

KULTURE ISTOKA

God. VI Broj 20
april - juni
1989.

*Časopis za filozofiju,
književnost i umetnost Istoka*



Tema broja: Meditacija Istoka i Zapada



KULTURE ISTOKA

Sadržaj

3 *Meditacija Istoka i Zapada*

- Dušan Pajin: Vrste i smisao meditacije
Daniel Golman: Usredsređivanje i sabranost
Šunrju Suzuki-roši: Meditacija soto zena
Rija Klopenborg, Ronald Pelmejer: Vizualizacija u budističkoj meditaciji
Hui Neng: Meditacija i mudrost
Taiko Jamasaki: Meditacija u šingonu
Kroćenje slona i majmuna
Georg Fojerštajn: Stupnjevi meditacije u jogi
Mark Diškovski: Primordijalni treptaj
Daoističko unutrašnje umeće
Edvard Hofman: Jevrejska meditacija
Vladan Perišić: Molitva uma i molitva srca
San Huan de la Krus: Mračna noć
Svetlo sveta
Luj Masinjon: Srce u muslimanskoj molitvi i meditaciji
Tošihiko Izucu: Unutrašnji preobražaj čoveka

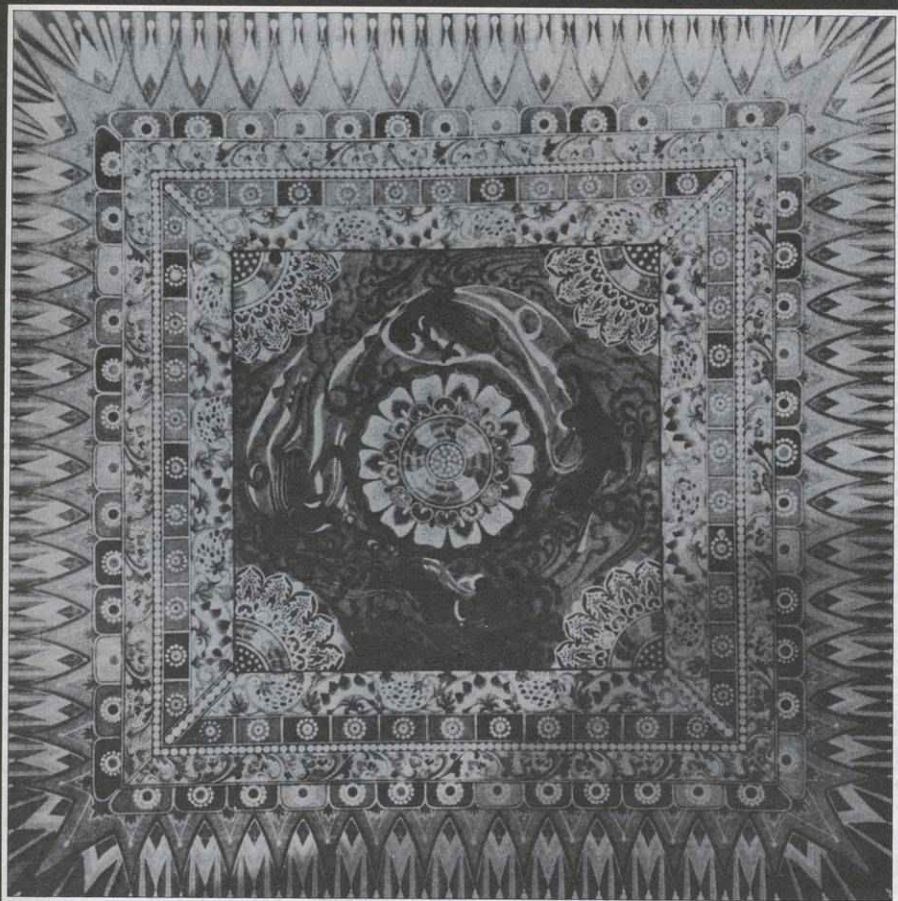
57 *Ličnosti i događaji*

- Umeće unutrašnjeg spokoja: razgovor sa Čen Jingningom;
Filozofija i religija u Zagrebu; Dani japanske kulture u Beogradu; Dan Kine; Radhakrišnan – sećanje na mislioca Pišu; Radosav Pušić, Danijela Babić, Branislav Milenković, Mladen Božović, Dušan Pajin

63 *Osvrti i prikazi*

- Kazuo Tanaka: Najtiražnija knjiga na svetu
Marko Živković: Spolja i iznutra
Rada Iveković: Opozicija lijeve i desne strane
Branislav Milenković: Prvo predstavljanje tajni šingona
Vladan Velimirović: Zen »velike jednostavnosti«
Lidija Merenik: Jermensko umetničko blago
Dušan Pajin: Pesimizam i izbavljenje

Meditacija Istoka i Zapada



Kineska mandala sa lotosima (VII vek)

Primene meditacije

1) Uobičajeno je da se meditacija povezuje sa nekom religijskom tradicijom ili da se na nju oslanja. U tom pogledu sa meditacijom stoji slično kao sa mistikom, utoliko pre što se meditacija smatra praksom tipičnom za mistika, a ne običnog vernika, kome ne leže napor i predanost potrebni za meditaciju, ili koji zbog načina života nema za nju vremena. Izuzimajući posvećene jogine ili kaludere, prosečni ljudi koji upražnjavaju neki vid meditacije u Japanu, Indiji ili Kini jednako su retki kao i na Zapadu.

1a) Treba imati u vidu da meditacija (i mistika) često nisu bili deo ortodoksnih religija, ili su čak bili u većem ili manjem raskoraku u odnosu na nju. U tom smislu mistik je – kao neko ko je odabrao individualni put kome nisu potrebni posrednici, jer mu meditacija ispunjava svrhe – bio nerado gledan. Napetost između mistike i vladajuće religioznosti bila je prisutna tamo gde je postojala velika opreznost i strah od jeresi, odnosno, tamo gde je postojalo dogmatsko službeno učenje i niska tolerancija u odnosu na svako odstupanje.¹ Filozof i mistik su, naročito na Zapadu, bili u raskoraku sa dogmama i zbog svojih shvatanja božanstva – panteističkih ili apersonalnih (ideja apsoluta, apsolutni duh itd.)

1b) Na Istoku nalazimo i shvatanja koja će na Zapadu biti moguća tek u XX veku – ateističku mistiku i sledstveno tome, meditaciju zasnovanu na ateističkim pretpostavkama (rane upanišade, rana joga, taoizam). Drugo, tu nalazimo i stanovite koje je teško razvrstati – po kome se postojanje božanstva ne odriče nego se smatra irelevantnim za razrešenje čovekovog položaja u svetu (upanišade, rani budizam). Na osnovu toga vidimo da meditacija ne samo da nije isključivo vezana uz religijski okvir, nego je u nizu slučajeva negovana u sklopu jednog ateističkog stanovišta.² Ovo nam se čini važnim stoga

Vrste i smisao meditacije

Dušan Pajin

što se ove razlike zanemaruju kada se pojednostavljeno govori o kulturnom nasleđu, a i stoga što je to relevantno za neke naše savremenike. Naime, dok je mnogim današnjim ljudima jasno da vazduh, vodu i zemlju možemo poštovati čak i ako ne verujemo u animizam, ili da drugog čoveka možemo uvažavati čak i ako ga ne smatramo božijim stvorenjem, malo je onih koji znaju da su mistička iskustva, ili upražnjavanje meditacije, mogući i u jednom ateističkom, ili nereligijskom okviru. Imao sam prilike da čujem, vidim kako se poneki uvereni ateista plaši ili stidi takvih svojih iskustava ili ideja da, eventualno, meditira (kao nekog zastranjanja), kao što su se nekad kaluderi stideli noćnih polucija, ili plašili da će podležati polnim impulsima. Kao što su se nekad ljudi bojali da bi neka iskustva ili saznanja mogla da im izazovu sumnju i uzdrmaj veru u boga, tako sada ovima izgleda kao da neka iskustva ili meditacija ugrožavaju njihov ateizam ili naučni pogled na svet.³

Sada možemo da istaknemo dva zaključka. Prvo, da se meditacija može upražnjavati u religijskom i nereligijskom okviru. Drugo, da ona može biti sredstvo artikulisanja i kultivisanja neuobičajenih iskustava, čak i izvan svakog tradicionalnog mističkog, ili religijskog učenja.

Dva specifična konteksta uz koje se takođe vezivala meditacija jesu umetnost i borbene veštine.

1c) Povezivanje meditativnog i estetičkog iskustva nalazimo približno u isto vreme u Indiji (kašmirski šaivism) i Kini (čan budizam) između VIII. i X. veka. Pre toga nalazimo i u Kini i u Indiji fantastične priče ili parabele koje posreduju meditativno iskustvo (u Kini taoizam, u Indiji purane). U kašmirskom šaivismu reper je bila poezija i drama, a u čanu slikarstvo. Nešto kasnije u hrišćanstvu se javlja meditativno pevanje (u pravoslavlju) i muzika (u katoličanstvu). Muzika i ples sa meditativnim aspektima ili učinkom javljaju se i pre u Indiji (ritualni ples). U japanskom zenu, uz poeziju, para-

bolu i slikarstvo, priključuju se posebne estetičke forme kao što su a ceremonija i ikobana (aranžiranje cveća).

Odnos umetnosti, estetičke i meditativnog iskustva može imati različite vidove. Meditacija može biti neka vrsta pomoćnog sredstva, podsticaja ili pretpostavke u stvaranju. U drugom slučaju umetničko delo ima za cilj da prenese ili pobudi u drugome meditativno iskustvo ili vid. Osim toga, estetičko iskustvo može biti vrsta pripreme, ili uvodnog pročišćenja, spremanja za dublji uvid, ili meditativno iskustvo, pošto oba počinju na srodnim svojstvima primaoca.

1d) Nema jasnijh podataka o sprezi meditacije i borbenih veština Indiji, mada se zna da su neki elementi joge (vežbe disanja i određene asane) korišćeni u svrhu poboljšanja borbenih veština. Tradicija na uz budistički manastir Šao-lin u Kini i neke potonje škole borbenih štima, kao i spreaga borbenih veština u jednog dela zena u Japanu, znatno su jasnije.

I tu nalazimo različita značenja meditacije u kojima će u nastavku i više reći. Naime, nekad je meditacija u funkciji uvećanja borbene spretnosti (taj cilj spada u egoičku ravnu). Kasnije ona omogućuje omišljanje dubljih načela borbe i nadmetanja ljudi uopšte (egzistencijalna ravna). Konačno, upražnjavanje borbene veštine i s njom povezane meditacije na moraju više biti posvećeni borbenoj gotovosti nego produbljivanju meditativnog iskustva u užem smislu, preko granica nadmetanja i svrhovitosti (transpersonalna ravna). Dok je ranije meditativna distanca posredno služila efikasnosti i poboljšanju veštine, sada se veština produbľuje do umetnosti i služi, kao meditacija, pronicanju o tačke u kojoj se nadlazi i poništava svaka vlastitost, sebe-svesnost i nadmetnost najbolje.

Vrste meditacije

2a) Kod usredsređujuće meditacije⁴ odabire se neki objekat na koji se usmerava nepodeljena pažnja (koja je zadugo, obično, podeljena). Praksa se sastoji u stalnom vraćanju pažnje na objekat. Objekat može biti spoljašnji (predmet, elemenat, mandala) ili unutrašnji (mantra, disanje, ideja, vizualizovani predmet). Primera radi, sistem od osam

¹ Neki islamski mistici (al-Halalad) imali su stoga nesrećne sudbine, a neki hrišćanski mistici (Majster Eckhart, San Huan de la Krua) bili su u nekim periodima gonjeni. U autobiografiji Terese iz Avilje može se zapaziti stalno naglašavanje odanosti očima i službenim učenjima, što deluje kao neko pravdanje.

² Ovaj stav zbućuje onoga ko je navikao da misli u pojednostavljenu polaritetu ateizam – religija. Naime, istorija kulture nam ukazuje da su u ovom području prisutne različite kombinacije: teističke i ateističke religije, religiozni i nereligiozni teizam, mističizam sa i bez religijskog zaleda, ateistički i teistički mističizam. To ne znači da se ne mogu naći sličnosti i analogije između teističkih i ateističkih sistema meditacije, kakvo to pokazuje Izacu (T. Izutsu: *Sufism and Taoism*, Univ. of Calif. Press, Berkeley 1983). Međutim, us to ne treba zanemariti razlike ili prevideti njihove sličnosti. A čini se da se baš to događa Izacu u njegovom komparativističkom radu, kada zaboravlja da se Čuang-čeoovo stanovište razlikuje od Ibn Arabijevo po to me, što za njega u krajnjem, trećem stepnju meditativnog postignuća nema nikakvog „božanskog života, „božanske realnosti, „božanske suštine itd.“ o čemu govori Ibn Arabi (uporedi, uzme, 1983: str. 476). Osim toga, bez obzira na toleranciju Ibn Arabi bi Čuang-čea smatrao nevernikom (ne samo zato što ne drži do Alaha, nego što ni bilo kojeg božanstva) a Čuang-čea bi se čudio čoveku koji u svojoj skromnosti i samo-poricanju jedan mali ego (svoj) menja za jedan veliki ego (božanski).

³ Verovatno stoga jedan broj propagatora istočnih učenja ili tehnika (joge, meditacije i sl.) napadno insistira na značajnosti svojih ideja i učenja (a za njihovu religioznost, ukoliko je reč o poreknu statusu njihovih organizacija, pošto su religijske institucije na Zapadu oslobođene pošte). Dodatni propagandni učinak se postići kaže da se kaže da ta učenja objedinjuju nauku i religiju, tj. premoćuju onaj raskol koji je u zapadnom duhu nastao sa Galilejem i Darvinom, što nije nemoguće ako se religioznost ne zasniva na biblijskoj slici sveta. Kad je reč o propagiranju meditacije onda se često kaže i da je meditacija „normalna“, „prirodna“ i „menapsna“ ili „slaka“. Prva dva pridiva treba da otklone zamke ili bojazni proistekle iz neodređenih optomena psihologa da meditacija stavlja čoveka i njegovu psihu pred neprirodne zahteve i zastranjenja. Druga dva običavaju nešto slično reklamnim porukama da kurseve strahani jeta („nemački bez muke“ itd.).

⁴ U budizmu se operiše sa još dva tipa pojmova, koji se, grubo govoreći, poklapaju sa usredsređujućom i receptivnom meditacijom. To su *Samatha*, koja označava smirivanje duha, ili, ono što se u jogi naziva prestanak (*niraha*) vrćenja duha i *Vipassana*, tj. postizanje vida karakterističnog za receptivnu meditaciju. Drugi par jeste: *dhjāna* kao opšta osanaka za meditativnu praksu (oba tipa) i *prajna* koja podrazumeva „mudrosne ili filozofske sadržaje“ (ovde) do kojih je moguće (po budističkoj filozofiji) doći i nezavisno od meditacije (nezavisno i od receptivne meditacije).



Sedmoglavni konj boga sunca (Indija, XVII vek)

jhana u budizmu, ili *zazen* u zenu, Patanj-daljeva joga-meditacija (*dharana-dhyana-samadhi*) i taoistički »post duha« (*tao wang*) spadaju u ovaj tip meditacije, kao i neki tipovi tantričke meditacije.

2b) Receptivna meditacija se sastoji u kultivisanju istrajne neselektivne svesnosti i pažnje. Ova »svedokujuća« svest nije ispražnjena kao u podmaklim stupnjima usredsređujuće meditacije, ali ona niti zahvaća u predmet svesti niti je njime zahvaćena, tj. niti ga »prerađuje« automatski, niti se identifikuje sa njim ili emocionalno vezuje, čak i kad se ovaj zaodva u najlicnije sadržaje i likove (iz tog konteksta je i čuvena zenovska maksima: »Ako sretnoš Budu ubij ga!«)⁵

⁵ To da se smetanje i ometanja mogu zaodneti ne samo negativnim, demonskim likovima nego i pozitivnim predstavama i likovima najbližih (majke, oca, svetaca itd.) poznato je u svim tradicijama. Hrišćanski pisci ukazuju na to kako asketama koji su predani opitu, davali stvaraju smetnje pojavljujući se u vidu misli ili sećanja na nešto im nedostaje, pobuđujući u ni-

otuda (u taoizmu i zenu), metafora svesti kao ogledala koje ostaje neizmjenjeno, ma šta se u njemu ogledalo. Tu spadaju budistička *satipatthana* i *vipassana*, stav *viveka* u jogi, praćenje taosa u taoizmu, *śikan-taza* u zenu, *mahamudra* iz tantričkog budizma i *śambhavopaya* u kašmirskom šaivismu. Tu spada i kultivisanje receptivnog stava tipa »neka bude volja tvoja«, u različitim vrstama teističke meditacije, gde je prethodna faza povlaćenje, ili poništavanje egoističkih i personalnih struktura.

Da bi nam postao jasan smisao receptivne meditacije, treba imati u vidu sledeće. U tradicijama se na osnovu iskustva došlo do uvida da meditacija i njen plod, svrha ili cilj, ne stoje u odnosu uzroka i posledice, bez obzira

ma strahove, strepnje ili sumnje, ili pak navodeći ih da se bave prividno duhovnim temama. Takođe oni im se pojavljuju u vidu demona ili čudovišta koja ih izazivaju, a nekad i u vidu anđela, svetaca, pa čak i samog Hrista (up. I. Brianchaninov: *On the Prayer of Jesus*, Element books, Dorset 1987).

da li je u pitanju ateistički, ili teistički sistem i bez obzira kako se cilj ili svrha određuju: kao prosvetljenje, probuđenje, oboženje, okeanski samadhi, utrućue, sjeđinenje sa bogom ili apsolutom, oslobođenje itd. Razlika je (jedino) u tome što se u teističkim sistemima smatra da osim pretpostavki na strani meditanta treba još da bude pokrenuta dobra volja, blagonaklonost, milost ili ljubav božanstva. U ateističkim sistemima smatra se da je iskustvo ili »stanje« o kome je reč, na neki način stalno, »od početka« tu i da meditacija samo treba da otkloni smetnje (tj. ono što ne dopušta da se iskustvo javi) i dovede čoveka u receptivno stanje. To se katkad poredi sa mesečinom i oblacima, ili vodom zauzdanom branom. Kad je mesec na nebu, da bi zasijao potrebno je da se oblaci razidu. U tom smislu, meditacija ne izaziva mesečinu nego razgoni oblake; tada se mesec pojavi sam od sebe. Isto tako, meditacija ne gomila vodu iza brane, nego uklanja gređe, jednu po jednu, sve dok voda ne grune sama od sebe.⁶ U budizmu postoji čuvena metafora »ploda koji dozreva« (i pada sam od sebe, kad je zreo).

2c) Time dolazimo do pročišćujuće meditacije koju ne treba shvatiti kao neki viši, treći tip meditacije; ona spada u sadržinsku meditaciju, zajedno sa sledećim (2d) tipom preuramljujuće meditacije.

Ona je sadržinska u tom smislu što se dopušta artikulacija relevantnih sadržaja i bavljenje njima, za razliku od pređašnje dve. Naime, u prvoj (2a) svaki sadržaj (osim onog koji je predmet usredsređivanja) se odbacuje, a u drugoj (2b) svakom se sadržaju dopušta da ude »u ogledalo svesti, ali bez zahvatnja.

U pročišćujućem tipu meditacije, čovek se često bavi onim najtežim: suočavanjem sa svojim najtamnijim stranama, kao i sa najtamnijim stranama ljudskog i podljudskog. Tu spada ono što Jung naziva suočavanje sa senkom, a ovaj tip meditacije i jeste sličan Jungovoj aktivnoj imaginaciji.⁷ Iz tog tipa meditacije je savremena psihoterapija crpla vredne podstacaje.

Treba imati u vidu da se o meditaciji u celine može govoriti kao o pročišćavajućoj. Na primer, najopsežnije budističko delo, a možda i najopsežnije delo o meditaciji uopšte, nosi naslov: *Put pročišćenja*, (*Visuddhimagga*, B. Buddhaghose). Meditum, ovde

⁶ U zenu postoji slična metafora: čovek se poredi sa kofom vode, meditacija labavi dno kofe i satori nastupa kad odjednom dno kofe otpadne i voda istee, tj. duh se iznenada oslobodi, isprazni se od sadržaja koji su gomilani i nošeni tokom celog dotadašnjeg života. Takođe se javlja i metafora pucanja zagnanog štrava.

