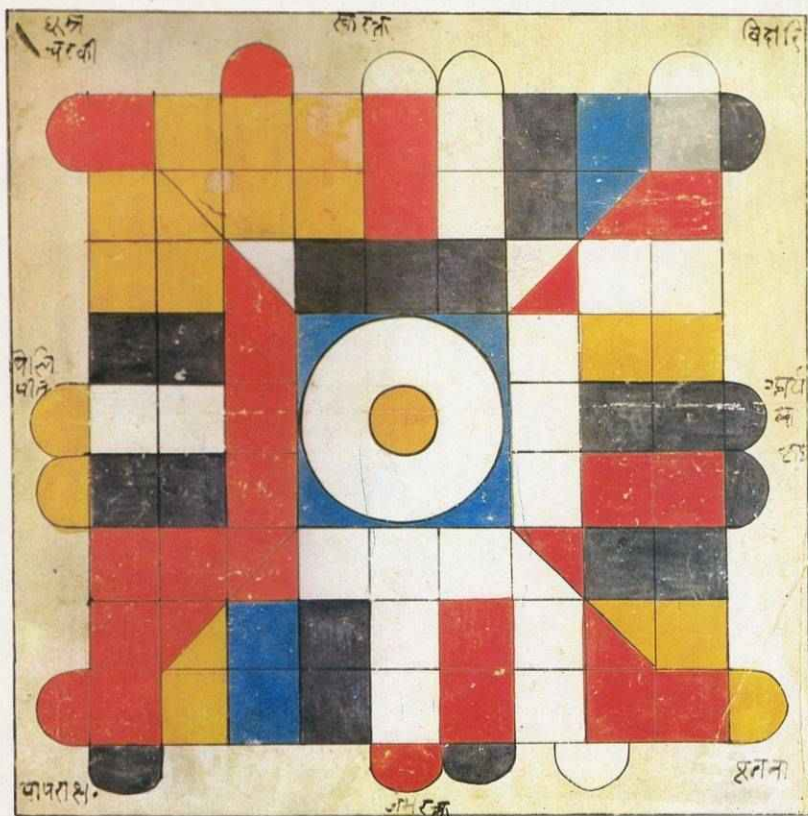


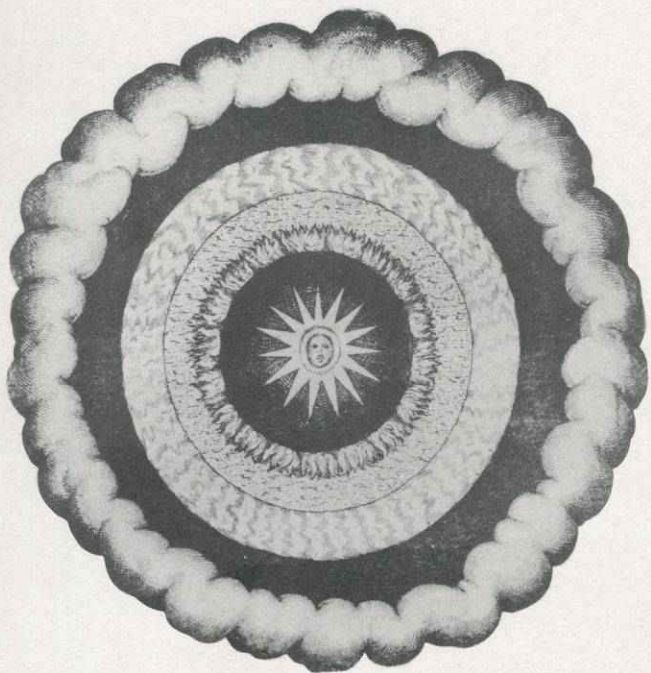
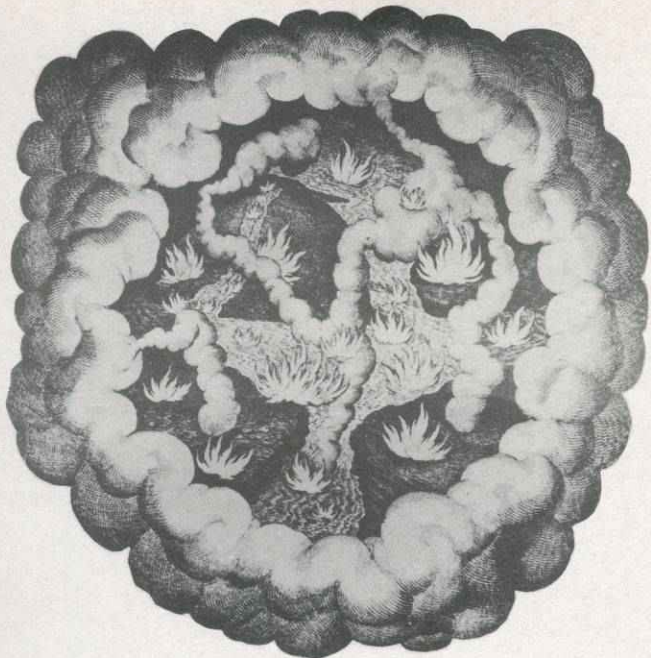
KULTURE ISTOKA

God. VI Broj 19
januar - mart
1989.

Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka



Tema broja: Početak i kraj sveta



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Početak i kraj sveta*

Milton Munic: Značenje kosmologije
Pól Dejvis: Početak svemira
Mirko Gaspari: Kineska kosmološka shvatanja
Randolf Klecli: Budistička kosmologija
Randolf Klecli: Kosmologija đainista i adivika
Randolf Klecli: Hinduistička kosmologija
Stvaranje i kosmogonija u jevrejskoj tradiciji
Geršom Solem: Kabalistička eshatologija
Seid H. Nasr: Kosmologija Ibn Sine
Milton Munic: Kraj svemira
Dušan Pajin: Zašto uopšte nešto, a ne ništa?

39 *Osvetljenja*

Andrej Ule: Logika zena i zen logike
Rada Iveković: Indijska i zapadna logika
Vladan Panković: Orijentalne filozofije i saznanje u
savremenoj fizici
Nenad Burgić: Japanska kaligrafija
Slobodan Ilić: Otkrovenje skrivenog blaga

57 *Zanimljivosti Istoka*

Srđa M. Pavlović: Svadbeni običaji altajskih urjanhajaca
Miroslav Tanasijević: Lulu – prvi lekar na svetu

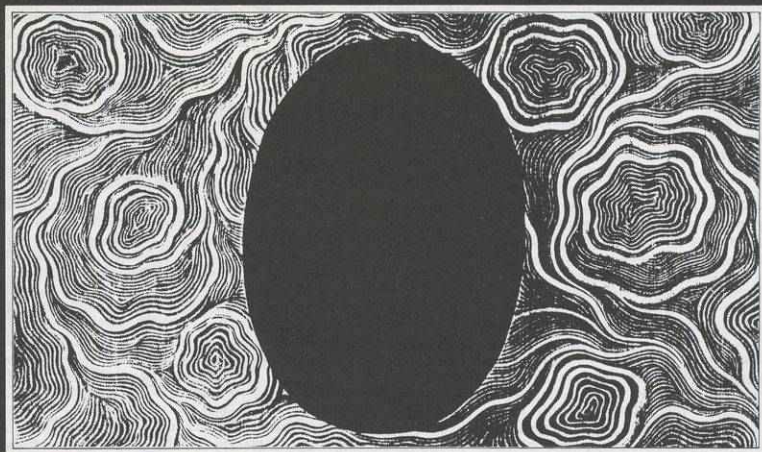
61 *Ličnosti i događaji*

(Ne) Očekivana Nobelova nagrada;
Nehru – ličnost i vreme; Japanizam – nekad i sad; Ikebana
u Beogradu; Skup o son budizmu
Pišu: Dušan Pajin, Dejan Sretenović, Snježana Zorić

71 *Osvrti i prikazi*

Rada Iveković: Psihoanaliza i Indija
Vladimir Momčilović: Zagonetke Maja
Dušan Pajin: Hiljadu lotosa
Jasna Šamić: Sufijski tekstovi

Početak i kraj sveta



Srednjevekovno apstraktno slikarstvo?
Hiranjanagatbha, kosmičko zlatno jaje u prainskonoj vodi
(Indija, XVIII vek)

Pradapati Paramešthin

Prapočetak

1. Ni bitka ni nebitka ne bijaše tada,
ni zračnog prostora ni neba nad njim.
Što se kretalo amo-tamo? U čijem okrilju?
Što bijaše voda? – Dubok bezdan.
2. Ni smrti ni besmrtnosti nije bilo tada,
nije bilo znaka ni danu ni noći.
Po vlastitoj je volji disalo To Jedno bez daha,
ničeg osim njega nije baš bilo.
3. Na početku bila je tama ovijena tamom,
sve to bijaše jednoliki tijek.
U nastauku bijaše zastrto prazninom,
To Jedno rodilo se snagom svoga žara.
4. Na početku ga obuze žudnja,
što bila je prvo sjeme uma.
Ponirući u srce mišlju
mudraci otkriše vezu bitka u nebitku.
5. Nit njihova bila je napeta poprijeko,
da l' je bilo gore, da l' je bilo dolje?
Oploditelji su bili i moćne sile,
najprije je bila snaga, a zatim poriv.
6. No tko uistinu zna, tko će nam reći,
odakle potječe, odakle ovo stvaranje?
Bogovi su rođeni tek s nastankom svijeta,
pa tko da zna odakle je to poteklo?
7. Odakle je poteklo ovo stvaranje,
da li ga pokrenu ili ne
Onaj što nad svemirom bdi u najvišem nebu?
Tek On to zna, a možda ne zna ni On.

(Rg-veda, X, 129)

Preveo Žarko Vodinić

UDK 113/119

Značenje kosmologije

Milton Munic

Zbog velike zainteresovanosti i značaja novijih istraživanja u kosmologiji, suočeni smo s situacijom da se u njenom širokom uticaju na naše najfundamentalnije stavove i uverenja ona može uporediti sa ranijim periodima u kojima su radikalne intelektualne promene opšteg značaja bile podstaknute revolucionarnim naučnim otkrićima. Jasan primer za to može se naći u početnom šoku i kasnijim posledicama kopernikanske revolucije. Ovaj značajan događaj označio je jednu od prvih etapa u postepenom razbijanju srednjovekovne slike sveta, načinu mišljenja koje je vladalo više od hiljada godina. Zastanimo, na kratko, da bi se priselili nekih vidova te ranije promene, pre nego što razmotrimo našu sadašnju situaciju.

U pomeranju od geocentričnog na heliocentrični koncept našeg planetarnog sistema, veliko izmeštanje u čovekovom kosmološkom pogledu do koga je dovela kopernikanska revolucija u početku je bila samo prostorna po karakteru. Zemlja je bila izmeštena iz svog centralnog položaja u konačnom univerzumu. Ova promena je, međutim, sa sobom donela velike posledice u raznim pravcima, a najviše u pogledu čovekovog sagledavanja sopstvenog mesta u čitavoj shemi stvari. Po važičoj srednjovekovnoj slici sveta, centar kosmosa je bio na Zemlji. Čovek, stvoren po zamisli Boga, bio je kulminacija stvaranja. Bio je postavljen na Zemlju tako da bi mogao da koristi sve što je na njoj kako bi odradio svoje spasenje i time ispunio providjanju i milosrdnu zamisao. Međutim, sa pomeranjem Zemlje iz njenog tada centralnog astronomskog položaja u kosmosu, počele su da se uvlače sumnje o čovekovom pravu na jedan jedinstveno privilegovan status i ulogu. U vekovima koji su usledili, prostorna reorientacija je isforsirala određeni broj drugih modifikacija i podstakla formiranje novog načina razmišljanja na raznim frontovima. Uzete zajedno, ove promene su dovele do konačnog rušenja nekih od glavnih stubova dotada dominantne srednjovekovne kosmologije.

Glavna obeležja te kosmologije sastojala su se od tri bedama: biblijske kosmogonije, aristotelovske fizike i ptolomejske astronomije. Tako kod Akvinskog i Dantea, kao najvažnijih zagovornika srednjovekovnih stavova, nalazimo svaku od ovih komponenti.

Prvo uporište srednjovekovne kosmologije, biblijska kosmologija, formulisala je centralno teističko verovanje da je Bog, kao transcendentallno, imaterijalno, večno i savršeno Biće, stvorio *ex nihilo* svet i sve što postoji. Tradicionalna teologija je u mnogome shvatila Postanje bukvalno. Prihvatila je kao uzus vere objašnjenje koje je tamto dato o činu božanskog stvaranja sveta. Stvaranje je bilo jedinstven događaj koji se odigrao u konačnoj prošlosti, događaj transcendentallne misterije. On je vezivao beskonačnu svemir i dobrotu Boga sa uslovnom postojanjem sveta i svega što je na njemu. Za srednjovekovnog čoveka, razni tipovi entiteta su predstavljali različite gradacije i zauzimali različita mesta u velikom lancu bića. Lanac se protezao od najnižih, najužih krugova Pakla, preko središnjeg domena čovekovog

privremenog boravišta u zemaljskom pravorju između dve večnosti, do najviših zona Neba gde borave blagoslovene besmrtno duše ljudi, anđeli i beskonačni Božji Um.

Drugo uporište srednjovekovne kosmologije, aristotelovska fizika, uključivala je radikalno razlučivanje između zemaljske i nebeske fizike. Da bi opisala astronomске, kosmološke i druge fizičke detalje sveta onakvog kakav je stvoren, srednjovekovna teologija je spojila, što je bolje mogla, objašnjenje Postanja i nasleđene dogme aristotelizma i ptolomejske astronomije. Zemaljski fenomeni (oni ispod sfere Meseca) sastojali su se i zavisili od jasnih svojstava i uzajamnih odnosa četiri osnovna elementa: zemlje, vode, vazduha i vatre. Nasuprot tome, za nebeske fenomene je bilo potrebno razumevanje samo eterskog elementa kvintesenције, iz koga se smatralo da su sastavljena sva savršena, nepromenljiva nebeska tela.

Treći stub srednjovekovne kosmologije se sastojao od paradigme da su se različita nebeska tela (Sunce, Mesec, planete i nepokretne zvezde) okretala oko nepokretne Zemlje u centru. Geometrijske i kinematičke oblike njihovih različitih pojedinačnih kretanja trebalo je konstruisati od krivi u raznim kombinacijama i oblicima: diferenti, epickili, ekvanti i ekscentri.

Čitava ova doktrina je bila izvedena široko i sa nizom doteranih detalja. To je bio deo opšte, nasleđene intelektualne i religijske slike sveta srednjovekovnog čoveka koja nije doveđena u pitanje. Poremetiti čak i samo astronomski i kosmološki ram ove slike o svetu značilo je pretnju za opstanak i koherentnost čitave sheme. To se nije moglo tolerisati, a dugo vremena i nije. Dovoljno je podsetiti se složina Galileja zato što se složio sa astronomijom Kopernika i kako je to bio razlog da ga crkva osudi. To je istorijski jasan i važan primer kako je to bio ozbiljan prestup za nauku kad je posumnjala u tradicionalna uverenja.

Glavna neposredna promena koja je smerao i sproveo Kopernik, u svom velikom delu *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, uticala je samo na komponentu geocentričnosti u Ptolomejevom bedemu srednjovekovne kosmologije. Kopernik nije ni dotakao, ne samo začetak konačnog svemira koji je ograničen sferom fiksnih zvezda i odanost fundamentalnim ubeđenjima teizma, već isto tako i isključivo oslanjanje na kombinaciju krugova kako bi se opisale orbite Zemlje, Meseca i planeta. Napuštanje ovog poslednjeg konačno je postignuto Keplerovim

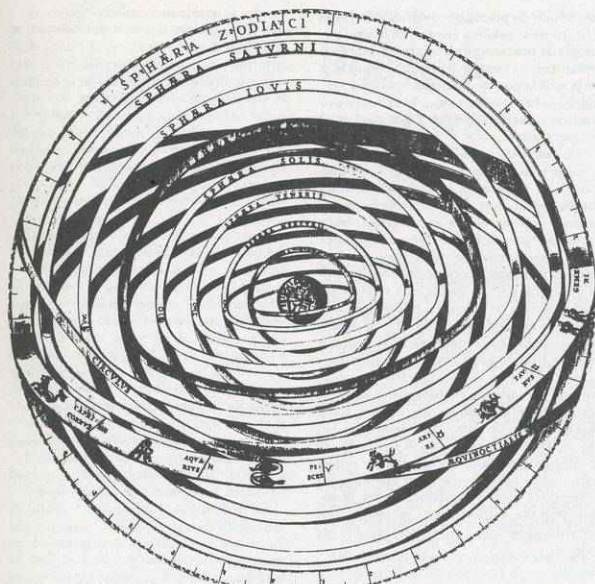
dokazom da se planete kreću eliptičnim putanjama. Čitava istorija astronomije koja je zatim usledila, sve do današnjih dana, ostvarila je veliko obogaćenje i reorientaciju u našoj koncepciji najvažnijih astronomskih komponenti svemira. U nekoliko vekova koji su usledili, pažnja se pomerila od usredsređenja na probleme planetarne astronomije na detalje stelarne, a u novije vreme galaktičke astronomije.

Uporedo sa ovim promenama u astronomiji posmatranja, došlo je, već u sedamnaestom veku, do radikalnog pomeranja u koncepciji naučnika o opsegu fizičkih zakona. Kao što je Dekart tvrdio, i kako su Njutn i svi kasniji naučnici poverovali, napuštanje dualističke kvalitativne fizike Aristotela i srednjovekovnjaka zahteva koncepciju fizičkih zakona koji su univerzalni po svojoj širini, bez obzira da li se primeri ovih zakona mogu naći na Zemlji ili bilo gde drugde u svemiru. Fizika je postigla jedinstvo u svom shvatanju fizičkih fenomena pretpostavljajući da isti zakoni važe u čitavom svemiru.

Još od vremena Kopernika, razne revizije u čisto naučnim delovima srednjovekovne slike o svetu, da bi išle u korak sa napretkom nauke tokom više vekova, bile su ugrađene u razradjenje teologije. U isto vreme, gladno verovanje, u postojanje Boga kao transcendentallnog Tvorca sveta (ta komponenta je ranije bila označena kao »Biblijska kosmogonija«), ostalo je, za mnoge, neophodan princip u svakom prihvatljivom pogledu na svet.

Ako se sada okrenemo glavnim karakteristikama modernne naučne kosmologije, jer je ona usredsređena na model jednog svemira koji se širi u razvoju, uticaj na naš opšti stav verovatno je isto toliko velik koliko je bio onaj do koga je dovela kopernikanska revolucija. I dok je početni centar poremećaja do koga je dovela ova druga bio u osnovi *prostorni* po karakteru, jedan nov izazov ustaljenim načinima razmišljanja koji je dala novija kosmologija prvenstveno je *vremenski* po svom značenju.

Kao što svako od nas isuviše dobro zna, naš lični život je ograničen rođenjem i smrću. Vremenska ograničenost ne važi samo za svaki ljudski život, već ona važi, i to još šire, za svaki entitet, živ ili neživ, do čijeg nastanka dolazi u određenom trenutku, koji prolazi kroz svoje generičke i izrazito individualne interakcije i procese, i koji je već ili nestao ili će nestati. Vremenska ograničenost važi i za pojedinačne galaksije, zvezde, molekularne skupove, žive organizme, artefakte i političke i društvene grupacije. Poznati primeri vremenski ograničenih entiteta mogu se naći svuda unutar svemira i u okviru svakodnevnog iskustva. Prema evolucionoj kosmologiji, međutim, mi moramo još dalje da proširimo polje primera vremenske ograničenosti, u stvari što je više moguće. Jer i *svemir je kao celina imao svoj početak, sledi svoj tok i konačno će jednom doći do kraja*. Prihvatanje ovih dalekosežnih implikacija ove poslednje tvrdnje predstavljajući jedan od glavnih izazova novijih istraživanja u naučnoj kosmologiji.



Putanje planeta prema Ptolomejevom, geocentričnom modelu (gravira A. Cellarius, Evropa XVII vek)

Kao što je to bio slučaj sa promenama do kojih je dovela nauka – na primer, revolucije Kopernika i Darvina – mnoge posledice najnovijih otkrića evolucione kosmologije, neće se odmah osetiti i izraziti. Proces intelektualne asimilacije i varenja je spor. On deluje sporo, ali neumoljivo. Zahteva refleksivnu analizu, udružen poduhvat raznih ličnosti i stručnjaka koji rade na raznim nivoima i raznim pravcima. U razmatranju nekih od najvažnijih nalaza savremene kosmologije, jedna od mojih namera na stranicama koje slede, jeste da postavim platformu za neka šira filozofska pitanja koja su ovi događaji izazvali i da pozovem čitaoca da sa mnogi ispita neke moguće odgovore na ova teška, a ipak važna pitanja.

Razmotrimo neke primere te vrste pitanja koja je potrebno razmotriti u naporu da se suočimo sa ovim izazovom.

Izraz »svemir« se koristi u bezbroj slučajeva i kombinacija zajedno sa velikim izborom drugih izraza kroz čitavu literaturu kosmologije. To se može i očekivati jer predmet izučavanja kosmologije jeste svemir: ona i jeste o svemiru. I dok možemo biti skloni da to uzmemo zdravo za gotovo, kao obično i nesporno polazište, ipak upotreba izraza »svemir« zahteva jasnu analizu. Svi oni koji koriste ovaj izraz ni u kom slučaju ga ne shvataju podjednako. Razjašnjavanje nekih od njegovih brojnih upotreba pokazuje (ali ne i neociklirano) da je to od centralne važnosti u proceni dosega i mogućih dostignuća kosmologije.

Da bi se shvatilo šta imam na umu, skontiramo se na upotrebu izraza »svemir« kao da se očigledno odnosi na jedan entitet čija su svojstva razvoj, a naročito početak i kraj. Pogledajte izraze »početak (ili poreklo) svemira«, »početak vremena« i »kraj svemira«, jer se oni tipično i često koriste u izlaganjima savremenih evolucionih modela svemira koji se širi. Kako da razumemo te izraze? Da li su nam jasna značenja izraza »početak« i »kraj« kada se odnose na svemir? Šta znači reći da je svemir nastao pre toliko i toliko godina, ili da će prestati da postoji u tom i tom trenutku u budućnosti? Kakve su sličnosti ili razlike između upotrebe ovih izraza u odnosu na svemir i načina na koji se ovi izrazi koriste u odnosu na druge entitete? U kom smislu je svemir različit od ostalih entiteta na koje se mogu primeniti ovi opisi? Na primer, da li je svemir uopšte nalik nekom organizmu ili zvezdi? Biolog opisuje tipične etape u razvoju jedne amebe ili kita od njegovog najranijeg početka kao jedinke pa sve do njegove smrti. Astronom opisuje kako zvezda nastaje iz difuznog gasovitog stanja, prolazi kroz srednje faze transformacije i – u zavisnosti od načina na koji se opisuje – dolazi do njenog kraja kao neutronske zvezde, crne rupe, supernove ili na neki drugi način. Da li je i svemir, isto tako, pojedinačan predmet kao što je neki živi organizam ili zvezda? Ako o svemiru razmišljamo kao o nečem pojedinačnom da li je potrebno – kao i u drugim standardnim primenama pojma šta to znači biti jedinka –

da budemo u stanju da ga prepoznamo naspram pozadine drugih u poređivih kosmičkih entiteta? Kad je reč o svemiru kakav smisao možemo da izvučemo iz ovog zahteva? Ako neko opisuje ovaj svemir kao da je imao svoj početak i napokon kraj, da li to treba shvatiti kao da se dozvoljava mogućnost da postoje i drugi svemiri? Ako je tako, šta to onda znači?

Pored ostalog, pitanja koja se odnose na početak i kraj svemira prizivaju i poznata metafizička pitanja koja se odnose na verovanje u Boga i način na koji su takvi metafizički pojmovi kao što su biće, realnost i postojanje vezani za početak svemira kao fizičkog sistema. Na primer, kada se koriste izrazi »početak svemira« i »kraj svemira«, da li smo obavezani da se pozivamo na pojam »apsolutnog ništa«? Da li se može zaključiti da ukoliko je svemir imao početak, da je njemu »prethodilo« apsolutno ništa? Slično tome, ukoliko svemir stigne do svoga kraja, da li to, takođe, znači da će mu slediti apsolutno ništa? Ako ne, koje su to alternative koje bi opravdale tvrdnju da je svemir uistinu imao početak i da će imati kraj?

Jos jedan način da se formuliše naše centralno pitanje ističe širi smisao *pojmljivosti* (inteligibilnosti). Putem svojih modela i teorija, kosmologija pokušava da svemir učini *pojmljivim* (inteligibilnim) opisivanjem njegove ukupne strukture. Evolucionih modeli je primer kako se takva *pojmljivost* može izraziti. Od čega zavisi postizanje takve *pojmljivosti*? Da li je svemir entitet koji postoji izdvojeno, jedan koji – prethodno svim istraživanjima – ima jedinstvenu strukturu koja tek treba da bude otkrivena i obelodanjena? Šta opravdava ovo uverenje? Kako se to može izmiriti sa tvrdnjom da sva konceptijska aktivnost, uključujući i svu nauku, predstavlja konstruktivan doprinos poznavanju procesa i da bez ovog ljudski kreativnog doprinosa nema nikakvog smisla reći da postoji jedna izdvojena, antecedentno postojeća struktura koja tek treba da bude otkrivena. Hoćemo li reći, onda, da čovekove kreativne pojmovne snage *prenose* *pojmljivost* na svemir? Ako je ovo drugo slučaj, šta je svemir »sam po sebi«, ukoliko je – jer smo izgleda prisiljeni da to pretpostavimo – različit od modela i teorija koje je čovek stvorio? Kakva je veza između jednog prihvaćenog modela svemira i suštine koja je tom modelu namenjena? U čemu se sastoji *istina* o svemiru? Da li je ona sastojana u nekom obliku korespondencije između naše misli i onoga što postoji, nezavisno od ljudskog jezika i istraživanja?

Analiza koncepta *pojmljivosti* svemira takođe pokreće pitanje određivanja stvarnih ili mogućih *granica spoznaje* u potrazi za *pojmljivošću*. Ovo je pitanje *pojmovnog horizonta*. Kakve vrste ograničenja ili horizonta postoje u čovekovom nastojanju da *shvati* svemir? U čemu se sastojaju? Koje oblasti poprimaju? Ima li nekih od njih koji su fleksibilni i savladivi? Jesu li neki od njih fiksirani i neuklonivi tako da ih čak ni nauka ne može nadvladati? Na primer, kako su pojmovi »početak« i »kraj« svemira povezani sa mogućim granicama ljudskog znanja? Pripisu-

jući početak i kraj svemiru, da li se nauka suočava sa stalnom nemogućnošću da otkrije išta što se nalazi »posle«? Ili je ovo slučaj da čak i ako postoje izvesne granice znanja, one su samo mesta privremenog zaustavljanja? Ako su to samo privremene prepreke, na koje se nailazi zbog nekog nedostatka raspoloživih izvora fizičke teorije ili tehnoloških ograničenja instrumenata, zar nije razumno očekivati da će se, uz dalji napredak nauke, ove granice prevazići i pomeriti unazad? Ako je tako, nije li preuranjeno dogmatski pretpostaviti da nauka nikada neće biti u stanju da ode i dalje od onoga što neka teorija naziva »početak« ili »kraj« svemira?

Pitanja koja sam postavio – o upotrebi izraza »svemir«, o mogućnosti poimanja u domenu kosmologije, i o vrsti ograničenja koja se suprotstavljaju stvarnom ili eventualnom ostvarivanju razumevanja kosmologije, jesu centralna za svaku filozofsku zainteresovanost u domenu kosmologije. Ona se ne mogu razrešiti razmatranjem podataka posmatranja, matematičkih proračuna ili fizičkih teorija koje se koriste da bi se podržao ovaj ili onaj kosmološki model. Kosmolozi mogu i da uživaju u priličnom stepenu konsensusa po ovim stvarima, da komuniciraju jedni s drugima pomoću zajedničkog tehničkog rečnika i da se slože o nizu metodoloških kriterijuma za procenu relativnih zasluga modela koji se međusobno takmiče, pa da opet imaju divergentne filozofske poglede o tome kako da »protumače« opšti značaj obima ili rezultata svog istraživanja.

Jedna od glavnih motivacija koja je opstala u praćenju kosmologije kroz vekove bila je čovekova potreba da sebe smesti u kosmos. Pored razumevanja fizičkih, hemijskih, astronomskih i bioloških uzroka i stanja ljudskog postojanja, čovek priželjkuje i nešto više do jednostavnog poznavanja ovih činjenica – on traži da se sa njima i nagodi na neki način. Čovek traži onu vrstu mudrosti, uvida i prosvetčenosti koji bi pomogli u pravcu ocenjivanja njegove konačnosti i smrtnosti. Ukoliko se konceptualna pitanja koja su gore pobrojana mogu sakupiti i sabrati pod opštim zaglavljem određivanja *spoznajnih grdnica* naučne kosmologije, onda se i egzistencijalna pitanja na koja sada ukazujemo mogu sabrati pod zaglavljem shvatanja *granica ljudskih okolnosti* u svetlu onoga što kosmologija otkriva o prirodi svemira.

Jasno, uverenje da je svemir imao jedno određivo poreklo, i više od toga da je, po prirodi prvobitnog stanja, bila postavljena osnova za kasniji razvoj atomskih, molekularnih, astronomskih, bioloških i ljudskih vrsta i da će svemir na kraju umreti – sve ove tvrdnje, ako se održe, direktno bi uticale na ono što mi mislimo o poreklu i sudbini egzistencije čovečanstva. Na jednom više ličnom nivou, ono će prožeti način na koji možemo početi da razmišljamo o mogućim vrednostima koje je potrebno tražiti i naći u našim pojedinačnim životima. Sve bi ovo odredilo na najintimniji i najdublji način kako gledamo na eventualna dostignuća našeg kolektivnog i pojedinačnog postojanja, a samim tim i vrednosti i smisao života. To bi

nas učinilo da postanemo svesniji šta to znači govoriti o »poklonu životu«. To bi nam pomoglo da pristanemo na neizbežnu smrt čovečanstva, na smrt svih ostalih svesnih bića koja možda postoje u drugim uglovima svemira i našu sopstvenu smrt, kada se sve ovo sagleda u svetlosti porekla i konačne smrti samog svemira.

Do sada sam naglašavao dve glavne motivacije u izučavanju kosmologije – ona koja potiče od potrebe da se zadovolji intelektualna radoznalost (ili osećanje divljenja) po pitanju najšireg okvira za shvatanje svega onoga što postoji fizički i onoga što potiče od zainteresovanosti da »smestimo« sebe kao ljudska bića među ostale entitete koji postoje na svetu. Postoji, međutim, i treći motiv koji obuhvata sve o čemu je bilo reči, ali koji je možda najfundamentalniji od svih. Možemo upotrebiti izraz »ontološki« kao podesnu etiketu kako bi označili ovaj tip zainteresovanosti. Ukratko rečeno, ono što smo označava je prvenstveno od filozofskog interesa za stvaranje prilično jasnog stava o tome kako treba da shvatimo takve izraze kao što su »stvarnost«, »postojanje« ili »biće«. Svaki pogled na svet sadrži, eksplicitno ili implicitno, neku ontologiju – neku koncepciju o onome što smatra fundamentalnim nivoima, vrstama, kategorijama, tipovima, stupnjevima ili načinima onoga što postoji ili bitiše.

(Iz knjige:
M. K. Munitz:
Cosmic Understanding
Princeton, 1986)

S engleskog preveo:
Đorđe Krivokapić



Verovanje u neku vrstu stvaranja oduvek je preovlađivalo u većini zapadnjačkih kultura. Prosta činjenica da se čovek može razmnožavati ispunjavajući praznu teritoriju mora da je učinila očiglednim to da je u prošlosti bilo manje ljudi, tako da mora biti da je celokupno čovečanstvo poteklo od prvog čoveka i žene. Kako su ljudska bića dugo smatrana vrhuncem i svrhom fizičkog univerzuma, ranim kulturama nije bilo teško da pretpostave kako je ostatak univerzuma stvoren u isto vreme kad i čovek, ili neposredno pre njega.

Danas posedujemo neposredno naučno svedočanstvo da čovek na Zemlji postoji tek nekoliko miliona godina, mada sada znamo da nikada nije postojao neki »prvi čovek« u starom religijskom smislu. Evolucija složenih životnih oblika iz jednostavnijih prethodnika može se preko fosilnih ostataka detaljno pratiti unazad sve do pre preko tri milijarde godina. Pored toga, analize radioaktivnosti su utvrdile starost Zemlje na oko 4,5 milijardi godina, dok se za sunce smatra da je nešto malo starije. Pre toga sunčev sistem nije postojao.

Koliko ima drugih svojstava univerzuma kakvog ga znamo danas koja nisu postojala u nekom udaljenom razdoblju u prošlosti? Za mnoge druge zvezde u našem delu Mlečnog puta zna se da su po starosti slične suncu. Nakon drugog svetskog rata astronomi su došli do detaljnog razumevanja načina na koji se zvezde radaju, na koji evoluiraju kroz jedan ustaljen životni ciklus, da bi na kraju nestale. Postoje mnoga mesta na nebu, od kojih su neka vidljiva i golim okom, gde se veliki oblaci vodonika lagano sabijaju pod uticajem gravitacije i razbijaju stvarajući ogromne svetleće lopte, zaogrnutne nebuloznim vatretnim nitima, od kojih će nastati sledeća generacija zvezda. Verovatno je da je i sunce nastalo na taj način, u sred čitavog jednog grozda drugih zvezda koje su se na kraju raspršile po čitavoj galaksiji pre nekih 5 milijardi godina.

Pre par stotina godina naučnici nisu poznavali onaj pojam energije koji je o nedavno zadobio tako temeljni značaj u našim životima. Izgledalo je savršeno prirodno da će sunce i zvezde nastaviti da odaju toplotu i svetlost *ad infinitum*, bez potrebe za nekim izvorom. Mi znamo da se to ogromno odavanje energije mora na neki način platiti i izvor energije sunca i zvezda objašnjen je otkrićem nuklearnih procesa. Postalo je, prema tome, jasno da će se, kao i u slučaju svih ostalih goriva, nuklearno gorivo koje zvezda-ma daje energiju jednog dana istrošiti.

Činjenica da zvezdano gorivo nije neiscrpno očigledno za sobom povlači da zvezde nisu mogle oduvek postojati, a merenja brzine potrošnje goriva uz znanje o nuklearnim reakcijama koje oslobađaju energiju otkriva da čak i najstarije zvezde teško da su starije od deset milijardi godina. Spajajući rezultate istraživanja radioaktivnosti sa analizom zvezdane evolucije, astronomi su odredili starost Mlečnog puta na oko deset ili dvanaest milijardi godina. To je izgleda karakteristično i za druge galaksije. Ova brojka od nešto više od deset milijardi godi-

UDK 523-52 + 113

Početak svemira

Pol Dejvis

na predstavlja zadivljujući rezultat. Astronom Edwin Hubble (Edwin Hubble) je krajem dvadesetih godina ovog veka otkrio da se galaksije sistematski udaljuju jedna od druge, što se kao pojava dalo jednostavno objasniti u terminima Ajnštajnovе teorije relativiteta kao nadimanje ili širenje međugalaktičkog prostora. Ako izmerimo brzinu udaljavanja različitih galaksija na različitim udaljenostima, onda je jednostavno zaključiti kojom brzinom se univerzum širi. Prema sadašnjoj brzini širenja, univerzum koji je dostupan našem posmatranju udvostručuje svoju sadašnju veličinu za oko dvadeset ili trideset milijardi godina. I obrnuto, pre deset milijardi godina, kada su nastale galaksije, on je bio značajno manji nego što je sada.

Očigledno je da ako se galaksije sada udaljuju jedna od druge one mora da su nekada u prošlosti bile zbijenije, ali koliko zbijenije? Možemo li biti sigurni da je sadašnja brzina međusobnog udaljavanja galaksija tipična za sva kosmička razdoblja, ili da li se univerzum u prošlosti širio brže ili sporije?

Do sada je (izuzimajući izvesna novija neslaganja) postojalo opšte slaganje o tome da brzina kosmičke ekspanzije polako i ravnomerno opada – širenje univerzuma se usporava. Brzina usporavanja, međutim, još uvek nije dovoljno tačno određena da bi se sa sigurnošću moglo predvideti da li je usporenje dovoljno da bi ekspanziju dovelo do zaustavljanja negde u dalekoj budućnosti.

Polazno jedinstvo univerzuma

Ako uzmemo u obzir činjenicu da brzina širenja univerzuma postojano opada, jasno je da je, recimo pre dvanaest milijardi godina, kada su nastajale galaksije, univerzum morao biti mnogo više skupljen nego što je predviđala naša prethodna procena, zasnovana na sadašnjoj brzini širenja. Zapravo, većina astronoma se slaže da je pre dvanaest do osamnaest milijardi godina univerzum bio toliko skupljen da se pojedinačne galaksije uopšte nisu mogle razlučiti, budući da su bile međusobno slepljene, bez međugalaktičkih prostora. Činjenica da se trenutak u kome su galaksije počele da se razdvajaju, procenjen iz merenja brzine kosmičkog širenja, poklapa sa starošću galaksija proračunatom iz radioaktivnosti i istraživanja evolucije zvezda, predstavlja izvanrednu potvrdu tačnosti tih osnovnih kosmoloških ideja. Postojalo je jedno vreme, pre oko petnaest

milijardi godina, kada nijedna galaksija nije postojala.

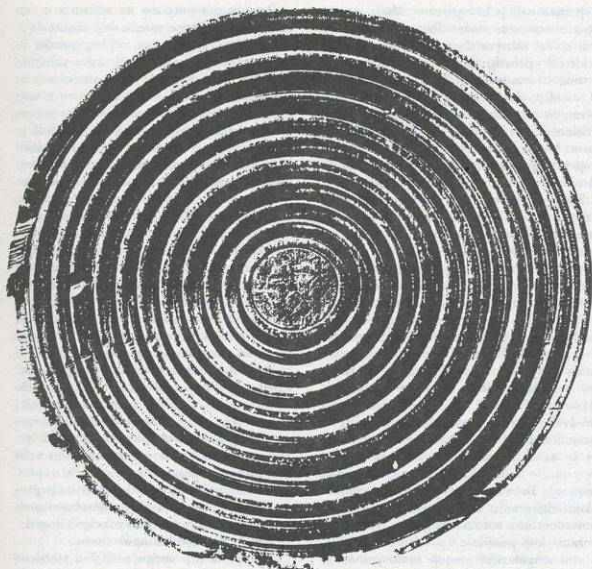
Dospevamo do jedne žive prestatve ranog univerzuma, koji ne poseduje nikakve prazne prostore koji su toliko svojstveni njegovom sadašnjem ustroju. Umesto toga, ceo je kosmos bio ispunjen gasom, manje više ravnomerno raspoređenim. Kako se odvijalo ubrzano širenje, u gasu su počele da se pojavljuju »pukotine«, i prethodnice galaksija su počele da se razdvajaju. Najzad su se grudve razdvojenog gasa sabile pod uticajem sopstvene gravitacije formirajući tako galaksije koje danas vidimo. »Pukotine« su se pretvorile u provalije, i sada predstavljaju ogromna prazna prostranstva, veća čak i od samih galaksija. Najveći deo univerzuma sada se sastoji od međugalaktičkog vakuuma, koji u najboljem slučaju sadrži tek krajnje razređen gas.

Šta se može reći o stanju kosmosa koje je prethodilo pojavljivanju galaksija? Iz onoga što je rečeno jasno sledi da pre-galaktički gasovi mora da su se širili daleko brže nego što to čine danas. Sasvim je jednostavna stvar vratiti se unazad u vreme i proračunati kolika bi veličina date zapremine univerzuma koji je sada dostupan našem posmatranju bila u bilo kom datom trenutku, i proceniti brzinu širenja koja je morao posedovati kako bi izbegao gravitacioni kolaps.

Pogodna jedinica s kojom možemo raditi jeste ukupna zapremina univerzuma koji je dostupan našim savremenim teleskopima. To iznosi otprilike hiljadu milijardi milijardi ili milijardi kubnih svetlosnih godina, gde jedna kubna svetlosna godina iznosi više hiljada milijardi milijardi milijardi milijardi kubnih kilometara. U toj zapremini prostora smeštene su mnoge milijarde galaksija, od kojih svaka prosečno sadrži sto milijardi zvezda po masi približnih suncu. Ukupna masa materijala iznosi prema tome oko sto hiljada milijardi milijardi milijardi milijardi ton, sa prosečnom gustinom od jednog grama materije na milion milijardi kubnih kilometara, ili od jednog atoma na hiljadu litara.

Počnimo tako što ćemo se vratiti unazad za mnogo milijardi godina pre razdvajanja galaksija, u vreme kada se univerzum, kakvog ga danas opažamo, sadržavao u zapremini oko deset milijardi puta manjoj od navedene vrednosti i kada je brzina širenja bila sto hiljada puta veća nego što je sada; Univerzum je svoju veličinu udvostručavao na svakih nekoliko stotina hiljada godina. Ako se vratimo unazad u vremenu, samo sto hiljada godina pre toga, isti ovaj materijal bio je sabijen u zapreminu manju još trideset hiljada puta, a brzina širenja bila je sto miliona puta veća nego danas.

Izvesno je da se tempo promene ubrzava kako idemo sve dalje unazad. Samo sto godina pre ovoga, celokupni današnji univerzum bio je sabijen u sferu prečnika tek oko 30 000 svetlosnih godina – što je zapremina koju danas zauzima Mlečni put. Ukoliko se vratimo još samo za jednu godinu pre tog trenutka, suočavamo se sa neverovatnom predstavom svega što sada vidimo – milijardi galaksija, 100 000 000 000 000 000 000



Bindu – tačka iz koje nastaje i u koju se vraća svemir. Koncentrični krugovi označavaju cikluse evolucije i involucije svemira (Indija, XVI vek)

smislu, trenutak. Kakve god neshvatljive smicalice da nam prostorni goli singularitet pruža, on nam ih pruža sve odjednom. Vremenski goli singularitet s druge strane, opstojava s vremenom i može neprekidno nastavljati da univerzumu seje nove uticaje.

Te su razlike od suštinskog značaja kada se radi o pitanjima uzroka i posledice, i o pojmovima predvidljivosti i zakonitosti fizičkog sveta. Prisustvo golog singulariteta uništava nauku dopuštajući stvarima da se odigravaju bez zakonomernog uzroka – i zaista, u blizini jednog takvog singulariteta sve se može desiti. Ove primedbe važe za slučaj velikog praska, ali su u jednom smislu manje ozbiljne: odsustvo zakonitosti svojstveno je samo trenutku velikog praska, samom početku eksplozije. Nakon toga, nastupaju zakon i poredak i univerzum se razvija prema jasno određenim, disciplinovanim principima.

Postojanje prošle ivice vremena podrazumeva da veliki prasak, u jednom vrlo temeljnom smislu, predstavlja stvaranje fizičkog univerzuma. Radi se ne samo o stvaranju materije, kao što je tako često zamišljeno u prošlosti, već o stvaranju svega onoga što je fizički relevantno, uključujući tu i prostor i vreme. U tradicionalnoj religijskoj slici, prostor i vreme se uvek smatraju apsolutnim – kao nešto što nadilazi materijalna zivjanja i večno postoji. Sada vidimo da da vreme ne mora produžavati večno u prošlost ili budućnost. Veliki prasak predstavljao je početak vremena. Da li će za celokupni univerzum doći i kraj vremena još uvek je ot-

voreno pitanje.

Možemo sada posmatrati stvaranje kao poseban slučaj golog singulariteta – u slučaju velikog praska proizišao je univerzum. Njegovo stvaranje predstavlja trenutnu suspenziju fizičkih zakona, iznenadni bljesak nezakonomnosti koji je omogućio da iz ničega proizade nešto. Ono predstavlja pravo čudo – prevazilaženje fizičkih principa – koje se opet može odigrati samo u prisustvu nekog drugog golog singulariteta.

Postojanje golog singulariteta, pa prema tome i stvaranja, na početku velikog praska zasniva se na jednom vrlo uprošćenom modelu univerzuma koji pruža matematičku progresiju, ukoliko je data veličina neke tipične zapremine prostora – recimo, univerzuma koji je sada dostupan našem opažanju – u bilo kom datom vremenu. Mi sad moramo preispitati neke od pojednostavljujućih pretpostavki koje su ovde iznesene, pogotovo precizno značenje koje treba pripisati reči »veličina«. Kao što je već rečeno, galaksije su vrlo ravnomerno raspoređene kroz ceo svemir. Štaviše, širenje univerzuma podjednako je brzo u svim pravcima. Ta pravilnost znači da će neki dati geometrijski oblik – na primer, jedna galaktička sfera – ostati sfera i sa daljnjim širenjem. Ona se neće izobličiti u cigaru ili lepinju kao što bi se desilo kada bi širenje bilo brže u nekim pravcima nego u drugim. Stoga se »veličina« može odnositi na zapreminu materijalne sfere ne obazirući se uz to i na »oblik«. Menja se samo veličina, oblik ostaje isti.

Mada pretpostavka da se oblik neke date

zapremine prostora ne menja s vremenom očito predstavlja dobru aproksimaciju, ona može biti samo približna. Izvesno je da postoje lokalne nepravilnosti u organizaciji kosmičke materije, pošto i same galaksije svedoče o izvesnom stupnju neravnomernosti i nepravilnosti. Upravo kao što je i kolaps savršeno okrugle zvezde koja stvara singularitet u crnoj rupi jedna idealizacija, tako je isto i u slučaju pretpostavke o savršeno ravnomernom univerzumu koji proističe iz singulariteta velikog praska.

Starost univerzuma

Sasvim je sigurno da je u stvarnom univerzumu singularitet velikog praska bio jedno beskrajno složeno i zapetljano dešavanje. Pitanje je da li je njegov nepravilni oblik ostavio bilo kakve »rupes« kroz koje se prostor-vreme može nastavljati a da ne naide na ivicu. Mada je neka vrsta singulariteta postojala u našoj prošlosti, da li je moguće da on nije stvorio sav prostor-vreme, već samo jedan njegov deo? Da li je on stvorio samo deo materije, ili je uopšte nije stvorio? Da li je univerzum oduvek postojao u ovom ili onom obliku, tako da veliki prasak predstavlja tek jedan krajnje žestok intermeo u kosmičkoj istoriji, koja je inače lišena singulariteta?

Neki kosmolozi su ispitivali komplikovane matematičke modele univerzuma da bi utvrdili da li bi singularitet velikog praska i dalje dozvoljavao postojanje univerzuma beskonačne starosti. Mada su i dalje visoko idealizovani, ti modeli ipak dopuštaju odsutpanja od savršene ravnomernosti kakva sigurno postoje u stvarnosti. Iz ovih ispitivanja proizilazi da je zaista moguće zamisliti beskonačno stare univerzume u kojima veliki prasak predstavlja tek jednu prolaznu fazu koja uključuje prilično nemoćnu vrstu singulariteta.

Niko nema pojma da li su modeli beskonačno starog kosmosa blizi istini od modela u kojima singularitet odseca sav prostor-vreme u trenutku univerzalnog stvaranja. Postoji, međutim, izvesno prilično opšte svedočanstvo koje govori protiv beskonačno starog univerzuma. To svedočanstvo je u vezi sa crnim rupama.

Kada materijama jednom nestane u crnoj rupi, ona odatle više ne može izaći. To znači da je stvaranje crnih rupa jedan nepovratni proces i, ako za trenutak ostavimo po strani Houkingov (Stephen Hawking) efekat isparavanja (*Hawking evaporation effect*), odatle sledi da se broj i veličina crnih rupa uvećavaju sa vremenom. Ukoliko bi univerzum bio beskonačno star, moglo bi se sasvim uopšteno očekivati da bi do sada gotovo sva materija nestala u crnim rupama, i da bi univerzum bio potpuno drugačiji nego što ga danas opažamo.

Ovaj jednostavni zaključak, na žalost, se komplikuje jednim brojem razmatranja. Ukoliko je univerzum koji se proširio iz velikog praska postojao pre velikog praska onda se on pre tog razdoblja mogao jedino skupljati. On nije mogao da bude statičan, a onda da eksplodira, jer ne bi bilo načina na

koji bi materijal mogao da izbegne da se sabija pod uticajem gravitacije. Ukoliko se dakle univerzum pre velikog praska uvek skupljava, onda bi, ako idemo prema beskonačnoj prošlosti, kosmički materijal morao biti beskonačno rastrkan. Tada se javlja pitanje da li je taj materijal bio združen u galaksije ili neke manje jedinice, ili je pak bio ravnomerno raspoređen, možda u obliku pojedinačnih atoma. U prvom slučaju, teško je shvatiti kako to da je, u beskonačnom vremenu koje je stajalo na raspolaganju, celokupni materijal svake od jedinica uspeo da izbegne sabijanje u crne rupe, koje bi zatim isparile nakon ogromnog vremenskog perioda, ostavljajući za sobom univerzum gotovo u potpunosti sačinjen od zračenja, sa vrlo malo materije. Moguće je tu fazu pre velikog praska u kojoj prevladuje ova vrsta zračenja uskladiti sa univerzomom kakvog ga danas opažamo, ukoliko pretpostavimo probranje jednog dela tog zračenja natrag u materiju tokom velikog praska.

Takva pretpostavka nalazi na dodatnu teškoću koja je u tome što bi novostvorena materija (izuzev ukoliko neke nove spekulativne teorije o subatomskim silama nisu tačne) bila praćena jednakom količinom takozvane antimaterije. Što se nje same tiče, sve je u redu, osim što u dodiru sa običnom materijom obe vrste bivaju anihilirane vraćajući se opet natrag u zračenje. Stoga se mora pronaći mehanizam koji bi odvajao materiju od antimaterije, možda u zasebne agregate koji obuhvataju čitave grozdove galaksija. Mada nismo u stanju da kažemo da li su druge galaksije sačinjene od materije ili antimaterije, poznato je da se mešanje toga dvoga vrlo retko odigrava, jer bi u protivnom bilo moguće otkriti gama zračenje stvoreno njihovom anihilacijom. Mada su neki kosmolozi stvorili teorije koje se bave objašnjavanjem načina na koji bi se materija i antimaterija mogle razdvojiti jedna od druge, zapravo nije poznat ni jedan stvarno ubedljiv mehanizam. Stoga se pokušaji gradnje ovakvog modela univerzuma poprilično zaglubljuju u tehnički detaljima. Naravno, mogli bismo jednostavno *ad hoc* postulirati da singularitet velikog praska iskašlja upravo onu količinu materije koja daje razmeru materije prema zračenju kakvu danas opažamo, ali to ne može biti pravo objašnjenje.

Ukoliko je materijal u skupljajućem univerzumu pre velikog praska u početku bio raspršen u vidu pojedinačnih atoma, onda je kolaps u crne rupe mogao biti odlagan sve dok se gustina materijala nije povećala do one tačke na kojoj lokalni gravitacioni poremećaji postaju značajni. To bi značilo da se tokom beskonačnog vremena univerzum tiho skupljava sve dok se, kako se veliki prask bliži, materijal nije počeo da združuje u galaksije, zvezde i manji broj novih crnih rupa. Zatim je univerzum dostigao jedno stanje maksimalne sabijenosti, uništavajući sve zvezde (ali ne i crne rupe), da bi potom »odskočio« na neki način koji ne razumemo, i ponovo eksplodirao u velikom prasku. Prirodno, jedan deo materije, a verovatno i crnih rupa mora da je izbegao singularitet za

koji znamo da je bio prisutan. Mada se ovaj opšti scenario ne može odbaciti, on zbog nekih stvari zahteva da poreklo univerzuma bude još upečatljivije od iznadanog singularnog stvaranja svega što postoji. Možemo li zaista poverovati da su, širom celog univerzuma u beskonačnoj prošlosti, svi pojedinačni atomi bili tako uredno raspoređeni da se, čak ni u nezamislivo drugom vremenu koje je stajalo na raspolaganju, nisu uobličila nikakva velika gravitirajuća tela?

Postoji, zapravo, još jedan scenario za univerzum beskonačne starosti. Već je napomenuto da sila gravitacije koja deluje između galaksija zadržava njihovo udaljavajanje, utičući da se brzina rastrkavanja sa vremenom smanjuje. Ako univerzum sadrži dovoljno materije, obuzdavajuća sila biće dovoljno snažna da potpuno zaustavi kosmičko širenje i da ga preobrati u kolaps, privlačeći galaksije nazad jedne prema drugima u neku vrstu velikog zdobljavanja – obrnuto od velikog praska. Houking-Penrouzove (Hawking-Penrose) teoreme singulariteta predviđaju da će se singularitet pojaviti na kraju kolapsa i većina kosmologa smatra da će to označiti anihilaciju celokupnog univerzuma – budući kraj prostora, vremena i materije. To se na našem prostorno-vremenskom dijagramu može predstaviti jednim horizontalnim rezom duž gornje ivice. Univerzum koji poseduje i prošli i budući prostorni singularitet postoji samo jedno konačno vreme, recimo, sto milijardi godina. Zapravo, i samo vreme bi u tom slučaju trajalo samo sto milijardi godina.

Ukoliko želimo da spekulisemo o univerzumu koji je postojao pre velikog praska, onda bismo mogli da pretpostavimo da će on preživeti i veliko zdobljavanje (*big crunch*) i da će odskočiti u novu fazu širenja. I ovog puta širenje će na kraju takođe biti zaustavljeno, i nastupiće novo skupljanje, vodeći ka novom zdobljavanju-prasku, i tako dalje. Takav kosmos je po svom ponašanju cikličan, jer osciluje između jednog maksimuma pri punoj raširenosti i minimuma pri zdobljavanju-prasku. Svaki pojedinačni ciklus poseduje konačno trajanje, ali je istorija univerzuma beskonačno stara. Današnja posmatranja pokazuju da svetleća materija (zvezde i gas) sačinjava tek jedan procenat one količine materijala koji je potreban da bi se kosmičko širenje ikada preokrenulo završavajući zdobljavanjem. Ne bez obzira na to, moglo bi se desiti da postoje ogromne količine teško primetne mase u obliku crnih rupa, međugalaktičkog gasa, subatomskih čestica slabog međudejstva ili gravitacionih talasa. Ta se ideja ne može odbaciti.

Ciklični univerzum takođe pati od problema nagomilavanja crnih rupa. Teško je sagledati kako bi sabijena materija tokom epoha između zdobljavanja-praskova mogla da izbegne propadanje u crne rupe koje se množe sa svakim narednim ciklusom. Teško da je pre našeg sopstvenog mogao postojati beskonačan broj ciklusa, jer bi tada svakako ostalo vrlo malo materije. Gotovo ceo univerzum bio bi sačinjen od crnih rupa, što je u potpunom raskoraku sa posmatranjem.

Ostavljajući potpuno na stranu sve ove probleme, fizičari se ustežu da prihvate da je univerzum postojao pre velikog praska iz prostog razloga što bi to podrazumevalo prihvatanje najgore vrste glog singulariteta. Ako uzmemo da Houking-Penrouzove teoreme predviđaju jedan veliki singularitet velikog praska negde u univerzumu, onda je najprihvatljivije mesto za njega na početku vremena, gde se on u izvesnom smislu trenutno okončava. Ukoliko nema početka vremena to znači ili da je singularitet tu negde u blizini, go, ili da će se najverovatnije stvoriti novi singularitet kad god univerzum doživi kolaps, da bi potrajao jedno kratko vreme i nestao. U tom slučaju mogli bismo u principu konstruisati jedan sličan glog singularitet iz nekog lokalizovanog mini-kolapsa, podražavajući kosmički kolaps. To je upravo ona situacija o kojoj je bilo reči i koju naučnici smatraju anatomom.

Šta se to onda desilo pre velikog praska? Prost odgovor je »ništa«, jer nije postojalo nikakvo »pre«. Ukoliko prihvatimo singularitet velikog praska kao potpuno prošlu vremensku granicu svekolikog fizičkog univerzuma, onda je i samo vreme nastalo s velikim praskom. Besmisleno je govoriti o »pre«. Na isti način besmisleno je pitati šta je prozurokovalo veliki prask, jer uzročnost podrazumeva vreme; nije bilo nikakvih događaja koji bi prethodili singularitetu.

Pitanje da li je moguće, ili čak misleno da vreme ima početak ili kraj mučilo je filozofe preko dve hiljade godina. Aristotel je smatrao da je univerzum beskrajan star, ali je judeo-hrišćanska tradicija, sa svojom centralnom dogmom stvaranja, izgleda zastupala suprotno mišljenje. Mnogo kasnije Lajbnic je spekulisao da bog »ili nije stvorio ništa, ili je ... stvorio svet pre bilo kakvog vremena koje bi se tom činu moglo pripisati, dakle, ... svet je večan«. To je zaključak koji proističe iz verovanja da »Bog ništa ne čini bez razloga i nikakav se razlog ne može dati zašto on nije ranije stvorio svet«.

Šta znači početak univerzuma?

Tim se problemima pozabavio i filozof iz osamnaestog veka, Immanuel Kant, u svojim takozvanim »Antinomijama čistog uma« objavljenim 1781. U vezi tvrdnje da univerzum nema početka u vremenu Kant je istakao da bi to značilo da svaki trenutak vremena poseduje beskonačnost prethodećih trenutaka. Prema tome, postojalo bi beskonačno mnogo sukcesivnih stanja sveta. Pošto je Kant verovao da se beskonačni niz stanja ne može »dovršiti sukcesivnom sintezom« (tj. beskonačnog se nikada ne može zaista dostići), on je zaključio da je ideja o večnom univerzumu pogrešna. S druge strane, ukoliko je univerzum stvoren pre nekog konačnog vremena, razmišljajući je Kant, onda mora da je postojalo vreme kada univerzum nije postojao. On je zatim dokazivao da ništa ne može nastati iz vremena kada ništa ne postoji, tako da »svet ne može imati početak«. Na taj je način on došao do protivrečnosti.

Danas možemo videti ograničenost Kan-

tovog razmišljanja, jer stvaranje univerzuma u nekom konačnom trenutku u prošlosti ne zahteva pretpostavku da je postojalo vreme kada ništa nije postojalo. I samo vreme može biti stvoreno, na šta je izgleda pomišljao i Sveti Avgustin koji je napisao »svet je načinjen za vremenom, a ne u vremenom«.

Za Kanta i ostale jedan od problema izgleda da je sumnjivi logički status pojma prvog trenutka. Ukoliko univerzum nije beskonačno star, onda izgleda kao da mora da je postojao neki prvi trenutak vremena. Savremeni filozofi i dalje uporno tvrde da prvi događaj ne može biti iste vrste kao ostali događaji. Međutim, mnogi od njih previdaju činjenicu da stvaranje pre 15 milijardi godina ni u kom slučaju ne podrazumeva neophodnost postojanja prvog događaja. Ova se nazivlje paradoksalna izjava može potvrditi ako se prisistimo nekih od čudnih svojstava beskonačnih skupova. Ako je univerzum zaista proizišao iz singulariteta, onda se sam singularitet ne može smatrati delom prostor-vremena – on predstavlja jedan slom pojma prostor-vremena. Ako singularitet nije deo prostor-vremena onda on nije događaj, i nije se »odigrao« u nekom trenutku. Ali ako singularitet ne predstavlja prvi događaj, šta je onda bio najraniji trenutak *nakon* singulariteta?

To pitanje slično je pitanju koji je najmanji broj veći od nule: milioniti, trilioniti deo jedinice? Očito je da se bilo koji broj koji bismo izabrali može podeliti. Ne postoji najmanji broj. Slično tome, nema potrebe da postoji prvi trenutak, mada je prošlo vreme konačno. Ta mogućnost, koja je izneta u komadu Toma Stopparda (Stoppard) *Skakači*, rešava nas mnogih filozofskih problema u vezi prihvatanja konačnosti prošlosti.

U tradicionalnoj religijskoj slici stvaranja, bog je odgovoran za stvaranje upućujući razrađenog kosmičkog poretka koji vidimo oko sebe. Mi živimo u jednom tako visoko organizovanom kosmosu, punom zanimljivih struktura i događanja, da je mnogim ljudima nemoguće da poveruju kako je on nastao čistom igrom slučajnosti. Vrhunac složene organizacije jeste ljudsko telo i um, ali gde god pogledamo priroda izgleda tako dobro organizovana da je lako celokupni univerzum sagledati kao proizvod inteligentne manipulacije.

Poistovenež bogu sa organizujućom silom ne predstavlja, naravno, objašnjenje, već definiciju. Danas je većina teologa spremna da prihvati da univerzum funkcioniše sam od sebe bez potrebe za neprekidnim božjim nadgledanjem. Umesto toga, zakoni prirode su u stanju da upravljaju svim prirodnim aktivnostima bez nadprirodne pomoći. No bez obzira na to, bog se i dalje priziva kako bi na samom početku pokrenuo ceo sistem. Naučnim jezikom iskazano, bog mora da ispoljava svoje moći kroz goli singularitet koji označava stvaranje iz velikog praska.

Očigledno je da ne postoji nikakva nesaglasnost između ovih teoloških ideja i naučne verzije, jer singularitet po definiciji prevazilazi zakone prirode. To je svakako ono jedno

mesto u univerzumu gde, čak i za najtvrdokornijeg materijalistu, ima mesta i za priznavanje boga. No sigurno je da takav bog, odgurnut na samu ivicu prostor-vremena, predstavlja tek bledu senku onog božanstva kakvo bi većina ljudi pozelela da prihvati. U ovoj fascinantnoj oblasti, gde se nauka meša sa religijom i filozofijom, postoji neodoljiva težnja da se nauka dotera do svojih granica. Može li naše, mada fragmentarno znanje o singularitetima razotkriti bilo šta o prirodi boga koji je stvorio univerzum, da upotrebi moć teološki jezik? Da li su svojstva golih singulariteta konzistentna sa idejom boga koji uspostavlja svekoliku aktivnost stvarajući visoko organizovanu strukturu koju nazivamo univerzomom, da bi zatim pustio da sistem funkcioniše samostalno u skladu sa zakonima prirode?

Singulariteti mogu pripadati bilo kategoriji bilo haotičnoj vrsti. Svakako da možemo zamisliti neki goli singularitet koji izbacuje već dovršene, visoko uređene sisteme. Staviše, moguće bi bilo verovati u goli singularitet koji jednostavno izlubljuje čitave zvezde i planete sa svim stanovnicima! Ovakve apsurdne spekulacije predstavljaju samo jedan izraz činjenice da su zakoni prirode u singularitetu suspendovani. Mnogo je verodostojnija predstava o haotičnom singularitetu, gde slom zakona vodi potpuno slučajnosti, tako da materijal i uticaji koji iz njega proizilaze ne poseduju nikakvu ugrađenu organizovanost. Svaka struktura koja se pojavi čisto je slučajna i vrlo malo verovatna.

Kakvo svedočanstvo nam naša posmatranja prvobitnog univerzuma pružaju da je singularitet velikog praska bio odgovoran za stvaranje visokog stupnja uređenosti kojega danas vidimo u univerzumu? Kada se ispita fizički uslovi pri velikom prasku ispada da na početku nije postojalo ništa od današnje kosmičke organizacije. Nisu postojale galaksije, ni zvezde ni planete, ni ljudi ni atomi, pa čak ni atomska jezgra. Bilo koji pokušaj da se objasni složeno ustrojstvo i prepleti sklop univerzuma u kome sada obitavamo mora se zasnivati na ispitivanju događaja koji se odigrali *nakon* velikog praska. Prvobitni univerzum bio je, koliko mi to možemo proceniti, vrlo blizak potpunom haosu.

Najbolji dokazi za potpuno haotični i neuređeni početak nalaze se u posmatranjima kosmičkog mikrotalasnog pozadinskog zračenja, koje predstavlja relikv prvobitne toplote. Kao što je već rečeno, energetski spektar ovog zračenja vrlo je sličan onome koga emituje telo koje je dospelo u toplotnu ravnotežu (poznatom kao spektar crnog tela). Krajem prošlog veka fizičari su počeli da ispituju značenje toplote ravnoteže u svetu atomske teorije materije. Oni su ustanovili da stanje ravnoteže predstavlja stanje maksimalne atomske neuređenosti, do koga dolazi kada se atomski sačinitelji nekog tela raštrkaju na najslabiji mogući način. Relikt prvobitne toplote koja još uvek zapljučuje univerzum nosi nepogrešivi pečat atomskog haosa u obliku svog energetskog spektra. Univerzum je po svemu sudeći

nastao u potpunom atomskom neredu. Način na koji je iz prvobitnog haosa proizišao kosmički poredak može se detaljno razumeti ako se ispituju nuklearni procesi koji su se odigrali tokom prvih nekoliko minuta nakon početka velikog praska. Ne postoji nikakva očigledna potreba za nadprirodnim organizatorom – zakoni prirode sami za sebe izgledaju sasvim sposobni da stvore sadašnji visok stupanj strukture i organizacije koji univerzum čini toliko zanimljivim. Opširan prikaz ovih stvari može se naći u mojoj knjizi *Odbegli univerzum (The Runaway Universe)*.

Ova nas razmatranja vode verovanju da su, makar u slučaju singulariteta velikog praska, proishodeći uticaji bili potpuno neuređeni i haotični. Ovaj će se zaključak možda morati modifikovati u svetu budućih otkrića u astronomiji i fundamentalnoj fizici, ali mora se priznati da, na sadašnjem stupnju našeg znanja, nauka ne podržava religijsku sliku tvorca koji je stvorio već dovršene kosmičku organizaciju. Stara ideja o nekoj vrsti »univerzuma u paketu«, postavljenog u kosmičkom sjaju, ne slaže se dobro sa svedočanstvom koje nam je dostupno. Organizacija je iz užarenog početka proistekla lagano i, po svemu sudeći, automatski.

Ovaj zaključak dovršava postojano povlačenje pojma jednog organizaciono-manipulativnog božanstva koji se pojavio pre dve ili tri hiljade godina. Naši su preć, koji su prizivali nadprirodne sile kad god bi se dogodilo nešto neobjašnjivo, postepeno naučili da *ad hoc* nadprirodne hipoteze zamene disciplinovanom zakonima prirode. Model sveta je polako prošao kroz jednu metamorfozu od igracke čudljivih bogova do uređenog zakonomernog sistema – gotovo mehaničke sprave. Oblast nadprirodnog postepeno se ospalila kako je sve veći broj pojava bivao objašnjen na osnovu naučnih principa. U prošlom veku jedino su stvaranje čoveka i stvaranje univerzuma ostali kao legitime »oblasti« u kojima operiše božansko. Mi danas znamo kako je čovek, pa čak i kako je život (u obrisima), nastao na Zemlji. Sada takođe počinjemo da shvatimo i sam nastanak univerzuma – uključujući i stvaranje prostora i vremena. Organizaciono-manipulativni bog odbačen je unazad kroz vreme, čak i preko ivice vremena, i progнан u oblast s one strane prirodnog sveta. A vidimo da ni na mestu gde prirodni svet susreće nadprirodni svet – singularitetu – bog-organizator zapravo nije neopohan. Kosmos je, onakav kakav je danas uređen, nastao automatski iz prvobitnog haosa.

S engleskog preveo: Marko Živković



Dr Pol Devis (Paul Davies) je profesor teorijske fizike na univerzitetu u Njukasu u Engleskoj, i predavač primenjene matematike na Kraljevskom koledžu Londonskog univerziteta. Autor je brojnih članaka objavljenih u časopisima *Nature*, *New Scientist*, *The Sciences*, itd. Njegove najpoznatije knjige su *Other Worlds (Drugi svetovi)*, *Space and Time in the Modern Universe (Prostor i vreme u modernom univerzumu)*, *The Runaway Universe (Odbegli univerzum)*, *The Forces of Nature (Sile prirode)*, i *The Search for Gravity Waves (Potraga za gravitacionim talasima)*.