⁷ Jung je smatrao da se aktivna imaginacija razlikuje od meditacije po tome što druga ne dopušta artikulaciju psihičkih sadržaja nesvesnog i onaj rad koji je u obličju kao put individualizacije. Meditum, kasnije se uvidelo da je taj polaritet (istočni-zapadni pristup) uslovan, i da Jung jednostavno nije poznavao ceo spektar meditacije kada je aktivnu imaginaciju suprotstavljao istočnoj meditaciji, nego je imao u vidu svega prva dva tipa meditacije (a i b). Ipak, Jung je u pojedinim periodima bio u stanju da sagleda i ove druge aspekte i vidove meditacije, pre svega u vezi sa ulogom i tumačenjem mandala, *Tibetanske knjige mrtvih* i simbolike čakri i kundalini joge.

imamo u vidu specifičnu meditaciju pročišćavajućeg tipa, a ne to što se meditacija globalno može smatrati pročišćujućom (kao što su u staroj Grčkoj pitagoreji i Empedokle smatrali da muzika, matematika i filozofija imaju pročišćujući učinak na dušu). Konkretno, u okviru kursa teravadske budističke meditacije koji se izlaže u *Putu pročišćenja*, pročišćujuće je u ovom užem smislu pročišćenje saznanjem i sagledavanjem puta. Međutim, pročišćenje u smislu u kome ovdje govorimo bolje je uobičajeno u tantrickoj meditaciji, kako hinduističkoj, tako i budističkoj. Tu se zauzima mnogo aktivniji stav u odnosu na energije, uključujući tu i energije negativnih strasti, patnje, bola itd. Ono što je otkriveno tada jeste da se da demonski može izaći na kraj ne samo ignorisanjem, izolovanjem i distanciranjem, nego i aktivnim suočavanjem, preobraćanjem i preuramljivanjem.

2d) Preuramljivanje (*reframing*) ili zamenja konteksta je termin iz savremene psihoterapije, ali postupak je poznat odavno. Meditacija usmerena na preuramljivanje je ona u kojoj se ili neki sadržaji smeštaju u novi kontekst ili se evocira neki sasvim novi sav držaj. U teističkim sistemima obično je u pitanju sakralizacija već postojećeg, ili zazivanje sakralnih sadržaja. Primer je to nalazimo u tantrizmu (uključujući tu i kundalini jogu), kod sv. Jovana Lestvičnika, San Huan de la Krusa, ili u novijoj hrišćanskoj meditaciji (evociranje ljubavi u sreću). U starijim tipovima meditacije kao što je bhavana u teravadi ili skruženje svetla u taoizmu, sakralizacija nije (nužno) uključena.

Uopšte uzev, u širem smislu meditacija je pročišćenje, a i preuramljivanje. Istina, preuramljivanje nalazimo i u filozofiji ili mističkim učenjima – na primer, Čuang-čevovi taoistički tekstovi, zenovske kao i sufijske priče daju slične primere preuramljivanja bez sakralizacije.

Preuramljivanje je premeštanje iz jednog konteksta (rama) u drugi, pri čemu se ništa ne menja u polaznim činjenicama ili okolnostima, nego u njihovoj postavi (geštaltu), ili značenju. To je, oprilike, kao razlika između toga kako čovek sam vidi svoj život i kako ga drugi vide.

Specifičan vid preuramljivanja je stavljanje u kontekstu u kome se ono što je bilo razumljivo pojavljuje kao paradoksalno, ili ono što je bilo nerazumljivo (jedinstveno suprotnosti *coincidentia oppositorum*) kao prihvatljivo i moguće.

2e) Kontekst paradoksa je najviše korišćen u sufizmu i zenu, a ima značajno mesto i u jevrejskoj tradiciji. Najpoznatija meditacijska paradoksalnog tipa jeste rad sa koanom u zenu. Inače, meditacija bilo koje vrste teško je upražnjavati bez pomoći sa strane, ili oslonca i podrške druge osobe, a ovaj tip je nemoguće upražnjavati izvan odnosa učenic-naučitelj (šegrt-majstor), zbog toga što je potrebna interakcija dveju osoba. Ali, moguća je i individualna meditacija u kojoj se jedan broj tzv. situacija dvostruke spatanosti (*double-bind*) preuramljuje u meditative paradokse, koji u toj postavi postaju pred-

met meditacije, umesto da deluju destruktivno na osobu koja im je podvrgnuta.

2f) Hrišćanska tradicija negovala je meditaciju u vidu molitve. Naime, molitva je u velikom broju slučajeva vezana uz neku konkretnu nevolju, poduhvat ili želju. Rede su molitve koje se upućuju zbog neke opšte egzistencijalne nedoumice, kada se traži etičko razrešenje, a ne ispunjenje želje. Još je reda molitva meditativnog tipa, koja nije vezana uz neki određeni cilj, ili želju (dakle, da se uvećava vlastita dobra, moć ili sreća), nego je usmerena na to da se postigne jedna dublja participacija u sakralnim vrednostima (koja razvezuje čvorove srca i otvara čoveka za duhovna dobra). U tom pogledu slično stoji sa korišćenjem mantr, koje se takođe češće koristila za određene želje, a rede kao sredstvo koje priziva božanske energije, povezuje čoveka sa sakralnim i sakralizuje datu radnju, ili prostor. Međutim, hrišćanski posvećenici ostavili su razradenu praksu meditativne molitve i prateće meditativne prakse, kako u pravoslavnoj, tako i u katoličkoj tradiciji. U pravoslavnoj tradiciji najviše su se time bavili isihasti, a u katoličkoj time su se bavili franjevi, karmelita, jezuiti, kao i mnogi pojedinci nezavisno od pripadnosti.

Smisao i značenje meditacije

1) Nije samo molitva često vezana uz egoički ravan: u velikom broju slučajeva u takvom značenju se (i na Zapadu i na Istoku) nude izvodi iz meditativnih tradicija svih vrsta.

a) Sve one ponude u kojima se veli da čete biti manje podložni stresu, lakše se koncentrisati, bolje pamtili, manje zamarati, biti kreativniji, da će vas ljudi više voleti i da čete lakše sklapati prijateljstva, kreću se u toj ravni. Zapravo, velik broj ljudi se obraća meditaciji iz egoičke ravni, pa je i ponuda pokreta kojima je važan broj članova tome podočena. Meditacija se tako pojavljuje kao deo pakovanja nove ezotere, uklopljena u obrasce kompetitivnosti i uspešnosti, gde je osnovni cilj biti pametniji, bogatiji, moćniji, lepši od drugih.⁹ Meditacija se tu pojavljuje kao neki univerzalni podmazivač: ako nešto škripi i ne ide (u ličnom ili društvenom životu), treba samo podmazati meditacijom. Ili se pojavljuje kao istočnojačka zamena za Kueovu autosugestiju, a nekad kao netoksična zamena za razne sedative, psihostimulatore, droge itd.

Kad govorimo o tome, onda nam nije namera da izvrgnemo ruglu i bezvredimo

⁸ U tom smislu neke korporacije osnovane od strane istoseljenika na Zapadu distribuiraju meditaciju nastojeći da se uklope i povežu sa glavnim polugama sistema: industrijom, zdravstvom i obrazovanjem, armijom, obećavajući da će, ako budu meditalni, radnici biti zadovoljniji na poslu, bolje produktivniji, manje će se povrediti i štrajkovati, vojnici će lakše podneti obuku i manje će njih dovodjivati nerвне slomove, pacijenti će pre odrađivati i smanjiti troškove zdravstvenog osiguranja, dok će daci i studenti lakše savladavati gradivo i brže završavati školu. Nije čudno da na osnovu takvih izrazitih ideje o svetsko-civilizacijskoj ulozi meditacije kao sveopšteg leka.

ovakvu potražnju i ponudu.⁹ Naprotiv, sa bilo kojeg stanovišta (društvenog, kulturnog, zdravstvenog, obrazovnog) teško bi bilo poreći da bi za većinu ljudi bilo zdravije da svoju dnevnu dozu alkohola, štampe, televizije, droge¹⁰ pilula i praznog blebetanja zamene (delom ili u potpunosti) meditacijom, (makar i u ovom egoičkom značenju). Zapravo, najvećem broju ljudi potrebna je potpora u egoičkoj ravni (tome služi i većina današnjih psihoterapija). Ipak, neki terapeuti¹¹ smatraju da pojedinim klijentima pomoć u egoičkoj ravni može – gledano na dužu stazu, ili iz šire perspektive – biti medvedva usluga, jer razrešava onu krizu koja bi, možda, vodila dubljim promenama, dovođenjem u pitanje pogrešno odabrane uloge i vrednosti. Ovakvo, terapija izgleduje krizu, ili odlazi dublja suočavanja sa relativnošću egoičkih ciljeva, sa prolaznošću života i mogućnošću da nadide lične uloge i opsesije uspeha i neuspeha.¹² Naravno, stav o ovome moguće je imati samo u odnosu na konkretan slučaj, a ne načelno.

2) Tako dolazimo do egzistencijalnog značenja meditacije. Videli smo da mnogi u meditaciji vide sredstvo koje će im omogućiti da postignu nešto što nisu mogli da ostvare na drugi način. Ali, postoje situacije i razdoblja u životu kad čovek uvida da ima toga što mora da prežali i od čega mora nepovratno da se oprosti (svoje mladosti, ljudi, ili vlastitih mogućnosti koje su mu bile važne), da doživi neke gubitke, da se suoči sa prolaznošću, patnjom, bolešću ili smrću, na sasvim ličan način. Postoje mnogi načini na koje ljudi drže dalje od sebe ove sadržaje,

⁹ Neki kritičari smatraju da su izašli na kraj sa tim kada konstatuju da je meditacija biznis – kao da je proizvodnja nametajala ili lekova ili pružanje pravnih usluga legitimno ako je biznis, a meditacija to nije. Ono što odstina nije prihvatljivo jeste naduvavanje vrednosti i uloge meditacije – ali to je po pravilu deo marketinško-reklamnog stila koji je postao legitimno sredstvo u plasiranju svih proizvoda i usluga. Integentan čitalac može ipak biti odbijen nekim nedoludnostima (okoliko na njih obrati pažnju). Na primer, u preporučljivo-reklamnoj poruci mogu se naći i sasvim protivrečne tvrdnje, kao što su: ovo je prirodna i spontana tehnika, ali je transcedentna i može se upražnjavati samo po upućenosti ovlašćenog učitelja; ovo tehnika i učenje razvija su ljudi koji su živeli pogođeno i usamljeno na Himalajima pre više hiljada godina, i ona upravo idealno odgovara današnjem čoveku koji živi u gradskoj gužvi itd.

¹⁰ O odnosu droga (različitih vrsta) psihološko-ko iskustva i meditacije mnogo je pisano u poslednjih dvadeset godina. Jedna od popularnih zesta jeste da je droga skraćeni put do iskustva (širenja srca, tripa, ekstaze itd.) do kojih se meditacijom dolazi mukotrpno i na duge staze. Drugi se, pak, smatraju da bi se meditacijom mogla preporučiti eks-narkomanima ili u procesu odvikavanja kao suportivno sredstvo ili zamena za psihološko iskustvo. I jedna i druga teza su vremeno utopale – prva, jer je sličnost prividna a druga, jer eks-narkomani nemaju volju ni za manju disciplinu nego što je ona koju iziskuje meditacija.

¹¹ Istina, to nije konvencionalno terapeutsko stanovište, nego inspirisano idejama transpersonalne psihologije (vidi, recimo, F. Vaughan Clark: "Transpersonal perspectives in Psychotherapy", Journal of Humanistic Psychology, vol. 17, No. 2, Spring 1977).

¹² U budizmu je postojao stav da su čovekova oslobođenja i njegova mera patnje one koje upućuju ka oslobođenju, dok su demoni previše prisutnosti mukama, bogovima je suviše dobro da bi želeli oslobođenje.

kao besne pse iza ograde. Ali, neki se sa njima suočavaju i tada u meditaciji ne traže uvećanje moći i uspeha, nego odgovor na neka opšta, egzistencijalna pitanja. Najvažniji korak u tome jeste prihvatanje vlastitog života, ili sudbine (u dobru ili zlu) i delimične odgovornosti za nju. To balansiranje, podvlačenje crte je kao neki rezime, spremanje za drugo poluvreme, drugu polovinu života. To je pre svega, proces upoznavanja samoga sebe,¹³ otkrivanja vlastitog skripta (po terminologiji transakcione analize), upoznavanja vlastitih slabosti i dobrih strana. Otuda se ovo naziva i procesom identifikacije.

Identifikacija, zapravo, kao i meditacija ima tri značenja: egoičko, egzistencijalno i transpersonalno. U egoičkoj ravni čovek se identifikuje pre svega sa svojim ambicijama, poduhvatima i pozitivnim postignućima. U egzistencijalnoj ravni identifikacija mora da obuhvati i senku, čovekove mane, slabost, neusphe, prolaznost, smrt. U transpersonalnoj ravni identifikacija podrazumeva razidentifikaciju sa vlastitom sudbinom i traganje za transcendentnim, neempirijskim identitetom koji pojedine tradicije različito određuju.

Meditacija je u egoičkom značenju funkcionalna, jer služi praktičnim svrhama, dok egzistencijalno značenje meditacije proučiće iz usmerenosti čoveka na probleme smisla (čemu sve to?), odgovornosti (koliki je i kakav je moj udeo u uobličavanju mog života i života drugih?) i identiteta (ko sam ja?).

3) Nastojanje da se nađe odgovor na ova pitanja vodi čoveka ka transpersonalnoj ravni, pošto odgovor na ključna pitanja egzistencijalne ravni suočava čoveka sa nečim što prevazilazi tu ravan. Prelaz od jedne ka drugoj ravni podrazumeva razidentifikaciju sa prethodnim vrednostima i postizanje nove identifikacije. Ali, taj prelaz se doživljava i u anticipaciji i aktualno, kao veća ili manja kriza, ponekad i kao veliko raskidanje, a tim potresima i krizama obeležena je i sama meditacija, o čemu će nešto kasnije biti više reči.

U egzistencijalnoj ravni nema odgovora na temeljna iskustva te ravni: doživljaj praznosti, bazične usamljenosti ili ravnodušnosti sveta (izreka: »čovek umire same«, bachenosti, neizvesnosti i smrti. Za naše vreme ta iskustva su detaljno predočena u egzistencijalističkoj književnosti, ali stari su ih jednako dobro poznavali.

Snažnom tame i očaj čovek je gonjen dalje, ali ipak, mnogi ostaju začarani samosažaljenjem, sve do fizičke smrti, umirući sa

osećanjem da je ceo život nepravda, gubitak i prevara (obmana).¹⁴ Moć vlastite sudbine je velika. Snagu joj daje to što se čoveku čini, kada bi se od nje otkrilo, da bi morao da se suoči sa smrću i neizvesnošću, što u izvesnom smislu jeste tačno. Jer, prelaz i nije moguć »dok ne umre stari čovek«, kažu sve tradicije, sa čime se slaže i savremena psihoterapija.

»Smrt starog čoveka« različito se imenuje u pojedinim tradicijama, pri čemu je naglasak više na novoj identifikaciji nego na razidentifikaciji sa starim. Tako se govori o usaglašavanju sa taom, oslobađanju od karme, ustupanju čoveka pred bogom, ili predavanju u »božje ruke«, preokretu u dubokom središtu svesti, metanoji, bolesti i smrti kralja itd. I pojedine savremene psihoterapije govore o tome: povlačenje ega i stupanje opstava u središte psihičkog života (analitička psihologija), razidentifikacija sa ličnom istorijom, vlastitom sudbinom (psihosinteza), oslobađanje od skripta (transakciona analiza), preuramljivanje (psihologivističko programiranje), smrt ega i identifikacija sa transpersonalnim opstvom (transpersonalna psihologija).¹⁵

Kad se čovek razidentifikuje sa egom i identifikuje sa transpersonalnim opstvom on postiže unutarnju slobodu u odnosu na psihičke procese kao sadržaje nepremisljive transpersonalne svesti. On tada ne otuđuje svoje telo, osećanja i misli (kao u shizofrenim poremećajima), nego se ne izjednačava sa njima, ne svodi se na njih.

Dok je u meditaciji na egzistencijalnoj ravni važno upoznavanje egoičkih sadržaja i

¹⁴ U današnjim društvenim prilikama (bilo gde) teško bi bilo reći da je osećanje mnogih ljudi – da je u njihovom životu bilo nepravdi, ili da su prevareni »situacije ili »projekcije«. Ovde, međutim, imamo u vidu pre svega individualnu ravan, tj. situacije u kojima ljudi jedni drugima čine nepravdu ili varaju jedni druge bez obzira na društvene okolnosti i društveni režim. U tom smislu malo je ljudi koji u starosti ne ostaju sa osećanjem da je život prema njima bio nepravdan, tj. da je sama njihova odnosa s drugima na njihovu štetu, dakle nepredviđena (»Pakao – to je drugi«, da su drugi-ma dali više nego što im je uzvraćeno (»čovek je vazda na gubitku«), da su u životu više uložili nego što su dobili, da ih je život prevario obećavajući ono što se nije ispunilo. Nerazrešen talog razočarenja i ogorčenosti čovek nosi sa sobom u manastir, starost i smrt. Kao zapaša sv. Jovan Lestvici: »Nalazeći se nekim poevom blizu kelije ljudi koji su se posvetili bezmolvju (sibija, molitveno tihoavanje, meditacija – B.P.): čuh kako se od ogorčenja i besa, sami u svojoj keliji svađaju. Kao jarebice u kavezu, i kako se na uvredljive svoje obrećuju kao da su prisutni« (Lestvica, Beograd, 1968, str. 127).

¹⁵ Iz toga vidimo da je naše vreme proteralo primenu meditacije od transpersonalne (ili mističke, sakralne) do egoičke ravni (oslobađanje od stresa, povećanje efikasnosti) a istovremeno je proteralo psihoterapeutsku perspektivu od egoičke do transpersonalne ravni. To ukraćenje i preplitanje psihoterapije i meditacije je proces koji može stvoriti zbrku sličnu onoj koja postoji u »njoj« zooteriji – izgleda kao deo kako se od ogorčenja i besa, sami u svojoj keliji svađaju. Kao jarebice u kavezu, i kako se na uvredljive svoje obrećuju kao da su prisutni« (Lestvica, Beograd, 1968, str. 127).

sameranje odnosa ega i sveta, izostravanje sebe u odnosu na svet i druge, sada je cilj drugačiji – sagledavanje sebe kao dela veće celine, osećanje sveobuhvatnog jedinstva (okeansko osećanje), poimanje čoveka kao slobodnog, ali sastavnog dela mreže međusobno uslovljenih odnosa. Dok se ranije kretalo između dve krajnosti: osećanja izolacije i bolne usamljenosti i osećanja uhaćenosti u mrežu odnosa, obaveza i htenja – sada ima transpersonalno iskustvo o jednoj suštinskoj slobodi, unutarnjem zamahu i vrednosti, koja ne mora da bude potvrđena uspehom, priznanjem, ili naklonošću drugih. Na osnovu te slobode, osećanja vrednosti i samodovoljnosti, čovek ima snage da iskazuje i potvrđuje ono što smatra dobrotom i ljubavju, umesto da očajava što ih ne dobija od drugih.

Teškoće meditacije

Teškoće i rizici meditacije mogu seodeliti na tri grupe. Prva postiče iz nerazumevanja duha meditacije zbog kulturoloških nesporazuma, ili vlastitih ograničenja.¹⁶ Druga se odnosi na teškoće koje se javljaju ako se za meditaciju odluči osoba koja nije podobna zbog vlastite psihopatologije, ili zato što je previše napućena. Treća grupa obuhvata teškoće same meditacije.

1) Kultura je posrednik, ali i prepreka. Jedna od specifičnosti savremene kulture jeste u dostupnosti i nedostupnosti nekih vrednosti. Nama je dostupno više nego drugim kulturama – jedan zbornik o meditaciji pokazuje da imamo pred sobom vertikalan (kroz vreme) i horizontalan (kroz kulturu) presek-isečak iz jedne ogromne tradicije. S druge strane, svaki od uzoraka ti učenja manje nam je dostupan nego što je bio pripadnicima matične kulture iz datog vremena. Te tradicije jednako su nam daleko ili blizu bez obzira na to šta je naše kulturno nasleđe. San Huan nam nije bliži od Čuang-čea, čak i ako znamo španski, a ne znamo kineski.

a) Suočeni sa panoramskim izazovom, mi smo u drugačijoj situaciji nego nekadašnji hrišćanin, koji obično nije mogao da bira (između pravoslavlja, katolicizma i protestantizma). Kinez, koji je (eventualno) mogao da bira između taoizma i zena, ili Indijac, koji (takođe) nije mogao da bira između hinduizma i budizma.

Za nas se (ako imamo zanimanja za to) postavlja pitanje: šta odabrati? Jedno od jednostavnijih rešenja jeste da se zaključi da svi putevi vode istom cilju i da ma šta odabrali nećemo pogrešiti. Po mojem mišljenju prvi deo ovog stava je pogrešan, a drugi (uglavnom) tačan. Naime, ti putevi ne vode istom (razlike ne postoje samo između ateističke i teističke varijante nego i unutar njih), ali čovek, po pravilu, odabira ono što njemu odgovara. Neki smatraju da čoveku najviše od-

¹⁶ Jedan tip ličnog ograničenja proučiće si sklonosti ka bukalnom poimanju svega, pa i meditacije. Ako su takve osobe pravnici one nikad ne mogu da shvate duh zakona, nego se uvek drže samo slova. Ako meditiraju, onda opet sve primenjuju bukalno. Takve osobe mogu biti dobri tehničari ili hemičari.