UDK 113/119 (315)

Kineska kosmološka shvatanja

Mirko Gaspari

vremenom naučnom kosmologijom koja takođe kosmos tumači kao *samo-generišući, samo-nastajući i samo-determinišući*. Takođe, u tumačenju nastanka sveta, kod starih Kineza je isto tako kao i kod savremenih kosmologa bila delatna teza o »prirodnoj silama« kao ključnim agensima u nastanku i razvoju kosmosa².

Isto tako, kao i današnja, i kineska kosmologija je bila *evolucionarna*: ona sledjava svemir kao proces u razvoju i permanentnom (samo) nastajanju i samo-preobražavanju. Stoga, za Kineze nastanak svemira nije bio (samo) jedinstveni događaj koji se jednokratno odigrao u konačnoj prošlosti (kao npr. u hrišćanstvu, gde je to događaj »transcendentalne misterije«) a otuda i odsustvo posebnog bavljenja *krajem* svemira kao jednokratnim događajem u konačnoj budućnosti. Kosmos je u permanentnom samo-nastajanju i samopreobražavanju, sve se odvija po određenom skladnom i simetričnom redosledu i uz nebrojeno mnogo ponavljanja – čime se sugeriše *cikličnost* i pluralizam svemir što je takođe jedna od mogućih implikacija savremene kosmologije.

U primeru iz *Hua-nan-dzija* koji navodimo kao paradigmatičan, savremen je (u filozofskom smislu) i pokušaj da se u domenu *logičkog poimanja* (uvodno nabrajanje »hijerarhije početaka«) izađe na kraj s beskonačnim nizom pitanja u vezi onoga »šta je početak« (i šta je bilo pre početka). Tu je na delu pokušaj da se misli početak pre početka, kao i odnos ničega (nebitka) i nečega (bitka). Od sedam odrednica prve tri su prevashodno logičke prirode, dotd preostale četiri predstavljaju inverznu »hijerarhiju početaka« od bitka (već nastalo) ka nebitku (nastalost prapočetak).

2. Od onoga što je sasvim specifično za kinesku kosmologiju, i šire, za kinesku metafiziku, jeste ideja da nebitak prethodi bitku – on je prioritetan i u kosmološkom i u ontološkom poretku. Pri tome, uočljiv je pokušaj da se nebitak misli kao stvaralačko načelo ili čista potencija »praznina« koja omogućava nastanak bitka. Ne »zašto upoš-

te nešto a ne ništa« već »nešto baš zato što je ništa«.

Takođe specifično za kinesku kosmologiju jeste svojevrsan *organicizam* tj. usled univerzalizacije makrokosmičko-mikrokosmičkog paralelizma došlo je do delimičnog preklapanja organsko-biološkog i kosmološkog plana tako da je svemir tumačen kao veliki organizam: on nastaje, živi i traje kao samo-regulirana celina, sklad i međuporožimanje svojih delova, i, napokon, odumire, nestaje. Sam kosmološki diskurs, kao što se dá videti iz prevoda koji sledi, prepun je organicističkih analogija. Govori se o jedrima, embriovima, zametnim (ili »semenim«) oblicima, životnom dahu (*č'i*), Nebo i Zemlja se spajaju i razdvajaju, praznina početka je »vlažna« itd. Dakle, za stare Kineze kosmos je organizam koji sam sebe porađa.

Izvadak kosmoloških teorija iz *Hua-nan-dzija* (relevantna poglavlja jesu: 2., 3., 7., i 14. poglavlje) završava odeljak koji, govoreći o psiho-kosmičkom paralelizmu, ukazuje na *storiološki* značaj pokušaja da se misli i dosegne prapočetak.

Hua-nan-dzi: Odlomci o kosmologiji

1. Bejaše početak
2. Bejaše početak prethodnice početku
3. Bejaše početak prethodnice i pre početka (prve) prethodnice
4. Bejaše bitak
5. Bejaše nebitak
6. Bejaše još-nepočetak nebitka
7. Bejaše još-nepočetak još-nepočeta nebitka

1. »Bejaše početak« označava postojanje složene energije koja se još nije razmnožila i zametna oblika, niti u vidljiva oblika korena, semena, ili izraslina. Ali čak i tada, u ovom neizmernom i neopipljivom stanju, postojala je želja da se život pojavi; međutim, poreklo stvari još nije bilo uobličeno.

2. »Na početku prethodnice početku« *č'i* Neba se po prvi put spustio, a *č'i* Zemlje uzdiglo. Jin i jang su se sjedinili u središtu svemira, lutajući tamo-amo u igri, takmičenju i prožimanju. Nabijeni energijom i sadržavajući skladnost, u pokretu, u razdvajanju i spajanju, svaki je težio sjedinjenju sa drugim stvarima iako ni jedna uobličena stvar još nije nastala.

3. »U fazi »početka prethodnice i pre početka (prve) prethodnice«, Nebo je bilo bremenito skladom ali se još nije spustilo; Zemlja je negovala životvornost *č'i* ali se još nije uzdigla. Svugde je bila praznina, nepomična, pustila, vlažna, bez ičeg sličnog. Životvornost *č'i* lebdeće je besciljno.

4. »Bejaše bitak« nagoveštava početak stvaranja. Pojavila su se jedra i embrioni i zametna oblika kao što su korenje, stavljike i tkiva. Svuda su leteli i puzali insekti. Sve je bilo u pokretu, nadahnutu dahom života. U ovoj fazi stvari su se dale osleptile, zahvatile, videti, slediti, nabrojati i razabrati.

Jedno od osnovnih motivacija u upornom pokušaju odgonetanja zagonetki početka i kraja sveta kroz vekove bila je čovekova potreba da »sebe smesti u kosmos« tj. njegova potreba da, u kontekstu totaliteta, osmisli svoju egzistenciju.

Zajedno sa drugim narodima starog veka koji su za sobom ostavili značajne filozofske tradicije (Crčka i Indija), i Kinezi su se dugo tokom svoje istorije bavili kosmološkom problematikom. Na začetke već uobličених kosmoloških razmatranja nailazimo već u drugom veku p.n.e., u sinkretičkom delu *Hua-nan-dzi* i kod velikog eklektičara i sinkretiste (rane) dinastije Han, Tung Džungšua (2. vek p.n.e.). Nakon toga, i pored jasno definisane i kontinuirane »prirodnjačke« struje unutar kineske filozofije (»integralni paralelizam« mikrokosmosa i makrokosmosa u *Ji ding*u i *jin-jang* školi, kao i u neotaoizmu), humanističko-petičko-problematika konfucijanizma otiskuje filozofsko bavljenje kosmologijom sve do velike renesanse metafizike i kosmologije (pod uticajem neotaoizma i budističke metafizike) koji uvodi neo-konfucijanizam posredstvom Sao Junga (1011–1077), i, naročito, Džu Hsia (1130–1200). To je ujedno i poslednje razdoblje velikih kreativnih i »sistemskih« kosmoloških teorija u kineskoj filozofiji.

Da bi se, međutim, stekla jedna »panoramna« i paradigmatična predstava o kineskoj kosmologiji, najuputnije je zadržati se na ranim kosmološkim shvatanjima (kako su npr. izložena u *Hua-nan-dziju*), budući da je, između ostalog, kasnija kosmologija dosta opterećena kineskim objedinjenim sistemom znanja tj. paralelizmom i sistemom korespondencija između mikrokosmičkog i makrokosmičkog plana (tako da su dovodeni u vezu *jin* i *jang*, Nebo i Zemlja, pet činilaca,¹ četiri godišnja doba, svetski pravci, notna skala, brojevi, boje, čula, heksagrami *Ji ding*a itd.). Taj kineski »psiho-socio-kosmički« paralelizam je manje interesantan za čistu kosmologiju pošto se sistem korespondencija više odnosi na već nastali svet i njegove mene nego na sama temeljna pitanja početka sveta, te je takav sistem korespondencija pre pogodovao razvoju meterološko-geološke kosmologije i planetarne astronomije nego li razvoju fundamentalne kosmologije (pitanja početka i kraja sveta).

Ipak, čak i nezavisno od pojedinih pravaca i škola, mogu se uočiti neke bitne karakteristike koje odlikuju i u izvesnom smislu objedinjuju ukupna kineska kosmološka shvatanja.

1. Kao i dobar deo kineske filozofije, kineska kosmologija je u osnovi »naturalistički« orijentisana. Ona je pokušavala da početak i kraj svemira i prirodu uopšte opiše njima samima, *ne pretpostavljajući spoljni, demirsko-stvaralački agens* ili intervenciju božanstva u nastanku kosmosa. Po odsustvu ove pretpostavke ili, po odsustvu *potrebe* za pretpostavkom o transcendentnom agensu, kineska kosmologija je vidno u skladu sa sa-

¹ Tzv. »pet elemenata« ili pet sila (*wu hsing*): voda, vatra, drvo, metal i zemlja.

² Kod starih Kineza možemo precizno govoriti o pojmu »prirodne sile« jedino ako imamo u vidu da Kinezi nisu oštro razlikovali moguću »prirodnu« mogućeg »duhovnog« agensa budući da dualizam »prirodnih« sila u kineskoj filozofiji nije bio delatan na način na koji je bio u evropskoj filozofiji.

5. »Bejaše nebitak« ukazuje da gledajući, ni jedan se oblik nije mogao videti; oslušujući, ni jedan se zvuk nije mogao čuti; kada bi ruka zahvatila, nije bilo ničeg opipljivog; posmatrajući iz daleka, bio je neograničen. Kao bezograničen prostor, kao duboka i ogromna praznina, bio je nepomična, finotvarna masa neizmerne prozračnosti.

6. »Stanje "još-nepočetka nebitka" obuhvatalo je Nebo i Zemlju, uobličavajući nepregledno mnoštvo nastalih stvari. Postojala je samo sve-proizimajuća, neopipljiva složenost, ogromna i sve-prisutna. Nije bilo ničeg što se proteže izvan nje, a unutar nje nije mogla stati ni najmanja stvar. Bio je to neizmeran i neograničen prostor koji je činio osnovu bitka i nebitka.

»U razdoblju kada 'bejaše još-nepočetak još-nepočetka nebitka', Nebo i Zemlja se još nisu razdvojili, jin i jan se još nisu izdiferencirali, četiri godišnja doba se još nisu mogla razaznati i bezkrajno mnoštvo stvari se još nije iznedrilo. Ogromna, ujednačena, utihnula, nepomična i prozračna; oblića stvari još uvek su bila nevidljiva. Bejaše to kao svetlost usred nebitka koja se povlači i gubi iz vida.«

(2. poglavlje)

»Dok Nebo i Zemlja još nisu nastali, postojala je samo amorfna neobličienost. Stoga se ovo naziva Velikim početkom (*tai shih*). Iz Velikog početka nastala je prazna protežnost, a iz prazne protežnosti svemir. Iz svemira je nastao primarni *či* (*yüan ch'i*), koji je već znao za granice. Ono što je bilo svetlo i prozračno skupilo se da uobličí Nebo. Ono što je bilo teško i neprovidno, zgrušalo se da uobličí Zemlju (...)

»Esencije Neba i Zemlje uobličile su jin i jang, a zgusnute esencije jin i janga uobličile su četiri godišnja doba. Razasute esencije četiri godišnja doba, uobličile su mnoštvo stvari. Od vrele, dugo sakupljane sile janga nastala je vatra, a od esencije vatre nastalo je Sunce. Od hladne, dugo sakupljane sile jina nastala je voda, a od esencije vode nastao je Mesec. Od prečišćene esencije sunčevog i mesečevog *čija*, nastale su zvezde i planete. Nebo je u sebi primilo Sunce, Mesec, zvezde i planete, a Zemlja vodu, reke i prašinu (...)

»Put Neba je da (ono) bude kružno, a put Zemlje da bude kvadrat. Kvadrat vlada tamom, a oblina svetlom. Svetlost je izdanak *čija* i stoga je vatra spolja blistava. Tama upija *či* i stoga je voda iznutra blistava. Ono što izbacuje *či* daje. Ono što upija *či* preobražava. Stoga jang daje a jin preobražava.

»Od nepravilnih fluida (*či*) Neba i Zemlje, ono što besni uobličava vetar. Od sjedinjenih fluida Neba i Zemlje, ono što je skladno uobličava kišu. U razuzdanom međudejstvu jina i janga nastaje grmljavina; u njihovom nepravilnom mešanju, magla. Kada jang *či* preovladava, širenjem nastaju kiša i rosa. Kada jin *či* preovladava, zgrušavanjem na-

poreklu a fizičko svom korenu, gde može opstati čovek?

»(...) Jednost proizvodi dvojtvo. Iz dvojtva nastaje trojstvo, a iz trojstva deset hiljada stvari. Deset hiljada stvari podupiru jin i obuhvataju jang. Od mešanja daha jina i janga zavisi njihova usklađenost (...)

»Nebo sadrži četiri godišnja doba, pet čitunila, devet podela³ i tristošezdeset dana. Čovek takođe poseduje četiri ekstremiteta, pet unutrašnjih organa, devet otvora i tristošezdeset zglobova. Nebo obuhvata vetar, kišu, hladnoću i toplotu, a čovek poseduje kvalitete primanja i davanja, radosti i srdžbe. Stoga žuč odgovara oblacima, pluća pari, slezina vetru, bubrezi kiši i jetra grmljavini. Čovek čini trojstvo sa Nebom i Zemljom a njegov duh je gospodar (...)

(7 poglavlje)

»Proizimajući Nebo i Zemlju, u nedokučivoj, nepatvorenoj jednostavnosti, bez ikog stvorenog; ovo se zove Velika jednost (*t'ai i*). Proističući iz ove jedností, sve stvari postaju izdiferencirane (...). Ali ono što omogućava nastajanje stvari ne može se naći među stvarima. Ako pogledamo unazad ka Velikom početku, čovek je nastao iz nebitka da bi preuzeo obličje u bitku. Zadobivši obličje, bio je određen stvarima. Ali onaj koji se može vratiti stanju iz kojeg je nastao i biti kao da nikada i nije posedovao fizičko obličje, naziva se pravim čovekom (*chen jen*). Pravi čovek je onaj koji kao da nikada nije napustio Veliku jednost.«

(14. poglavlje)

Prevedeno prema Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. I, Princeton, 1983, str. 395-399.

Pismo travnatih izdanaka (*Kina VIII vek*)

staju sneg i mraz. Stoga bića sa krznom i perjem koja hodaju i lete pripadaju jangu; dok bića sa oklopom i kriljuštima pripadaju jinu (...)

(3. poglavlje)

»Od davnina, pre nego su nastali Nebo i Zemlja, postojale su samo predstave bez fizičkog oblika - nepojmljive, neprozirne, ogromne, nepokretne i neopipljive. Postojala je samo beskrajna maglovitost, nedokučiva, kao ponor, kao neizmerna dubina u koju niko nije mogao prodrati. Potom se podvojila na jin i jang a zatim razila na osam strana sveta (kompasa). Tvrdó i meko uzajamno su se dovrsavali i mnoštvo stvari poprimilo je obličje. Iz grubog *čija* nastali su reptili a iz finotvornog čovek. Stoga ono što je duhovno pripada Nebu, a ono što je fizičko pripada Zemlji. Kada se duhovno vrati svom



³ Osmam strana sveta (prema kompasu) i njihovog središte kao deveta.

UDK 294:113/119

Budistička kosmologija

Randolf Klecki

Ne postoji jedinstveni sistem budističke kosmologije. Zapravo se svaka struja unutar budističke tradicije obrađala kosmološki nauči iz svoje posebne perspektive – sagledavajući svemir kao pozornicu za dramu spasenja iskazanu izrazima svojih naročitih filozofskih i teoloških sklonosti. Budistički sistemi ne samo da su povezani sa drugim indijskim sistemima, na primer, sa hinduizmom, dainizmom, ađivikama, i tako dalje, već i sa helenističkim spekulacijama, također.

Sistem jednostrukog sveta, naročito upadljiv u starijim budističkim tekstovima, daje sliku svemira kao pljosnatog diska sa nebesima i meditacionim predelima iznad, a paklom ispod njega. Mada je najstarije predanje naizgled ograničilo interes na taj sistem jednostrukog sveta, razvijena je grandiozna kosmička struktura na obzoru ovog jednostrukog svemira. Trgovci osnovnih misli koje se dovode u vezu sa sistemom višestrukog sveta javljaju se u tekstovima palijskog kanona. Sistem deset hiljada svetova pominje se u *Datakama*, iako veoma slabdo razradeno, a nešto više sistematski u Buddhaghosinoj *Vīśuddhimaggi* (deo 414 i dalje). Ove i druge slične kosmologije varijante su kosmologije *sahasra*, »kosmologije hiljada«. One se usredsređuju na teme o kosmičkom vremenu i pripadaju hinayana školi budizma.

Kosmologija mahayane, koju odlikuje sistem bezbrojnih svetova raspoređenih širom deset regiona vasiono, može se karakterisati kao kosmologija *samkhyeya*, »kosmologija bezbrojnih«. Iako u izvesnim od ovih sistema svetova nedostaje jedan Buda, većina njih su polja Bude (*buddhakṣetra*) gde potpuno i savršeno prosvetljeni Tagachata prebiva i naučava zakon za dobrobit nbrojenih bića. Govoreći upućeno, postoje tri *buddhakṣetri*: »čisto» (*viśuddha*), »nečisto» (*aviśuddha*), i »mešano» (*misra*). Najpoznatija od čistih Zemalja je Sukhavati, mada je u nekim tekstovima nesumnjivo potčinjena drugim zemljama. Saha je najvažnija od Nečistih Zemalja – mada se, iz drugog ugla, Saha može smatrati »mešanom» zemljom, naizmenično ukrašenom (čistom) i neukrašenom (nečistom). Smeštena u južnim oblastima, Saha je naš svemir i polje je Bude Sakyamunija.

U srži svake od ovih kosmologija nalazi se drama spasenja. Ta drama spasenja, implicitna u svim budističkim kosmologijama, ono je što omogućava integraciju naučnih i teoloških osnova ovih kosmologija, predstavljenih u slikama pokreta i svetlosti. Još specifičnije, ove kosmologije preobrazavaju astronomske teme o pokretu i svetlosti u mitološko-filozofske teme o putovanju i duši. Naizgled fantastični brojevi, karakteristični za ove kosmologije, zasnivaju se na moći matematike koja astronomima omogućava da izmere pokrete nebesa, a vernicima dozvoljavaju da shvate teološke i mističke implikacije ovih merenja.

Sistem jednostrukog sveta. U pogledu osnovnih crta sistema jednostrukog sveta uglavnom postoji saglasnost širom velikog spektra budizma i istaknuta su oblika palijskih

skih tekstova, baš kao i budističke sanskritske književnosti. Budistički tekstovi označavaju ga kao *cakravala*, po planini od gvožđa koja ga okružuje. Jednostruki, kružni sistemi sveta ističu se u puranskim i dainiskim kosmologijama, takođe, a veoma su rasprostranjeni širom klasičnog sveta. Ovdje ćemo zanemariti razlike u detaljima u budističkim tekstovima i ograničiti se na opšte i sistematsko izlaganje o Vasubandhuovoj *Abhidharmakośi* (u daljem tekstu *Kośa*) što je delo sautantrika, nastalo u četvrtom ili petom veku naše ere.

Dramska nadgradnja. U svom najprostijem obliku, drama sistema jednostrukog sveta zavisi od činjenice da je svemir ograničen i trajan. Kaluder hodi kroz dva područja svemira tokom svojih meditacija, najzad pristivajući do onostranog – otepljujući se od njega – da bi se domogao lične *nirvane* i dostigao stanje *arhata*. Prisustvo nekog Bude, ili podelo kosmičkog vremena, u velikoj su meri nevažne za ovo dramu.

Kosmologija hiljada. Postoji bezbroj varijacija unutar ove opšte odrednice, ali je kombinacija hiljada svetova i postavljanje jednog kosmičkog nivoa iznad drugog temeljna odlika kosmologije *sahasra*. Druga je karakteristika krajnje jedinstvo ovih različitih kombinacija svetova u područje jednog jedinog Bude, u jedinstvenu *buddhakṣetru* (polje Bude), ili nekog sličnog objedinjujućeg entiteta.

Majjhima nikaya (3.101) opisuje podelu *brahmaloke* na mnogostrukosti hiljada svetova, praveći razliku između *sahasrabrahme* koji upravlja *sahassi lokadhatuom* i ekvivalentnih područja kojima upravljaju *dvisahasso-brahma*, *trisahasso-brahma*, *catussahasso-brahma*, *pañcassahasso-brahma*, i *sattassahasso-brahma*, bogovi koji vladaju svetovima čiji je broj od 1,000 do 1,000¹⁰⁰.

Još jedan primer iz paliskih tekstova nalazimo u *Anguttara nikayi* (1.227), koja opisuje (1) sistem jedne hiljade svemira, *sahassi chulanika lokadhatu* (»mali hilikosmosos«); (2) sistem jednog miliona svemira, *dvisahassi majjhinika lokadhatu* (»srednji hilikosmosos«), koji obuhvata hiljadu »malih hilikosmososa« i (3) sistem jedne milijarde svemira, *tisahassi mahasahassi lokadhatu* (»veliki hilikosmosos«), koji obuhvata hiljadu »srednjih hilikosmososa«. *Kośa* (tom 3, str. 138–141) opisuje *trisahasramahasahasralokadhatu* zapravo na identičan način.

Sudeći po opisu, izgleda da se *trisahasramahasahasralokadhatu* (*tisahassi mahasahassi lokadhatu*) sastoji od milijarde svemi-

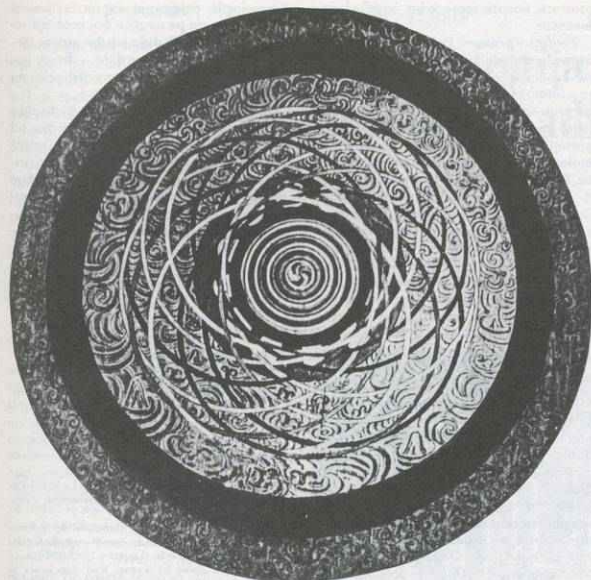
ra kao što je ovaj u kome mi živimo, a svaki se sastoji od četiri ostrva, zida *čakravala*, sedam koncentričnih prstenastih planina, sunca, meseca, i Gore Meru. Ovakvo ustrojstvo hiljada svetova najprezentativniji je izraz kosmologije *sahasre* i javlja se kao obrazac u vidu ispoljavanja *buddhakṣetre*. Čak i tekstovi mahayane koji priznaju postojanje bezbrojnih *buddhakṣetri* prihvataju činjenicu da je svaki od njih jedan *trisahasramahasahasralokadhatu*.

Tumačenje značenja *trisahasramahasahasralokadhatu* ostaje problematično. Kako god bilo, ono je usko povezano sa spekulacijama o velikoj podeli kosmičkog vremena. Zbog ovog spoja razumno je pretpostaviti vezu između hiljada kosmologije *sahasre* i načina na koji su astronomi merili pomske planeta, množeći frakcionalna merenja iz svojih posmatranja hiljadama godina, da bi odredili početak i kraj sveta, to jest, ono vreme kada su sve planete bile (i kada će biti) poredane u pravoj liniji. Oslanjajući se na ove povezanosti, možemo posmatrati svemir kao nešto što »svetište premerava«, stalno proizvodi podelu vremena koje se zasnivaju na moći razlučivanja.

Ova veza sa merenjima vremena potkrepljena je paralelama između kosmologije *sahasre* i kosmologija hinduističkih pirana, pošto su »hiljade svetova« (tj. jedna milijarda) kosmologije *sahasre* upravo jednake podelama vremena u puranskom kosmosu – ako zanemarimo uputstva o danima i noćima i uzemimo u obzir samo godine. Puranske *yuge* sastoje se od deset božanskih godina, od kojih svaka iznosi hiljadu ljudskih godina, što čini deset hiljada godina u *mahayugi*. Hiljadu *mahayuga* jednako je jednoj *kalpi*, što je takođe i jedan »Brahmin dan«, a stotinu godina takvih dana jednako je životu Brahminom; ili *mahakalpi*. (Čeo račun je sledeći: 10 x 1000 x 1000 x 100 = 1 000 000 000.) *Trisahasramahasahasralokadhatu* daje prostornu dimenziju vremenjskim podelama hinduističke kosmologije.

Dramska nadgradnja. Za razliku od drame sistema prostornog sveta, način na koji se spasenje može zbiti unutar strukture kosmologije *sahasre* u neraskidivoj je vezi sa podelama kosmičkog vremena i pojavom Bude.

Najduži ošedeak vremena, onaj koji odgovara trajanju svemira, jeste *mahakalpa*. Jedna *mahakalpa* se sastoji od četiri »trenutka« (*kalpe*), od kojih svaka sadrži dvadeset *antarakalpi*. Tako da se *mahakalpa* sastoji od (1) *kalpe* stvaranja (*svartakalpa*), koja se protire od rođenja praiskonskog vetra do pojave prvog bića koje nastanjuje pakao; (2) *kalpe* koja je trajanje stvaranja (*svartasthayaikalpa*), a počinje pojavom prvog bića u paklu; (3) *kalpe* raspadanja (*samvartakalpa*), koja otpočinje od trenutka kad bića prestanu da se ponovo rađaju u paklu, a okončava se trenutkom u kojem »svet prebivaju« (tj. svet nastaje osetnim bićima) biva uništen; i (4) *kalpe* tokom koje je svet i dalje u raspadu (*samvartasthayaikalpa*) i tokom koje ne preostaje ništa do prostora (*akāśa*) u kojem je svet bio. Svaka od ove četiri *kalpe* ponekad se označava kao *asamkhyeya*



Kosmička mandala iz Butana. U središtu se nalazi simbol stvaranja nastanka kosmosa (po početku trojstva). Prostorno označavaju dalje materijalizacije (elemente, itd.) – Butan XIX vek.

(»neizračunljiva«) kalpa.

Dvadeset malih, ili »prelaznih«, kalpi (antarakalpe) imaju sledeće odlike: Tokom perioda stvaranja svet prebivanja (bhajanaloka) stvara se tokom prve antarakalpe; bića se pojavljuju tokom preostalih devetnaest. Obrnut proces odvija se tokom perioda razaranja. Pri kraju perioda stvaranja ljudski život je neograničenog trajanja. Tokom prve antarakalpe stvaranja on se skraćuje (apakarsa) na deset godina. Svaka od sledećih osamnaest antarakalpi sastoji se od produžavanja (utkarsa) trajanja života od deset godina sve do osamdeset hiljada godina i, potom, skraćivanja sve do deset godina iznova. Dvadeseta antarakalpa sastoji se samo od produžavanja sve do osamdeset hiljada godina.

Mada se posebno ne pominje u Kosi, trebalo bi primetiti da se mesijansko predanje budizma usredsređuje na ličnost *Maitreya*, budući i poslednjeg bude našeg doba, koji će doneti novu *dharmu* (»učenje«) da zameni izopачeni nauk Sakjamunjeva. To će se dogoditi kada trajanje života dostigne osamdeset hiljada godina.

Kada sva bića iščeznu iz nižih područja i ponovo se ujedinje u području meditacije, po svojoj prilici pomoću sile meditacije, a moguće i usled dostizanja nirvane, odigravaju se »smištenja« (samvartani). Sredstva uništenja su »veliki elementi« i ima ih tri vrste: pomoću vatre, vode i vetra. Drugo područje meditacije (*dhya*na) je granica (sima) razaranja

vatom; sve niže biva spaljeno i sažeženo. Treća *dhya*na je granica razaranja vodom; sve niže biva razloženo ili rastvoreno. Četvrta *dhya*na je granica razaranja vetrom; sve niže biva raspršeno. Nema razaranja zemljom, jer se svet prebivanja sastoji od zemlje. Destrukcije prate jedna drugu sledećim redom: sedam razaranja vatom je praćeno razaranjem pomoću vode; ovaj ciklus od osam razaranja ponavlja se ukupno sedam puta. Zatim sledi još sedam razaranja vatom i konačno razaranje vetrom. Tako da ima sedam puta osam, ili pedeset šest razaranja vatom, sedam vodom, i konačno (šezdeset četvrto) razaranje vetrom.

Dok je soteriološka drama, povezana sa ovom kosmologijom, spuptana spekulacijama o kosmičkom vremenu, sama drama se deli na četiri zasebna »trenutka«. Prvi je onaj napredovanja *śravake*, onog koji stupa religioznom stazom da bi postao *arhat*. Drugi je ispoljavanje čudesnih moći. Treći je zvanje *bodhisatve*, koji se zareduje u prisustvu nekog Bude da sledi stazu budinstva i ne pređe u trunče *nirvane*. Četvrti trenutak u ovoj dramati jeste pojava nekog Bude.

Uznapredovanje *śravake* prema stanju *arhata* sastoji se od niza vežbi, učenja i meditacija, upošteno označenih kao »staze«. Ukratko, *śravaka* na putu do arhatstva ovladava stazom, koja se sastoji od šesnaest »trenutaka« četiri Svetih Istina (*abhisamaya*), što uključuje i posed nad »četiri ploda« te staze: *srotapanna* (»pobednik strujanja«), *sa-*

krdagamin (»jednom-se-vraćajući«), *anagamin* (»nevraćajući-se«), i *arhat*.

Vežbujući izvesne čudesne moći, stičući ih kao ishod meditacije, a dajući zavet da postane Buda, *bodhisatva* zatim usavršava vrline (*paramita*) tokom tri *asamkhyeye mahakalpe*. Posle bezbrojnih radanja među onima odlične sudbine, *bodhisatva* se rađa na Tušita Nebu, tokom čega obavlja dela koja proizvode trideset i dve oznake velike i skoro sigurno kosmičke ličnosti (*mahapurusa*). Za vreme protoka stotine dodatnih kosmičkih doba (*kalpasate sese*), on u Dambudvipi ispoljava znake *mahapuruse*. Ovo čini samo u prisustvu Bude.

Konačni stupanj drame uključuje pojavu Bude. Mada postoje znatna doktrinarna neslaganja po mnogim pitanjima u odnosu na ovaj problem, svi se slažu da se jedan Buda pojavljuje samo u periodu kada je dužina ljudskog života u opadanju, a to je između osamdeset hiljada i stotinu (ponekad osamdeset) godina. Vitovni rasponi duži od ovoga suviše su dugi da bi se bićima učinila dostupnom svest o nestalnoj prirodi stvari; manje od ovoga, život je suviše kratak, a pet izopачenosti (*kazaya*) isuviše su tada jake da bi se ovladalo učenjem. Pošto je Buda sigurno različitog reda od *arhata*, a pošto oboje nesumnjivo poseduju *nirvanu*, moramo zaključiti da je Budina *nirvana* različitog reda od one *arhatove*.

Pošto je važnije obezbediti opšte stajališta za tumačenje ovih sistema nego se upuštati u detalje, predlažemo sledeće. Sistem jednostrukog sveta služi u osami kao ispoljavanje za monašku meditaciju, baš kao što filozofija samkhye služi kao kosmologički okvir za upražnjavanje joge. Vreme (kretanje) i kosmos su u suštini sadržani unutar tela pojedinca u njegovom neoslobođenom stanju. Vreme i prostor su proizvodi pokreta praiskonske materije (*prakrti*) potaknute prisustvom duše.

Kao neposredan zaključak, nepotrebne su velike podelje vremena – *kalpe, yuge, mahakalpe*, i slično. Tamo gde se ove pojavljuju, vreme (i kosmos) su inkorporirani u telo hožanstva. Dok je arhatstvo ili postignuće *nirvane* pojedinca suštinska drama u sistemu jednostrukog sveta u paljskim tekstovima, tekstovi sarvastivadna utemeljuju dramu koja se tiče odnosa između individualne *nirvane* (*arhat*) i Budine *nirvane* kao kosmičke figure čije telo ubuhvata elemente vremena. Ovu postavku delom potvrđuje činjenica da paljska *Abhidharma* priznaje jedinstvenu neuslovljenu *dharmu* i jedinstvenu *nirvanu*, dok književnost sarvastivadina priznaje tri neuslovljene *dharme* uključujući prostor i dva tipa *nirvane*.

Dramska nadgradnja. Pored tri klase svetaca – *arhat, bodhisatva*, i Buda – *Koša* priznaje četvrtu klasu poznatu kao *pratyekabuddha*, osoba koja dostiže prosvetljenje u osami. Ovo četvrtoro grupisanje važno je zbog njegovog preobražaja u *Saddharmapundarika Sutri*.

Ova sutra opisuje »stazu« koja vodi spasenju, poznatu kao *ekayana*, »jedinstvena staza«. Uz pomoć »sredstava« (*upaya*), Buda gradi tri staze – one kojima hode *arhat*,

pratyekabuddha i *bodhisattva* – tako da odgovaraju duhovnim sposobnostima stvorenja. Dok bića teže tim trima ciljevima nezavisno, već prema svojim senzibilitetima, tek posle dostignu ove različite privremene nirvane Bude im daruje istinsku nirvanu.

Ima još takvih veza između ove drame i one koju nalazimo u predanjima o Čistoj Zemlji. Tamo verujuće opominju da u trenutku smrti misle na Buda Amitabhju ('beskrajno svetlos'), čije se polje, Sukhavati (Zemlja Blaženstva), nalazi na zapadu. Čineći tako, biće ponovo tamo rođeni i to će biti njihovo poslednje rođenje; živeće životne bez prekidanja, slušajući savršeno propovedane *dharma* da bi, najzad, zadobili konačnu nirvanu. Nepomenuto jednostavno je da Sukhavati oblast *sukhe* ('blaženstvo'), postajena nasuprot ovom svetu *dukkhe* ('patnja'). Naravno, fundamentalno je načelo hinayane da je sve postojanje patnja (*dukkha*). Svet *sukhe* je, stoga, vizionarska predstava sve dualnosti i sveg stremjenja. On je, na taj način, prilagodba osećajnosti svih stvorenja i, na neki način, provizorna nirvana. Iz Sukhavati se razotkriva drugi stupanj drame, a to je *ekavana*, ili nirvana darovana kao rezultat Budine nirvane.

Imajući isto to na umu, ali služeći se kaznom umesto nagradom, japanski monah Genshin (942–1017) sakupio je obimnu zbirku jezovitih paklenih opisa koji se odnose na sistem jednostrukog sveta ne bi li obratio čovekom u ka ponovnom rađanju u Sukhavati, da ne bi ostali u oblasti *dukkhe* i tako postali predmet najuznasnijih muka.

Škola kineskog budizma T'ien-t'ai koristi *trisaahasramahasaharalokadhatu* drukčije, zasnivajući njeno tumačenje na drugom poglavlju Sute Lotosa. Ovdje se kaže da ona predstavlja tri hiljade svetova, što se koristi kao model za međupodiranje u prirodu sve stvarnosti. Ove tri hiljade svetova takođe su poznate kao *dharma* i organizovane su na sledeći način: ima deset oblasti postojanja – Bude, *bodhisattve*, *pratyekabuddhe*, neposredni Budini učenici (*śravake*), nebeska bića, duhovni, ljudska bića, pokojnici, zveri, i izopačeni ljudi. Svaki od ovih uzajamno deli odlike drugih, što čini stotinu oblasti. Svaka od njih se, sa svoje strane, odlikuje sa deset 'stakvosti ili stome-sličnosti, putem čega se istinsko stanje manifestuje u fenomenima. To čini hiljade oblasti postojanja. Svaku oblast nadalje tvore tri podela živih bića, prostora i (pet) agregata (*skandha*) koji čine *dharma* što ukupno iznosi tri hiljade oblasti postojanja ili vidova stvarnosti. Pošto je međupodiranje ove tri hiljade oblasti (*trisaahasramahasaharalokadhatu*) imanentno i jednom jedinom trenutku misli, sva bića imaju Budinu prirodu i stoga mogu biti spašena.

Dok je upoređivanje ovih varijacija u drami sa onom kosmologije *sahasre* korisno, bolje će se shvatiti u kontekstu jednog drugog sklopa opštih kosmoloških struktura, onih kosmologije *asamkhye*.

Kosmologija bezbrojnih. Kosmologija *asamkhye* pripada mahajani i odlikuje se 'bezbrojnost' (*asamkhyeya*) Budama i *buddhahaksetrama* koji ispunjavaju deset regiona

prostora, umesto samo jedne *buddhaksetre* hinayane.

Predstave prostora. Dok u kosmologiji *sahasre* dominiraju vremenske kategorije *kalpe*, kosmologijom *asamkhye* dominiraju prostorne kategorije i predstave. Naglasak na prostornim slikama ide sve do tačke na kojoj mahayana može tvrditi da vreme ne postoji. Baš kao što su se pojave Bude u kosmologiji *sahasre* vezivale za protok vremena, Bude se sada dovode u vezu sa pravcima ili tačkama u prostoru i nazivaju se 'Bude deset regiona' (*dasadigbuddha*). Sledstveno tome, pojava nekog Bude u ovoj kosmologiji nije redak slučaj. Žauzkrat, stalno se ponavlja da su Bude 'brojne kao pesak Ganga'.

Dramska nadgrađnja. Nova drama izražena je mitom koji se provlači mnogim mahajanskim tekstovima. Ona se odnosi na 'svetke koncentracije' Bude Sakjmunija u njegovom kosmičkom obliku i na način putem kojeg te koncentracije rezultuju ispoljavanjem čudesnih moći, od kojih je najuočljivije isijavanje svetlosnih zraka iz Budinog tela. Iako ta mitema varira od teksta do teksta, nju sa sholastičkom revnošću analizira *Mahaprajnaparamita sutra* (14–15). Suštinska načela ove drame mogu se ovako sažeti:

Buda pristupa koncentraciji u kojoj su sadržane sve koncentracije. Odatle, idući nadalje, primenjuje različite čarobne moći, a od njih je najuočljivije isijavanje svetlosnih zraka iz njegovog tela. Obasjana tom svetlošću, sva bića postaju uprta ka prosvetljenju i priprema se da čuju veliku propoved kosmičkog Bude; svet se preobražava u Čistu Zemlju, a bića su ili u stanju da vide i čuju *dharma* koja se propoveda u drugim poljima Bude, ili bivaju prenesena u jedno od tih polja gde mogu čuti *dharma* bez prepreka, ometanja, ili prekida. Buda koristi čarobne moći stečene koncentracijom na dobrobit svih bića. Silina svetlosnih zraka toliko je moćna da se dovodi u vezu sa razaranjem svemira vatrom krajem jedne *kalpe*. Kao ishod njegovog utrućuća u koncentraciji, Buda ispoljava čudesne moći u korist svih bića, u skladu sa njihovom osetljivošću. Baš kao što hinduističke kosmologije istražuju razgranatost pojma *pralaya* (smrt/razaranje svemira/oslobodenje), tako budističke kosmologije istražuju višestruko značenje *nirvane*.

U krajnjoj analizi, samo *nirvana* kosmičkog Bude ishoduje spasenje, ne i *nirvane* pojedinca. Prema *Sutri Lotosa*, 'on nepoduhva posebnu nirvanu za svako biće, on navodi sva bića da dostignu potpunu nirvanu uz pomoć potpune Nirvane Tathagatine' (Kern, 1965, str. 81).

Drama kosmologije *sahasre* i ona *asamkhye* mogu se pokazati oprečnim i mnogim tačkama. Putovanje u kosmologiji *sahasre* napreduje tegobno i naporno kroz svako od prebivališta te kosmologije i pruža se u do beskraj u vremenu. Putovanje u kosmologiji *asamkhye*, s druge strane, odvija se u hipu, prenoseći pojedinca do jednog od mnogih svetova međusobno razdvojenih beskrajnim prostorom praznine. U prvoj su Bude retke i u stanju mirovanja, u drugoj su brojne i aktivne. Baš kao što se hinduističke

kosmologije poigravaju suprotstavljanjem termina *purusa* po njegova dva značenja višestrukih pojedinih duša, s jedne strane, i jedinstvene, sveobuhvatne duše, s druge, budističke kosmologije bave se pojedinačnim i kosmičkim *nirvanama*.

Moglo bi se obrazložiti da sva budistička kosmološka spekulacija spada u jednu od ove dve tradicije. Ona koja prihvata vreme kao fundamentalni kosmološki realitet pripada hinajani. Ona koja prihvata metafore prostora pripada mahajani. Takođe je verovatno da kosmologija *śākravata* i kosmologije Čiste Zemlje zapravo predstavljaju prečice ili pojednostavljenja ove dve velike tradicije, jedna u korist monaškog pozvanja, a druga u korist predanja o požrtvovanosti mahayane.

S engleskog preveo: Branislav Mišković

W. Randolph Kiezel: *Buddhist Cosmology, The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade. Princeton 1988.



Bibliografija

- Abhidharmakośa*, translated by Louis de La Vallée Poussin as *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 vols. (1923–1931; reprint, Brussels, 1971).
- Mahaprajnaparamita Sāstra*, translated by Étienne Lamotte as *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nagarjuna*, 5 vols. (Louvain, 1949–1980).
- Ojyosha*, translated by August Karl Reischauer as 'Genshin's Ojo Yoshu: Collected Essays on Birth into Paradise', *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, 2d ser., 7 (1930): 16–97.
- Saddharmapundarika Sutra*, translated by Hendrik Kern as *Saddharma-Pundarika; or the Lotus of the True Law* (1884; reprint, Delhi, 1965). The Chinese version of this text was translated by Leon Hurvitz as *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (Lotus Sutra)* (New York, 1976).
- Sukhavatīyaha Sutra*, translated by F. Max Müller and edited by E.B.Cowell in *Buddhist Mahayana Texts, Sacred Books of the East*, vol. 49 (1894; reprint, New York, 1969).
- Traishumikātha*, translated by Frank E. Reynolds and Mani Reynolds as *Three Worlds according to King Raṅga* (Berkeley, 1982).
- Vaiddhimagga*, by Buddhaghosa, translated by Bhikkhu Nyanamoli as *The Path of Purification*, 2d ed. (Colombo, 1964).

Ontala dela od interesa:

- Andrews, Allan A. *The Teachings Essential for Rebirth: A Study of Genshin's Ojyosha*. Tokyo, 1973.
- Basham, A. L. *History and Doctrine of the Ajivikas: A Vanished Indian Religion*. London, 1951.
- 'Butsudo. In *Hōgōrin: Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, 4 vols., edited by Paul Demiéville. Tokyo, 1929–1931.
- Hurvitz, Leon. *Chih-Li: Mélanges chinnoises et bouddhiques*, vol. 12. Brussels, 1962.
- Kirfel, Willibald. *Die Kosmographie der Inder* (1920). Reprint, Bonn, 1967.
- Kiezel, W. Randolph. *Buddhist Cosmology: From Single World System to Pure Land; Science and Theology in the Images of Motion and Light*. Delhi, 1983.
- Lamotte, Étienne. *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*. Translated from French by Sara Boin. London, 1976. See especially 'Note I: The *buddhaksetra*'.
- La Vallée Poussin, Louis de. *Cosmogony and Cosmology: Buddhist*. In *Encyclopedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, vol. 4. Edinburgh, 1911. A lucid and highly detailed discussion of Hinayana cosmology.

Dainizam

Kao jedna od velikih heterodoksnih tradicija koje su se javile tokom petog veka pre n.e., dainizam je razvio predanje o kosmološkim spekulacijama kojim nema ravna. Sva bića su potčinjena vremenu, mada dela i bavljenje religioznim zvanjem utiču na sudbinu.

Dainski svemir (*loka*, ili *loka-akasa*) zamišljen je kao trodimenzionalna struktura. Upravo onkraj granica ove strukture nalaze se tri atmosferska sloja (*valaya*): onaj vlažnog vazduha (*ghana-ambu*), gustog vazduha (*ghana-vata*), i proređenog vazduha (*tanu-vata*). Najzad, postoji i *aloka-akasa*, prazan prostor u kom se ni svet, atmosfera, pokret, ili bilo šta drugo ne nalaze.

Hijerarhija, ili područja, unutar *loka-akase* podeljena je na četiri dela:

1. Donji svet (*adhi-loka*) dom je infernalnih bića (*naraki*), kao i demona, titana, i tome slično. Ove se oblasti sastoje od sedam slojeva (*bhumi*), a svaki sledeći je sve tamniji od onog iznad: *ratna-prabha*, *sarkara-prabha*, *valuka-prabha*, *panka-prabha*, *dhuma-prabha*, *tamah-prabha*, i *mahatmah-prabha*.

2. Srednji, ili zemaljski, svet (*madhya-loka*) sastoji se od bezbroj koncentričnih ostrva-kontinenata (*dvipa-samudra*) sa Dambudvipom u središtu. Tu je prebivalište ljudi (*manusa*) i životinja (*tiryanca*). Ljudska bića ne nalaze se izvan središta trećeg kontinenta.

3. U višem, ili nebeskom, svetu (*urdha-loka*) nalaze se obitavališta nebeskih bića (*vaimanikadeva*, bogovi kojima su podarene nebeske kočije). Ovi se bogovi svrstavaju u dve kategorije: oni koji su rođeni u nebesima *kalpi* (*kalpopapanna*) i oni rođeni izvan njih (*kalpatita*). Prvi su obična bića koja mogu ali ne moraju stupiti na svetu stazu uvida (*samyak-darsana*); drugi su neizostavno obdareni ovim uvidom i sudeno im je da dostignu *moksu*, oslobođenje, tokom dva ili tri rađanja pošto se vrate u ljudsku egzistenciju. Kalpopapanna bića prebivaju u jednom od šesnaest područja; *kalpatita* ih imaju četrnaest. Najviše od područja *kalpatita* jeste Sarvasthasiddhi. Za bića koja se tu rode kaže se da su u svojoj pretposlednjoj egzistenciji; ponovo će se roditi kao ljudsko biće i dostići će *moksu* u tom životu.

4. *Siddha-loka* je stalno boravište oslobođenih duša (*siddha*). Budući da je ova oblast u obliku otvorenog kišobrana, izgleda kao polumeseč kad se gleda sa strane. Ona leži s one strane nebeskih područja, na vršku svemira.

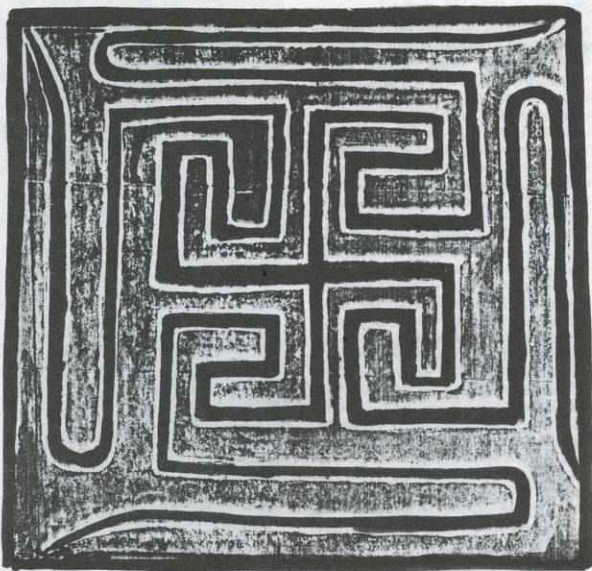
Hronologija. Dainske doktrine o vremenu tvrde da su *karmabhumi* predeli položni beskrajnem vremenskom ciklusu. Ovaj je uzlazni (*utsarpini*) s jedne strane, a silazni (*avasarpini*) s druge. Svaka je podeljena na šest epoha sličnih ali različitih od puranskih *yuga*.

Ove epohe uključuju, onim redosledom kojim se javljaju tokom jednog *avasarpinija*, *susama-susama* (presrećan), čije je trajanje, kažu, 4×10^{14} *sagaropama* (jedna *sagaropama* jednaka je $8.400,000 \times 10^{13}$) godina;

UDK 294 : 113/119

Kosmologija đainista i ađivika

Randolf Klecli



Swastika-jantra (Indija, XIX vek)

susama (srećan), koja traje 3×10^{14} *sagaropama* godina; *susama-dusama* (više srećan nego nesrećan), u trajanju od 2×10^{14} *sagaropama* godina; *dusama-susama* (više nesrećan nego srećan), u trajanju od 1×10^{14} *sagaropama* manje 42,000 običnih godina; *dusama* (nesrećan), koja traje 21,000 običnih godina; i *dusama-dusama* (veoma nesrećan), koja takođe traje 21,000 običnih godina. Poredak je obrnut u jednoj *utsarpini*, a ove slede jedna drugu neprekidno se smenjajući.

Dužina ljudskog života varira u zavisnosti od dužine epohe. *Moksa* se može postići samo tokom treće i četvrte epohe, kada ne preovladaju ni preterana sreća niti nesreća.

Tirthankare. Daini smatraju da se javlja dvadeset četiri *tirthankara* (oni koji grade gáz preko potoka) tokom svake polovine ciklusa u *karmabhumi*ima. Ovo verovanje slično je onom koje se nalazi u hinduističkoj doktrini o *avatarama*. U današnje vreme mi smo u jednoj *avasarpini*, čiji je prvi *tirthankara* bio Rsabha. Dvadeset četvrti je istorijski osnivač đjainizma, Mahavira. Sedamdeset pet godina i osam i po meseci po rođenju Mahavire počela je peta (*dusama*) era tekućeg eona.

Ađivike. Predanje ađivika pojavilo se u vreme Mahavire i Gautame, osnivača dainizma i budizma, ali je u naše vreme ugasilo. Ideje koje se odnose na determinizam (*niya-*



Pečat u vidu svstike
(*Mohendodaro, Indija XXV vek pre n. e.*)

ti) i transmigraciju rasvetljavaju osnovna gledišta indijskih kosmologija.

Determinizam. Voda adivika Gosala (Makkhali Gosala) prihvatio je princip *niya-ti* kao nešto što kontrolise svaku akciju i ne ostavlja ni malo prostora htenju ili volji. »Ako ostrim diskosom čovek svede sav život na zemlji samo na jednu jedinu gomilu, nikakav greh ne čini. Slično tome, ako se čovek kreće severnom obalom Ganga i udeležuje milodarje, prinosi žrtve, nikakve zasluge ne postiže.« (Basham, 1951, str. 13) *Karman* se ne pobija, ali se verovalo da ga se kreposno ponašanje ne dotiče. Pošto je slobodna volja bila iluzorna, svaka promena i vreme postali su isto tako iluzorni. Ovaj se koncept može objasniti putem sledeće logike: ako su sva buduća zbivanja čvrsto predodređena, može se u izvesnom smislu smatrati da već postoje. Stoga, budućnost postoji u sadašnjosti, a i budućnost i sadašnjost postoje u prošlosti.

Transmigracija. Pored svog shvatanja determinizma, Gosala je razvio i jednu zamršenu kosmologiju za adivjike. Prema njoj, smatra se da postoje 8.400.000 *mahakappa* kroz koje svi moraju proputovati pre nego što mogu dospeti do spasenja. Tokom tog vremena duša se mora iznova radati u svakoj od 1.406.600 glavnih vrsta materica, ili *yonī-pamukha*. Među njima, rađanja u ljudskom obliku moraju obuhvatiti svih šest klasa ljudi. Takođe je potrebno 4.900 puta se roditi kao adivika, 4.900 puta kao lutajući prosjak, 4.900 puta kao guja, 7 puta kao zli demon, a 7 puta u jezeru gde duša nalazi utočište pre kraja svog putovanja. Kako se duša približava kraju svog dugog kosmičkog putovanja, javljaju joj se 707 snova od psihičke važnosti, a zatim stupa u poslednjih (21) rođenja. Koncem tih rođenja ona konačno prelazi u *nirvanu*. Da se iz sveta ne bi iscrple sve duše, pošto jedna za drugom dostignu oslobodenje, izvesne duše se vraćaju iz oslobodenog stanja. Ove se duše (u paljskim izvorima) nazivaju *bodhisatte*.

Trajanje jedne mahakappe. Opisujući trajanje ciklusa kojima je duša podvrgnuta, Gosala je, kažu, upotrebio sledeću metaforu. Korito Ganga je 250 *yođana* dugo, pola *yođana* široko, a 500 *đhanua* duboko. Ako bi se jedno zrnice peska uklonilo iz rečnog ko-

rita svakih sto godina, ukupno vreme koje bi bilo potrebno da se izvadi sav pesak bilo bi jedna *sara*. Tri stotine hiljada *sara* istog trajanja jednako je jedna *mahakappa*.

S engleskog preveo:
Branislav Mišković



Bibliografija

- 0100Basham, A.L. *History and Doctrine of the Ājivikas: A Vanished Indian Religion*. London, 1951.
- Basham, A.L. *The Wonder That Was India*. London, 1954.
- Biardeau, Madeleine. *Études de mythologies hindoues*, vol. 1. *Cosmogonies parniques*. Paris, 1981.
- Caillat, Colette, and Ravi Kumar. *La cosmologie jaïna*. Paris, 1981.
- Dasgupta, Surendranath. *Yoga as Philosophy and Religion* (1924). Reprint. Calcutta, 1973.
- Deussen, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. Translated by A.S. Geden. London, 1906, 2d ed., New York, 1966.
- Gombrieh, Richard F. »Ancient Indian Cosmology.« In *Ancient Cosmologies*, edited by Carmen Blacker and Michael Leowe, pp. 110-142. London, 1975. *Hiltebeitel, Alf*. *The Ritual of Battle: Kristina in the Mahabharata*. Ithaca, N.Y., 1976.
- Jaini, Padmanabh S. *The Jaina Path of Purification*. Berkeley, 1979.
- Kirfel, Willihald. *DIE Kosmographie der Inder*. Bonn, 1920.
- Kloetzli, W. Randolph. »Maps of Time—Mythologies of Descent: Scientific Instruments and the Parmenic Cosmography.« *History of Religions* 25 (November 1985): 116-147.
- O'Flaherty, Wendy Doniger, ed. *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley, 1980.
- Pingree, David. »History of Mathematical Astronomy in India.« In *Glossary of Scientific Biography*, edited by Charles C. Gillespie, vol. 15, supp. 1, pp. 533-633. New York, 1978.
- Schubring, Walther. *The Doctrine of the Jainas*. Delhi, 1962.
- Wilson, H. H., trans. and ed. *The Vishnu Purana* (1840). 2d ed. Calcutta, 1961.

UDK 294.51 : 113/119

Hinduistička kosmologija

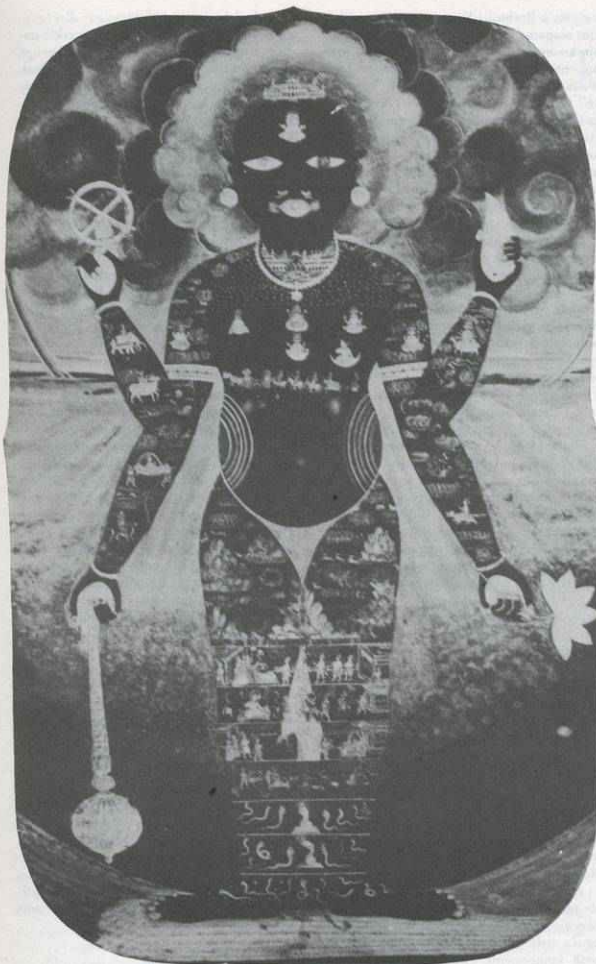
Randolf Klecki

Kosmološke spekulacije koje se tiču kosmogonije, različitih oblasti vasiona, i elemenata kao ključeva za pronicanje u filozofske doktrine, veoma su rasprostranjene i daju se uočiti u indijskim tekstovima u svim periodima. Uprošćeno, mogli bismo reći da se vede bave vatrom, upanišade se tiču vode, filozofija *samkhyā* (pridružna grana joge) odnosi se na disanje ili dah, a *bhakti* predanje na zemlju. Kako se hinduizam razvijao i tokom vedskog, upanišadskog, *samkhyā* i *bhakti* perioda, sve se više bavio kosmološkom problematikom i njenim sistematskim predstavljanjem. Vreme je bilo uvedeno kao princip koji služi kao organizator u drami spasenja i dela kao medijum za božanska i ljudska zbivanja. *Daini* i *adivike* takođe su pridodali znatne količine kosmoloških spekulacija; one imaju izvesne međusobne sličnosti, a među ovima su odsustvo božanskog agensa i naglašavanje onih kontrolnih vidova vremena. Determinističko gledište *adivika* takođe isključuje ulogu ljudskog delanja.

Kosmološki iskazi hinduizma drastično se razlikuju od perioda do perioda, čak i kad se pozivaju na zajedničke slikovite predstave. Razmatranja o biću i nebiću postaju spekulacije koje se bave stvarnošću sveta i duše, a ispitivanje strukture kosmosa najzad je združilo ulogu ljudskog delanja sa onom božanstva u određivanju krajnje sudbine bića.

Vedski period. Vede i brahmane, najstariji hinduistički sveti spisi, kreću sa kosmološkim slikovitim prikazivanjem. Na prvotnom nivou mitologija veda govori o kosmosu kao o Ocu Nebu (*Dyaus Pitr*) i Majci Zemlji (*Prithivi*). Na drugim mestima se kaže da se kosmos sastoji iz tri oblasti: *bhur* (zemlja), *bhuvaḥ* (vazduh), i *svar* (nebo ili raj). Agnicayana, ritualna građevina vedskog vatrelog oltara, opisana je u *Śatapatha brahmana* kao simbolička izgradnja kosmosa u ritualne svrhe.

Često se navode dve ekspliktivno filozofske himne da bi se slikovito prikazao nivo filozofskog doterivanja ovih prastarih tekstova. Prva od ovih (*Rgveda* 10.129.1-7) opisuje kosmogoniju (v. tekst na str. 1); druga (*Rgveda* 10.90) prikazuje vasseljenu kao kosmičkog čoveka (*puruṣā*). To su ta slikovita oblija koja su, izgleda, donjele pridružena kasnijim *bhakti* radovima, a ovi vasionu smatraju telom božanstva i naizgled združuju kosmičkog *puruṣā* sa *puruṣom* shvaćenim kao individualna duša u filozofiji *samkhyā*.



Višnu u svom kosmičkom obličju. Indija. XIX vek

Upanišadski period. Upanišadska književnost pruža sistematski prikaz doktrina *karman* i transmigracije, umnožava hijerarhiju vedskih svetova sa tri na sedam, i uvodi izvesne kosmografske teme, uključujući i spekulaciju koja se bavi prikazama vode. Individualno sopstvo (*atman*) dovodi se u vezu sa rekam koja gubi svoj identitet ulivajući sve u veliko sopstvo (*brahman*), predstavlja no okeanom.

Vertikalna kosmologija. Tri nivoa vedske vasionne sada su proširena na sedam oblasti. Ove uključuju, od najniže ka najvišoj, *bhur*, *bhuvah*, *svar*, *mahas*, *janas*, *tapas*, i *satyam*.

Astronomske ideje o različitim nebeskim telima od malog za interesa u upanišadama.

Samkhya. U najstriknijem smislu, termin *samkhya* znači »nabranjanje«, ali se često prevodi kao »kosmologija«. *Samkhya* opisuje kako se vasiona razvila iz *prakrti* (iskonska, nediferencirana materija, smatrana za žensku) isprepletane sa *purušom* (individualna duša, smatrana za muško). Ovo razlučivanje rezultira u nabranjanju dvadeset četiri izdanaka, koji uključuju čula i elemente. Element zemlje (*kaiti*) poslednji je od tih izdanaka.

Kao filozofski pratilac upražnjavanju joge, *samkhya* obezbeđuje model putem ko-

jeg jogin postepeno izdvaja dušu iz izdanaka *prakrti*. Na kraju, duša spoznaje svoju večnu prirodu i više nije podložna smrti i transmigraciji. *Samkhya* ne prihvata nikakav osećaj vremena kao nekog agensa po sebi ili nešto što obujmljuje sva bića.

Dok izdanci *prakrti* konstituišu kosmologiju u izvesnom smislu, njihova zasnovanost u individualnoj duši znači da ne utemeljuju svet u smislu potpore svim bićima. Postoji, međutim, barem jedan pokušaj – u *Yogabhašya* – da se nabranjanje elemenata *samkhya* u hijerarhijskim odnosima vasionne predstavi kao od one vrste koja se opšte smatra kosmološkim sistemom. Ovdje niži izdanci predstavljaju pakao, dok viši izdanci sazđaju raj. Na taj način duša se, putem upražnjavanja joge, odvaja od nižih elemenata, počinjući od zemlje. Pošto ih potisne, ona se postepeno uspinje do viših domena i najzad, pošto je konačno napustila *prakrti*, razvrgne se od sveta.

Bhakti period. Kosmološke spekulacije rojile su se tokom svih ranih perioda hinduizma, ali nikada nisu bile izložene tako sistematično, niti im je priznato takvo središnje mesto, kao tokom perioda kada je *bhakti*, ili tradicija pobožnosti, dominirala hinduizmom. Prema *bhakti* kosmologijama, svet pruža potporu svim bićima. Sva bića čine deo tela božanstva, a vreme – takođe jedan vid tog božanstva – jeste agens koji pokreće bića prema njihovom konačnom stanju. Ovaj svet često se opisuje tako kao da postoji radi potomstva, a njegovi ga bogovi često moraju sprečavati da ne »potone« pod težinom svih bića.

Mahabharata. Mada *Mahabharata* nije kosmološka rasprava *per se*, ona zaista sadrži barem dva odeljka koji su eksplicitno kosmološki. *Bhīṣmaparva* (odeljak 4-12), na primer, donosi potpuno razvijen kosmograf, karakterističan za *bhakti* predanje, iako se razlikuje u važnim detaljima od onog iz *puranā*. Teme koje se odnose na prirodu vremena i njegovu podelu na *kalpe* i *yuge* javljaju se u *Santiparvan* (12.224). Sličan kratak prikaz dat je u *Manusmrti* (1.64-86).

Epovi i *purane* sadrže eksplicitna i implicitna učenja o doktrini *avatara*, ili potomcima. Ove *avatara* se javljaju na različitim mestima kada vreme izgubi svoju moć da se bori sa demonima i vaspostavi Dharma. Još u *Bhagavadgiti* iz *Mahabharate* Krishna se očigledno poziva na ideju o vremenu i integraciji doktrine o potomcima (*avatara*) sa silaznim dobima (*yuga*). On kaže:

Da bih zaštitio dobre,
I uništio zlotvore,
Da bih čvrsto tlo pružio ispravnima,
Kao biće se javljam iz veka u vek (*yuge yuge*).

(*Bhagavadgita* 4.8)

Purane. Kosmologija je, izgleda, u samom srecu puraničke vizije. *Purane* (ono što je prastaro) su se odlikovale time što su imale pet oznaka (*pañcalakṣaṇa*), među njima stvaranje (*sarga*) i drugostepeno stvaranje (*pratisarga*), koje uključuju različita razara-

nja (*pralaya*).

Mada se neki elementi složenog sistema beskrainog ponavljanja kosmičkih doba sveta javljaju u ranijim tekstovima, sistematska razrada izgleda da je razvijena u mnogome iz epske i puraničke književnosti između petog i trećeg veka pre n. e. Iako je samosvojan u svom punom izrazu, neki vidovi ovog sistema održavaju značajno međudejstvo između bliskistočnog, helenskog, iranskog i indijskog predanja tog vremena, kao i neke još arhaičnije indo-evropske motive.

Temeljni nacrt sačinjen je oko potpunog ciklusa kosmičkog postojanja (*mahayuga*), podeljenog na četiri doba (*yuga*) jednakog trajanja i vrednosti, a svakom prethodi i sledi prelazni period, *svara* ili *svaton*, odgovarajućeg trajanja. U najapstraktnijem obliku, četiri doba se dovode u sudnosn sa bacanjem kockice: *krtayuga* (4), *tretayuga* (3), *dvaparayuga* (2), i *kaliyuga* (1). Ovaj sistem iznedrio je različite proporcionalne mere za trajanje svakog doba u različitim tradicijama: 4000/3000/2000/1000 ili 4800/3600/2400/1200 godina ili 1.728.000/1.296.000/764.000/432.000 godina, dajući jednakovredne mere za dužinu trajanja *mahayuge*: 10.000 ili 12.000 ili 4.320.000 godina. U potpuno razradenom sistemu rabe se čak i još mnogo veći brojevi. Hiljadu *mahayuga* čine jednu *kalpu*, što odgovara bilo jednom danu ili noći u životu Brahme (njegov ukupan život je 311,040 milijardi ljudskih godina). Unutar svake *kalpe* nalazi se četrnaest sekundarnih ciklusa (*manvantara*), a svakom prethodi razaranje i ponovno stvaranje sveta i nova manifestacija Manu, praoca ljudskog roda. (Najvažnije verzije mita o *yugama* v. u *Bhagavata purana* 3.11.6–37; *Brahmanda purana* 1.7.19–63 i 1.29.4–40; *Visnu purana* 1.3.1.–25.)

U potpunosti razvijen mit o četiri *yuge* u sustini je jedna kosmogonija ili savnna vremenskim jezikom, a ipak ona unutar sebe sadrži nekoliko tokova predanja, dobro integriranih u nekim verzijama, koji se mogu pojaviti kao samostalni u drugim tekstovima. Jedan od takvih tokova jeste numeričko predanje koje razrađuje osnovnu shemu četiri proporcionalna perioda u nepojamne kosmičke brojeve.

Ova numerička shema dovodi se u međuodnos sa predanjem o slabljenju *dharma*. Tako je *krtayuga* takođe poznata kao *satya-yuga* ('doba istine') a odlikuje se elementarnim crpim iz savsrm razvijene i nezavisne indijske mitologije o Zlatnom Doba. *Tretayuga* se odlikuje ljudskom vrline i uvodjenjem smrti i truda u manjkos sferu, što će reći, krajem Zlatnog Doba. *Dvaparayuga* označava prelaz na degenerativnu polovinu ciklusa: zlo narasta, a trajanje ljudskog života se smanjuje. *Kaliyuga*, sadašnje doba, čiji početak neki datiraju u 3102. godini pre n. e. (tradicionalni datum rata o kojem se pripređava u *Mahabharati*), period je nesloge i dezintegracije u kojem zlo trijumfuje. Putem ovog međuodnosa, kosmogonska struktura *yuga* preoblikovana je u antropologiju. Mit o *yugama* dalje je isprepletan sa mito-

logijom o Brahmi i Visnuu, naročito njihovim ulogama u ritmičkom širenju i skupljanju kosmosa. Ovaj je element naročito prominentan u pripovestima o *mahapralayi*, s velikom poništenju (*Matya purana* 167.13–25). Konačno, postoji i kraljevska mitologija o Manuima i *avatarama* Visnuu, izložena u ciklusu *manvantara*. Indijska kosmička doba prilagođena su i u budizmu, i u dainizmu, sa značajnim preinačijama i različitim soteriološkim implikacijama. Indijski sistem imao je uticaja i na neokonfucijanske spekulacije o dobima sveta.