¹³ Popularnost astrologije zasniava se na toj opštoj potrebi čoveka da upotrebja sebe. Pošto većina ljudi nije spremna, ili ne može da se poduhvati teškoća stvarnog upoznavanja sebe (iznutra), onda se zadovoljava provizornim upoznavanjem sebe (spolja), kroz astrološke kalkulacije. Pitanje naučne zasnovanosti astrologije je izlišno. Astrološke tvrdnje, saveti i predbeze ne bi izgubili ni dobili na vrednosti i kad bi bili naučno zasnovani. Ono što je bitno jeste da kroz astrološko »čitanje« svoje sudbine čovek dobija potvrde za ono što je već znao, tj. na kraju »spoljniji«, on nije u stanju da sazna ili otkrije o sebi »mista novu«, čak i kad bi to novo bilo sadržano u astrološkoj poruci.

govara ono što je iz njegove kulturne tradicije – tj. Evropljaninu ono što je evropsko itd. Ali, ukoliko govorimo o religijama to nije tačno, jer da je tako Evropljani nikad ne bi postali hrišćani, a Kinezi i Japanci budisti; isto važi i za druge kulturne uticaje i osmoze.

b) U današnjoj situaciji meditacija omogućuje jednom broju ateista i nereligiozi orijentisanih ljudi artikulaciju nekih iskustava i duhovnog života do zavidne dubine, a da, pri tome, ostanu dosledni svom polaznom uverenju, naprosto zato što su neke meditative tradicije i izrasle iz otpora prema teizmu i religiji vladajućoj u to vreme. S druge strane to im omogućuje da bolje razumeju religijsko iskustvo i participiraju u duhovnim vrednostima (ljubav, praštanje, aktivna blagonaklonost) razvijanim u pojedinim religijama, a da pri tome apstrahuju od religijske artikulacije takvih sadržaja, kao i duhovnog zatvaranja i konformizma koje za sobom obično povlače vezivanje uz neku konfesiju.

c) Američki transendentalisti, pre svega Toro (Henry David Thoreau), bili su (pre skoro stopedeset godina) među prvim zapadnjacima koji su otkrili nešto što je i danas za mnoge od nas novina: da meditacija i samo čovekovo postojanje – prisustvo u svetu, mogu biti vrednost i cilj po sebi.¹⁷ Boraveći pored jezera Walden (Walden), Toro je proniknuo da vreme koje tu provodi ne služi ničemu-ničemu, nego da on čovek vreme radi vremena samog, da bude na jedan osvešten način u osećanju okeanskog jedinstva sa prirodom oko sebe, što su taoisti nazivali praćenjem taoa. Istina je da se ponekom savremenom meditantu njegova praksa može pojaviti kao ono »bežanje od života« o kome govore tzv. realisti – ali pre će primetiti da je, obično, obrnuto: da je, u stvari, vrlo teško zaista se odvojiti od bezbrojnih stihija i velikih briga i nevolja, čak i u meditaciji.

II) U nekim slučajevima za meditaciju se opredeljuju osobe kojima su značajno omećene funkcije ega (tzv. granični slučajevi, između psihoza i neuroza). Tada dolazi do nesporazuma. Ovim osobama se čini da su već postigle poništavanje ega, ili iskustvo ispraznosti, o čemu se govori u kontekstu nekih tipova meditacije (posebno budističke), a, zapravo, nije reč o meditativnom postignuću nego o psihopatologiji. Ili – posle kraćeg vremena njihove smetnje dobiju akutan vid, na osnovu čega okolina zaključuje: »Eto, poludeo je od meditacije. Dogoda se i da se da patologija – u klasičnoj psihijatriji poznata kao »sludilo veličine«, ili sumanute ideje – sa religijsko-mističkim sadržajem – zaodene u žargon meditacije i privremeno pri-

PRIMENE, VRSTE I SMISAO MEDITACIJE

primene	vrste	smisao/značenje
religijska ateistička estetička borbena	usredsređujuća receptivna pročišćujuća preuramljujuća paradoksalna molitvena	egoičko egzistencijalno transpersonalno

krije kvazi-identifikacijama sa obrascima i klišeima iz tog područja.

Od ove patologije treba razlikovati teškoće koje se zaista mogu javiti tokom različitih faza meditacije, a koje zbog oblika, ili težine, nije lako razlučiti od obične psihopatologije (transpersonalni psiholozi ističu tu razliku govoreći o preacionalnom, ili pre-egoičkom i trans-racionalnom, ili transegoičkom).

III) Neke od teškoća vezanih za samu meditaciju opisane su u hrišćanskim tekstovima (kod sv. Jovana Lestvičnika, sv. Jovana od Krsta), a druge u budističkim tekstovima. Snažljenje u tim tekstovima otežava to što su opisi dati i sa osloncem na demonološku ravan.

U savremenoj literaturi ovim teškoćama najviše se bavio Jung, a zatim pisci iz kruga transpersonalne psihologije – Ken Wilber (*The Spectrum of Psychopathology*, u knjizi K. Wilbera, J. Englera i D. P. Browna: *Transformations of Consciousness*, Boston 1986) i Michael Washburn (u knjizi *The Ego and the Dynamic Ground*, SUNY 1988).

1) Glavne teškoće, po Wilberu su sledeće. a) Neke se javljaju prilikom spontanog buđenja psihičkih energija, ili moći (narочito tzv. »buđenje kundalini energije).

b) Posebne teškoće nastaju kad se ego naduva, identifikujući se sa transpersonalnim uvidima i energijama. (Jung je to nazivao inflacijom ega zahvaćenog nesvesnim, a hrišćanski pisci nastoje da izadu na kraj sa tim sklonošću upozoravajući da meditant ne treba rezultate da stavlja sebi u zaslugu nego da ih smatra božjim darovima, blagodatima, milošću – D.P.).

c) Teškoće nastaju i zbog grešaka u praksi, a ispoljavaju se u vidu funkcionalnih poremećaja organa itd. Aurobindo je to nazvao joginskom bolešću zbog toga što je u pitanju neravnoteža prane, ili preopterećenje nekog organa psihičkom energijom (kao u psihosomatskim poremećajima). Zanimljivo je da se i u (auto)biografijama hrišćanskih mistika mogu naći opisi ovakvih poremećaja – bolesti.

d) Javljaju se i teškoće zbog sumnji u vlastiti izbor i put (tu bi spadalo i ono što sv. Jovan Lestvičnik naziva unijnje – D.P.). Sumnje mogu biti vlastite, ili izazvane socijalnom sredinom.

e) Teškoće »tamne noći«, odnosno (privremeni) gubitak ozarenosti koja je bila doživljena u jednom periodu i pojačavanje duševne mučnine preko polazne, uobičajene mere (Frojdaova prosečna patnja čovečanstva), dovode do toga da se čoveku čini da mu je patnja i osetljivost veća nego dok nije upražnjavao meditaciju.¹⁸ Ove teškoće mogu ga potpuno odvratiti od daljeg bavljenja i posle oporavka učvrstiti u uverenju da time više ne treba da se bavi (što može biti tačno – D.P.).

San Huan u ovom kontekstu posebno uočava »suvoću«, tj. situaciju ili periode kada čovek nema pozitivan odnos prema meditaciji, nego ga i ona odbija; tada se oseća napuštenim, lišenim potpore i pomoći. To iskustvo je važno jer se sve tradicije slažu da praksa meditacije do određene tačke poivna na voljnom, racionalnom naporu, a da jedan njen važan deo zavisi od autonomnog procesa na koji čovek ne može da utiče (zbog toga se u teističkim okvirima govori o milosti i veri kao važnim činiocima).

2) Washburn teškoće deli na dve grupe: a) one koje nastaju kao posledica povlačenja iz sveta, a u drugoj fazi b) one koje nastaju kao posledica suočavanja sa predličnim (ili kolektivno) nesvesnim.

a) Ego se okreće od sveta kad shvati da se njegovi najdublji ciljevi u svetu nikad i ne mogu ostvariti; tzv. razočaranje u svet. Zbog toga se on otuđuje od sveta. Tada ga hvata strepnja, jer mu izgleda da više nema povratka smislenog egzistenciji u svetu. Javlja se suočavanje sa senkom i čini mu se kao da je sada ta druga, izvratna istina jedina istina o stvarnosti. Posle nekog vremena i ona bledi: ego dospeva do nulte tačke (nepouzdanosti svih gledišta). On sagledava vlastitu »ništavnost«, ali i ništavnost sveta, pošto tamo gde nema ega nema ni sveta. Pošto se oseća poništenim i izgubljenim ego se prepušta višem vodstvu (tao u taoizmu, sopstvo kod Junga, božanstvo u religiji, stvaralačka

17 To je bilo otkriće u kulturi u kojoj ono što važi za novac ili zlato važi i za čoveka i njegove lične vrednosti. Naime, tu svaka vrednost ima smisla samo ako je u prometu ili ako se troši. Kao što je u novovekovnom kapitalističkom miljeu besmisleno da novac (čak i kad nema inflacije) stoji u šarapi ili dukatu u sanduku (umesto da se pravi promet) tako su besmislene ljudske vrednosti koje ne donose slavu ili prihode. Povučeni život (askeza ili pustinjaštvo) su u takvim okolnostima neshvatljivi ili besmisleni jer podrazumevaju da čovek raspolaze ili usavršava nešto što neće biti pokazano, pohvaljeno ili unovčeno.

18 Zbog izostravanja opažanja i senzibiliteta u meditaciji dolazi i do prividnog pogoršanja. Na primer, poznato je da posle određenog napretka u meditaciji čovek bolje zapada sadržaje toka svesti, zbog čega ima utisak da mu je »guzava u glavi« veća nego pre što se bavio meditacijom. Ili, neke medikacije tvorevine počinje da doživljava kao mentalnu agresiju koja počinje da mu smeta kao nepuštaju zadimljena soba.

UDK 294.3:159.9

Usredsređivanje i sabranost

Meditacija u tradiciji theravadskog budizma

Daniel Golman

U opisivaju puta koncentracije *Visuddhimagga* (budistički spis o meditaciji iz V veka n.e. – prim. prev.) pati od jednog ozbiljnog previranja. Ona počinje opisom jednog podmaklog izmenjenog stanja svesti, onoga koje mnogi ili većina meditanata možda nikada neće doživeti. Ona preskače obične, daleko uobičajenije, početne faze. Ta se praznina može popuniti iz drugih budističkih izvora, koji počinju normalnim stanjem uma onoga koji meditira, a ne retkim stanjima o kojima *Visuddhimagga* raspravlja u detalje.

Na početku, fokus onoga koji meditira udaljava se od predmeta meditacije. Čim primeti da se udalji, on vraća svoju svesnost na pravi fokus. Njegova usredsređenost je povremena, javlja se u naletima i zaćecima. Njegov um oscilira između predmeta meditacije i misli koje odvlače pažnju, osećanja i senzacija. Prvi znak pojave koncentracije se javlja kada na um meditantu ne utiču ni spoljašnja ometanja, kao što su okolni zvukovi, niti uzburkanost raznih sopstvenih misli i osećanja. Mada se zvukovi čuju, a njegova razmišljanja i osećanja primećuju, oni ne uznemiravaju meditantu.

U sledećoj fazi, njegov um se usredsređuje na objekat sve duže i duže. Meditant sve bolje i bolje uspeva da svoj razum usredsredi na predmet koji izmiče. Njegova sposobnost da povрати svoju pažnju postepeno se povećava kada shvati loše posledice ometanja (na primer, uzbuđenost i) i oseti preimućstva mirne usredsređenosti. Kada od toga dođe, meditant je u stanju da savlada mentalne navike koje su u suprotnosti sa mirnom pribranošću, kao što je dosada usled gladi za novinom. U tom trenutku, razum meditantu može da ostane neometen za duže vreme.

Na ivici apsorpcije

U ranim fazama meditacije postoji izvesna napetost između skoncentrisanosti na predmet meditacije i misli koje odvlače pažnju. Glavne misli koje odvlače pažnju su senzualne želje; nerazpoloženost, očaj i ljutnja; tromost i apatija; uzbuđenost, zabrinutost, sumnja i skepticizam. Uz mnogo vežbe, naide trenutak kada su sve ove smetnje suzbijene. Tada dolazi do primetnog ubrzanja koncentracije. U tom trenutku, mentalni atributi, kao što su usredsređenost i blaženstvo, koji će sazreti do potpune apsorpcije istovremeno, preovladavaju. Svaki od njih je prethodno bio prisutan u različitim merama, ali kada se pojave, najednom imaju po-

sebnost. To je prvo značajno dostignuće u koncentrativnoj meditaciji; kako ono predstavlja stanje koje se graniči sa potpunom apsorpcijom, ono se naziva »pristupna koncentracija.

Vizije

Na pragu ovog nivoa mogu se javiti vizije kada su činoci, kao što je zanos, sazele, ali kada se rasplintana misao nastavlja i traju sve dok je neprekidan fokus na predmet koncentracije slab. Kada bi neprekidna koncentracija postigla punu snagu, mentalni procesi koji su potrebni za vizije bili bi u prekidu sve dok je pažnja vezana za primarni objekat. Pristupni i dublji nivoi apsorpcije su zbog toga antičistični prema vizijama, ali kako se približavamo pristupnom nivou (ili pri izranjanju iz dubljih apsorpcija), vizije su sasvim moguće. Vizije mogu da budu zastrašujuće – slika o sebi kao lešu, na primer, ili oblik neke opasne i zastrašujuće zveri – ili sasvim dobroćudne, kao lik nekog božanstva ili Bude. Meditativne vizije su prilično žive; *Visuddhimagga* kaže da su one isto toliko stvarne kao i razgovor sa nekim gostom koji je došao u posetu. Plašljive ili anksiozne osobe koje imaju zastrašujuću viziju, upozorava se, mogu da polude. Jedna druga opasnost po meditantu je da postane zanet božanstvenim vizijama, kada se zaustavlja dalje napredovanje ako one postanu cilj dalje meditacije, i meditant ne uspe da ojača svoju koncentraciju. Cilj meditanata leži u onome što dolazi posle vizija. Zato u zenu, kažu, »Ako sretnes Buda, ubij ga«.

Potpuna apsorpcija ili jhana (dhana)

Stalnim usredsređivanjem na objekat meditacije, dolazi se do prvog trenutka koji označava totalni raskid sa normalnom svesću. To je potpuna apsorpcija (pali, *jhana*, sanskr. *dhana*). Um kao da naglo utone u objekat gde ostaje fiksiran. Razmišljanja koja skreću pažnju potpuno prestaju. Ne postoji ni senzorna percepcija, niti uobičajena svest o sopstvenom telu; telesni bol se ne može osetiti. Pored početne i produžene pažnje usredsređene na primarni objekat, svesću dominiraju zanos, blaženstvo i usredsređenost. Ovo su mentalni faktori koji, kada se nađu u simultanom usponu, čine *janu*.

Postoji jedna tanana razlika između zanosu i blaženstva. Zanos na nivou p-

je povezan sa prvobitnim zadovoljstvom i uzbuđenjem zbog dobijanja drugog željenog objekta; blaženstvo je uživanje u tom objektu. Zanos se može doživjeti kao ježenje tela, kao trenutna radost koja bljesne i nestane kao munja, kao talasi koji neprestano zapljuskuju telo, kao senzacija ledenja ili kao uranjanje u uzbudljivu sreću. Blaženstvo je jedno pritaženje stanje stalne ekstaze. Usredsređenost (na jednu tačku) je svojstvo uma koji ga stavlja u centar *jhana* stanja. Prvi osjet *jhane* traje samo jedan tren, ali uz stalna nastojanja, stanje *jhane* može se održavati sve duže i duže. Dok se *jhana* ne savlada, ona je nestabilna i lako se može izgubiti.

Dublje jhane

Za vreme meditiranja, usredsređenost postaje sve intenzivnija uzastopnom eliminacijom *jhanskih* faktora. Usredsređenost apsorbuje energiju koja se nalazi u drugim faktorima na svakom dubljem *jhanskom* nivou (Slika 1). Da bi se postigla još veća usredsređenost posle savladavanja prve *jhane* potrebno je eliminisati početna i učestala vraćanja uma na objekt meditacije. Posle izranjanja iz *jhanskog* stanja, ovi procesi reagovanja izgledaju grubu u poređenju sa drugim suptilnijim mentalnim faktorima *jhane*. Čim se savladaju smetnje na putu ka pristupnom nivou i čim se umire misli u dostizanju prve *jhane*, početna i ponovljena reagovanja na primarne objekte se napuštaju na pragu druge *jhane*. Da bi se otišlo dalje od ove vrste reagovanja, meditator ulazi u prvu *jhanu* fokusiranjem na primarni objekt. Tada on oslobađa um od svih misli o objektu time što okreće svoj um ka zanosu, blaženstvu i usredsređenosti. Ovaj nivo apsorpcije je suptilniji i stabilniji od prvog. Sada je meditator um potpuno oslobođen svih verbalnih misli, čak i onih koje se odnose na prvobitni primarni objekt. Samo reflektovana slika objekta ostaje kao fokus usredsređenosti.

Treća jhana

Da bi otišao još dalje, meditator savladava drugu *jhanu* na isti način kao i prvu. Zatim, kada izroni iz druge *jhane*, on uvida da je zanos – neka vrsta uzbuđenja – grub u poređenju sa blaženstvom i usredsređenošću. On postiče treći nivo *jhane* ponovnom kontemplacijom primarnog objekta i napuštanjem prvo misli o objektu, a zatim zanosu. U trećem nivou apsorpcije, postoji osećanje ravnodušnosti čak i prema najvišem zanosu. Ova ravnodušnost se javlja bledenjem zanosu. Ova *jhana* je veoma suptilna i bez ove novonastale ravnodušnosti, meditator um bi bio vraćen natrag u zanos. Ako ostane u trećoj *jhani*, krajnje slatko blaženstvo ispunjava meditanta, a zatim ovo blaženstvo obuzme njegovo telo. Pošto blaženstvo ovog nivoa prati ravnodušnost, um meditanta se održava usredsređen u ovim suptilnim dimenzijama, opirući se sili većeg zanosu. Pošto je savladao treću *jhanu* kao i one prethodne, meditator može da ide još dublje ako uoči da blaženstvo više uznemirava od us-

redsređenosti i ravnodušnosti.

Četvrta jhana

Da bi otišao još dublje, meditator mora da napusti sve oblike mentalnog zadovoljstva. On mora da napusti sva ona mentalna stanja koja mogu da se suprotstave potpunoj mirnoći, čak i blaženstvu i zanosu. Potpunim prestankom blaženstva, ravnodušnosti i usredsređenosti dobijaju svoju punu snagu. U četvrtoj *jhani*, osećanja telesnog zadovoljstva su potpuno napuštena; osećanja hola su prestala u prvoj fazi *jhane*. Ne postoji nikakva senzacija niti misao. Um meditanta na ovom krajnje suptilnom nivou ostaje u ravnoteži sa usredsređenošću. Baš kao što njegov um postaje progresivno mirniji na svakom nivou apsorpcije i njegov dah postaje mirniji. Na ovom četvrtom nivou, meditator dah je tako miran da ne može da oseti nikakva kretanja, on opaža svoj dah kao da potpuno prestaje.

Bezoblična jhana

Sledeći korak u koncentraciji kulminira u četiri faze koje se nazivaju »bezobličnim«. Prve četiri *jhane* se postiču koncentracijom na neki materijalni oblik ili na neki koncept koji iz njega proizilazi. Međutim, meditator postiče bezoblična stanja prevazilženjem svih percepcija oblika. Da bi ušao u prve četiri *jhane*, meditator je morao da isprazni svoj um od mentalnih faktora. Da bi ušao u svaku narednu bezobličnu *jhanu*, meditator stalno zamenjuje suptilnije objekte koncentracije. Sve bezoblične *jhane* imaju zajedničke mentalne faktore usredsređenosti i ravnodušnosti, ali su ovi faktori na svakom nivou sve rafiniraniji. Koncentracija se približava nepokolebljivosti. Meditanta je više nemoguće uznemiriti i on se diže posle vremenske granice koju je sam odredio pre nego što je ušao u ovo stanje.

Peta jhana

Meditator postiče prvu bezobličnu apsorpciju i petu *jhanu* ulaskom u četvrtu *jhanu* pomoću bilo koje od kasina (Predmet koji služi kao potpora za koncentraciju – prim. prev.). Mentalno produžujući granice kasine do najdalje zamisljivih mogućnosti, njegova pažnja se tada odvraća od obojene svetlosti kasine i usmerava ka prostoru koji ona zauzima. Sa ovim beskonačnim prostorom kao predmetom kontemplacije i uz punu zrelost ravnodušnosti i usredsređenosti, meditator um sada boravi u sferi u kojoj su sve percepcije oblika prestale. Njegov um je tako čvrsto postavljen u ovoj uzvišenoj svesti da je ništa ne može poremetiti. Pa ipak, osnovni tragovi čula postoje u petoj *jhani*, ma da se na njih ne obraća pažnja. Apсорpcija bi bila prekinuta ukoliko bi meditator na njih obratio pažnju.

Pošto ovlada petom *jhanom*, meditator ide još dalje tako što prvo postiče svest o beskonačnom prostoru, a zatim skreće svoju pažnju na taj beskonačan svesnost. Na ovaj način, misao o beskonačnom prostoru se na-

pušta, dok bespredmetna beskonačna svest ostaje. Ovo je obeležje keste *jhane*. Pošto je savladao šestu, meditator postiče sedmu *jhanu* tako što prvo uđe u šestu, a zatim svoju svest usmerava ka nepostojanju beskonačne svesnosti. I tako, sedma *jhana* ima za cilj apsorpciju sa ništavilom ili prazninom. To jest, meditator um uzima sebi za objekt saznanje o nepostojanju bilo kakvog objekta.