Vertikalnom kosmologijom *Visnu purana* izdellila je svemir na sedam područja Upanišada – *bhurloka*, *bhuvahloka*, *svarloka*, *mahaslaka*, *janaslaka*, *tapaslaka*, i *satyamloka* – mada uz znatnu dodatnu pomu razradu. *Bhurloka* sadrži kosmograf sedam ostrva, uključujući i Bharatu, koje je jedina *karmabhumi*, zemlja rada. Ona, takođe, sadrži sedam Patala (podzemnih svetova) – Atala, Vitala, Nitala, Gabhastimata, Mahatala, Surala, i Patala (najniži). Ispod ovih su nekih dvadeset sedam paklenih krugova.

Bhuvahloka je područje sunca, koje se duž godišnje putanje kreće u svojim kočijama. Iznad ovoga je *svarloka* (nebesa), koja sadrži, od najnižeg do najvišeg, Mesec sa njegovih dvadeset sedam ili dvadeset osam Nakasatri (mesečevih kuća, Merkur (Buda), Veneru (Sukra), Mars (Angaraka), Jupiter (Bhraspati), Saturn (Sani), Sedam Risa (Veliki Medved), i Dhruva (Severnjača).

Ova tri područja – *bhurloka*, *bhuvahloka*, i *svarloka* – skupno su *karmakritika*, što znači da su prelazna ili sačinjena. Opisuju ih kao oblasti posledica rada i za njih se kaže da se obnavljaju u svakom *kalpom*. U tim se područjima plodovi *karma*, sticani u Bharati, manifestuju a duše ponovo rađaju da bi u tom vobu uživale. To su područja uživanja (*bhogaubhumi*), za razliku od *karmabhumi* Bharate.

Iznad *svarloke* je *mahasloka*, koja se smatra mešovitim područjem, jer ga krajem jedne *kalpe* bića napuštaju, ali ono ne biva razoreno. Najzad, tri najviša područja – *janaslaka*, *tapaslaka*, i *satyamloka* – opisana su kao *akritika*. Oni stradaju tek na kraju Brahminog života.

Hronologija. Bhakti predanje deli vreme na takve komponente kao što su *yuge*, *čaturyuge*, *kalpe*, i dani i noći Brahmini. On pruža jednu izvanredno temeljitu analizu ovih komponenti. Zajedno sa doktrinama koje se tiču različitim razaranja (*pralaya*), one su lepak koji ovu kosmologiju drži u skladu i obezbeđuju joj suvislu dramu o spasenju. Zapravo, *Visnu purana* tvrdi da je vreme ono što sačinjava telo božanstva.

Hinduistička podela vremena je sledeća: petnaest treptaja okom čine jednu *kasthu*; trideset *kastha* jednu *kalu*; a trideset *kala* jednu *muhurtu*. Trideset *muhurta* čine dan i noć smrtnika; trideset tih dana čine mesec dana, podeljenih na dve polovine (rast i opadanje Meseca). Šest meseci obrazuju jednu *ayanu*, a dve *ayane* grade godinu. Južna *ayana* je noć bogova, a severna njihov dan. Dvanaest hiljada božanskih godina, od kojih svaka obuhvata 360 takvih dana sačinjavaju

period od četiri *yuge* (*čaturyuga*). *Kratayuga* se sastoji od četiri hiljade božanskih godina; *tretayuga* od tri hiljade; *dvaparayuga* od dve hiljade; a *kaliyuga* od hiljadu godina. Period koji prethodi jednoj *yugi* naziva se *sandhya*; on traje onoliko puta po sto godina koliko ima hiljada u *yugi*. *Sandhyana*, na kraju *yuge*, traje otprilike isto toliko. Četiri *yuge* zajedno daju jednu *kalpu*. Hiljadu *kalpi* jesu jedne Brahmin dan, a četrnaest Manu vladat tokom tog razdoblja, za vreme perioda poznatog kao *manvantara*. Krajem Brahminog dana, vatra proždire svemir i dolazi do njegovog uništenja. Brahma zatim spava tokom noći koja isto toliko dugo traje, a onda iznova stvara. Tri stotine i šezdeset takvih dana i noći tvore jednu Brahminu godinu, a stotinu tih godina odgovara dužini njegovog života (*mahakalpa*). Jedna *parardha*, polovina njegovog života, već je protekla.

Puraničke podela vremena očito se zasnivaju na vavilonskim spekulacijama. Astronomija (*vyotihashtra*) je podržavala pokušaje da se izračuna broj revolucija planeta tokom *yuga*, *kalpi* i *mahakalpi*, kao i trud da se označe datumi velikih konjunkcija središnjih planeta u sazevđu Ovna. U tim predanjima se često pominje 18/19 februar 3101. pre n. e., četrvtak/petak, kao početak *kaliyuge*. *Paitamahasthanta* (početkom petog veka), koja se nalazi u *Visnudharmottara Purana* (2.166–174), najstariji je astronomski tekst ove vrste i u osnovi je Brahmapakse, koja, zajedno sa Aryapaksmo i Ardharririkapaksmo, predstavlja jednu od tri formativnih škola indijske astronomije. Sve druge škole zasnivaju se na njima.

Vreme i njegova potiranja (*pralaya*). Različite *pralaye* prikazuju u malom pokretnu silu vremena koja pokreće dušu – i, zapravo, sam svemir – iz njenog trenutnog stanja do spasenja i blaženstva. Purane razlikuju četiri tipa uništenja, od kojih svako preobriće proces stvaranja na različitim nivoima. Ovi uključuju (1) *nitya-pralaya*, fizičku smrt pojedinca uhvaćenog u krugu transmigracije; (2) *atyanika-pralaya*, duhovno oslobođenje (*moksa*), koje dovodi do prestanka transmigracije; (3) *prakrta-pralaya*, rasap elementa pri skončanju Brahminog života; i (4) *nimitika-pralaya*, povremeno poništenje u vezi sa ciklusima *yuga* i silascima *avatara*.

S engleskog preveo
Branislav Mišković

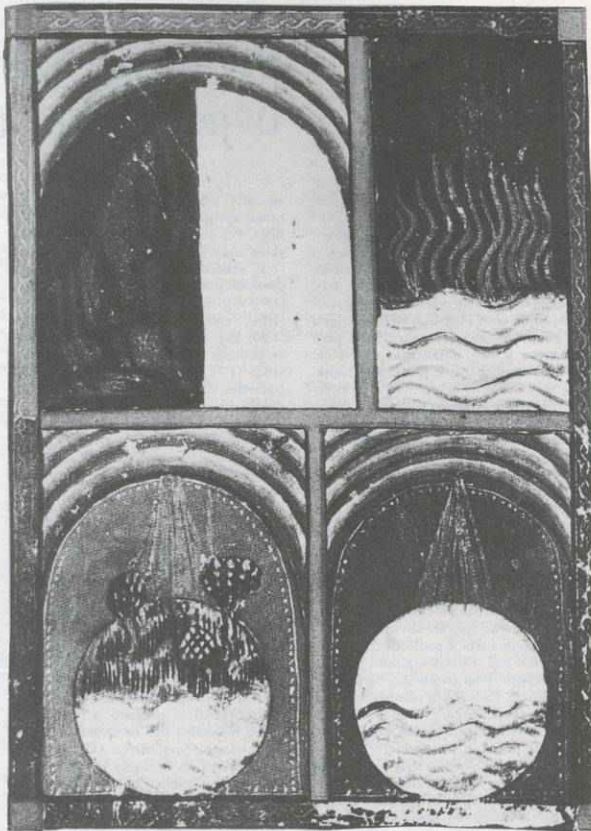


delovi bestelesnih božanstava, već su svi delovi mnogostrukih dela Stvoritelja. Čovek, s druge strane, nije zamišljen kao naknadna misao, kao u *Enumi eliš*, već kao vrhunac stvaranja. Čovek je postavljen za vladara nad životinjskim i biljnim carstvom; on nije samo sluga bogova, kao u *Enumi eliš*. Osim toga, priča u Postanju nije politička; za razliku od *Enume eliš* koja predstavlja spomenik Marduku, Vavilonu i njegovom hramu, u Postanju nema nikakvih aluzija na Izrael, Jerusalim ili hram. Biblijska priča nije ni kulturna; za razliku od *Enume eliš* koja se čitala četvrtog dana vavilonskog novogodišnjeg praznika, ona ne igra nikakvu ritualnu ulogu u religiji Izraela.

Rabinsko gledište

Ma'ase berešit, 'delo postankas, ubrajalo se u talmudskom periodu, pogotovo tanaitiskom, u ezoteričan nauk, te stoga Mišna upozorava da se ono 'ne sme pročitati pred dvojicom'. Jerusalemski Talmud, međutim, objašnjava da je to bilo gledište rabi Akive, dok je rabi Jišmael dozvoljavao da se tumači. U stvari, tumačenje prvog stiha u Postanju, koji je osnova talmudske kosmogonije, predmet je rasprave između ta dva rabina (Berešit raba, 1:14), iz koje je jasno da je rabi Akiva želeo da pobije gnostička gledišta prema kojima Bog nije sâm stvarao svet, tako da izgleda da se rasprava o kosmogoniji tokom tanaitskog perioda usredsređivala na pobijanje gnostičkih i drugih jeretičkih gledišta koja su zastupala večnost materije ili stav da Bog nije jedini tvorca. To se jasno vidi u drugom odeljku: »Neki filozof reče rabanu Gamalieleu da je Bog našao dobre materijale koje je upotrebio u stvaranju sveta, 'Tohu, Bohu, tminu, vodu, vetar i bezdan', na šta je Gamaliel žustro odgovorio, 'Teško tom čoveku! Reč stvaranje se izričito koristi za njih'. Taj odgovor pobija i postojanje prvobitne materije i gledišta da Bog nije bio jedini tvorca.

Šamajeva i Hilelova škola ne slažu se u dva aspekta stvaranja. Prva škola je tvrdila da je najpre stvoreno nebo a potom zemlja, dok je druga zastupala suprotno gledište. Prva škola je tvrdila da je namera stvaranja bila noću a samo delo danju, dok je druga tvrdila » namera i delo odigrali su se danju. Međutim, obe tvrdnje rabi Šimon ben Johaj komentariše identičnim rečima: »Zaprepášen sam! Kako su oči sveta mogli da se ne slažu» po tom pitanju. U prvom slučaju »Obje je stvoreno zajedno kao lonac i njegov poklopac, a u drugom, »namera je bila i danju i noću dok je do ispunjenja došlo sa slabljenjem sunca». Izgleda da je u vreme Šimona ben Johaja, učenika rabi Akive, potreba da se odbaci zabrana protiv kosmolških spekulacija ograničena na prihvatanje jedne standardne doktrine, istovremeno i jedinog stvaranja neba i zemlje, pri čemu je »namera» bila značajnija od samog dela. U Mišni se tome pridodaje izbegavanje bilo kakve metafizičke spekulacije: »Ono što je gore, ono



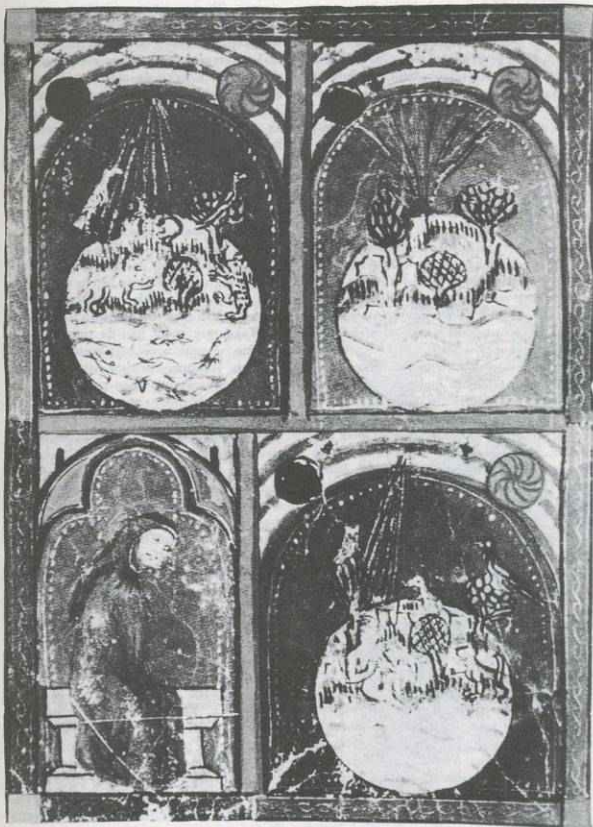
Dani stvaranja sveta (Sarajevska Hagada, XII vek)

što je dole, što je bilo pre i što je bilo posle.« Nadmoć namere nad delom potvrđuju mnogog odeljci, zasnovani na stihovima kao što je »Jahvinom su riječju nebesa sazdana» (Ps. 33:6), koji naglašavaju da za stvaranje nije bilo potrebno nikakvo delanje već samo volja Božja. Najpoznatije izražavanje tog verovanja nalazi se u »Izrekama otaca»: »S deset je reči stvoren svet.«

Rabini su se posebno trudili da pobiju gnostičku ideju prema kojoj su anđeli stvorili svet. Anđele je stvorio Bog (Ber.r. 1:3, 3:8) i izričito se kaže da se svi slažu da ništa nije stvoreno prvog dana, te da niko ne može reći da je Mihael raširio »nebeski svod» na jugu a Gabriel na severu, a Sveti, neka je blagosloven, odmerio svoje mere u središtu. Neki anđeli su stvoreni drugog a neki petog dana (Ber.r. 1:4). Ovome treba dodati teoriju, koju Filon pripisuje stoicima, da je sadašnji svet stvoren posle nekoliko eksperimentalnih svetova, koji su svi uništeni. Rabi

Abahu, na primer smatrao je da je postojalo nekoliko uzastopnih stvaranja.

Svet je stvoren ili u mesecu nisanu ili tishriju [približno naši meseci septembar ili april - prev.]. Posebna pažnja je posvećena problemu stvaranja svetlosti, s obzirom na činjenicu da je sunce stvoreno tek četvrtog dana. Anonimni mudraci smatraju da su svetleća tela stvorena prvog dana, ali da nisu »obešena» sve do četvrtog dana, dok rabi Jakov, kao i rabi Eleazar, misle da je svetlost koja je stvorena prvog dana bila specijalna svetlost s kojom se »moglo videti s jednog kraja sveta na drugi, ali ona je sakrivena i čuva se za pravedne u vremenu koje će doći zbog buduće pokvarenosti sveta u danima potopa i vavilonske kule. Tek u amorajskom periodu nailazimo na jasan i snažan mitološki element u rabinskoj kosmologiji. Tvrdnje kakve Jehuda iznosi u ime Rava - »U vrijeme kada je Sveti, blagoslovljen neka je, htio stvoriti svijet, reče anđelu mora: Otvori



Dani stvaranja sveta - Sarajevska Hagada, XII vek

usta svoja i progutaj sve vode ovoga svijeta! Ovaj mu reče: »Gospodaru svijeta, bit će dovoljno ako uzmogem sa svojim na kraj izći. Na to ga odmah udari nogom i ubi ga (Talmud, prev. E. Verber, str. 459) — i za koje postoje razne varijante u amorajskoj doba, nemaju paralele u tanantskom periodu.

Urbah na sledeći način rezimira svoju studiju o rabinskoj kosmogoniji: »Za vreme amorajskog perioda prošireno je područje rasprave, tako da su ideje koje su ranije odbacivane kao ezoterične prodrle u javni govor i učenja raznih škola. Postojalo je direktno neslaganje sa sektaškim i drugim neprihvatljivim kosmogonijama, ali ta polemika nije ostala bez uticaja i rezultata. Ideje koje su prevladivale u helenističkom svetu našle su mesto u svetu rabina. Izgleda da nemali deo rabinske egzgeze o tim stvarima predstavlja fragmente tih kosmogonijskih i kosmoloških spekulacija. Postoje takođe zapisi o čuvenim vavilonskim amorajima iz

četvrtog veka koji su kombinovali kosmogonijske spekulacije sa teurgijskom i magijskom aktivnošću, ali ne znamo da li su ta ezoterična učenja dobila književni oblik. On ističe da je tek u poznijoj kabalističkoj literaturi, kao što su *Sefer jecira* i fragmenti o *Ma'ase bereit*, razvijen potpuni sistem.

Stvaranje u filozofiji

Još od početnog suočavanja jevrejske religije sa grčkom filozofijom, jevrejski filozofi su nastojali da usklade biblijski prikaz stvaranja sa filozofskim teorijama koje su dozvoljavale takvo usklađivanje i branili ga protiv onih teorija koje nisu mogle da se usklade.

Filon iz Aleksandrije. Filon je svoju teoriju o stvaranju zasnovao na Platonovom učenju o stvaranju u *Timeju*, ali je uklonio neke dvosmislenosti, te je tako uskladio Pla-

tonovu teoriju sa biblijskim učenjem o stvaranju. Filon je prihvatao Platonov koncept o večnom Bogu koji je stvorio svet, ali nije mogao da prihvati platonsku teoriju da je Bog stvorio svet od prepostojeće materije. Razrešio je tu teškoću tako što je rekao da je Bog stvorio i prepostojeću materiju iz ničega i svet iz prepostojeće materije. Veza između Boga i stvorenog sveta, prema Filonu, jeste logos. Logos je započeo svoje postojanje kao deo božje suštine, a onda je Bog dao logosu vlastitu egzistenciju. Kao ta odvojena, bestelesna egzistencija, logos sadrži u sebi razumljiv svet i ideje koje konstituišu razumljiv svet. Iako su i Platon i Filon opisivali stvaranje sveta kao delo božje »volje«, imali su različite predstave o tome šta se pod tom »voljom« podrazumeva. Za Platona božja »volja« označava nužno izražavanje božje prirode, što ga je navelo na pretpostavku da je Bog stvorio svet »glom« nužnosti, te da tako stvoren svet nijemogao da bude drugačiji. Filon, međutim, sledeći biblijski koncept Boga kao svemoguću slobodne sile, tumači božju »volju« u stvaranju sveta upravo kao znak slobodnog izbora Boga u samom delu stvaranja, pa je takav bio i svet koji je stvoren. To znači, prema Filonu, da je Bog, da je tako pozeleo, mogao da ne stvori svet ili da stvori nekakav drugačiji svet.

Srednjovekovna filozofija. Najveći izazov u daljem razvoju jevrejske filozofije poticao je od branilaca aristotelovsko-neoplatonskog učenja o večnosti svemira, i većina srednjovekovnih jevrejskih filozofa morala je s time da se suoči. S obzirom na razne filozofske okvire u kojima su delovali srednjovekovni mislioci, moguće je ocrtni nekoliko različitih filozofskih prikaza biblijske kosmogonije u srednjovekovnoj jevrejskoj filozofiji: 1) Saadjina verzija Kalama; 2) neoplatonske emanacije; 3) agnostički pristup Majmonida; 4) »platonizam« Levija ben Geršoma; 5) jedinstvena teorija Hasdaja Kreskasa.

Saadja. Prvo sistematično bavljenje stvaranjem nalazimo kod Saadje ben Josefa. Služeći se argumentima Kalama, Saadja je nastojao da dokaže da je svemir stvoren u vremenu, da njegov Stvoritelj nije isto kao što i on, i da je stvoren *ex nihilo*. U korist prve teze Saadja uvodi četiri argumenta u svoju *Knjigu verovanja i mišljenja*. Prema prvom argumentu, tvrdi se da s obzirom da Aristotel prihvata da je svemir konačan po veličini, on onda ne može da kaže da se kreće beskonačno vreme, tj. da je večan, jer konačno telo ne može da ima beskonačnu mer. Drugi dokaz je varijanta argumenta iz plana: kombinacija i redosled delova svemira podrazumevaju postojanje nekog tvorca. Treći argument nastoji da dokaže stvaranje na osnovu toga što postojanje slučajnih, tj. nepredvidljivih, svojstava u svemiru označava da je i sâm svemir nepredvidljiv, i stoga nije večan. Na kraju, teza o večnosti podrazumeva da je prošlo vreme beskonačno. Ali kada bi bilo tako, a s obzirom da beskonačna veličina ne može da se dovrši, onda prošlo vreme ne bi nikada stiglo do sadašnjeg, što je apurdno. Saadjini argumenti za stvaranje *ex nihilo* treba da pokažu da pretpostavka o

većoj prvobitnoj materiji iz koje je navodno stvoren svemir vodi u razne apsurde. Na primer, zašto bi večna materija bila pokorna božanskoj stvaralačkoj aktivnosti?

Neoplatonizam. S obzirom da neoplatonizam pokazuje monističku tendenciju, ne iznenađuje što su neoplatonisti pokušavali da zatvore jazu između Boga i sveta. Međutim, ta se tendencija ne uklapa lako u biblijsko naglašavanje jaza između Boga i prirode. Otuda je u jevrejskom neoplatonizmu problem stvaranja izuzetno prisutan. Dok paganski neoplatonisti, kao Plotin, insistiraju na većnoj i nužnoj emanaciji svemira iz Boga, jevrejski neoplatonisti su bili dogmatiski primorani da pronađu neko mesto za stvaranje *ex nihilo*. Kod Jichaka Izraelija postoji suštinska razlika između dva prvotivna stupnja u nastajanju svemira. Na prvom stupnju manifestuje se slobodna kreativna moć Boga, dok u sledećim fazama priroda i njeni oblici nužno proističu iz prvih proizvoda božje moći, primarne materije i forme. Na taj način Izraeli je neoplatonsko učenje o emanaciji prilagodio biblijskom konceptu stvaranja. Ibn Gabirolova verzija neoplatonizma izlaže tu tenziju u naglašenoj formi. U svojoj pesmi »Kraljevska kruna« on naglašava učenje o stvaranju *ex nihilo*, u filozofskom delu *Izvor života* on se koleba između dva gledišta, ali nastoji da stavi primarni naglasak na voljni nastanak svemira. Uopšteno gledano, neoplatonske filozofije teže da budu statične i naglašavaju bezvremenost emanacije sveta iz njenog konačnog izvora. Ibn Gabirolovo bavljenje neoplatonskom metafizikom nije lišeno te karakteristike.

Majmonid. Majmonid smatra da dokazi Kalama nisu uverljivi, uglavnom zbog toga što se zasnivaju na izvesnim fizičkim i metafizičkim pretpostavkama koje on odbacuje (Vodič, 1:73–74). Šta više, on odbacuje i neoplatonske prikaze stvaranja (Vodič, 2:21). S druge strane, on tvrdi da ni Aristotel ni njegovi muslimanski sledbenici nisu uspeali da dokažu večnost svemira. Stoga to pitanje ne može da se razreši samo na osnovu filozofskih stavova. Za Majmonida, međutim, ono mora da se razreši, s obzirom da prihvatanje hipoteze o večnosti znači odustajanje od vere i čuda; hipoteza o večnosti je ravna tvrdnji da svemir i njegovi zakoni nužno proističu iz Boga. Verovanje u čuda, međutim, podrazumeva da Bog može slobodno da prekine tok prirode. Otuda pitanje stvaranja posebno zbunjuje: ono mora da se razreši, ali filozofija ne može to da učini (Vodič, 2:15, 21, 25). Tu se Majmonid poziva na otkrivenje kao konačnog arbitra. Uprkos tom »sagnotičkom« argumentu, Majmonid ipak predstavlja izvesne filozofske argumente u korist teze o stvaranju. Ti argumenti nisu presudni, priznaje on, ali ipak menjaju odnos u korist Biblije. U principu, ti argumenti pokušavaju da pokažu da Aristotelova teorija večnosti ne može da objasni postojanje anomalnih činjenica o svemiru, pogotovo nekih nepravilnih odlika nebeskih tela. Uzmimo, na primer, nepravilno kretanje planeta ili razlike u boji različitih zvezda. S obzirom na Aristotelovu hipotezu da je

svemir večan, i da se svaka prirodna pojava može objasniti zakonom nužnosti, onda je teško, što i sâm Aristotel priznaje, da se opravdaju te nepravilnosti, jer zašto bi jedna zvezda davala plavičast a druga crvenkast sjaj (Vodič, 2:22, 24). Međutim, ako se pretpostavi da je Bog slobodno stvorio svemir, sve te nepravilnosti neba mogu se pripisati slobodnoj volji Boga. I stoga, iako nije dostupan presudan dokaz u korist teze o stvaranju, potonja hipoteza može lakše da objasni te pojave od teze o večnosti, i otuda može da se prihvati na osnovu filozofije kao i zbog religijskih razloga. U vezi sa pitanjem o stvaranju *ex nihilo* Majmonid tvrdi da to nije ključno za religijsku veru. Sa tekstualne tačke gledišta Biblija nedvosmisleno kaže da je svemir stvoren; ona nije toliko nedvosmislena oko detalja stvaranja. Ali to nije važno sa čisto teološke tačke, jer se čak i platonska teorija o stvaranju iz prvobitne materije može uskladiti sa božanskom slobodom i postojanjem čuda. S obzirom da platonska teorija nije dokazana, a da je jevrejska tradicija uglavnom tumačila Postanje kao stvaranje *ex nihilo*, Majmonid sledi tradiciju. Međutim, treba zapaziti da je on spreman da ponovo protumači Spise ukoliko bi se u pobjavu neki dokaz Platonove teorije (Vodič, 2:25).

Levi ben Geršom. Majmonidove sumnje u dokazljivost stvaranja razvejala su njegova dva velika naslednika, Levi ben Geršom i Hasdaj Kreskas. Oba ova filozofa nastoje da dokažu stvaranje, iako to čine na različite načine. Prema Leviju ben Geršomu, aristotelovska fizika podrazumeva stvaranje, iako to sâm Aristotel nije prihvatao. Naime, Aristotelov sistem je teološki: on pripisuje ciljeve i svrhe prirodi. Teološki koncept prirode, međutim, podrazumeva tvorca koji uobličava svemir prema određenim ciljevima. Šta više, Aristotelovi zakoni dinamike su lažni ako se prihvati hipoteza o večnosti. Na primer, prema Aristotelu, brzina neke planete je funkcija broja okretaja koje ona načini oko zemlje u datom vremenskom periodu; ali ako je prošlo vreme beskrajno, broj okretaja u prošlom vremenu je isti za svaku planetu – beskrajan broj okretaja. Shodno tome, brzina svake planete bila bi ista, ali to nije tačno. Za razliku od Majmonida, međutim, Levi ben Geršom smatra da je Bog stvorio svemir iz večne bezoblične materije (up. Platon, *Timej*, 49 i dalje). Kada bi se prihvatilo stvaranje *ex nihilo*, ne bi bilo načina da se objasni kako je Bog, koji je bestelesan, mogao da stvori fizički svemir. Osim toga, teorija o stvaranju *ex nihilo* podrazumeva da je pre stvaranja postojao vakuum, tj. prazan prostor. Prema Leviju ben Geršomu, dokazano je da je ideja o vakuumu apsurdna. On veruje da Tora podučava doktrinu o većnoj bezobličnoj materiji, i da se stoga može uskladiti sa jevrejskom dogmom.

Hasdaj Kreskas. Kreskasovo učenje o stvaranju izlaže drugačiju upotrebu termina »stvaranje« i pokazuje ambivalentnos po pitanju večnosti ili vremenskog početka svemira. Dok Majmonid i Levi ben Geršom tumače »stvaranje« kao vremenski početak, Kreskas shvata taj koncept kao uzročnu za-

visnost. Shodno tome, svemir je stvoren ukoliko je uzročno zavisan od Boga, što je teza koju prihvata i Aristotel. Tako protumačeno stvaranje je koncept koji je vremenski neutralan, tako da pitanje večnosti ne odlučuje dokaz o tome da je svemir stvoren. Za Kreskasa, »stvaranje« označava stvaranje *ex nihilo*. Ukoliko ceo svemir zavisi od Boga, koji je jedino apsolutno nužno biće, onda je sve stvoreno *ex nihilo*, uključujući i materiju, bez obzira da li je večna ili ne. Kada je reč o večnosti, Kreskas odbacuje sve argumente Majmonida i Levija ben Geršoma u korist vremenskog početka svemira. On tvrdi da sve teološke odlike svemira, koje su za potonje filozofe dokaz vremenskog početka, mogu da se objasne hipotezom o večnosti svemira sve dok zamisljamo svemir kao manifestujući inteligenciju i savršenstvo. Takav argument kao da sugerise da je Kreskas verovao u večnost svemira. Ali on tvrdi da je upravo tradicionalno biblijsko gledište da je svemir imao vremenski početak. Možda se rešenje za ovu očiglednu nedosljednost može pronaći u njegovoj naklonosti prema učenju o večnom ponovnom stvaranju mnogih svemira, gledištu koje se nalazi u rabinskoj književnosti. To učenje očuvava Kreskasovu pristanost prema tezi o večnosti utoliko što postulira beskrajno vreme i saglasno je sa tradicionalnim učenjem da je naš svemir imao vremenski početak. Kreskas, u stvari, potiskuje taj problem na sekundarno mesto: to nije učenje, kao što je bilo za Majmonida, čije poricanje potkopava judaizam. Ono što je ključno za kreskasa jeste verovanje da sve zavisi od Boga, što za njega označava stvaranje *ex nihilo*.

Prevedeno iz *Encyclopedia Judaica*, tom IV.

S engleskog preveo
David Albahari



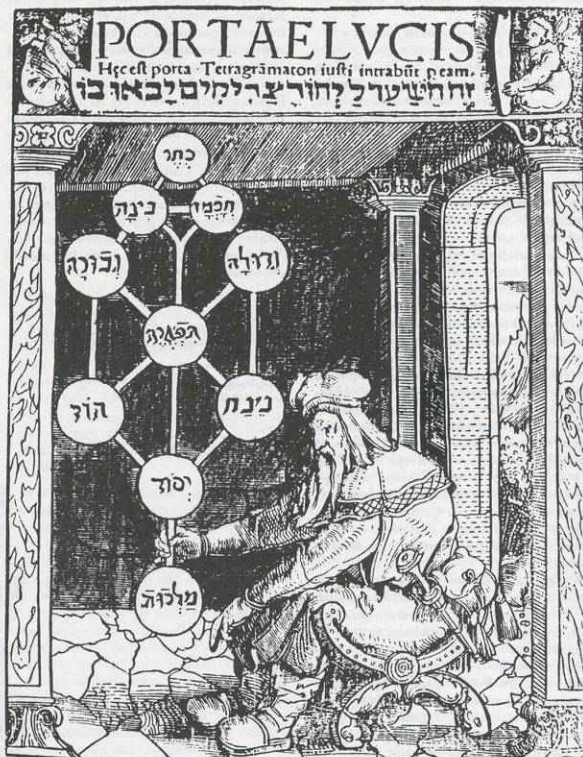
UDK 296.121.7

Kabalistička eshatologija

Geršom Šolem

Izuev nekih osnovnih ideja u vezi sa nagradom i kaznom, životom posle smrti, Mesijom, iskupljenjem i uskrnućem, među Jevrejima gotovo da nema zajedničkih verovanja u odnosu na eshatološke detalje. Ta praznina je pružala očišćenju mogućnost za slobodnu igru imaginacije, vizionarstva i praznoverja, te je tako postala polje na kojem su kabalisti ostavili svoj trag: jer oni su se bavili upravo tim konceptima. Razumljivo je da u takvom opsegu nisu mogli da dodu do odluke koja bi bila prihvatljiva za sve, pa je došlo do razvoja različitih usmerenja. Od dosta jednostavnih početaka, eshatološko učenje se razvilo u *Zoharu* i u kabalističkim delima posle njega, razgranavši se u mnogim pravcima.

Život posle smrti. Ovde su najznačajnija gledišta koja nalazimo u Nahmanidovom delu *Sa'ar ha-gemul*, zatim u *Zoharu*, i u lurijanskoj školi, odnosno, u njenoj kristalizaciji u delu *Ma'avar jabok* Arona Berehije ben Moše iz Modene (Mantova, 1623). U načelu, ona naglašavaju, posle Nahmanidovog doba, različite sudbine tri dela duše, koja se razdvajaju posle smrti. *Nefes*, najniži deo, ostaje ispod groba i trpi kaznu zbog grehova posle prvog suda, koja se naziva *tihut ha-kever* (kazna groba) ili *din ha-kever* (sud groba). *Ruah* se takođe kažnjava za svoje grehove, ali posle dvanaest meseci ona ulazi u zemaljski edenski vrt ili donji edenski vrt. *Nesama* se vraća svom izvoru u »gornjem edenskom vrtu«, jer prema *Zoharu*, *nesama* nije podložna grehu i kazna može da zadesi samo *nefes* i *ruah* (iako u ranoj kabali postoje i druga mišljenja). U izvesnim slučajevima *nefes* se uspinje u kategoriju *ruah* a *ruah* u kategoriju *nesame*. »Spona života« (*ceror ha-hajim*), u kojoj se *nesame* čuvaju, tumači se na razne načine. To je prikriveni Eden, spreman za ushit *nesame*; to je »riznica« ispod prestola slave u kojoj se one čuvaju do uskrnuća; ili je to jedna od *sefira*, ili čak njihova sveukupnost, u kojoj *nesama* prebiva kada opšti i sjedinjuje se s Bogom. U kabalističkoj literaturi postoji veliki broj opisa detalja i raznih stupnjeva kazne u Geheni, kao i zadovoljstva u Edenu. Oni se bave problemom kako *ruah* ili *nesama* mogu da imaju neko iskustvo bez fizičkih sposobnosti, kakvu vrstu odočje nosi *ruah*, i kako ona preživljava. (Prema nekima, ta odočja je bila iztkana od božjih zapovesti i dobrih dela, te se nazivala »odočja rabin«). Nahmanid je područje zadovoljstva posle smrti nazivao *olam ha-nesamat* (svet duša) i potpuno ga odvajao od *olam ha-ba* (svet koji će doći), koji će se pojaviti posle uskrnuća. Kabala je uglavnom prihvatila tu razliku. U »svetu duša« *nesama* ne postaje deo Boga, već zadržava svoju individualnu egzistenciju. Ideja o kazni u Geheni (zamišljenjoj kao suptilna duhovna vatra koja sažih i pročišćava duše) sukobljavala se sa idejom o pokajanju kroz seobu duša. Nije postojalo utvrđeno mišljenje o tome koji greh se kažnjava Gehenom, a koji seobom. Razvojem kabale, seoba duša je dobijala sve značajniju ulogu u tom kontekstu. I Eden i Gehena su bili izvan ovog sveta, ili na njegovim granicama, dok je teorija o seobi duša obezbeđivala nagradu i kaz-



Sefiroti i Drvo života (Evropa, XVI vek)

nu u velikoj meri na ovom svetu. Kabalisti su tragali za raznim kompromisima između ta dva puta, ali nisu dospeli do zajedničkog rešenja. Eshatologija kabale, a pogotovo *Zohara*, bila je pod velikim uticajem ideje o prepostojanju duša. Postojanje duše u »svetu duša« samo je njen povratak prvobitnom postojanju pre silaska u telo.

Mesija i iskupljenje. Mesija prima naročitu emanaciju od *sefire* Malkut (kraljevstva), poslednje među *sefirama*. Medutim, nigde nema ni traga konceptu božanskog u Mesiji. Slika ličnog Mesije je bleđa i senasta, i ne dopunjava mnogo njegove opise u midraš-

ma o iskupljenju, sročnim pre razvoja kabale. U *Zoharu* ima nekoliko novih elemenata. Prema *Zoharu*, Mesija boravi u edenskom vrtu u posebnoj palati, koja se zove *kan cipor* (ptičje gnezdo), i on će se prvo pokazati u Gornjem Galileju. Neki su verovali da duša Mesije nije prošla kroz seobu već je »nova«, dok su drugi smatrali da je to duša Adamova koja je potom prešla u kralja Davida. Slova u imenu Adam – alef, dalet, mem – odnose sa na Adama, Davida i Mesiju – notarikon ili akrostih na koji nailazimo od kraja trinaestog veka. Moguće je da u tome ima izvesnog hrišćanskog uticaja jer, prema Pav-

lu, Adam, prvi čovek, odgovara Isusu, »poslednjem čoveku«. Opisi iskupljenja u *Zoharu* slede liniju midraša uz izvesne dodatke i promene u temi. Iskupljenje će biti čudo i čudnovato će biti sve što ga prati (zvezde svetlucaju i padaju, ratovi kraja vremena, pad Pape, koga u *Zoharu* simbolično nazivaju »sveštenik Onas«). Ideja o bolovima iskupljenja je veoma naglašena, a stanje Izraela uoči iskupljenja slika se izrazima koji odlikavaju istorijske uslove u trinaestom veku.

Opisi iskupljenja su postali brojniji u trenucima krize, pogotovo posle izгона iz Španije. Međutim, u poznijoj kabali, kod Moše Kordova i Jichaka Lurije, njihov značaj opada. S druge strane, naglašavala se mistička osnova iskupljenja – osnova koja se razvijala od vremena Nahmanida i njegove škole, i koja se usredsređivala na midraško gledište da će iskupljenje biti povratak savršenstvu koje je ukaljano grehom Adama i Eve. To neće biti nešto novo, već neka vrsta vraćanja ili obnove. U vreme iskupljenja stvaranje će zadobiti oblik koji mu je božanski um naumio još od samog početka. Tek tada će se otkriti prava priroda stvaranja, koja je u ovom svetu sakrivena i umanjena. Otuda ekstremni utopijski karakter tih ideja. U božanskom području stanje iskupljenja se izražava kao kraj »izgnanstva *sehines*«, kao obnavljanje božanskog jedinstva u svim područjima postojanja. U vreme iskupljenja doći će do trajnog sjedinjavanja kralja i kraljice ili *sefire* Tiferet (lepta) i *sehine*, odnosno, doći će do neprekidnog toka božanskog izliva kroz sve svetove, što će ih spojiti za svu večnost. Otkriće se skrivene tajne Tore, a kabala će biti Torino doslovno značenje. Mesijansko doba će potrajati približno hiljadu godina, ali mnogi su verovali da te godine nisu istovetne ljudskim godinama, jer će se planete i zvezde sporije kretati, tako da će vreme produžiti.

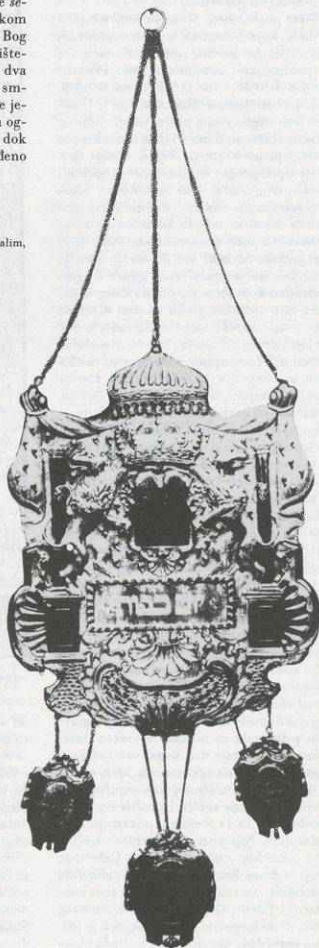
Očigledno je, na osnovu ovih teorija da su kabalisti verovali, za razliku od Majmonida, da će se prirodan red promeniti u mesijanskoj eri. Kada je reč o problemu da li će iskupljenje biti čudo ili logična posledica imanentnog procesa, kabalističko mišljenje je bilo podeljeno. Posle izгона iz Španije postepeno je prevagnulo gledište da će pojava Mesije biti simboličan događaj. Iskupljenje zavisi od dela Izraela, i od ispunjenja njegove istorijske sudbine. Dolazak iskupitelja svedočiće o dovršenju »obnove«, ali je neće izazvati.

Uskrnuće na kraju sveta. Kabala uopšte ne sumnja u fizičko uskrnuće mrtvih, koje će se odigrati na kraju dana iskupljenja, »velikog sudnjeg dana«. Nova izlaganja kabalista su se vrtela oko pitanja sudbine onih koji treba da uskrnu. Nahmanid je podučavao da će, posle normalnog fizičkog života, uskrslu telo biti pročišćeno i odeveno u »odeću andela«, i da će preći u buduću duhovni svet, koji će nastati posle propasti ovog sveta. Taj novi svet pojaviće se posle uskrnuća. U svetu koji će doći duše i njihova »duhovna« tela će se sastati među *sefirama*, u istinskoj »spini života«. Prema Nahmanidu, duše će čak i u tom stanju zadržati svoje pojedinač-

ne identitete. Ali kasnije su se pojavila i druga gledišta. Autor *Zohara* govori o »svetim telima« posle uskrnuća, ali ne iznosi određeno gledište o njihovoj budućnosti. Jedno rašireno gledište je izjednačavalo svet koji će doći sa *sefirama* Bina (razum) i njenim manifestacijama. Posle blaženog života uskrslih, ovaj svet će biti uništen, a neki kažu da će se vratiti u haos »pustoši i prazninu« kako bi se ponovo stvorio u novom obliku. Možda će svet koji će doći biti nova karika u lancu »stvaranja« ili čak stvaranje nekog duhovnog postojanja kroz koje će se postojeće stvari uspeti do sveta *sefira*, i vratiti se svom prvobitnom biću ili svom »višem izvoru«. U »velikom jubileju«, posle pedeset hiljada godina, sve će se vratiti u naručje *sefire* Binč, koja se takođe naziva »majkom sveta«. Čak će i ostale *sefire*, kroz koje Bog upravlja stvaranjem, biti uništene u uništenju stvaranja. Protivrečnost postojanja dva suda o čovekovoj sudbini, jednog posle smrti a drugog posle uskrnuća, od kojih je jedan izlišan, nagnala je neke kabaliste da ograniče veliki sudnji dan na narode sveta, dok će dušama Izraela, prema njima, biti sudeno neposredno posle smrti.

Iz knjige: G. Scholem, *Kabbalah*, Keter, Jerusalem, 1977.

S engleskog preveo David Albahari



UDK 141.336 : 113/119

Kosmologija Ibn Sine

S. H. Nasr

Neba i njihove stvoriteljske umnosti, prema Ibn Sini

Tabela 1.

| Ibn Sine | Ime Neba | Ibn Svoriteljske Umnosti |
|----------|--|--------------------------|
| 9 | »Neba Neba« (<i>al-falak al-afak</i>) | 7 |
| 8 | »Neba Zodijska« (<i>al-falak al-buraj</i>) | 2 |
| 7 | Saturn | 3 |
| 6 | Jupiter | 4 |
| 5 | Mars | 5 |
| 4 | Suncu | 6 |
| 4 | Venera | 7 |
| 2 | Merkur | 8 |
| 1 | Mesec | 9 |

Neba su tako stvorena nizom poimanja, gde svaka Umnost zapravo daje biće onome što stvara. U njegovim komentarima Aristotelove *Teologije*, neke njihove ovog rasporeda su izmjenjene ili naglašene. Ontološki stupanj Umnosti je jasno razdvojen od nebeskih Duša a Umnosti koje su anđeli, učinjene su nesumnjivo odvojenim supstancama i izvorom svih formi. Poimanje Prvog Uzroka od strane Umnosti je, štaviše, prototip gnoze i epifanije.

Nastajanje Univerzuma se mora opisati posredstvom moći i delovanja bića koja ga sačinjavaju i koja su odgovorna za njegov život i delovanje. Prva Umnost, najviša od svih bića, ima samo jednu moć (*qudrat*), a to je poimanje (*ilmijah*), koju ona prima zapoveshću (*amr*) Božanske Istine (*haqq*). Duša (*nafs*), koja joj je najbliža, poseduje ne samo moć poimanja koju dobija od Umnosti, već i žudnju ili ljubav (*shawgijah*), koja dolazi neposredno od Božanske Zapovesti. Zauzvrat, od Duše nastaju Univerzalna Priroda (*al-tabiat al-kulijyah*)² i Univerzalni Element (*al-cunsur al-kull*).

Univerzalna Priroda je snaga koja pokreće Element prema onoj savršenosti koja mu je dostupna. Priroda čija bit potiče od onog aspekta Duše datog Božanskom Zapoveshću, ne prima uslove tog delovanja, već deluje više u smislu podčinjavanja Elementa. Sam Element, na koji deluje Priroda, jeste snaga koja potiče od onog aspekta Duše koji potiče od Umnosti.

Kako je treći princip u hijerarhiji Bića, posele Umnosti i Duše, Priroda ima tri moći:

1. Moć stavljanja u pokret (*quwwat al-*

tahrik), koja potiče iz domena Božanske Zapovesti.

2. Moć usmeravanja (*quwwat al-hidayah*), iz domena Umnosti.

3. Moć prikapanja kretanju (*quwwat al-mail ila l-tahrik*), iz domena Duše.

Priroda i Element su komplementarni i ne mogu postojati jedno bez drugoga. Iako su oboje nastali od Duše i pasivni su u odnosu na nju, oni su stvoreni tako da deluju međusobno. Priroda postoji da bi stavila u pokret Element. Element pak, sa svoje strane, ima sposobnost da prihvati kretanje ili delovanje Prirode. Iako dolazi posle Prirode, on ima četiri određena dejstva (*athar*), koja odgovaraju svetovima koji su iznad njega: svet Božanske Zapovesti, Umnosti, Duše i Prirode.

Ibn Sina napominje da je prvi Element (*cunsur*) u svetu bio, in principia, tačka koja je, pokrenuta Prirodom, produžena u liniju, ravan i napokon trodimenzionalno telo (*jism*). Postavši telo, ona je tada pokrenuta silom kretanja (*tahrik*). Priroda i snagom organizovanja (*tadbir*) Duše. Na taj način stvoreno telo, prolazeći kroz geometrijske oblike, od najsvršenijeg kruga, potom trougla i napokon kvadrata, bilo je pročišćeno a od onog dela sa najvišim stepenom čistoće (*safa*)³ formirano je najviše nebo kojem su pripojeni Umnosti i Duša. Od manje čistih delova je formirano sledeće nebo i proces je nastavljen sve dok, u nebu Meseca, najveći deo čistoće nije utrošen a težina, gustina (*kathafah*) i nečistoća (*kudurah*) su postale dominantne tako da telo nije više moglo da prihvati nebesku formu već je postalo svet radanja i propadanja.

Sublunarna oblast, koja je svet radanja i propadanja, bila je ne samo spremna da primi formu od Umnosti, simbolizovanih nebeskim telima, već je primila i samo biće od njih. Kada je jednom sačinjena, sublunarna oblast je pokrenuta snagom Prirode.² To pokretanje je proizvelo veliku količinu toplote koja je uzrokovala razdvajanje tela te oblasti. Zauzvrat, razdvajanje je uzrokovalo suvoću. Tako je nastala supstanca zvana *vatra*, koja poseduje osobine toplote i suvoće. Sve što je ostalo od tela, palo je sa neba prema centru. Nesposobno da se kreće, postalo je hladno a osobina hladnoće je uzrokovala sa-

3. Priroda, kao uzrok kretanja elementa, poznata je doktrina peripatetičara. Vidimo da Ibn Sina ne smatra prirodu samo uzrokom izmena čitrih elementa u sublunarnoj oblasti već i silom koja uzrokuje formiranje tela svih neba iz originalnog, neizdiferenciranog tela (*jism*).

Kosmologija Ibn Sine je usko povezana sa njegovom ontološkom hijerarhijom. Ako je u njegovoj ontologiji naglasak stavljen na transcendentnost Bića, ili Boga, u odnosu na sva pojedinačna bića ili stvorenja, u kosmogoniji je, suprotno tome, akcentat stavljen na odnos stvorenih bića prema bitku i njihovo poisticanje (*faid*) iz izvora svih stvari. U tom slučaju je Univerzum upoređen sa zracima Sunca, a Bog sa samim Suncem. Sundeći zraci nisu Sunce, ali nisu ni išta drugo od Sunca. Takav pogled je stran egzoteričnom elementu monotetičke tradicije u kojoj je sačuvano apsolutno razlikovanje Tvorača i stvorenja. Učenje o emanaciji, ili pristicanju, može stoga biti shvaćeno i integrisano samo u ezoterični aspekt islamske Tradicije. Ibn Arabijevo učenje o jedinstvu bitka (*wahdat al-wujud*), kao i većine sufija posle njega, ne kaže da je Univerzum Bog, ili da je Bog Univerzum. Sufije se priključuju Ibn Sini u tvrdnji da ne mogu postojati dva nezavisna nivoa realnosti, tako da biće Univerzuma ne može biti drugo od čisti bitka. Plotinska kosmogonija, koju sledi Ibn Sina, na sličan način izvodi hijerarhiju stvorenja od samog čistog bitka a da ni na koji način ne ugrozi transcendentnost bitka u odnosu na univerzum koji manifestuje.

Principi, na osnovu kojih se manifestuje kosmos su sledeći:

1. Podela bića na nužna i moguća
2. Od jednoga, samo jedno može nastati (*ex uno non fit nisi unum*)
3. Poimanje Boga je uzrok postojanja

Prva Umnost (*al-aql al-awwal*) je moguća u biti i nužna posredstvom »Uzroka Uzroka« (*illat al-illat*) ili samog nužnog bitka. Ali stoga što je Prva Umnost moguća, ona u sebi stvara mnoštvo. Poimanjem Božanske biti, ona uzrokuje Drugu Umnost, a poimanjem svoje sopstvene biti, dva bića koja su Duša prvog neba i njegovo telo. Može se reći da Prva Umnost ima tri forme poimanja:

1. Poimanje biti nužnog bitka
2. Poimanje sopstvene biti koja postaje nužna posredstvom drugog bića (*wajib bi'l-ghair*)
3. Poimanje sopstvene biti kao mogućeg bića

To su tri forme poimanja koje redom uzrokuju Drugu Umnost, Dušu prvog neba i njegovo telo. Druga Umnost, poimanjem na sličan način, tvori Treću umnost, Dušu drugog neba i njegovo telo. Proces se nastavlja do nastanka devetog neba i Desete Umnosti, koja vlada sublunarnom oblašću.¹ Taj raspored odgovara planetarnim sferama na sledeći način:

1. Ovaj je raspored sistematizacija Plotinske kosmogonije; Ibn Sino Prvo Biće, Prva Umnost i Duša odgovaraju Plotinskim hipostazama. Za detalje hijerarhije umnosti, duša i njihov nastanak iz Nužnog Bića, vidi *Shifa'*, *Ish'iyat*, s. 618.

2. Ibn Sina koristi termin »Priroda« u nekoliko značenja od kojih je ovo najuniverzalnije. U svim značenjima, termin sadrži dinamizam, u smislu principa pomicanja, sličan onom koji nalazimo u doktrinama Helenističkih kosmologa.

žimanje i, shodno tome, suvoću. Iz tih osobina suvog i hladnog je formiran element zemlja. Sve ono što je od tela ostalo, bilo je ograničeno zemljom ispod, i vatrom iznad. Polovina koja je bliža vatri, postala je topla, bez ikakvog razdvajanja njenih delova jer toplota nije bila prekomerna. Tako je nastao novi element, sačinjen od osobina toplote i vlage a nazvan je *vazduh*. Druga polovina, koja je bliža zemlji, postala je hladna ali kako hladnoća nije bila prekomerna, ona se nije zgusnula te je tako nastao element sačinjen od osobina vlage i hladnoće a nazvan je *voda*. Na taj način su nastala četiri osnovna sastojka (*arkan*) svih sublunarnih tela.⁴

Progresivna 'koagulacija' Univerzalnog Elementa se završava krajnjom diferencijacijom i proces emanacije, ili proisticanja (*faid*), dostiže krajnju tačku. Stoga kretanje nije više odvajanje od osnove već povratka osnovi, nije više *faid* već *cishq*, ili ljubav, kojom sve stvari bivaju privučene izvoru bitka. Mešajući se, elementi dostižu stupanj čistote koji dozvoljava silazak najniže forme Duše na njih. Taj silazak stvara minerale koji čine najniže kraljevstvo iz fizičke oblasti. U samom kraljevstvu mineral čistota raste sve dok, u dragom kamenju koje predstavlja najviše članove te oblasti, 'vatra Duše' ne postane mnogo jača no u kamenju ili blatu.

Koralom je dosegnut prvi stepen kraljevstva biljaka. Povećanje čistote u mešavini elemenata dozvoljava da na nju sije nova duša, ili tačnije rečeno, nova sposobnost Univerzalne Duše. Ta nova sposobnost a ne elementi, ili način na koji su kombinovani, uslovljava osobine koje razdvajaju biljni svet od sveta minerala. U biljnom svetu, takođe postoji hijerarhija u kojoj se čistota povećava dostižući najviši stupanj u palmi koja već poseduje izvesne odlike životinja.

Sa povećanjem čistote u mešanju elemenata, nova sposobnost duša – ovoga puta nazvana životinjska duša – stupa na scenu kosmičke drame i manifestuje se u sve višim stepnjevima, od skromnog puža do majmuna koji, u nekim svojim odlikama, nalikuje čoveku.

Hijerarhija Bića raste sa stupnjem čistote do stupnja čoveka, demona i đavola prve, druge, šeste i sedme klimatske zone a potom do više forme čovečnosti treće, četvrte i pete zone. Na svakom od stepnjeva ulazi u dramu nova duša, ili sposobnost Duše. Postoje takođe i stepnjevi iznad čovečnosti, uključujući stupanj Svetog Duha (*al-ruh al-qudsiyah*) kroz kojeg je dosegnuta Aktivna Umnost, i napokon, najviši stupanj na kojem su sveći i proroci i koji sam obuhvata brojne andeoske svetove. Kraj celog kosmičkog



Detalj sa islamske minijature (XV vek)

procesa je samo Čisto Biće u kojem sve počinje. Stoga stvaranje potiče od Boga i vraća se Njemu.

Intuitivno sagledavanje jedinstva i međusobnog odnosa delova Univerzuma, koje naglašava prethodno prikazani opis stvaranja kosmosa, oduzeto je u silogistički jezik peripatetičke filozofije. U svesti modernog čitaoca, nenaviknutog na taj vid mišljenja, takav način izražavanja možda više skriva no što razjašnjava. Kao što se obično događa sa peripatetičarima, osnovna intuitivna sagledavanja, koja su pre metafizička nego samo filozofska, uklopljena su u racionalistički sistem čiji je interes više u udovoljavanju žedi za kauzalnošću nego u vodenju ka di-

rektnoj kontemplaciji Istine. U besedi o jedinstvu (*al-khuṭbat al-gharra*), koju je Ibn Sina načinio u slavu Boga a koja je postala poznata u persijskom prevodu Umara Hajjama, na trenutak je delimično uklonjen silogistički veo i otkriven je kontemplativni aspekt njegove kosmogonije. Čitalac hvata odsjaje ali ne racionalističkog aspekta Ibn Sine misli koja je, kao što je pokazao Imam al-Ghazzali, u suprotnosti sa izvesnim aspektima duha i slova Islama, već njegovog metafizičkog viđenja Prirode u kojem se Priroda pojavljuje kao jedinstvena oblast a Univerzum kao manifestacija Božanskog Principa, što je u saglasnosti sa suštinom Islama. Kretanje kosmosa, od najvišeg neba

⁴ Ibn Sina, *Risalat dar haqiqat wa kalfiyat*... s. 24-25. U ovoj raspravi, napokon, izgleda da Ibn Sina čini četiri osobine osnovama četiri elementa, u skladu sa školom Jabira Ibn Hayyana i suprotno učenju Aristotela. Staviše, Ibn Sina uvek naglašava nepobitno postojanje četiri osobine – što znači da hladnoća nije samo nedostatak toplote, i tako redom, ali da ona ima sopstvenu realnost. U drugim radovima pak, on nagoveštava važnost četiri elementa više od četiri osobine i zavistnosti osobina od elemenata. Vidi *Shifa' Tab'fi-yat*, s. 209 i dalje.

do zemlje i kroz tri kraljevstva na zemlji, opisano je kao udaljavanje od Principa i povratak njemu na takav način da objavi kako svaka čestica i svako kretanje pokazuju mudrost Tvorca i služe njegovom naumu. Ibn Sina piše:

Iznad nebesa su dve sfere: jedna Ekvinočija i druga Zodijska. Da su nebesa bez zvezda, ne bi bilo promene Vremena, delotvorne za rast životinja i biljaka. Slično tome, da postoje zvezde bez neba, svetla bi zgasla a sa njima uzroci postojanja i nestajanja. Da (Zodijska) Sfera nije »nagnuta« u odnosu na sferu Ekvinočija, godišnja doba bi bila podjednaka i stanje okoliša bi bilo jednolično. Ti Sveti (Bože), posedišne beskrayne moći, čija velikodušnost nikoga nije izostavila pri darivanju postojanja! Nemoguće je da beskrayne biće postoji u zajednici jer može postojati samo odvojeno a ne skupa sa ostalima. Ti si stvorio (zapoveću) Pramatertju koja ima beskraynu moć u Pasivnosti, isto koliko Ti imaš moć u Aktivnosti. Ti znaš da na Radanije i Propadanje deluju skupljanje i širenje koji su podložni prihvatanju (dejtva) i kontrolisanju propadanja. Otuda Ti stvori Toplotu kojoj je širenje u biti, Hladnoću čije su osobine sažimajuće, Vlagu za očuvanje tela od raspada. Od njih si Ti stvorio praelemente i najtopliji postavio u viši prostor (nebesa) koji, da je bio Hladan, bio bi zagrevan nebeskim kretanjem i ni jedno biće ne bi ostalo bez prologa, zbog Toplote, raširene preko celog prostora i potencijalnih elementa. Ti si stvorio više (nebeske) elemente (t.j. Vatra, Vazduh, Vodu) prirodno providne, inače svetlosni zraci ne bi mogli da prođu kroz njih. Ti si Zemlji dao zemljano boju, inače svetlost, koja je uzročnik Nagoneke Toplote, delotvorne u stvaranju fizičkih oblika, ne bi zastala na njoj (već bi prošla kroz nju). Od Zemlje si Ti stvorio Minerale. Biljke i životinje različitih vrsta i koje postadoše oni koji radaju i raspadaju, koji začini i bi-vajaju začeti. Najznačajniji objekat toga (procesa) bilo je stvaranje Koveka od živih ostataka Ti stvori sva bića tako da ni jedno biće ne može biti lišeno svojih elemenata ne može biti oslabljeno drugim negativnim bićem. Ti jesi stvorio Čoveka sa umnom Dušom koja, ako je pročišćena znanjem dobrih dela, postaje slična Supstanci Prvog Uzroka (tj. anđelima). Kadgod je temperament čoveka ujednačen i bez suprotnosti, on postaje poput »Sedam jakih Neba«; i kadgod je lišen primajućih formi (tj. Materije), on je poput Prvih Uzroka (tj. anđela). Ti, Oslonče i Gospodar gospodar, za Tobom žudimo, molimo i postimo za TEBE. Ti si Prvi Početak. Od Tebe molimo pomoć i opmenu, da nas čuva od naših nepažnje i vodi nas u našim nedoumicama. Ti si usavršitelj i tvorca njihov (nedoumica). Slavljen neka je Bog koji jedini to zaslužuje! I neka je blagoslovljen njegov glasnik Muhamed, najbolji od svih Njegovih stvorajna, i svi njegovi sledbenici.⁶

Na način sličan izvesnim ezoteričkim školama u Islamu, posebno nekim ograncima ismailizma, Ibn Sina u svojoj *Risalat al-*

nairuziyah simbolički prikazuje stupnjeve stvaranja kosmosa slovima arapskog pisma. On prvo deli stvorena bića na: hijerarhiju čiste Umnosti, ili anđele koji su sasvim odvojen materije i koji su iznad promene i množenja; oživotvoreni svet Umnosti koji nije sasvim odvojen od materije već je »zadodenut« u postojanju materiju nebesa i uzrokuje nesbako kretanje; svet fizičke Prirode (*al-tabi'ah*) koji obuhvata sile koje kruže u telima sasvim povezanim sa materijom i koja su izvor svih kretanja;⁶ i napokon sam telesni svet.

Načinivši ovu opštu podelu, Ibn Sina prati učenje *jafr* u uspostavljanju saobraznosti između hijerarhije Univerzuma i slova arapskog pisma na sledeći način:

- ا A = 1 = *al-Bārī* : Tvorac
- ب B = 2 = *al-ʿaql* : Um
- ج J = 3 = *al-nafs* : Duša
- د D = 4 = *al-tabi'ah* : Priroda
- ه H = 5 = *al-Bārī* (*bi'l-idāfah*) : Tvorac u vezi sa onim što je ispod njega.
- و W = 6 = *al-ʿaql* (*bi'l-idāfah*) : Um u vezi sa onim što je ispod njega.
- ز Z = 7 = *al-nafs* (*bi'l-idāfah*) : Duša u vezi sa onim što je ispod nje.
- ح H = 8 = *al-tabi'ah* (*bi'l-idāfah*) : Priroda u vezi sa onim što je ispod nje.
- ت T = 9 = *al-hayūlā'* : materijalni svet bez veza sa bilo čim što je ispod njega.
- ي Y = 10 = 5 x 2 = *al-ibdā'* : namisao Tvorca
- ك K = 20 = 5 x 4 = *al-Takwīn* : Struktura preneta na oblast stvorenog.
- ل L = 30 = 5 x 6 = *al-amr* : Božanska Zapovest
- م M = 40 = 5 x 8 = *al-khalq* : stvoreni Univerzum
- ن N = 50 = M + Y = dvostruki aspekt *wujūd* (bića)
- س S = 60 = M + K = dvostruki odnos *khalq* i *takwīn*
- ع ʿayn = 70 = L + M = *al-tarīd* : niz Bića otisnut na Univerzumu.
- ش Š = 90 = L + M + K = trostruki odnos *amr*, *khalq* i *takwīn*.
- ص S = 100 = 2Y = S + Y = *ištiimāl al-jumlah fi'l-ibdā'* : skup svih stvari po namisli Tvorca.
- ر R = 200 = 2Q = povratak svih stvari Jednome, koje je njihovo načelo i entelijeja.

⁶ Među sledbenicima Helenističke kosmologije u Islamu, Priroda je obično osnov ili supstanca četiri osobine (elementa, kao i svih promenljivih formi koje su od njih nastale. U krajnjem slučaju, za njih, kao i za Grke, Priroda je princip promene dok je za Sufije i Dah Bojije (*al-nafas al-ilahī*) ili Dah Milostivog (*nafas al-rahman*) i ženski, pasivni ili mađnički aspekt Božanskog dela stvaranja. Vidimo da su u tome Ibn Sina i Ikhwān al-Safā' sledbenici Helenističke kosmologije, bez nužnog suprotstavljanja islamskom gledištu. Islamski svet se nije opirao preislamskim (awa'il) naukama, već racionalističkim tendencijama peripatetičara.

| | | |
|---|---|---|
| D | T | B |
| 4 | 9 | 2 |
| ج | ب | ح |
| J | H | Z |
| 3 | 5 | 7 |
| ع | و | ز |
| H | A | W |
| 8 | 1 | 6 |
| ع | ا | ح |

Ova tabela koja dovodi u vezu tri hipotetaze Umnosti, Duše i Prirode sa Tvorcem, da stvore tetradu, ograničava stupnjeve manifestacije na broj 9. To je povezano sa magičnim kvadratom koji potiče iz Kine i u vezi je sa Ming Tang, prvim magičnim kvadratom Yua koji je u islamsko alhemiju u ključio Jabir ibn Hayyan i koji su koristili kasniji autori kao što su al-Ghazzali i Isma'ili Ahmad al-Khayyal.⁷ Tim sistemom alfabetskog simbolizma, Ibn Sina u poslednjem odeljku *Risalat al-nairuziyah* pokušava da tumači značenje slova na početku *sura Maryam* (XIX) i *al-Shura* (XLII) u Kuranu. Uprkos izvesnim razlikama u Ibn Sininom postupku, u poređenju sa uobičajenim tumačenjem tih slova koja su dali tradicionalni autoriteti, njegov pokušaj je veoma zanimljiv. Prvo, kao što smo videli, Ibn Sina u ovoj raspravi pokušava da kombinuje grčke filozofske postavke sa Orientalnom tradicijom *hikmah* i izvesnim islamskim svetim naukama čija se osnova nalazi u Kuranu i u arapskom jeziku. Kao drugo, korišćenjem alfabetskog simbolizma, on pokušava još jednom da pokaže da sve stvari potiču od Jednog i njemu se vraćaju. Štaviše, analogija kosmičkih entiteta sa svetim jezikom islamskog Otkrovenja je okvir u kojem studija Prirode postaje takođe i studija »makrokosmičke Knjige« koja je dublet svetom tekstu, tako da se sve nauke o Univerzumu mogu smatrati brojnim radovima »egzegeze kosmičkog teksta«.

Odnos Boga i Univerzuma

U svojoj ontologiji, Ibn Sina jasno razdvaja bitak od svih pojedinačnih bića, dok u svojoj komogoniji razmatra univerzum kao ispoljavanje bitka. Ta očita kontradikcija i uopšte, celo pitanje stvaranja ili ispoljavanja, ostalo je među najstareće razmatranim aspektima Ibn Sinine filozofije i najžešće je napadano. Za islamsko gledište se može reći

⁷ Ibn Sinin raspored je povezan sa magičnim kvadratom Fermata i u tome je ograničen na devet stupnjeva koje su u skladu sa delom »slova Adamovih«. Sva ostala slova su formirana sabiranjem i množenjem prvih devet osnovnih »stanja«. Za tumačenje značenja ovog magičnog kvadrata u kineskoj civilizaciji vidi R. Guénon, *La Grande Triade* (Paris, 1946) pog. XVI (ili P. Bidev: *Sah kao simbol Kosmosa*, Skopje 1972).

UDK 524.8

Kraj svemira

Milton Munic

da ima svoj posebni *raison d'être* za integriranje pojedinačnog u univerzalno i izjednačavanje u mistavitu svega što je po biću ispred apsolutne transcendentnosti Svetog Principa. Stoga ono ne može da prihvati grčko mišljenje o večnosti neba ili bilo koji drugi red stvarnosti koji može umanjiti transcendentnost Boga i delovati protiv mišljenja o stvaranju kakvo su imali filozofi poput Ibn Sina i koje je, svojim duhom, najprikladnije biti Islama.

Ibn Sina koristi četiri reči da označi stvaranje i li nastajanje univerzuma:

ihdath – stvaranje mogućih bića, bilo večnih ili vremenski ograničenih,

ibda' – stvaranje, bez posrednika, nepropadljivih i večnih bića, bilo da su ona telesna ili ne,

klalg – stvaranje, sa ili bez posrednika, telesnih bića bilo da su propadljiva ili nepropadljiva;

takwin – stvaranje, sa posrednicima, propadljivih bića.

Prema Ibn Sini, samo stvaranje je Božja spoznaja sopstvene suštine. Ta spoznaja (*ta-caqqul*) i znanje (*ilm*) sopstvene suštine dovodi u postojanje sve stvari. Taj akt spoznaje je većan (la yastanaha) i ispoljavanje Univerzuma je božje večno saznanje Sebe Samoga. Istovremeno, stvaranje je božje davanje bitka i blistanje zraka razuma tako da je svako stvorenje povezano sa svojim božanskim izvorom svojim bićem i razumom. U nekim, izrazitije ezoteričkim radovima Ibn Sina, Bog je izjednačen sa izvorom (*al-manba'at*) poplave svetlosti (*fiyadan al-nur*) koja ispunjava sve stvari. Tako se može reći da je stvaranje realizacije pojmljivih suština i postojanja, teofanija (*tajalli*) tih suština, tako da su biće i svetlo napokon isto. Dati život stvorenjima znači osvetliti ih božanskim svetlom koje je istovetno sa njegovom bitkom.

Sa Ibn Sinine tačke gledišta, nevidljivi svet dužuje svoje postojanje božanskom umu, i čak se za fizički domen može reći da zavisi ne samo od božje volje, već i od njegovog bitka. Postojanje svega u fizičkom domenu počiva napokon od božanske suštine.

Iz knjige Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Harvard University Press, Cambridge, 1964.

S engleskog preveo
Miroslav Tanasijević

Evolucija svemira se sastoji od različitih vremenskih perioda, od kojih je svaki označen jasnijim fizičkim uslovima i procesima. Šematski kazano, ti se periodi mogu široko podeliti na početak, sredinu i kraj. Međutim, unutar te široke strukture podele, daleko veću pažnju u poslednje vreme kosmolozi su usredsredili na fizičke procese koji su delovali u ranim fazama razvoja svemira nego na neke od drugih njegovih perioda. Ovi su razrađeni detaljnije i bolje shvaćeni od, na primer, fizičkih procesa u toku sasvim kasnijih perioda i kraja svemira.

Evolucionarni modeli svemira opisuju razne moguće oblike razvoja u svetlosti prihvatljivih fizičkih zakona. U ranijim, klasičnim diskusijama kosmologije, ovi zakoni su bili u principu jednačine iz oblasti opšte teorije relativiteta primenjene na kosmološke probleme. U ovom pristupu, moguće oblike razvoja svemira dali su Fridmanovi (Friedmann) modeli. Sve do srednjih decenija ovoga veka, većina diskusija o razvoju svemira bile su ograničene na ispitivanje ovih modela. Tako su ranije diskusije o krajnjim sudbini svemira bile posvećene klasifikaciji i analizi važnijih primera otvorenih i zatvorenih svemira i tome kako se ovi mogu koristiti da bi se predkazali razni tipovi krajeva svemira. Ove mogućnosti su istraživane u smislu raznih oblika širenja ili skupljanja prostora, kada su ovi povezani sa takvim faktorima kao što su gustina kritične mase, Hablov (Hubble) parametar, i faktor usporjenja. Iz ove perspektive, prvi koncepti koji su korišćeni u opisanju kraja svemira bili su geometrija i dinamika prostor-vreme.

Ove diskusije su bile istraživačkog karaktera i uglavnom bez zaključaka – bar ako se uporede sa paralelnim, novijim diskusijama o poreklu svemira. Ova situacija se može pripisati uglavnom malom broju dobro utvrđenih posmatračkih podataka kako bi se došlo do izbora među raspoloživim opcijama. Dok su Fridmanovi modeli pretkazivali da će svemir stići do konačnog kraja u nekom obliku, pitanje kakav će određen oblik poprimiti kraj svemira, niti je konačno predviđen teorijom niti je potkrepljen adekvatnim i pouzdanim posmatračkim podacima.

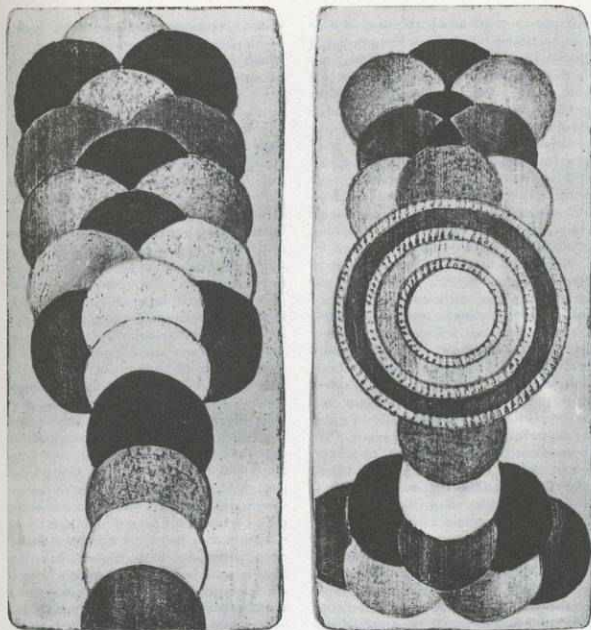
Poslednjih decenija, diskusije o budućnosti svemira su proširene i produbljene time što su u obzir uzeti koncepti i zakoni fizike o elementarnim česticama. I dok Fridmanovi modeli i opšti principi relativističke kosmologije i dalje ostaju kao glavna potpora i vodilja u prkatično svim sadašnjim istraživanjima, opisi raznih mogućih oblika koje budući tokovi evolucije svemira mogu da poprime više ne zavise isključivo od geo-

metrijsko-dinamičkih koncepata i zakona fizike relativiteta. Formulisanje i svoje već poverenje u ove novije teorije mikrofizike su omogućili da se opišu i objasne fizički procesi pod uslovima krajnje visokih i krajnje niskih temperatura i gustina. Ove temperature idu od 10³² stepeni Kelvina do temperatura koje se približavaju apsolutnoj nuli. Opseg gustina se takođe kreće od manje od 10⁻³⁰⁰ grama do 10¹⁰⁰ grama po kubnom santimetru. Ovi ekstremni fizički uslovi se mogu naći samo na suprotnim krajevima evolucionog razvoja svemira – u njegovim najranijim i najkasnijim etapama i ne mogu se proizvesti u laboratoriji. I tako, dok istraživanja fizičara i kosmologa kraja svemira još uvek zaostaju po broju i refinjenosti detalja, ako se uporede sa istraživanjima porekla svemira, u poslednje vreme obraća se sve veća pažnja ovoj temi kako bi se popravila ravnoteža.¹

Osnovno podvajanje u mogućnostima koja se odnose na pitanje kraja svemira nalazi se između dva tipa modela. S jedne strane, postoje modeli po kojima će svemir nastaviti sa svojim sadašnjim širenjem sve do beskonačne budućnosti, uz stalno smanjenje gustine i temperature. I tako će on jedno skončati. S druge strane, postoje modeli po kojima će se sadašnja faza širenja završiti posle više milijardi godina. Posle toga, svemir će početi ponovo da se skuplja i prolazi kroz postepeni proces gravitacionog kolapsa. To će se dogoditi posle još nekoliko milijardi godina, uz veliko drobljenje (big-crunch) kao i pandan velikom prasku (big-bang).

Postoje dovoljno tačnih i detaljnih posmatračkih podataka u današnje vreme koji bi vodili čvrstom opredeljenju između ovih glavnih opcija. Osnovni izvor nesigurnosti odnosi se na nedostatak odgovarajućih informacija o stvarnoj ukupnoj količini sadržaja mase-energije svemira. Taj podatak je potreban kako bi se odredilo da li je stvarna gustina masa-energije niža, ista ili veća od kritične gustine. Jer ukoliko je stvarna gustina masa-energije veća od kritične gustine masa-energije, svemir je zatvoren i na kraju će se skupiti. Inače, on je otvoren i ima ili Euklidsku (ravnu) ili hiperboličnu geometriju. U oba ova poslednja slučaja on će se zauvek širiti. Jedan značajan izvor nezivnosti koji je vezi sa napornima da se odredi da li su neutrinu i pozadini masivni. Jer neutrinu (ili druge čestice) možda imaju toliku masu koja bi bila dovoljna da se u zatvoreni svemir; oni bi dovoljno predali stvarnoj masi kako bi je pokrenuli preko vrednosti kritične gustine. Međutim, jasna i čvrsta odluka još uvek nije moguća – ona čeka dalje i pouzdanije podatke. U međuvremenu, jedino što može da se učini je da se istraže moguće opcije.

¹ J. N. Islam, *The Fate of the Universe* (Cambridge, Eng. Cambridge, Cambridge University Press, 1983); R. Gott III, J. E. Gunn, D. N. Schramm, and B. M. Tinsley, *Will the Universe Expand Forever?*, *Scientific America* (March 1976); F. J. Dyson, *'Time Without End: Physics and Biology in an Open Universe*, *Reviews of Modern Physics* 51 (1979), 447-7M. J. Hees, *'The Collapse of the Universe: An Ecological Study*, *The Observatory* 89, (1969), 193.



Dva od ukupno trinaest listova koji prikazuju evoluciju svemira (Indija, XVI vek)

Počinjemo razmatranjem sudbine svemira pod pretpostavkom da će on nastaviti da se širi do beskonačne budućnosti.

Osnovni makroskopski sastavni delovi svemira su galaksije i grozdovi galaksija. Sudbina jedne tipične galaksije je vezana za sudbinu njenih najvažnijih sastavnih delova, zvezda. Astronomi klasificiraju zvezde u razne vrste i tipove, u zavisnosti od njihovih masa, luminoznosti i faza evolucionog razvoja. Sve zvezde troše gorivo, uglavnom u obliku vodonika. Mehanizam potrošnje goriva, onako kako se to manifestuje kroz zračenje zvezda, objašnjava se dobro poznatim zakonima nuklearne fizike. Kako je količina raspoloživog goriva za nuklearno sagorevanje ili nukleosintezu kod svake zvezde konačna, ona će biti iscrpljena posle perioda od otprilike između sto i hiljadu biliona godina ili čak možda 10^{14} godina. Svemir će tada biti skoro hiljadu puta stariji nego danas. Posle toga, zvezde će ući u poslednje faze svog postojanja. Masivnije zvezde imaju tendenciju da brže troše svoje gorivo, dok manje masivne zvezde, čiji je životni vek stotine puta duži od Sunčevog, sporije troše svoje gorivo. Bez obzira kolika je masa neke zvezde, međutim, ona će ranije ili kasnije iscrpiti svoje ograničene zalihe goriva. Ona će završiti svoj život ili kao beli patuljak, neutronska zvezda, ili kao crna rupa.

Kao glavni izvor goriva, vodonik se pretvara u helijum. Na primer, kao tipična zvezda relativno niske mase, naše Sunce će početi da iscrpljuje svoje zalihe goriva posle perioda od oko 5 milijardi godina od danas, to jest, posle ukupnog životnog veka od grubo rečeno 10 biliona godina. Kada neka zvezda kao što je naše Sunce pretvori veći deo svojih zalih vodonika u helijum, ona se u prvo vreme širi i postaje svetlija pretvarajući se u tip zvezde koji se klasificira kao crveni džin. U toku te faze, naše Sunce će progutati Merkur, Veneru i Zemlju. Zatim će početi da se skuplja i lagano hladi i na kraju pretvori u belog patuljka. Posle perioda od možda 100 milijardi godina, konačno će se pretvoriti u kondenzovanu, sagorelu grudvu materije, jer se očekuje da će se beli patuljak pretvoriti prvo u žutog, pa mrkog i najzad crnog patuljka. Zemlja i život na njoj i svi entiteti koji zavise od sunčeve radijacije, odavno više neće postojati. I uopšte, zvezde čija je masa 1,4 puta manja od mase Sunca prolaze kroz proces potrošnje goriva i gravitacionog kolapsa u kome postaju beli patuljci.

Kod zvezda koje imaju veću masu od Sunca, gravitacioni kolaps, praćen nuklearnim sagorevanjem, imaće za rezultat stvaranje elemenata koji su teži od ugljenika — na primer, magnezijum, silicijum, sumpor i gvož-

de. Neke zvezde čija je masa 1,4 puta veća od mase Sunca mogu da prođu kroz spektakularnu eksploziju kao supernova, gde ostaci ove eksplozije poprimaju oblik neutronske zvezde. Među ovima se nalaze brzo rotirajuće neutronske zvezde, pulsari. Neke zvezde čija je masa bar šest puta veća od mase Sunca mogu da se raznesu žestokom eksplozijom supernove i završe svoj život kao crne rupe. Veoma teški elementi, kao što su zlato i uran stvaraju se prilikom ovakvih eksplozija i izbacuju u svemir.

Mada postoje važne razlike između konačnih stanja zvezda koje su postali beli patuljci, neutronske zvezde i crne rupe, sve se one prepoznaju po činjenici da materija zvezde postoji u visoko kondenzovanom obliku. Tako je jedna tipična neutronska zvezda istog reda mase kao što je Sunce, a ima prečnik od samo 10 do 20 kilometara. Gustina je tako ogromna da su elektroni stešnjeni u protone jezgra atoma, pretvarajući ih u neutrone i takva zvezda sama postaje jedno gigantsko jezgro. Crna rupa, međutim, predstavlja najkondenzovanije stanje od svih.

Jedna tipična galaksija koja je u početku jedna kompleksna struktura materije i njenih višestrukih izvora stelarne radijacije, na kraju će umreti i uglavnom prestati da zrači pošto prođe 1.000 milijardi (10^{12}) godina. Međutim, ta galaksija će i dalje postojati, kao izdvojena jedinica po prirodi uzajamnog dejstva gravitacije koja drži na okupu ostatke delova materije. Ti delovi će se sastojati od mrtvih zvezda, raznih manjih fragmenta materijala i aglomeracija kao što su planete, stene, meteori, prašina ili drugi delovi koji su bili i suviše mali po svojoj masi da bi postali izvor radijacije.

Isti oblik evolucije biće ponovljen kroz čitav svemir u svim drugim galaksijama. Ova sudbina očekuje sve galaksije u toku vremenskog raspona reda 100.000 milijardi godina od big-benga. Na kraju će sve galaksije 'pomretići, jer će se 'svetiljke' koje ih čine i zbog kojih one svetle pogasiti, jedna po jedna. Zvezde koje ih sačinjavaju će iscrpiti svoja goriva. Ljudstve galaksija će nastaviti da se udaljavaju jedna od druge u svemiru koji postaje sve hladniji i mračniji, jer za sve ovo vreme u svemiru će neprekidno padati temperatura u toku njegovog širenja. Niti će igde biti podmlađivanja galaksija pošto jednom umru. Jer, neće biti novih dovođa energije da bi proces otpočeo iz početka, sve dokogod se svemir širi u beskonačnu budućnost.

Do daljeg procesa promena u galaksiji dolazi čak i kad njene zvezde prestanu da zrače. Kroz otprilike 10^{18} do 10^{27} godina, galaksije će izgubiti čak 99 procenata svoje zvezdane mase putem procesa isparavanja (slično načinu na koji tečnost gubi molekule na svojoj površini). To se dešava kao rezultat sudara zvezda u spoljnjim delovima galaksije i njihovog izbacivanja iz galaksije. Sila gravitacionog kolapsa gusto nabijenih preostalih zvezdanih masa u unutrašnjim delovima dovešće do toga da one budu uvučene unutra procesom uzajamnog gravitacionog privlačenja što dovodi do kolapsa u ogromnu crnu rupu. Zvezde koje ostanu unutar

granica galaksije – gde će mnoge takve zvezde i same postati crne rupe – sudarake se i spajati u toku tog dinamičkog procesa u centralni deo jedne jedine, kanibalske galaktičke crne rupe čija će masa biti veća od milijardu solarnih masa. Grozd galaksija, će takođe, doživeti na kraju istu vrstu sudbine kao i pojedinačna galaksija. On će postati supermasivna crna rupa. Čitav ovaj proces može da potraje negde između 10¹⁸ do 10²⁷ godina. Međutim, postoje gornje granice za veličinu i masu crnih rupa. One neće preći masu 100 triliona puta veću od Sunčeve mase.

U sve tamnijem, hladnijem i prostorno otvorenijem svemiru koji je naseljen stelarnim crnim rupama, masivne galaktičke i supermasivne crne rupe koje su nastale kolapsom galaksija i grozdova galaksije, zalutalih delova materije, neutrona ili belih patuljastih zvezda koje su uspele da umaknu i lutaju same za sebe, odvijace se jedan dalji proces koji neumorno traži svemir ka kraju.

Jedan od tih procesa je raspadanje protona.² Kao za barjon, i za proton se misli da se sastoji od tri kvarka (osnovni sastojci nukleona) koji imaju električni naboj 2/3, -1/3, 2/3, da bi dali broj +1 za proton. Prema opšte prihvaćenim teorijama unifikacije, pod uslovima kada je energija dosta iznad reda od 10¹⁵ GeV, kvarkovi se mogu transformisati u leptone kao što su elektroni ili pozitroni uz pomoć X bosona (čestice razmene). I dok je takav gubitak identiteta malo verovatno pri nižim energijama i temperaturama (jer se X bosoni koji su neophodni da bi došlo do transformacije daleko malobrojniji pri niskim temperaturama), on nije i nemoguć, i može se očekivati da do njega dođe s vremena na vreme. A kada do njega dođe, proton se raspada. Dva od kvarkova unutar protona se pretvaraju u pozitron i antikvark. Treći kvark u protonu se kombinuje sa antikvarkom i stvara se pion (pi mezon), čime dolazi do raspada prvobitnog protona.

Procene koliko je potrebno da se proton raspadne variraju donekle od teorije do teorije. Jedna takva vrednost daje da je vek protona oko 10³¹ godina, sa donjom granicom veka protona od 10²⁹ do 10³⁰ godina. Jedan od načina da se ovo iskaže jeste da bi u jednom skupu od 10¹⁶ protona trebalo da bude jednom u godinu dana od ovakvog raspada. (Ako se ima nekoliko hiljada tona materije – na primer, vode – trebalo bi da bude moguće da se primeri brzine ovakvog raspada prime. U stvari, u ovom trenutku nekoliko eksperimenata je u toku da bi se videlo da li se ovaj fenomen može detektovati posmatranjem). Ukoliko se fenomen raspada protona eksperimentalno potvrdi, to će samo još više dati na težini velikim teorijama unifikacije, ali će imati i važne implikacije za kosmologiju. To bi značilo da je sva

materija u svemiru koja je sačinjena od barjona nestabilna i da će se na kraju raspasti. Tako će i zvezde koje su uspele da »umaknu« da ih galaktičke crne rupe »ne uhvate«, na kraju podleći procesu raspada protona posle približno 10³⁰ godina. Iz fenomena raspadanja protona može se zaključiti da će posle perioda od približno 10³² godina od big benga svemir izgubiti svu materiju koja se sastoji od protona i neutrona. U toj fazi, svemir će isključivo biti sastavljen od elektrona, pozitrona, fotona i neutrona, zajedno sa crnim rupama koje su se obformile kolapsom galaksija i grozdova galaksija.

Ali čak ni ovo nije čitava priča. Postoje i drugi mehanizmi i fizički procesi koje fizičari priznaju i koji utiču na sve oblike materije i radijacije koji su uspeali da prežive čak i raspad protona. Jedan od ovih je proces koji se naziva »Hokingovo (Hawking) zračenje.«³ Po S. W. Hokingovoj analizi, koja je prvi put objavljena 1974., crne rupe (koje su formirane dinamički kao rezultat čisto gravitacionog kolapsa) su u stanju da umakne crnoj rupi, dok oni drugi upada u nju. Drugim rečima, umesto da jedna drugu unište, što bi normalno i učinile, jedan član opstaje kao prava čestica u obliku zračenja. U toj situaciji će izgledati kao da to zračenje dolazi iz same crne rupe. Ona dodaje svoju energiju onim česticama koje se već nalaze u pravoj sferi. Pošto se pretpostavlja da je ukupna količina energije konstantna, da nema njegov stvaranja niti uništenja, ona druga čestica, koju je progutala crna rupa, mora da kompenzira pozitivnu energiju koju joj je odoe njen partner. To se dešava kada čestica koja upada u crnu rupu dodaje svoju negativnu energiju crnoj rupi. Ovo ima za rezultat povećanje ukupne mase crne rupe, u visini koje je u ravnoteži sa oslobađanjem energije u obliku zračenja koju sa sobom odnosi čestica koja je umakla. O čitavom ovom procesu se može govoriti kao o procesu u kome je energija probila »tunel« kroz energetsku barijeru. Mada se ovaj proces probijanja tunela nikada nije mogao dogoditi prema klasičnoj fizici, pravila kvantne fizike to dozvoljavaju. Ponavljanjem ovog procesa, crna rupa će, bez obzira kolika joj je bila početna masa, na kraju izgubiti svoju masu i potpuno ispariti. Pravilo termodinamike crne rupe glasi da dok se masa i veličina crne rupe smanjuju, proces probijanja tunela postaje sve češći. Proces isparavanja se

ubrzuva, sa smanjenjem mase. Prema tome, pre ili posle, sve crne rupe, počev od prapocetnih mini crnih rupa koje su bile prisutne pri stvaranju svemira, pa do super masivnih crnih rupa koje su se formirale kolapsom grozdova galaksija – odzračivace svoju energiju. Konačna faza isparavanja crne rupe se brzo odvija. Ona može da se okonča strahovitom eksplozijom radijacije. Proizvodi raspada će biti uglavnom u obliku fotona.

Prapocetne crne rupe su možda isparile uglavnom u vremenskom periodu od oko 15 biliona godina posle big benga. S druge strane, proces isparavanja velikih crnih rupa traje mnogo duže. Tako će crnoj rupi koja je formirala zvezda jedne solarne mase trebati oko 10⁶⁶ godina da ispari po mehanizmu Hokingovog zračenja, dok će crnoj rupi koja je nastala gravitacionim kolapsom samo jedne galaksije biti približno potrebno između 10⁹⁰ do 10¹⁰⁰ godina da potpuno ispari. I na kraju, supermasivnoj crnoj rupi koja se formirala kao rezultat gravitacionog kolapsa grozda galaksija potrebno je čak 10¹⁰⁸ godina da bi isparila procesom Hokingovog zračenja. Krajnja faza crne rupe koja zrači, u toku poslednje sekunde svoj postojanja, obelježna je veoma svetlim rasprskavanjem zračenja visoke temperature. Dugi period vremena ovi povremeni bljesci crnih rupa na umoru, kao svitci u noći bez meseca, na kratko i isprekidano će osvetljavati jedan inače mračan i hladan svemir. Ukratko, sve galaksije u svemiru koje su nekada potpuno će nestati posle protoka ogromno dugog vremena od približno 10¹⁰⁰ godina. Ostace samo ogroman hladan, mračan, veoma difuzan gas sastavljen od takvih stabilnih čestica kao što su elektroni, pozitroni, fotoni, neutroni i gravitoni. U ovoj poslednjoj fazi, svemir će se sastojati od veoma proređene plazme elektron-pozitron parova potopljenih u moru zračenja.

Novija istraživanja su pokušala da odrede da li će pozitron/elektron parovi koji ostaju, kao jedini preostali oblik materije, na kraju uništiti jedan drugog i time za sobom ostaviti svemir kojim dominira zračenje, ili obrnuto, da li će širenje svemira sprečiti takvo uništenje i obezbediti opstanak stabilnih čestica u obliku elektrona i pozitrona.⁴ Jedna je mogućnost da će dovoljan broj zalutalih elektrona i pozitrona opstati, čak i uz isparavanje crnih rupa, uništenje elektron/pozitron parova putem slučajnih sudara ili konačni nestanak pozitivnih atoma (formiraju se spajanjem elektron/pozitron parova). To će obezbediti postojanje materije u dovoljnim količinama da bi premašila količinu fotona ili pozadinskog zračenja čija se energija smanjila preko crvenog pomaka usled širenja svemira.

U sadašnjoj fazi istraživanja, horizont švatljivosti – i predvidljivosti – u odnosu na daleku budućnost otvorenog svemira koji se stalno širi (da li sa oznakom $c = -1$ ili k

² S. Weinberg, *The Decay of the Proton*, *Scientific American* (June 1981); J. M. LoSecco, F. Reines, and D. Sinclair, *The Search for Proton Decay*, *Scientific American* (June 1985); D. A. Dicus, J. R. Letaw, D. C. Teplitz, and V. L. Teplitz, *Effects of Proton Decay on the Cosmological Future*, *Astrophysical Journal* 252 (1982), 1-9.

³ S. W. Hawking, *The Quantum Mechanics of Black Holes*, *Scientific American* (Jan. 1977), 34-40.

⁴ J. D. Barrow and F. J. Tipler, *Eternity is Unstable*, *Nature* 276 (1978), 453-459; D. N. Page and M. R. McKee, *Matter Annihilation in the Late Universe*, *Physical Review D* 24 (1981) 1458; idem, *Eternity Matters*, *Nature* 291 May 7, (1981).

= 0) završava se u neizvesnosti i nedostatku pouzdanog znanja. Shvatljivi svemir u odnosu na svoju daleku budućnost, kako ga je postavila sadašnja kosmologija, postepeno issečava u nepoznatu.

Do sada smo ispitivali buduće izgled svemira na hipotezi da je njegova geometrija opisana jednim od otvorenih modela. Druga glavna grupa Fridmanovih modela koje savremena kosmologija ozbiljno razmatra označena je kao »zatvorena«. Prema ovoj, prečnik prostora svemira je konačan, a njegova geometrija je sfernog tipa. Svi prihvaćeni modeli svemira se slažu da svemir prolazi kroz širenje i pokazuje evolutivni razvoj. Međutim, za razliku od otvorenih modela, ako će se svemir opisati kao zatvoreni model, on se neće širiti zauvek: od sada pa za više biliona godina, širenje svemira će prestati. Svemir će početi da se ponovo skuplja sve većom brzinom, proći kroz sveukupnu kompresiju i završiti u stanju opšteg gravitacionog kolapsa – jedinstveno stanje beskonačne gustine i temperature. Umesto da okonča cveleći (tj. u beskrajnom širenju – pr. ur.), svemir će okončati u velikom gnječanju (big crunch). Svi tipovi strukture koji je on stvorio u svojoj prethodnoj istoriji biće potpuno razoreni u sveopštoj razornoj kompresiji.

Kao primer zatvorenog svemira, zamislimo da je stvarna gustina dva puta veća od kritične gustine i da je brzina širenja svemira, onako kako je daju Hablovi parametri, 15 kilometara u sekundi za milion svetlosnih godina. Pod tim uslovima, svemir će nastaviti da se širi za još 40 ili 50 milijardi godina, počev od svoje sadašnje starosti. Širenje će tada prestati, a svemir će lagano početi da se skuplja. Trebaće mu približno 50 milijardi godina da se vrati u stanje u kome se sada nalazi. Posle toga, trebaće mu još 15 milijardi godina da bi se vratio u jedinstveno stanje gustine i temperature koje se može uporediti sa onim od koga je prvenstveno počeo.

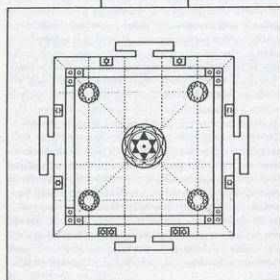
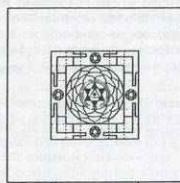
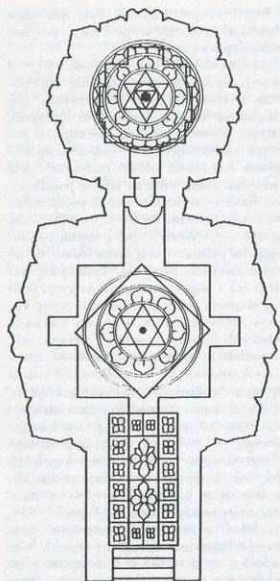
Ako se pretpostavi da je stvarna gustina svemira dva puta veća od kritične gustine, onda će (u fazi maksimalne ekspanzije) svemir postati dva puta veći nego što je sada. Štaviše, temperatura pozadinskog mikrotalasnog zračenja – koja je, u ovom trenutku, približno 3 stepena Kelvina – opašće na 1,5 stepeni Kelvina. Počev od prvih faza skupljanja svemira, ovaj obrnuti proces će proći kroz niz fizičkih i astronomskih faza koje uveliko udvajaju – obrnutim redom – razne faze evolucije kroz koje je svemir ranije prošao. Temperatura pozadinskog mikrotalasnog zračenja će postepeno početi da raste. U prvoj fazi, na primer, kada će se svemir skupiti na stoti deo svoje sadašnje veličine, temperatura pozadinskog zračenja će porasti za oko 300 stepeni Kelvina. Štaviše, pošto će se sada galaksija približavati jedna drugoj, a ne udaljavati jedna od druge, njihovi spektri će početi da pokazuju plave pomake, a ne crvene pomake. U prvo vreme samo će obližnje galaksije pokazivati plave pomake, dok će one udaljenije nastaviti da pokazuju svoje uobičajene crvene pomake. Međutim, postepeno, sve galaksije (uključujući i one najudaljenije) će postati plavog pomaka u

svojim spektrima. U prvom trenutku – to jest, grubo rečeno oko bilion godina pre velikog drobljenja (big crunch) – veliki super grozdovi i grozdovi galaksije će se sudariti, preklapati i spajati jedna sa drugom sve češće. Pojedinačne galaksije će se istu tako sudariti i spajati oko 100 miliona godina pre kraja. U međuvremenu, temperatura pozadinskog zračenja će se podići tako visoko da ne samo da će se, isprva, molekuli u planetama ili interstelarnom prostoru odvajati u atome, već će se kasnije čak i atomi rastavljati na jezgra i slobodne elektrone. Na približno 4.000 stepeni Kelvina, elektroni će biti izbačeni iz svojih atoma. Na 10 miliona stepeni, zvezde će se raspasti na svoja atomska jezgra, fotonsku radijaciju i slobodne elektrone. Zvezde će ispariti. Ovo će se dogoditi oko 1.000 godina pre konačne faze totalnog kolapsa. Svemir će postati – kao što je nekada i bio – plazma ujednačene gustine. Kada temperatura dođe do 10 milijardi stepeni, gustina i temperatura se udvostručavaju skoro u jednoj sekundi. Čak i jezgra podležu daljoj dezintegraciji. Neutroni i protoni će se osloboditi od jezgra. Pri ovim temperaturama i energijama, sudari fotona će stvoriti veliki broj elektrona i pozitrona. Zajedno sa neutrinima i antineutrinima, ovi će doći do stanja toplotnog ekvilibrija. Čitav proces će se brzo približiti konačnom stanju beskonačne gustine i temperature. Posle perioda od približno 100 milijardi godina od svog početka, svemir koji implohdira doći će do plamenog kraja što bi odgovaralo eksplozivnom početku. To je jedan kraj koji je potpuno različit od kraja koji predviđa model stalno širećeg, sve hladnijeg, potpuno mračnog, otvorenog svemira.

I ovaj kraj, takođe, kao i njegov početak, leži van sadašnjih počinjanja. Ako pratimo napred izneti scenario, odmah se postavlja jedan broj pitanja. Da li će ovom svemiru, posle njegove smrti, uslediti drugi svemiri? Ako hoće, da li je to deo jednog beskrajnog cikličnog procesa rađanja i umiranja svemira, ne samo u budućnosti, već i u prošlosti? Na ova pitanja nema čvrstih odgovora. Prema mnogim kosmolozima, da bi se shvatila fizika kraja svemira sadašnje teorije ne zadovoljavaju ništa više nego što su adekvatne za razumevanje njegovog početka. Još jednom će morati da se izgrade novi koncepti vremena, prostora i materije.

(Iz knjige:
M. K. Munitz:
Cosmic Understanding
Princeton, 1986)

S engleskog preveo
Dorđe Krivokapić



Ima li svet početak i kraj, a ako ima, kako otpočinje, kako stiže kraju? I šta je »pre početka« i »posle kraja?»

Adivike, dainisti, budisti i hinduisti pitali su se o tome pošto se za njih geografija pojedinca (kroz bezbrojne reinkarnacije) poklapala sa velikim kosmičkim ciklusom, kalpom (ukoliko pojedinac, pre toga, ne postigne oslobođenje). Za hrišćane se sa apokaliptom i strašnim sudom razrešavala cela kosmička drama i drama svakog pojedinačnog čoveka – svako je morao da položi račun »na kraju vremena« i o njemu se odlučivalo. Iz toga se vidi da se čoveka u starim kosmologijama početak i kraj sveta »ticao« na jedan lični način nego nas.¹ U indijskoj tradiciji čak i bogovi propadaju na kraju velikog stapanja (*mahapralaya*) do »novog vučenja«, novog kosmosa. Jedino oni koji su se oslobodili (postigli mokšu ili nirvanu) više ne podležu ni ciklusima reinkarnacije (ritam mikrokosmosa), ni kosmičkim ciklusima (ritam makrokosmosa). Iz te perspektive indijska misao nas iznenađuje svojim antropocentrizmom. Čovek je oslobit po tome što je jedino on – od svih bića (uključujući demone i bogove) – može da postigne oslobođenje. Oslobođenje nije božanska egzistencija, niti sjeđinenje sa bogom (ili obožavanje) – nego nešto sasvim drugo. Ova filozofska ideja oslobođenja razlikuje se u osnovnim crtama od religijski shvaćenog *spasenja*.² U kosmološkoj ravni razlika je u sledećim. Ideja oslobođenja pretpostavlja da je svet nestvoren, tj. da ne nastaje (niti propada) voljom, ljubavlju, trudom, ili zaslugom bogova, niti bogovi pomažu ili ukazuju na put oslobođenja. Ideja spasenja to, obično, pretpostavlja – u indijskoj tradiciji razvijene su obe ideje – nekad u simbiozi, nekad u opoziciji. U indijskoj perspektivi spasenje, tj. egzistencija u svetu bogova, znači nešto slično onome što nalazimo i drugde: produženje lepih, pozitivnih strana fizičke egzistencije a otklanjanje negativnih, nepoželjnih strana (bolesti, bede, patnje, starenja smrti). Ali čak i onaj ko je dosegao Brahmin svet (*brahmaloka*) podleže zakonima kosmosa i vremena i

Zašto uopšte nešto, a ne ništa

Dušan Pajin

mora da istupi iz tog »rajskog stanja« kad ispruži svoju dobru karmu (jer raskošno stanje je deo karmičkog poretka), ili sa smrću (sadašnjeg) boga Brahme i propašću njegovog sveta (tj. najdalje za 311.000 milijardi godina). To je ujedno, najduži ciklus za koji zna indijska (puranska) tradicija. Ali, ona zna da su sve veličine (a naročito dužina života) relativne, one najveće, kao i one najmanje.³ Jednovečni život nekog insekta, stogodišnji život nekog čoveka ili milijarde godina Brahme,⁴ samo su različiti vidovi prolaznog, deo beskrajnog niza vremensko-prostornih poredata, točak egzistencije, večni tok (*santana*) i lutanje (*samsara*). Onaj ko se oslobođuje jeste izvan svakog poretka – on je nadvisio sve prostorno-vremenske režime – početak i kraj, ono pre početka, ono između, kao i ono posle kraja.

Čovek i svet

U tom smislu probuđeni kaže: »Ja sam najviši na svetu, ja sam najbolji na svetu, ja

sam najstariji na svetu; ovo mi je poslednje rođenje, za mene više nikad neće biti ponovnog bivanja» (*Majjhima-nikaya*, III, 123).

On zna da je iskoračio, da se razveo od sveta i svih stanja, od nastajanja, postalo i nestajanja, tj. od svih suprotnosti. Religija obično artikulise čovekovu volju za jednim članom u parovima suprotnosti: ona hoće večnost naspram prolaznosti, dobro naspram zla, besmrtnost naspram smrti. A ovaj probuđeni ne kaže: ja ću večno biti, nikad više neće umreti, nego: neću se više radati i bivati. On zna da rođenje vodi smrti i da sve što je nastalo propada. Smemo li to smatrati razlikom između religije i filozofije?

U nastojanju da osvetli ova iskustva, u svojim sjajnim analizama Elijade (1951:188-9) ih poredi sa šamanističkomitskom temom vraćanja na primordijalni početak, atemporalni trenutak pri stvaranju sveta, na kretanje unazad kroz vreme. Međutim, svrha i kontekst šamanističkog i meditativnog pristupa su različiti. Za šamana magijsko kretanje kroz vreme i prostor je doslovna moć (kao i moć koju vernik pripisuje bogu). Tom moći on postizuje neke praktične ciljeve (izlečenje, pomlađivanje, obnavljanje snaga). Za njega (kao i za tehnološki svet je područje koje ima da bude nadvladano, kome treba nametnuti vlastitu volju i nasleđe. Jogin nekad i sam pretenduje na moći šamana, ali njegova nadležnost i svrha su drugog kova. On se ne vraća u primordijalni trenutak pre početka vremena nego iskoračuje u vanvremeni poredak koji »postoji« paralelno sa temporalnim poretkom, kao što u poverenju Indijaca primordijalni zvuk OM, a po dokazivanju naučnika šum prostorne eksplozije, postoje naporedo sa svim zvučima sveta.⁵

To »osvešćavanje« ili »budenje«, iskoračivanje iz struje, u mnogim tradicijama povezano je sa različitim odnosom prema svetu. Nekad sa potpunim odbacivanjem svake vrednosti sveta (izuzev vaspitanje); to srećemo, na primer, u dainizmu, sankhji, mnom budizmu i ranom hrišćanstvu. Nekad sa relativnim prihvatanjem sveta i njegovih

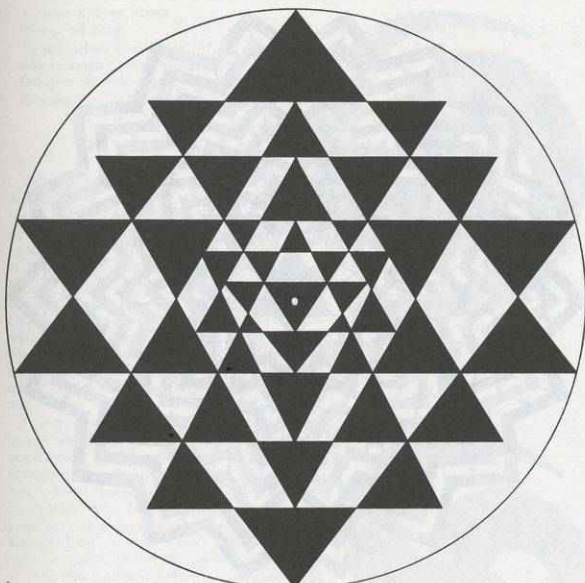
¹ Nešto kasnije videćemo da je i u tradiciji onog prvog kraja sveta bio različiti – nekad se spasenje, odnosno oslobođenje vezuje na određeni način za kraj sveta, a nekad je nezavisno i, tada je oslobođenje upravo kraj sveta u egzistencijalnom smislu.

² Razlike su sledeće. Spasenje se postizuje verom, a oslobođenje saznanjem (iskeza, vrlina i ljubav mogu igrati određenu ulogu i u spasenju i u oslobođenju). Spasenje podrazumeva ne samo postojanje božanstva nego i njegovu pomoć (ljubav, milost), a u oslobođenju božanstvo nema ulogu ni značaj. Spasenje znači zblizjenje ili identifikaciju sa božanstvom, kao i doprepanje u božanski habitus posle smrti (nebo, raj, itd.), dok oslobođenje znači deontologizaciju, preokretavanje svih granica i domena (uključujući i područja bogova). Oslobođenje ne samo da nije u ravni božanske egzistencije, nego je bogovima nedostupno. Spasenje je za vedске indijce i rane hrišćane značilo postizanje besmrtnosti, oni koji ga ne postižu umiru po drugi put, odnosno ne uskravaju, te tako konačno nestaju iz sveta (iz bilo koje ravni) zauvek. Oslobođenje nema za cilj besmrtnost, jer je besmrtnost samo član u dvojstvu smrti-nestajanja, a cilj oslobođenja i prevazilaženje svih dvojstava, pa i ovog krajnjeg dvojstva. Bez toga se u vreme upanišada, u predašnji ideal besmrtnosti (*amrta, amrita*) javlja novi: oslobođenje (*mukti, mokša*).

³ Sledeća manja veličina u odnosu na vek Brahme jeste jedan dan u životu Brahme, tj. *kalpa* (četiri milijarde i 320 miliona godina) koji se završava velikim rastankom (stapanjem) (*mahapralaya*). Kalpu čine hiljadu mahajuga. Mahajuga iznosi 4.320.000 godina, a završava se pralajom (stapanjem). Jedna mahajuga čine četiri juge, tj. razdoblja regresivnog razvoja kosmosa, u kome se od početka prilike (u svakom pogledu: moralnom, biološkom itd.) pogoršavaju. Ova ideja o sledu razdoblja (juga), od kojih je svako naredno gore od prethodnog, u suprotnosti je sa idejom moralnog progressa, vezanom uz verovanje u reinkarnaciju i karmu. Naime, ako ljudi postaju sve bolji prolaže kroz bezbrojne reinkarnacije, stižući moralne proleke kroz svoju karmu, onda prilike ne bi mogle postajati lošije (bar) u ravni dainitva. A uštenje u jughana to ne kaže, nego opisuje bal pogoršanje prilika i moralnih svojstava ljudi. S tim u vezi treba dodati da ova ideja o pogoršanju prilika ne treba dovoditi u vezu sa termodinamskom idejom entropije, koja se odnosi samo na fizički ravan.

⁴ Prema mitologiji purana, egzistencije bogova takođe pripadaju različitim vremenskim porecima. Za dan i noć u životu Brahme smene se dvadeset i osam (bogova) Indri, tj. za vreme od osam milijardi i četrdeset stotina miliona godina... Indijske podelu su složene jer svaka tradicija (puranska, dainistička, budistička) ima svoje jedinice. Ovde se oslanjamo na nazive i podelu date u tradiciji tekstova purana. U toj tradiciji sualženje otežava što se jedinice razlikuju po dužini, u zavisnosti od vremenskog režima (trajanje godine, ili dana, zavisi od toga o kojoj godini je reč). Jedna sobična: božanska godina sadrži 360 ljudskih godina. Jedna godina juga Indre iznosi (oko) 3.085.710 ljudskih godina. Jedna godina bogova Brahme iznosi 3.110 milijardi i 400 miliona ljudskih godina. Tako, dok prođe jedan dan u životu Brahme (tj. jedna kalpa), odigra se hiljadu nastanaka i propasti sveta (mahajuga), a potom nastupa velika propast (ali, ni ova nije konačna).

⁵ Visoke tradicije joge i meditacije smatrale su tzv. moći, silbihe, nečim drugačijem od osnove u odnosu na oslobođenje, tj. samo supitiljnim prijanjanjem. Ako se uporede čarolije kao što su levitacija, teleportacija i slične moći sa ovako radikalnim nadlaženjem svega što vezuje uz svet (a ne samo oslobođavanjem od egzistencije), onda razumemo zašto se kaže da su »moći« same finja začaranost volje. Jer, to znači produkti svoje prijanjanje i hraniti dalje volju za toć, otežati oslobođenje, biti bliže bogovima, a dalje od ljudskog tragizma koji raskravljuje prijanjanje.



Šri jantra. Središnji deo sa pet (muških) trouglova nadole i četiri (ženska) trougla okrenuta nagore. Krugovi za tamnijim trouglova označavaju ravni evolucije iz središnjeg trougla sa binduom (i involucije u povratnom kretanju energije stvaranja).

vrednosti, a nekad sa ekstatičkim prihvatanjem⁶ koje kulminira u ljubavi i poštovanju za sva stvorenja, bilo u okviru teističke interpretacije (da je svet božanska tvorevina, nastala iz potrebe samoiskazivanja ili igre), ili u okviru ateističke interpretacije (prihvatanje ravnodušne lepote svemira i tajanstva sveta, iza koga ne stoji božanstvo nego apersonalna energija koja čoveka ispunjava prepašću, čuđenjem, divljenjem i poštovanjem, bez poriva da je personalizuje).

Vidimo na delu dva suprotna gesta koji vode istom ishodu: razvezivanju od sveta. Na jednoj strani tome se teži radikalnim odbacivanjem svakog apetita i veze sa svetom (askeza), ili utrućem volje za svetom (sagledavanjem ispraznosti), a na drugoj strani sagledavanjem temeljnog jedinstva čoveka i sveta, pristajanja na tok s ljubavlju (taoisti, Niče: *amor fati*), divljenjem prema tajanstvu, dubini i lepoti sveta. Moramo se diviti ingenioznosti onih koji su otkrili da se čovek može razvezati od sveta i askezom, tj.

radikalnim odbacivanjem svakog apetita i vezanosti, sve do samog nagona samoodržanja, kao i ljubavlju, tj. takvom superiornošću koju više nikakva sila ne može dovesti u pitanje, ni po cenu uništenja (ljubav čoveka stavlja s onu stranu ucene smrću, koja spuvata ostale).

Svet se pojavljuje u dvostrukoj ulozi. Sjedne strane, opčinjava nas hiljadama želja, briga i htenja. S druge strane, za onoga koje prisiba, svet i sve što je od sveta jeste potokaz. Čovek ne može postići oslobođenje, a da prethodno nije bio u svetu!

Kad se neki čovek osvrne unazad na vlastitu prošlost — naročito u času kad je već suočen sa smrću — on može reći: kako mi sada sve to izgleda nestvarno, čini mi se kao da je to bilo juče. Indijska misao to iskustvo prihvata doslovno. Ona odgovara: ti si se ne čini, nego tako jeste. Ne činiš ti se da je to bilo juče, nego ti sada vidiš to proteklo vreme iz jedne druge dimenzije u kojoj je jedan dan ono što je u drugoj dimenziji ceo jedan život. Čitalak kome je bliža zapadna književnost može u vezi sa ovom temom da uporedi poslednju »žurku« u *Pronadenom vremenu*, poslednjem tomu *Traganja za iščezlim vremenom* Marsela Prusta. Evropska tradicija je (izuzimajući Crke i neke rane hrišćanske mislioce) računala sa jednim životom. Ali, Prustove beskrayne reminiscencije, soare i asocijacije koji se nadovezuju u beskraj, one sve veće pronicanje u dubinu i potankosti čulnih utisaka na jednoj strani i zapanjenost pred njihovim vaskrsavanjem i

propadanjem na drugoj strani, ne izaziva li to istu onu vrtoglavicu koju oseća čovek jednom nogom u grobu, kad baca poslednji pogled na svoj predašnji život, ili koju je možda osećao probuđeni kada je, odjednom, sagledavao bitne momente hiljada svojih predašnjih otevoljenja, od postanka sveta, do tog dana? U priči o asketi Naradi i Višnuovoj maji (iz *Matsja purane* i *Bhagavata purane*, pod naslovom »Narada i Višnu« u zborniku V. Krmpotić: *Hiljadu lotosa*, Beograd 1987) vidimo kako se ceo jedan život (proveden u samozaboravu) izjednačuje sa časom osvećenog vremena. Na drugi način tu jednačinu artikuliše i Prust u blaženim, privilegisanim trenucima svojih *Traganja za iščezlim vremenom*.

Oslobođenje i kraj sveta

Ali, sada neko može pitati čemu razvezivanje od sveta, kad nas smrt ionako udaljava (zanavek i semitskim, a privremeno u indijskim tradicijama) iz sveta, tačnije, iz ljudskog sveta. Ipak, ovo je jedna od žičnih tačaka u kojoj se susreću evropsko i indijsko iskustvo. U prvom suočavanju pojedinca sa smrću, a u drugom sagledavanje egzistencijalne (karmatsko-reinkarnativne) ulančastosti života, stavlja čoveka pred ekstazu razvezivanja od sveta. To — da bi se moglo ispasti iz sveta (pasti iz bica u ništavilo) — katkad predočeno kao neko beskrajno padanje kroz ništa u ništa, izaziva strah, drhtanje i užas zbog kojih je samrtniku tako važno svetlo, ili da se drži nekog živog. Boji se onaj ko je vezan uz svet, ko misli da je svet nešto što će izgubiti — kao da je svet ikad imao.⁷ Ovdje obavljamo onu budističku drskost — da se onom ko je opsednut prolaznošću i smrću predoči »nerodeno stanje duha«, perspektiva onoga ko se nije ni rodio. Tu sada vidimo da se stiču dve teme. Da bi se razvezao od sveta, čovek se najpre mora naći u svetu. Da bi se odlučio za nerodeno (da bi mogao reći kao Buda: za mene više nema novog bivanja) mora se najpre roditi, a da bi mogao umreti (tj. mirno otići) mora se najpre razvezati (onaj ko je vezan uz svet ne može da umre, nego ga život pogubljuje, ili se on sam ubija).

Spona postoji dok postoje članovi koji je čine. Ako se poništi jedno, ili oba člana, nema više ni spona. Ađivike su smatrali da su oba člana — i čovek i svet — tako postojani, tako moćni, da se sudbina (*niyati*) ne može raskinuti do konca sveta, na kraju velikog razdoblja. Na sleđni način, u judeohrišćanskoj tradiciji je apokalipsa konačno

⁶ Ovo ekstatičko prihvatanje od modernih mislilaca nastojao je da artikuliše Niče u okviru dimenzijskog načela *amor fati*. On je takav stav isticao nasuprot Schopenhaueru (i njegovoj indijskoj i budističkoj inspiraciji) ne znajući da su zastupnici takvih shvatanja postojali u indijskoj (i kineskoj) tradiciji. U samom budizmu takav razvoj vidimo na potezu od akosmizma ranog budizma do kosmizacije Bude i budinstva u poznom budizmu. Tu se drama probuđenja i oslobođenja ne projektuje kao hvatanje prvog vozila za izlazak iz samsare nego kao identifikacija samsare i nirvane kroz klerijenu budistisave koji odlučuje da ostane u svetu sve dok i poslednje biće ne bude slobodno.

⁷ Moćda je trneutak da objasnimo budistički akosmizam. Neki brkaju akosmizam sa razočaranjem, pesimizmom i odbacivanjem svega što je od sveta, te smatraju da je protivrečno ako budista poštuje život (živa bica), ako želi da pomogne bićima »slobodnim dahom«, ili ako poštuje i divi se lepoti sveta. Ali, ne treba brkati akosmizam, razvezivanje i oslobođenje od sveta, sa ogorčenjem i besom prema svetu. Jer, ovo drugo je (kao i samoubistvo zbog nezadovoljstva svetom) na negativan način iskazivanje pritanjanja i duboke vezanosti uz svet.

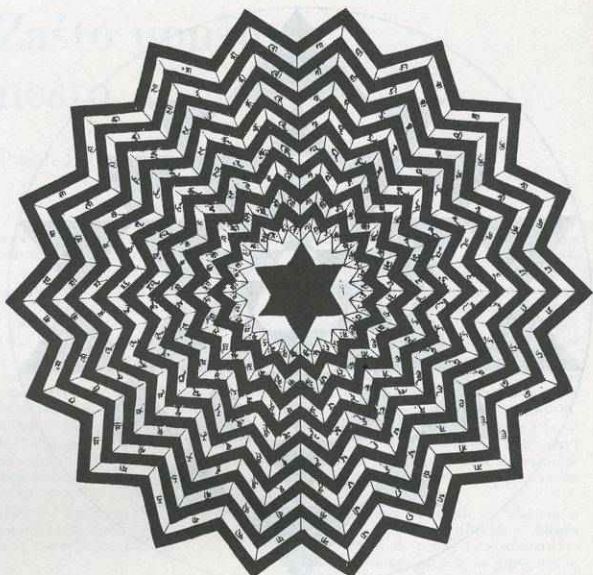
razrešenje drame sveta i čoveka.⁸ Ali, u svim tradicijama je postojala i težnja da se ove teme internalizuju, da se kraj sveta shvati, ne kao doslovni kraj svemira, nego kao ishod oslobađanja, ili buđenja čoveka. U tom smislu, Buda kaže: »Ja tvrdim da nije moguće hodajući svijetom doznati, vidjeti, ni doseći kraj gde više nema ni rađanja, ni starenja, ni umiranja, ni prestanka, ni nastanka, ali ne tvrdim da je moguće dokrajčiti patnju, a da se ne dosegne svijetu do kraja.« (Rohit-v., IV, 45). »Prijatelju moj, tvrdim da je u ovom telu, visokom šest stopa, s njegovim osećanjima i duhom, svet, nastanak sveta, prestanak sveta i put koji vodi prestanku svetosa. Anguttara-nikaya, IV, 5.5 (prev. Č. Veljačić). Uz ovo Veljačić (1978: 225–6) navodi, poređenja radi, Sopenhauerov stav iz *Sveta kao volje i predstave*, »da početak i kraj sveta ne treba tražiti izvana nego iznutra.« Na osnovu ovog stava možemo razumeti razliku između judeohrišćanske ideje spasenja i budističkog shvatanja. U prvom slučaju eshaton i apokalipsa se povezuju, tj. konačno razrešenje svetske drame, spasenje i uskrsnuće, uspostavljanje carstva božijeg, nastupa iza apokaliptičke propasti sveta.⁹ Drugi dolazak Hrista i apokalipsa stavljeni su u relativno blisku budućnost, ako to predimo sa kosmičkim ciklusima sa kojima barata indijska tradicija. Reklo bi se: pošto je eshaton povezan sa apokalipsom, ova je stavljena bližu da bi i razrešenje bilo bližu.

Na indijskoj strani, adivike smatraju da nema oslobađanja pre kraja sveta, ali ipak ostaju pri ogromnim brojevima u svojoj kosmologiji (svako ima da progura kroz silna otelovljenja tokom 8.400.000 mahakalpi – biti adivika bilo je zaista teško. U drugim učenjima iz indijske tradicije oslobođenje je nezavisno od kraja sveta.

U zapadnoj tradiciji postoje dva bitna kraja: (1) kraj života pojedinca (smrt), kao

⁸ Naše vreme zna za tri vida apokalipse (tj. upotrebljava ova reč u širem značenju). Jedna označava kraj sveta koji nastupa u neumitnom sledu vremena i epoha, o čemu govore indijski epovi i purane, kao i savremena fizika. Druga je apokalipsa u užem smislu koju, prema judeo-hrišćanskoj tradiciji, sprovođe anđeli. Treća apokalipsa je ona koju mogu izvesti operateri i generali globalnog nuklearnog sukoba. Široka i metaforička upotreba termina apokalipsa zamagljila je polazno značenje, razvijeno u judeo-hrišćanskoj tradiciji u kojoj je apokalipsa strasno, ali poželjno događanje. Tek tada se u potpunosti realizuje viši poredak (božje carstvo). U prvom i trećem slučaju apokalipsa znači nešto drugo: prestanak svakog poretka, ili pad u niži poredak. Kad o apokalipsi brišu anđeli, očekuje se uspostavljanje carstva nebeskog. Kad je kraj prirodno dovršenje jednog razdoblja, onda se očekuje početak jednog novog razdoblja, koje nastupa posle kraja. Nuklearna apokalipsa je ružna smrt jednog dela živog sveta – vastosna fleka – koja ne preostavlja niti sadrži potenciju nekog novog, boljeg početka.

⁹ Neka moderna teološka tumačenja ovih tema idu takođe u pravcu internalizacije. To znači da kraj dolazak Hrista ne treba shvatiti kao ponovni dolazak (otelovljenje) Hrista u svomom, nego kao ovaoplenenje Hrista u srcu svakog hrišćanina, kraj sveta (apokalipsa) treba shvatiti kao nakidanje i rabeenje primata svetovnog, ličnog i biološkog u životu hrišćanina i postavljanje božjeg zakona i merila na prvo mesto, dok osećanje bliskosti i neumitnog približavanja tog kraja, go vori o hitnosti, neodložnosti okretanja čovekovog bića u tom smeru, prepoznavanje tog poriva i unutrašnjeg imperativa.



Jantra koja pokazuje vibrirajući karakter svemira (slova ukazuju na jezičku patnju sveta, proishođenje i vraćanje u primordijalni zvuk-reč) – Indija XIX vek.

oslobođenje od tela i (2) kraj sveta (apokalipsa), kao poništavanje sveta i uspostavljanje drugog poretka (carstvo božije), u kome pojedinac vaskrsava (dobija finovarnu verziju tela). U tradiciji purana to je postavljeno na sledeći način: (1) stapanje kroz fizičku smrt (*nitya-pralaya*), (2) stapanje kroz oslobođenje (*atyantika-pralaya*), (3) urušavanje sveta na kraju velikih razdoblja (*naimittika-pralaya*), kada samo propadaju složenije strukture, ali ne i elementi i konačno (4) potpuno rastakanje na kraju najvećeg ciklusa (*prakṛta-pralaya*), kada propadaju i elementi, ili ono što bismo danas nazvali nuklearnom smrću vasiona, tj. raspad samih čestica, odnosno atomskih jezgra.

Zašto upšte nešto, a ne ništa?

Tradicija nam daje nekoliko odgovora na to pitanje¹⁰ – uključujući i odgovor da je to

¹⁰ Pitanje je – zapravo – veoma staro. Postavlja ju ga na drugi način sve mitološke i filozofske kosmologije i kosmologije. Ono ujedno pokazuje povezanost kosmologije i ontologije. Sa stanovita istorije filozofije, u tom vidu pitanje je najpre postavio Lajbnic (u sedmom paragrafu svog teksta »Principes de la nature et de la grace fondées en raison«). Hasleger ga naziva temeljnim pitanjem metafizike. Lajbnic postavlja pitanje zašto upšte svet i zašto baš ovakav svet, a ne neki drugačiji? Kao da zna odgovor na drugo pitanje Vitegenštajn konstatuje: »Nije mistično kako je svet nego da on jeste« (brzo dodaje: »-Za odgovor koji je može izreći ne može se izreći ni pitanje«) (*Traktatus*, 6.44 i 6.5).

nedokučivo, ili neizrecivo. Tako u Rg-vedskoj himni o prapočetku (*Rg-veda*, X, 129) nalazimo sledeće redove:

No tko uistinu zna, tko će nam reći,
odakle potječe, odakle ovo stvaranje?
Bogovi su rođeni tek s nastankom svijeta,
pa tko da zna odakle je to poteklo?

Odakle je poteklo ovo stvaranje,
da li ga pokrenu ili ne
Onaj što nad svemirom bdi u
najvišem nebu?
Tek on to zna, a možda ne zna ni On.¹¹

(prevod Ž. Vodiničića)

Verovatno nešto mladi Lao-ceov zapis glasi:

Izreći tvo nije večni tao
Izrecivo nije večno ime
Bezimeno je ishodište neba i zemlje
Imenovano je mati svih bića
Odisti, uvek nebićem možemo sagledati
čudesnosti

¹¹ U poređi prevod M. Ježića: »Tko pravo znade? Tko će ovde reći? Otkle se rodi? Otkle izražnje? Po izraci su postali tek hori: pa tko će znati otkle ona postat? Odakle ovo izražnje postat? Da li ga djede, ili niti djede onaj što ga naidgleda s višnjeg svoda? On valjda znade, ili ni on ne zna?«

(M. Ježić: *Rgovski himni*, Zagreb 1987., str. 253)

A bićem njihove ishode
Oba su od istog
Ali prouističući različito se zovu
Oba se mogu nazvati tajnom
Dubljom od svake tajne
Vratnicom sviju čudesnosti

(*Tao te ding*, I)

Teistička učenja kažu da je nastanak sveta izraz božje volje, ili ljubavi (prema stvaranju). Filozofska učenja kažu da je to izraz načela dovoljnog razloga, a (današnja) fizika, da je to posledica veće verovatnoće (tvrdi se da je svet nešto verovatniji nego ništavilo). Ako se ima u vidu da se nekad zbiva i ono manje verovatno – pre svega, nastanak života, koji je nešto prilično neverovatno – onda poslednji odgovor nije baš ubedljiv, pored ostalog i stoga što znamo da verovatnoća da se *ništa* neće dogoditi nije veća, niti manja, od verovatnoće da će se *nešto* dogoditi.

Gore rečeno tiče se tzv. *causa efficiens*, a pitanje *zašto* može se ticati (uključivati) i *causa finalis*. Tradicija vidi svet kao igralište bogova, demona i ljudi. U jednoj postavi svet se pokazuje kao ogledalo boga, a čovek kao ogledalo sveta. I neki današnji kosmolozi usvajaju da preko živog sveta, odnosno u krajnjoj liniji čoveka, svemir dolazi do svesti o sebi. U ovim razmišljanjima misao se kreće kao loptica između dva zida: subjekta i objekta. Stare kosmologije kažu: subjekt (bog) stvara objekt (svet) da bi se u njemu iskazao. Nove kažu: objekt (svet) iznedrava subjekta (čoveka) da bi sebe video.

Za pojedina svet se pojavljuje u internalizovanoj perspektivi: iz tog ugla nastanak i prestanak sveta nisu kosmološke, nego egzistencijalne granice. Svet je tada omeđen rođenjem i smrću, a ne milijardama godina u prošlost i budućnost. Tada se pitanje vraća izvoru: ne, zašto svet, nego: zašto ja?

Stare i nove kosmologije

Zašto su stare kosmologije značajne, uprkos mnogim arhajskim crtama? Zato što nam ukazuju da je čovek upražnjavao neke načine poimanja i kad mu je manjkalo tzv. činjenički materijal.

1) Istaknućemo najpre ideju da svet nastaje i propada u ciklusima koji se ponavljaju, naspram hrišćanske ideje o jednkrotnom nastanku (stvaranju) i propasti (apokalipsi). Naporedo sa tim stoji i ideja da ima bezbroj svetova (vasiona), a ne samo jedan svet. Ono po čemu je indijsko shvatanje moderno¹² jeste ideja da se svetovi ponavljaju i u vremenu i u prostoru, a ne da je svet jedan

i neponovljiv, sa jednim stvaranjem i jednom apokalipsom.¹³

2) Druga moderna ideja jeste da svekoliki kosmos nastaje (širi se iz jedne tačke (*bindu*) ili kosmičkog jujeta i da se polje širenja tokom ogromnog prostorno-vremenskog ciklusa ponovo sažima u polaznu tačku, da bi se posle kosmičke (Brahmine) noći proces ponovio. A da su bogovi rođeni tek s nastankom sveta, to još ni Spinoza nije smeo da misli.

3) Treća važna ideja jeste da se taj ciklus (zajedno sa svojim podciklusima) meri milijardama godina, što se po grandioznosti i razradi zamisli najviše udaljava od starih kosmologija i najviše približava veličinama sa kojima operiše savremena kosmologija.

4) Četvrta ideja jeste da svet nastaje i da se ciklusi odvijaju po inherentnom ritmu i poticaju – u indijskoj tradiciji nalazimo i shvatanja o delu božanstva u nastanku i propasti sveta, a i shvatanja da je u pitanju ritam kome podležu i sami bogovi.

5) Peta zanimljiva ideja jeste energetskovibratno shvatanje nastanka sveta. Osnovni pra-zvuk (OM), prototip te kosmičke energije, pojavljuje se i kao simbolička pra-reč (*para-šabda, para-vak*).

6) Veoma značajna je i ideja o relativnosti prostorno-vremenskih poređaka. To ne znači da su Indijci (i Kinezi) razvili teoriju relativiteta pre Anštajna,¹⁴ ali znači da su imali svet da je svet ustrojen (ili da su svetovi ustrojeni: ukoliko se govori o svetovima bogova, ljudi i demona kao o posebnim) kao povezana i harmonična celina sastavljena od prostorno-vremenskih poređaka različitih trajanja i veličina i da su ti poreci istovremeno relativni i apsolutni. Oni su relativni jer su veličine u njima apsolutno različite, a apsolutni su jer su te veličine (apsolutno) mere datog porečka. Recimo, božanska i ljudska godina su različitog trajanja u apsolutnom smislu, ali je njihovo relativno značenje isto: božanska godina u životu božanstva je ista mera kao ljudska godina u životu čoveka. Ili, za život jednog insekta koji živi jedan dan, ili biljke koja živi godinu dana, dan, odnosno godina, isto su ono što su u životu čoveka 80 ili 100 godina (tj. ispunjenje celog životnog ciklusa). Tu ideju u kineskoj tradiciji nalazimo, recimo, kod Čuang-čea (gl. I, 'Slobodno lutanje', u prevodu Š. Brkića-Srećan izlete) i kasnije u hua-jen filozofiji, kao i u indijskoj tradiciji u različitim tekstovima.

¹³ Nekad su filozofi isticali baš ideju neponovljivosti (čovekove egzistencije i sveta) kao vredan doprinos hrišćanske tradicije, smatrajući da to daje posebnu vrednost baš ovom svetu i ističu odgovornost čoveka (navodno, čovek se oseća manje odgovornim ako smatra da se svet i egzistencija ponavljaju). To se, međutim, pokazalo neosnovanim kao i uverenje da ljudi više paze na opšta dobra u društvu u kome je svojina državana.

¹⁴ U vezi s tim bilo je preterivanja u različitim smerovima. Jedni su tvrdili da su stari posedovali znanje do kojih nauka dolazi tek danas. Drugi su zaključivali da su ta znanja dobili od doseljaka iz svemira i interpretirali ih na svoje shvatanje, mitološki način. Treći kažu da o tome nema govora, jer su to samo maštarje istonjačke egzotike – koje imaju književne i mitološke draži, ali bez ozbiljnog kognitivnog statusa.



Simbol stvaranja (*nastanka*), po dvojnom, trojnom i četvornom načelu. Iz prvoga je nastao simbol taj – di u Kini (*koji obdružuje jin i jang*). Drugi srećemo najviše u Tibetu i Japanu. Iz trećega je *štilizacijom u kvadratu* nastala svastika, simbol stvaranja koji nalazimo u svim krajevima Azije (*ova simbol su nacisti pretvorili u simbol razaranja*).

¹² Ovdje reč 'moderno' ne upotrebljavamo u značenju koji ima u paru 'moderno-postmodernistički'. U takvom značenju bilo bi, verovatno, tačnije reći da je indijsko shvatanje postmodernističko, budući da su neponovljivost, jedinstvenost itd. neke od tipičnih kategorija moderne, dok postmoderna daje veći naglasak ponavljanju (citat, ritmičko) itd. U tom smislu bi postmodernistička parafraza indijskog shvatanja bila da je svet stalno ponavljani ritmek (*remake*).

7) Preplitanje apsolutnog i relativnog je omiljena tema u različitim štivima i kontekstima: religijskim, filozofskim i književnim. Ona se pojavljuje u sklopu različitih tema: mitoloških, kosmoloških, bioloških i egzistencijalnih. Da bi se to iskustvo izazvalo pisci se koriste sučeljavanjem ravni unutar istog konteksta (na primer, biološkog, ili egzistencijalnog), ili sučeljavaju različite kontekste (mitološki i egzistencijalni), kao u već pomenutoj priči o Naradi i Višnuu. Neki od najboljih primera ovog postupka vezani su sa egzistencijalne paradokse (zenovske i sufijske priče obiluju takvim primerima). U ovim slučajevima preplitanje relativnog i apsolutnog je odgojno sredstvo u razvezivanju od sveta, ili egzistencijalnom razuslovljavanju, čiji bi ishod trebalo – u krajnoj liniji – da bude oslobođenje ili probuđenje.

8) Indijski i kineski autori bili su svesni razlike između onoga što današnji pisci nazivaju sveobuhvatno (Jaspers), ili bezgranična egzistencija (Muniz, 1986: 233), tj. onoga po čemu sve jeste i sveta, ili univerzuma, tj. ukupnosti onoga što jeste. To je vidljivo u navedenom citatu iz Lao-cca, a i iz pojedinih odlomaka upanišada, gde se nepropadljivo (*akšara*), koje je bez svojstava, određuje kao osnova svega što jeste i što se zbiva.