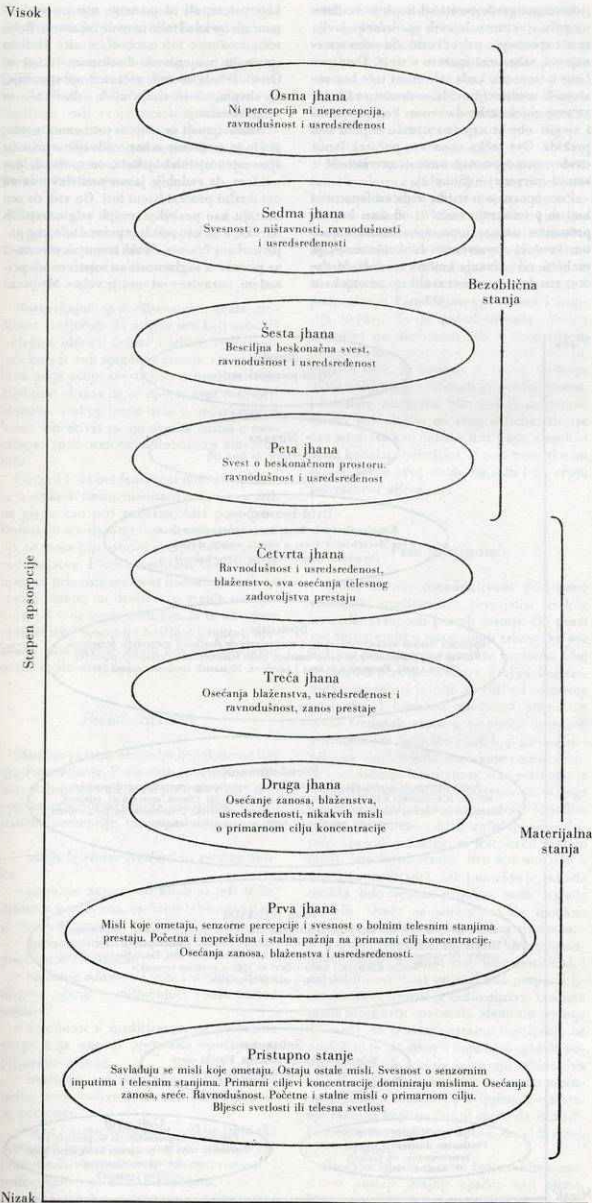
Pošto savlada sedmu *jhanu*, meditator potom može da je sagleda i zaključi da je svaka percepcija manjkava i da je njeno otustvo preferinje. Tako motivisan, meditator postiče osmu *jhanu* tako što prvo uđe u sedmu. Zatim svoju pažnju skreće na aspekt mira udaljavajući se od percepcije praznine. Delikatnost ovoga je nagoveštena uslovom da ne sme postojati ni trunka želje da se postigne ova smirenost niti da se izbegne percepcija ništavila. Usredsređivanjem na smirenost, on dolazi do ultra stabilnog stanja u kome postoje samo residualni mentalni procesi. Tu ne postoji nikakva opipljiva percepcija: to je stanje »ne percepcije«. Postoji ultrastabilna percepcija: znači, »ne nepercepcija«. Osmu *jhanu* se, prema tome, zove »sfera niti percepcije niti nepercepcije«. Nikakva mentalna stanja nisu jasno prisutna: njihovi ostaci ostaju, mada su oni skoro otusni. Ovo stanje se približava krajnjim granicama percepcije. Kako sa umom, tako i sa telom: metabolizam meditanta postaje sve mirniji prolazeći kroz bezoblične *jhane*. »Osmu *jhanu*« je, kaže jedan komentator, »tako krajnje suptilno stanje da se za njega ne može reći da li jeste ili nije«.

Svaka *jhana* počiva na onoj ispod sebe. Pri ulasku u bilo koju *jhanu*, meditator um prelazi naviše svaki uzastopni nivo odstranjivanjem opipljivih elemenata svake, jednog po jednog. Tokom vezbanja, prelazak *jhanskih* nivoa postaje skoro trenutnan, a meditatorova svesnost zastaje na svakom nivou na svom putu samo za nekoliko trenutaka svesti. Čim se opipljivi mentalni faktori eliminišu, koncentracija ojačava. Opipljivost predmeta meditacije ograničava dubinu *jhane* do koje meditator može kroz nju da stigne. Što je predmet jednostavniji, to je *jhana* dublja (Tabela 1).

TABELA 1

NIVO JHANE DO KOGA SE MOŽE DOĆI U ZAVISNOSTI OD PREDMETA MEDITACIJE

	Najviši mogući nivo jhane
Razmišljanja; elementi; odvrtnost prema hrani	Pristup
Delovi tela, leševi	Prva
Blagonaklonost; nesebična radost; samilost	Treća
Ravnodušnost	Četvrta
Beskonačan prostor	Peta
Beskonačna svesnost	Šesta
Ne-stvar-nost	Sedma
Kasine, sahranost daha; ni percepcija ni nepercepcija	Osmu



Put uvida

Visuddhimagga gleda na vladanje *jhana*-ma i kušanjem njihovog uzvišenog blaženstva kao nešto što je od drugorazrednog značaja u poređenju sa *punnom*, razlučujućom mudrošću. Temeljno poznavanje *jhane* predstavlja deo potpuno zaokružene obuke, ali njene koristi za meditanta leže u tome što njegov um čine spremnim i gipkim, čime se ubrzava njegova obuka u *punni*. I zaista, one dublje *jhane*, u paliju, jeziku *Visuddhimagge*, nazivaju se 'igrama koncentracije', igrom dobro obučanih meditana. Međutim, čvor njegove obuke je put koji ne mora da uključuje *jhane*. Ovaj put počinje sabra-nošću (*satipatthana*), nastavlja se kroz uvid (*vipassana*), a završava se *nirvanom*.

Sabranost

Prva faza, sabranost, iziskuje proboj kroz stereotipnu percepciju. Naša prirodna sklonost je da se navikavamo na svet oko nas, da više ne primećujemo ono što nam je dobro znano. Takođe zamenjujemo apstraktna imena ili prekoncepte čvrstim dokazima naših čula. U sabranosti, meditanti se metodički suočavaju sa golim činjenicama svog iskustva, gledajući na svaki događaj kao da se po prvi put odigrava. On ovo čini neprekidnim opažanjem prve faze percepcije, kada je njegov um *receptivan*, a ne reaktivan. On ograničava svoju pažnju na golo primećivanje svojih čula i misli. Opaža ih onako kako se javljaju u bilo kom od pet čula ili u njegovom umu, koji u *Visuddhimaggi*, predstavlja šesto čulo. I dok opaža impresije svojih čula, meditanti održavaju reakciju jednostavno samo na nivou registrovanja svega onoga što primećuje. Ukoliko se javi neki drugi komentar, sud ili pomisao u meditatorovom umu, oni sami postaju fokus čiste pažnje. Oni se niti odbacuju, niti slede, već jednostavno otpuste pošto su primećeni. Bit sabranosti je, po rečima Nyanaponika There, modernog budističkog sveštenika, jasna i iskrena svest o onome što se uistinu dogodilo nama i u nama, u uzastopnim trenucima percepcije.

Sva snaga koncentracija koju je meditanti stekao ranije pomaže mu u čvrstom sleđenju sabranosti. Usredsređenost je bitna za usvajanje ove nove navike gole percepcije. Najbolji nivo *jhane* za uvežbavanje sabranosti jeste onaj najniži, pristupni. To je zbog toga što je sabranost primenjena na normalnu svest, a od prve *jhane* pa nadalje ovi normalni procesi prestaju. Nivo koncentracije koji je manji od ove pristupne, s druge strane, lako se može pokvariti lutanjem misli i preskocima u sabranosti. U pristupnom nivou postoji poželjna ravnoteža: percepcija i misao zadržavaju svoju uobičajenu šemu, ali je koncentracija dovoljno jaka da održi meditatorovu svesnost da ne odluta od stalnog primećivanja ovih šema. Trenuci ulaska ili izlaska iz *jhane* su posebno zreli za uvežbavanje uvida. Zbivanja u umu u ovim trenucima su jasna, zbog čega su još podložnija bistrom pogledu sabranog meditanta.

Slika 1. Oznake na putanji koncentracije

Poželjan metod za uvežbanje sabranosti jeste da mu prethodi vežba sa *jhanama*. Medutim, postoji i jedan metod koji se naziva »goli uvid« u kome meditant otpočinje sabranost bez ikakvog prethodnog uspeha u koncentraciji. Kod golog uvida, koncentracija ojačava uvežbanjem same sabranosti. U toku prvih faza golog uvida, meditantova svest se na mahove prekida mislima koje lutaju između trenutaka sabranog opažanja. Ponekad meditant opaža ono što luta, ponekad ne. Ali trenutna koncentracija postepeno ojačava opažanjem sve većeg broja lutajućih misli. Lutajući misli se povlače čim se primete, a meditant ponovo uspostavlja sabranost neposredno posle toga. Konačno, meditant dostiže tačku u kojoj je njegova svest neometana lutanjem. Kada opaža svaki trenutak svesti bez prekida, onda je to isto kao i pristupna koncentracija.

Vrste sabranosti

Postoje četiri vrste sabranosti, identične po funkciji, ali različite u fokusu. Sabranost se može usredsrediti na telo, osećanja, na svest ili objekte svesti. Svaki od ovih služi kao fiksna tačka za golo opažanje toku svesti. U sabranosti tela, meditant prati svaki trenutak svojih telesnih aktivnosti, kao što su položaj i pokreti udova. Meditant opaža kretanje svoga tela i položaj bez obzira šta on radi. Ciljevi njegovog delovanja se zanećmaruju; fokus je na samom telesnom činu. U sabranosti osećanja, meditant se usredsrećuje na svoje unutarnje senzacije, ne obraćajući pažnju da li su one prijatne ili neprijatne. On jednostavno registruje sva svoja unutrašnja osećanja onako kako dolaze njegovoj pažnji. Neka osećanja su prve reakcije na poruke koje dolaze od čula, neka su fizička osećanja koja prate psihološka stanja, neka su nužproizvodi bioloških procesa. Bez obzira šta je izvor, registruje se samo osećanje.

Kod sabranosti mentalnih stanja, meditant se usredsrećuje na svako stanje čim se ono pojavi u njegovoj svesti. Bez obzira kako se javljaju raspoloženje, vid misli ili psihološko stanje, on ih jednostavno registruje kao takve. Ako se, na primer, pojavi ljutnja zbog neke buke koje uznemirava, u tom trenutku on jednostavno registruje »ljutnju«. Četvrta tehnika, objekti sabranosti uma, potpuno je ista kao i ona koju smo upravo opisali izuzev nivoa na kome se funkcionisanje uma može primetiti. Meditant primećuje objekte svoje panjze koji zauzimaju ta stanja, na primer, »neprijatnu buku«, a ne primećuje kvalitet mentalnog stanja u trenutku nastanka. Kako se svaka pojedinačna misao rada, meditant je primećuje u smislu detaljne šeme za klasifikaciju mentalnog sadržaja. Najšira kategorija na ovom popisu označava sve misli ili kao prepreku, ili kao pomoć ka prosvetljenju.

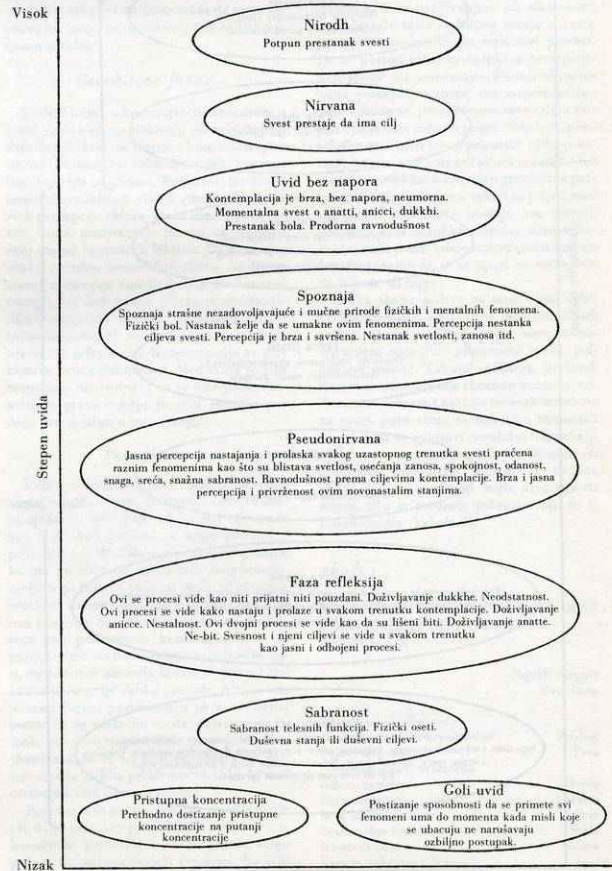
Bilo koja od ovih tehnika sabranosti probiće se kroz iluzije kontinuiteta i razumnosti, koje nose naš mentalni život. U sabranosti, meditant počinje da svedoči nasumičnim

jedinicama građe svesti od kojih je sazdana njegova stvarnost. Iz ovih opservacija javlja se niz spoznaja o prirodi uma. Sa ovim spoznajama, sabranost sazreva u uvid. Uvid počinje u trenutku kada sabranost teče bez zastoja. U meditaciji uvida, svesnost se fiksira za svoj objekt tako da se um koji promatra i njegov objekt zajedno uzdižu u nizu bez prekida. Ova tačka označava početak lanca uvida – samospoznaje uma – i završava se u stanju (nirvane) – (Slika 2).

Prva spoznaja u vidu je da su fenomeni koji se promatraju različiti od uma koji ih promatra: unutar uma, sposobnost kojom um svedoči sopstvenom funkcionisanju je različiti od zbivanja kojima svedoči. Meditant zna da se svesnost razlikuje od objekata

koje prima, ali to saznanje nije na verbalnom nivou kao što je to ovde iskazano. Bolje reći, meditant zna za ovo i svaku sledeću spoznaju u njegovom direktnom iskustvu. On može i da ne nađe reči za svoje spoznaje; on shvata, ali ne može uvek i da iskaže to svoje shvatanje.

Nastavljajući sa svojom primenom uvida, pošto je meditant svatio odvojenu prirodu spoznaje i njenih objekata, on može, daljim uvidom, da zadobije jasnu predstavu da su ovi dualni procesi lišeni biti. On vidi da oni nastaju kao posledice svojih odgovarajućih uzroka, a ne kao rezultat pravca bilo kog pojedinačnog činioca. Svaki trenutak svesnosti se ponaša u saglasnosti sa sopstvenom prirodom, nezavisno od »nećeije volje«. Meditant



Slika 2. Oznake na putanji uvida

tu postaje jasno da se nigde u umu ne može detektovati prisustvo bilo kakvog trajnog entiteta. Ovo je direktan doživljaj budističke doktrine *anatte*, bukvalno »ne postvata«, tj. da nijedan fenomen nema ugrađenu osobnost. To tak uključuje i »svlastito sopstvo«. Meditant vidi svoju prošlost i budućnost jednostavno kao uslovljeni proces uzroka-posledice. On više nema sumnji u to da li »ja« zaista postoji. On shvata istinu reči Bude u Pali kanonu:

Tek kada se delovi svoje nastaje reč »ubojna kola«, pa tako i pojam bića kada su činioci prisutni.

Nastavljajući sa uvežbavanjem uvida, meditant zaključuje da njegov um koji svedoči i njegovoj objekti dolaze i odlaze frekvencijom koja je van njegovog znanja. On vidi čitavo polje svoje svesti kao neprekidni tok. Meditant shvata da se njegov svet realnosti obnavlja svakog trena uma u neprekidnom lancu. Shvativši to, on shvata istinu o nestalnosti (pali: *anicca*) u dubinama vlastitog bića.

Shvativši da ovi fenomeni nastaju i prolaze u svakom trenu, meditant počinje na njih da gleda kao niti prijatne, niti pouzdane. Dolazi do razočaranja: ono što se stalno menja ne može biti osnova za bilo kakvo trajno zadovoljstvo. I kako meditant shvata da je njegova privatna realnost lišena svega i da se stalno menja, on dosepa u stanje odvojenosti od svog sveta iskustva. Iz te odvojene perspektive, nestalni i bezlični kvaliteti njegovog uma navode ga da um vidi kao izvor patnji (pali: *dukkha*).

Pseudonirvana

Meditant zatim nastavlja bez ikakvog daljeg razmišljanja. Posle ovi spoznaja, meditant počinje da vidi jasno početak i kraj svakog uzastopnog trenutka svesnosti. Uz tu jasnoću percepcije, mogu se javiti:

– vizija *bleštave svetlosti* ili svetlog oblaka;

– *osećanja zanosa* od kojih se ježi koža, drhtanje u udovima, osećanje lebdenja i drugi atributi zanosa;

– *spokoj* u duši i telu, što ih čini laganim, plastičnim i snažnim;

– *osećanja odanosti* i vere i učitelja, Buda njegovog učenja – uključujući i sam metod uvida;

– *živahnost* u meditiranju, uz postojanu snagu koja nije ni preterano opuštena ni preterano napeta;

– *uzvišena sreća* koja obuzima telo meditant, nepuređivo blaženstvo koje kao da ne prestaje;

– *brza i jasna percepcija* svakog trenutka svesnosti: zapažanje je snažno i jasno, a karakteristične nestalnosti, nesopstvenosti i nedovoljnosti se odmah zapažaju;

– *jaka sabranost* tako da meditant bez napora opaža svaki uzastopni trenutak sves-

nosti, sabranost dobija sopstveni zamah;

– *ravnodušnost* prema svemu što se pojavljuje u svesti: bez obzira šta mu padne na um, meditant zadržava nepristrasnu neutralnost;

– *fina privrženost* svetlostima i drugim faktorima koji su ovde pobrojani i zadovoljstvo u njihovom promatranju.

Meditant je često ushićen pri pojavi ovih deset znakova i može o njima da govori misleći da je dostigao prosvetljenost i da je završio sa zadatkom meditacije. Čak i ako ne misli da oni označavaju njegovo oslobađanje, on može da zastane, da se zgreje uživajući u njima. Iz tog razloga, ova faza, koja se zove »Saznanje nastanka i nestanka« ima i podnaslov u *Visuddhimaggi* »Deset korupcija uvida«. To je pseudonirvana. Velika opasnost po meditantu leži u »pogrešnom mišljenju da je nešto put ono što nije put« ili, umesto toga, da zastane u daljem sledenju uvida zbog svoje vezanosti za ove fenomene. I konačno, meditant, bilo sam ili uz pomoć saveta koje dobije od svog učitelja, shvata ova iskustva kao oznake duž puta, a ne kao svoje konačno odredište. U tom trenutku on skreće fokus svog uvida na njih i na svoju privrženost njima.

Više postignuće

I dok se ova pseudonirvana postepeno smanjuje, meditantova percepcija svakog trenutka svesnosti postaje jasnija. On pravi sve finiju razliku uzastopnih trenutaka sve dok mu percepcija ne postane savršena. Čim se njegova percepcija ubrza, kraj svakog trenutka svesnosti jasnije se vidi od njegovog nastanka. I konačno, meditant primećuje svaki trenutak samo u trenutku njegovog nastanka. On doživljava um koji promatra i njegove objekte kako u svakom trenu nestaju u parovima. Meditantov svet realnosti je u konstantnom stanju poništavanja. Iz toga proističe strašno saznanje: strah obuzima razum. Sve njegove misli izgledaju zastrašujuće. On vidi postanje, to jest, kako nastaju misli, kao izvor straha. Sve što mu uđe u svest, za meditant, čak i ono što je nekada možda bilo veoma prijatno, sada izgleda preteče. Oseća se nemoćnim da umakne tome; to je sastavni deo svakog trenutka.

U ovom trenutku, meditant shvata nezadovoljavajuću kvalitet svog fenomena. Čak i najslabiji svesnost on vidi kao potpuno lišenu svakog mogućeg zadovoljstva. U njima nema ničeg sem opasnosti. Meditant počinje da oseća da u svim vrstama nastajanja ne postoji ni jedna stvar u koju bi mogao da položi svoje nade niti da se na nju osloni. Sva njegova svenost, svaka misao, svako osećanje izgledaju otužni. To uključuje i sva stanja razuma koja meditant može da zamisli. U svemu što meditant opaža, on vidi samo patnju i bedu.

Osećajući bedu u svim fenomenima, meditant postaje krajnje zgađen nad njima. Mada nastavlja upražnjavanjem uvida, njegovom sveću dominiraju osećanja nezado-

voljstva i ravnodušnosti prema svim njegovim sadržajima. Čak i pomisao na najsećniju vrstu života, ili na najpoželjnije objekte, izgleda nepriljučna i dosadna. Postaje potpuno ravnodušan i odbojan prema mnogim duševne grade – prema bilo kojoj vrsti nastajanja, sudbine ili stanja svesti.

Između trenutaka opažanja, meditantu se čini da se jedino moguće olakšanje nalazi u prestanku svih duševnih procesa. Njegov um se više ne vezuje za svoje sadržaje i meditant želi da umakne patnjama koje se javljaju usled ovih fenomena. Njegovo telo mogu da obuzmu bolna osećanja i može se dogoditi da više ne može da izdrži dugo u jednom položaju. Neutešna priroda razuma postaje očitija nego ikad; želja za oslobađanjem javlja se u korenu njegovog bića.