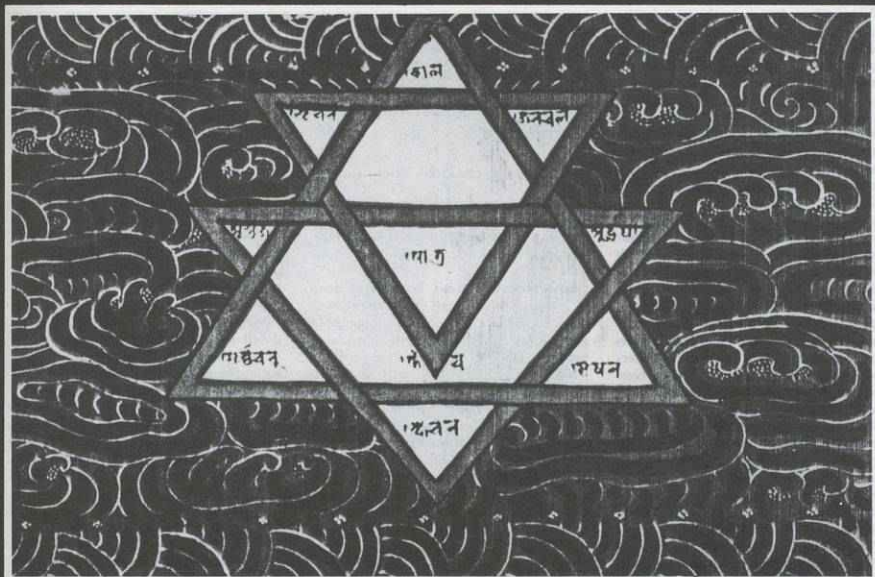
»Kao što pauk otpušta i privlači nit (...) tako sve proizlazi iz nepropadljivog.« Ono što je nevidljivo, nedohvatljivo... večno, ... to je nepromenljivo koje sabrani smatraju matericom bića.« »Kao što iz buketeće vatre kuljaju hiljade sličnih varnica tako, dragi moj, bezbrojna bića proishode iz nepropadljivog i vraćaju se onamo.« (*Mundaka upanišad*, I. 1.6.7 i II. 1.1).

Pri tome, ova shvatanja su oslobođena teističkih modela, za šta se u Evropi moralo čekati sve do moderne kosmologije.



Bibliografija

- Veljačić, Č. (1978): *Razmeđa azijskih filozofija*, I, Zagreb
- Eliade, M. (1951): »Time and Eternity in Indian Thought«, u zborniku *Man and Time*, Princeton 1973, str. 173–200
- Laoce, *Konfucije, Čuangce*, prev. S. Bekića, Beograd 1964.
- Muniz, M. (1986): *Cosmic Understanding*, Princeton



Navajoni čakra zaronjena u primordijalne kosmičke vode, označava stvaranje sveta sjedinjenjem muškog i ženskog načela
(Nepal, XVIII vek)

UDK 16 (540)

Logika zena i zen logike

Andrej Ule

Posljednjih godina pojavilo se nekoliko vrednih dela koja govore o odnosu savremene logike, filozofije jezika, filozofije duha i orientalne filozofije, pre svega budizma. Među najpopularnijim delima koja se dotiču ove teme jesu svakako radovi F. Hofstadtera i R. Smullyana o logici i duhu. Dosta je i napisana koji se bave komparacijom filozofije L. Wittgensteina i zen budizma. Čini se da po-lako raste interes za komparativnu filozofiju i kod savremenih analitičkih filozofa koji su do sada bili dosta zatvoreni za svaku »mistic-ku« ili religijsku filozofiju. Hofstadter »upotrebljava« neke koane i monoe zen budizma u svom prikazu značenja Godelovih teorema o nepotpunosti aritmetike i viših logika. Po Hofstadteru osnovni je smisao zena u prevazilaženju dualizma subjekta i objekta, »ja« i »sveta«. Zen je radikalno holizam koji je u biti neizreciv jer je celina nezreciva od nje. Nama delova. Samo je iluzija percepcije i mišljenja da postoje odvojene stvari i mi među njima odn. nasuprot njima. Hofstadter vidi sličnost sa Godelom u tome jer i zen budizma zna za svoju granicu primenljivosti odn. za vlastitu metaravan. Pri tome se poziva na poznati koan majstora Tozana: »Vi monasi morate znati da u budizmu postoji čak i više razumevanje. Onda je neki monah upitao Tozana: »Šta je viši budizam?

I Tozan je odgovorio: »To nije Buda.« Po Hofstadteru ovaj dijalog znači da probu-đenje nije kraj zena i da nema recepta kako postići cilj zena. Jedino to je sigurno jeste da Buda nije put. Zen je sistem koji ne može sa-državati svoj vlastiti metasistem. Uvek po-stoji nešto izvan zena što unutar zena ne možemo sasvim razumeti i opisati (Hofstad-ter, 1979). Osnovna analogija koja se provla-či kroz celu knjigu je stanalogija između slavnog koana »MU« majstora Džošua i sin-tagme »MU« koju je stvorio Hofstadter u svom čudnom aksiomatskom sistemu koji se sastoji iz kombinacija slova M, U, I. Sin-tagma »MU« je u tome sistemu nedokaziva odn. neizvodljiva. Na tom sistemu je Hof-stadter prikazao i tzv. Godelovu enumeraci-ju (aritmetički zapis svih formula i propozi-cija u datom aksiomatskom sistemu). Pozna-to je da možemo pomoću ove enumeraci-je i metoda diagonalizacije proizvesti va-žnu formulu koja ipak nije dokaziva u da-tome sistemu. Po Hofstadteru slično deluje i Džošuov uzvik »Mus« (doslovno znači »Nec« na pitanje »šta je Buda?« I »Mus« se gradi na nekoj metaravni ka običnom jeziku i svesti. Samo prividno znači negaciju, u biti je izvan običnog jezika i mišljenja koji su uhvaćeni u polaritet afirmacija i negacija.

Na kraju svoje opširne knjige Hofstadter još jedanput spominje analogiju: zen—Godelovi iskazi i to na primeru verovanja u vlastitu egzistenciju i straha od neegzistencije. Po Hofstadteru samo je pitanje o vlastitost-nej—egzistenciji besmisleno jer ga živo biće ne može izreći. Pokušaj govora i mišljenja o vlastitost neegzistenciji je slično pokušaju da pobeđem iz sebe samog, odn. da se pogle-dam iz vana. Slično tome, ni jedan (malo kompleksniji) logički sistem ne može obuh-vatiti svoj vlastiti metajezik (samo deo toga

možemo uistinu prevesti pomoću aritmeti-zaže u prvi ili objektni jezik sistema). Otu-da većito protivurječje života da zna za vlas-titu granicu ali je ne može zahvatiti ili shva-titi.

S druge strane, zen izriče da smo uvek jedno sa svetom odn. sa svime i onda ne možemo u biti zamisliti kraj vlastite egzistencije. To su uvek tek iluzije odvojenosti subjekta od ostalog sveta koje osobito neguje Zapad.

Po Hofstadteru, istraživanja u oblasti veštačke inteligencije dovela su do sličnog nedualističkog shvatanja jer se i tu neraz-vojivo povezuju subjekat i objekat (npr. subjekt—čovek modeliše samog sebe odn. svoj vlastiti duh u nekoj inteligentnoj maši-ni). »Semantički« osnov dualizma subjekta i objekta je rastavljanje znaka od njegovog značenja. U sistemima veštačke inteligenci-je znak i njegovo značenje stalno prelaze jed-an za drugi (npr. kod viših programskih je-zika koji omogućuju smislen zahvat u pro-gram odn. koji se odnose na same sebe).

Očito je da kod Hofstadtera zen figurije pre kao analogija pomoću koje on pokušava promovisati vlastite ideje o mogućnosti veš-tačke inteligencije i umetne svesti. Skoro bismo mogli reći da su koani pre »ukras« nego stvarno poredenje. Ipak je i ovo Hof-stadterovo nastojanje pomoglo većem inte-resovanju za zen i za slične »mističke« filozofije kod savremene analitičke usmerene inteligencije. Tako se ovaj interes za zen pri-družio već ranije postojećem interesu za zen i budizam među fizičarima (npr. Capra, Zu-kav).

I logičar Raymond Smullyan u mnogim svojim »popularnim« delima upotrebljava zen—budističke izreke i priče. I za Smullyana je zen pre svega pokušaj praktičkog mišljenja, percepcije itd. Smullyan je ipak nešto radi-kalniji nego Hofstadter jer izgleda da uistu-nu shvata realitet nedualistički. Otuda nje-govo branjeno animizma, reinkarnacije i sl. Po Smullyanu koani zen budizma nisu ni-kakvi paradoksi nego je paradoksalno naše obično shvatanje sveta i obično mišljenje. Smullyan i sam pronalazi mnoge nove priče po zenovskom uzoru.

Interesantna je Smullyanova priča o dija-логу »pozitiviste« i »mističara«. Obojica do-laze do zaključka da je mistika »besmisao«, samo mističar, na čuđenje pozitiviste, to shvata opet mistički, naime intuitivno. Jer »mističar« je u međuvremenu doživio satori u nekom zenovskom manastiru. Koan koji je dobio od majstora je naime: glasio: »Da li mistika ima smisao?«

Mističar se dvadeset godina borio sa koan-om, pokušavao doći do intuitivne a ne

samo do racionalne istine. I najzad, rešenje koana je bilo: »Zen nema nikakvog smisla«. Mistika je, dakle, besmisao. Majstor je potvr-dio rešenje rečima: »Da, konačno ste postali pravi mistik.« Pozitivista se naravno čudio ovakvom rešenju i nije razumeo zašto je nje-gov drug potrošio dvadeset godina za tako jednostavan odgovor kojeg bi inače mogao dobiti od pozitiviste već na početku. Ali »mistic« mu odgovara da ga je upravo racio-nalno a ne intuitivno shvatanje »pravog« od-govora mučilo tih dvadeset godina. Ovaj od-govor je doveo pozitivistu u neprilik jer se očito sada nalazio u antinomističkoj situaciji. Nije znao da li je pobedio ili nije. S jedne strane je pobedio, jer je »mistic« pristao na njegovu tvrdnju i sa druge je izgubio jer je drug do toga došao baš na mistički način koj-eg pozitivista ne priznaje kao saznajni po-stupak. Pobjeda je bila samo verbalna a po-raz duhovni. Ali mistik na kraju nije osećao ni pobedu ni poraz. Smullyan na kraju za-ključuje:

»Mistika nije stvar verovanja nego biv-stvovanja slično kao što su to »biti debeo« ili »biti vus«, »biti muzikaln« ili »biti humoris-ta«. O biću samome ne možemo ništa reći, naime o tome da sam u nekom stanju. Samo rečenice o tom stanju mogu biti istinite ili neistinite ili kadkad besmislene. Ali samo stanje nije ni istinito ni neistinito, ono samo jeste. Za mistiku nisu važni iskazni o mistič-koj stanju nego postojanje u tom stanju. Naravno da su usled toga većina iskaza o mističkom stanju besmisleni ako ih meri-mo pozitivističkim merilima smislenosti. One tada prosto promašuju svoju metu. Sve dok »mističar« nije razrešio svoj koan samo se kretao između različitih verovanja i iska-za o mističkom stanju. Tek kad je razrešio koan »bio je svesno u tom stanju.

Na kraju priče ga upita »pozitivista: »Onda vi ste sada stupili u stanje i uistinu znate, šta je to. Da li mi možete reći nešto više o tome?«

Na to »mistički« odgovori: »To mogu i želim učiniti u pravo vreme. Ali za sada je po mom mišljenju najkorisnije za vas da znate da ulaz u to stanje traži *puno* saznanje neadekvatnosti iskaza za bilo koji opis stanja. Svi ti iskazi su potpuno besmisleni, isto tako kao što ste mi uvek govorili! (Smullyan, 1983, str. 110—116). Smullyan dakle ne po-redi »besmislice« u zenu sa nekim od logič-kih izreka o nepotpunosti, neodlučnosti, nedokazivosti i sl. Tačka dodira s logikom je u tome da prema kriterijumu smislenosti za obične iskaze i iskaze u nauci tzv. »mistički iskazi« nisu smisleni jer ih je nemoguće bilo verifikovati bilo falsifikovati. Ali to ne znači da ne izražavaju na neki drugi način nešto



Ikebana iz škole Sogecu (Japan, XX vek)

puno značajnije nego svi ostali iskazi.

Možda bismo mogli reći da su iskazi religije ili duhovnog iskustva deo duhovnog bitka i iskustva samog a ne opisi tog iskustva ili nekog stanja stvari. To Smullyan nikad direktno ne kaže ali podrazumeva u svojim pričama. Ali možemo se tu pozvati na Wittgensteina koji je u jednom razgovoru o religiji i etici s Weismanom rekao:

»Da li je govor bitan za religiju? Ja mogu dobro zamisliti neku religiju u kojoj ne bi bilo nikakvog učenja, u kojoj se dakle ništa ne bi reklo. Bit religije očito nema puno posla s time da se govori, ili bolje: kad govorimo to je samo sastavni deo religijskog čina a ne teorija. Tada nija važno da li su reči istinite ili pogrešne ili besmislene.

Govor religije nije ni predstava jer bi se inače moglo reći i u prozi. Zaletanje u granice jezika? Jezik nije kavez.

Ja mogu samo reći: Ne šegaćim se sa tom tendencijom u čoveku; dižem šejr pred njom. I tu je bitno da to nije sociološki opis nego da govorim o samom sebi.

Činjenice su za mene nevažne. Ali na srcu mi leži šta misle ljudi kad govore da »svet tu postoji« (Wittgenstein, 1967, str. 117–8).

I Wittgenstein je omiljena tema komparacija savremene analitičke filozofije i zena odn. budizma. Jedan od značajnijih radova o ovoj temi napisao je J. V. Canfield koji je, uostalom, i učenik P. Kapleaua, poznatog američkog majstora zena. Njegov članak glasi: »Wittgenstein i zena« (1975).

Canfieldova glavna teza jeste da se zen i kasni Wittgenstein podudaraju u stavu da je »mišljenje« suvišan faktor u akciji i čak u govoru. Canfield podrobno analizira Wittgensteinove prigovore ideji da naše delovanje ili govor proističu iz »mišljenja« kao nekog posve unutrašnjeg, privatnog procesa i da mišljenje kauzalno deluje na naše radnje. Te prigovore zatim poredi sa isto tako poznatim koanima i izrekama u zenu da moramo najpre saznati da je mišljenje privid u da ga moramo prevazići. U čemu ga prevazilazimo? U čistoj akciji, misli Canfield. Slično je mislio i Wittgenstein jer i za njega je radnja, akcija nešto neposredno što ne možemo deliti na subjektivnu i objektivnu stranu. Što više prevazilazimo tu iluziju utoliko pravilnije i jednostavnije će biti naše delanje. Prema Canfieldu i prosvetljenje (samadhi, satori) nije ništa drugo nego saznanje o naoko besmislenom delovanju. Ono je istovremeno »prazno« i »puno« jer je jedno sa svetom. Otuda proističe istina zena da svi posedujemo prirodu budhinstva (Canfield, 1975, str. 404–5).

Prema Canfieldu i Wittgenstein je povremeno imao »mističke doživljaje« koji su ga duboko potresli i kojima je ostao veran celog svog života. Možemo reći onda da je i Wittgenstein težio nekakvom prosvetljenju. Tu težnju možemo pratiti čak i u *Traktatu* i prije njega. Jasno izalazi na videlo u pismima, u raznim razgovorima sa Schlickom i Weismanom i u njegovom predavanju o etici. Evo šta kaže u poznatom pismu Fickeru gde tumači ciljeve *Traktata*:

»Ta knjiga je etička. Nekada sam nameravao uključiti u Predgovor rečenicu koje sada

tamo nema ali zapisajuću je za vas, jer će možda biti ključ za delo. Ono što sam nameravao zapisi je sledeće: Moje se delo sastoji iz dva dela: iz predstavljenog i iz svega što nisam napisao. I upravo taj drugi deo je onaj koji je značajan. Moja knjiga postavlja granicu sferi etičkog iznutra i uveren sam da je to jedini strogi način da se povuče takva granica.« (Wittgenstein, 1969, str. 35).

Canfield nalazi u gore navedenom citatu nesumnjivi dokaz za Wittgensteinovu teoriju čiste radnje bez »mišljenja« i poredi taj stav sa »gromovitom šutnjom« Vimalakirti. »Wittgenstein bi dakle shvatio smisao zenovske šutnje.« (Canfield, 1975, str. 404).

Gore navedeni stavovi pojedinih autora iz kruga analitičke filozofije govore o tome da uistinu postoji neka tiha simpatija između modernih logičara i zen budista. Pitanje je da li je ova simpatija opravdana i na čemu se temelji. Videli smo da je za Hofstadtera savez u nedualizmu savremene logike, kognitivne nauke i zen budizma. I upotreba paradoksa u svim tim pravcima ukazuje na neke podudarnosti među njima. Za Smullyana je veza u »neiskazivju celini« odn. u stanju celovitosti koje je neopisivo ali ipak osloboda od svih ograničenja dualističkog duha. Canfield vidi zajednički temu i u prividu razlike između mišljenja i delovanja. Zen predstavlja put prevazilaženja ovih ograničenja koje možemo sažeti »dualizmom samorascepa duha.

U čemu logika može doprineti razrešenju tog dualizma? Nije li upravo logika najdualističija od svih nauka jer se temelji na oštroj razlici između istine i neistine, valjanosti i nevaljanosti iskaza, protivrudnosti i neprotivrudnosti sistema i sl. Tekstovi koje sam naveo ne daju odgovore na to pitanje.

Mislim ipak da je baš Wittgenstein već u *Traktatu* ukazao na moguću odgovor na ovo pitanje. Wittgenstein je naime podelio rečenice na *smislaone*, na *rečenice bez smisla* i *besmislene rečenice* (koje dalje deli na *značajne besmislene* i *istinske besmislene*). Smislaone rečenice su one koje su tzv. elementarne rečenice ili logički kompozitum iz ovih rečenica. Bitno je da za moguće kontingentne afirmacije i negacije rečenica. Rečenice bez smisla su tautologije i kontradikcije koje su uvek istinite ili uvek neistinite. One, dakle, nemaju prave negacije pa su prema tome samo »pseudorečenice«. One u biti ništa ne opisuju (bilo da uključuju ili isključuju sve moguće činjenice) nego samo »ukazuju« na logičke odnose među smislaonim rečenicama odn. na logičku formu rečenica. Među besmislenim rečenicama postoje neke koje su značajne. Npr. rečenice o verovanju, znanju, o intencionalnim stanjima i sl. Njih ne možemo prikazati kao »stike činjenica« (ili stanja stvari) ili kao logički kompozitum iz elementarnih rečenica. One se čine takvim ali analiza pokazuje da pokušavaju izreći nešto nemoguće o subjektu kao predmetu opisa u jeziku. Ali pravi Ja, subjekt, je neopisiv i neizreciv, veli Wittgenstein (*Traktatus*, tđ. 5.632, 5.633, 5.641 i dr.).

Među inče besmislenim ali ipak značajnim rečenicama su i neke rečenice metafizičke, npr. baš Wittgensteinovi stavovi o čis-

tom Ja, solipsizmu i realizmu, o svetu kao celini, svastici, o bogu, duši, etici i estetici, biti sveta itd. Uloga ovih rečenica jeste da se njima »pokazuje« ono što je inače »mističko«, kako kaže Wittgenstein u *Traktatu*. »Mističko« je za Wittgensteina: celina sveta, celina jezika, egzistencija sveta, mogućnost jezika, transcendentno jedinstvo etike, estetike i logike i sl.

Formalna analiza ovakvih rečenica brzo otkriva da su obično čak i sintaktički pogrešno sazidane (npr. da identitet tumače kao jednočlani predikat, egzistenciju kao predikat i sl.), pa su otuda besmislene. Ali ipak izgleda da mogu odigrati značajnu ulogu u »penjanju po klinovima« lestvice koje vodi ka »pravilnom pogledu na svetu i gde na kraju zaboravljamo na lestvicu i njezine klinove (6.54). Tek onda ulazimo u šutnju, naime u to o čemu ne možemo (smisleno) govoriti (7.).

Ova šutnja nije prazna, nije prosto povlačenje pred metafizičkim besmislenom nego je »puna«, ona je »šutnja o nečemu«, o biti sveta čija slika je po Wittgensteinu baš logika. Zbog toga Wittgenstein veli da rečenice metafizike treba prevazići a ne tek odbaciti (tu je kasniji pozitivizam sasvim pogrešno razumeo Wittgensteinovu kritiku metafizičkih stavova).

Mislim da ono što »sleđi« poslednjom tezi u *Traktatu* (koja je možda čak i jedina) po svojoj intenciji koicidira sa meditacijom, sa prestankom diskurzivnog mišljenja i koncentracijom svesti kao celine na bitno, a to se opet samo može pokazati, i to u konkretnim smislenim radnjama čoveka. Drugim rečima, to znači da to bitno možemo »uhvatiti«. Ako u svom vlastitom bitku dosegne mo stanje onoga »što se pokazuje« kroz jezik i radnje žig čoveka.

Logika ovde može pomoći analiziranjem smisla rečenica i ubacivanjem na one koje su značajno besmislene, ali ne može i ne treba da odbija samu intenciju ka prevazilaženju izrecivog. Čak i »normalna« upotreba logike pretpostavlja nešto što nadilazi dualizme baš time što ih omogućava. To je tzv. »logički prostor«, kako kaže Wittgenstein. Logički prostor je prostor afirmacije i negacije rečenica, pravo logičke analize rečenica na logičke elemente (koordinate), naime mogućnost pojavljivanja neke grafičke ili fonetske sintagme kao *smislene rečenice* u logičkim odnosima prema drugim rečenicama (i prema samoj sebi). Bitak logičkog prostora ujedno omogućuje i bitak realnog sveta (činjenica) ali ipak ono samo nije neko bivstvujuće. Logički prostor omogućuje jezik, svest i svet a nije deo sveta, predmet svesti ili jezika, nije logički dokučiv. To se čini kao paradoks, sličan paradoksim »praznine« u madhjamaka filozofiji. Postoji u to filozofiji slična strategija Wittgensteinovoj. Naime, slično penjanje po lestvici i onda zaboravljanje i nadilaženje lestvica u šutnji.

Poznata su četiri stepnja negacije i afirmacije u madhjamaka filozofiji (*cetuskoti*) koje teže nadilaženju diskurzivnog mišljenja u meditaciji. Prvo obična afirmacija, npr. »svet postoji«, potom obična negacija, »svet ne postoji«, onda konjunkcija »svet postoji i

svet ne postoji« i konačno »svet niti postoji niti ne postoji«. Nagarduna, autor madhjamaka filozofije, u svojim dijalektičkim aforizmima u biti pokušava da nadide »područje« svake ontološke i logičke podele kao što su bitak, nebitak, bitak i nebitak, ni bitak ni nebitak. To se čini prilično besmislenim ali baš tu je čvor jer je ovaj »besmisao« bremeni značenjem. On uvodi slehno neuhvatljivu »prazninu« kao što je neuhvatljiv ali ipak nužno »prisutan« logički prostor kod Wittgensteina. Kretanje od smisla lepih ka logički istinitim ili neistinitim rečenicama, pa onda ka značajnim besmislenim rečenicama uvodi preokret svesti od fiktivnog, posotojećeg ili nepostojećeg ka totalno nefaktičkom, što se tek ukazuje u postojećem ali je dostupno šutnji. Slično, samo još svesnije i radikalnije, postupa Nagarduna u kretanju od jednostavnih afirmacija i negacija ka uvek kompleksnijim i nezamislivim kompozicijama afirmacija i negacija. I tu nakraju, odn. na početku istinskog puta, stoji »plenenta šutnja«.

Ako je zen uistinu kineski i japanski naslednik *madhjamaka filozofije* (uvedeno kombinovan sa *jogacara filozofijom* svesti) onda bismo mogli apofrosifirano reći da i u zenu postoji skrivena logika ili da se »logika zena« dotiče nekadašnjeg i savremenog »zena logike«.

Postoji jedan stari kineski zen-budistički tekst majstora Yung Chia koji govori o umeću meditacije i puta probuđenja uopšte. Tu je gajeje logičkog uvida postavljenom relativno visoko u stupnjevima kultiviranja *dhyana*, naime na sedmi stupanj (a ovaj nije i poslednji) a osnovni cilj logike je razumevanje odnosa između afirmacije i negacije i oslobađanje od ovog dualizma. Chia govori da duh (*chi*) nije ni bitak ni nebitak i ni ujedno bitak i nebitak, a nije ni ujedno ni bitak ni nebitak. Ako je duh bitak ili nebitak onda pada u afirmaciju. Ako nije ni jedno ni drugo onda pada u negaciju. Chia dalje tvdi da su afirmacija i negacija pogrešne, ali ne i da su ne-afirmacija i ne-negacija pogrešne. Ali čak i tada kad negiramo afirmaciju i negaciju još uvek smo u vlasti negacije i afirmacije. I obrnuto, ako upotrebljavamo negaciju afirmacije i negaciju negacije na istom smo steper negacije negacije daje afirmaciju. Onda šta imamo? To je tvrdnja o istosnosti ne-afirmacije i ne-negacije (a to ni iz daleka nije isto što i negacija afirmacije ili negacija negacije). Uistinu konačno dolazimo do nekoga što nije ni ne-negacija ni ne-negacija, ni afirmacija ni ne-afirmacija. Chia govori o tome da je odnos između afirmacije i negacije suptilan i teško opažljiv. On traži čist i sabban duh i pažljivo istraživanje ove suptilnosti (Chang Chung Yuan, 1982, str. 32). Cilj ovog istraživanja je nadilaženje neobudane mentalne aktivnosti čak i više, oslobađanje korena mentalne aktivnosti same (str. 11). Mislim da je Chia dostava veru reprodukovao originalnu ideju Nagarduna i uistinu predstavlja vezu logike, madhjamake i zena.

Ali tu se vide i granice poređenja zenovskih paradoksa i krajnjih dometa logičke analize. Jer zen teži transcenđiranj u mišljenja u svesnosti primordijalne »prirode« duha

UDK 16 (540)

Indijska i zapadna logika

Indijska logika i analitička filozofija u delu B.K. Matilala

Rada Iveković

(budinstva priroda), dok logičari ostaju kod mišljenja i pokušavaju smisljenim paradoksima, mišljenjem i jezikom zahvatiti nemiljivo i neizrecivo. Formalni jezik savremene logike i naizgled pusti algoritmi onda postaju novi jezik i novi oblik mišljenja. Precizno dokazane granice logičkih sistema i algoritama tada pokazuju izvan sebe na ono što ih omogućava i ujedno prestiže čovek ostaje ipak na »ovoj« strani života, dakle u samsari, (govoreći budistički). Meni se čini da to neće biti krajni stupanj filozofske refleksije logike i logičke analize jezika na Zapadu ali to zavisi i od toga da li će taj razvitak pratiti i sudomačenje nužnih duhovnih praksi meditacije i kulture intuitivne šutnje na Zapadu. Bez toga različite komparacije istočne i zapadne misli ostaju misaone igrarije i kurioziteti za pojedince.



Literatura:

- J. V. Canfield: *Wittgenstein and Zen. U: Philosophy*, Oct. 1975.
- Chang Chung Yuan (ed): *Original Teaching of Ch'an Buddhism* New York, 1969
- B.F. Mc. Guiness (ed): *Wittgenstein and der Wiener Kreis. v. Schriften 3*, Frankfurt/M, 1967
- D.G. Holstadter: *Gödel, Escher, Bach, an Eternal Golden Braid*. New York, 1979.
- R.M. Smullyan: *3000 B.C. and Other Philosophical Fantasies*. New York 1983.
- L. Wittgenstein: *Logično-filozofski traktat*. Lj. 1976.
- G.H. v. Wright (ed): *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg 1969.

Najpoznatiji i najjači autor iz oblasti – (indijske) logike + jezičke analize i sl., danas je Bimal Krishna Matilal. Godine 1968. objavio je veoma zanimljivu studiju *Navya-nyaya doktrina negacije*.¹

Ranije su studije ove vrste mogli pratiti samo panditi i bavili se njima u svom zatvorenom krugu. Kao što kaže izdavač, ovdje je potrebno prevoditi iz (ili sa) sistema u sistem, a ne od riječi do riječi, da bi se razumjelo o čemu se radi. *Nyaya*, i danas veoma živa u Indiji, pravi je protuočrov za stereotipna uvjerenja da je indijska misao u cjelini mistika, ili slično. *Nyaya* u *vaišešiki* obilježava posebna koncepcija negacije koja je uzdignuta do kategorije (*abhava*), a ovoj čak odgovara poseban način spoznaje: »nezahvaćanje«. Problemi se vrte oko pitanja da li je *abhava* posebna kategorija kojoj odgovara posebna vrsta spoznaje, kao i oko toga da li možda ima više vrsta »nepostojanja« odnosno »odsustva«. Matilal *abhava* prevodi kao »odsustvo« (budući da je primjer za to odsutna stvar s prisutnog mjesta), a ne kao »negacija« ili »ne-biće«, što bi moglo komplicirati ontološko razumijevanje. Da je *abhava* temeljna kategorija ili kategorijalni predikat može se razumijeti, prema Matilalu, kao egzistencijalna generalizacija (odnosi se na neke predmete, one »odsutne«). U cijeloj shemi *nyaya*, *abhava* dobiva logično mjesto. U ovoj knjizi Matilal objavljuje, u dodatku, odlomke u kojima Gangesa i Raghunatha govore o *abhavi*.

Prijejućući da se indijska kasnija logika (*navya-nyaya*) relativno mnogo bavi negacijom, autor u spomenutoj knjizi navodi da se *abhava* tu shvaća kao kvalifikativ putem hipostaze nijekanja u »protu-pozitivnu« poziciju (kako autor prevodi *pratyogita*). Utjecaj kasnobudističkog pojma *apoha* (isključenja drugih) ovdje je vidljiv. *Abhava* je vezano za ono što kvalificira odnosom *svarupa*. Po tom odnosu, odsustvo se nalodi u mjestu-prdmetu koji kvalificira. Protupozitivnost je nužna pretpostavka pojma *abhava*, odsustva. Filozofski je ova osnovna teza veoma plodna, te je Matilal u detaljima istražuje.

Matilalov je rad u cjelini dragocjen, između ostalog i zato što pokazuje, kako je u slučaju analitičke filozofije i logike, a također i filozofije jezika, moguć *neposredan* priklju-

čak između indijske i zapadne misli, što uključuje ne samo kulturni već i vremenski skok. I dok su u ostalim filozofskim oblastima mogući neporazumi zbog drugačijih kulturoloških pretpostavki i drugačijeg civilizacijskog izbora i konteksta, u logici je moguće direktno sporazumijevanje među pripadnicima različitih tradicija. To, naravno, potvrđuje da Indija ima logiku jednako vrijednu i strogu, kao što je ona zapadna, kao i da njena misao nije puka maštarija začikana mistikom. Pa ipak: premda ovdje (u oblasti logike i srodnima) indijska filozofija stječe nesumnjive poene, ponovno nam se usput postavlja metodološko pitanje: da li je ispravno nad tom činjenicom likovati u ime ravnopravnosti i jednakovrijednosti indijske filozofije? Prevođenje sa žargona-sustava *nyaya* na diskurs savremene analitičke filozofije uvjerit će eventualno samo zapadne analitičke filozofe, dok će ostale filozofske orijentacije jedne i druge strane ostati u odnosu uzajamne zatvorenosti. Na žalost tu se potvrđuje da različiti diskursi kako unutar jedne kulture, a i plus forte *raison* među više njih, ostaju jedni drugima neprozirni ukoliko se ne poduzme poseban napor prevođenja iz sistema u sistem, što je teško, ali ne i nemoguće, a zahtijevalo bi bar uzajamnost. Sretna je okolnost što je saradnja indijskih i zapadnih logičara konačno moguća. Povoljno je i to što se s druge strane postmoderna misao Zapada otvara prema drugim tradicijama. No postaje sve jasnije da se dijalog mora započinjati u svim filozofskim granama i iz različitih filozofskih uvjerenja, te da je teško zamisliti da će saznanja jednih zadovoljiti druge. Drugim riječima, ne postoji tako nešto kao opće polje filozofije.

U dainizmu slično stoji s vezom između epistemologije i ontoloških, pa čak i etičkih implikacija, ili obrnuto (zavisi s koje strane gledamo), kao i u pravovjernoj misli. Dainjskoj teoriji o mnoštvenim istinama ili mogućim različitim stavovima Matilal posvećuje knjigu *Središnja filozofija dainizma (anekanta-vada)*.² Specifični dainiski egzistencijalni relativizam Matilal posebno upoređuje s budističkim (osobito u školi *madhyamika*) priznajući prvome prednosti pred drugim. On u zaključku (sa simpatijama za dainisku poziciju) piše: »Anekanta-vada je teorija sinteze i pomirenja, budući da

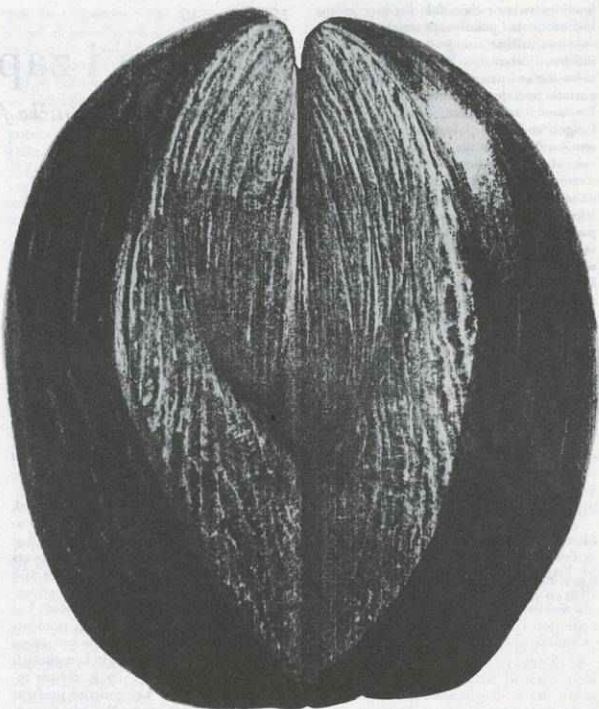
¹ *The Navya-Nyaya Doctrine of Negation. The Semantics and Ontology of Negative Statements in Navya-Nyaya Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1968.

² *The Central Philosophy of Jainism (Anekanta-vada)*, Institute of Indology Ahmedabad, Ahmedabad 1981. Slijedeći je navod sa strane 61.

se trudi oko približavanja između naoko neusklađenih filozofskih škola. Dainiski filozofi tvrde da nijedna filozofska propozicija ne može biti istinita ako je samo bezuvjetno afirmirana. Svaka se dakle propozicija može s jednakim pravom ustvrditi ali ne bez odgovarajućih argumenata, a sa različitim stanovišta. Ovdje ne možemo a da se ne sjetimo Kalidasa Bhattacharyya i njegovog pozivanja na dainizam.

Matilal, reklo bi se, neopterećen pristupa indijskoj filozofskoj baštini premda je obrazovan u duhu zapadne. Predrasude ove posljednje on ne dijeli. Tako bi se na prvi pogled moglo učiniti da dainizam ne raspolaže čvršćom gnosologijom ili logikom, a da je učenje *anekanta-vada* puka misaona aljkavost, kao i sedmorokraka teorija *syad-vada*: može biti uprizoruje sedam različitih, a jednako plauzibilnih modaliteta bića. *Syat*, kako upozorava autor, jeste čestica predikacije koja znači »može biti« (optativna forma glagola biti), a u običnom sanskrtu katkada znači »možda«. *Syat* se odnosi na *anekanta*, tj. na mnoštvenost mogućnosti. Ona nije izraz sumnje ili agnosticizma, nego iskazuje jednako kondicionalno DA. Matilalovim riječima, »čestica *syat*, ustvari, djeluje kao operator na rečenici u kojoj se koristi. Ona kategoričko A je B pretvara u kondicionalno: »Ako p onda A jest B⁴«. Dainisko »*syat*« po mišljenju autora nije nekritičnost ili nezažanje kontradikcije. Ono je, naprotiv, djelatno sredstvo u diskusiji, kada se na prilično istančan način protivniku dopušta da »može biti«, ali možda samo privremeno i tek kako bi se njegova teza podvrgla preispitivanju (kao i svaka druga) *syad-vada* tehnika diskusije također ima zadatak da sagovorniku ukaže na relativnost njegove pozicije kao i na ravnopravnost ostalih. *Syat* kvalificira bilo negaciju bilo afirmaciju jednom dozom uvjetnosti i kritičkog relativizma. Matilal, mada eksplicitnije nego gore spominjari Kalidas Bhattacharyya, daje u tom smislu prednost dainizmu pred budizmom Nagardunine relativističke škole: dok Nagarduna uzajamno diskvalificira različite mogućnosti upravo zato što se javljaju u odnosu međusobne ovisnosti, i tako se prema svim mogućnostima odnosi jednako negativno, dainisko se *anekanta-vada* učenje (i *syad-vada*) prema različitim eventualnostima odnosi jednako pozitivno: svaka je moguća pod određenim uvjetom. Rezovi ovdje nisu oštri. Matilal to smatra prednošću dainizma pred budizmom. Jedno je sigurno: dainizam ne vodi u nihilizam, dok budistička *sunya-vada* njeguje tu mogućnost. Dainiski stav Matilal naziva intelektualnim nenasiljem.

Ne može se u indijskoj filozofiji ne primijetiti jednu na prvi pogled začudujuću spregu: onu koja postoji između stroge logike i misticizma, dakle »tvrde« i »meke« misli, koje se na prvi pogled nadaju kao antipodi. Bavljenje objema nerijetko se susreće kod jednih te istih mislilaca (primjerice Nagarduna), što zapadne istraživače zbunjuje više nego što je neophodno. Matilal nije mogao



Joni – simbol ženske moći stvaranja *kosmičke materije*. – Indija. XIX vek.

zaobići ovo pitanje, o čemu svjedoči njegova studija *Logičko (pr)svjetljenje indijskog misticizma*⁴. Za postizanje prosvjetljenja u indijskom se misticizmu obično pretpostavlja logika. Mistika osigurava vezu s onostranošću, s nekom drugom, »pravom« dimenzijom. Nasuprot toj uzvišenoj onostranosti (*paramartha*), život u *samsari*, koji je obična realnost ili pojavnost (*samvrti*), doimlje se kao manje vrijedan ili kao iluzija. Matilal insistira na tome da je »iluzija« neprimjeren prevod, jer se radi samo o tome da *samvrti* nesavršenije nego *paramartha* ovaploćuje *svabhava* ili »bite«, vlastitu prirodu.⁵ Izlažući različite metode izvođenja i diskusije u indijskoj logici, Matilal pokazuje da se misticisti najradije opredjeljuju za jednu od njih (i pored velikog izbora kojim logika raspolaže), a to je *vitanda*, jedna veoma efikasna negativna metoda debate. Njen je cilj određene istine pobjeda nad protivnikom, ili oboje. Negativnost je postupka *vitande* misti-

ku prihvatljiva i dovoljno uvjerljiva zato što on, kao i monistički filozof (recimo, vedantinac), smatra da je pobjeda nad pogrešnim stavovima ravna ustanovljenju istine: istina je, naime, samoevidentna od onoga časa kada su uklonjeni velovi zablude. Premda neki od starih indijskih filozofa (npr. Vatsyayana) ovu metodu odbacuju, Matilal smatra da su je misticisti i monistički filozofi koristili veoma uspješno. Konačna je realnost za njih neuhvatljiva i neizreciva, pa nije podložna filozofskom diskursu već samo dostupna neposrednom uvidu. »Takovost« (*tattva*) oni tada mogu izložiti jedino putem šutnje, na što ukazuje odustvo pozitivne tvrdnje u obliku debate koji se zove *vitanda*. Ovo za njih međutim ne znači da ne mogu logičkim sredstvima nastupiti protiv protivničkih tvrdnji ili ulaziti u diskusije koje su podvrgnute čak vrlo strogim pravilima.

Svoju knjigu, *Logika, jezik i realnost*⁶ Matilal je nazvao knjigom o indijskoj filozofiji. Kao i u drugim svojim radovima, Matilal ukraša filozofiju i filologiju, a bavi se teorijskim spoznaje, zaključivanja, indijskom fi-

⁴ *The Logical Illumination of Indian Mysticism*, OUP 1977.

⁵ Matilal u ovom tekstu uglavnom koristi Nagardunino pojmovlje, budući da na njegovom primjeru (uz vedantu) obrađuje vezu misticisti i logike.

⁶ *Logic, Language and Reality: An Introduction to Indian Philosophical Studies*, MB, Delhi 1985.

lozofijom jezika, njihovim ontičkim dosegom, semantikom. On s pravom insistira na nezavisnosti indijske filozofije i logike od grčkog utjecaja, ali ipak na mogućnosti globalnog prevodjenja iz jednog sistema u drugi: postoje neudobni afiniteti između jedne i druge strane. On pokazuje, također i u povijesnom presjeku a i u međusobnim polemikama (kao i pomoću usporedbi sa zapadnom filozofijom) kako se indijska retorika i postupak filozofske debate razvijao, kako indijska logika i filozofija gramatike. Ova je knjiga više nego običan udžbenik indijske filozofije: ona nastoji da ovoj pristupi izvan uobičajenih shema i bez sentimentalnosti; zanemarena je sva narativna i u Indiji tako tipična metafizička i asocijativna filozofijska primisao. Sve što se može opisati na račun mistike, teologije i religije – opisano je. I premda se to može na prvi pogled učiniti kao nepravda, ubrzo ćemo vidjeti da je ono što je preostalo kompaktna čvrsta zgrada svih racionalnih škola povijesti ove filozofije, i da se drži. Indijska je filozofija na kraju krajeva bar isto toliko racionalna koliko i zapadna, u svojoj logici, brahmanjskoj i budističkoj, u budizmu inače, u filozofiji jezika itd. A to je njena najbolja i do danas živa filozofija.

Klasičnim indijskim teorijama spoznaje u užem smislu, Matilal je posvetio svoju novu knjigu *Perception*.⁷ Kao i u svojim drugim knjigama, on prati debatu koja se u logici vodila u Indiji između brahmanističke i budističke logike, vjerujući da ona može, dovoljno jasno »prevedena«, doprinijeti i savremenoj filozofiji, a specifičnije analitičkoj i logici. Rasprava se odvijek vodila oko važnijih načina i kriterija spoznaje, oko statusa spoznatog i sl. Kao i ranije, Matilal vjeruje u korisnost povijesnog pristupa. Između ortodoksnih (nyaya) logike i budističke, Matilal se unaprijed opredjeljuje da brani pozicije prve, tzv. naivni realizam za koji kaže da nije – zaista naivan: »U ovoj ču knjizi predstaviti, diskutirati i pokušati braniti oblik realizma koji ču nazvati nyaya realizmom samo zato što je to najbliže poziciji koju drže pristaše škole nyaya u indijskoj filozofskoj tradiciji. Povijesno je to u kontrastu s onim što ču nazvati budističkim fenomenalizmom i idealizmom. Također ču uglavnom predstaviti nyaya realizam i budistički fenomenalizam i njihovim povijesnim kontekstima. (...) Povijest filozofije može se razumjeti u globalnom smislu. Rasprava koja je trajala nešto preko dvanaest stoljeća između nyaya i budista o prirodi percepcije, kritici i kriterijima spoznaje, i statusu vanjskog svijeta, bez sumnje su važno poglavlje globalne filozofije. Moje je čvrsto uvjerenje da se moderna filozofska rasprava može obogatiti a naš uvid produbiti odgovarajućom analizom i kritičkim studijem ovog poglavlja filozofije danas. Teško je prenatragiti potrebu za mukotrpnim istraživanjem u ovoj oblasti.«

Zapadni filozofi Matilalu odaju priznanje za hladnokrvno, jasno i stručno predstavljanje indijske epistemološke problematike, koja ova po prvi put uvodi u red područja razumljivih, prepoznatljivih i upotrebljivih sa stanovišta zapadne analitičke filozofije i filozofije psihologije.⁸

Ono što bi se, uzgred, još jednom moglo primijetiti, kada je riječ o Matilalovom pristupu, to je možda njegovo ponovljeno, olako, otpisivanje Nagardune kao filozofski relevantnog. Reklo bi se naime da Matilal prezimima staru i možda ponešto prekratku kritiku ovog filozofa od strane nyaya, kada piše: »Ova kritika iznesena od strane pramana – teoretičara kavki su oni iz škole nyaya, može se navesti u obliku dileme: ako svim stvarima (things) manjka egzistencija ili svim tezama nedostaje određenost (Nagardunin jezikom, ako nedostaje svabhava ili 'bit' ili 'samobitnost'), tada upravo ovaj tezi (a i ona je 'stvar') ne smije nedostajati bit. Jer, ako ona i njoj nedostaje, nema razloga da joj vjerujemo i Nagarduna bi trebalo da se suzdrži od te tvrdnje. A ako joj ne nedostaje, tada bar jedan protu-primjer Nagarduninu tezu čini lažnom. Prigovori ovakve vrste bili su izneseni u Nyaya-sutrama i u Vatsyayayinomu komentaru.⁹ Međutim, Matilal će dalje i sam napisati: »Nazvaši Nagardunu skeptikom, ili radije koristeći njegove argumente u ocrtaivanju stava mog posebnog protivnika pramana – teoretičarima, ja sam samo predložio jedno vjerojatno proširenje primjene termina 'skepticiizam'.¹⁰ Drugim riječima, Matilal je i sam svjestan opasnosti (po razumijevanje Nagardune) od pretjeranog zaostavljanja Nagarduninog relativizma (i, upravo, relativnog skepticiizma) do krajnjeg skepticiizma. Krajnji je skepticiizam filozofski neodrživ i vodi u nihilizam koji se doduše iz Nagardune može izvesti (čak i terminološki: sunya-vada), ali koji je ispod razine spekulativnih mogućnosti Nagardune misli. Opredijelimo li se za nihilističko Nagardunu, moramo ga prepustiti mistici umjesto da iskoristimo kritički potencijal njegove specifične negativne dijalektičke metode, i mogućnosti njegove filozofije. Na drugim mjestima Matilal sam nije spreman da to učini (v. *Logičko /pr/ osvjetljenje indijskog misticizma*), no ovdje se s tom mogućnošću poigrava budući da mu ona omogućuje filozofsku rehabilitaciju (u kontrastu) dainizma i, prije svega, logičke škole (nyaya-nyaya. Ovak posljednjom on posvećuje najveću pažnju i to je pozicija koju on, kao analitičar i logičar, može bez kontradikcija zastupati. On ipak ne odriče svu filozofsku relevantnost skepticiizmu, znajući da je samo pola koraka, u indijskoj tradiciji, između skepticiizma i misticizma (sprega koja je na Zapadu manje upražnjavana). Skeptikovo suzdržavanje od tvrdnje (a to srećom i kod Nagardune) ovoga ne baca nužno u kontradikciju. S druge strane, po mišljenju

autora, nyaya nema zadatak da (u svom »cogitue«) ustanovi nesumnjivost mislećeg subjekta, već da otkrije šta je to što se u logici razumije kao »egzistencijalna pretpostavka«. Stoga je nyaya daleko od skepticiizma. Za nju (kao i za mimamsu) objekti nesumnjivo postoje (a za razliku od budizma, gdje se o njima ne može utvrditi da su više od mentalne epizode, vrtti). Nyaya i budizam se razilaze po pitanjima ontologije, s tim da se budizam, istina za volju, u tom pogledu i ne može odlučno izjasniti. U vezi sa realizmom nyaya Matilal podsjeća da je on vezan za univerzalnu pretenziju brahmanističke logike na »konkretnom primjeru«. K tome nyaya postavlja i strog (Matilal kaže – čak strožiji nego Frege, op. cit. 121) zahtjev za identitetom intencionalne strukture mentalnih epizoda. Na toj se razini onda mogu eventualno dogoditi i greške (hetvabhava Matilal sretno prevodi kao »pseudoevidencija«: nyaya operira »komputacijski, odnosno, ako je imput pogrešan, dobit ćemo pogrešan ishod, ali inače, nije na primjer moguća greška u zaključivanju samom, ako je zaključivanje materijalna evidencija (jer nyaya je neka vrsta pluralističkog fizikalizma), tj. derivacija A iz P. Za nyaya ne prijeti regressus ad infinitum u spoznaji, kao za budizam. Spoznaja je već na prvom stupnju nesumnjiva, i nije potrebna metafizicija da bi se to provelo (što je budistički prigovor).

Matilal skreće pažnju da su realisti (= nyaya; premda se realista mogu nazvati i neki rani budisti, s nešto drugačijim implikacijama) prinuđeni da neke odnose prihvate kao realne ili objektivne. Stoga je opravdano u antologiju uvesti, kao što to on za nyaya čini, »vanjski svjet, tj. distinkciju kao odnošaj između vanjskog i unutarnjeg (a to razlikovanje budisti spore). Tako je unutarnji svijet, kako ga nyaya zamišlja, sličan božanskom pogledu, pogledu s pretenzijom na neutralnost-objektivnost, a taj se danas može usporediti s pogledom i pretenzijom nauke: no i za nyaya je ontologija samo pretpostavka. »Bolja znanstvena filozofija, kaže autor na kraju knjige, može predložiti bolju sliku univerzalizma. Ipak, ako se složimo da ne može biti nikakve apsolutne koncepcije svijeta, već samo mnogo koncepcija univerzuma koji je pretpostavljeno apsolutan, od kojih su neke elegantnije, obuhvatnije i koherentnije od drugih, tada se moramo zadovoljiti određenim ontološkim relativizmom. U ovom kontekstu, vjerujem da filozofski dijalog između nyaya i budizma nudi prilično koherentnu i obuhvatnu sliku.«¹¹ (Naglasila R.L.)

(Odlomak iz knjige *Indija: fragmenti osamdesetih godina* (izlazi u biblioteci časopisa *Filozofska istraživanja*, 1989.)



⁸ Vidi u tom smislu indikativan prikaz knjige *Perception* iz pera Nenada Miševića, FI 24/1988, s. 297–304, »Analitički pristup indijskoj filozofiji.

⁹ Op. cit., s. 47.

¹⁰ Op. cit., s. 50.

¹¹ Op. cit., s. 425.

⁷ *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford 1986. Slijedeći je navod sa strane 1–2.

UDK 53.01: [294.3 + 299. 513

Orijentalne filozofije i saznanje u savremenoj fizici

Vladan Panković

Među velikanima fizike dvadesetog veka veliki je broj onih koji su bili iskreno oduševljeni filozofijom i umetnošću civilizacija Istoka, pa su čak u njima tražili i nalazili inspiraciju za svoju naučnu delatnost.

»Robert Openhajmer ('otac' atomske bombe – primedba V.P.) se (u trenutku prve probne eksplozije ovog stravičnog oružja u pustinji Novog Meksika – primedba V.P.) popeo na prečagu kontrolnog mesta i kroz glavu mu je proletelo jedno mesto iz *Bhagavadgite*: 'Ako bi svetlost hiljadu sunaca /izbila odjednom na nebu/, istovremeno – bili bi oni/jednaki sjaju tog veličanstva...'. Medutim, kako se tada strahoviti džinovski oblak dizao u daljinu preko 'nulte tačke', setio se jednog drugog stva iz indijskog epa: 'Ja sam smrt, koja sve uništava./onaj koji preći svetovima-. Krišna, Gospodar nad sudbinom smrtnika, tako je govorio. Medutim, Robert Openhajmer je bio samo čovek kome je pala u deo uloga da stvori nešto. snažno, nešto isuviše snažno.«¹

»Šredinger (čija slavna jednačina opisuje dinamičke zakonitosti promene kvantnih stanja objekata u mikro svetu – primedba V.P.) je bio fasciniran indijskom (religijskom) filozofijom. Posebno su ga se dojmile upanišade. Mada eksplicitno ne navodi u kom vidu se sreo sa ovim 'Novim Zavetom indijske religije', verovatno da je čitao Djosena, i bar neku od samih upanišada. Šredinger se rodio u vreme kada je Evropa uopšte ostvarila intenzivan intelektualni kontakt sa kulturama Istoka, posebno islamskom, indijskom i kineskom kulturom... Budući dobar poznavalac antičke Grčke (videti, na primer, *Nature and the Greeks*), Šredinger nalazi mnoge zajedničke crte filozofskih učenja predokratske Grčke (Pitagora, Parmenid), konfucijansko-taoističke Kine, vedantske Indije (tu bi se moglo dodati i zoroastrovskog Irana, što je sve, sa budističkom Indijom činilo VI v.p.n.e. akme-om svetske religijske misli). Nije zato slučajno Šredingerovo oduševljenje centralnom idejom upanišada – o jedinstvenoj »svetskoj duši (ako se brahman može tako prevesti) u vreme kada se sam intenzivno bavio rešenjem problema jedinstvene teorije polja... Velikom učenju upanišada o jedinstvu atman-brahmad on nalazi pandan u učenjima Parmenida i Platona (o Jednome i o idejama, respektivno), kao što traži filozofsku osnovu principijelnih problema fizike mehanike u Kantovom razgraničenju o stvarima po sebi i za sebe.«²

Nils Bor, koji je zajedno s Vernerom Hazenbergom i Maksom Bornom tvorac standardnog, kopenhagenskog tumačenja kvantne teorije, reči će sledeće. »Zaista, cela konceptualna struktura klasične fizike, koja je na zadivljujući način ujedinjena i uobliče-

na Ajnštajnovim delom, počiva na pretpostavki, sasvim u skladu sa našim svakodnevnim iskustvom o fizičkim fenomenima, da je moguće napraviti razliku između ponašanja materijalnih objekata i problema njihovog posmatranja (tj. eksperimentalno-teorijske analize – primedba V.P.). Da bismo našli analognu poruku ovoj kojoj sadrži atomska teorija, a koja se odnosi na ograničenost važenja takvih uobičajenih idealizacija, moramo se okrenuti drugim granama nauke, kao što je psihologija, ili čak onoj vrsti epistemoloških problema sa kojima su se već sreli orijentalni mislioci, kada su pokušavali da usklade naš položaj kao gledaoca i glumca u velikoj drami postojanja. *Ali, privremena analogija čisto logičkog karaktera nikako ne znači da se u fizici prihvata neki misticizam koji je stran istinskom duhu nauke. Naprotiv, to nas podiči da da ispitamo da li bi nam direktno rešenje nekih neočekivanih paradoksa, sa kojima smo se sreli primenom naših najjednostavnijih pojmova na atomske fenomene, moglo pomoći da rasvetlimo pojednane teškoće u drugim oblastima iskustva.*»³

Poznato je, međutim, da su čak i naučnici koji su pripadali uskom i znamenitom krugu stvaralaca kvantne teorije, kopenhagenovci (Bor, Hazenbergen, Born, Pauli, Dirak) i antikopenhagenovci (Ajnštajn, Šredinger, de Broj), imali sasvim oprečna viđenja njene interpretacije. Stoga je sasvim sigurno, da su, recimo Bor i Šredinger, imali isto tako i radikalno različite pristupe orijentalnoj filozofiji. Borovo, odnosno kopenhagensko epistemološko stanovište, koje se u savremenoj fizici smatra opšteprihvaćenim, čestito se, baš kao što je predlagao i sam Bor, dovodi i u analogiju sa kulturnim tekovinama Istoka⁴, za šta, naravno, ima dovoljno opravdanja.

Pojam naučne analize, znanja i praktičnog delovanja striktno je vezan, tj. uslovljen mogućnošću oštrog razdvajanja interagujućih fizičkih objekata, posebno onda kad jedan od njih možemo smatrati objektom analize, a drugi analizirajućim objektom, tj. subjektom ili mernim uređajem – posmatračem. Ovo je elementarni logički zahtev jer

predmet analize može biti samo složen sistem, čiji se delovi tada mogu razlučiti i razlikovati, i ukoliko takav zahtev nije zadovoljen, analiza je lišena smisla. Kvant dejstva (Planckova konstanta), međutim, simbolizuje suštinsko, nedeljivo i krajnje apstraktno jedinstvo i celovitost vasionne, koja se u apsolutnom smislu ne može mehanicistički razlagati i razložiti na pojedine fiksno izdvojene delove, niti joj se kao kvantnom totalitetu mogu pridruživati bilo kakva konkretna svojstva. Takav apstraktni univerzum možemo uporediti sa nirvanom u budističkom učenju, taom u filozofiji Lao Cea, ili pak jednim kod Parmenida i Elejaca. Zbog izuzetno male brojne vrednosti kvanta dejstva ovo svojstvo celovitosti postaje uočljivo tek u eksperimentima visokog, tj. kvantnog nivoa preciznosti, sa kojima se, po pravilu, srećemo u proučavanju mikro sveta, tj. atomskih i subatomskih fenomena.

Egzistencija kvanta dejstva onemogućuje, dakle apsolutnu, jednostavnu i mehanicističku analizu kvantnih fenomena, tj. svodenja fenomena na svojstva samih, izolovanih, kvantnih objekata, i dozvoljava jedino takvu, relativnu, analizu u kojoj se fenomen smatra rezultatom integralne interakcije objekta i mernog uređaja. Pri tome su merni uređaji dovoljno makroskopski objekti u čijem ponašanju je, kao i u ponašanju svih makroskopskih objekata, moguće, aproksimativno, zanemariti kvantnu celovitost izjednačavajući s nulom brojnu vrednost Planckove konstante, i opis događaja izvesti u okviru odgovarajućih makroskopskih teorija klasične fizike koje ne sadrže pojam kvanta. Dakle, u kvantnoj teoriji reči će Bor: »S jedne strane, formuliramo zakone koji su drukčiji od onih u klasičnoj fizici i, s druge strane, umesto opažanja, mi tamo gde merimo ili fotografiramo bez ustručavanja upotrebljavamo klasične pojmove. I moramo to činiti, jer smo upućeni na jezik, kako bismo svoje rezultate saopštili drugim ljudima. Sprava za merenje samo je onda to ako se u njoj iz rezultata opažanja može izvesti nedvosmislen zaključak o fenomenu koji je predmet posmatranja, ako se može pretpostaviti stroga uzročna povezanost. Ukoliko, pak, teorijski opisujemo neki atomski fenomen, moramo na nekom mestu povući crtu između fenomena i posmatrača ili njegove sprave. Položaj te zasećene crte možemo birati različito, ali na posmatračevoj strani

¹ Robert Jung: *Svetlost od hiljadu sunca*, Narodna knjiga, Beograd, 1987, str. 236.

² Reč je o originalnom Šredingerovom radu.

³ Petar Gruijić: »Um i materija«, navedeno iz knjige *Ervin Šredinger i nauka našeg veka*, zbornik predavanja sa simpozijuma povodom stogodišnjice rođenja Ervina Šredingera održanog u zgradi SANU u Beogradu, 21–22. XII 1987, str. 121.

⁴ Niels Bohr: *Atomska fizika i ljudsko znanje*, Nolit, Beograd, 1985, str. 50. Podv. V.P.

⁵ Videti, na primer, časopis *Kulture Istoka*, IV/12, april–juni 1987.

moramo se služiti jezikom klasične fizike, jer nemamo drugog jezika na kojem bismo mogli izraziti svoje rezultate. *Nauka o prirodi* se sastoji u tome da fenomene posmatramo i rezultat saopštavamo drugima, kako bi ga mogli proveravati. Tek onda kad se složimo u tome šta se objektivno zbilo ili uvek redovno zbiva, imamo podlogu za shvatanje. A ceo taj proces posmatranja i saopštavanja zbiva se stvarno u pojmovima klasične fizike.⁶

Pošto se »reč fenomen primenjuje isključivo da označi posmatranja vršena pod određenim uslovima, uključujući i prikaz celog eksperimentalnog uređaja⁷, »podaci dobijeni pod različitim eksperimentalnim uslovima ne mogu se obuhvatiti jednom jedinom slikom, već se moraju posmatrati kao komplementarni (simultano nefinibilni i u tom smislu isključivi, i nesimultano dopunjavajući – primedba V.P.) u smislu da samo ukupnost fenomena iscrpljuje sve moguće informacije o objektima.⁸ Na primer, da bismo odredili kinematička svojstva kvantnog objekta (položaj u prostoru u datom trenutku vremena) koja su korespondentna sa čestičnim, tj. korpuskularnim modelom objekta, možemo na »putu objekta postaviti čvrsto utvrđenu ploču, dok je za određivanje dinamičkih svojstava objekta (brzine, impulsa i energije), korespondentni sa talasnim modelom objekta, neophodno da ta ploča bude lako pokretna. Ako bi pak ploča bila utvrđena samo delimično i delimično lako pokretna, onda ovaj uređaj ne bi merio istovremeno i kinematička i dinamička svojstva objekta (sem u granicama preciznosti klasične fizike određenih Hajzenbergovim relacijama neodređenosti), već bi se, na unapred nezvestan način, pri interakciji sa objektom, ploča ponašala ili kao utvrđena, ili kao lako pomična, određujući, respektivno, ili kinematička ili dinamička svojstva. Pritome bi bilo besmisleno pripisivati objektu u slučaju merenja dinamičkih-kinematičkih svojstava, i obrnuto, ali ni sama dinamička svojstva i ontologija talasa, ni sama kinematička svojstva i ontologija korpuskula, ne mogu se smatrati dovoljnim da opišu svoja moguća ponašanja kvantnog objekta. Između njih, takođe, ne postoje, u apsolutnom smislu, nikakvi hijerarhijski odnosi, već samo relativno, tj. u određenim eksperimentalnim okolnostima, jedna mogu imati prednost nad drugima. Dakle, »de Brojleva sveza i (o univerzalnoj povezanosti čestičnih i talasnih svojstava materije – primedba V.P.) nema neposredan smisao da čestice i talasi postoje istovremeno, već posredno znači da se ista fizička stvarnost može protumačiti na dva načina, koji su podjednako tačni iako ne daju isti predstavu o svetu. Logičar bi rekao: sveza i ne pripada jeziku fizike, već metafiziku, to jest jeziku kojim govorimo o jeziku fizike.⁹

Zbog komplementarnosti kinematičkih i dinamičkih svojstava objekta, koja isključuje njihovo simultano manifestovanje neophodno za strogo deterministički i kauzalni opis ponašanja objekta, nije moguće sprovesti strogu mehanističku analizu mernog procesa već se u njemu rezultati merenja pojavljuju sa teorijski predvidljivim verovatnoćama koje se ne mogu svesti na izvesnost, tj. pouzdanost. Ali iz toga se nikako ne može izvesti zaključak da je kvantna teorija indeterministička disciplina koja negira svaki determinizam u apsolutnom smislu. Ona, istina, s jedne strane, kroz verovatnoću i slučajnost rezultata merenja, negira apsolutni mehanistički determinizam koji fizičke zakone promoviše u vrhovno autokratsko načelo (Spinozino *deus sive natura*), prema kome su u univerzumu svi objekti i sva svojstva, od atoma do čoveka od fizičkih svojstava do lepog i morala, dovedeni u stanje pre-stabilirane harmonije koja isključuje sve protivrečnosti i suprotnosti. S druge strane, ona zahteva mehanističko, tj. determinističko ponašanje mernog uređaja, bez koga bi dobijanje bilo kakvog rezultata merenja bilo nemoguće, čime se suštinski protivi anarhičnosti pre-stabilirane disharmonije. U tom smislu se princip upotrebe komplementarnih fenomena za opis fizičkih objekata zbog prirode imanentne celovitosti, tj. Borov »princip komplementarnosti, može smatrati racionalnim upoštenjem samog ideala, kauzaliteta.¹⁰

Sada se ponovo možemo vratiti razmatranju analogija između principa komplementarnosti i orijentalne filozofije.

Zajednička crta između budizma i principa komplementarnosti sadržana je u činjenici da obe doktrine smatraju da granica objekta-subjekt nije oštra i apsolutna nego se može pomerati u jednu ili drugu stranu. Ako se granica pomeri tako da pojam subjekta isključimo iz univerzuma, to jest ukoliko se ceo univerzum smatra objektom, tada on postaje apsolutno apstraktna kvantna celovitost – *nirvana*, o kojoj, u odnosu na nju samu, nije moguće izreći ni jedan konkretan sud, čak ni to da li postoji ili ne postoji. Dostizanje nirvane predstavlja osnovni cilj budističkog učenja. Sa stanovišta principa komplementarnosti, ovakav zahtev ne samo da predstavlja singularno rešenje (životnih problema) već i rešenje koje se ni u principu ne može realizovati. Dostići nirvanu znači steći izvesno (bilo naučno, bilo mističko) iskustvo o njoj, što je u kontradikciji sa pojmom nirvane. Osnovna kritika koju je sa epistemološkog stanovišta kvantne fizike moguće uputiti budizmu odnosi se, dakle, na njegovo zanemarivanje činjenice »da se nikakav sadržaj ne može dokučiti bez formalnog (tj. iskustvenog – primedba V.P.) okvira.¹¹ »Da bi se ovo značajno stanovište slikovito predstavilo, – pisao je Bor – citiraću danskog pesnika i filozofa Paula Martina Mollera, koji je živeo pre stotina godina (...) U svom romanu koji se zove *Avanture jednog danskog studenta*, autor na zadivlju-

juće živ i sugestivan način osvetljava uzajamne veze u različitim aspektima našega položaja, koje ilustruje diskusijama vodenim u jednom studentskom društvu, gde su učesnici različitih karaktera i raznih životnih pogleda. »Odlomak romana koji Bor ima u vidu odnosi se na razgovor između romantičnog studenta i činovnika filistarskog duha koji glasi:

Student: Moje neprestana istraživanja stavljaju me u stanje nemoci da bilo šta završim. Štaviše, počinem da mislim o svojim sopstvenim mislima u odnosu na situaciju u kojoj se nalazim. Mislim o tome na koji način o tome mislim i tako se delim u beskonačni povratni niz »jastava« koja se između sebe osmatraju. Ne znam na kome ja da se zadržim kao na istinitom, i baš kada se na jednom od njih zadržim, onda je to jedno moje ja koje se tu zadržalo. To izaziva u meni krajnju zbrku i imam osećaj vrtlogavice kao da sam razmišljao o ponoru bez dana.

Filistar: Nikako vam ne mogu pomoći da odvojite svoja mnogostruka ja. To leži izvan mojih delatnosti i bio bih lud koliko ste i vi, ili bih to postao, ako bih dozvolio da me ponese ovakve sanjarije. Ono što određuje moje ponašanje jeste da se držim opipljivih stvari i da se krećem po širokom putu zdravog razuma. Tako se moja ja nikada ne mešaju.¹²

I Hajzenberg će s Borom diskutovati na istu temu:

»A zar to ne znači, zapahat, »da temperatura nije nikakva objektivna osobina? Dosad smo bili navikli da mislimo kako tvrđenje »čaj u ovoj čajniku ima temperaturu od 70°« iskazuje nešto objektivno, to jest da će svako ko meri temperaturu u tom čajniku utvrditi upravo 70°, nezavisno od načina merenja. No, ako pojam »temperatura« znači u stvari iskaz o našem stepenu poznavanja ili nepoznavanja kretanja molekula u čestici čaja, onda bi za razne posmatračke temperature mogla biti sasvim različita, iako je pravo stanje sistema isto; jer razni posmatrači mogli bi da poseduju različiti stepen znanja.«

»Ne, to nije tačno, prekidme me Nils. »Već sama reč »temperatura« odnosi se na situaciju posmatranja gde se vrši razmena energije između čaja i termometra bez obzira na osobine termometra. Termometar je, prema tome, samo »onda prvi termometar ako u sistemu koji se meri, ovde u čaju, i u termometru kretanje molekula u zahtevanom stepenu tačnosti odgovara »kanonskoj« raspodeli (tj. klasičnoj termodinamici – primedba V.P.). Pod tom pretpostavkom, međutim, svi termometri daju isti rezultat, i utoliko je temperatura objektivna osobina. Iz toga opet videti koliko su problematični pojmovi, objektivno i »subjektivno«, koje smo dosad tako lakomisleno primenjivali.«¹³

¹² Navedeno iz rada Zvonka Marića: »O epistemološkom sadržaju Bohrovog principa komplementarnosti, predgovor u literaturi iz napomene 4, str. 9.