Uz tu jaku želju da se oslobodi mentalnih procesa, meditant pojačava svoje napore da opaža ove procese radi osnovne svrhe zbog koje želi da im umakne. Njihova priroda – njihova nestalnost, elemenat patnje i lišene vlastitosti – postaju jasni. Telo meditant čine ponekad proći kroz jake, oštre bolove sve veće jačine. Čitavo njegovo telo i razum mogu izgledati kao gomila patnji; njegov vid može da obuzme nemir. Ali sistematskim opažanjem ovih bolova, oni će prestati. U tom trenutku, meditantova sposobnost da jednostavno opaža postaje jaka i jasna. U svakom trenutku, on sasvim jasno razlikuje te tri karakteristične mentalnih fenomena. Jedna od te tri počinje da vlada njegovim shvatanjem.

Sada se meditantova kontemplacija nastavlja automatski, bez posebnog napora, kao da samu sebe nosi. Osećanja straha, očajja i jada prestaju. Tesni bolovi potpuno nestaju. Svest meditantu su potpuno napustili i strah i ushićenje. Javljaju se krajnje sublimirana jasnoća uma i prodorna ravnodušnost. Meditant više ne mora da čini nikakve svesne napore: opažanje se nastavlja i više sati besprekidno, a da se on ne umori. Njegova meditacija ima sopstvenu ravnotežu, a uvid postaje izuzetno brz.

Uvid sada nalazi na granici svoje kulminacije; meditant opaža svaki trenutak svesnosti oštro, snažno i jasno. Meditant odmah zna da je svaki trenutak nestalan, bolan ili bez sopstva čim ugleda njegovo nestajanje. Sve mentalne fenomene on vidi kao ograničene i definisane, lišene poželjnosti ili strane. Njegovo neprijanje uz njih je na vrhuncu. Njegovo opažanje više uopšte niti ulazi niti se zadržava ni na jednom od fenomena. U tom trenutku, javlja se svest čiji je objekt nešto »bez znakova, ne-zbivajuće, ne-obljučujuće« nirvana. Svest o svim fizičkim i duševnim fenomenima potpuno prestaje.

Ovaj trenutak prodora nirvane, u svom prvom dostizanju, ne traje ni jednu sekundu. Neposredno posle ovoga dolazi do trenutka »sazrevanja« kada svest meditant sagledava iskustvo nirvane koja je upravo problema. To iskustvo je saznanji šok sa najdubljim psihološkim posledicama. Kako on pripada carstvu koje se nalazi van realnosti zdravog razuma iz koga se stvara naš jezik, nirvana je »nadzemaljska realnost«, koja se

može opisati jedino u smislu onoga što ona nije. Nirvana nema nikakvu fenomenologiju, nikakvih iskustvenih karakteristika. Ona je neuslovljeno stanje.

Nirvana: kasnije promene

Reč »nirvana« potiče od negativnog prefiksa »nir« i korena reči »vana«, goreti, što je metaforična oznaka za prestanak motiva nastajanja. U nirvani su želja, privrženost i samointeres sagoreli. Trajne promene ponašanja proizilaze iz ovoga stanja svesti i potpuno postizanje nirvane izaziva trajnu promenu svesti meditanta samo po sebi.

Put uvida se znatno razlikuje od puta koncentracije u ovome: nirvana razara aspekte mentalnih stanja koja »zagaduju« – mržnju, pohlepu, zabludu itd. – dok ih *jhana* jednostavno suzbija. Za meditanta plod nirvane je moralna čistoća koja se postiže bez napora; u stvari, čistoća postaje njegovo jedino moguće ponašanje. *Jhana* pročišćava meditatore zagadivače, ali njihovo seme ostaje pritrjeno u njegovoj ličnosti kao potencijal. Po izlasku iz stanja *jhane*, nečista dela nanovo postaju moguća čim dode do odgovarajuće situacije koja može da ih pokrene. Da bi se postigla čistoća bez napora, sve njegove želje koje potiču iz samo-interesa moraju da prestanu da kontrolišu njegovo ponašanje.

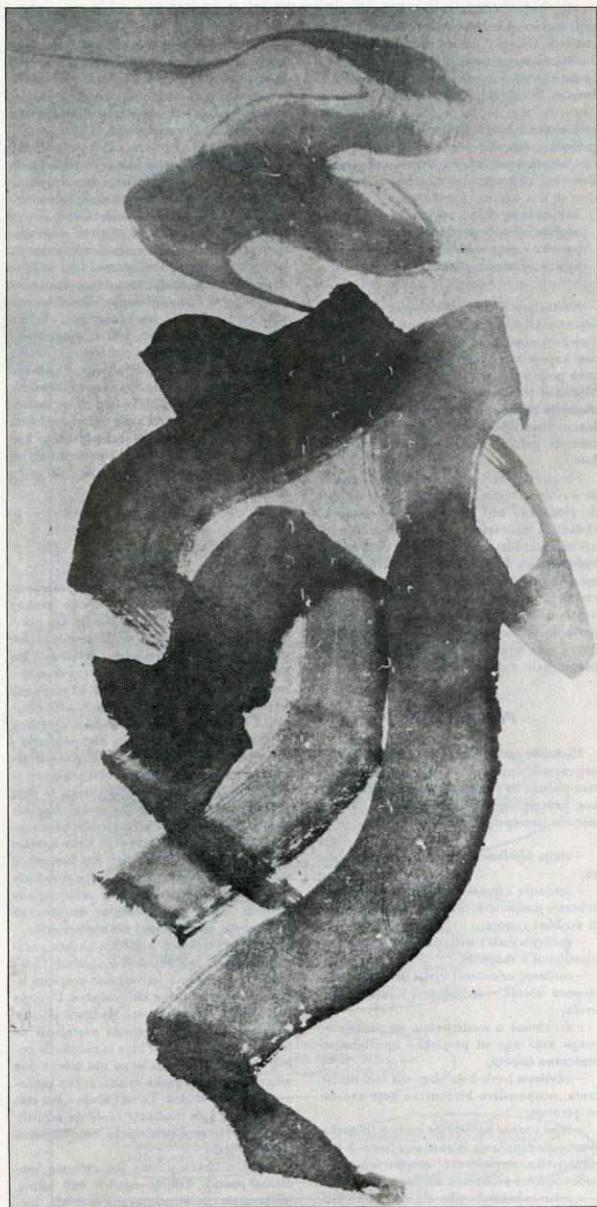
Pošto je uvid došao do kulminacije u stanju nirvane, svest meditanta je oslobođena izvesnih motivacija i psiholoških stanja, do kojih više ne dolazi. Pri punoj zrelosti uvida, njegova čistoća je dovedena do savršenstva. Do tada će on potpuno napustiti svoj potencijal da čini nečista dela. Ono što je u ranim fazama predstavljalo napor, za meditanta postaje stanje koje se samo održava, u kome su stavovi o čistoći ne naporni, nuz proizvodi samog stanja. (...)

Potpuni prestanak

Postoji jedno stanje slično nirvani (o kome se malo zna na zapadu) a koje se naziva *nirodh* (prestanak). U nirvani, svesnost za svoj cilj ima prestanak svesti; u *nirodhu* svesnost potpuno prestaje. Ovaj potpuni prekid svesnosti je veoma teško postići. *Nirodh* je pristupačan samo arahantu (onome ko je postigao cilj budizma – prim. prev.) i jedino ako je savladao svih osam *jhana*. U zadbijanju pristupa u ovo stanje totalnog nezobivanja čak i najmanja čulna želja predstavlja prepreku.

Na putu za *nirodh*, meditator primenjuje uvid pri čemu koristi kako osnovu svaku od osam uzastopnih *jhana*, »niti percepcije niti nepercepcije«. Prestankom ovog poslednjeg ultrasuptilnog stanja svesti on ulazi u *nirodh*. Za prestanak *nirodha* se kaže da je »drugačije realne«, jer su svi vidovi našeg doživljavanja realnosti, čak i najsuptilnija stanja, odsutni.

Iako *nirodh* može da potraje i do sedam dana, ne postoji nikakav vremenski redosled



Sanskrska kaligrafija zen učitelja Hakuina (Japan, XVIII vek)

unutar samog stanja: trenutak koji neposredno prethodi i onaj koji mu neposredno sledi kao da su uzastopni. Granica od sedam dana koja se daje *nirodhu* možda je zbog njegove jedinstvene fiziologije. Kaže se da rad srca meditanta i normalni metabolizam prestaju zajedno sa sveću (verovatnije, nastavljaju se ispod praga percepcije). Procesi metabolizma se nastavljaju na rezidualnom nivou, a telo meditanta se ne raspada kao leš. Meditant mora unapred da odredi vremenski period ostanka u ovom stanju pre nego što u njega uđe. Po izlasku iz njega on prolazi kroz *jhane* obrnutim redosledom normalne svesti. U osmoj *jhani*, ponovo se uspostavlja svesnost, u trećoj, normalne telesne funkcije, u prvoj, misli i osećaj percepcije.

U svojim najvišim tačkama, putanja koncentracije kroz *jhane* i putanja uvida ka nirvani imaju tendenciju spajanja. Pa ipak, ostaju krajnje suptilne ali krucijalne razlike između ovih proređenih stanja svesti. U sedmoj *jhani*, »ne-stvar-nosti, svesnost je bezpredmetna. U osmoj *jhani*, čak ni ne-stvarnost nije prisutna. Ipak, ona ostaje kao latentna funkcija, pa se tako ne može reći da ne-stvarnost *ne postoji*: to je ono supersuptilno carstvo »ni percepcije ni nepercepcije«. U nirvani, svest je na ivici nestanka uz svesnost koja uopšte nema svesti. Prestanak svesnosti kulminira u *nirodhu*, u kome nema nikakve svesnosti. Dostizanje čak i najviših *jhana* ne menja trajno meditatorovu ličnost, dok nirvana to čini nepovratno.

Ovi različiti putevi označavaju dve krajnosti u istraživanju i kontroli svesti. Meditant koji uspe da dovoljno ustroji usredsređenost kako bi dostigao bezoblične *jhane* može lako i da uđe u nirvanička stanja ukoliko bi odlučio da usmeri svoju moćnu koncentraciju na osmatranje sopstvenog uma. I obrnuto, meditant koji je ušao u stanje nirvane može da bude i toliko indiferentan na ometanja i distrakcije da, ukoliko se odluči da se usredsredi na jedan cilj svesnosti, on lako može da uđe u nivoe *jhane* i prave kroz njih. Oni koji pređu ove izrazito različite putanje od njihovih vrhova, u tom slučaju, ne mogu više da pripadaju samo jednoj, već obema. Ako se potpuno ovlada samadhijem onda se lako postiže i uvid, i obrnuto.

(Preuzeto iz: D. Coleman, *The Varieties of Meditative Experience*, London, 1978.)

S engleskog prevodio:
Dorđe Krivokapić

UDK 294.3

Meditacija soto zena

Šurju Suzuki-roši

Položaj tela

Želim da vam govorim o položaju tela prilikom meditacije u sedećem stavu (*zazen*). Kada sedite u punom »lotslo položaju«, leva noga vam je na desnom bedru a desna na levom. Kada ih ovako prekrstite, mada i dalje imamo i levu i desnu nogu, one postaju jedno. Ovaj položaj izražava jednost dvojnosti: niti dva, niti jedan. Ovo je najvažnije učenje: niti dva, niti jedan. Naše telo i duh nisu dvoje, a nisu ni jedno. Ako mislite da su vaš duh i telo dvoje, grešite; ako mislite da su jedno, takođe grešite. Naše telo i duh su i dvoje i jedno. Obično smo skloni da mislimo ako nešto nije jedno, da je to više od jednog; ako nije jedina, da je množina. Svako od nas je zavisian i nezavisan.

Najvažnija stvar prilikom zauzimanja položaja *zazen* jeste uspravno držanje kičme. Uši i ramena treba da budu u jednoj liniji. Opustite ramena, učinite pokret stražnjim delom glave prema plafonu a bradu uvucite. U ovom položaju, kada je uzdignuta brada telo je obesnaženo; tada verovatno sanjarite. Da biste osetili snagu, potisnite dijafragmu na dole, prema *hari*, ili donjem abdomenu. Ovo će vam pomoći da održite fizičku i mentalnu ravnotežu. U početku, možda će vam biti teško da dišete normalno, ali kada se jednom naviknete na ovaj položaj, bićete u stanju da dišete normalno i duboko.

Rukama treba da formirate »kosmičku sferu«. Ako stavite levu ruku poverš desne, spojite srednje zglobove srednjih prstiju, a palčeve ovač sastavite (kao da držite parče papira); stvorite se divan ovalan oblik. Ovu kosmičku mudru treba da održavate uz veliku pažnju, kao da u vašim rukama držite nešto veoma dragoceno. Šake držati naspram tela tako da palčevi budu negde u visini pupka. Ruke treba da budu opuštene i neznatno udaljene od tela.

Potrebno je da sedite uspravno, kao da sopstvenom glavom podupirete nebeski svod. Ovaj položaj nije samo forma niti pogodnost pri disanju. To je izraz suštine budizma. To je savršen izraz prirode Vaše budnosti. Ako uistinu želite da shvatite budizam, potrebno je da upražnjavate ovaj položaj. Ovi položaji nisu sredstva za postizanje pravog stanja duha. Samo zauzimanje zazen položaja jeste cilj upražnjavanja. Kada ste u ovom položaju, onda već imate pravo stanje duha; nema potrebe da težite dostizanju nekog posebnog stanja. Kada težite da nešto postignete, vaš duh počinje da luta. U suprotnom, vaše telo i vaš duh su tu. Zen učitelj bi rekao: »Ubijte Budu! Ubijte Budu ako je Buda negde izvan vas. Ubijte Budu, jer vi

treba da dosegnete vašu sopstvenu prirodu budnosti.

Svoju prirodu iskazujemo svakim činom. Ne postojimo radi nečeg drugog. Postojimo radi nas samih. Ovo je osnovno učenje izraženo u oblicima koje razmatramo. Kao što postoje pravila za sedeći položaj, tako postoje i za stojeći. Ali, pravila ne postoje da bi nas sve izjednačila, već da dopuste svakom od nas da se izrazi u najslobodnijem vidu. Na primer, svako od nas na svoj način zauzima stojeći stav, u skladu sa proporcijama svog tela. Kada stojite, razmak između pete treba da bude u širini šake, a palčevi na nozi u ravni sa središnjom tačkom grudni. Kao kod zazena, osnažite abdomen. I vaše ruke treba da izražavaju vaše sopstvo. Levu ruku stavite naspram grudni, palac obuhvatite prstima. Prebacite preko desnu ruku. Palac držite okrenut nadole, podlaktice paralelno sa podom. Imaćete osećanje kao da ste obuhvatili stub nekog hrama i da ne možete pasti ili nagnuti se u stranu.

»Prisvojiti svoje telo jeste ključna stvar. Ako se pogrbiti, izgubićete sebe. Duh će vam lutati negde izvan, nećete biti u vašem telu. A to nije pravo stanje. Moramo biti upravo ovde, upravo sada! To je ključno. Morate posedovati vaše sopstveno telo i vaš duh. Sve treba da bude na svom pravom mestu, na pravi način. Tada je sve u skladu.«

Disanje

Kada upražnjavamo *zazen*, naš duh uvek sledi naše disanje. Kada udišemo, vazduh dolazi u unutarnji svet. Kada izdišemo, vazduh izlazi u spoljni svet. Unutarnji svet je bezgraničan i spoljni svet je bezgraničan. Mi govorimo »unutarnji svet je spoljni svet, a u stvari, postoji samo jedan celovit svet. U ovom bezgraničnom svetu, naše grlo je »put vrata koja se njišu. Ako je vaša misao »Ja dišem«, ovo »ja« je suvišno. Ne postoji ono što može reći »ja«. Ono što mi nazivamo »ja« samo su vrata koja se njišu, koja se pokreću kada udišemo i kada izdišemo. Jednostavno, pokreću se; to je sve. Kada je vaš duh dovoljno čist i smiren da prati ovo kretanje, ne postoji ništa: ni »ja«, ni svet, ni duh, ni telo, tek vrata što se njišu.

Tako, kada upražnjavamo *zazen*, sve što postoji jeste kretanje disanja kojeg treba biti svestan. Ne smete biti odsutni. Ali, biti svestan ovog kretanja ne znači biti svestan svog malenog sopstva, već pre svoje univerzalne prirode, svog budinstva. Ovakva svesnost je veoma važna, jer, obično samo tako jednostrani. Naše uobičajeno shvatanje ži-

vota je dualističko: ti i ja, ovo i ono, dobro i loše. Ali, zapravo, ove distinkcije same po sebi jesu svesnost univerzalne egzistencije. »Ti« znači biti svestan univerzuma u obličju ti, a »ja« znači svesnost u obličju ja. »Ti i »ja« su samo vrata koja se njišu. Ovakvo razumevanje je neophodno. Čak ga ne treba ni nazivati razumevanjem; to je, u stvari, istinsko iskustvo života kroz praksu žena.

Kada postanemo ono što stvarno jesmo, mi, zapravo, postajemo vrata koja se njišu. Mi smo nezavisni, a istovremeno i zavisni od svega. Bez vazduha ne možemo disati. Svako od nas je u središtu bezbrojnih svetova. Mi smo uvek u centru sveta, iz trenutka u trenutak. I potpuno zavisni i nezavisni. Ako sa ovakvom sveću proživljavate vaše postojanje, ako je vaše iskustvo ovakvo, vi ste apsolutno nezavisni. Znači, kada upražnjavate zazen, potrebno je da se koncentrišete na disanje. To je osnovna aktivnost univerzalnog bića. Bez ovakvog iskustva, ovakvog upražnjavanja, nemoguće je postići apsolutnu slobodu.

Obuzdavanje

Ukoliko želite da postignete savršenu smirenost u zazen, ne treba da vas dotiču razne predstave koje su u vašem duhu. Pustite ih da dođu i odu. Tada će biti pod kontrolom. Ovo zvuči jednostavno, ali ponašati se ovako, moguće je samo uz posebnu taktiku. Kako sprovesti tu taktiku jeste tajna upražnjavanja žena. Zamislite da sedite u nekim posebnim okolnostima. Ukoliko nastojite da umirite svoj duh, nećete moći da sedite, ili ako pokušavate da ne budete uznemireni, vaše nastojanje će biti pogrešno. Jedino će vam pomoći da se usredsredite na disanje. Kažem vam da se usredsredite, mada cilj žena nije koncentracija na nešto. Pravi cilj je videti stvari onakvim kakve jesu, posmatrati stvari kakve jesu i dopustiti da sve ide svojim tokom. Ovo znači staviti sve pod kontrolu, u najširem smislu. Upraznjavanje žena znači otvaranje našeg malog duha. Tako usredsređivanje samo pomaže da se shvati »veliki duh« ili duh koji je sveobuhvatan. Ako želite da otkrijete pravo značenje žena u vašem svakodnevnom životu, onda morate da shvatite smisao usredsrednosti vašeg duha na disanje i držanja tela u ispravnom zazen položaju. Treba da sledite pravila upražnjavanja, pa će vaša praksa postati pažljivija i tananija. Samo na ovaj način možete iskusiti vitalnu slobodu žena.

Ali, savršena sloboda ne može se dostići bez pridržavanja izvesnih pravila. Ljudi, naročito mladi, smatraju da biti slobodan znači raditi ono što želiš, i da u zenu nisu potrebna pravila. Međutim, postojanje određenih pravila je apsolutno neophodno. Ovo ne znači da smo stalno pod kontrolom. Dok imate pravila, imate mogućnost slobode. Pokušati postići slobodu a ne biti svestan ovih pravila nema nikakvog značaja. Mi stičemo ovu savršenu slobodu upražnjavajući zazen.



Zen hram Daitokoku, Kjoto, Japan.

Talasi duha

Kada upražnjavate zazen, ne pokušavajte da zaustavite misli. Ako se pojave u vašem duhu, dopustite im da dođu i odu. Neće ostati zadugo. Ako pokušavate da zaustavite misli, to znači da vam smetaju. Ne dopustite da vas išta uznemiri. Izgleda kao da dolaze spolja i ulaze u vaš duh, ali to su samo talasi vašeg duha, i ako niste uznemireni zbog njih, polako će se stišati. Za pet, ili najviše deset minuta, vaš duh će biti potpuno smiren. Tada će se usporiti ritam disanja, dok će puls biti malo ubrzan.

Biće potrebno dosta vremena da osetite smirenost duha. Mnogi oseti, misli i slike se nižu; ali to su tek talasi vašeg duha. Ništa ne dolazi spolja. Mi obično smatramo da naš duh prima utiske spolja, ali to je pogrešno razumevanje vlastitog duha. Kada mislite da nešto dolazi spolja, to samo znači da se nešto pojavljuje u vašem duhu. Ništa izvan vas samih ne može prouzrokovati uznemirenost. Vi ste ti koji ustalastavate duh. Ako ostavite duh da bude ono što jeste, postaćete smireni. Ovaj duh se naziva velikim duhom.

Ako se vaš duh dotiče nečeg izvan, onda je to mali duh, ograničeni duh. Ako se vaš duh ne dotiče ničeg izvan njega samog, onda ne postoji dualističko shvatanje aktivnosti vašeg duha. Vi shvatate aktivnost samo kao talase vašeg duha. Veliki duh doživljava sve unutar sebe samog. Da li shvatate razliku između ta dva duha: duha koji obuhvata sve i duha koji se odnosi na nešto? U stvari, oni su jedno te isto, samo se vaše shvatanje razlikuje i od njega zavisi kakav će biti vaš odnos prema životu.

Suštastvo vašeg duha jeste njegova sveobuhvatnost. Mada se talasi stvaraju, suština vašeg duha je čista poput bistre vode koja je blago ustalasana. U stvari, na vodi uvek ima talasa. Talasi održavaju aktivnost vode. Go-

voriti o talasima nezavisno od vode ili o vodi nezavisno od talasa, jeste zabluda. Voda i talasi su jedno. Veliki duh i mali duh su jedno. Kada na ovaj način shvatite vaš duh, onda imate izvesno osećanje sigurnosti. Pošto vaš duh ne očekuje ništa spolja, on je uvek ispunjen. Ustalastav duh nije sam po sebi uznemiren. Sve što proživljavate jeste odraz velikog duha.

Korov duha

Kada zavezni sat rano ujutru i vi ustanete, ne verujem da se tada osećate baš najbolje. Čak i kada ste ušli u prostoriju za meditaciju i otpočeli zazen, morate sebe podsticati da zauzmete ispravan sedeći položaj. To su samo talasi u vašem duhu. Dok sedite, ovi talasi će se sve više smanjivati i vaš napor će se pretočiti u neko tanano osećanje.

Kažemo: »Čupanjem korova negujemo biljku.« Čupamo korov i ostavljamo ga porred biljke da bi se pretvorio u njenu hranu. I tako, mada se javljaju talasi dok sedite, upravo ti talasi će vam pomoći. Upravo taj korov može obogatiti vaše upražnjavanje zazen. Ako ste već iskustveno doživeli kako »korov« obogaćuje vaš duh, onda je vaše upražnjavanje doživelo znatan napredak.

Osećate da napredujete. Naravno, nije uopšte teško filozofski ili psihološki interpretirati naše upražnjavanje zazen, samo to nije dovoljno. Moramo neposredno iskusiti kako se korov našeg duha pretvara u njegovu hranu.

Striktano govoreći, svaki napor šteti našem upražnjavanju jer stvara talase u našem duhu. Nemoguće je, međutim, da postignemo apsolutnu smirenost duha bez ikakvog napora. Moramo učiniti određeni napor, ali moramo zaboraviti sebe u naporu koji činimo. U ovom carstvu ne postoji subjektiv-

nost ili objektivnost; čak ni svesnost. Samo smirenost. U ovoj nesvesnosti iščeznuće svaki napor svaka misao ili ideja. Stoga je neophodno da podistiemo sebe i da činimo napor do poslednjeg trenutka, kada će svaki napor iščeznuti. Budite usredsređeni na disanje sve dok ne izgubite svest o tome da disete.

Naše nastojanje treba da bude uvek prisutno i ne treba očekivati da ćemo dostići fazu kada će ono biti nepotrebno. Jednostavno, potrebno je da budemo usredsređeni na disanje. To je, zapravo, naše upražnjavanje. Napor će vremenom postajati sve suptilniji. U početku je sasvim grub i nečist, ali snagom upražnjavanja postaća sve čistiji i čistiji. Kada vaš napor postati čisti. Na ovaj način upražnjavamo zen. Kada shvatite da vam je prirodna moć da pročistite sebe i okolinu, moći ćete da delujete na pravi način, da učite od ljudi koji vas okružuju i da sa njima budete u prijateljskim odnosima. To je dobarbit upražnjavanja zena. A upražnjavanje se usredsređivanjem na disanje u ispravnom položaju i uz veliki, čist napor.

(Preuzeto iz: S. Suzuki, *Zen Mind, Beginner's Mind*, New York, 1976.)

S engleskog prevela:
Slobodanka Zarić



UDK 294. 321

Vizualizacija u budističkoj meditaciji

Rija Klopengborg
Ronald Pelmejer

»Sve je u umu«

Budizam je od samog početka naglašavao vitalni značaj meditacije kao sredstva za postizanje uvida i oslobađanje od tegobnog ciklusa egzistencije (*samsara*). Kanonski spisi nude veliku raznolikost meditacija i tehnika meditacije, koje su sistematizovane tokom potonjih vekova. One se grubo mogu razvrstati u dve tradicije¹. Jedna je imala za cilj razvijanje uvida (videti stvari onakve kakve jesu), druga je bila zasnovana na prebudističkim asketskim i joginskim postupcima, usmerenim na sticanje iskustva viših stanja svesti; putem njih meditator dolazi u posed nadnaravnih moći (*siddhi*) koje ti postupci po pretpostavci proizvode.

Vizualizacija se oduvek smatrala snažnim emocionalnim podstrekom prilikom meditacije. Ona meditatoru omogućuje da snagom umne koncentracije stvori predmete i bića, druge svetove i rajске oblasti, i olakšava preobražaj svakodnevnne svesti u viša stanja svesti.

Ovde nije moguće detaljno prikazati rane tehnike. Možemo pomenuti razne meditacije na nepostojanost tela i svetovnih pojava kroz vizualizovanje tela posle smrti u različitim stadijumima raspadanja (meditaciju na nečistoće, *ośubhabhavana*). Da bi olakšali pojavu predstava i da bi pojačali doživljaj »realnosti« svoje vizije, oni koji su upražnjavali meditaciju mogli su posećivati groblja ili koristiti kostur kao objekat meditacije.

Druge primere ranih vizualizacija možemo naći u »pobožnoj« meditaciji (meditaciji predavanja): recimo u »sećanju na Buda« (*buddhanusmrti*), u kojem meditanti ispred sebe zamišljaju Buda, ako je potrebno i uz pomoć predstave, kako bi učitelju odali počast i kako bi ga obožavali, te da bi učvrstili svoju veru u put koji on propoveda.

Amitayurdhyanasutra, rano delo mahajane, opisuje ovakav jedan postupak vizualizacije u koji je Buda uputio gospođu Vaidehi, svoju savremenicu. U ovoj *sutri*, meditacija se usredsređuje na vizualizaciju Sukhavatija, zapadnog raja Amitaja Bude. Pona-

vljanje ovog postupka po pretpostavci vodi ponovnom rođenju u tom raj².

Sadhanamala, zbirka *sadhana* ili »evokacija« iz XI veka, pripisuje istorijskom Buda neke *mantr*e i *dharaniji*e.

Prema pravrenom budizmu, Buda je popularnim kultovima, magičkim postupcima i joginskim moćima porekao vrednost. Pa ipak, oni su bili i još uvek jesu važni elementi budističke meditative i duhovne prakse. Još u prebudističko doba smatralo se da meditacija i askeza podaraju vanredne moći onima koji ih upražnjavaju.³ Budistički kanonski spisi često opisuju ove moći i čuda koja one mogu da učine.⁴ Osim askeze, *mantr*e, *udre* i *dharaniji*e se oduvek koriste kao sredstva kojima se može uticati na svetove bogova i natprirodnih bića i njima zagospodariti.

Prvi budistički tekst koji nam nudi mnoštvo takvih formula i postupaka, od kojih mnogi potiču iz ranijih razdoblja, jeste *Manjusrimulakalpa* iz I veka n.e.

Budistička božanstva

Iako su odbacile pojam boga-stvoritelja, budističke teorije ponovnog rođenja obuhvatile su svetove božanskih bića kao jedan od nivoa ponovnog rođenja. Na taj je način budizam u svoju ontologiju uključio prebudistička božanstva. Svet božanstava se proširio kada je budistička filozofija sistematizovala božanska staništa i različite razine meditacije otevela kao različita nebesa; ona su uključivala i božanska bića koja dotičnoj sferi pripadaju.⁵

Proširivanju budističkog panteona doprinele su i druge tekovine. Ovde možemo pomenuti dve, budući da su tehnike vizualizacije na njih direktno uticale.

1. Jedna od najvažnijih među većim mahajanskim sutrama, *Saddharmapundarika*, ili »Lotosova sutra«, pruža primer teksta u kojem su Budini atributi i epiteti prikazani i oličeni kroz bude i/ili bodhisatve. Među njihovim imenima će verovatno ona koja su nosila povoljno značenje, ili pak ona koja su se mogla dovesti u vezu s postojećim božanskim bićima, kasnije postati najpopularnija kao zasebni bude ili božanstva. Primere za

² *Amitayurdhyanasutra*, in *Buddhist Mahayana Texts*, preveli E. B. Cowell, F. Max Müller i J. Takakusu, SBE, XLIX, Delhi 1968. Up. isto tako meditacije a vizualizacijom opisane u *Bhadrapalasutri*, koja je 179. godine n.e. već bila prevedena na kineski, v. L. Schmitzhausen, »Spirituelle Praxis und philosophische Theorie in Buddhismus«, u *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 3, 1973, str. 161-187.

³ Up. Ria Klopengborg, »Ascetic Movements in the History of Theravada Buddhism«, u *The Young Buddhist*, Singapur 1981, str. 95-103; i Ria Klopengborg, *The Buddha's Redefinition of Tapas*.

⁴ V. npr. *Čatusparisatasastra* III, glava 24, gde Buda koristi čuda da bi preobratio jednog brahminskog učitelja, v. Ria Klopengborg, *The Sutra on the Foundation of the Buddhist Order (Catusparisatasastra)*, Lajden 1973, str. 50-68.

⁵ V. E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Laven 1976, str. 34-5.

¹ Vidi J. Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Stuttgart 1986.

to pružaju, recimo, Amitaja, »Neizmerni život«, ili pak epiteti koji obeležavaju važne događaje u Budinom životu⁶: na primer Akšobya, »Postojani«, koji označava naj jedan trenutak pred prosvetljenje, kada je Bodhisatva porazio Marinu vojsku; ili Avalokitešvara, »Blaženi koji (samilosno) gleda nadole«, što označava Bodhisatvinu odluku da za dobrobit svijui započne svoj poslednji život.

Tokom vremena, mnoge ove personifikacije postale su istaknuti članovi mahajanskoj panteonu i opremljene su podrobnim ikonografijama, *sadhanama*, (praxis), mantrama i »biografijama«.

2. Druga linija razvoja zahteva podrobniji prikaz. Ona se tiče pomeranja naglasaka u okviru tradicionalnih oblika meditacije pod uticajem postojećih joginskih postupaka i promena u učenju. Na sreću, tamo nemačka ekspedicija u Turfan (1905–1907) obehbedila nam je sanskritski tekst hinajawske škole *sarvastivada*, koja je, prema Barou (Bareau)⁷, cvetala između I i veke pre n.e. i III veka n. e. Reč je o priručniku budističke joge.⁸

Taj tekst opisuje meditacije koje su dobro poznate iz kanonskih izvora, poput *ośubhabhavana* i četiri »nemerljiva stanja« (*apramanani*). Ovdje se, međutim, razvija jedan drugačiji postupak. Umesto meditiranja na nešto, dakle razmišljanja o, recimo, nepostojanosti, čovek koji medita istinski je i fizički doživljava. A umesto razvijanja, na primer, emocije neuzmirenosti (*upekka*), meditant je projektuje ispred sebe kao osobu, kao viziju.

Umesto da misli o istinama i vrlinama učenja, da na njih medita i premišlja ih, kaluder (jogin) jogačara ih vizualizuje kao osobe koje izlaze iz njegovog srca i projektuje ih ispred sebe. Čovek koji upražnjava meditaciju, to jest, njegovo sopstveno telo, služi kao osnova (*ośraya*) vizije.

Moglo bi biti zanimljivo da navedemo opise date u tekstu, pošto će se mnogi od tih elemenata ponovo pojaviti u donjim, razvijenijim tantričkim vizualizacijama.

a. Na početku meditacije, pojavni se svet uobičajenog opažanja mora razložiti:

»I onda noževi, koji izlaze iz tela (*ośraya*) jogačara, razdvajaju čitavi okean živih bića svodeći ga na pet elemenata« (160 V 5).

b. Pošto je analizovao elemente, jogin se osvedočuje o njihovoj nepostojanosti: »Ovo nema svoga sopstva, niti bilo šta što pripada tom sopstvu«. Tada šest komadića, koji predstavljaju šest elemenata, izgara u vatri njegovog gnušanja« (160 R 1).

c. Mudrost koja proizlazi iz ovog uvida vizualizuje se na sledeći način: »Onda se iz kapl stvara telo sačinjeno od tih šest elemenata: Žena sa svetilkom u ruci, ovaploćenje mudrosti (*prajna*), objašnjava: 'Telo je uništeno, sami prazni (*sunya*) ... elementi« (160 R 5).

d. Neuzmirenost se vizualizuje na sličan način: »Tada se (u njegovom srcu) pojavljuje žena bele boje, obučena u belo, koja sedi u položaju za meditaciju, i tu ostaje kao ovaploćenje neuzmirenosti« (160 V 2–3).

e. Tokom izuzetna ovog postupka, upražnjavajuć prima posvećenje ili inicijaciju. Čovek vizualizuje tu *abhišek*, čiji se obred zasniva na posvećenju indijskih kraljeva: »Blaženi vezuje svilenu tkaninu oko joginove glave i kaže: 'Zdravo da si, ti koji ćeš u neko buduće doba biti voda sveta« (150 R 1).

f. *Abhišek* označava završetak meditacije. Joginovo telo se ukrucuje kada doživljava *nirvana*. U ovom se iskustvu govori pozitivno, nasuprot uobičajenim opisima u spisima terapeuta i hinajane. Ono predstavlja »grad nirvane« (*nirvana-nagara*) i »mir i sreću (upaśama-sukha)

g. Na kraju, vizije se povlače u joginovo telo. »Tada je sve što treba znati skriveno u joginovom telu« (127 R 1) i »Na kraju sve nestaje u joginovom pupku. Tada dolazi do buđenja (iz transa)« (139 R 3).

h. Posle ovih ophrvavajućih doživljaja, meditant žele da se njihova nirvana podari drugim bićima (kao što se to čini u tradicionalnoj mahajanskoj *parinama*, bodhisatvinu »posveti«). Iako je to tekst *sarvastivade*, oni koji meditiraju streme mahajanskim ciljevima kada svoje oslobodenje posvećuju svim bićima. Čovek svečano obećava (*pranidhana*) da će se staviti u službu njihovog spasenja i tako čuje proricanje sopstvenog budućeg budstva.

Na taj način ovaj tekst pruža primer za prelazak iz uloge kaludera u jogina, i jogina u bodhisatvu. Jasno je da je pod uticajem razvoja učenja i filozofije došlo do modifikacija tih tradicionalnih postupaka. Filozofske su teorije, s druge strane, u velikoj meri upisane doživljajima tokom meditacije i potonjom refleksijom o tim doživljajima.⁹

Smithausen (Schmithausen) je ubedljivo pokazao da je još u ranoj fazi razvoja filozofije mahajane duhovna praksa uticala na teoriju i doktrinu. Tehnike vizualizacije se mogu smatrati osnovom jogačarinske koncepcije da su se pojave puke kreacije uma (*citamatra*), nalik na vizije meditant. Sve su pojave »misaone konstrukcije« (*vikalpa*), one nisu nešto različito od uma, jer ne postoje izvan umnog raspoznavanja.¹⁰

Vizualizacije, otud, streme uklanjanju svih objektivnih pojava, poimanju suštinske praznine svih pojava, a otud i njihove »bezvednosti«. Ova će spoznaja čoveka osloboditi lažne predstave o dualnosti. Zatim će ga osloboditi vezanosti, a time i patnje. I duhovna praksa i filozofija imaju funkciju u ovom perspektivni uvida i stoga ih možemo razumeti jedino ako ih posmatramo u svetlu njihovih duhovnih ishoda.

Sav ovaj razvoj je u krajnjem liniji doveo u kasnijoj mahajani i tantri do stvaranja obli-

me pisane tradicije detaljnih opisa različiti metoda i faza vizualizacije. Na osnovu ovih opisa iznećemo u kratkim crtama metode vizualizacije. U ovom se radu, međutim, ne raspravlja o varijantama vezanim za različite škole ili pisce, niti o različitim tumačenjima u okviru četiri tantrička sistema – naime, *kriye*, *čarye*, *yoge* i *anuttarayoge*.

Faze vizualizacije

1. Pripremu fazu čine obredi čišćenja mesta i ličnosti meditant. Ako se vizualizuju blagonaklona božanstva (kao što je Tara), mesto treba učiniti prijatnim pomoću cveća i mirisa; ali božanstva koja ulivaju više strahopoštovanja zahtevaju drugačije pripreme, u skladu sa svojom prirodom.

2. Sledeći postupci prethode vizualizaciji, ili dolaze posle »stvaranja« odabranog božanstva:

- traženje utočišta
- priznanje grehova
- radovanje nad dobrim zaslugama svih bića

– usmeravanje uma prema probuđenju; preuzimanje namere da se za dobro sveta postane bude

– mnogi opisi ovde navode četiri »božanska stanja« (*brahmavihara*), naime ljubavnost, samilost, sačuvstvenu radost i neuzmirenost.

3. Vizualizacija započinje generisanjem boravišta odabranog božanstva ili božanstava, njihovog raja, uključujući palate, vrtove, cveće, nakit, kapije i sve vrste povoljnih znakova, u skladu sa znanim ikonografskim opisima. Kao i u gore pomenutom budističkom priručniku joge, svetlo i svetle boje igraju značajnu ulogu.¹¹

4. Proces emancipacije ili stvaranja (božanstva) (*utpatikrama*) započinje vizualizacijom semenog sloga (*bija*) odabranog božanstva u srcu meditant.¹² Zraci koje ovaj slog emanira osvetljavaju svetove. Neki spisi kažu da su bude i bodhisatve privučeni tim zracima, vizualizovani pred onim koji medita i da im se on tu klanja. Zraci mogu »protektovati« božansko biće, čija je suština simbolizovana semenim slogom u srcu meditant. On ili ona se vizualizuje prema odabranom ikonografskoj formi. Zatim sledi obožavanje tako stvorenog božanstva. Božanstvo stvoreno na ovaj način naziva se »simboličkim bićem« (*samaya-sattu*).¹³ Posle projektovanja božanstva, zamišlja se da se iz njega rasipaju zraci svetlosti, prosvetljujući svet i uništavajući svu patnju.

¹¹ Up. Schlingloff, *op.cit.* str. 41–2, i *Bodhicaryavatara*, gl. II, u: P. L. Vaidya, Darbhanga 1960; prevla Ris Kloppenberg, *Santideva. De Weg tot het Inzicht*, Amsterdam 1980.

¹² Osim ovog metoda opisuju se i drugi, up. F. D. Lessing–A. Wayman, *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, Delhi 1978, str. 159 i dalje; 175 i dalje.

¹³ Up. Lessing–Wayman, *op.cit.* br. 17 (str. 162–4), gde se citira Snags rin chen mo (3888–3, 4): »*Samaya-sattu* je telo božanstva obdareno licem i rukama, zapravo manifestacija čovekovog sopstvenog uma, transfiguracija običnog ega.«

⁶ V. D. L. Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Oxford 1957, str. 59–60.

⁷ A. Bareau, *Die Religionen Indiens III*, Stuttgart 1964.

⁸ D. Schlingloff, *Ein Buddhistisches Yogalehrbuch*, Berlin 1964.

⁹ L. Schmithausen, *op.cit.*

¹⁰ V. N. pr. *Sandhinirmocanasutra*, gl. VIII, 7 (str. 91.3), (u prevodu str. 211–2, Vijnaptimatra), i u preveo E. Lamotte, Laven–Pariz 1935, koji datira iz III veka n.e., i Schmithausen, *op.cit.* str. 167–169.



Dakini Tibet, XVII vek

Meditant zatim treba da razume inherentnu čistotu svih pojava, uključujući i njega samog. To se postiže posredstvom sledeće mantr: *Om svabhavaśuddha sarvadharmah svabhavaśuddhoḥam*. Treba uvideti kako su sve pojave u suštini čiste, i da je stoga dualna koncepcija samsare i nirvane jedna lažna misaona konstrukcija. Meditacija na prazninu (*śunyata*) služi istom tom uvidu. »Ona treba da pojmi čitav univerzum, sa njegovim pokretnim i nepokretnim kreacijama kao jasnim manifestacijama nepodvojenosti, kada u duhu nema nikakvih laž-

nih refleksija niti misaonih kategorija kao što su subjekt i objekt. Ova se praznina *māra* postiže kroz sledeću mantru: *Om śunyatajanavajrasvabhavatmakoḥam*.

Ovo takođe znači spoznavanje krajnje istovetnosti nirvane i samsare. Vidi npr. *Hevajra tantra* I.1.11 (VIII vek): »O, Mudraču, postojanje treba da pojmiš u znanju o njegovom nepostojanju, a slično tome treba i heruku (odabrano božanstvo) da pojmiš u znanju o njegovom nepostojanju.«¹⁴

¹⁴ V. D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, I, London 1959.

6. Tada se vizualizacija može zaključiti poistovećivanjem generisanog »simboličkog bića« s univerzumom i sa onim koji meditira, kroz proces realizacije ili ponovnog upijanja (*sampannakrama*) semenog sloga u meditantovo srce. To je realizacija suštinske poistovećenosti meditantu sa božanstvom, suštinske nedualnosti božanskog (nirvana) i našega ja (samsara).