¹³ Videti iz napomene 6, str. 169.

⁶ Verner Hajzenberg: *Fizika i metafizika*, Nolit, Beograd, 1972, str. 202-203.

⁷ Videti literaturu iz napomene 4, str. 120.

⁸ Isto, str. 82.

⁹ Hans Rajhenbah: *Radanje naučne filozofije*, Nolit, Beograd, 1964, str. 185.

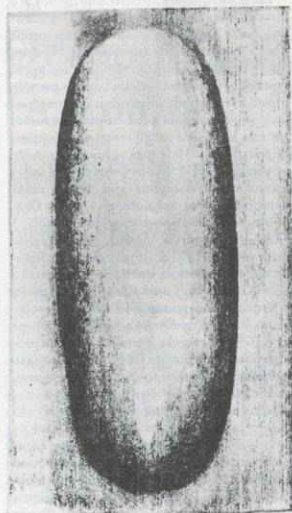
¹⁰ Videti literaturu iz napomene 4, str. 84.

¹¹ Videti literaturu iz napomene 4, str. 123.

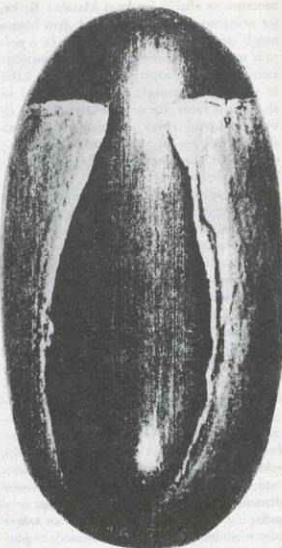
Bor će dalje reći: »Pošto se u filozofskoj literaturi često govori o različitim nivoima objektivnosti ili subjektivnosti ili čak realnosti, može se istaći da pojam krajnjeg subjekta, kao i koncepcije kao što su realizam (mehanicistički materijalizam – primedba V.P.) i idealizam, nikako nemaju mesta u objektivnom opisu kako smo ga definisali (kroz princip komplementarnosti – primedba V.P.); ali ova okolnost, naravno, ne znači nikakvo ograničenje dometa istraživanja kojim se mi bavimo.«¹⁴

Važno je takođe shvatiti »da svaka forma, ma koliko da se pokazala korisnom, može biti preuska da obuhvati novo iskustvo.«¹⁵ Istine dakle postoje, one su dobro definisane u datim okolnostima, ali nisu jedinstvene, sveobuhvatne i neprotivnečne. Hese će kroz usta Sidharte reći: »suprotnost svake istine je takođe istina! Naime, istina se može iskazati i zaodnenu samo ako je jednostrana. A jednostrano je sve što se može mislima misliti i iskazati rečima, sve je to jednostrano, polovično, lišeno celine, zaokružnosti i jedinstva.«¹⁶ Bor će međutim reći: »Suprotnost nekog tačnog tvrdjenja jeste pogrešno tvrdjenje. Ali suprotnost neke duboke istine može da bude opet neka duboka istina.«¹⁷ Sem toga, znanja, istine i analitički sudovi ne iscrpljuju sva moguća ljudska iskustva. »Bogatsvo koje nam umetnost može dati potiče od njene moći da nam ukaže na harmonije koje prevazilaze domete svake sistematske analize. Može se reći da literatura, slikarstvo i muzika čine niz načina izražavanja u kojem napuštanje definicija, koje su toliko karakteristične za naučne komunikacije, dopušta mašti slobodnije izražavanje. (...) Sada smo na mestu na kome pitanje jedinstva znanja očigledno sadrži nejasnoću, kao i sama reč 'istina'. Zaista, s obzirom na duhovne i kulturne vrednosti koje tražimo, ponovo smo navedeni na epistemološke probleme povezane sa ravnotežom između želje za celovitim pogledom na život u njegovim raznolikim vidovima i svoje sposobnosti da se izrazimo logično bez protivurečnosti.«¹⁸

Dakle, iskustva duhovnوناunaučne i umetničke i tehničko-prirodnonaunčne sfere mogu se okarakterisati kao međusobno komplementarna, pa je pitanje koja su od njih važnija, vrednija, uzvišenija ili savršenija, besmisleno. Svako od njih odnosi se na jedan bitan aspekt života, koji međutim ne iscrpljuje život u celini. U tom svetlu filozofija, poput klasične fizike u prirodnim naukama, ima za cilj da u različitim domenima empirije oformi pojmove i načine njihove upotrebe neophodne za minimum (a ne maksimum) objektivne usaglašenosti između različitih domena. U tom smislu ona se javlja kao jedna od nužnih pretpostavki formiranja civilizacije ili kulture. Čim se, međutim, prekora-



Svajambhu lingam – simbol samobivstvujućeg iskona (Indija, vek 7)



ći domen ovog minimuma, iako ni ovde, kao ni u slučaju odnosa klasičnog i kvantnog, granica nije striktna, filozofski pojmovi postaju sve manje određeni i operativni. Dalje preciziranje pojmova i načina njihovog korišćenja vodi do cepanja filozofije na niz komplementarnih disciplina (nauke i umetnosti).

»Suditi o tome ima li ili nema smisla živjeti,« – reći će Alber Kami – »znači odgovarati na temeljno filozofsko pitanje. Ostalo, ima li svijet tri dimenzije, ima li duh deset ili dvanaest kategorija, dolazi potom. To su igrarije; valja prije svega odgovoriti na to pitanje: (...) Okreće li se Zemlja oko Sunca ili Sunce oko nje, to nije baš najbitnije. Ukratko, to je beznačajno pitanje.«¹⁹

U diskusiji s Hajzenbergom Bor će zastupati drugačije mišljenje:

»Na primer, nikako ne vidim šta treba da znači kad se govori o »smislu života«. Reč »smisao« treba uvek da uspostavi vezu između onog o čijem je smislu reč i nečeg drugog, recimo, neke namere, neke predstave, nekog plana. Ali život – tu se očito misli na celinu, i na svet koji doživljavamo, tu nema ničeg čime bismo ga mogli povezati.«

»No mi ipak znamo na šta mislimo«, odgovorimo, »kad govorimo o smislu života. Razume se da smisao života zavisi od nas samih. Tim izrazom se označava, rekao bih, uobličavanje našeg sopstvenog života, uobličavanje kojim se uklapamo u »veliku povezanost«;

možda se označava samo jedna slika, neka namera, neko uverenje, ali utoliko ipak nešto što možemo dobro razumeti.

Nils je ćutao, zamišljen, pa onda reče:

»Ne, smisao života sastoji se u tome što nema smisla reći da život nema smisla. Tako je bezmera, eto, sva ova težnja za saznanjem.«

»Nisi li u tome ipak prestrog prema jeziku? Ti znaš da je kod starih kineskih mudraca pojam »tao' bio na čelu filozofije, a »tao' se često prevodi sa »smisao«. Kineski mudraci jamačno ne bi imali ništa protiv povezivanja reči »tao' i »život«.

»Ako reč »smisao« primenimo tako uopšteno, možda izgleda opet drukčije. I niko od nas ne može pouzdano da kaže šta reč »tao« stvarno znači. Ali kad pomisliš kineske filozofe i život, onda mi je još bliža jedna stara legenda. Tu se priča o trojici filozofa koji su uzeli gutljaj sirčeta; a treba znati da se sirče na kineskom naziva »voda života«. Prvi filozof reče: Kiselo je, drugi: Gorko je, a treći – to beše valjda Lao-ce – uzviknu: Sveže je.«²⁰

Prema tome, ni analogiju između principa komplementarnosti i taoizma nije moguće svoditi na identitet, šta više ni raspravljati o njima egzaktnije no što to čini filozofija, u prethodno određenoj smislu. Jer univerzum kao apstraktno kvantnu celovitost nije moguće karakterisati izdvojenim delovima, kao što »tao' karakterišu simbol yin i yang,

¹⁴ Videti literaturu iz napomene 4, str. 143.

¹⁵ Isto, str. 123.

¹⁶ Herman Hese: *Sidarta*, Slovo ljubve – Narodna knjiga, Beograd, 1979, str. 107.

¹⁷ Videti literaturu iz napomene 6, str. 164.

¹⁸ Videti literaturu iz napomene 4, str. 144–145.

¹⁹ Albert Camus: *Mit o Sizifu*, Odabrana djela, knjiga 5, Zora-GZH, Zagreb, 1976, str. 11.

²⁰ Videti literaturu iz napomene 6, str. 212–213.

UDK 003.324 (520) (091)

Japanska kaligrafija

Razvoj i savremene tendencije

Nenad Burgić

miti pak u analizi dostupnog univerzuma objekata ima simultano definisana komplementarna svojstva, i yang i yin. Konačno, princip aktivnosti, yang, ako se već smatra jednim komplementarnim svojstvom, ne može se smatrati ekvivalentnim svakom mernom uređaju koji u kvantnoj fizici ima aktivnu ulogu u definisanju fizičkih svojstava objekta.

Kao sistemi naučnih iskaza budizam i taoizam modernoj nauci nisu bili od veće koristi no, recimo, Kantova filozofija. Ali Bor na budizam i taoizam, i uopšte na religije i filozofije Istoka, i nije gledao kao na konzistentne naučne sisteme već je u njima video veliku misao, koja je gotovo išezla na pragmatičnom i pozitivističkom Zapadu, da u okviru svake delatnosti treba voditi računa o dijalektičkim povezanostima delova i celine. Odnosno, da treba slediti ideal dat u orijentalnoj filozofiji, u zavetu, koji se nikada ne sme zaboraviti, da smo u traženju harmonije u ljudskom životu na pozornici egzistencije istovremeno i glumci i gledaoci.²¹



Prva upotreba pisanog jezika u Japanu registrovana je u petom veku u beležničkim funkcijama pri dvoru, a preuzet je iz Kine zajedno sa drugim kulturnim tekovinama. Međutim, nije sasvim izvesno u kojoj meri i u koje svrhe se koristio pisani jezik pošto iz ovog perioda nije sačuvano mnogo spomenika pisane kulture. Pominje se poruka koju je 478. g. suveren Yamato države uputio kineskom dvoru. Pisanje je sve do kraja VI veka bilo privilegija zvaničnih beležnika na dvoru.

Japan je pisani jezik preuzeo iz Kine preko Koreje ili direktno, i pri tom je imao dosta problema oko savladivanja i usvajanja jezika koji je bio veoma različit od japanskog. U početku su se kineski tekstovi mehanički prepisivali i u tom prepisivanju se začela ideja da se pisani jezik preuzme iz kineskog jednostavnom upotrebom kineskih znakova za japanske reči. U tom poslu nije se uvek vodilo računa da karakteri (kanji) sačuvaju isto značenje u oba jezika. Kineski jezik je u više navrata dovođen u vezu sa usmenim japanskim te otuda više izgovora za jedan isti karakter – u zavisnosti od vremena u kojem je usvojen.

Veliki značaj za širenje pisanog jezika ima uvođenje budizma 552. g. kada je korejska država Paikche poslala u Japan skulpturu Bude i veći broj sutri, a dve godine kasnije veliki broj učenjaka je u susednu državu preneo učenje kineskih klasika, znanja iz medicine, proricanja, izrade kalendara i muzike. Zajedno sa njima stigla je grupa budističkih sveštenika. Međutim, usvajanje kineske pismenosti, i posebno budizma, nije išlo lako. Novom učenju su se suprotstavljali klanovi koji su želeli da na osnovi tradicionalnog učenja i šintoizma zadrže svoj uticaj na dvoru.

Početkom sedmog veka posebno se istakao princ Shotoku Taishi, koji je veoma zaslužan za uvođenje budizma, a preko njega, iz ućavanjem i kopiranjem sutri, i pismenosti. Izgrađen je veliki broj hranova koji su postali centri pismenosti. Prepisivane su sutre i drugi tekstovi i tokom prepisivanja su skraćeni neki kineski karakteri da bi novi jezik bio što prilagodjeniji japanskom polislabičkom jeziku, za razliku od kineskih monosilabičkih reči. Tim skraćivanjem nastao je u IX veku sistem kana znakova koji su doprineli adekvatnijem prenošenju japanskog usmenog u pisani jezik. Ovo je bila velika tekovina koja je proširila upotrebu japanskog jezika na šire slojeve, tako da se pisanje isključivo kineskim jezikom zadržalo u užem krugu intelektualne elite.

Stilovi u japanskoj kaligrafiji

U vreme uvođenja pismenosti u Japanu, u Kini je već bilo razvijeno nekoliko stilova – stil malog pečata (tensho) koji se koristio od Qin dinastije (221–206. g. pre ne.), službenički stil (reisho) – takođe nastao u vreme Qin dinastije a izumeo ga je Cheng Miao, štampani stil (kaisho) koji je bio najpogodniji za široku upotrebu s obzirom na preglednost i čitljivost, zakoženi stil (gyosho) koji se piše nešto brže od kaisho te je pogodan za skraćeno pisanje i brzopisni stil (sosho) koji je još brži od stila gyosho i u njemu su skraćivanje karaktera i povezivanje poteza najviše zastupljeni. Ovim stilovima treba pridodati i stil pisanja kana znakova koji su sami ili zajedno sa kineskim karakterima bili u upotrebi još od IX veka. Kaligrafija pisana kana-om je u XI veku postala glavna kaligrfska forma koja se sa oscilacijama koristila tokom čitave istorije japanske kaligrafije.

Tensho i reisho stilovi su tek u Edo periodu (1603–1868) bili u češćoj upotrebi i tada su postali popularniji među kaligrafima. Ostala tri stila, kaisho, gyosho i sosho, kao i pisanje kana kaligrafije, razvijali su se sa više ili manje pristalica u svim dinastijama japanske istorije.

Razvoj japanske kaligrafije

Najraniji spomenici pismenosti su natpisi na kamenu i metalu, među kojima se ističu bronzano ogledalo iskopano u Wakayama prefekturi, na čijoj se poredini nalazi nekoliko karaktera i bronzani mač – potiče iz groba Inayama u prefekturi Saitama. Natpisi na maču i ogledalu su znatno manje umetničke vrednosti nego predmeti koji su u isto vreme nastali u kontinentalnom delu istočne Azije – Kini i Koreji.

Uticaj kineske kaligrafije je očigledan u Komentaru *Lotosove sutre*, za koji se pretpostavlja da ga je napisao princ Shotoku Taishi između 609. i 615. g. u kurzivnom službeničkom stilu. To je bio tek početak značajnog kineskog uticaja na Japan, koji se stalno povećavao. Tokom Tang dinastije (618–907) Kina je doživljavala renesansu kulturnog razvoja i u to vreme je predstavljala jednu od najrazvijenijih zemalja sveta. Bila je povezana sa mnogobrojnim bliskim i dalekim zemljama a svileni put se protezao od njenog glavnog grada Xian-a do Mediterana. Jedan krak se odvajao prema Japanu tako da su iz Kine u Japan stizala mnoga do-

bra duhovne kulture. Tada već, 710. godine, japanska prestonica je premeštena u Nara-u, koja je izgrađena po uzoru na kineski glavni grad, izgrađeno je nekoliko važnih hramova oko kojih se okupljalo sveštenstvo i aristokratija. Proučavana su dela kineskih klasika i posebno Konfucijevi spisi. Paralelno klasicima, u Japanu su proučavana dela budizma, pa su u Nara periodu uvedena različita učenja. Budističke sutre su masovno prepisivane (686. g. je prepisana kompletna *Tripitaka*), a ovim prepisivanjem su nastala i najvažnija kaligrafska dela Nara perioda.

Među njih se, osim prepisa sutri, ubrajaju i prepis po uzoru na poznatog kineskog kaligrafa Wang Hsi-chih-a. Cakkiron, koji je 744. g. napisala carica Komyo (701-760), kao i spisak stvari koje su poklonjene hramu Todai-ji 756-758. g., koji je takođe napisala carica Komyo. U početku su se japanski kaligrafi striktno pridržavali kineskih uzora, ali već krajem osmog veka počinju da odstupaju od njega stvarajući originalni japanski stil, u kojem se sve češće koristi pisanje kana znakova. Nara je ostala prestonica sve do 794. g., kada je glavni grad postao Heian-kyo (današnji Kyoto). Time je započeo Heian period značajnog razvoja kaligrafije i drugih umetnosti, opet pod uticajem Kine, koja je u međuvremenu i sama doživela neke promene (pad dinastije Tang, uspostavljanje perioda Pet dinastija i Severnog Song-a te početak dinastije Južni Song). Opet je značajno bilo uvođenje budističkih učenja iz Kine, pri čemu se posebno istakao Kukai (774-835), koji je dve godine proveo u Kini i tada usvojio stil Yen Chen-ching-a, poznatog kineskog kaligrafa Tang dinastije. Kukai (Kobo Daishi) je u Japan doveo šingon, tantričkog porekla i karaktera. On je napisao veliki broj radova i zalagao se za izjednačavanje kaligrafije sa ostalim umetnostima ističući njene estetske kvalitete. Skoro istovremeno u Kini je boravio poznati japanski sveštenik Saicho, koji je u Japan doneo učenje tendai (u osnovi budističko sa primesama taoizma). Ova dvojica su dali veliki doprinos razvoju kaligrafije u Japanu. Kukai se, zajedno sa carem Saga (786-842) i Tachibana no Hayanari-emu (umro 842. g.) ubraja u Tri četke (Sampitsu), odnosno najbolje kaligrafe devetog veka. Ovi kaligrafi su u svom delu pretrpeli uticaj Wang Hsi-chih-a, Huai-su-a, Yen Chen-ching-a i Ou-yang Hsun-a, najpoznatijih kineskih kaligrafista istočnog Jin-a i Tang-a. Sampitsu kaligrafi su u japansko stvaralaštvo uneli svežinu i obnovili je, umornu od monotonog prepisivanja sutri. Tachibana se oslanjao na utvrđene staze stila reisho te je tako bio bliži tradicionalnoj školi. Kukai je, međutim, usvajajući divlji brzopisni stil Huai-su-a i stabilnu i čvrstu strukturu Yen Chen-ching-a doprineo uvođenju nacionalnih estetskih kriterijuma i stvaranju kaligrafije bilese Japana. Iz njegovog rada nastala su savršena dela, ali i poslovice »Kobo mo fude no ayamari« (Čak i Kobo može da pogreši), gde se nije više insistiralo na perfektnosti u kopiranju sutri već i na ličnom stilu.

U X i XI veku nastavlja se sa isticanjem vrednosti domaće kaligrafije i ističe se rad



Ugenova kaligrafija

trojice kaligrafa koji se zajedničkim imenom nazivaju Tri traga četkice, a to su – Ono no Tofu (poznat kao Ono no Michikaze, 894-966), Fujiwara no Sukemasa (Fujiwara no Sari, 944-998) i Fujiwara no Yukiinari (Fujiwara no Kozei, 972-1027). Ovaj poslednji je često pisao kana znakove pa je u tome, odvajajući japansku od kineske kaligrafije i smanjujući njen direktan uticaj, postigao najviše doмете. On je začetnik Kozei stila, koji je postao popularan tokom čitavog Heian perioda, kao i u Kamakura periodu, kada je bio poznat pod imenom Sesonji stil. Zatim se, uz manje promene, preneo u Muromachi period i tako postao uzor i kasnijim kaligrafima.

Stil Kozei je sadržavao vrednosti kana pisanja i razvijao se uz nešto više slobode nego što su je imali stilovi pod direktnim uticajem kineske kaligrafije. Razvoju škole Kozei je pogodovala činjenica da je sa završetkom dinastije Tang došlo do kraćeg zastoja u razvijanju novih pravaca kineske kaligrafije. U Tangu su dostignuta značajna ostvarenja u oblasti kaligrafije koja je bilo teško prevazići, a samo ponavljanje tih ostvarenja nije bilo dovoljno da se stvore novi pravci. Kozei škola je dobro iskoristila ovu pauzu s obzirom da su japanski kaligrafi od početaka pa nadalje, gledali šta se dešava u susednoj kaligrafiji i dali su podsticaj čisto japanskom (wayo) izražavanju koje se nije moglo pronaći u Kini.

U međuvremenu, Fujiwara porodica je takođe dala nekoliko dobrih kaligrafra, među kojima se ističu Fujiwara no Moromichi (1062-1099) i Fujiwara no Tadamichi, koji su osnovali Hosshoji školu kaligrafije koja se, kao i škola Kozei, prenela u period Kamakura pod imenom Go-kyogoku škola, nazvana tako po Fujiwara no Yoshitsune-u.

Wayo pravac nije došao do izražaja samo u pisanju pesama i literarnih dela već se ogledao i u pisanju sutri, među kojima se ističu prepis *Lotosove sutre* iz 1141. g. i *Heike no kyo* iz 1164. g., napisana i kao poklon pre-

data Itsukushima hramu. Wayo kana kaligrafija se odlikuje čistim i rafiniranim izrazom, elegantnom i sudržanom linijom, blagošću i lepotom toka, lirikom.

Heian period je pri kraju počeo da ispoljava zamor i neinventivnost pa je bilo očigledno da su umetnosti potrebni novi podsticaji i nov pristup. U toku Kamakura perioda (1185-1333) pokazalo se da će uvođenje vojničke kaste na značajnije položaje zahtevati prilagodavanje umetnosti i nova estetska merila. Kaligrafija je pratila eru mača i ratovanja – znamenja feudalnog Japana i klase samuraja. Kultura feudalnog Japana je bila bez gracioznosti i prefinjenosti aristokratije Heian-a. Budizam je bio sve više prihvaćen od običnog sveta te je potreba za prepisivanjem sutri i drugih tekstova bila povećana. Osim kineskog jezika, koristio se i jezik sa kana znacima i tako je postajao sve popularniji. U kana kaligrafiji nastavljen su dostignuća škole Sesonji koja je krajem perioda Heian bila zapala u manirizam i stagnaciju.

Sesonji i Shoreni škole su nastavljalimajstori koji su se razvijali u okviru porodičnih tradicija. Kaligrafija je osim u umetničke svrhe koristila i za pisanje različitih dokumenata a ove dve škole su se do Edo perioda razvile i nastavile kroz škole Gogyokyo, Fushimi in, Asukai, Jiraku i Sogi.

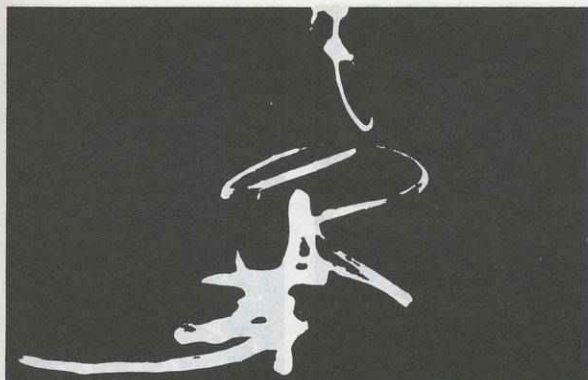
U vreme Kamakura-e, japanska kaligrafija je ponovo počela da se bavi vrednostima kineske, jer je od nje dolazilo značajno uticaj nastao zbog novina koje su kaligrafi sa kontinenta uneli u svoj rad.

Pojavile su se dve snažne ličnosti – Fujiwara no Toshinari (poznat kao Fujiwara no Shunzei, 1114-1204) i njegov sin Fujiwara no Sadaie (Fujiwara no Teika, 1162-1241), koji su se osim kaligrafijom bavili i pozijom. Teika-ine pesme su objavljene u zbirci sto pesnika (*Hyaku-nin ishū*) i antologiji stare i moderne poezije (*Shin-kokin-wakashū*).

Za japansku kaligrafiju je ipak bilo značajno šta se dešava u Kini i ona je ponovo otškrinula prozore da vidi šta se tamo događa. Nastao je novi talas studiranja u Kini, koji je bilo zamrlo u Heian periodu. Bez obzira što je Song kaligrafija bila strana i čudna japanskim kaligrafima, koji su tokom Heian perioda bili privikli na jednu vrstu sopstvene kaligrafije, oni su morali da se povežu sa njom i tako pretrpe njen uticaj.

Najsnažniji uticaj, međutim, došao je od uvođenja zena budizma u Japan, za koji se znalo još u Nara periodu, ali je tek početkom XIII veka Eisai (1141-1215) osnovao Rinzaen i tako se uticaj zena počeo širiti. Dogen (1200-1253) je takođe putovao po Kini i tamo proveo pet godina. U povratku je poneo veći broj umetničkih dela, među kojima i kaligrafiju. Eisai i Dogen su pretrpeli značajan uticaj kineske kaligrafije tog perioda i upoznali se sa tamošnjim dostignućima. U svojim radovima su, međutim, uneli karakteristike japanske kaligrafije.

U vreme u Kini su najpoznatiji kaligrafi bili Su Shih (Su Tung Po), Huang Tingchien i Mi Fu. Pod njihovim uticajem stvarali su Shunjo (1166-1227), Kōkan Shiren (1278-1346) i Soho Myocho (1282-1337).



Kaligrafija lijima Shunkeia

Posle liričnog i otmelog perioda razvoja umetnosti karakterističnog za Heian, Kamakura i samuraji su tražili snažniju i određeniju umetnost koju su našli u umetnosti stvorenoj pod uticajem zena. Uticaj ovog učenja u slikarstvu i kaligrafiji postaje očigledan, a u kaligrafiji nastaje niz poznatih »bokuseki«-ja (tragovi tuša) koje su stvarali sveštenici, za razliku od kaligrafije pod uticajem zena koju su stvarala svetovna lica. Bokuseki su vrlo brzo postala omiljena dela u zbirkama mnogih kolekcionara tako da se broj ovih dela uvećao, naročito u toku Muromachi perioda (1333–1568). Kaligrafija se razvijala u okviru estetike nastale iz čajne ceremonije gde je došla u dodir sa arhitekturom i keramikom koji su takođe pretrpeli značajan uticaj zena. I ovde je bio prisutan uticaj kineskih majstora slikarstva i kaligrafije koji su takođe stvarali u duhu umetnosti zena. Japanski umetnici su putovali u Kinu i obratno, između dve kulture dolazilo je do značajne razmene koja je za japansku kaligrafiju imala veliki značaj. Japansko stvaralaštvo se nije iscrpljivalo u pukom praćenju kineskih uzora – ono je u mnogo čemu bilo zasnovano na originalnom izrazu koji nije zaboravljao tradicionalne vrednosti: negovao je jednostavnost izraza u kojem je bilo puno japanskog ukusa.

Kaligrafija ovog perioda odlikuje se snagom i jednostavnošću, oštrinom i dubinom, uravnoteženom kompozicijom i strogim izrazom. Veliki broj dela, posebno onih koja pripadaju bokusekima, odlikuju se intuitivnim prilazom kaligrafiji u kojem posebno dolazi do izražaja unutrašnja snaga duha.

Najpoznatiji bokuseki Kamakura i Muromachi perioda su dela Muso Soseki-a (1275–1351), Sesson Yubai-a (1290–1346), Teshu Tokusai-a (aktivan oko 1342–1366) i Zekkai Chushin-a (1336–1405).

Kamakura i Muromachi period su, za razliku od Heian perioda u kojem su glavni značaj imali kaligrifi bliski dvoru, u prvi plan istakli radove zen sveštenika ili krugova bliskih njima. Ovakav značajan uticaj bu-

dističkog učenja na kaligrafe i implicitno ispoljavanje budističkog učenja kroz estetske kriterijume i vrednosti kaligrafije proizlo se i u sledećim periodima – Azuchi-Momoyama (1568–1600) i Edo (1600–1868), koji su označili početak nekoliko značajnih trendova.

Ponovo se pojavilo nekoliko kaligrafa koji su u okviru Shorenin škole dali niz značajnih dela. Ovi kaligrifi pripadaju prvoj polovini XVII veka i među njima su najznačajniji Konoe Nobutada (1656–1614), aristokrata, Honami Keotsu (1557–1637), zanatlija, i Shokado Shoji (1584–1659), sveštenik ezoteričnog šingon budizma. Ova trojica su poznati pod imenom Tri četke Kanei perioda (Kanei no sampitsu).

Konoe Nobutada je dalje razvio Shorenin stil unoseći originalnost i individualnost širokim i snažnim potezima. Pisao je tradicionalne japanske pesme i kraće izreke iz zen budističkog učenja. Honami Keotsu je u svoj stil uneo uticaj kineskog brzopisnog pisanja i stvarao je pod uticajem Chang Chih-chih-a (1186–1266) poznatog po štampanom stilu. Ovaj kineski kaligraf je napisao nekoliko izuzetno dobrih kaligrafija koje se čuvaju u hramu Tofuku-ji u Kyotu i predstavljaju remek-dela štampanog stila. Shokado Shoji je takođe započeo pisanje u Shorenin školi, ali je više ispoljio uticaj Kukai-a i kana znakova Fujiwara no Kozai-a. U kasnim godinama je osnovao svoju školu (Taki-moto škola) koja je imala određeni uticaj na kaligrafiju Japana u XVIII i XIX veku.

U Edo periodu, osim kineskog, u Japan počinje da stiže i evropski uticaj. Hrišćanstvo se pa promenljivom srećom razvijalo, a u Japanu je nastao period odstranjanja svega što nije japansko. Budizam je bio delimično pošteđen i preživeo je sve napade pa je čak oživio u različitim učenjima. Za kaligrafiju je važan oporavak zena koji je Tokugawa familija posebno cenila. Početkom XVIII veka pojavio se drugi osnivač Rinzai zena – Hakuin (1685–1768), koji je mnogo godina proveo u lutanju iz mesta u mesto a

zatim se stalno nastanio u hramu Myoshin-ji u Kyotu. Bavo se poezijom i slikarstvom, ali i njegova kaligrafija zaslužuje određenu pažnju.

Dolazak kineskog sveštenika Yin-yuan-a (1592–1673) u Uji blizu Kyota značio je mnogo za japansku kaligrafiju. On je osnovao Obaku zen, pri čemu mu je pomoglo dvadesetak pratilaca koji su se bavili različitim umetnostima. Time je započelo ponovno oživljavanje kontakata između japanskih i kineskih umetnika i kaligrafa. Nastao je nov podsticaj japanskoj kaligrafiji jer je Yin-yuan (jap. Ingen) bio izvanredan kaligraf, kao i njegov naslednik Mu-an (jap. Mokuan), koji je živeo od 1611–1684. g. Zajedno sa Chu-fei-om (jap. Sokuhi, 1616–1671) oni čine Tri četke Obaku (Obaku sampitsu). Stil trojice majstora je blizak stilovima poznog Ming-a i ranog Qing-a. Osim njih, za japansku kaligrafiju je značajan Ti-li (jap. Dokuryu, 1596–1672), koji je uticao na kaligrafe tog doba, uključujući i Ko Teni-a (poznat kao Fukami Gentai, 1649–1722).

Uticaj kineske kaligrafije nije se ograničio samo na majstore koji su bili pod okriljem Obaku zena u hramu Mampukuji, već se u vreme Ming dinastije znatno proširio, tako da su u Japanu paralelno postojale škole karayo (kineska) i wayo (japanska). U najznačajnije predstavnike karayo škole ubrajaju se Hosoi Kotaku (1658–1735), Rai Sanyo (1781–1832) i Sakuma Shozan (1811–1864). Uticaj karayo škole je nastavljen i kasnije u Meiji periodu (1868–1912), a zadržao se i danas. On se ogleda na dva načina – direktan uticaj kineskih kaligrafa na japanske, koji su boravili u Kini, ili uticajem japanskih majstora koji su pretrpeli kineski uticaj. Oba ova načina imaju svoje mesto u formiranju savremene japanske kaligrafije.

U Edo periodu pojavila se grupa učenjaka slikara i kaligrafa (bunjin) koji su se bavili slikarstvom i kaligrafijom kao sporednom delatnošću i koji su za uzore imali kineske majstore. Oni su se zalagali za proširivanje kaligrafije pod kineskim uticajem (karayo).

Uticaj Kine bio je nešto oslabljen otvaranjem Japana, posebno dugotrajne izolacije, prema ostalim zemljama. Ipak, u kaligrafiji su se zadržale dve glavne tendencije – pisanje kineskih karaktera (kanji) te otuda posredan ili neposredan uticaj kineske kaligrafije i pisanje kana znakova gde je uticaj kineske kaligrafije mali ali ne i zanemarljiv.

U posleratnom periodu u Japanu je stvorena avangardna kaligrafija (zeni shodo) koja ima nekoliko pravaca. I u posleratnom razvoju japanske kaligrafije bitni su pisanje u karayo i wayo stilu. Njima treba pridodati i treći – apstraktnu kaligrafiju koja svoje korene nalazi u savremenoj apstraktnoj umetnosti, ali se u manjoj ili većoj meri meša i nastavlja tradicije japanske kaligrafije.

Savremena japanska kaligrafija

Razvija se u nekoliko pravaca, ali ne odstupajući bitno od tendencija koje su nastale ranije. Ona sublimira sve pozitivne tekovine tradicionalnog pisanja i prenosi ga u novoj i

sadašnjosti bliskoj formi. Pomenućemo nekolicinu najpoznatijih.

Hirotu Ugen – Odmeren i suzdržan, on se bavi unutrašnjom snagom kaligrafije i njenim mogućnostima, stvarajući u rasponu od veoma snažnih do veoma delikatih izraza, koji za njega nisu pitanje različitih četkica već pitanje izražavanja raspona ljudskog duha. Njegov potez, strog i jak, rezultat je snažne koncentracije. U različitim znacima Hirotu na isti način transformiše snagu koncentracije i veštine pravilnog vođenja četkice. On ne preteruje, ume da bude na odstojanju od papira, ume da fiksira izraz i da mu da šire kaligrafsko značenje. Ne zadržava se na pukom izražavanju već ide dalje od toga. Hirotu traži puno od svoje kaligrafije, strog je prema njoj i u tom traženju pokazuje tehniku doteranost.

Nishikawa Yasushi – Traži lepotu slobodnog izražavanja, nespontan je, smiren i dubok. Ima široke zahteva pa mu stoga ponekad dela izgledaju nedorečena, međutim stalnoženost i čvrsta kompozicija su kvaliteta njegovog rada. U snažnom izražavanju on traži ideal lepote. Njegov rad pulsira kao priroda, u stalnoj je promeni, no ipak u neuhvatljivosti sadašnjeg trenutka traži smirenost duha. Ubedljiv je i uravnotežen, njegov rad ispoljava težnju ka čvrstoj integraciji i usklađenosti delova i celine.

Matsui Joryu – Posebno se bavi službeničkim stilom, odakle je preuzeo ležernost i širinu poteza. On je, međutim, obogatio ovaj stari stil i izbegao navike koje vuku u isključivo dekorativan izraz karakterističan za službenički stil. Njegovi karakteri su voluminozni i puni, obilni i snažni. U njima ima dovoljno finoće, tako da Matsui-jevom radu ne daju izgled grubosti. Širina njegovog rada potiče od jakog i nespontanog duha i otvorenosti kojom Matsui vuče četkicu. Ovo donekle ostavlja utisak naivnosti, koja je međutim rezultat iskrenog pristupa kaligrafiji pa je ova naivnost rezultat jednostavnosti Matsui-jevog duha. Veliku pažnju poklanja igri, jer iz igre izvlači jednostavne i usredne poteze koji proizilaze iz nespontanosti. Ovo se takođe primećuje i u zakošenom i brzopisnom stilu. Matsui je sklon upotrebi širokih poteza i igri u radu.

Iijima Shunkei – Koristi stil rođen u modernom dobu, tako da se udaljava od tradicionalnih shvatanja u kaligrafiji. Ovo se odnosi pre svega na njegovo interpretiranje kana znakova koji su u tradicionalnoj kaligrafiji uglavnom uobličeni u ličniost u kojoj dolazi do izražaja tananost i prefinjenost. Iijima, tragajući za izrazom i njegovim mogućnostima, uvodi novi tretman kana znakova naglašavajući mogućnost da oni u sebi sadrže snažan izraz, brzinu i odlučnost. On zanemaruje isključivo linijski izraz, ali poštuje ličniost koja proizilazi iz kana znakova. Takođe, koristi mali broj znakova na širokom prostoru, što je novost za kompoziciju, ali zadržava sentimentalni izraz kana znakova upotrebljavajući zaokrugljene linije. Međutim, Iijima je skoncentrisan na brzinu, tako da zaobljenim linijama ustupaju mesto oštrem linije pa ovo daje poseban izraz njegovoj kaligrafiji.

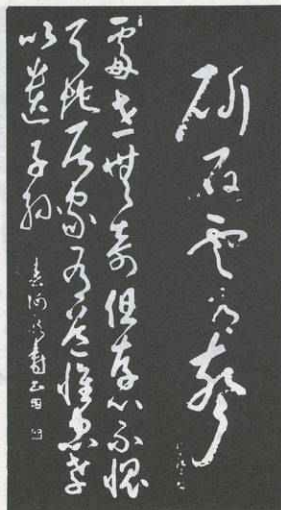


Kaligrafija Matsui Joryua

Aoyama Sanu – Objedinjuje iskustva i vrednosti starih japanskih majstora kaligrafije i stoga veliku pažnju poklanja negovanju tradicionalnih vrednosti. Tražeći duh starog doba, on nalazi put do novih vrednosti. Kroz kreaciju savremenog života on daje tradiciji novi ton jer stilizuje lepotu kojom se odlikuju dela starih majstora. Ravnomeran i ujednačenog daha, on piše tako precizno da su potezi čisti i istanžani. Njegov rad se odlikuje tehničkim savršenstvom što ima poseban značaj u izražavanju dinamike. Lepota toka, prefinjenost i odmerenost ističu se u oblikovanju Aoyama-ine linije. On to izvodi sa upornošću i veštinom koji njegovom radu daju posebnu vrednost. Aoyama je diskretan i ležeran, ali posvećuje dužnu pažnju ukupnoj kompoziciji rada ističući sve njene delove.

Kosaka Kiseki – Njegova kaligrafija u ukupnom izgledu je obla ili naginje da bude obla, ležerna sa ravnosnim počecima i završecima poteza. Potezi variraju, nestalni su po izgledu, ali to je rezultat Kosaka-ino slobodnog i nespontanog pristupa kaligrafiji. Ne oseća krute granice kaligrafskih pravila ali ih se pridržava vodeći računa da ne pretera u nespontanosti. Zaokupljen je starijima, ali i novim načinom pisanja, što se u njegovom radu jasno oseća. Pozadina njegovih poteza je snaga ali i mir kaligrafa.

Inoue Yuichi – Koristi liniju koja kod njega ima voluminozan značaj te time neprikritivo izražava njegov interes za figuralni rad. Njegova namera je da iz svog duhovnog života izvuču duboke tragove i da u nesmetanom i naizmeničnom bavljenju kaligrafskim iskustvom pronalazi nove tragove četkice. Piše veoma širokom i otvorenim četkicom, masivnim i snažnim potezima u kojima promena tona odražava konstrukciju znaka odnosno poteza. Njegovoj kaligrafiji više odgovara iznenađenje nego strog pridržavanje konstrukcijskih normi, ali je te-



Meiji period

meljan i stabilan. Posедуje snagu koja ga vuče u ravnomernosti i ujednačen ritam.

Tejima Yukei – Bavi se misterioznošću i tajnovitošću kaligrafske umetnosti. Na tom putu su mu važni svi detalji, tako da pojednostima pridaje poseban značaj. To ne opterećuje njegovu kaligrafiju jer je bavljenje sitnim detaljima spontano i ne smeta osnovnom toku. Uticao je na mnoge kaligrafe kojima je ovo postalo put osvajanja kaligrafskih veština. Insistira na obliku svakog znaka, bez obzira koji je stil u pitanju. Jasan je i određen, pa vodi računa da mu delovi znaka budu usklađeni odakle prijatan i blag izgled Tejimine kaligrafije. Nastoji da kroz preglednost obezbedi kompozicionu čvrstinu, u čemu postiže mnogo uspeha.



U petak, mjeseca zilcade 796. godine (avgust–septembar 1394.) u tvrdavi Sendžerije nedaleko od Astarabada u Horasanu spaljeno je obezglavljeno tijelo čovjeka koji je za sebe tvrdio da je novi prorok, sljedeći iza Muhammeda i posljednji u čijim se rukama nalazi ključ za razumevanje svih prethodnih objava. Pravo ime bilo mu je Sibahuddin Fazlullah, po rodnom mjestu bio je poznatiji kao Fazlullah Astarabadi, a po svom učenju koje se temeljilo na brojnoj vrjednosti slova arapsko-perzijskog alfabeta i njihovom međusobnom odnosu, kao Fazl Hurufi.

Po Fazlullahu, prvotno Božje stanje bio je nepoznat. Prvi Princip ('illat-i ūlā), koga sufije obično nazivaju »skrivenim blagom« (kanz-i mahfī), čija je prva manifestacija bila u obliku Riječi (kalām).¹ Ta Neizgovorena Riječ bila je apstraktna, neizdiferencirana riječ po sebi (kalām-i nafsi). U skladu sa dobro poznatim hadisom, blago je pozeležo da bude otkriveno i ta se riječ raspala uzevši spoljni oblik 28 slova arapskog i 32 slova perzijskog alfabeta. Tako iz stanja »kalām-i muğarrad« prelazi u stanje »kalām-i malfaz-tj. u stanje Izgovorene Riječi. Kombiniranjem tih oblika nastao je svijet osjetila i razuma. Taj svijet je vječan i u neprestanom kruženju, a stvaranje je neprekidno tok kao rezultat tog kretanja.

Pošto je Božje obznajivanje preko profeta bilo postepeno, svaka sljedeća objava sadržavala je više slova. Tako je Adamu otkriveno 9, Abrahamu 14, Mojsiju 22, Isusu 24, Muhammedu 28, a posljednjem poslaniku, Fazlullahu, 32 slova. Broj slova otkriven posljednjeg četvorici poslanika odgovara broju slova u alfabetu jezika na kojem su njihove knjige objavljene. To su 22 slova u hebrejskom, 24 u grčkom, 28 u arapskom i 32 u perzijskom alfabetu. Dužnost Fazlullaha kao posljednjeg proroka je da razmisi značenje svega što je otkriveno onima koji su došli prije njega. Fazlullah je tvrdio da je njegovo poslanstvo najavio još Isus, rekavši da će za njim doći još jedan, donoseći znanje kakvo on ne posjeduje. Kad su njegovi učenički zatražili objašnjenje, navodno je odgovorio: »Objašnjenje će stići iz Horasana.

Za Fazlullaha čovjek nije samo najzvišnije biće na Zemlji i najsvršenija Božja kreacija, već i mnogo više: stvaran prema Božjem liku, »u najljepšem od svih oblika«², on je mikrokosmos i Božje ogledalo dostojno da pred njim anđeli padaju ničice. Iblis je prognan jer nije u ljudskom licu prepoznao božanske crte i odbio je da mu se pokloni.

Dokazujući svoje tvrdnje Fazlullah se poziva na hadis koji se obično pripisuje Aliju, mada je vjerovatnije da je preuzet od neoplatonovaca: »Man' arafa nafa-hu faqad 'arafa rabba-hu« (Ko spozna sebe spoznao je svoga Gospodara), kao i na četvrti ajet kur'anske sure »Tā-Hā-Ār-rahmānu 'alā

UDK 141. 336

Otkrovenje skrivenog blaga

Mistički kongregacija hurufija: nastanak i učenja

Slobodan Ilić

l-'aršī stawā' (Milostivi se uspeo na Arš). Arš ili božanski tron na kog se Bog uspeo za vrhovišćin stvaranja za Fazlullaha je sam čovjek.

Sve ovo nije bitno novo ni suviše heretično. Navedeni hadis je oduvijek bio omiljen i rado citiran među dervisima, a što se ajeta tiče, još je Ibn Arebi, tumačeći ga, rekao da je »aršī, u stvari, srce vjernika.«³ Međutim niko, ni sam Halladž, u defikaciji čovjeka nije otišao tako daleko da on sam postane predmet obožavanja i religioznog ispovijedanja. Po Fazl Hurufiju, čovjek je ispisana Božja knjiga jednako kao i Kur'an. Ljudsko lice neposredno korespondira sa Fatihom, »otvarajućom« surom Kur'ana. Fatiha sadrži 7 ajeta kao što čovjek ima 7 linija na licu sa kojima se rađa i koje hurufije, Fazlullahovi sljedbenici, zovu »majčinih linijama« (hutūt-i ummiyya). To su 4 reda trepavica, 2 obrve, linija kose, ukupno 7. Ako taj broj pomnožimo sa 4, što odgovara broju elemenata, dobićemo 28, tj. broj slova arapskog alfabeta. Hurufije razlikuju još 7 linija koje se pojavljuju u zreloom dobu, koje su označene kao »očne linije« (hutūt-i ahiyya): malje na 2 strane brade, 2 linije na obrazima, 2 brka i malja ispod donje usne. Na ljudskom licu ispisano je i samo Božje ime. Tako, nos kao »elif, dva ruba lica kao dva »lām-« a i oči kao »hā« tvore riječ »Allah.

Fazlullah se svojim učenjem nije obraćao samo muslimanima, već i hrišćanima i Jevrejima, tvrdeći da donosi ključ za pravo tumačenje sve tri svete knjige i konačnu riječ koja će ujediniti sve tri religije. U stvari, njegove se nauke uglavnom svodio na to da u svim temeljnim principima vjere i religioznim formulama pronađe brojeve čijim će sabiranjem, množenjem i oduzimanjem, nekad sa više, nekad sa manje uspjeha, doći do »svetih brojeva« 28 i 32. Sve tajne Boga i Univerzuma kriju se u Kur'anu, samo ga niko do Fazlullaha nije na pravi način protumačio. Prvi ajet prve kur'anske sure (A) sadrži 18 slova što predstavlja 18000 svijetova od kojih se sastoji Univerzum. Suma Univerzuma bila bi:

Bog + sve osim Boga

Ako od broja 18, kao sumu Svemira, oduzmemo 4, koliko sadrži riječ (B) dobićemo 14 kao sumu svega što nije Bog tj. fenomenalnog i materijalnog svijeta. Do istog

broja možemo doći i na drugi način, ako od broja 28, za koji smo na početku takođe rekli da je suma Svemira, oduzmemo 14 »Božjih slova«, pri čemu se misli na 14 slova koja stoje na početku pojedinih kur'anskih sura i kojima do danas nije odgonetnuto značenje, ili 14 slova koja čine formulu (C). Kompletna Fatiha sadrži 21 slovo, kad se izgovore njihova imena dobije se ukupno 29 što odgovara broju poglavlja Kur'ana koja počinju nezavisnim slovima.

Tih 14 nezavisnih slova (D) za hurufije su jako bitna. Njihovo tumačenje je, po njima, onaj tajni nauk kojim je Allah trebao poučiti Jusufa o čemu se govori na početku istoslovene sure.⁴ Izgovorišči arapska imena ovih slova, dobijamo još 3: (E) od »sād«, (F) od »alif i (G) od »nūn«. Ukupan broj odgovara broju »fraz rekata« (»obaveznih klanjanja«) u toku svakodnevnih molitve u mjestu stanovanja. Postoji takođe 11 »rekata« dnevno kao obaveza za sve koji su na putu (salātu s-safer). Taj broj korespondira sa 11 tzv. »al-hurufu l-mutašābihā« tj. slova sa tačkama (H). Dodavanjem 4 slova iz perzijskog alfabeta (I) dobije se 15, što je broj obaveznih klanjanja za vrijeme molitve petkom.

Da bi se neko smatrao muslimanom, prvo je potrebno da i riječima potvrdi da vjeruje u Božje jedinstvo i Muhammedovo poslanstvo izrekavši religioznu formulu nazvanu »kalima-i šahādāt« (Ašhadu an lā ilāha illā l-lāh wa anna Muhammadan rasūlu l-lāh). Ako rečenicu analiziramo i sabereemo slova nakon što ime svakog slova izgovorimo ponovno dobijamo 28.

14 (J)

14 (K)

28

Isto tako:

14 (L)

14 (M)

28

4 slova riječi (N) predstavljaju 4 slova više koja sadrži perzijski alfabet.

Za hurufije je hadždž ili hodočašće u Mekku samo simboličan čin pošto je prava Božja kuća (baytu l-lāh) i kiba, zapravo ljudsko lice. Kompletnan obred hodočašća služi samo da nas podsjeti na značaj broja 28 (7 kruženja / tawāf / oko Kabe na dolasku + 7 krugova na odlasku + 7 kruženja »surre« + 7 trčanja izmedu Safe i Merve = 28).

Sličnom postupku Fazlullah podvrgava i ostala tri stuba islama (tj. molitvu, davanje milostinje i post) sa istim, manje ili više na-

¹ »U početku bješe riječ, i riječ bješe u Boga, i Bog bješe riječ. Ivan 1,1.

² »I stvorio Bog čovjeka po obliću svjemu, po obliću Božjemu stvorio ga. Prva knj. Mojsijeva 1, 27; »Laqad halāqna l-insāna fi ahsan taqwīmīn« (I stvorismo čovjeka u najljepšem obliću) Kur'an 95,4. To najljepše obliću za hurufije ne može biti ništa drugo dš sam Božji lik.

³ ... f-ka-đād stawā' 'alā 'aršī qalbi-ka, bi-zuhūri ġamī' i sifāti-hi fi-hi... (Muhyuddīnīn bnu 'Arabī, Tafsīru l-Qur'āni l-karīm, Beirut 1981, II, str. 33.

⁴ ... wa ka-đālika yağtābi-ka rabbu-ka wa yu'allimu-ka min ta'wili l-ahādīti... Kur'an 12,6.

tegnutim, rezultatom.

Koliko se zna, napisao je četiri knjige, dvije u prozi i dvije u stihu od kojih je najznačajnija *Knjiga o vječnosti* (*Džāvīdān-nāme*), prozno djelo pisano pola na perzijskom jeziku, pola na astarabadskom dijalektu.⁵ U doktrinarnom pogledu zastupao je ekstremni šiizam⁶, nije vjerovao u zagrobni život i, slično melamijama, smatrao je manualni rad jedinim pravičnim izvorom zarade.

Čini se da je Fazlullahovo učenje bilo jednako privlačno hrišćanima, kao i muslimanima i da se najprije počelo širiti u gradovima među zanatlijama, članovima esnafa. Po nekim izvorima, sam Fazlullah je bio zanatlija i pripadao je esnafu proizvođača klobučine za kape.

Nakon Fazlullahove smrti od ruke Timurovog sina Mirān Šaha, njegova je sekta stavljena van zakona, a njeni članovi izloženi žestokim progonima. Jedan od njegovih učenika i jedan od najvratrenijih misionara nove vjere, veliki azerbejdžanski pjesnik Sejjid Imāduddin Nesimi, zbog svojih hurufijskih uvjerenja i heretičkih stihova živ je odran u Halepu 820. (1417. – 1418.) godine.

Uprskos progonima hurufijsko se učenje početkom 15. vijeka naglo širilo, uglavnom po Anadoliji, Rumeliji, Iraku i Azerbejdžanu. Jedan drugi Fazlullahov učenik, izvjesni Ali-ul-Alā, sklonio se u jednoj bektashijskoj tekiji u Anadoliji i proširio hurufijsko učenje među bektashi-dervišima.⁷ Čini se da je, sa omasovljavanjem, ovaj pokret od prvobitnih religiozno-filozofskih, počeo da poprimali i socijalna obilježja, a njegovi procelnici da ispoljavaju i izvjesne političke pretenzije, što je umnogome i zapečatilo njihovu sudbinu. Tako su na dvoru sultana Mehmeda II u Jedrenu dva hurufijska misionara uživala toliki ugled da su im čak bile određene zasebne prostorije u samom dvoru. Tako velika sultanova naklonost izvorila je podozrenje i surevnjivost velikog vezira Mahmud Paše koji je tražio načina da hurufije ukloni. Saveznika je našao u jedrenskom muftiju Mevlana Fahruddin Adžemiju kome je predočio opasnost po carstvo ukoliko bi Fatihovom glavom ovladale heretičke hurufijske ideje. Muftija se želio lično uvjeriti u vezirove optužbe, pa se sakrio iza zavjese u vezirovom domu, gdje je ovaj organizovao banket na koji su bile pozvane i mrske hurufije. Na vezirovu molbu jedan od njih je, ne sumnjajući u naklonost svih prisutnih, počeo da obrazlaže, tačku po tačku, opasni Fazlullahov nauk.



Pastir (Iran, XVII vek)

Ono što se zatim dogodilo spada u najmračnije stranice osmanske istorije. Mevlana Fahruddin je odjurio do čuvene »Üc Serrefli-džamije, savzao vjernike i održao vatrenu propovijed u kojoj je osudio hurufije kao raskolnike i satanine sljedbenike i proglasio da je svako ko da udio u njihovom istrebljenju sebi obezbijedio mjesto u raju. Dvojica misionara, kojima se ni sultan nije usudio pomoći, spaljena su na gradskoj musalli (otvorenom trgu za javne molitve), a njihovim jedrenskim sljedbenicima počupani su jezici. Kažu da je sam muftija u fanatičnom bijesu duvanjem raspirivao vatru lovače i da je plamen zahvatio njegovu dugu

bradu po kojoj je bio poznat. Događaj se zbio 1444. godine i, po nekim podacima, u njemu je stradalo preko 2000 ljudi.

Nad hurufijama je izvršeno još nekoliko pokolja, a posljednji od njih pogodio je jednu hurufijsku grupu u nekim selima oko Plovdiva 1576. Čini se da su u poznatom istrebljenju hamzevija, u Bosni 1573., stradale i bosanske hurufije.

Uprskos svemu, hurufijska sekta održala se do polovine 17. vijeka, više u periferim dijelovima carstva. I u našim bibliotekama sačuvan je izvjestan broj rukopisa sa hurufijskim tekstovima, mada vrlo teškim za razumijevanje, zbog velikog broja skraćeni-

⁵ Naslovi ostalih knjiga su: »Knjiga o ljubavi» (*Mahabbet-nāme*) i dvije poeme »Knjiga o prijestolju» (*Arš-nāme*) i »Knjiga o Aleksandru» (*Iskender-nāme*).

⁶ Hurufije Aliju pripisuju sljedeće riječi: »Svaka knjiga ima tajnu, a tajna Kur'ana je u Fatihu. Tajna Fatih je u Bismillu, njena tajna u početnom slovu šib, njegova u tački pod njim. Ja sam ta tačka.»

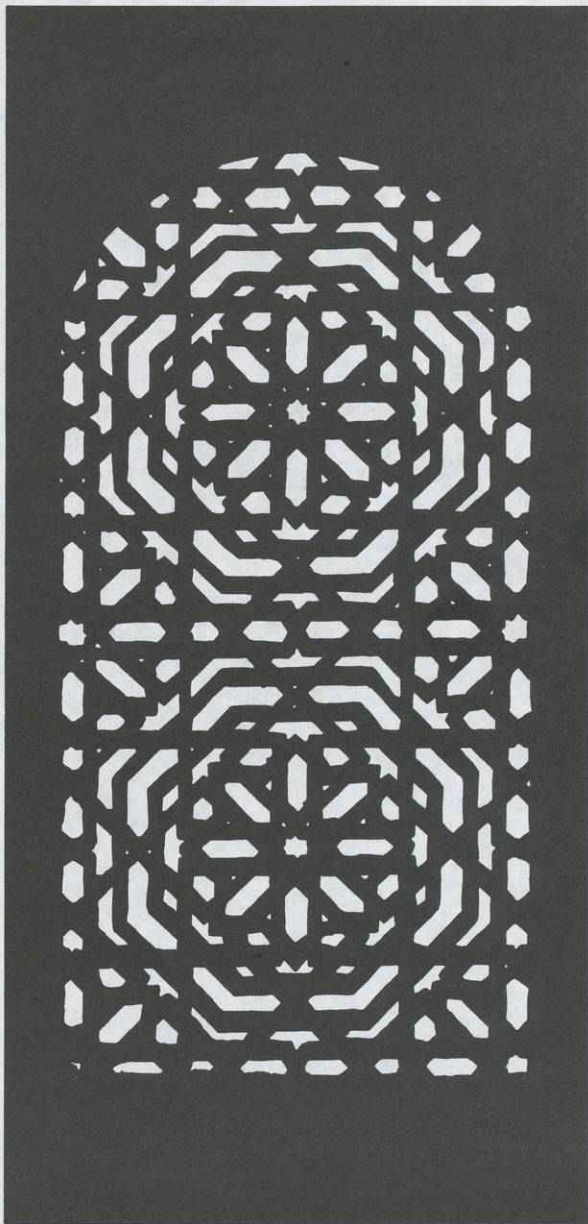
⁷ Bektashijski red je i danas sačuvao većinu hurufijskih učenja, negujući ih kao vlastita, pa se vrlo često, čak i u stručnim tekstovima, pogrešno postovjećuju, mada su ta učenja nakon istrebljenja hurufija nastavila da žive, u manjoj ili većoj mjeri, u većini, posebno heterodoksnih, derviških bratstava.

ca i simbola nerazumljivih neupućenim.

Surovost sa kojom su se predstavnici osmanske vlasti obračunali sa hurufijama može nas iznenaditi, s obzirom na vrlo veliki stepen vjerske tolerantnosti u osmanskoj državi, toliko netipične za ostatak islamskog svijeta. Međutim, treba imati u vidu da je zla sudbina hurufija bila manje plod vjerskog fanatizma, a više straha od realne opasnosti širenja jednog učenja koje je, uzdrnavši temelje islamske vjere, lako moglo uzdrmati i temelje osmanske, u spuštinu teokratske, države.⁸ Na istoku i danas svaki pokret koji za cilj ima društvene ili ekonomske promjene nosi u sebi jaka vjerska obilježja. Biću slobodan da citiram riječi engleskog orijentaliste E. J. W. Gibba: »Kada čovjek za sebe vjeruje da je identičan sa Bogom on je teško pogodan da se smatra vezanim konvencionalnim moralnim zakonom. Za njega nema razlike između dobra i zla, sve je izgubljeno u činjenici o sopstvenoj egzistenciji. Takva vjerovanja ne mogu dovesti do nekog praktičnog zla sve dok su ograničena na svece i mudrace, ali kad se otvoreno objave svim klasama društva, i kad se uz to za obećani raj kaže da je ovdje, na ovom svijetu, a da hurije nisu ništa drugo do zemaljske ljepotice – vrata na brani morala i društvene anarhije postaju širom otvorena.«⁹



- A احمد لله رب العالمين
 B الله
 C الله لا اله الا هو
 D ادرك مدى ح من ط س ع م ق ن
 E د
 F ف
 G ر
 H بت ش ج غ ظ زي من ذ غ
 I ب ج ز گ
 J لا اله
 K الا الله
 L سحر
 M رسول الله
 N اشهر

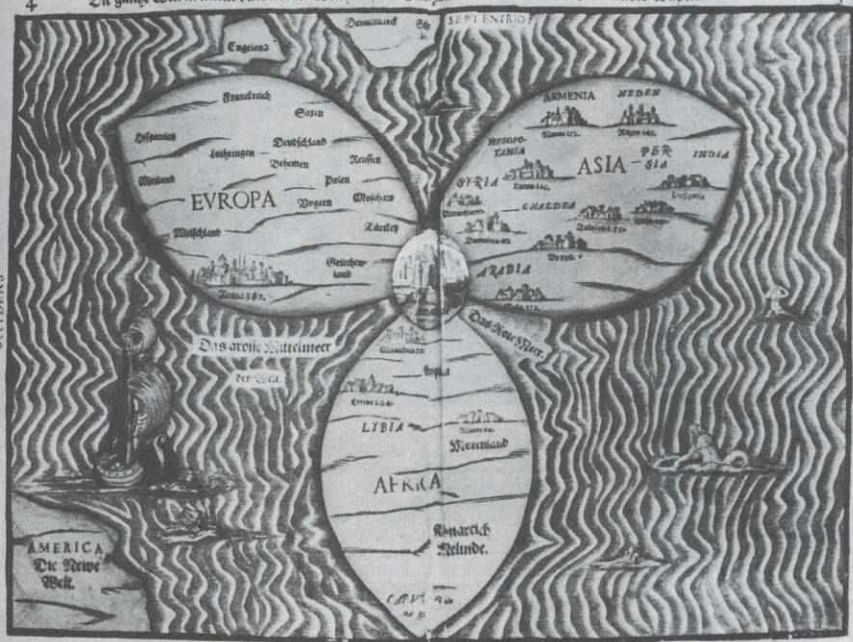


⁸ Uostalom, tursko carstvo je imalo i vrlo neprijatna iskustva kakva je bila buna Šejha Bedreddina 1416, ili kasnije pobuna kizilbaša u Anadoliji 1511. Takođe, pripadnici mističkih bratstava šititske orijentacije uvijek su bili spremni da posluže kao špijuni ili agitatori za račun iranskog šaha, pa je osmanska vlast prema njima bila opravdano podozriva.

⁹ E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1958, I, str. 387.

Zanimljivosti Istoka

4 Die ganze Welt in einem Alceiblat. Welches in der Stadtzammer meines lieben Vaterlandes Nurem.



Karta sveta (Evropa, XVI vek)

UDK 392.5 (517)

Svadbeni običaji altajskih Urjanhajaca

Srđa M. Pavlović

stvom se pridobijala naklonost djevojičinog oca i dobijao njegov pristanak za udaju čerke.

Mladoženja na probi

Po povratku kući otac je svoga sina, sada već zvaničnog mladoženju, otpremao na boravak u jurtu nevjestinih roditelja. Tamo je budući zet provodio nekoliko dana. Za to vrijeme nevjestini roditelji su imali prilike da ga upoznaju i ocijene njegove kvalitete. Ovakav običaj slanja mladića u dom svoje buduće žene mogao bi predstavljati ostatke nekadašnje institucije domazetstva. Budući zet je na imanju svoje buduće supruge obavljao uobičajene poslove vezane za seosko gazdinstvo i tako doprinio njegovom prosperitetu – baš kao nekada kod nas što je radio domazet. Ali za razliku od nekadašnjeg domazetstva u našim krajevima, mongolski domazet je bio na probi samo nekoliko dana – tek da bi se djevojičini roditelji uvjerali da je njihova čerka stekla dobrog i radnog muža.

Poslije izvjesnog vremena (ne duže od sedam do osam dana) mladoženja bi ponovo stizao u jurtu nevjestinih roditelja. Sa njim su, ovađa puta, dolazili njegovi roditelji i trojica ili četvorica najbližih srodnika. Po ulasku u jurtu gosti posjeduju na pustene čilimke u desnoj strani od ulaza (sjeverna strana)¹. Po tradiciji u svim mongolskim domovima ugledne goste prvo čašćavaju čajem i mliječnim proizvodima – *CAGAN IDEE*. Pošto se posluže ustaje mladoženjin otac. Na njegovim ispruženim rukama nalazi se *hadak*. Na dlanu lijeve ruke nalazi se omanji komadić tutkala (*ljepila*) – ono simbolizuje čvrstinu i postojanost veze između budućih supružnika – a na dlanu desne – *arhi* (žitna votka). Te poklone, zajedno sa *hadakom* on svečano nudi djevojičini roditeljima. Tom prilikom izgovara sledeće riječi:

¹ Vrata mongolske jurte uvijek su okrenuta prema istoku, pa je desna strana od ulaza – sjeverna. U mongolskom vjerovanju sjeverna strana se poistovjećuje sa desnom, odnosno muškom, a južna sa lijevom, odnosno ženskom.

»Mi smo došli da pružimo ZUS HADAK². Donijeli smo IDEENI DEEZ³.«

Provere snage

Nevjestin otac prihvata *hadak* i uzvrća odgovarajućim riječima. Nakon toga, mladoženjina majka naliva mlijeko u srebrnu čašu. Nudi ga prvo nevjestinim roditeljima a zatim svima prisutnima u jurti. Poslije mlijeka, ona svima prisutnima naliva *arhi*. Tako počinje ceremonijal zvani *NAJR* (svadbeno veselje, svadbeni pir).

Postojala su stroga pravila po kojima se odvijao *NAJR*. U početku svadbenog veselja očevi su razmenjivali zdravice – *EROOLE*. Dok oni izgovaraju *EROOLE* mladoženja svečano dodaju na drvenom poslužavniku debelog kuvanog ovna. Stojeći uz vrata jurte on je bio dužan da drži taj poklon sve dotle dok se ne zavriša izgovaranje zdravica. Na taj način se provjeravala mladoženjina snaga. Po završetku svečanih zdravica ženik stavlja ovo posluženje pored ognjišta.

Za ovnuško meso prvi se maša nevjestin otac. On određuje neveliki komad sa zadnjeg dijela tubine i pruža ga mladoženju.⁴ Ovaj komad mesa mladoženja baca u vatru. Bacanje mesa u vatru, odnosno na ognjište može se tumačiti i kao prinošenje žrtve duhovima predaka. Ognjište i prag su, kao što se zna, u vjerovanjima svih indoevropskih naroda osvećena mjesta. Primjere ovakvih mješovitih ili objednih žrtvi imamo i kod naših naroda. U svojoj knjizi MIT I RELIGIJA U SRBA Veselin Čajkanović o ovom običaju kaže:

»Darovna žrtva (mješovita žrtva, objedna žrtva) se prinosi na taj način što se, na mjestu gdje boravi božanstvo ili demon kome se žrtva namjenjuje, PROSIPA ILI BACA hrana. Važnja je činjenica da se mesto svih plodova mogu javiti i samo dva ploda, li čak samo jedan, najvažniji među svima (kod nas obično pšenica, ponekad kukuruz).⁵

Kod pripadnika nomadskih plemena u NR Mongoliji osnovna životna namirnica jeste meso, pa je razumljivo da se ono javlja kao predmet koji se prinosi na žrtvu.

Nakon toga, djevojičin otac odrezuje još jedan neveliki komad mesa i prinosi ga pred ormarci u kojem se nalaze izrezbareni i naslikani likovi lokalnih idola i božanstava. Poslije ovađa svi prisutni služe se mesom. Poslije izvjesnog vremena djevojičin otac pruža preko trpeze mladoženji vratne pripremljene kičme od ovna koji je pripremljen za gozbu. Mladić je bio obavezan da držeći taj komad mesa u rukama iza leđa, dakle ne gledajući, rastavi pripreveno. Treba reći da to nije lak posao i da svakome ne polazi za

² Hadak sa tutkalom (ljepilom).

³ Ovim imenom se naziva veliki dio mliječnih proizvoda kod altajskih Urjanhajaca.

⁴ Kod nas je ranije postojao običaj da se tokom prosidbe mladoženju, u šali, daju zadnji dio od ovce (trtica), što bi se moglo tumačiti kao aluzija na buduće seksualne odnose supružnika.

⁵ V. Čajkanović, *Mit i religija u Srba*, SKZ, Bgd. 1973. str. 260.

Urjanhajci su jedan od mongolojezičnih etničkih grupa koja nastanjuje zapadne dijelove Narodne Republike Mongolije. Pripadnici ove etničke skupine žive u krajevima Bajanalgijskog i Kodobodskog ajmaka. Specifičnost njihove tradicijske kulture i autohtonost kulturnih tekovina činili su Urjanhajce veoma zanimljivim za etnografska istraživanja. U naučnoj literaturi ova etnička grupa poznata je pod nazivom *Altajski Urjanhajci*.

U ovom radu biće prezentirani običaji i obredi koji prate svadbene svečanosti koji su praktikovani kod pripadnika ove etničke grupe *krajem prošlog i početkom ovog vijeka*.