7. Poistovećenje se može obredno sprovesti posvećivanjem, kada se semeni slogovi *om, ah i hum* polažu na čelo, grlo i srce upražnjavača meditacije, tako što on dodiruje te tačke na vizualizovanju predstavi božanstva i na sopstvenom telu (*nyasa*). Kroz taj obred božanstvo je ponovo apsorbovano. U *Hevajra tantri*: *Om Herukasvabhavatmakoḥam*, »Om, ja sam suština heruke«.

8. Vizualizacija se može i nastaviti »svlačenjem« većitih ili metafizičkih aspekata božanstva. Iz semenog sloga u srcu meditantu, koji je sebe poistovetio s božanstvom, svetlosni zraci dopiru do rajске palate božanstva i dotiču njegovo »znanje« (*jnana*), da bi ga pred meditantu spustili uobličeno u »biće znanja« (*jnana-sattva*).¹⁵ Posle obožavanja, meditacija i *nyasa*, i ovo će biti upijeno u srce praktikanta. Tuči (Tucci)¹⁶ s pravom ističe da ovaj postupak liči na silazak »odogoo«. Zapravo, budući da je i samo stvoreno tokom meditacije, to biće u stvari znači unutrašnju svetlost, koja se ne spušta, već sebe otkriva. Na kraju krajeva, i »simboličko biće« i »biće znanja« su apsorbovani i sjedinjeni u duhu meditantu.

Dva pokreta u meditaciji, onaj »procesa emanacije ili stvaranja« i onaj »procesa realizacije ili upijanja«, repliciraju isto tako iluzorne procese kosmičkog stvaranja i reapSORpcije pojavne egzistencije. Oni se zasnivaju na dve ideje: jednoj, preliminarnoj, zasnovanoj na lažnoj koncepciji realnosti božanskoga, i na ideji zasnovanoj na izvesnosti znanja da božansko nije ništa drugo do emanacija našega uma. U toku meditacije iluzija realnosti, sa svim svojim opčaravajućim iskustvima i vizijama, mora uzaknuti pred vidom da su to samo pojmovi i predstave uma, da su to samo dela i igre nekontrolisanog misaonog procesa. Rečima *Hevajra tantri* (I.V.1 i 11): »U stvarnosti nema ni oblika ni posmatrača... ni misli ni mislioca. Ne postoji niti onaj ko meditira, ni šta bi se meditiralo...«¹⁷

(Iz zbornika: *Effigies Dei. Essays on the History of Religions*, ed. by Dirk van der Plas, Leiden, E. J. Brill, 1987)

S engleskog prevela
Ivana Spasić



¹⁵ Up. Lessing-Wayman, *op. cit.* br. 17 (str. 162-4), gde se navodi *Tantra-thavata-vyakhyaṇa*: »Biće rođeno iz znanja jeste telesna manifestacija Blaženog i njegove pratnje koja se rađa iz višeg razumevanja (*adhigama*) čistoguma praznine.«

¹⁶ G. Tucci, *The Theory and Practice of the Mandala*, London 1969, str. 96.

¹⁷ D. L. Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, I, London 1959.

(Jednog dana) Patrijarh se skupu obratio sledećim rečima:

»Učeni prijatelji, dhjana (*ahyana*: meditacija) i pradnja (*prajna*: mudrost, uvid) čine osnove budističkog učenja (*dharma*). Ne grešite u pogledu ovog i ne recite da se dhjana i mudrost međusobno razlikuju. Dhjana i mudrost su jedna, a ne dve (različite) stvari. Dhjana je suština mudrosti a mudrost je funkcija dhjane. Kad god je mudrost delatna, dhjana je u njoj, (a) kad je dhjana delatna u njoj je onda mudrost. Razumeti ovo znači razumeti (i) dhjanu i mudrost. Vi, sledbenici ovog učenja, ne biste smeli reći da se prvo pojavljuje dhjana, a da se potom rađa mudrost, (ili) da se prvo javlja mudrost, pa tek onda dhjana. Ako se držite ovog stanovišta, onda bi *dharma* imala dva aspekta i vaša usta bi bila u pravu, ali bi vaš duh grešio. U tom slučaju, dhjana i mudrost će biti beskorisne jer nisu istovremeno prisutne. Ako su i usta i duh u pravu, onda će u njima i izvan njih postojati istinito stanje takvosti (*tathata*) i dhjana i mudrost će biti (prisutne) u podjednakoj razmeri. Praksa samoprobudjenja ne zavisi od rasprava, a razgovor o tome da li dhjana i mudrost prethode ili slede (jedna drugu) ukazuje na zavedenog čoveka. Takva rasprava nikada neće biti rešena i ojačaće (pogrešne) pojmove ege i dharmi (stvari)¹, kao i privrženost za četiri (pogrešne) koncepcije.²

»Učeni prijatelji, kakve su dhjana i mudrost? One su kao lampa i njena svetlost. Tamo gde postoji lampa, postoji svetlost, a tamo gde ne postoji lampa, postoji tama. Lampa je suština svetlosti, a svetlost je funkcija lampe. Mada postoje dva (različita) imena, u osnovi je jedno telo. Dhjana – mudrost je upravo takva.

(Drugog dana) Patrijarh se skupu obratio sledećim rečima:

»Učeni prijatelji, samadhi sveopštosti³ je neprekidno stanje usredsređenog duha na svim mestima: dok hoda, stoji, sedi ili leži. *Vimalakirti Nirdeśa sutra* kaže: »Usredsređen duh je sveto mesto; usredsređen duh je čista zemlja. Vaši duhovi ne smeju da upražnjavaju laskanje i nepoštećenje dok vaša usta govore o iskrenosti. Ne govorite o samadhiju sveopštosti ako se ne ponašate iskreno.

»Samo budite iskreni i ne prijanjate uz stvari. Zavedeni ljudi zahvataju dharmu i prijanjaju uz samadhi sveopštosti. Oni tvrde da je samadhi sveopštosti sadržan u neprekidnom i nepokretnom sedenju bez ikakvog događanja u duhu. One koji meditiraju takvo tumačenje čini bezduhovnim i sprečava

UDK 294. 321

Meditacija i mudrost

Hui Neng

(ostvarenje) proleđne budnosti.

»Učeni prijatelji, priroda budnosti treba da se rasprostre svuda. Kako ona može biti ometena? Ako duh ne obitava u dharmi, onda će se priroda budnosti rasprostrirati svuda. Ako duh obitava u dharmi, onda je to ropstvo.

»Učeni prijatelji, postoje i oni koji uče ljude da meditiraju zato da bi osmatrali duh i kontemplirali mirovanje, bez pokreta i bez ikakvog događanja u duhu, i koji tvrde da je to pravo postignuće. Zavedeni čovek koji o ovome ništa ne zna drži se ovoga i postaje lud. Takvi slušajući postoje. Ovakvo učenje predstavlja veliku grešku.

(Jednom drugom prilikom) Patrijarh se skupu obratio sledećim rečima:

»Učeni prijatelji, potpuno ispravno učenje nije ni nenadano ni postepeno, pošto priroda svakog pojedinca može biti britka ili tupa. Zavedeni čovek upražnjava postepeni metod, dok probuđeni čovek ostvaruje trenutno s jednjem (sa stvarnošću). Zbog toga su u upotrebi bila pogrešna imena nenadnih i postepenih (metoda), ali među njima nema razlike ukoliko su njihovi duhovi spoznati i ukoliko je opažena njihova osnovna priroda.

»Učeni prijatelji, ova moja vrata dharme raniji patrijarsi zasnovali su pomoću:

(1) Nemisnosti (bez-ijedne-misli) kao njenim načelom;

(2) Nematerijalnosti kao njenom suštinom i

(3) Neobitavanja kao njenom osnovom.

»Nematerijalnost je odricanje od svih oblika, vidova i osobenosti upravo dok ste u središtu oblika, vidova i osobenosti.

»Nemisaonost (bez-ijedne-misli) jeste odsustvo svih misli dok ste u procesu mišljenja.

»Neobitavanje je (osobenost) čovekove osnovne prirode.

»U svim svetovnim situacijama, dobrim ili zlim, prijatnim ili ružnim, prijateljskim ili neprijateljskim, ili kada ste suočeni s provokativnim, kritičkim, opresivnim ili svađačkim jezikom, sve ovo treba da bude doživljeno kao ispravno i sve misli o odmazdi moraju biti odbačene. Nijednog trenutka čovek ne sme da misli o prošlosti, jer ako drugo, sadašnje i buduće misli slede jedna drugu, slede preklada, onda je to ropstvo. Ako nijedna misao ne obitava ni u čemu, onda je to oslobodjenje od ropstva. Dakle, neobitavanje je osnova mojih dharmavata.

»Učeni prijatelji, oslobađanje od svih spoljnih oblika, vidova i osobenosti zove se

nematerijalnost. Ako su svi oblici, vidovi i osobenosti odbačeni, onda će dharmaterijalnost biti nepriljanjano i čisto. Dakle, nematerijalnost je postavljena kao substancija.

»Učeni prijatelji, ako duh nije uprljan spoljnim predmetima, ovo se onda naziva nemisaonost (bez-ijedne-misli). Ovo znači da su, dok mislimo o »sopstvu«, sve naše misli odvojene od onih spoljašnjosti za koje ne prijanja naš duh. Ako se neko naprosto uzdrži od mišljenja da bi na taj način prekinuo proces mišljenja, onda će on, kada nestane i poslednja misao, umreti i preselice se negde drugde. Ovo predstavlja veliku grešku i sledbenici *taoa* (istine) treba o tome da razmisle. Već je loše ako neko pravi greške zato što ne razume dharmu, ali ako neko bodri druge da čine isto, onda on nije samo nestavan svojoj zavedenosti nego će i omalovažiti Budine sutre. Dakle, nemisaonost je postavljena kao načelo (mojih dharmavata).

»Učeni prijatelji, zašto je nemisaonost (bez-ijedne-misli) postavljena kao načelo (mojih dharmavata)? Zbog toga što postoje zavedeni ljudi koji govore samo o opažanju prirode budnosti, dok se njihove misli drže spoljnih predmeta, što dovodi do pojave heterodoksnih gledišta. Kao posledica ovog javljaju se strasti i sva pogrešna mišljenja. Naša priroda budnosti u osnovi ne stiče nijednu dharmu (stvar). Pretpostavka da se nešto može dobiti i pogrešan govor o dobru i zlu nisu ništa drugo do strasti i heterodoksnog gledišta. Zato ova vrata dharme postavljaju nemisaonost (bez-ijedne-misli) kao svoje načelo.

»Učeni prijatelji, (kada kažem »bez-ijedne-misli« onda mislim na ovo): »bez« (praznina, odsustvo) nije neka stvar, a »misao« je misao ni-o-čemu; »bez« nije dualističko, nije strast-duh, a »misao« je misao o samobitnoj *bhutatahata* (*prirodi budnosti*). *Bhutatahata* je telo misli, a misao je funkcija samobitne *bhutatahate*.⁴ Kada samobitna *bhutatahata* potakne javljanje neke misli, onda ne misle oči, uši, nos i jezik. Pošto *bhutatahata* ima sopstvenu prirodu, onda može da bude ishodište misli. Ako *bhutatahata* ne postoji, onda oči, uši, oblik i zvuk odjednom nestaju.

»Učeni prijatelji, kada samobitna *bhutatahata* potakne javljanje neke misli, iako žest ćulnih organa vide, čuju, osećaju i znaju, onda ne postoji nikakav trag bezbroja spoljašnjosti, a istinska priroda je uvek nezavisna i ugodna. Zbog toga *Vimalakirti nirdeśa sutra* kaže: »Onaj ko je vičan veštom razlikovanju svih govora ostaje postojan u ravnolovnoj stvarnosti.

Meditacija

(Jednoga dana) Patrijarh se skupu obratio sledećim rečima:

1 Dve pogrešne koncepcije stvarnosti (1) nekog ega i (2) dharme (stvari), obe su prividi.

2 Četiri pogrešne koncepcije (o postojanju) ega, čoveka, bića i života.

3 Samadhi sveopštosti ili samadhi jednog čina (tela, usta i duha).

4 Sveto mesto: *bodhimandala*, to istine; mesto probuđenja; mesto za dostizanje budističke istine; mesto za podučavanje, učenje i praktikovanje budizma.

5 Dharmata telo: priroda svih zemaljskih i nadzemaljskih stvari.

6 Naša priroda budnosti poseduje telo, ili substanciju, i funkciju, ili aktivnost. Telo bez funkcije je beskorisno telo, a funkcija bez tela je bestelesna funkcija koja je nepostojeća.



Hui Neng cepa sutre (Kina, XIII vek)

»Meditiranje, shodno ovim dharna-vratima, ne znači prvenstveno da duh treba da bude zahvaćen, da treba da se drži (ideje) čistote, niti da treba da bude nepokretan.

»Kada govorite o zahvatanju (tj. shvatanju) duha, onda upamtite da je duh u osnovi nestvaran i poznat kao varljiv. Dakle, ne postoji ništa što može da se zahvati (pojmi).

»Kada govorite o privrženosti (ideji) čistote, (upamtite da) je priroda budnosti u suštini čista. Budinstvo je skriveno samo zahvaljujući pogrešnim mislima. Ako ne postoji mišljenje, onda će se priroda budnosti pojaviti kao čista i neuprljana. Ako duh zahvata (ideju) čistote, onda će se stvoriti privid čistote. Pošto sâm privid ne postoji, onda je pokušaj da se on pojmi pogrešan. Čistota nema ni formu ni oblik. Ako je (ideja) čistote ipak postavljena tvrdnjom da je ona postignuta, ovo će gledašte zakloniti prirodu budnosti i dovešće do robovanja čistoti.⁷

»Učeni prijatelji, ako praktikujemo sabranost (*samadhi*), onda ne smemo, pri susretanju raznih ljudi, gledati da li su oni pravi ili pogrešni, dobri ili loši, i da li imaju neke druge mane. Ovo je samobitna sabranost.

»Učeni prijatelji, iako zavedeni ljudi ne pokreću svoja tela, čim otvore usta odmah govore o kvalitetima i nedostacima drugih ljudi, o tome da su oni dobri ili zli. Na taj način oni protivreče sopstvenoj prirodi. Zahvatati duh i (ideju) čistote znači zakloniti vlastitu prirodu budnosti.

(Drugog dana) Patrijarh se skupu obratio sledećim rečima:

»Učeni prijatelji, šta je meditacija? Shodno ovim dharna-vratima, meditacija znači da se u duhu, koji je oslobođen svih prepreka, dobra i zla, i koji je s one strane svih stanja, ne javljaju misli. Meditacija je uvid u nepromenljivu prirodu budnosti.

»Učeni prijatelji, šta je *dhjana-samadhi*? Kada su sve spoljašnje forme odbačene, to je onda apstraktna meditacija (*dhjana*). Kada iznutra ne postoji uznemirenost, to je onda *samadhi*. Ako postoji vezivanje za spoljašnje stvari, onda će duh biti uznemiren iznutra. Ako su sve spoljašnje stvari odbačene, onda će duh (iznutra) odmah biti oslobođen svih uznemirenja. Čovekova priroda budnosti je u suštini čista i nepromenljiva; uznemirenost se javlja samo kada se izdvoje spoljašnje stvari i kada se za njih vezujemo. Ako se spoljašnje stvari uočavaju, a duh pritom ostaje neuznemiren, onda je to istinski *samadhi*.

»Učeni prijatelji, odbacivanje svih spoljašnjih stvari jeste *dhjana*, a oslobađanje od unutrašnjih uznemirenosti jeste *samadhi*. *Bodhisatva-šila sutra* kaže: »Naša priroda budnosti je u osnovi čista i neuprljana.

»Učeni prijatelji, čovek, iz misli u misao, treba da ostvari samoopažanje vlastite prirode budnosti koja je čista i neuprljana, i samooplemenjivanje i samoispunjenje radi samopostizanja budinstva.«

Preuzeto iz: Hui Neng, »The Altar Sutra of the Sixth Patriarch«, u knjizi C. Luka, *Ch'an and Zen Teachings*, London, 1962.)

S engleskog prevo: Vlada Mates



⁷ Onog koji meditrira u ropstvu drži ideja čistote koja je privid.

Vizualizacije

Uobičajeno je da se božanstvo u ljudskom obliku vizualizuje korišćenjem tehnike transformacije *tenjo-ho*. Sledbenik počinje s vizualizacijom korena sanskritskog sloga koji pripada božanstvu, zatim vizualizuje koren sloga transformišući ga u božansku *samaya* formu pagoda, vadra ili mač¹ koja čini suštinu božanstva. Na kraju, vizualizuje se *samaya* objekt postajući božanstvo u ljudskom obliku. U *Dainichi-kyou* ova tehnika naziva se i joga transformacije sloga (*tenji-yuga*). Najpre se vizualizuju slogovi sanskrita koji su po svom sadržaju relativno apstraktni i filozofski da bi zatim apstraktno postalo konkretno i to, prvo, u *samaya* formi, a onda i u ljudskom obliku božanstva.

U slučaju okrutnog božanstva Fudo koje se često povezuje s vatretnim ritualom, sledbenik najpre vizualizuje koren sloga KAN, potom ga transformiše u mač mudrosti (*riken*), njegovu simboličnu *samaya* formu. U poslednjem koraku mač postaje plavo-crni oblik samog gnevnog Fudoa, s mačem u rukama, okruženo plamenom.

Komentar *Dainichi-kyou* objašnjava postupak kao postepeno napredovanje uma od opteg k kao posebnom. Ezoterička tradicija je razvila ovaj očigledno zaobilazni proces delimično zbog izbegavanja vezivanja za bilo koji pojedinačni aspekt božanstva i vezivanja za nepromenjena shvatanja o Buda-prirodi.

Tehnika predstavljanja (*yozen-ho*) je vizualizacija sjedinjavanja, putem meditativnog procesa, moći Bude koja ulazi u *sja* i moći *sja* koja ulazi u Buda (*nyuga-ga-nyu*). Sledbenik vizualizuje božanstvo kao projekciju sebe samog, a u isto vreme vizualizuje sebe kao projekciju božanstva. Kao što ogledalo odlikava ono što je ispred njega, tako i sledbenik vizualizuje *sja* kao božanstvo i božanstvo kao *sja*. Usled toga se tehnika predstavljanja takođe naziva interpenetracijom *sja*-i Bude ili transfer-tehnikom. Ovaj postupak se koristi u srednjem delu *mikkyo*² prakse (vrhunac prakse vodi ka jedinstvu s centralnim božanstvom), kao tehnika postizanja ezoteričkog sjedinjenja u tajni tela.

Iako je ova tehnika ranije upoređena sa suočavanjem božanstva u ogledalu, jasno je da ograničeno egocentrično *sja*, takvo kakvo je, ne može ostvariti sjedinjenje s božanstvom. Stoga sledbenik projektuje božanstvo iz nivoa svesti koji odgovara onom nivou iz koga Dharmu Telo projektuje individualna živa bića.

Tehnika cirkulacije (*junkan-ho*) predstavlja sledeće značajno sredstvo ezoteričkog sjedinjavanja. Kao i kod izgovaranja koncentrisanog na shvatanje uma, sledbenik izgovara mantru koja ga povezuje s božanstvom u lančani krug izgovaranja. Mantra se vizualizuje sporim isticanjem međusobno srodnih nizova slogova iz usta božanstva, koji onda lagano ulaze u sledbenika kroz teme njegove glave. Slogovi kruže sledbenikovim grudima, ističu iz njegovih usta i nanovo ulaze u božanstvo kroz pupak; zatim, kruže grudima božanstva, ističu iz njegovih usta i vraćaju se sledbeniku u jednom neprekidnom krugu. Ova tehnika, usmerena na uzajamno pojačavanje sledbenika i božanstva, koristi se u srednjem delu *mikkyo*

UDK 294. 321

Meditacija u šingonu

Taiko Jamasaki

prakse da bi se izvršilo ezoteričko sjedinjenje kroz tajnu govora.

U vizualizaciji slog-diska (*jirin-kan*) sledbenik prvo vizualizuje u svojim grudima mesečev disk s korenom sloga koji pripada božanstvu ili mantrom u njegovom centru. Odgovarajući slogovi se onda vizualizuju emanirajući iz središnjeg sloga i nižući se ivicom mesečevog diska. Kada je, na primer, središnji koren sloga A, oko njega se mogu pojaviti četiri slova: BA, RA, KA i KYA (u tom redosledu), na četiri ključne tačke. Kako vizualizuje slogove, sledbenik i kontemplira njihova značenja i odnose, pre nego što obrne niz i vrati se središnjem slogu. (U postupcima koji se povezuju s mandalom *kongo-kai*,³ mesečev disk može biti vizualizovan kao širenje kojim ispunjava čitav univerzum). Ova tehnika se takođe naziva i tehnikom »obrnog slog-diska« i koristi se u središnjem delu *mikkyo* prakse da bi se izvršilo ezoteričko sjedinjavanje kroz tajnu uma.

U vizualizaciji širenja (*kakudai-ho*) sledbenik se identifikuje sa simboličkom slikom, zatim vizualizuje sebe samog kao ovu sliku, postepeno se proširujući do veličine univerzuma. Nakon doživljavanja univerzuma i *sja* kao jednog tela, sledbenik lagano skraćuje sliku do njene prvobitne veličine. Ova tehnika uobičajeno koristi mesečev disk, koren sloga unutar mesečevog diska, vadr ili neki drugi oblik koji simboliše prosvetljeni um.