Otac traži snaju

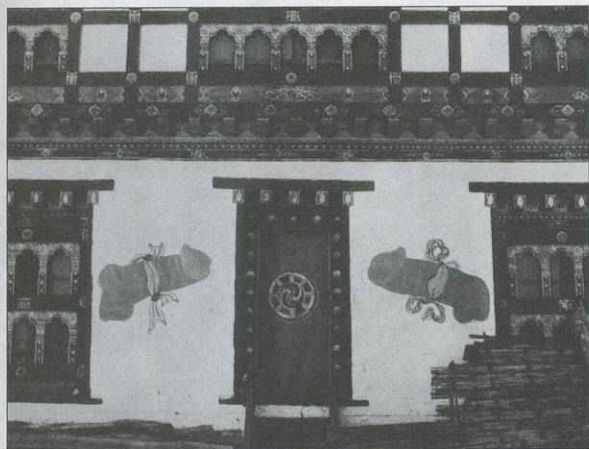
Kada navrši 17 godina starosti mladić se, kod altajskih Urjanhajaca, smatrao zrelim i spremnim da zasnaje samostalno gazdinstvo i porodicu. Međutim, u izboru životne saputnice mladiću je ostavljano veoma malo slobode. Čitav posao oko izbora djevojke obavljao je njegov otac. Prilikom izbora mladenke vodilo se računa o njenom uzrastu. Ona je mogla biti mladoženjina vršnjakinja, ili tri godine mlađa ili starija od njega. To su bili starosni limiti za udavaču koji su kod pripadnika ove etničke grupe bili strogo poštovani.

Otac mladoženje obilazio je sve one jurte, odnosno one porodice, u kojima bi se po njegovom mišljenju mogle naći djevojke odgovarajućeg uzrasta. Ako bi koja od njih pobudila njegovo interesovanje, zaustavljao bi se na konak u jurti njenih roditelja. Tokom boravka u gostima mladoženjin otac je nastojao da procijeni sposobnosti potencijalne nevjestice – morala je biti dobra domaćica, vješta švalja i, lijepo vaspitana. Ukoliko je, po njegovoj procjeni, djevojka posedovala sve tražene kvalitete, ženikov otac se vraćao kući da bi se o izabranici za sina posavjetovao sa svojom ženom. Uz njenu saglasnost domaćin bi ponovo pohodio porodicu djevojke, ponijevši sa sobom *HADAK* (modri svileni jagluk – simbol poštovanja). Po dolasku u jurtu djevojičinih roditelja, on je svečano nudio *hadak* svome domaćinu, stavljajući mu jasno do znanja da dolazi kao provodadžija.

Hadak je bio istovremeno i poklon, znak pažnje i uvažavanja, ali i obaveza za djevojičine roditelje. Od trenutka prihvatanja ovog dara, dvoje mladih su se smatrali vjerenicima.

U nekim našim krajevima (Drobnjak, Piva, Durkomić) ranije su nenajavljeni prosici sa sobom, u djevojičinu kuću, donosili rakiju. Njome bi, po dolasku, nudili djevojičinog oca. Uz nudenje rakijom prosici su glasno i teatralno izgovarali prigodnu zdravicu. Ukoliko bi djevojičin otac prihvatio zdravicu i pio rakiju, smatralo bi se da unapred pristaje na zahtjeve prosaca.

Moglo bi se, na osnovu ovog primjera smatrati da su *hadak* kod altajskih Urjanhajaca i *rakija* kod stanovnika ovog dijela dinarske oblasti imali sličnu funkciju u svadbenim običajima. I jednim i drugim sred-



Simboli plodnosti na seljačkoj kući (Butan, XX vek)

rukom. Tako se provjerava vještina i snalažljivost budućeg zeta. Odvojene vratne pršljenove momak prvo dodaje nevjestinom ocu (nekoliko komada), a ostale nevjestinoj majci.

Potom se djevočin otac obraća po imenu jednome od svojih rodaka. Prozvani rodak ustaje i pruža mladoženji svoju desnu ruku – hvatajući ga za ručni zglobov. Mladoženja mora jednim trzajem osloboditi svoju ruku, a zadatak djevočinog rodaka jeste da mu to ne dopusti. Na taj način se još jedanput isprobavala snaga i snalažljivost ženika. Poslije tog »ispita« svi prisutni u horu pjevaju urjanhajske narodne pjesme. Poslije nekoliko otpjevanih pjesama mladoženjin otac objavljuje:

»Vrijeme je za SAN NIJLUULEH!⁶
Ovaj poziv znači da roditelji mladoženje i nevjestu svu arhi votku saspju u jednu posudu, a svo mlijeko u drugu. Od tog trenutka, i arhi votku i mlijeko svi prisutni piju iz zajedničkih posuda.

Tokom slavlja, nevjestin otac naliva *kumis*⁷ u veliku drvenu čašu i pruža je mladoženji. Ovaj pruženu čašu kumisa ispija naskap, a čašu zadržava za sebe. Drvena čaša iz koje se pije kumis simbolizuje mladoženjinu krepkosti i čvrstinu (kao stablo). Poslije ispijanja ovog pehara, djevočin otac omtava novi posaj mladoženji oko struka, povrh njegovog starog pojasa. On to čini što može čvršće. Vezivanje ovog pojasa završava se ceremonijom NAJR-a.

Odvođenje mlade

Po završetku svadbene ceremonije obje

⁶ Ohred koji simbolizuje sjedinjavanje, prisajedinjavanje, miješanje – budući zajednički život supružnika.

⁷ Kumis je kobilje mlijeko, mongolski specijalitet.

strane započinju sa pripremama za vjenčanje. Po tradiciji, vjenčanje je zakazivano u toku takozvanih BIJEЛИH DANA mjesječevog kalendara: na dan BIJELOG KONJA, dan BIJELOG OVNA, dan BIJELOG ZECA. Dogovorenog dana mladoženja sa četvoricom pratilaca dolazi u jurtu nevjestinih roditelja. Jedan od te četvorice mladoženjinih pratilaca je obavezno žena koja se među pripadnicima plemena Urjanhajci nazivala BERGED. Godina rođenja BERGED morala je odgovarati godini rođenja nevjestice (po mjesječevom kalendaru), ali je BERGED morala biti od nevjestice starija dvanaest godina. Ovoj ženi, mladoženjinom pratiocu se dodjeljivala velika uloga u ceremoniji vjenčanja.

Posljednje več u roditeljskom domu nevjestice je provodila nešto drugačije nego obično. Te noći ona je spavala u roditeljskoj postelji koja se nalazi u levoj strani jurte. S njom u krevetu noć provodi jedna od mladih sestara ili najbolja drugarica. Ispred kreveta na kojemu one spavaju spuštala se zavjesa bijele boje. Iste noći mladenka preinačuje svoju djevojačku frizuru – spliče je u sedam malih pletenica (onako kako to rade nevjestice).

Kada mladoženja dolazi, nevjestica mora biti sama u jurti. Jedan od njene braće ili najbližih srodnika stoji na vratima jurte držeći u rukama štap (motku, batinu). On je zadužen za »stražarenje«, odnosno, čuvanje mlade. Kada se mladoženja i BERGED približe vratima, njegova dužnost bila je da ih sprječaji da uđu u jurtu. Oni ga mole i nagovaraju da ih propusti. Ovi postupci mladenkinog čuvara neodoljivo podsjećaju na ulogu koju je nekada u svadbenoj ceremoniji kod naših naroda, posebno u predjelu dinarida, imao nevjestin brat, odnosno, djever. Po ulasku u jurtu BERGED i mladoženja ne razgovaraju sa mladom niti međusobno. Takođe nijesu dužni ni da sjednu. Izenada mladoženja

hvata i iznosi nevjestu na rukama iz roditeljske jurte. Pri tom ona je bila dužna da se pretvara kao da neće da ide sa momkom i da ispoljava lagani otpor. Na izlazu iz jurte jedan od mladoženjinih pratilaca prihvata djevojku i meće je na konja pored sebe. U međuvremenu drugi mladoženjin pratilac ulazi u jurtu nevjestinih roditelja i odnosi bijelu zavjesu koja je visila uz krevet.

Vrlo je vjerovatno da svi ovi postupci prilikom ulaska mladića u djevočinu kolibu i njeno odvođenje iz roditeljskog doma predstavljaju tragove nekadašnjih otmica djevojaka na ovim prostorima.

Odlazak bez osvrtnja

Kada se nevjestica nade na konju, mladoženjini pratioci prekrivaju njeno lice bijelim zastorom. To čine da bi nevjestu zaštitili od zlih očiju. Nakon toga kreću ka mladoženjovom domu. Mladenka se nije smjela okretati u pravcu jurte svojih roditelja. Urjanhajci su smatrali da će, ukoliko se ona okrene, njena sreća ostati u roditeljskom domu. Stoga je momak koji na svom konju vodio djevojku, pokrivaio njene oči ukoliko bi ona pokušala da se okrene.

Na putu do mladoženjine kolibe nema za-stajkivanja. Ona se obično nalazi u blizini djevočinih roditelja.

Za to vrijeme, kod mladoženjine jurte, jedan od njegovih rodaka »stražari«, osmatrajući dolazak svatova sa obližnjeg uzvišenja. Čim primijeti konjanike on to javlja mladoženjinim roditeljima.⁸Nakon toga momkovi roditelji i bliži rođaci prelaze u jurtu svoga sina i spremaju je za dolazak bračnog para. Po dolasku, svi svatovi bez žurbe obilaze na konjima tri kruga oko jurte budućeg domaćina. Oni to čine krećući se u pravcu kazaljke na satu.

U kući mladoženje

U jurtu najprije ulazi nevjestica. Ulazeći, na znak koji joj daje BERGED, poklanja se domaćem ognjištu. Zatim, zajedno sa BERGED, nestaje iza bijele zavjese. Tamo svlači svu svoju djevojačku odjeću i oblači odjeću kakvu nose udate žene. Sedam malenih pletenica raspliče i spliče dvije velike koje su, takođe, oznaka udate žene. Nakon toga izlazi napolje sa svim vidljivim simbolima udate osobe.

U svom novom domu ona najprije skuva čaj. Pošto ga pripremi, njime počasti sve prisutne u jurti. Odmah zatim lagano se sklanja iza bijele zavjese. Pošto popije ponuđeni čaj, otac mladoženje uzima šipku iz svoje puške (tzv. SUMBE). Njome lagano podiže zavjesu iz koje se skriva nevjestica i pri tom izgovara riječi pohvale njoj kao novoj domaćici. Pošto zavjesu sasvim podigne, nevjestica izlazi. Ona sjedna uz mladoženju u sjevernoj (desnoj) strani jurte i sebi sipa čaj.

Mladoženjin otac tada objavljuje uslove svadbene svečanosti (NAJR-a) u njegovom domaćinstvu. Ova svečanost ne traje dugo i u njoj uzimaju učešća samo najbliži mladoženjini srodnici.

⁸ Ovi »stražari« kod nas se nazivaju: prjencni, glasnici, mustukudžije.

Lulu – prvi lekar na svetu



Reč »Lulu« ispisana klinastim pismom
(Sumer, XXVI vek pre. n.e.)

Leکاری su u Sumeru bili nazivani »a-zus«, što znači »znalac vode«. Teško se može pouzdano reći zbog čega su lekári tako nazivani ali je sasvim sigurno da su imali empirijsko-racionalni pristup medicini. Kao dokaz tom gledištu, služe sačuvani recepti za pripremu lekova i uputstva za njihovu primenu. Iako je sačuvano samo petnaestak recepta, njihov značaj je veliki jer svedoče da su lekári Sumeru svoju »materia medica« nalazili u biljnom i životinjskom svetu, uz primenu nekih minerala. Osim toga, nema ni traga bilo kakvim molitvama, ili magijskim formulama, koje su sastavni deo svih recepta iz kasnijeg, Asirskog i Vavilonskog, razdoblja.

Najstariji poznati lekar se zvao Lulu, a reći »Lulu, iscelitelj«, pronađene su na jednoj tablici koju je tokom iskopavanja drevnog Ura pronašao L. Vulji (Sir Leonard Woolley). Njena starost se procenjuje na oko 2700 godina pre nove ere.

M. Tanasijević



Pred početak svadbenog pira mladoženjin otac izgovara svečane zdravice – EROOLE. Zatim na TONO⁹ pričvršćuje HADAK. Poslije njega, svi prisutni vezuju na isto mjesto svoje HADAKE. Tako započinje HAJR u mladoženjinu kući. Pjevaju se Urjanhajske narodne pjesme i poslužuju se domaći specijaliteti.

Završetak ove svečanosti objavljuje BERGED. Kada se svi gosti razidu u jurti ostaju mladenci sa BERGED. Oni utroje jedu ovunjsko meso. Potom Berged izlazi kako bi zatvorila URH (pokriváč na TONU, gornjem zastakljenom otvoru jurte). Vrativši se unutra ona nagovara mladence da legnu u isti krevet. Zatim spušta bijelu zavjesu ispred njihovog kreveta i udalja va se iz jurte.

Trećeg dana poslije svadbe nevjestini roditelji dolaze u mladoženjinu jurtu u posjetu. Za tu priliku ponovo se priređuje manja gozba (NAJR). Nevjestini roditelji mladencima donose na poklon razne stvari potrebne za domaćinstvo.¹⁰ Svom zetu nevjestin otac daruje puku i prah. Djevojčini roditelji zatim ulaze u jurtu mladencu da bi skinuli bijelu zavjesu pored njihovog kreveta. Kod urjanhajaca ova posjeta djevojčinih roditelja mladom paru nazivala se *HOSIG TAILAH* (skidanje zavjese). Istoga dana nevjestini roditelji se vraćaju kući. Prilikom izlaska iz jurte majka pritiska kamenčićem skut čerkinog *delia*¹¹. Ovaj kamen za tu priliku ona specijalno donosi iz svog rodnog kraja (*NU-TUGA*). Na ovaj način izražavala se želja za srećnim životom u novoj jurti.

Prije nego napuste jurtu mladencu, mlađićev otac pita djevojčinog oca: »Kada će naša djeca moći da dobiju *IDEENJ DEEŽ* (bolju hranu, bolja grla stoke, primjerke stoke za rasplod)? Potom je nabrajao šta bi sve od hrane i stoke trebalo da sadrži *DEEŽ*. Istoga dana mladenci sa roditeljima odlaze u posjetu nevjestinom ocu i majci. Za tu priliku se ponovo organizuje manji *NAJR*. Nevjestini roditelji poklanjaju mladencima pet vrsta stoke kako bi nesmetano mogli da razvijaju domaćinstvo. Ovaj broj je zavisio od materijalnih mogućnosti roditelja. Svojoj čerci su obavezno poklanjali konja sa cijelom opremom za jahanje. Na tom konju ona se vraćala u svoj novi dom. Na taj način su je potpuno opremili za život u novoj sredini. Davanjem ovih poklona mladencima završavale su se svečanosti vezane za svadbu.

Kao i mnogi drugi elementi tradicijske kulture mongolskih plemena, običaji i obredi vezani za svadbenu svečanost pretrpjeli su vremenom izvjesne promjene. Izmijenjen način života i privređivanja nametao je usvajanje drugačijih normi ponašanja i napuštanje starih običaja. Značajno je napomenuti da su Altajski Urjanhajci uspjeli da u velikoj mjeri očuvaju elemente tradicijske kulture koji njih čine jedinstvenim na širokom prostoru centralnoazijskih stepa.



⁹ TONO – mongolski naziv za zastakljeni vrh krova jurte.

¹⁰ Kod nas se ovakvi pokloni zovu: prčija, ruho.

¹¹ DELI – gornji haljetak kod Mongola.

Ličnosti i događaji



Jevrejski talisman (Iran, XIX vek)

(Ne) očekivana Nobelova nagrada?

Eto, Akademija u Stokholmu je i ove godine, *jure divino*, objavila svog literarnog slavodobitnika. Međutim, odluka da se ovogodišnja Nobelova nagrada za književnost dodeli egipatskom književniku, doajneru arapskih romansijera, Nadžib Mahfuzu (dijalokatski njegovo ime odista glasi Nagib), mnoge je, verovatno, iznenadila. Samo je arabističkim krugovima pak poznato da je ovaj značajni pisac, koji je svoje obimno spiteljsko delo odavno ugradio u temelje savremenog arapskog romana, bio već kandidat za ovo visoko priznanje. Otuda je, između ostalog, arabistima bio sasvim razumljiv prošlogodišnji gnev egipatskih kulturnih krugova kada je rečenu nagradu poneo (ne očekivano?) J. Brodski. Istini za volju, pisac ove nepretenciozne glose očekivao je da N. Mahfuz Nobelovu nagradu dobije ranije, ili pak, možda, tek iduće godine. Ali, eto, nagrada je stigla i sada smo tu gde smo: kulturna javnost u nas grozničavo želi da što više i što pre sazna nešto o jednom odista vrednom književnom poslaniku, u ličnom životu velikom asketi, koji je četrdesetak godina vredno stvarao daleko od svake buke i reklame.

Nadžib Mahfuz (potpuno ime mu je N.M. Abdul Aziz as Sabidži) rođen je 24. decembra 1911. godine u Kairu za čiji je šarenoliki i bućni milje vezano skoro celokupno njegovo obimno stvaralačko delo. Mahfuz je završio filozofiju na Kairskom Filološkom fakultetu, a od tridesetih godina prisutan je u štampi otvoreno prema novim idejama toga doba, posebno socijalističkim. Svoj stvaralački opus otpočeo je istorijskim romanom i mada se ogledao i u kraćoj formi (četiri zbirke priča), kao i u dramaturgiji, ostao je veran romanesknoj formi koja mu je ubrzo donela slavu ne samo u egipatskom već i šire u arapskom svetu. Gotovo da nema savremenog arapskog pisca koji nije, kako kaže iraćki romanopisac Gaib Tuma Ferman, makar jedno delo napisao pod uticajem ovog egipatskog Balzaka. Jer, i N. Mahfuz je u svojim 30-tak romana dao jednu (nadahnut istočnjačkom, egipatskom duhovnom atmosferom) ornamentalnu arabesku epsku realizovanu, u kojoj su našli mesto skoro svi društveni slojevi jedne velike urbane konglomeracije kao što je Kairo. Pred čitaocem se redaju brojni likovi, naraštaji smenjuju jedni druge, defiluju propale politike, preživela moralnost i zaboravljena duhovnost kroz osamdeset godina ovoga veka. Ponekad pripovedanje teče kao umorni Nil, drugi put zgušnjati život ne popušta udublivanje u ponore misli i strasti. Scene se smenjuju kao u kakvom dokumentarnom beskrainom filmu. Neki put sa više a neki put s manje dubine, sa više ili manje uverljivosti, ali uvek sa puno ljubavi prema svojim pravim junacima, sa puno razumevanja za sudbine.

N. Mahfuz, možda, nije koristio snagu analitičkog postupka Balzaka, niti je njegov nadmoćni intelektualni duh ponudio ljudsku komediju, već nešto što je više korepondiralo s njegovim vremenom – nekakvu lirsko-epsku formu koja je ispala, u većini slučajeva, nešto drugo od realizma, onog realizma kako se on definiše u pojmovnom

aparatu evropske poetike. Iz ove epsko-lirske forme 60-tih godina iskače alegorijsko-satirični roman o religijama – *Aulad kharatina* (Deca iz našeg kvarta).

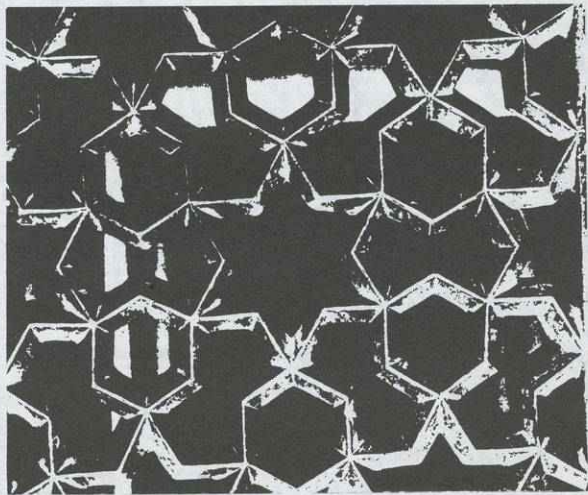
U književnosti se Mahfuz javio krajem tridesetih godina i to istorijskim romanom. 1944. god. dobio je prvu književnu nagradu za roman *Kifah Tiba* (Borba u Tebi). Ova etapa kao da je bila priprema za prelaz ka nekoj vrsti populističkog realizma, da tako kažemo, čiji okular Mahfuz okreće ka uvek za nadahnute zahvalnoj urbanoj sredini. Grad Kairo i reka Nil postaju njegove tajne preokupacije. U tom smislu roman *as Sarab* (Fatamorgana) iz pedesetih godina znači definitivni raskid sa istorijskim romanom. God. 1957. za trilogiju koja se najčešće pominje po naslovu prvog romana *Bajna al Kasraja* (Između dva Kasra) dobiče državnu književnu nagradu i sveopšte priznanje književne kritike širom arapskog sveta. Trilogija će ubrzo postati legenda koja će i u Africi imati odjeka. Skoro deset godina Mahfuz je predano radio na trilogiji, mada je ona, prema njegovom priznanju, bila gotova još 1952. god. (autor ovih redova imao je čast da se dva puta sretno sa sadašnjim nobelovcem, 1973. i 1982). God 1977. izlazi mu roman-epopeja o ništivim ljudima Kaira – *Malhamatul Harafis* (Saga o Harafisima), delo koje u priličnoj meri poseđa po kom-

poziciji i formi na narodni roman o Benu Hilal, veoma omiljen i danas u narodnim kairskim kvartovima. Od brojnih romana N. Mahfuz je upravo ovaj obeležio kao najomiljeniji u drugom razgovoru sa piscem ovih redova.

Treću fazu, koja se prepliće s drugom, čine romani i priče u kojima Mahfuz pokazuje posebnu sklonost ka mistici i sufijskom prevladavanju sveta stvarnosti. To bi bio njegov optimistički, uslovno rečeno, izlaz za gorke sudbine ljudi urbane sredine, način da se postigne sporazum sa stvarnošću. Najbolji predstavnici ove vrste promišljanja sveta jesu, po našem mišljenju, roman *Sarsara Fouka Nil* (Čavrljanje nad Nilom) i zbirka priča *Hamaratu al Kiti al aswad* (Krčma Crnog mačka).

Većina Mahfuzovih romana je ekranizovana, a najviše blagodarčić i televiziji, a ne čitanju, on je odista postao simbol današnje književne produkcije kod Arapa, uzor i sinonim uspeha. Dela su mu prevedena na ruski, engleski, francuski, persijski, turski, hebrejski i druge jezike.

Rade Božović



14. novembra se navršava sto godina od rođenja indijskog državnika, revolucionara i pisca, Džavaharlala Nehrua. Posle osnovnog školovanja u Indiji, Nehru je u petnaestoj godini poslat u Englesku na dalje školovanje. Završio je prava i 1912. se vratio u Indiju. Najpre se bavio advokaturom, ali se ubrzo opredeljuje za političku aktivnost i priključuje Indijskom nacionalnom kongresu. 1916. se prvi put sreo sa Gandhijem, koji se upravo vratio iz Južne Afrike. 1921. je prvi put uhapšen od strane britanskih kolonijalnih vlasti. 1923. je imenovan za generalnog sekretara Indijskog nacionalnog kongresa. 1929. je izabran za predsednika Sveindijskih sindikata i posle iskustva u tom radu on je uvek davao značajno mesto organizovanom radništvu u pokretu nacionalnog oslobođenja. Krajem 1929. kao svoj cilj Kongres je postavio postizanje pune nezavisnosti Indije od kolonijalne vlasti, što će biti i ostvareno, skoro dvadeset godina kasnije. Tridesetih godina Nehru je postao druga ličnost (pored Gandhija) u nacionalnom vodstvu. Njegov doprinos nacionalnoj svesti sastojao se u tome da Indija shvati svoje mesto u međunarodnim prilikama, kao i povezanost političke sa ekonomskom revolucijom. Tokom španskog rata posetio je Španiju da bi izrazio svoju solidarnost sa Republikom.

Kad je tokom 1942. Gandhi istakao za-

Nehru – ličnost i vreme

Povodom stogodišnjice rođenja Džavaharlala Nehrua

htev da Britanija napusti Indiju, Nehru je zajedno sa drugim vođama bio uhapšen. U zatvoru je proveo tri godine, de je napisao svoje knjige, od kojih je najpoznatija, *Otkriće Indije*, štampana i kod nas, u dva izdanja. Posle završetka rata nastala su u Indiji previranja koja su nagnala Britaniju da otpočne povlačenje iz Indije. Prelazna vlada je formirana 1946. godine sa Nehruom kao potpredsednikom Izvršnog saveta.

15. avgusta 1947., kad je Indija stekla nezavisnost, Nehru je postao prvi predsednik vlade i mandat mu je obnavljan tokom narednih sedamnaest godina. Jedan od najvećih udara bio je atentat i ubistvo Gandhija, u januaru 1948. godine. Pred Indijom i Nehruom stajali su složeni zadaci izgradnje i učvršćenja nezavisnosti.

Prvi susret Tita i Nehrua odigrao se 1955. za vreme prve Titove posete zemljama Azije. Njihova saradnja i prijateljstvo kulminirali su na Prvoj konferenciji nesvrstanih zemalja, održanoj u Beogradu, 1961. godine.

Ta plodna saradnja nastavila se sve do Nehruove smrti, 1964. godine, a pokret je nastavio da se razvija i igra sve značajniju ulogu u međunarodnim odnosima. Zanimljivo je da je Nehru prvi upotrebio reč »nesvrstavanje« još 1946. godine, a tokom godina hladnog rata, nastojao je i uspeo da Indija ostane izvan blokova i blokovske politike. Na unutrašnjem planu se zalagao za socijalističke ideje, a na spoljašnjem za miroljubive odnose sa susednim i svim ostalim zemljama. Zato je doživio kao svojevrstan šok agresiju Kine na Indiju 1962. godine.

Nehru je po svojoj ulozi političkog mislioca i državnika, jedna od najznačajnijih ličnosti XX veka.

Dušan Pajin



Nehru sa Radhakrishnanom (filozofom i tadašnjim predsednikom Republike, levo) i Lal Bahadur Šastrijem (desno).

Japanizam – nekad i sad

Grand Palais, Pariz, 17.V–15.VIII 1988.

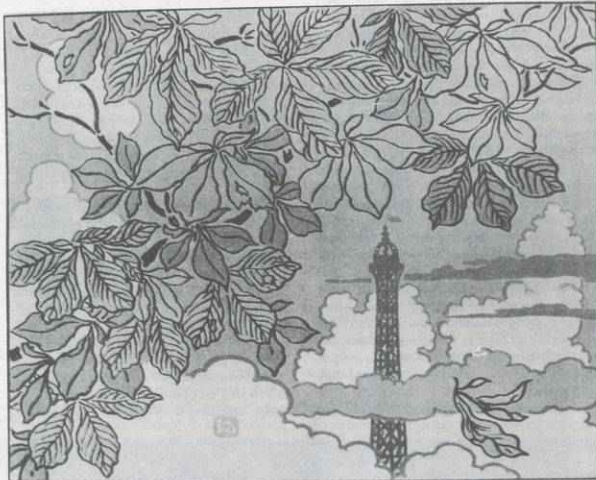
Nacionalni muzej zapadne umetnosti, Tokio, 23.IX–12.XII 1988

Terminom »japanizam« evropski istoričari umetnosti označavaju sve fenomene uticaja japanske umetnosti na evropsku umetnost druge polovine XIX veka, pa je i izložba pod tim nazivom imala za cilj da francuskoj i japanskoj javnosti ukaže na mnogostruke i često ne tako očigledne puteve i rezultate tih uticaja. Između ostalog, autori izložbe su uspešli da pokažu i dokažu kako su velike i značajne promene u domenu likovnog mišljenja i govora koje su dovele do rađanja modernizma, često bile inspirisane (nekad su bile i jedino moguće) u neposrednom dodiru sa japanskom umetnošću. Iako su na izložbi prisutna i mnogobrojna dela japanske umetnosti, pre svega ona koja su u to vreme bila u posedu evropskih kolekcionara i muzeja i koja su neposredno nadahnula evropske umetnike, naglasak je stavljen na dela evropske umetnosti koja se ovom izložbom sagledavaju i tumače pomoću svojih japanskih predložaka i referenci.

Još od XVI veka, od dolaska Portugalaca u Japan, počinje interesovanje Evropljana za japansku umetnost. Tokom dvovekovne izolacije Japana, od 1634 do 1853, Holandani su, kao jedini zapadnjaci koji su imali pravo trgovine sa Japanom, kupovinom umetničkih proizvoda održavali interes Evropljana za njima egzotičnom i privlačnom umetnošću Japana. Ulazak američke flote komodora Perrya 1853. u tokijsku luku, koji je primorao Japan da se otvori ka svetu, označio je i početak intenzivnijih evropsko-japanskih kulturnih veza. Brojni diplomati, trgovci, istraživači i umetnici, koji su nakon toga pohrlili u Japan, počeli su da kupuju japanska umetnička dela, a kako je interesovanje bilo veliko u Šimodi se 1858., pod kontrolom japanske vlade, otvara stalna pijaca japanskih umetničkih proizvoda. Počevši od Svetske izložbe u Parizu 1867. japanska umetnost postaje stalno prisutna na sličnim manifestacijama, a evropski muzeji i privatne kolekcije pune se japanskim umetničkim produktima.

U drugoj polovini XIX veka počinju da se pojavljuju i prve knjige o japanskoj umetnosti, a između 1888. i 1891. u Parizu izlazi mesečnik *Le Japon Artistique*, koji je odigrao značajnu ulogu u upoznavanju evropske publike sa japanskom umetnošću. Japanizam prerasta iz prvobitnog divljenja i čuđenja u modu koja podjednako zahvata likovne i primenjene umetnosti, literaturu, pozorište i muziku. Adrien Dubouché piše 1878. u časopisu *L'Art*: »Japanizam! Atraksija ephe, razuzdana strast koja je sve preplavila, sve savladala, sve dezorganizovala u našoj umetnosti, našim modama, našim ukusima, jednako kao i u našem razumu«. Upravo to vreme i taj zanos ova izložba je pokušala da rekonstruiše.

Mnogostruko ispoljavanja uticaja japanske na evropsku umetnost moguće je sagledati prema izloženim delima u nekoliko ravnih: orijentalizam, imitacija japanskih motiva, preuzimanje principa i metoda japanske umetnosti i imitacija japanskih tehnika. Orientalizam je pojava u evropskom slikarstvu XIX veka koja ima za cilj, najčešće realističko, predstavljanje prizora i sad-



Henri Riviere: Trideset šest izgleda Ajflove kule (Francuska, XIX vek)

žaja sa Istoka. Tako posebno mesto u okviru orijentalizma, ali i japanizma, imaju slike inspirisane životom i običajima Japanaca. Američki slikar James Whistler, kolekcionar japanske i kineske umetnosti, predstavljen je slikama Japanci u tradicionalnom japanskom ambijentu *Princeza iz zemlje porculana* i *Zlatni paravan* (obe iz 1865.), a manje poznati umetnici kao Firmin Girard i Robert Blum prikazima iz svakodnevnog života Japanaca. U krugu ovih radova ističu se poetični *Portret princa Tokugave* (1868) Jamesa Tissota i verovatno jedna od najboljih slika orijentalizma uopšte, *Monetova Japanka* (1876), portret njegove verenice u kimonu. Orientalizam predstavlja prvi stepen interesovanja evropskih slikara za Japan, on insistira na egzotičnosti i folklornom bogatstvu prizora, a da pri tom ne pokazuje interes za samu japansku umetnost.

Imitiranje japanskih motiva znači neposredniji dodir evropskog umetnika sa tradicionalnim japanskim slikarstvom i grafikom. Tako Gustave Moreau, poslednik velike kolekcije estampi, direktno kopira u akvarelu Kabuki prizore iz japanskih albuma, dok je drugi veliki simbolistički umetnik, Odilon Redon, predstavljen slikama inspirisanim japanskim fantastičnim pričama o duhovima i čudovištima kakve su ilustrovali Hokusai i Kunisada. Fantain-Latour svojim cvetnim aranžmanima direktno se ugleda na slične motive u japanskoj umetnosti. Posebnu grupu sačinjavaju slike kao što su Mane-

tov *Portret Emila Zole* (1868) ili Van Goghov *Čiča Tangi* (1887) na kojima su u pozadini naslikane japanske estampe kako vise na zidu, čime se podvlači da su i portretista i portretisani ljubitelji japanske umetnosti.

Preuzimanje nekih principa i metoda japanske umetnosti prisutno kod impresionista i post-impresionista doprinelo je rušenju tradicionalnih obrazaca evropskog slikarstva i potpomoglo izgradnju modernističke estetike. Pri tome, ti umetnici su za svoje predloške imali najčešće radove *ukiyo-e* majstora kao što su Hiroshige, Hokusai, Utamaro, Kunisada i drugi. Tako čiste i jake boje i mirna jednostavnost kompozicije *Van Gogove sobe u Arlu* (1889) proizilaze direktno iz Van Goghove fascinacije japanskim drvorezima osvedočene i u nekim pismima bratu Theu kao i izložbom estampi koju je 1887 organizovao u Parizu. Slika *Ruže i skarabej* (1890) pokazuje kako je cveće u saksiji Van Gogh sasvim japanski preobrazio u deo same prirode. Van Gogh je posebno bio privučen činjenicom da Japanci žive u neposrednom dosluhu sa prirodom, a na nekim svojim crtežima u *pleinairu* pokušao je da kopira brzinu i neposrednost japanskih sumi-e umetnika. Svojim jasnim i čistim konturama, plošnošću, jednostavnim i živim koloritom slikari nabisti, Maurice Denis, Paul Sérusier i Pierre Bonnard jasno otkrivaju uticaj japanskih estampi. Jedan od njih, Georges Lacombe, slikom *Plava marina* (1894) nastalom pod uticajem čuvenih



James Tissot: Portret princa Tokugawa Akitake. Francuska, XIX vek.

Hiroshigeovih talasa, pokazao je kako jedan zapadnjački umetnik može na sjajan način da transponuje duh japanske umetnosti u evropski slikarski kontekst. Paul Gauguin je u svom tzv. »bretonskom« periodu bio pod uticajem nekih Hokusajevih kompozitnih postupaka iz serije *Manga*, dok Sézannovi prikazi planine San Viktor po njegovom sopstvenom tvrdnju nose nešto od šematizma i stilizacije Hokusajevih *Trideset i šest prikaza planine Fudži*. Impresionisti Monet, Pissaro, Degas, svi kolekcionari japan-

ske umetnosti, koriste mnoštvo kompozitnih postupaka, perspektivnih rešenja i repertoar poza sa estampi, a na njihovoj prvaj zajedničkoj izložbi 1874 izloženi su i prikazi japanskih lutki u akvarelu. Japanizam u fotografiji iskazan je kod Eduarda Steichena kroz jednostavnost i asimetričnost kompozicije, a na njujorškim prizorima Alfreda Stieglitza oseća se nešto od atmosfere japanskih prikaza gradova.

Primena japanskih tehnika vidljiva je na slikama na lepezama Gauguina, Denisa i Bon-

narda, od kojih ovaj poslednji oslikava i paravane japanskim motivima. Felix Valotton je svojim drvorezima imitirao tehniku i motive japanskih drvoreza, dok je Henri Riviere radeći seriju ilustracija *Trideset i šest prikaza Ajfelove kule* (1888–1902) bio pod uticajem tehnike i estetike već pomenutih Hokusajevih *Trideset i šest prikaza planine Fudži*. Neki crteži Eugène Carriera i Toulouse-Lautreca izvedeni brzo i sumarno odaju inspiracije japanskim Sumi-e slikarstvom.

Japanizam u arhitekturi predstavljen je maketama i crtežima Charles Rene Mackintosha čiji je u ono vreme napredan arhitektonski izraz pravih i jednostavnih linija, u kome je forma podređena funkciji, nastao kao plod susreta sa tradicionalnom arhitekturom Japana. Sličan slučaj je i sa Frank Lloyd Wrightom koji je svoj koncept organske arhitekture izgradio nakon upoznavanja sa japanskom arhitekturom. Posebno mesto na izložbi zauzimaju predmeti primenjene umetnosti, nameštaj, kostimi, kuhinjski pribor, ukrasni predmeti, koji svojim repertoarom oblika, floralnim i zoomorfnim dekoracijama često toliko nalikuju svojim japanskim prototipovima da izgledaju kao japanski originali.

Japanizam kakvim ga je predstavila ova izložba pokazuje se kao neosporno značajno poglavlje istorije evropske umetnosti, kao jedna od etapa u upoznavanju evropskog čoveka sa vanevropskim kulturama, čime tradicionalni evropocentrizam u vrednovanju umetničkih dela sve više gubi na važnosti. U XX veku japanizam će dobiti svoj pandan u japanskoj umetnosti, pa tako nastaje japanski kubizam i nadrealizam, a prožimanja umetničkih iskustava ne samo Evrope i Japana, već Zapada i Istoka uopšte, jedna je od karakteristika modernog doba.

Dejan Sretenović



Ikebana u Beogradu

Ikebana – japanska umetnost aranžiranja cveća

Japanska umetnost aranžiranja cveća već duže vremena poznata je našoj publici, a u više navrata držani su i kursevi ikebane. Vremom prilikom, krajem septembra, demonstraciju ikebane u tradiciji poznate škole »Sogecu« iz Tokija, održali su profesorka Kouka Fukušima i njen pomoćnik Sozan Nakamura. Ikebana počiva na nekim zajedničkim načelima, ali pojedine škole ikebane neguju vlastite stilove i pristupe unutar ovih načela.

Školu »Sogecu« osnovao je 1927. Sofu Tešigahara. Školom danas rukovodi Hiroši Tešigahara, najstariji sin pokojnog osnivača škole. Ovu školu ikebane, odnosno njene kurseve u Japanu, pohađao je i veliki broj zapadnjaka proteklih godina.

1. Karakteristike

Ikebana, japanska reč za aranžiranje cveća, zasniva se na izvesnim umetničkim principima koji su poznati širom sveta. Ljubav prema liniji koja je tipično obeležje cele orijentalne umetnosti, veća od uživanja u obliku i boji, možda je najistaknutija karakteristika po kojoj se japansko aranžiranje cveća razlikuje od drugih.

Kompozicija aranžmana je linearna i sastoji se od najobičnijih grana. Međutim, ako se grana aranžira u divnu krivudavu liniju, lepša je od rukoveti cveća makoliko ona bila lepa po boji i obliku.

Učenu o podražavanju prirode, naime podrobnom praćenju prirodnog rastezanja upotrebljenog materijala i ljubavi prema prirodi u svim njenim fazama, dat je isto tako veliki značaj kao i savršenstvu linija.

Na svom početku, pre trinaest vekova, ikebana je bila namenjena da simbolizuje japanska budistička filozofska mišljenja. Međutim, tokom vremena, sa potpunim japaniziranjem aranžmana cveća i prilagođavanjem svojstvenom duhu japanskog naroda, ikebana je izgubila mnogo od religioznog značenja a dat je naročito značaj učenju o podražavanju prirode.

U japanskom aranžmanu cveća važan je simbol prolaznosti i to je očigledno za sve one koji imaju moć zapažanja. Nijedan aranžman cveća ne bi se mogao prihvatiti ako na neki način ne bi nagovestio i godišnje doba i neprestano rastezanje biljaka koje se koriste u tu svrhu. Na primer:

Materijal koji se upotrebljava

za prošlost: cvetovi u punom rascvetu, mahune i suvo lišće
za sadašnjost: polurascvetani cvetovi ili već formirani listovi
za budućnost: pupoljci nagoveštavajući buduće rastezanje

Vrsta aranžmana

proleće: aranžman pun života sa razdraganim krivim linijama



Hiroshi Teshigahara

leto: aranžman bogat i raširenih grana
jesen: proređen i rastrkan aranžman
zim: snen i nešto setan aranžman

Blisko povezano sa simbolizmom u aranžiranju cveća jeste povezivanje vrste cveća sa tradicijom, kulturom ili običajem. Svaki državni praznik ima svoj određen aranžman, čak i najintimnija domaća slavlja nisu potpuna bez svojih prikladnih aranžmana.

Za vesele novogodišnje praznike obično se upotrebljavaju borovina i bele hrizanteme: za Praznik lutaka – cvetovi breskve i za Dečiji dan usvojen je aranžman perunika.

Uopšte, svaki japanske aranžman cveća sastoji se od tri trougaone grupe cveća ili grana. Upravna centralna grupa, srednja grupa koja se iz uspravnog sastava savija napole, i preokrenuta trougaona grupa koja se iz centralne grupe savija napole na suprotnu stranu od srednje grupe.

Japanci retko aranžiraju cveće bez njegovog prirodnog lišća. Većina aranžmana ima nekoliko grana sa drveća ili žbunja i sitnog poljskog cveća koje samo raste kod korena drveća.

Stranci koji nisu navikli na ovu vrstu umetničkog aranžmana bilja često propuste da vide njegovu prirodnu lepotu i čude se zašto Japanci upotrebljavaju lišće za ukrašavanje. Razlog zbog čega koriste lišće a ne cveće je u tome što Japanci nalaze mnogo više lepote u prirodnim oblicima nego u njihovim bojama.

Najviše vole one cveće koje u vreme aranžiranja samo raste u baštama ili na poljima. Sasvim rascvetano cveće ili oformljeno lišće retko se upotrebljava, zatvoreni pupoljci su najomiljeniji. Ne koriste se grane sa drveća sa velikim listovima ili iz žbunja sa obiljem lišća, sem dok je lišće u pupoljku.

Postoje dva razloga za ovaj običaj: prvo, dok je grana još u pupoljku izražena je lepota linije; drugo, ako se koriste pupoljci, posmatračici imaju zadovoljstvo da ih gledaju kako se lagano otvaraju. S druge strane, kada se aranžira cveće koje je potpuno rascvetano, ono brzo klone i uvene te tako pokazuje samo umiranje i smrt.

Ova zamisao o prenošenju neprestanog rastezanja u život i izražavanju životne snage je najvažnija u celoj japanskoj umetnosti i stranac koji uči aranžiranje cveća trebalo bi da to ima stalno u vidu.

2. Istorijski razvoj

a. Klasičan aranžman

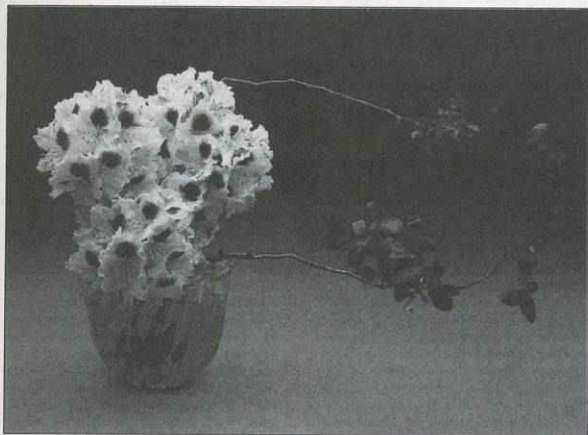
U šestom veku biljne rukoveti, koje do tada nisu bile poznate, počele su da se vidaju na obema stranama oltara budističkih hramova koji su podizani po celom Japanu. Strogo uspravljene i ogromne da bi bile u skladu sa dostojanstvenom građevinom hrama, ove »rike« (uspravno cveće) uzdale su se visoko iznad svojih ukrašenih bronza vaza donetih iz Kine sa drugim crkvenim ukrasima.

Vrhovi grana i cveća bili su usmereni ka nebu da nagoveste veru. Mada su postepeno postajali gipkiji i povećavani u širinu a ne u visinu, komplikovaniji aranžmani rika i dalje su bili dominantan oblik aranžmana u hramovima i na dvorovima sve do dolaska na vlast šogunata u Kamakuri krajem 12. veka.

Aranžmani rika potiču od zamisli da bi cveće trebalo da se tako aranžira da predstavlja Sumisen, svetu planinu svih budističkih poklonika koja simbolishe vasionu. Aranžman rika je često nazivan mala bašta sa kućom zato što je umetnik uz aranžman cveća pravio i minijaturni pejzaž.

Biljkama se predstavljaju razni prirodni objekti: borove grane simbolishe stenje i kamenje; bele hrizanteme – reke i potoke; sunčev sjaj, hladovina i šarenilo jednog godišnjeg doba predstavljaju se dobro odabranim biljkama koje se stavljaju na svoja mesta.

U aranžmanu rika uvek postoji borovo drvo visine 1,5 do 2 m smešteno u centar vaze. Drvo predstavlja lepotu japanskih predela pošto je bor neminovno sastavni deo peskovitih priobalnih i planinskih oblasti,



Ikebana Kasumi Teisighare

naročito u planinskom području Kjota. Odmah posle borova najvažniji su, i za bašte i za aranžman rika, kedar, kiparis i bambusova trska.

Međutim, aranžman rika postao je staromodan i sada se smatra antičkim oblikom ove umetnosti. Nekad prikladno ukrašavanje za svečane i praznične prilike sada ne privlači ljude i zbog toga se retko primenjuje.

b. Naturalistički aranžman

Najznačajnije promene u razvoju ove umetnosti nastale su u 15. veku kada je Japanom vladao šogun Jošimasa Ašikaga (1436–1490). Velike građevine i male kuće koje je on podigao izrazile su njegovu ljubav za jednostavnošću. U ovim malim kućama bila je napravljena »tokonoma«, udubljenje u zidu namenjeno za oltar gde su držani umetnički predmeti u aranžiranoj cveće.

Uopore do arhitektonskim uprošćavanjem Jošimasa je, u saradnji sa umetnikom Soami, pojednostavio pravila za aranžiranje cveća tako da su ljudi svih društvenih klasa mogli da uživaju u kompozicijama cveća koje sami naprave. Ovaj novi i jednostavniji oblik aranžiranja cveća nazvan je »seija«.

Druga promena u razvoju nastala je u Momojama periodu (kasni 16. vek), u vreme nastajanja čajdžinica gde su majstori u spravljanju čaja dali slobodniji izraz svojim kompozicijama bilja. Zato se i pojavio slobodniji stil nazvan »nagejre« što znači »ubaciti«.

Ovaj naturalistički aranžman, poznat kao nagejre, pravi se od tri trougaone grupe sa istim međusobnim odnosima. Sobzirom da se kod klasičnog stila tri grupe učvršćuju u jedan držač i da nijedan deo ne sme da dodiruje posudu za cveće, ovaj novi aranžman dozvoljava veću slobodu tako da cveće sme da polegne na ivicu vaze.

Nagejre pridaje poseban značaj naturalizmu ili mogućnosti da aranžer napravi kom-

poziciju koja nagoveštava prirodno rastenje cveća koje se upotrebljava za aranžman. Na ovaj način aranžer se pruža prilika da izrazi svoju umetničku zamisao.

Po ovom stilu aranžmana, cveće se aranžira u vazuu što je moguće prirodnije bez obzira kakvo se bilje upotrebljava.

Za razliku od klasičnog oblika, ovaj stil je vrlo slobodan i plastičan, cveće i druge bilje može da polegne na ivicu vaze ili drugu posudu za cveće.

Neke od novina koje su uvedene novim nagejre stilom su: prvo, da stabljika stoji odvojeno kako bi pokazala svoje prirodno rastenje; drugo, da i grane i stabljike mogu da se ukrštaju ako su prirodno velike; i treće, nagejre daje veliki značaj ne samo delovima aranžmana već i celini jer, ako je potrebno da se poboljša efekat dobro napravljene celine, mogu se odeseti neki listovi, grane ili čak i cvetovi.

Osnovna zamisao je uvek naglašena: lepotu treba tražiti tamo gde nema izveštačenosti. Naći i izraziti prirodnu lepotu bilo čim što je pri ruci jeste namera i cilj nagejre, jednostavnog i prirodnog stila aranžiranja cveća.

c. Moribana

U toku poslednjih pedeset godina došlo je do najnovijeg razvoja. Pojavio se novi stil poznat kao »moribana« koji do izvesne mere pokazuje uticaj Zapada. Moribana, u plitkoj posudi za cveće, dodaje najmanje još dve grupe cveća ali zadržava iste međusobne odnose i proporcije.

I za usiljenu izveštačenost propisane vrste aranžmana, kao kod aranžmana rika (koji je prikladan samo za svečanosti), i za naturalistički nagejre (upotrebljavan za ukrašavanje kuća tradicionalnog japanskog stila), koji su se pojavili u vreme kada je Japan otvorio svoja vrata Zapadu, krajem druge polovine 19. veka, smatrano je da nisu

pedeseti za ukrašavanje kuća uobičajenog evropskog stila.

Moribana kombinuje, skoro potpuno ravnopravno, propisanu, veštačku riku i naturalističku nagejre, i dodaje treći element – nagoveštaj pejzaža da bi se uneo scenski efekat. Lišće i cveće koriste se obilno, mnogo više nego u dva prethodna stila. Moribana podražava prirodu težeći da minijaturnom obliku predstavi neki predeo iz prirode ili baštu. Mada je jasan filozofski simbolizam nebo–čovek–zemlja, nema uobičajenog rasporeda u aranžmanu ili upotrebe propisanih vaza kao kod klasičnih stilova.

U aranžmanu moribana se uživa ma gde da je stavljen, bilo da je to spavaća soba, dnevna soba, salon ili kabinet. Suvušno je reći da aranžman treba uvek da je u skladu sa prostorijom. Međutim, moribana je jedan od malobrojnih stilova aranžmana cveća koji se može prilagoditi i običnim i velepnim zgradama i sredini koja mu ne odgovara.

3. Osnovni principi aranžiranja

Umetnost aranžiranja cveća zasniva se na svojim pravilima o liniji, ritmu i boji kao sredstvima za dočaravanje biljnog rastejanja. Zapadnjaci daju uvek poseban značaj količini i bojama bilja posvećujući pažnju uglavnom lepoti cvetova. Japanci, međutim, daju poseban značaj liniji aranžmana i stvorili su umetnost koja ne pridaje samo veliki značaj cvetovima, već i stabljikama, lišću i granama.

Naglašeni principi japanskog aranžiranja cveća ukazuje na tri glavne linije u simbolizmu nebo–čovek–zemlja. One čine osnovu celog sklopa japanskog aranžmana cveća.

Najznačajnija linija je stabljika koja simbolizuje nebo i često se naziva primarnom ili »šinc«. To je ona stabljika koja je centralna linija celog aranžmana. Zbog toga bi trebalo da se izabere najjača raspoloživa stabljika.

Odmah posle primarne je sekundarna linija, ili »soe« koja simbolizuje čoveka. Ona je postavljena tako da daje utisak rastejanja bočno i napred iz centralne linije. Trebalo bi da je visoka otprilike dve trećine visine primarne stabljike i da je nagnuta ka njoj.

Treća ili »hikae« stabljika, simbol zemlje, najkraća je i nalazi se unapred ili malo ka suprotnoj strani podnožja prve dve stabljike. Sve su dobro učvršćene u jedan držač da bi izgledalo kao da rastu iz jedne stabljike. Svakom aranžmanu može se dodati cveće da bi se upotopilo ali ovo je najavljen položaj tri glavne stabljike koje su pravičniji.

Pri aranžiranju poslužavnik sa svećem koje se koristi treba da se stavi na desnu stranu a vaza za cveće na oko pola metra ispred sebe. Cveće je lakše aranžirati ako je vaza bliže, ali da bi se u toku aranžiranja imao dobar pregled cveća, bolje da se vaza postavi malo dalje. I mada bi posuda za cveće trebalo da stoji malo niže od visine očiju, bolje je da je postavljena nešto više nego da bude isuviše nisko. Jer, ako se vaza nalazi suviše nisko, pogled na cveće dok se aranžira pada odzgo tako da se, kada je aranžira-

Skup o son budizmu

Prikaz buddhističkog skupa u hramu Songkwang-sa u Koreji

nje završeno, dobije nešto sasvim drugo od onoga što se želelo.

Pre nego što se cvetice odabere važno je da se ispita oblik i veličina posude za cvetice u kojoj će se aranžirati pošto aranžiranje zavisi od njene veličine – širine i dubine.

Pošto je odabran materijal za aranžiranje, sledeći korak u ovom postupku je potkresivanje. Većina cvetća ili grana, bez obzira u kakvom obliku i rasporedu su izrasli, imaju izvesne suviše delove, naročito ako se koriste za umetnički aranžman. Zbog toga je potrebno da se sve potkreše; veći deo bi trebalo pre nego što se grane sakupe a ostali deo za vreme aranžiranja.

Da bi se cvetice održalo sveže, upotrebljavaju se fizički i hemijski metodi. Najjednostavniji i najlakši je »mizukiri« ili sečenje stabljika u vodi. Po ovom metodu izbegavaće se izlaganje potsečenog kraja stabljike vazduhu što prouzrokuje da bilje slabo upija vodu. Hemijski metodi: malo hlоровodnične (sone) i sumporne kiseline, razblažene u vodi, oživeće i osvežeće cvetice. Još jednostavnija hemijska pomoć je trljanje kraja stabljike s malo soli.

Cvetice i grane bi trebalo da se tako aranžiraju da stoje čvrsto i da su istovremeno u ravnoteži. To znači da bi aranžman trebalo da bude učvršćen u vaz. Da bi se obezbedilo čvrstina i ravnoteža, aranžer mora da savije krajeve stabljike ili grane tako da se čvrsto odupru o unutrašnju površinu vaze. Aranžer bi trebalo sa obe ruke, vrlo sporo i pažljivo, da savija granu kako bi izbegao njeno lomljenje.

Na kraju, treba skrenuti pažnju onima koji žele da se upoznaju sa japanskom umetnošću aranžiranja cvetća da pravila jedne škole nisu obavezna za učenja u drugim školama. Postoji isto onoliko različitih mišljenja i shvatanja koliko ima škola za aranžiranje cvetća. Ipak, pažljivo se čuvaju osnovni principi umetnosti zajednički za sve škole.



U buddhističkom hramu Songkwang, stotinjak kilometara udaljenom od grada Kwangju, pokrajine Chollanam-do, održano je od 8–10. srpnja 1988. g. međunarodno savjetovanje »O historijskom značaju Chinulove misli«. Pod pokroviteljstvom Instituta za istraživanje Bojove (Chinulove) misli, Chogyong Chongrim Songkwang Sa.

Rezultate svojih što filozofijskih, što filozofijskih istraživanja iznijeli su danas vodeći stručnjaci s područja son buddhizma iz Koreje, Japana, Amerike i Evrope. Skup je započeo u popodnevnim satima, vrućim i monsunski vlažnim, ceremonijom otvaranja koja se sastojala od zazivanja triju utičista (Buddha, dharmā, sangha) i recitiranja sutre *Sreca savršenstva proznanje*, uz prisustvo svih redovnika koji žive u hramu Songkwang i ostalih koji pripadaju chogye redu korejskog son buddhizma. Zatim je G. Beop Jeong otvorio sastanak, a riječi dobrodošlice svima je uputio G. Hyeon Ho.

Buddhistički hramovi u Koreji danas su uglavnom dvorsno usmjereni – ili se redovnički život u njima odvija studiranjem buddhističkih rukopisa iz kineskih izvora, ili, pak njegovanjem meditativnog zadubljenja. U većim su hramovima moguće obje inačice – naime, nakon ujedinjenja son učenja s doktrinarnim naukama u jedinstveni chogye red, takav se pristup sonu njeguje i u hramu Songkwang.

Tri dana savjetovanja proteklo je u skladu s načinom života u hramu, što znači da je bilo obavezno ustajanje u 4 sata ujutro, popraćeno jutarnjim pjesmama i molitvama upućenim Buddhī. Nakon meditacije i doručka uslijedili su referati i diskusije do kasno u noć. Razlog da savjetovanje bude upravo na ovome mjestu jest taj što je Chinul, kada je 1200 g. došao u ovaj hram, bio duboko impresioniran odvojenostom mjesta od vanjskog svijeta i time njegovom prikladnošću za sve oblike redovničkog života. Samostanske su zgrade četverokutno razmještene, sa dvoranom posvećenom Buddhī u središtu. Zidovi su bogato ukrašeni likovima buddhističkih panteona, prikazima iz života slavnih redovnika, te crtežima pejzaža. Na manjim su hramovima slike posvećene raznim bodhisattvama.

Postoji još i prostor za blagovanje, kuhinjski dio (u kojem je i danas prisutna tehnologija pripremanja hrane koja se ne mijenja barem od 17. stoljeća naovamo), redovničke odaje i sobe za goste.

S obzirom da korejski buddhisti godinu dijele na četiri razdoblja – zimsko i ljetno posvećeno je intenzivnim vježbama sona, a druga dva razdoblja slobodna su za putovanja i ostale samostane po Koreji. Naime, tradicija putujućih redovnika bez stalnog sjedišta osobina je i današnjeg korejskog

buddhističkog redovničkog života. Veza s učiteljem također je mnogo slobodnija nego li u japanskom zenu, a usredotočenost na hwadu ne potiče sa batinom.

U Chinulovo vrijeme, međutim, buddhizam je kao državna religija (Kōryō sangha) bio upućen na sva ovozemaljska dobra; redovnici su se bavili trgovinom, posjedovali razna bogatstva i bili mahom korumpirani. Nastojanje oko unutrašnjeg izgrađivanja i odvrćenosti od svijeta bilo je prisutno tek u rijetkih redovnika. Njihovim je putem pošao i Bojo-Chinul, nastojeći pokazati kako nema bitne razlike između Buddhinog doktrinarnog učenja i zena, nastavljajući se na djelo Tsung-mija, koje mu je u to vrijeme bilo dostupno. Na početku svog djela Tsung-mija kaže: »Sutresu su Buddha riječ, a Ch'an je duh Buddhin; duh i riječi učiteljeve ne mogu se razdvojiti.«

Chinul, ostrim riječima koje preuzima od Tsung-mija, opominje da nauk riječima *yat-habbutam*, mora prethoditi plodonosnom njegovanju sōna, jer se u protivnom zapada u »zaglupljujući sōn«, a to je onaj koji se ne osvrće na umsko rasuđivanje, dok je njemu suprotstavljena »luda mudrost« onoga koji se ne usredotočuje na samadhi (kor. irhaeng sammae). Ipak, riječi su samo *upaya* i tek *hwadu sōn* otvara mogućnost istinskog doseganja duhovnog područja koje ne može biti dosegnuto niti vježbom uma, niti posredovanjem rječju. *Hwadu sōn* je put kojeg Chinul naziva »putom izravnog presjecanja« (*tono chamsu*) i njemu suprotstavljena »put snjehovitog njegovanja« (*tun-juw chien hsin*). U oporbi ovih dvaju načina doseganja buddhinske prirode proteklo je i savjetovanje u Songkwang-Sa.

Osnovni problem sabire se zapravo u poimanju zena i doktrinarnih učenja, to jest u kojem odnosu stoje *ch'an* (*sōn*; *chiao*) spram Buddhinne riječi (*kyo*).

Niti Tsung-mi a niti Chinul svoje religijsko iskustvo nisu zadobili nakon duge meditacije ili neposrednog uvida na temelju riječi učiteljevih (Chinul ga nikada nije niti imao), nego je njihova budnost dosegnuta čitanjem tekstova i stoga je jasno naglašavanje njihove važnosti za duhovni razvoj svakog pojedinca. Odbacivanje tekstualnih studija i nastojanje na neposrednom prosvjetljenju, tako osobenom za sva *ch'an* i *sōn* učenja, smatrao je Chinul samo pojednostavljenjem izvorne Buddhinne riječi.

Suprotstavljenost doktrinarnih buddhista i njihove tekstualne egzgezeze s jedne strane i pripadnika *ch'an* prakse s druge strane, trebalo je na neki način premostiti. Stoga, Tsung-mi naglašava da nema razlike između prosvjetljenja kako ga baštino do svih patrijarha *ch'ana* i sadržaja buddhističkih rukopisa, jer oboje proizlaze od Buddhē Sa-

kyamunija. A to je upravo ono što i Chinul prenosi u svome djelu *Hwaam-non chōryo*. Njegovanje buddhističkog načina života zahtijeva od redovnika kako studij teksta, tako meditativnu praksu, te je stoga jasan Chinulov zahtjev za neodvojenošću proznanje (*prajna*) od usredotočenosti (*samadhi*) koje temeljito obrađuje u svome djelu *Ohrabrenja praksi* – povezanost *prajne* i *samadhi* (*Chōnghye kyolsa mun*). Utoliko *son* ničim ne nadvisuje *kyo*, štoviše njihova je djelotvornost u dosezanju budne prirode jedtaka (*ton/tuu* – *chōm/chien*).

Osvjetljenju Chinulovih misli u odnosu spram Tsung-mija, te učenje o putu izravnog presjecanja versus putu stupnjevitog njegovanja, pridonijeli su svojim izlaganjima prisutni predavači:

Kim Ji Khyun – Teze o savršenoj budnosti (*Won-don Sung-Bul Lon*)

Kimura – »Lee Tong Hyun i Bojo Chinul-Chae Jung-soo – »Taihajevo Seo Chang i Bojo Chinul«

Han Kee Doo – »Fundamentalna struktura Bojovog sōna«

Shim Jae Ryong – »Chinulovo polazište u kontroverzi trenutnog i stupnjevitog«

Khyung-il Sunim – »Bojov sōn i Cho kei jong«

Choi Byung Heon – »Chinulovo mjesto u povijesti korejskog buddhizma«

Hee-sung Keel – »Pristup tradiciji korejske buddhističke prakse«

Jan Yün-hua – »Fa-Chi i Chinulovo razumijevanje Tsung-mija«

Peter N. Gregory – »Integracija ch'an/sōn i chiao/kyo kod Tsung-mija i Chinula«

Robert E. Buswell – »Chinulova ambivalentna kritika radikalnog subitizma«

Henrik H. Sorensen – »Sadržaj Chinulovog sōna u odnosu prema učenju „Devet planinskih škola“«

Bilo je i poredbenih izlaganja o Chinulovoj opreci Don O i Jun Soo u vezi s Tibetom i Kinom (Kim Young Ho), te sličnostima i razlikama s konfucijanskim učenjem o ljudskoj prirodi (Park Sung Bae – »Chinul ei Don-o-jum-soo-sul kwa Toi-kye ei sa-dan-chil-jung-sul ei ku jo jok yusasung ei taiha-yo«) učitelja Toi-kyea.

Iako su sva izlaganja bila nadasve interesantna, do konačnih odgovora dakako, nije se došlo. I kao u svakom filozofskom diskursu, izdigla su se samo nova pitanja koja će biti poticaj nastavljanju započetog rada u skladu s Chinulovim zahtjevom da istinski um bude »duhovno zrcalo bez pogreške«.

Poželimo im samo da na tom putu ne budu zaboravljene riječi koje su jedan drugome uputili Shen-hsiu i Hui-neng:

Shen-hsiu:

Tijelo je drvo prosvjetljenja.

Um je poput jasnog zrcala.

U svakom ga trenutku moramo očistiti ne dozvoliti da se prašina nakupi.

Hui-neng:

Uistinu, prosvjetljenje nema drveta,

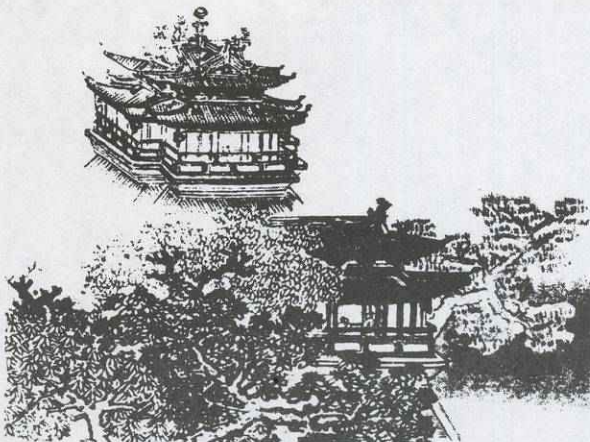
Niti zrcalo postolja.

Priroda Budnog uvijek je jasna i čista.
Gdje bi stoga bilo mjesto prašini?

Savjetovanje je završilo prinošenjem darova pred Bojovim portretom, uz recitiranje i buddhističko pjevanje, nakon čega je uslijedio put u hramove gdje se Bojo Chinul prvi put susreo sa tekstovima presudnim za njegovo prosvjetljenje – *Temeljni sutru šestog Patrijarha* njemu poznatu pod imenom *Fabao ji tan jing*, čitao je u Ch'ōngwon-sa, negdje između 1182. i 1185. g; drugo iskustvo stekao je čitajući Li T'ung-hsiianov komentar *Hua-yen sūtre* u Pomun-sau, 1188. g., a treći presudan trenutak u njegovom životu obilježen je čitanjem Ta-huijevih sjećanja, 1197. g. u Sangmju-amu.

Organizirana je bila i posjeta hramu Haein-sa, gdje se čuva danas najveća zbirka buddhističkog kanona *Daejang-gyong/Tripitaka Koreana*, uvezana u oko 81.000 drvenih ploča 1251. godine, u vrijeme dinastije Kōryo.

Snežana Zorić
Sangkwang-Sa, Korea
srpnja 1988.



Književna trajna radna zajednica

OPUS

Jedinstvena prilika: za čitaoce »Kultura Istoka« – popust od 30%!

1. F. KAPRA – *Tao fizike*, cena s popustom 32800
2. *Jogaupanisad*, tom I, cena s popustom 28800
3. M. TANASIJEVIC – *Rečnik egipatske civilizacije*, c. s pop. 24800
4. *Egipatska knjiga mrtvih (Anijev papirus)*, c. s popustom 16800
5. P. TILIH – *Dinamika vere*, c. s popustom 14800
6. P.D. USPENSKI – *U potrazi za čudesnim*, II toma, c. s pop. 48800
7. ELEMIR ZOLA – *Upotreba imaginacije i zalazak Zapada*, c. s pop. 6800
8. F.V.J. ŠELINC – *Filosofija mitologije*, tom I, c. s pop. 30800
9. PROKLO – *Himne bogovima, o haldejskoj filozofiji i Proklov život ili o sreći*, c. s popustom 8800
10. PROKLO – *Elementi teologije*, c. s popustom 19800
11. R.S. DE ROP – *Vrhunska igra*, c. s popustom 28800
12. D. KAN – *Muk*, c. s popustom 7800
13. BOSKEZI – *Zlatno doba stripa*, c. s popustom 17800
14. DŽ. KRIŠNAMURTI – *Neophodnost promene*, c. s popustom 12800
15. A. BOŠKOVIC – *Majanska religija*, c. s popustom 14800

Knjige *Majanska religija* i *Neophodnost promene* su rasprodate. Ipak, zaokružite, jer od Vašeg odziva zavisi da li ćemo štampati novo izdanje.

Ispunite i pošaljite narudžbenicu.

Tiraži su ograničeni. Naručite knjige na vreme.

Ukoliko se preplaćujete na iznos veći od 120.000 din., možete dobiti knjige na otplatu od tri mesečne rate.

Troškove poštarine ne snosi kupac, već OPUS.

NARUDŽBENICA

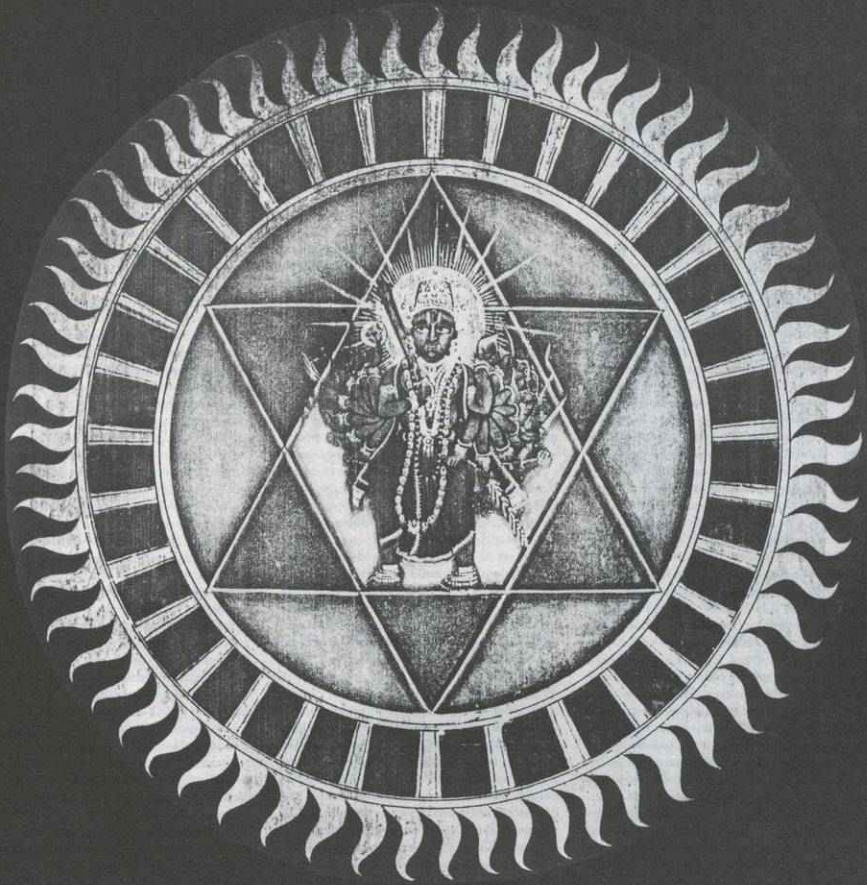
Slati na adresu: Novice Cerovića 23a ili na tel. (011) 409-937, (011) 454-609

1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15

Ime _____ zanimanje _____

Adresa _____ tel. _____

Knjige naručujem za gotovo, u tri mesečne rate (nepotrebno precrtati)



Višnu u plamenom krugu (Indija, XVIII vek)

UDK 159.964.2 (540)

Psihoanaliza i Indija

Osvrt na delo Sudhira Kakara

Rada Iveković

Psihoanaliza je u potpunosti evropska disciplina, građena na zapadnom iskustvu svijeta, mitovima, strahovima, psihološkim i društvenim pretpostavkama. Edipov kompleks, (ne)shvaćanje ženske spolnosti, strah od kastracije, sve su to zapadni ključevi za psihu o kojima čak i neupućeni mogu odmah i lako utvrditi da su neprilagođeni Indiji. Kao i druge zapadne discipline, psihoanaliza je evropsko – i zapadno-centrična, upućena, naročito u svojoj kliničkoj i terapijskoj, a ne teorijsko-kulturološkoj formi, na prilagođavanje pojedince (i još prije – pojedinke), društvenim prilikama na Zapadu. Ona je potpuno neopremljena za rad sa van-zapadnim kulturama, a pogotovo sa indijskom, na osnovu zapadnog kliničkog iskustva. Ukoliko indijski psihoanalitičari žele svoju disciplinu koristiti u Indiji, očito je da je moraju radikalno preraditi. Ako se prati rad velikog indijskog savremenog psihoanalitičara Sudhira Kakara, može se lako razabrati u njegovom razvoju postepena promjena stava prema psihoanalizi, vlastitom mjestu kao Indijca u njoj, kao i preispitivanje svih njenih zasluga. Čak bi se reklo a njemu od njegove prvobitne freudovsko-anglosaksonske orijentacije (»okrenutost prema Istoku«, kao i temeljno Freudovo otkriće o neotklonjivoj životnoj važnosti spolnosti. Njegova psihoanaliza nije filozofska u polazištu i on ostavlja potpuno po strani Freudov filozofski potencijal kao i francusku psihoanalitičko-filozofsku školu Lacana. No zaobilaznim putem, preko preispitivanja svog mjesta u psihoanalizi, njene kritike, kao i svog položaja između dvije kulture, Kakar će se i te kako vratiti na filozofsku refleksiju autohtonog indijskog i ličnog ožujka: svako ko se bavi indijskom filozofijom i Indijom uopće morao bi čitati Kakara. Kakar se ne oslanja na Junga premda je Jung među psihoanalitičkim gurumima bio taj koji se zanimao za indijsku kulturu i koristio je u svom radu. Kakar nije jungovac, i kada bi se dublje pozabavio kritikom Junga (što se svakako valja nadati da će jednog učiniti), vjerovatno bi našao dobrih razloga da i Junga kritizira za duboki evropocentizam. Na kraju krajeva, svrhe su im potpuno različite. Jung je u indijskoj kulturi tražio modele za svoje ipak evropske arhetipove, i indijski modeli i metafore, ma kako zanimljivo (bez sumnje) interpretirani, služili su mu za zapadnu psihoanalizu Zapadnjaka, kao neka vrsta egzotičnog »dokaznog« materijala na koji on ima monopol i koji većina psihoanalitičara ne može provjeriti, a da li će ga ikad provjeravati indijski stručnjaci nije se tada ni pojavljivalo kao moguće ili važno pitanje. Kakar se bavi psihoanalitičkom i filozofskom refleksijom, čitanjem indijske kulture. Bavi se također i terapijom, za koju se mora praktično snalaziti iznalazeći, takoreći, *ad hoc* rješenja, za koja mu freudovsko učenje ne daje uputstva. Kakar analizira, dakako, Indijke i Indijce.

On piše: »Vjerujem da je psihoanaliza nedovoljno svjesna paradigme na kojoj se osniva i njenih dubokih korijena u zapadnoj kulturi. Implicitni model čovjeka koji je u osnovi psihoanalitičke meta-teorije ni u kom slučaju nije univerzalan; psihoanalitički pojam osobe kao autonomnog, vezanog, apstraktnog pojedinca specifično je zapadni pojam. Nasuprot tome, holistički model čovjeka koji je u osnovi mističkih pristupa i koji promiče njihove prakse, leži na obrnutom civilizacijskom polu. Pojam osobe u Indiji nije u terminima individue već onoga što je McKim Marriott nazvao »dividua«, dakle djelujući i tekuće biće, u stalnoj razmjeni sa okolinom i zamišljeno kao ono što kanalizira i transformira heterogene, stalno – protičuće supstancije.«¹ Ne smije se učiniti greška da se zapadno shvaćanje prihvatiti kao normativno: na žalost to se u psihoanalizi, kao i u svemu ostalom, stalno čini.

Na drugom mjestu Kakar upozorava: »Sklonost da se druge grupe vide monolitno i zauvijek stereotipno kako bi se naše vlastite projekcije bolje ugnijezdile, više je nego obična.«² To se odnosi kako na druge narode i kulture, tako i na druge manje grupe: najlakše je svoju sredinu smatrati normom, neutralnom ili, još gore, univerzalnom. Kakar cijelim tokom svog rada upozorava na ovu opasnost. U svojoj sjajnoj knjizi *Šamani, mistici i doktori*³ koja je pored ostalih vrhuna protkana i humorom, Kakar upozorava na to kako se svijet psihoanalize i svijet demona, bijesova, duhova i opsjednutosti, koje on ovdje uspoređuje, međusobno isključujući i teško mogu razumjeti. U svemu, Kakar će navoditi različite modele psiholoških pretpostavki Zapada i Indije, pogotovo mjesta na kojima psihoanaliza nužno zakazuje u bavljenju indijskom kulturom. Već u polazištu on je svjestan da za njega samog, kao autora, to nužno znači preispitivanje vlastite pozicije i pristanak na njeno pomicanje, kada piše: »Na ličnom planu: *Unutar-nji svijet* je psiho-socijalno otkriće Indije.«⁴ I odmah upozorava na važnost i doseg *mokše*

u indijskoj tradiciji, koja ovdje nije devijantan pojam, premda bi u psihoanalizi sigurno tako djelovala. Mokša je središnji pojam indijske slike svijeta, onaj koji daje pečat svim drugim iskustvima. Nadalje, razlike između realnosti i maye, kaže Kakar, između vidya i avidya, istinite i lažne svijesti – ilustriraju bitnu razliku između hinduističke i zapadne slike svijeta, kao i diskrepanciju u načinima mišljenja i aperepcije, koje se čak ni najdobronamerniji pokreti kulturnog ekumenizma, ne mogu nadati da će premostiti na zadovoljavajući način. Održanje granica egoa između »unutra« i »van«, veli Kakar, kao i između »ja« i »drugih« – kao i čulna iskustva i društveni odnosi zasnovani na ovim podvajanjima, jesu materija realnosti u zapadnoj misli, dok su maya za hinduiste.⁵

Samadhi, duboko zadubljenje jeste pojam koji se psihološki ne da svrstati. On bi se psihološki mogao i opisati kao pasivnost ili odustvo volje, no radi se o *krativnom* odnosu prema vanjskom svijetu u kojemu se onaj koji ga doživljava osjeća kao iskonski stvoritelj sam, i uživa u tome. Ideal mokše priziva sjećanju ili obnavlja doživljaj kreativnosti koji je čest kod djece, i podiže ga na razinu svijesti. Indijsko dijete odrasta sa mnogo manje »discipline« i zapovijedi, ali i u većoj etičkoj relativnosti ili neodlučnosti. Njegova ličnost nije satjerana u tako precizne kalupe kao zapadna; fleksibilnije je i, ujedno, zato manje sklona pobuni. O ovome, o eventualnosti indijske »psihološke revolucije«, Kakar bilježi: »To ne znači da je revolucionarna promjena u indijskom društvu nemoguća. Društveni i okolišni stresovi mogu dobiti takve razmjere da se predvijsna vjerovanja nazivaju svjekom, da su prepoznata kao tragovi lične-kulturne prošlosti, reinterpetirana negativno i praćena namjernim i svjesnim pokušajima da budna bezuvjetno odbačena u planiranju pravca institucionalne promjene. U naše vrijeme, međutim, ova vrsta psihološki revolucionarne situacije (za razliku od političkih i ekonomskih okolnosti), u kojoj bi *totalno odbačiva»* lične-kulturne prošlosti bilo pretpostavka za radikalnu akciju, – ne postoji niti među raznim indijskim političkim elitama niti u masama naroda.«⁶ Drugičje, Kakar će reći da su psihološki uvjeti za revoluciju zamislivi samo pod uvjetom da (i kada) bi ideal *mokše* bio zapušten kao vladajući kulturni ideal.

¹ S. Kakar, »Reflections on Psychoanalysis, Indian Culture and Mysticism«, in JOURNAL OF INDIAN PHILOSOPHY, 10/1982, Dordrecht, Holandija. Ovak je članak recenzija i ostra kritika knjige J.M. Massonsa, *The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*. Reidel Publ., Dordrecht 1980.

² *The Inner World. A Psycho-Analytic Study of Childhood and Society in India*, OUP, Delhi 1978 (drugo izd. 1982), s. 7. (Naprijed iz Zagreba prevediva prevod ove knjige na naš jezik u dogledno vrijeme.)

³ *Shamans, Mystics & Doctors. A psychological inquiry into India and its Healing Traditions*, OUP 1982, s. 23 i d.

⁴ *The Inner World*, s. 14.

⁵ Isto, s. 20.

⁶ Isto, s. 41.

*Identitet i odraslost*⁷ knjiga je kojoj je doprinijelo više autora iz raznih oblasti.

U njoj Kakar ukazuje na različite načine psihološke socijalizacije indijske djece u usporedbi sa zapadnim. Kao jednu od većih dilema i trauma, za muškarca, navodi stalnu tenziju i kontradikciju koja se u Indiji javlja na svim razinama, između istovremenog zahtjeva za spolnom sazrežanošću i onoga sa zadovoljenjem instinktivnih potreba: *oboje* se od muškarca očekuje i tako održava konflikt između asketizma i erotizma. Sannyasin koji odustaje od erotskog života ima veliki ugled, i to ugled transcendiranjahumaniteta. U tom je smislu njegov model jači od modela »uživaoca«, no ni to nije tako u svim segmentima života i kulture, tako da oba ideala koegzistiraju.

Knjiga *Samani, mistici i doktori* vjerojatno je dosad najbolja Kakarova knjiga. Ona u svom drugom, možda neizravnom sloju – jer joj to nije cilj – donosi filozofsku refleksiju o nesporazumima između indijske i zapadne kulture i o indijskoj kulturi samoj. Kakar ne pređe od stavljanja sebe u pitanje. Knjigave izveštaj njegovih iskustava s indijskim »misticima« šamanima narodnim iscjeljiteljima i svetim guruima pokriva sve, od tražanja za znanjem do tražanja za zdravljem, jer u Indiji oboje ide istim putem; potreban je name vodič-učitelj. Kakar obilazi poznate i manje poznate pojedince, čak pripadnike različitih religija, vjerovanja i škola one »svete«, kako se najčešće u Indiji nazivaju, kojima narod ide za svoje potrebe. Kod svakoga je od njih Kakar morao pristati na skromnost napuštanja znanstvenog aparata i dijeljenja lekcija. Uzeo ih je kao učitelje ili kolege, i tako mogao vidjeti šta im je zajedničko ili različito s psihološkim. Tako on zapaža u jednom slučaju: »Razlika između dvije tradicije iscjeljenja leži u činjenici da, dok su idealizacija i identifikacija taktičke i privremene u psihanalizi, one su strateške i s namjerom da budu trajne u Radha Soami Satsang i nekim drugim sličnim kultovima. U nekim trantričkim sektama, nadalje, spolnost i senzualnost su veoma naglašene. No i ovdje Kakar zapaža da je to, uprkos zvaničnom i formalnoj simetriji, redovno muška spolnost: ona je model. Simbol lingama (falusa), pa čak i ideal androgina, u Indiji se, prema Kakarovoj analizi, pojavljuje kao muški fantazmi narcisoidne i samodovoljne, ne-na-drugog upućene seksualnosti, kao opsesija sveobuhvatnosti. Veliki isposnici i askete ništa ne odustaju od »digniteta« muškosti, naprotiv. Oni ga samo prestrjavaju u drugu svrhu. No lako je te znakove pogrešno pročitati u tuđoj kulturi. Kakar veli: »Čini se da se kulture razlikuju u pogledu toga koji će od većih ljudskih problema izabrati da naglase. Androginiteta, i dakle susret sina sa majčinom ženskošću i njegovom vlastitom ženskošću, osvjetljena je u Indiji, baš kao što je možda »edipalnost«, gdje se sinovi i očevi sreću u sukobu, bila odabrana tema modernih zapadnih kultura. Klasični edipalni kompleks, koji je dobio mnoge za-

padne literarne pažnje, kao i Freudovu sjajnu psihološku analizu, nije veći »jezgrenik« kompleks u indijskoj postavi. (...) Sinovljeva borba s dominantnom majkom i njenom ženskošću veća je tema indijske psihe i kulture. Sinovljeva potreba za očevom pomoću da izade iz ove prvotne opasnosti, tj. potreba za edipalnim savezom, preteža nad neprijateljstvom edipalnog kompleksa.«⁸ Realnost je također kulturno-relativan pojam. Zapad je tradicionalno, veli Kakar, sumnjičav prema psihi i psihičkim realnostima. Za Indija bogovi, duhovi, magija itd pripadaju u psihičku realnost, što znači da postoje stupnjevi realnosti, pa i takve realne realnosti koje su posve lične i privatne. Indijski je pojam zajedništva svega živog (i opet – osim životinja i ljudi tu su i bogovi itd) obuhvat nije od humanističkog ideala, dakako i drukčiji. No, Kakar analizira i upoređuje i zapadne »psihičke realnosti« kao npr. nepokolebljivu vjeru u »znanstvenost« i dr. Indijci kroz ideju karme i sl. osjećaju ne samo psihički kontinuitet sa »drugim« svijetovima, nego i tjelesni. Otud možda i tolika pažnja poklonjena telesnim funkcijama kao što je uzimanje hrane ili defekacija u obrednom smislu (a ukazuju i na bitno naglašenu i produženu »oralnu fazu« u psihanalitičkom žargonu). Tijelo se doživljava kao prolazno i na neki način tekuće, u stalnoj opasnosti od rastvaranja. Kakar smatra da je učenje o atmanu, sopstvu, zapravo kulturna zaštita (pored ostalog) protiv fundamentalne tjeskobe nastale iz slike tijela u stalnoj mijeni. Za Indijce su tijelo i duh (*mind*) uvijek bili isto, a to je jedino rješenje koje na Zapadu nema prodju, jer je na Zapadu tijelo ili posve odvojeno od duha ili s njim u interakciji. »Ljudska sloboda dakle u tradicionalnom indijskom kontekstu, piše Kakar, »izgleda da implicira povećanje sposobnosti doživljavanja različitih unutarnjih stanja i istovremeno ograničenje akcije u vanjskom svijetu na stereotipe, i neupitno adaptiranje.«⁹ Kakar duboko osjeća srodnost psihanalize sa starim tehnikama introspekcije kojih je uvijek bilo i na Istoku i na Zapadu, a kojih je psihanaliza nasljednik.

Knjigu *Priče o ljubavi, seksu i opasnosti*¹⁰, kontrastivnu analizu shvaćanja seksualnosti u Indiji i na Zapadu, kakar je objavio zajedno sa John M. Rossom. On opet naglašava pomaknutost psihičkih koordinata. U Indiji je naglašena ambi-seksualnost, u psihanalitičkom smislu pred-edipalna žudnja vraćanja u krilo majke (za muškarca): »ženskost kod nekih indijskih kultova dakle nije iskrivljenje paličke želje. Incest koji se u Indiji pojavljuje jest onaj između majke i sina, no on je predstavljen na takav način da se psihanalitička scena opet obrće. Kakar piše: Hinduistička verzija Darwinove i Freudove »primarne horde« ima kao razrješenje generacijskog konflikta oko pristupa ženama prije ubistva sina nego oca. Ako je snaga

Freudovog edipalnog kompleksa proizašla iz sinovljeve krivice zbog fantaziranja i konačno nesvesnog oco-ubojstva, »Bhišmin kompleks« je opterećen strahom od ubojstva sina. Naglašavajući očevu zavist i dakle sinovljev strah od progona – kao primarnu motivaciju u odnosu otac-sin, indijska kultura obrće psihanalitičku postuliranu ranoost između fantazije ocoubojstva i sinoubojstva. Bhišmino rješenje simbolične samo-kastracije odriče očevu zavist i sinovljev prvotni strah da će ga on uništiti, dok istovremeno pruža način održavanja emotivne veze između oca i sina netaknutom. Čini se da je trajna genitalna inhibicija i odustajanje od bilo kakvih takmičarskih osjećaja s ocem tipično indijsko rješenje »Bhišminog kompleksa.«¹¹ Tako Kakar i eksplicitno, za Indiju, odbacuje model Edipovog kompleksa i njemu nasuprot prepoznaje Bhišmin kompleks. Nadalje, Kakar pokazuje kako, za razliku od Zapada, u drugim istočnim kulturama (ovdje je uzet u obzir osim Indije još i svijet Islama), doživljaj krivice nije nešto što se vezuje za spolnost. U indiji krivica može biti vezana za prekoračenje kastinskih zabrana, a veću ulogu od krivice, kao tišćeti osjećaj, ima neznanje.

Kakarov doprinos dekolonizaciji psihanalize kao i indologije je neprocjenjiv, uprkos mogućim kritikama koje bi mu se mogle uputiti, u prvom redu zbog neuzimanja u obzir filozofskog potencijala same psihanalize. No, psihanaliza čini svoje bez obzira s kojeg se kraja kreće, i Kakar više ni filozofiji ne može umaći. Ozbiljnija kritika mogla bi mu se uputiti, kao i svim psihanalitičarima, premda manje nego mnogim drugima, za njegovu izraženu mušku perspektivu i njegovo idealiziranje položaja žene u indijskom društvu. Istovremeno, valja reći da on i razotkriva mnoge mehanizme specifično indijske moćne dominacije, koja je jednako izražena kao i drugdje, ali mu to ne bude oči.¹² Moguće je da to dolazi, pored činjenice da je autor muškarac, i otuda što se nesvesno želi idealizirati vlastita kultura. Istovremeno, možemo reći da ta »idealizacija«, osim u slučaju žena, nije preterana. Veoma je poželjno i ohrabrujuće čitati studije koje o indijskoj kulturi pišu bez negativnih predrasuda.

(Odlomak iz knjige *Indija: fragmenti osamdeseti*, koja se nalazi u biblioteci časopisa *Filozofska istraživanja* 1989.)



¹¹ Spomenuto, s. 129.

¹² Za smislenu feminističku kritiku Kakara v. tekst Vivienne Kardos, »Images of the fierce goddess and portrayals of Hindu Women«, in CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY, vol. 20, no. 2, July–December 1986, s. 173–190.

⁸ *Shamans, Mystics & Doctors*, s. 146.

⁹ Isto, s. 164–165.

¹⁰ *Tales of Love, Sex and Danger*, OUP, Delhi 1986. (Grafikič zavod Hrvatske iz Zagreba predviđa da 1989. objavi prevod ove knjige.)

⁷ *Identity and Adulthood*, ed. by S. Kakar, OUP, Delhi 1979.

UDK 299.77

Zagonetke Maja

Vladimir Momčilović

»Majanska Religija« – Aleksandar Bošković, Edicija Koreni, knj. 6, KTRZ OPUS, N. Beograd, 1988, s. 157.

tima nalik na drevni kineski), feudalna organizacija poput evropskih državnica početkom srednjeg veka... Medutim, majanski kalendar nije bio zasnovan samo na kretanju Venere, već i Jupitera i Marsa (pa verovatno i Saturna) i po tome je sličniji sumerskom nego kineskom kalendaru (u suštini lunarnom). Drugo, organizacija majanskog društva i majanskih gradova–državnica *umnogome više slični* onoj iz antičke Grčke nego feudalnoj organizaciji ranog srednjeg veka gdje ne postoje gradovi–državnice. Autor olako preuzima od savremenih američkih arheologa i istoričara monarhijsko tumačenje uređenja majanskih (i ostalih mezoameričkih) država, a u nauci je već relativno odavno poznato da se radi o *rodovskom društvu sa izbornim poglavcima*. Još jednom spominjući kalendar (s. 11), autor govori o »kombinaciji svetog kalendara od 260 dana (tonalpoahualli) i »približne godine« od 365 dana... Medutim, tonalpoahualli je sveti kalendar kod Asteka; kod Maja se on naziva tzolcin (colkin), a približna godina je haab. Majanska godina je vrlo precizna: 365, 242129 dana (pri čemu je greška ostatak: 69), za razliku od naše, gregorijanske koja iznosi: 365, 242500 (pri čemu je greška ostatak: 303), što znači da je tačnija za faktor 5. (U našem kalendaru korekcioni ciklus iznosi 1505,15 godina, a kod Maja je on tačniji i iznosi 1508. Maje su znale da on iznosi precizno 1507,03 godine, ali su *izabrale* 1508 kao broj s kojim je lakše računski manipulirati.)

Takođe, autor (s. 10) ne precizira neke podatke o terminu Mezoamerika Paula Kirchhoffa. Iako je nastao 1942. godine, ovaj termin postaje poznat i koristi se tek od 1952. godine, kada je njegov tekst »Mesamerica« objavljen (preštampan) u zborniku *Heritage of Conquest – The Ethnology of Middle America* u Glencoeu. Južna granica Mezoamerike, koju on ne navodi, u geografskom smislu je reka Ulema u istočnom Salvadoru, zapadna – reka Ulema u zapadnom Hondurasu, a na istoku reka Panuko oko svoga ušća u Belizeu (nekadašnjem Britanskom Hondurasu).

Laki govori o prvim istraživačima autor u »Uvodu« ne daje korektno podatke. Tako, na primer, sprava na španskom izumu drevno Bartolomé de Las Casas (branioca Indiosa i protivnika španskog osvajanja Latinske

Amerike) i Juana Ginés de Sepúlveda (većlik pobornika osvajanja i nsilne hristijanizacije) nije dovoljno dobro i precizno objašnjena. Između ostalog i godina je netačna – proces je otpočeo 1548., ali je suočenje bilo tek 1550, tako da je nakon rasprave, 2. augusta 1550. godine, kralj i car Karlo V zabranio dalja španska osvajanja Amerike i ropstvo na američkom kontinentu. Već 1556. godine proglasio je naziv Nova otkrića (Nuevos descubrimientos) umesto termina osvajanja (Conquista), pri čemu je na takvu odluku znatno uticao i stav predsedavajućeg na toj raspravi – dominikana Dominga de Sota, profesora prava Univerziteta u Salamanci.

Jedan od metodoloških problema koji se pojavljuje u knjizi je i tzv. »meksički model J. Erica S. Thompsona, verovatno najvećeg majaniste (majologa, majistika) ovoga veka, koji je tražio analogiju sa obiljem podataka o životu i verovanjima Asteka i ostalih mezoameričkih civilizacija. Iako se autor u »Uvodu« (s. 18) suprotstavlja Thompsonovom metodu, pa čak i pomalo ironično izjavljuje »jedna od osnovnih njegovih pretpostavki jeste i »organozovana« religija Maja; i ponekad zaista izgleda kao da ih je zamišljao poput dobrih anglikanaca, kako u određeno vreme i na određenom mestu izvršavaju svoje verske dužnosti, i on zastupa u knjizi gotovo istu ideju – da su Maje u određeno vreme i na određenim mestima vršile svoje verske rituale, ne pokušavajući ni da ispita da li je to tačno i, ukoliko jeste (a istraživanja pokazuju da jeste), koji su uzroci takvom ponašanju. Takođe, isuviše često se autor povodi za istraživanjima Michaela D. Coea i Miguela León-Portille (čiji je rad objavljen u Sarajevu, 1979. na srpskohrvatskom jeziku), pa čak nekritički pripisuje Majama ono što je utvrđeno za Asteke. (Jedna od takvih grešaka koja se kroz knjigu neprestano provlači je naziv majanskog boga Kukulkana, kod naroda Maja–Kiće, poznatog kao Gukumac, kojeg autor neprestano naziva njegovim astečkim nazivom – doduše mnogo poznatijim – Kecalcoatl. Takođe, struktura ove knjige, u suštini je, preuzeta od Coea »The Mayas, 4th ed, Thames and Hudson, London, 1987, ali je autor sazeo neke stvari i izbacio istorijske detalje koji su suvišni u njegovom antropološkom pristupu, nego potiču iz tzv. direktnog istorijskog pristupa.

Autor, takođe, navodi da se u Jugoslaviji niko nije ozbiljno bavio ovom kulturnom (sa izuzetkom T. Sekelja i V. Momčilovića), ali gubi iz vida npr. tekst Gordana Momčilovića »Uspori i pad civilizacije Maja« u novosadskom »Poljima« br. 323 iz januara 1986. (s. 24–26). Medutim, u »Bibliografiji« na kraju njige ne navodi ni jedan od tih radova. Među svoje objavljene radove upisuje kao referencu e radove u pripremi, koji će biti objavljeni 1989. godine (!)

U knjizi se, isto tako, ne oseća poznavanje većeg broja poznatih majologa i njihovih radova (bar ne iz »prve ruke«), a posebno sovjetskih – J. V. Kuznozova, V.I. Guljajeva i R.V. Kinzalova, što je šteta, ali je, čini se, poslednjih decenija uobičajena praksa mnogih naših autora da se na radove naučnika iz Sovjetskog saveza i ne osvrću.

Majanska civilizacija je obavijena austom mističnog i misterioznog za šta nema previše opravdanja, s obzirom na izuzetan napredak koji su mezoameričke, i posebno majanske, studije ostvarile u periodu nakon II svetskog rata. Medutim, u tom pravcu, zanimljivo je, u izvesnoj meri kreće se i ova knjiga, bez obzira na autorov decidan stav da za to nema opravdanja.

Knjiga predstavlja svojevrsnu sintezu autorovog bavljenja ovom problematikom. Na žalost, to je prvo celovito naučno delo objavljeno do sada u našoj zemlji o Majama, što umnogome govori o našem kulturnom i naučnom provincijalizmu i marginalizaciji.

Autor je knjigu podelio (uz predgovor i uvod) na šest tematskih celina koje se mogu čitati i kao samostalne studije, što je svojevrsna zamka, kako za čitaoce, tako i za samog autora. Jer, samostalnost delova i njihov pojedinačni kvalitet ne garantuju koheziju jedinstvo knjige niti, u svakom trenutku, omogućavaju jedinstvenu ocenu o njenom kvalitetu. Knjiga je pračena sa 33 odlične ilustracije (mahom u boji) i nekoliko mapa područja, hronoloških tabela, indeksom božanstva koja se pominju u knjizi, rezimeom na engleskom jeziku i pregledom referenci i bibliografije.

Analizu ovog dela počeo sam od naslova knjige. »Majanska religija« je neadekvatan naslov dela, jer, iako je autor najbolje upoznao sa ovom oblašću života i verovanja starih Maja, taj deo knjige zahvata manje od polovine rada. Svakom čitaoču koji je pročita knjigu nameće se bar kao okvirni naslov »Majanska civilizacija«, a stručnjaku, kakvih je na žalost u našoj zemlji vrlo mali broj, naslov – »Život i verovanja pretkolombovskih naroda Mezoamerike«. Dva su, verovatno, razloga naslovu »Majanska religija«. Prvi, je što autor još uvek nije dovoljno stručno i naučno osposobljen da se poduhvati komparativno istraživanje osobnosti, sličnosti i razlika života i verovanja većeg broja kultura na tlu Mezoamerike, a drugi je – da je u savremenom trenutku mnogo probitačnije i tržišno isplativije (čitaj – bolje se prodaje!) knjizi dati taj naslov, pa stoga i nije čudo da se ona gotovo u svim knjižarama ne prodaje među naučnim, istorijskim ili delima iz oblasti filozofije religije, već među mnogobrojnim knjigama o proročanstvima, astrologiji, horoskopima, zagrobnom životu i sl.

Boškovića knjiga je u suštini vrlo prihvatljiva, informativna i naučna (štaviše, u pojedinim delovima ona po stručnosti daleko prevazilazi kvalitet bilo kojeg u Jugoslaviji dosad objavljenog teksta o Majama, pa se prosečnom čitaoču može učiniti i odveć stručnom i naučnom), i što nikako ne treba zaboraviti – *prva i jedina* je takva knjiga (samim tim autor nije imao mogućnosti za upoređivanje). Ipak, »Majanska religija« je knjiga koja ima i podosta sitnijih ili krupnijih grešaka i nepreciznosti, na koje ovaj prikaz mora da ukaze.

Prve od njih su već u predgovoru. Autor naodi (s. 10) da su Maje »upražnjavale kulturne obrascе koje srećemo u i drugim delovima sveta (kalendar sa posebnim interesovanjem za kretanje Venere, u nekim aspek-

Prvi deo knjige (i najveći, za šta u našim uslovima ima dosta opravdanja) »Prekolombuske religije Mezoamerike« bavi se njihovim počecima (oko 21.000 g.p.n.e. ostaci iz Tlapaloke kod glavnog grada Meksika), posebno kulturom Teotihuacana, olmečkim svetom, kulturama klasičnog perioda (sa početkom u El Tahinu, u astečkom u Tampiku, starom imperijom Maja u Tikalu), posklasičnim kulturama (Čičimeka i Tolteka, koje autor izjednačuje sa »jednom grupom Čičimeka«, što u nauci još uvek nije sigurno), »Petim Suncem« i astečkom kulturom, a posebno njihovim božanstvima. Ovaj deo knjige, iako rađen u formi izvesnog predgleda, je sveobuhvatan i informativan, međutim, i u njemu ima nekoliko sitnijih grešaka i nepreciznosti, npr. »da se zna da je *po-grešno* (?) sloj ljudi koji su obavljali i bili odgovorni za ispunjavanje ritualnih obveza nazivati sveštenicima« (s. 29), pozivajući se na Coea kao autoritet. Međutim — logično je pitanje — kako ih nazivati? Štaviše, Astecci su na primer, imali i posebne škole za obuku ovih kadrova (sveštenika), dkale, ono što bismo mi danas nazvali »bogoslovskim školama« i zvali ih *calmacae* (kalkmakaje).

Takođe, autor (s. 46) kaže: »Oko 1328. na istorijsku pozornicu stupaju Meška Astecci, jedno od čitavog niza polunomadskih plemena koja su tokom 13. i 14. veka prosto prepavila Dolinu Meksika«. Doseljavanje nauških plemena u dolinu Meksika započinje oko 720. godine i dolazi 7 velikih plemena: Sočimilci, Calci, Tepaneci, Kului, Tlatolci, Tlaškalteci i Astecci. Po Franciscu Clavigeru oni su tek 1325. godine prodrli u meksičku dolinu, ali Bernardino de Sahagun govori o 1323., Jose de Acosta u svojoj »Istoriji prirode i društva Indije« pomena za još godinu dana ranije, Codex Ramirez na 1318. godinu, a pojedini savremeni istoričari, među kojima najubedljivije argumente daje Miguel Len-Portilla, a na 1299. godinu.

Naredni deo knjige pod nazivom »Put žada« objašnjava razvoj majanske civilizacije (bez davanja kompletne klasifikacije), kalendar i astromonomiju Maja (što je i verovatno najlošiji deo knjige, jer mnoge detalje autor očigledno ne poznaje nego se slađa sa M.D.Coem, koji se bez obzira na svoju visoku reputaciju istraživača, nije detaljnije bavio ovom problematikom). Tako, na primer, tzv. majanski sistem notacije od nultog (A) dana daje datum 5. jun 8.498 g.p.n.e., a ne 11. avgust 3114 g. p.n.e. i kao takav se naziva Dugovremenski račun (Cuenta largo). Njime se periodi računanja ne ponavljaju sve do 374.440 godina, a najveći poznavci su David Kelly i Floyd Lundsberry sa Jelskog univerziteta. Takođe, posle konstante vreme se računa od tzv. 11 Ahau Katuna, a mesto Ićkansio (Merida) postaje meto ustoličenja katuna, upravo zbog svog istorijskog značaja za Indiose.

»Božanstva klasične majanske civilizacije« su naredno poglavlje knjige i očito je da je ovo autorova »suža« specijalnost. Jedina zamerka koja mu se može uputiti je d su sva božanstva data abecednim redom, kao u neakvom rečniku ili enciklopediji, tako da su »izvučena« iz njihovog svakodnevnog ma-

janskog života i miljea koji bi ih, eventualno, mogao detaljnije objasniti i približiti današnjem dobu. Posebno je, pri tome, zanimljivo Kinžalovljevo objašnjenje majanskih brojnih božanstva u svetlu kulta predaka roda ili grada—države. Njima se mnogi problemi klasifikovanja i tumačenja božanstva razjašnjavaju i pojednostavljuju.

U poglavlju »Značenje simbola«, autor knjige se pozabavlja kosmološkim konceptima majanske kulture, većim brojem ritualnih obrazaca upoređujući ih sa astečkim; lokalitetom Rio Asul i mogućnostima arheologije religije kao relativno novije discipline, kao i problemima tumačenja određenih materijalnih ostataka ove drevne civilizacije, ali i drevnih civilizacija uopšte. Iako se svaki čitalac neće saglasiti sa autorovim stavovima (s. 96—97) da je »čovek neizlječivo religiozan«, da je religioznost nešto prirodno i karakteristično ljudskoj prirodi, odnosno, »da su očekivanja u prevaziženju i ukidanju religije ne samo preuranjena, već i lišena svakog osnova«, ova tudija umnogome objašnjava duhovni svet Maja i ne treba praviti paralele sa evropskim duhom, jer u njemu — živi i verovati nisu bili povezani znakom jednakosti kao što je to bio slučaj u kulturama Mezoamerike.

Jedan od vrlo značajnih detalja na koje s autor šire i ne osvrtje je da su iznad »groba vladara« pravljeni piramide, na kojima su se rituali i izvodili« (s. 105), odnosno, činjenicu da je tek 1952. godine ispod piramide Hraua natpisa pronađena prva kripta sa sarkofagom. Do tada su svi arheolozi i savremeni istoričari odbijali ideju, pa i samu pomisao, o istovetnoj, ili bar delimično istovetnoj, svrsi piramida u Mezoamerici, sa onima u Egiptu, iako je kod pojedinih starijih španskih hroničara bilo ovakvih tvrdnji!

Takođe, autor u ovom poglavlju čini grešku (s. 110) kad govori o majansko-astečkoj legendi o nastanku sveta. Macehualli nisu »obični ljudi«, već preci Astecka i označavaju one koji su »zasluženi pokajanjem« Kecalcoatla nakon njegovog odlaka na istok u Obast mrtvih (Miktlan) i povratka sa tog puta, kad je sopstvenim pokajanjem stvorio ljude i kukuruz. Obični, današnji ljudi su tzv. tlaacacamatini (ljudi—majmuni) prema Analima iz Kuatitlana.

Naredno poglavlje je »Popol Vuh i mit o božanskim blizancima« koje se bavi problemima prevođenja i interpretacije ovog, verovatno, najznačajnijeg majanskog dela, odnosno, Svete knjige Maja—Kiće Indiosa, kao i silaskom u podzemni svet i jednom od najvažnijih majanskih mitova — mitu o božanskim blizancima koji ima i svojevrsan kosmološki kontekst. On se ogleda u tome što ovaj silazak metaforički označava silazak i smrt Sunca, a svaka nova zora i svako jutro predstavljaju poraz smrti, nastatak života i novi život sam po sebi.

Poslednje poglavlje je posvećeno »Prekolombuskim religijama i njihovim trgovinama u savremenim verovanjima«. Uočavajući »saj prošlih vremena« i njegove uticaje na porobljena indioska plemena, odnosno na španski katolicizam na tlu Mezoamerike, autor vrlo jasno ukazuje na stvaranje novih

verovanja, često i sinkretičkih, i kosmoloških koncepta kod pojedinih majanskih zajednica koje su opstale sve do današnjeg dana i upućuje na istraživanja koja su u tom pravcu vođena. I ovom delu knjige može se dati vrlo visoka ocena, posebno ako se i on posmatra kao zasebna celina.

Poseban je problem »Referenci i Bibliografije« koja prati rad. Bilo je neophodno, bar ovog puta, razdvojiti šta je korišćena literatura, a šta postojeća. Čitanjem se vrlo lako može videti šta je sve autor koristio od ovde navedene literature. Ukoliko je želeo da uz rad predstavi postojeću literaturu o ovoj vrlo interesantnoj oblasti onda je mnoga važna dela i njihove autore prenebregao (npr.: R. Acosta, G. H. S. Bushnell, M. Covarrubias, L. C. de Cook, P. Drucker, P. Garcia, H. Cunov, J. M. Longyear, B. Mc Afree, M. Olmeda, F. Peterson, Y. Paddock, M. L. Palacios, L. Sejourné, G. Waime, B. L. Whorf, G. C. Vaillant, G. Zimmermann su samo neki od njih, pored već pomenutih sovjetskih). Takođe, neophodno je bilo bar navesti i radove brojnih španskih i indijskih hroničara koji još uvek, s kritičkim iščitavanjem, imaju o ovoj materiji šta da kažu.

Suština ovog prikaza nije u umanjivanju značaja i vrednosti ove jedinstvene knjige u našoj kulturi i nauci, već ukazivanje na potrebu dubljeg i ozbiljnijeg naučnog rada i pristupa ovoj oblasti koja je u Jugoslaviji potpuno neistražena i nepoznata, pa se čak ni na univerzitetima ili u institutima njome niko ne bavi. Stvarna vrednost ovog dela moći će se oceniti u našoj kulturi tek za deceniju—dve, ukoliko ono ne ostane zaboravljeni pionirski poduhvat.



Kada je 1971. objavljeno prvo izdanje ove knjige u biblioteci »Orfej«, koju je uređivao pokojni Zoran Mišić, bio je to jedan od događaja književne sezone. Bio je to prvi prodor u prašumu indijske književnosti, pokušaj da se u okviru jednog toma smesti tematski izbor odlomaka iz pojedinih književnih tradicija Indije. Kažemo »književnih tradicija«, jer u geografskom smislu Indija se naziva potkontinentom, a u kulturnom smislu ona je kontinent. Vesna Krmpotić je obavila zadatak veći nego što je zadatak koji bi pred sobom imao neki Indijac koji bi htio da svojim čitaocima predstavi evropsku književnost, od najstarijih početaka (tj. grčkih i nordijskih epova) do XVII veka, u okviru jedne knjige. Kažemo »veći«, jer pred njom je stajao višestruko veći (i u pogledu obima i u pogledu raznovrsnosti) zadatak nego pred autorom takvog izbora iz evropske književnosti. Ko želi da proveri taj utisak može da se posluži knjigom Radoslava Katičića *Stara indijska književnost* objavljenom 1973. (M. hrvatska, Zagreb), koja takođe čeka da bude ponovljena. Katičićeva knjiga nije antologija (prevoda) nego pregled sa anotacijama o delima i autorima.

U nameri da stvori antologiju po meri vlastite inspiracije i zanimljivu za čitanje, Vesna Krmpotić je građu grupisala u deset poglavlja (tematskih celina), u koje su uključeni tekstovi iz različitih razdoblja i tradicija, umesto da se drži načela školskih antologija, koje strogo vode računa o hronologiji i pripadnosti. U celini gledano, čitalac ostaje zapanjen kad shvati da su uključeni tekstovi u najvećem broju slučajeva odlomci iz mnogo opširnijih dela (ponekad neshvatljivo opširnih) i da su se svi ti ogromni tekstovi sačuvali do naših vremena u kulturi koja nije marila da ih stavi na hartiju (ili je to izričito izbegavala, kad je reč o nekim kategorijama tekstova: ovde, naravno, reč »tekst« ne označava obavezno pisanu reč). Ta opširna dela su, recimo, vedski korpus i budistički kanoni (kad je reč o religijskim tekstovima), *Mahabharata* (kad je reč o epovima) ili *Okean priča* (*Kathasaritsagara*, zbirka slična *Hiljadu-i-jednoj-noći*, ali sa obrnutom verzijom nastanka: smišljena je da rasonodi jednu kraljicu). Već i izbor iz *Okeana priča* bio bi dovoljan za jedan zbornik, a nekoliko savremenih pisaca (među njima i R. Narajan) okuša li se u pokušaju da za savremenog čitaoca tomov *Mahabharate* prepričaju u okviru jedne knjige standardnog formata (da današnji čovek nema vremena nije tačno ako se uzme u obzir da je, kao Harun-al-Rišid, spreman da tokom godina svake večeri prati svoju omiljenu seriju na televiziji).

U izboru Vesne Krmpotić najviše prostora posvećeno je tekstovima u kojima se veličaju osećanja divljenja, obožavanja, predanosti i ljubavi, bilo da je reč o divljenju pred veličanstvenim događajima u prirodi, ili pred zagonetkama života, bilo da je reč o predanosti i ljubavi između čoveka i boga, ili između ljudi. Posle prvog izdanja ove knjige moglo se očekivati da će se pojaviti posebni zbornici, posvećeni pojedinim tradicijama. Ipak, to se nije dogodilo. Od ozbiljnijih knjiga valja pomenuti zbornik Rade Iveković

Hiljadu lotosa

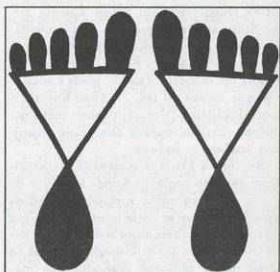
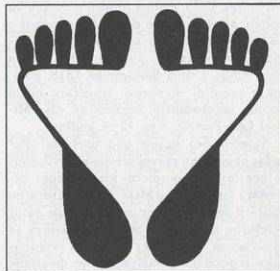
Dušan Pajin

Vesna Krmpotić: *Hiljadu lotosa*, Nolit, Beograd 1987. (drugo izdanje)

Počeci indijske misli (BICZ, Beograd 1981) i *Rgvedske himne* Mislava Ježića (Globus, Zagreb 1987).

Zbog toga treba pozdraviti drugo izdanje ove antologije, mada je – imajući u vidu interesovanje čitalaca – to komotno moglo biti i peto izdanje ove knjige. Bez obzira na to da li ćemo u dogledno vreme imati neki drugi, novi pokušaj panoramskog prikazivanja – antologiju indijskih književnosti – ili antologiju, recimo, budističke književnosti, ova knjiga ostaće nezaobilazna za svakog ljubitelja indijske književnosti. Ono što bi svakako obogatilo njena naredna izdanja jeste indeks u kome bi se evidentirala dela iz kojih su uzeti odlomci, čime bi se čitaocu pružila mogućnost da grupiše odlomke iz pojedinih dela rasute po pojedinim poglavljima.

Ovaj zbornik pravljen je sa jedinstvenom inspiracijom u nameri da predoči glasove koji govore iz pojedinih tekstova i tradicija, kao članove hora koji peva istu pesmu i kazuje istu misao, na različite načine. Međutim, rasponi indijske duhovnosti, pa time i književnosti, su ogromni – jedva da možemo nešto misliti, a da to već nije na neki način mišljeno u Indiji – isprobani su tamo svi načini mišljenja i uzdržavanja od mišljenja, sva osećanja i uzdržavanje od osećanja, sve pantankosti kazivanja i uzdržavanja od kazivanja. I sama Vesna Krmpotić to konstatuje u predgovoru kad kaže da ako se uočava spiritualnost indijske civilizacije ne treba da bude zaboravljena kultura prefinjenog svetovnog uživanja koja je takođe bila razvijana do neverovatnih potankosti. U indijskoj književnosti, stoga, nalazimo i uzajamna, prečutna ili otvorena, tanana ili silovita, osporavanja i opovrgavanja, a ne samo slaganja i nadovezivanja.



Sufijski tekstovi

Jasna Šamić

Eva de Vitray-Meyerovitch:
Antologija sufijskih tekstova
Naprijed, Zagreb, 1988, prevela
sa francuskog Mirjana
Dobrović, str. 343.

Prije deset godina, odnosno 1978. Eva de Vitray-Meyerovitch, specijalista za sufizam, autor više knjiga prevoda sa persijskog jezika, posebno djela M. Džalaludina Rumija, izdala je u Parizu knjigu sufijskih tekstova pod naslovom *Anthologie du soufisme*. Djelo je objavila izdavačka kuća Sindbad, koja inače objavljuje djela iz oblasti islama i sufizma (Up. E. de Vitray - Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978). Autorka ima namjeru da podučiti čitaoca osnovnim idejama islamskog misticizma-*ta-suvufa*, ili sufizma, i to putem odabranih tekstova. Knjiga je podjeljena u desetak poglavlja, prema određenim sufijskim konceptima, na primjer, »smrt« (»fizička i mistička smrt«), »Jedinstvo Bića« (*wahdat al-wujud*), »već«, »koprenas« (simbol koprenas), »ovaj svijet« (ogledalo, »savršen čovjek«, i sl. Unutar ovih poglavlja, autorka je ukomponovala, uz vlastite komentare i tekstove napojznatijih sufija islamskog svijeta.

Među mnogobrojnim imenima, tu su slavni Mansur al-Halladž (10.v.), Mavlana Džalaludin Rumi (13.v.), Gazali (12.v.), Ibn al-Arabi (13.v.), pjesnik Hafiz (14.v.) i Junus Emre (13.v.) i mnogi drugi. Među ovim slavim imenima našla su se i dva autora »naše gore«, jugoslavenski pjesnici Musa Čizmić i Safvet-beg Bašagić, koji je i začetnik jugoslavenske orijentalistike. Autorka je ponegdje stavljala imena prevodioca pojedinih tekstova; najvećim dijelom prevedeni su arapskog, turskog ili persijskog jezika. U jednoj bilješci izdavač je naznačio da su tekstovi u kojima nema imena prevodioca, prevedeni od strane autora knjige. Izlazi, prema tome, da je Eva de Vitray-Meyerovitch prevela i pjesme Bašagića i Čizmića, ali ne znamo s kojeg jezika. Naslovi pojedinih tekstova dani su u originalu, i takvi naslovi su pod znacima navoda, dok je većinu naslova dala sama autorka.

Podsjetimo se da su prije nekoliko godina, tačnije 1981. g., D. Tanasković i I. Šop iz Beograda priredili i izdali jednu sličnu antologiju (*Sufizam*, Vuk Karadžić, Beograd, 1981), ali autori tekstova zastupljeni u knjizi o sufizmu nisu bili mistici sa Orijenta, nego moderni orijentalisti iz Evrope.

Nedavno je zagrebačka izdavačka kuća, »Naprijed«, objavila prevod gore pominjane knjige sufijskih tekstova pod naslovom *Antologija sufijskih tekstova* (Zagreb, 1988).¹ Tako smo ovaj put dobili knjigu koja, istovremeno posmatra stvar i »iznutra« i iz »evropskog ugla« (knjiga D. Tanaskovića i I. Šopa je inače zbog toga bila kritikovana od strane nekih kritičara). Ovaj poduhvat, prevodenje već prevedениh tekstova, predstavlja stoga zaista smion pokušaj. On je smion

već bio i u izdanju na francuski jezik, s obzirom na teškoću prevodenja sufijskih tekstova uopšte na neki evropski jezik i pronalaženje, na primjer, ekvivalenta za određene sufijske termine. Ovakvi tekstovi neminovno se udaljavaju od originala, sve više i više, posebno kad se radi o prevodenju poezije.

Ipak, ovim ne želimo reći da je prevod neuspio, odnosno da je ovaj trud izdavanja sufijskih tekstova bio promašaj. Naprotiv, prevod zvuči lijepo, tekstovi su tačno prevedeni sa francuskog jezika, kao i sufijski termini, pa naš čitalac može dobiti ipak tačnu sliku o sufizmu i njegovim konceptima. Što se terminologije tiče, prevodenje termina sa francuskog jezika, na primjer, moglo je čak i olakšati posao prevodiocu i pomoći u raščišćavanju terminoloških problema. Ali uz sve ovo, jugoslavenski čitalac treba da pristupi ovom izdanju s izvjesnom ogradom upravo zbog činjenice da je to prevod prevedenog.

Prevodilac sa francuskog jezika, Mirjana Dobrović, koristila se filozofijskom terminologijom udomaćenom uglavnom u hrvatskoj varijanti srpskohrvatskog jezika. Tako je na primjer pomenuti termin »*Wahdat al-wujud*« koji je na francuski preveden kako je tu uobičajeno sa »l'Unité de l'Être«, na naš jezik preveden kao »Jedinstvo Bitkas«, a termin »*tawhîd*«, »l'Unité divine«, sa »Jednost Boga«. Pomenuti termini se kod nas prevode često i kao »jedinstvo Bića«, odnosno »Jednoća«, »Jedinstvo«. Poznato je name da se francuska leksema »Être« može prevoditi na srpskohrvatski kao »Bitak« (»Seins«) i kao »Biće« (»das Seiendes«, kod sufijskih termin obuhvata i jedno i drugo).

Kao primjer za gore rečeno može nam poslužiti jedna pjesma E. Junusa, turskog pjesnika iz 13. vijeka, veoma slavnog i danas i na Zapadu i na islamskom Orijentu, koju je za francusko izdanje preveo poznati turkolog Perter Nail Boratav. Pjesma u prevodu na srpskohrvatski jezik veoma lijepo zvuči i predstavlja direktan i tačan prevod Boratavljegov prevoda sa turskog jezika. Kako ova knjiga nije naučno izdanje i nema referencu na djela iz kojih su tekstovi prevedeni, to ne

možemo znati kojim se izdanjem ili rukopisom Junusove poezije poslužio prevodilac Boratav, odnosno ne znamo da li je njegov prevod i doslovan prevod Junusove pjesme. Za naslov, pak, možemo biti sigurni da ga je dao ili prevodilac ili autorka de Vitray-Meyerovitch (»U oceanu tvoje ljubavi«, vidi zagrebačko izdanje, op. cit. p. 106.), jer u ovakvim pjesmama autor ne stavlja naslov. Isto tako znamo da je to pjesma iz Junusove zbirke poezije, divana pjesama *Divan*. Izdava njegove poezije ima veoma mnogo i nebrojeno mnogo rukopisnih prepisa njegove poezije koja se čuva u mnogim bibliotekama u Evropi i Maloj Aziji, posebno u Istanbulu (Junusove pjesme zapisivali su poslije njegove smrti njegovi obožavatelji, koji su se često potpisivali i sami pjesnikovim imenom - Junus Emre, pa se tako Junusu pripisuje, dvostruko pa i trostruko više pjesama nego što ih je on napisao, odnosno pripisuje mu se preko hiljadu pjesama).

Jedan od poznatih turskih specijalista za sufizam i sufijsku poeziju, A. Gölpınarlı, takođe je i jedan od veoma poznatih sastavljača antologije poezije Junusa Emrea. U njegovom izdanju (A. C., *Yunus Emre*, Istanbul, 1971.) pomenuta pjesma glasi nešto drukčije nego u Boratavljevom prevodu na francuski, pa i u odnosu na prevod na srpskohrvatski jezik. Na primjer P. N. Boratav prevodi tursku riječ *more* (*deniz*)² kojim se uvijek simbolično prikazuje Bog, Vječnost, i Beskraj, sa izrazom »ocean« jer je ocean »veće more« od »mora«. Glagol »yürürmek« - »ići, hodati, korčacati, napredovati, ići naprijed, otići«, Boratav prevodi (ukoliko je u njegovom izdanju bila zastupljena ista turska riječ) kao »passer outre«, jer je u čitavoj pjesmi prisutna ideja o transcendentnom. U srpskohrvatskom jeziku nailazimo na riječ »ocean«, za »more«, a na sintagmu »preći preko« za »passer outre«. Doslovan prevod ovog stih glasi: »O dragi, u more tvoje ljubavi želim zaroniti, utopiti se u njemu, i otići! Oba svijeta želim u mjesto praznično pretvoriti, želim da taj život potraje i /onda/ otići!«. Stih koji na srpskohrvatskom i na francuskom jeziku glasi »zadobiti srca«, u Gölpınarlijevom izdanju pomenute Junusove pjesme glasi »postati srce«, a stih »izgubiti duše (na kocki)«, u originalu glasi »umrijeti«, »od tog umrijeti; »grad-tvoja-i-moga«, »ville du-tien-et-du-miens«, kod Junusa glasi »grad egoizma-tu-je«. »grad *jaizma* i *ti-izma*«, odnosno »grad svojatanja«, misli se na ideju o odustajanju od svega ovzemaljskog, o izlišnosti glagola »posjedujem« i o odricanju od niskih pobuda kakvu je svojatanje, egoizam, strast za imetkom itd. u srpskohrvatskom prevodu ote je prevedeno sa »grad to-je-moje-to-je-tvoje« (Up. Gölpınarlı, op. cit. p. 131; E.V. Meyerovitch: *Antologija sufijskih tekstova*, op. cit. p. 106; isti autor, op. cit. p. 112.).

Bez obzira međutim, na sve eventualne primjedbe koje se mogu uputiti izdanju ove knjige i uopšte prevodenju iz »druge ruke«, sa sufijskog stanovišta gore pomenuta Junu-

¹ Svojim bibliotekom »Naprijed« iz Zagreba je jedan od prvih naslovi već izdavača čije se uredništvo odlučilo da o govori sve većem interesu čitalaca za ovo područje. Privatno izdavanje se već davno okrenulo ovom području, ali - nažalost - često sa slabim izborom, ili slabim prevodiocima. Do sada objavljene, kao i najvjenjane knjige - uključujući tu i kapitalno i još uvek aktuelno (iako je napisano pre sto godina) delo V. Dječmaza: *Raznolikosti religioznog iskustva* - »Naprijedove« biblioteke, naznačuju da će čitaoci sada imati prilike da upoznaju i ozbiljnija dela iz ovog područja.

² *Deniz* znači more uopšte, »more«, »ocean«.

sova pjesma, kao i druge sufijske pjesme, nisu netačne, ponekad čak ljepše zvuče nego u samom originalu zbog nerijetko prisutne didaktičke note u originalu, koji prevodioci nastoje izbjeći. Ovakve knjige, kojih je inače veoma malo na srpskohrvatskom jeziku, pa i ova knjiga sufijskih tekstova, dobro su došle našem čitaocu koji će moći, zahvaljujući njima, dobiti osnovne pojmove o tome što je to islamski misticizam.



Nove knjige

Antologija na savremenata malezijska poezija. Priredio Ahman Kamal Abdulah. – Makedonska knjiga, Skopje, 1988. Str. 207, čir.

S. C. F. Brandon, *Sudenjoto na Isus od Nazareta.* Prevela Tatjana Panova. – Mislja, Skopje, 1988, Str. 375, čir.

Vladimir Devidé, *Japan – prošlost i budućnost u sadašnjosti.* – Znanje, Zagreb, 1988. Str. 250, lat.

Eugen Herigel, *Zen u umetnosti gađanja iz luka.* preveo Milan Tabaković. – Gradina Niš, 1988. Str. 75, lat.

Filip Hiti, *Istorija Arapa.* Preveo Petar Pejčinović. (Drugo, fototipsko izdanje.) – Veselin Masleša, Sarajevo, 1988. Str. 750, lat.

Istočnjačka mistika. Priredili Vladislav A. Gigov i Marko M. Đorđević. – Zajednica književnih klubova Srbije, Beograd, 1988. Str. 95, lat.

Istočno blago. Sabrao i preveo Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak. – Svetlost, Sarajevo, 1988. Str. 414 (I) i 429 (II), lat.

Pavle Jevtić, *Karma i reinkarnacija u hinduskoj religiji i filozofiji.* Preveo Branislav Kovačević. – Književna zajednica Novog Sada, 1988. Str. 122, lat.

Jašar Kemal, *Iljnda bikovi.* Preveo Ilhami Emin. – Makedonska knjiga, Skopje, 1988. Str. 290, čir.

Anton Kjels, *Taoizam.* Prevela Ivana Đorđević. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1988. Str. 181, lat.

Konfucij, *Pogovori.* Prevela Maja Milčinska. (Drugo izdanje.) – Cankarjeva založba, Ljubljana, 1988. Str. 255, lat.

Leonard Kotrel, *Iščeznate faraoni.* Prevela Solzica Popovska. – Mislja, Skopje, 1988. Str. 316, čir.

Edmund Leach i D. Alan Aycock, *Strukturalističke interpretacije biblijskog mita.* Prevela Gordana Slabinac. – August Cesarec, Zagreb, 1988. Str. 187, lat.

Andre Martine, *Indoevropski jezici i Indoevropljani.* Prevela Jasmina Grković. – Književna zajednica Novog Sada, 1987. Str. 275, lat.

Patrik Ravinjan, *Reinkarnacija.* Prevela Anđelka Cvijić. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1987. Str. 165, lat.

Sesil Sanj, *Sveti erotizam.* Prevela Marija Prija. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1988. Str. 153, lat.

Shiga Naoya, *Dug put kroz mračnu noć.* Preveo Dejan Razić. – Liber, Zagreb, 1988. Str. 434, lat.

Upanišade. Preveo Vojislav Despotov. – Književna zajednica Novog Sada, 1988. Str. 133, lat.

Jean-Michel Varenne, *Tantrizam.* Prevela Mileva Marković. – Dečje novine, Gornji Milanovac, 1987. Str. 156, lat.

E. A. Vosil Badž, *Amajlije i talismani.* Preveli B. Stanić i D. Jović. – Samostalno izdanje, Beograd, 1988. Str. 463, lat.

Muhamed Ždravović, *Bosansko-hercegovački prepisivači djela u arabičkim rukopisima.* – Svetlost, Sarajevo, 1988. Str. 396 (I) i 462 (II), lat.

Nenad Burgić, *Kineska kaligrafija.* Naučna knjiga, Beograd, 1988. Str. 220, lat.



Brojevi objavljeni u 1988. sadrže:

Broj 15 (jan. – mart)

- Smrt u japanskoj poeziji
- Kineska shvatanja smrti
- Reinkarnacija i oslobođenje
- Indijski materijalisti o smrti
- Reinkarnacija i bardo
- Oziris i preobražaj čoveka
- Čovek u raspravi sa dušom
- Jevrejska shvatanja smrti i reinkarnacije
- Grčka shvatanja reinkarnacije
- Gnoza i hrišćanstvo
- Strah od smrti i sećanje na smrt
- Imaginacija i Knjiga promena

Broj 16 (april – juni)

- Smisao haiku poezije
- Zen vrlovi i kontemplacija
- Žad i šljiva – tema kineskog slikarstva
- Mimesis i maja
- Postavljanje i razlaganje tragičkog
- Korejski budizam
- Počeci zena u Americi
- Lamin demon
- Pravi čovek i transcendentni čovek

Broj 17 (juli – septembar)

- Askeza i ljubav
- Srednji put budizma
- Ideal ljubavi u raišnavizmu
- Transgresivna sakralnost – svetost prestupa
- Skrivena značenja Pesme nad pesmama
- Čeznja za apsolutom u islamu
- Ljubav u hrišćanstvu
- Rasa – suština umetnosti
- Sledbenici strašnog Bhairave

BROJ 18 (oktobar – decembar)

- Istočnjačka medicina
- Kineska medicina i kultivisanje čija
- Indijska medicina i psihijatrija
- Tibetska medicina o raku i duševnim poremećajima
- Islamska medicina
- Šopenhauer, Indija i kvjetizam
- Čovek srca u bengalskoj tradiciji
- Ljubav u Kuranu

CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *The Beginning and End of the World*

- Milton Munitz: The Meaning of Cosmology
Paul Davis: Naked Singularity
Mirko Gaspari: Chinese Cosmological Doctrines
Randolph Kloetzli: Buddhist Cosmology
Randolph Kloetzli: Jain Cosmology
Randolph Kloetzli: Hindu Cosmology
Creation and Cosmogony in the Jewish Tradition
Gershom Scholem: Kabbalistic Eschatology
Seyyed Hossein Nasr: The Cosmology of Ibn Sina
Milton Munitz: The End of the Universe
Dušan Pajin: Why Something and not Nothing?

39 *Sidelights*

- Andrej Ule: The Logic of Zen and the Zen of Logic
Rada Iveković: Indian and Western Logic
Vladan Panković: Oriental Philosophy and Knowledge in
Modern Physics
Nenad Burgić: Japanese Calligraphy
Slobodan Ilić: The Discovery of Hidden Treasure

57 *Eastern Exotica*

- Srđa M. Pavlović: The Marital Customs of Altaic
Uryanhays
Miroslav Tanasijević: Lulu – The First Doctor in the World

61 *Interviews and Events*

- (Un) Expected Nobel Prize;
Nehru – The Person and His Times; Japanism – Then and
Now; Ikebana in Belgrade; Symposium on Son Buddhism
Articles by: Dušan Pajin, Dejan Sretenović, Snježana Zorić

71 *Book Reviews*

- Rada Iveković: Psychoanalysis and India
Vladimir Momčilović: The Mysteries of the Maya
Dušan Pajin: Thousand Lotuses; Jasna Šamić: Sufi Texts



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.

Likovno-grafička oprema: Milan Jovanović

Cena jednog primerka 10.000 dinara. Pretplata
za 1989. godinu iznosi 40.000 dinara
Čitaoci koji uplate pretplatu zaključno sa 31.
januatom dobijaju popust i plaćaju pretplatu
35.000 dinara

Pretplata za tekuću godinu prima se do 1. maja.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263 kod
SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom »za
KULTURE ISTOKA«.

Cena jednog primerka za inostranstvo
US D 10.00

Godišnja pretplata US D 40.00. Uplata na
devizni račun kod Beobanke u Beogradu:
60811-620-101-257300-03292.

Zaštitni znak: crtež Radomira Reljića

Štampa: »Forum« Novi Sad

U troškovima štampanja ovog godišta časopisa
učestvovala je Republička zajednica nauke
Srbije.

Stari brojevi mogu se naručiti pouzećem po ceni
od 7.000 dinara kod Svetlane Vuković, »Školska
prodaja«, »Dečje novine«, Tihomira Matijevića 4,
32300 Gornji Milanovac, tel. 032/711-073

Ilustracija na naslovnoj strani:

Nepoznata slika Paula Klea?

Ne dijagram za izračunavanje astronomskih razdoblja i
meditaciju (Indija, XVIII vek)

Ilustracija na 2 strani korica:

Gore: Primordijalni haos

Dole: Prva pojava kosmosa u bolanskoj viziji (ilustracija De
Bruja, Engleska, XVII vek)

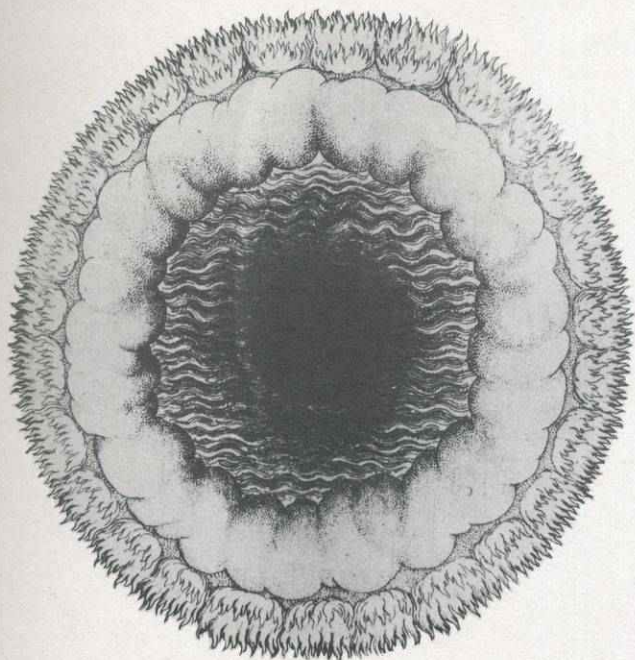
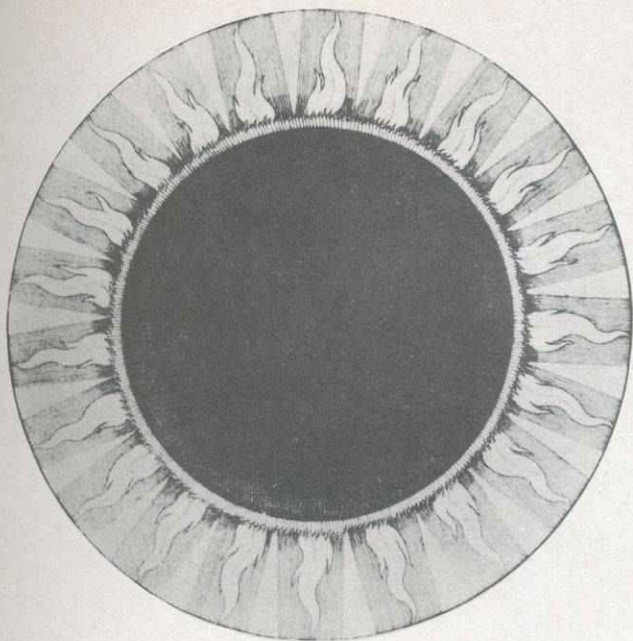
Ilustracija na 3 strani korica:

Gore: Javljanje prvog svetla

Dole: Stvaranje elemenata (De Bruj, Engleska, XVII vek)

Ilustracija na 4 strani korica:

Simbolički prikaz svemira /Hrišćanska mandala -
Nemačka, XII vek)



KULTURE ISTOKA



U ovom broju:

- Početak svemira
- Kineska kosmologija
- Indijska shvatanja čoveka i sveta
- Stvaranje i kosmogonija u jevrejskoj tradiciji
- Kabalistička eshatologija
- Kraj svemira
- Logika zena – zen logike
- Indijska i zapadna logika
- Orijentalne filozofije i saznanje u savremenoj fizici
- Japanska kaligrafija
- Mistika hurufija
- Mongolski svadbene običaji
- Prvi lekar na svetu
- Nehru – stogodišnjica rođenja
- Japanizam i Evropa
- Psihoanaliza i Indija
- Zagonetke Maja