U vizualizaciji sloga A, na primer, sledbenik kontemplira naslikan mesečev disk, lotus i slog A, vizualizuje ih u svojim grudima i kontemplira njihov suštinski identitet s *sja*. Kada je slika jasna i nenapregnuta, sledbenik je postepeno širi da bi je proneo sve više van svog tela. Širenje može biti vizualizovano kao da se neprekidno delasava u jednoj ravni, poput koncentričnog delasavanja površine mirnog ribnjaka, ili u tri dimenzije, poput širenja kugle. Za vreme ovog procesa lotos i slog A utapaju se u sve-upijajuću svetlost mesečevog diska.

Na kraju, kada vizualizacija ispuni univerzum, ostvaruje se *samadhi* u kome nema ni izdvojenog *sja* ni mesečevog diska i u kome sledbenik postaje jedno s univerzumu. Slika se onda postepeno smanjuje na trag do svoje prvobitne veličine unutar grudi. Kukai u *Zapisu u tajnom blagu* objašnjava iznenađeni ulazak u ezoterični *samadhi*, glavni cilj ove tehnike:

»Kada ste ispunili čitavo Dharmu-kraljevstvo mesečevim diskom, morate najredom zaboraviti i *sja*-i mesečev disk i tako ćete se naći u ne-dualističkoj mudrosti.«

Kakuban je pisao u svom *Musokan-sho* (Pohvala bestelesne vizualizacije):

»U početku, meditacija podleđa na mesec, ali kasnije se širi da ispuni sve i nema više ni kvadrata ni kruga.«

Mada se mesečev disk u početku širi postepeno i kontinuirano, sledbenik bi trebalo u jednoj tački na putu najednom da zaboravi i *sja*-i mesečev disk i pređe skokom u kraljevstvo mudrosti. Kada bi se širenje nastavilo od početka do kraja u istoj dimenziji, to ne bi značilo ništa više nego uvećanje egocentričnog *sja*. Međutim, od *mikkyo* meditanta se očekuje da prođe kroz stanje ne-*sja* (*muga*), kako bi dostigao veliko *sja* (*daiga*). *Mikkyo* ritual daje umu simboličku formu na kojoj može raditi da bi angažovao njegove energije u cilju izazivanja spontane transformacije u kojoj sledbenik može doživeti *sja* na makrokosmičkom nivou.

U vizualizaciji prožimanja (*shinto-ho*) sledbenik vizualizuje svoje izdisaje kao napuštanje tela kroz sve pore i kao rasprostiranje u univerzum. Onda, sa svakim udisaem energija univerzuma ulazi u sve pore prožimajući njegovo telo. Shubhakarasmihja je pisao u *Osnovama meditacije* da prilikom izdisaja univerzalna životna energija »ističe ponovo iz svakog pojedinačnog dela tela, a prilikom udisaaja »ulazi kroz nos i protiče telom ispunjavajući svaki sud i vlakno«. *Dainichi-kyo* navodi da životna energija »ulazi u čitavo telo kroz svaku pojedinačnu poru i protiče telom potpuno ga pročišćavajući«. Ovom tehnikom sledbenik pokušava da se sjedini s kosmičkom energijom koja prožima sve stvari.

Različiti elementi *mikkyo* prakse kombinuju se u sisteme različitih nivoa složenosti. Međutim, takva praksa nema značaj kao slučajni skup mudri, mantri i vizualizacija, već kao sistematsko kombinovanje nekoliko različitih tipova tehnika meditacija u jednu organsku celinu.

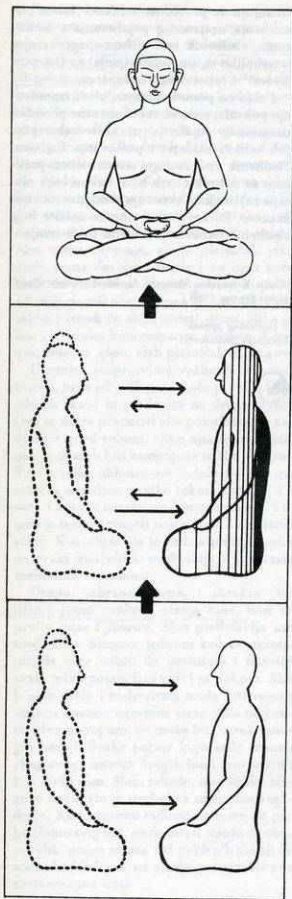
Meditacija Zornjače

Meditacija Zornjače (*gushinji-ho*) je praksa u kojoj se mantra bodhisatve Kokuzoa³

¹ Mikkyo doslovice na japanskom znači tajno učenje. Autor koristi ovaj termin u dva značenja: kao oznaku za sva ezoterična budistička učenja i da bi označio doktrinu i praksu samog šingona.

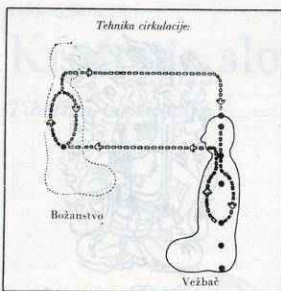
² Kongo-kai mandala je jedna od dve mandale u šingonu (druga je *tai-zo* mandala). Zasnovana je na drugom bitnom tekstu učenja, *Kongocho-gyo*.

³ Kokuzo (sanskritski Akāṣagarbha) je božanstvo mudrosti, vrline i sreće. Njegova *samaya*-forma je dragi kamen koji ispunjava sve želje, što u potpunosti simbolizuje njegovu funkciju ispunjavanja želja.



Tehnika predstavljanja:
 (dole) Božanstvo ulazi u telo sledbenika.
 (sredina) Sledbenik ulazi u božanstvo.
 (gore) Ja* postaje božanstvo.

izgovara milion osam stotina hiljada puta (po shingonu milion puta), u određenom vremenskom periodu. Iako prati osnovni model četvorstruke prakse, meditacija je drastično skraćena, ritual uprošten što je više moguće, a naglašava se njegov središnji deo koji se odnosi na ezoterično sjedinjavanje kroz izgovaranje mantr. Uputstvo za ritual Zornjače podučava sledbenika kako da postane jedno (telo) s univerzalnim kraljevstvom Dharma. Sledbenik koristi samo jednu mudru i jednu mantru u koncentrisanoj meditaciji usmerenoj na direktno doživljavanje univerzuma kroz jedinstvo s božanstvom Zornjače.



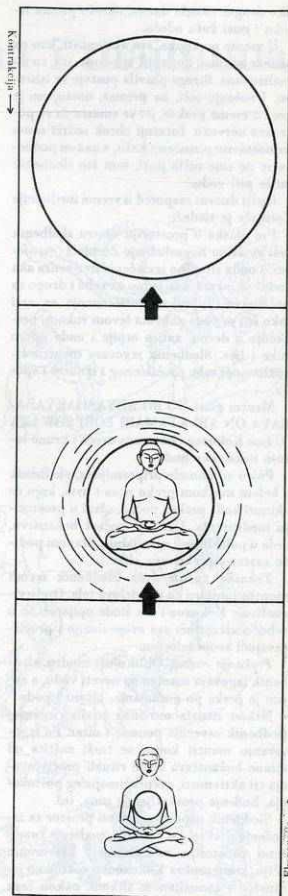
Naziv *gumonji-ho* doslovno se prevodi tehnika slušanja-zadržavanja, što znači da je ovaj postupak zamišljen da omogući sposobnost prisećanja svega što se čulo i videlo. Meditacija Zornjače izvodila se u Japanu, u stvari, još u Nara periodu, da bi se razvilo pamćenje i ostvarila memorizacija sutri. Njena ezoterična svrha je produbljavanje samadhija kako bi se 'ja' osetilo kao univerzalni skup mogućnosti. Ovdje je nazivamo meditacijom Zornjače jer podrazumeva vizualizaciju božanstva Kokuzo u obliku Venere, zvezde Zornjače. Kao središnja mikkyo meditacija, kako u prošlosti tako i danas, predstavlja jednu od važnih tajnih aktivnosti (*hiho*) shingona.

U prošlosti, meditacija Zornjače trajala je sto dana, ali danas obično traje pedeset dana. Datum započinjanja se određuje odbrojanjem unazad od dana kada se završava, a koji se mora poklapati sa sunčevim ili mesečevim pomračenjem. Završni ritual (*kechigan*) se održava tačno u vreme pomračenja.

Broj izgovaranja, koji će se sprovesti svakog dana, određuje se precizno prema dužini čitave prakse. Na primer, ako traje pedeset dana, sledbenik mora ponavljati mantru 'dvadeset hiljada' puta na dan (u stvari 21.600). Svakog dana se sedi u istom položaju, jednake dužine trajanja i intenziteta, kako bi se mogao održati kontinuirani ritam u toku čitavog izvođenja. Posebni rituali održavaju početni i završni dan, dok su rituali koji se izvode između njih potpuno jednaki.

Pošto se izgovaranje mantr mora brojati, sledbenik koristi brojanicu i napravu nalik na kartaški sto s klinovima od kojih svaki služi za određeni broj izgovaranja odbojnih brojanicom. Brojanica se pravi od kaja drveta (ponekad i od hrastovine) i ima samo 54 perle, umesto uobičajenih 108. Iako uputstvo za ritual nalaže kristalne brojanice, kristal je previše težak za korišćenje i zamenjen je drvenim perlama.

Meditacija Zornjače je i fizički i mentalno naporna. Praksu sprovodi usamljeni meditant u planinama i ona ne bi smela biti prekičuta bolešću ili obeshrabrenošću. Nije retko da sledbenici shvate kako nisu sposobni da podnesu stroge zahteve. Izvođenje prakse, stoga, nije prenošeno svima i njena tajno-



Tehnika širenja i skupljanja:
 (dole) Sledbenik vizualizuje svoj um u obliku diska.
 (sredina) Ja* postaje mesečev disk.
 (gore) Mesečev disk se širi do veličine univerzuma.

vitost se strogo čuvala. Kako je mnogo toga od meditacije Zornjače otkriveno jedino direktnim, usmenim putem, opišaćemo samo pojedine aspekte.

U glavnim crtama, ritual se sastoji u uobičajenom obraćanju jednom božanstvu, ali se razlikuje po tome što se koristi samo jedna mudra i jedna mantra tokom čitavog postupka. Desna ruka ima položaj mudre dragog kamena koji ispunjava želje, a leva oblikuje pesnicu vadre na boku. Koristi se mantra Kokuzoa. Pošto se praksa vrši radi zadobijanja dobrobiti, sledbenik se, sledeći drevne distinkcije koje su prisutne i u neko-

liko drugih rituala danas, okreće prema istoku i nosi žutu odeću.

U vreme postupka, sve aktivnosti, kao na primer ishrana, kupanje, spavanje, itd. su ritualizovane. Stroga pravila postoje za ishranu. Unošenje soli, na primer, umanjeno je pre i u vreme prakse, jer se smatra da so povećava nervozu. Jutarnji obrok sadrži samo jednostavnu pirinčanu kašu, a nakon podneva se ne sme ništa jesti, sem što sledbenik može piti vodu.

Opšti dnevni raspored u vreme meditacije Zornjače je sledeći:

Pre ulaska u prostoriju ujutru sledbenik vrši ritualno bogoslužje Zornjači (*myōjari*) i onda ritualno izlazeće dva vedra aka vode⁴ sa izvora, i to jedno za sebe i drugo za božanstvo. Tehnika pročišćavanja se vrši tako što se voda zahvata levom rukom, prebacuje u desnu, zatim otpije i onda operu ruke i lice. Sledbenik izgovara mantru vizualizujući sebe pročišćenog i iznutra i spolja.

Mantra glasi NO BO AKYASHAKYARA-BAYA ON ARI KYAMARI BORI SOWAKA (U ime Kokuzoa Om venca cveća i krune lotosa neka tako bude).

Pošto su ponude pripremljene, sledbenik s belom maskom preko nosa i usta, koju će skinuti kada praksa počne, ulazi u prostoriju meditiranja. Ukazuje počast božanstvu, seda u polu-lotos i specijalnim štapom podiže zastor s prekrivene slike.

Tehnika zaštite bića. Sledbenik izvodi mantru i mudru na pet delova tela. Onda vizualizuje Kokuzoa i sve Bude upijajući ih u sebe, otklanjajući sve svoje iluzije i pročišćavajući svoje telo-um.

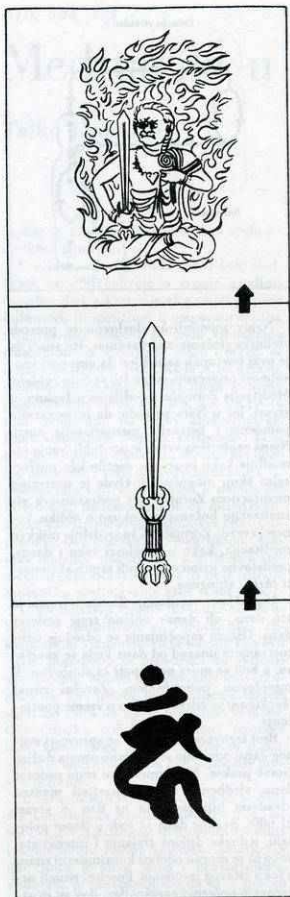
Prskanje vodom. Oblikujući mudru, sledbenik izgovara mantru da osveti vodu, a zatim je prska po ponudama, oltaru i podu.

Nakon rituala mirisnog praha (*incense*) sledbenik osvećuje ponude i oltar. Po izgovaranju mantri kojim se traži zaštita od strane božanstava slede rituali pročišćavanja tri aktivnosti, sveprožimajućeg poštovanja, buđenja prosvetljenog uma, itd.

Sledbenik uspostavlja sveti prostor za izvođenje prakse, i u njemu vizualizuje uzvišenu prostoriju meditiranja. Zatvorenih očiju, kontemplira Kokuzoovo suštinsko jedinstvo s zamišljanom slikom, nakon čega poziva božanstvo na oltar.

Podizanjem posude aka vode, sledbenik manipuliše njom i pri tom vizualizuje pranje stopala božanstva. Božanstvo, vizualizovano kako sedi na cvetu, dočekuje se zvonjavom zvona i prinošenjem pet ponuda. Potom sledi opšta ponuda i poštovanje svim Budama. Sledbenik onda izvodi uzajamno ojačavanje s Kokuzoom, izgovara mantru, a pri tom oblikuje mudru na različitim delovima tela i kontemplira svoj suštinski identitet s božanstvom.

Zatim počinje središnji deo meditacije Zornjače u kojem sledbenik oblikuje mudru i izgovara mantru odbrojavajući specijalnom brojanicom. U Kokuzoovim grudima



Tehnika transformacije:
(dole) Sledbenik vizualizuje sebe samog kao sanskritski slog KHAM.
(sredina) Slog postaje Mać Mudrosti (*gamaya*).
(gore) Ja⁵ postaje Fudo.

vizualizuje mesečev disk u kojem se pojavljuju slogovi mantr. Mantra, emitujući zlatni sjaj, teče iz božanstva, ulazi u sledbenika kroz teme glave, izlazi kroz njegova usta i ponovo ulazi u božanstvo kroz stopala. Oblikujući istu mudru sve vreme, sledbenik na ovaj način vizualizuje svoje izgovaranje sve dok propisani broj ne bude postignut.

Po završetku, sledbenik izvodi ulazak u Kraljevstvo Dharme, u kojem, držeći istu mudru na grudima, vizualizuje mesečev disk i slogove mantr kako se postepeno šire dok ne ispunje univerzum, a onda postepeno

smanjuju do prvobitne veličine. Nakon ponavljanja uzajamnog pojačavanja s Kokuzoom, sledbenik vrši difuzno izgovaranje (s nekoliko stotina ponavljanja) za Dainichi Nyorai⁵ i četiri druga božanstva.

Pošto su ponude prinete, sledi izgovaranje pohvala, stihova sveobuhvatne ponude i uzajamnog pojačanja tri univerzalne sile, pet velikih zakletvi i poštovanja Budama. Sledbenik nudi zaslugu stečenu ovom praksom za dobrobit svih bića, nakon čega nastupa zaštite koje okružuju sveti prostor i božanstvo. Po završetku tehnike zaštite bića sledbenik napušta prostoriju meditiranja.

(Taiko Yamasaki: *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* Boston 1988.)

S engleskog preveo:
Branislav Milenković



⁴ Aka voda je voda koja se upotrebljava u ritualu. Prevodi se kao čista voda u značenju i sakralnosti i njene purifikacijske funkcije.

⁵ Dainichi Nyorai (sanskritski Mahāvairocana tathagata) predstavlja centralno božanstvo shingona. Nesumnjiv je uticaj hinduističkog učenja na formiranje ovog boga: 1. kao vrhovnog tvorca (ideja Brahma-tvorca) i 2. u solarnom kultu (hinduistički bog Vairocana). Dainichi je transcendentni princip a Sakyanuni je samo njegova istorijska manifestacija. I pored toga, ubraja se među osam patrijarha shingona. Zauzima središnje mesto u sistemu obe mandale.

UDK 294. 321

Kroćenje slona i majmuna

Tibetska meditacija

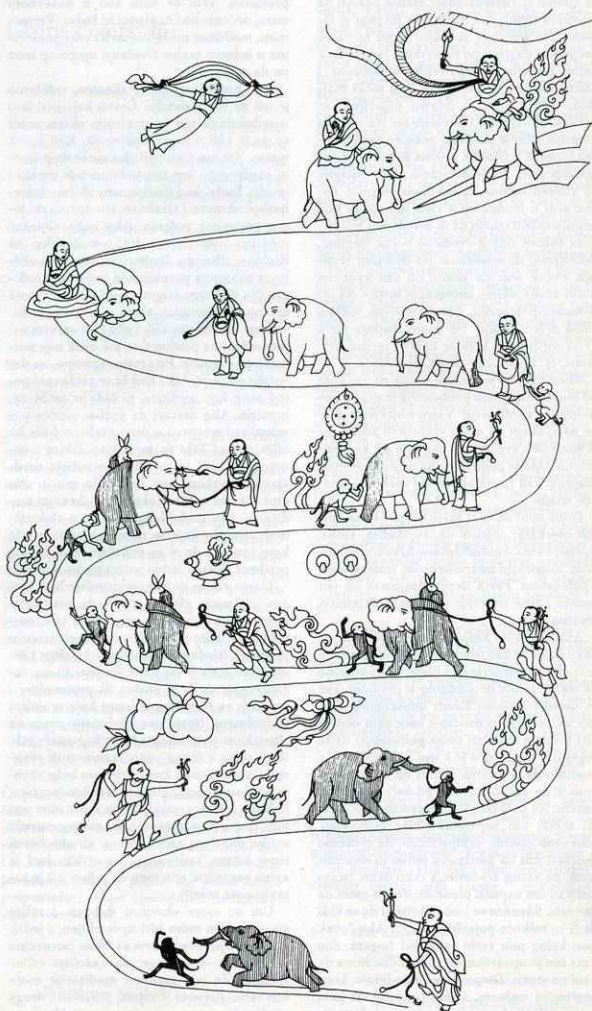
Postoje dva neprijatelja koncentracije. Na tibetskom, nazivaju se *gōpa* i *jingwa* (din-gva). *Gōpa* je uposlenost, divljanje ili rasuto, ili potonuće. *Gōpa* se obično javlja iz želje koju um (*mind*) trenutno sledi. Kad god um sledi išta drugo od predmeta koncentracije, to je *gōpa*. *Jingwa* je kada je um pospan i nije pozoran. Ako čovek želi da se dobro koncentriše, mora prevazići ova uznemirenja. Ako je na zidu sobe u mraku divna slika, čoveku je potrebna sveća da bi je video. Ako je u sobi promaja, plamen će titrati neujednačeno, tako da je čovek neće dobro videti. Ako nema promaje, ali je plamičak jako mali, nema dovoljno svetla i on opet neće moći da vidi sliku. Ako ne postoji ni jedna od ovih poteškoća, plamen će biti jak i ustaljen i čovek će sliku videti jasno. Slika je kao i predmet koncentracije. Plamen je naš um; vetar je *gōpa*; slab plamičak je *jingwa*.

U ranim stupnjevima vežbanja koncentracije, prva od ovih poteškoća je teška. Um odmah skače sa predmeta na druge stvari. Ovo se može primetiti ako pokušamo da zadržimo (pred sobom) sliku upamćenog lica; ona će odmah biti zamenjena nečim drugim. Vrlo je teško ukloniti ove poteškoće, jer smo stvorili određene navike tokom mnogih života i nismo navikli na koncentraciju. Veoma je teško preuzeti nešto novo a napustiti staro. Koncentracija je nužna pretpostavka za svaki viši oblik meditacije i sve vrste mentalnih aktivnosti.

Denpa, sabranost uma, i *shezhin* (še-džim), jasno uviđanje stanja uma, bore se protiv *gōpe* i *jingwe*. Slon predstavlja um meditanta. Slonovi, jednom kad se ukrote, nikada neće odbiti da poslušaju i obaviće svaki težak posao. Isto važi i za naš um. Ako je slon divlji i nedresiran, može biti veoma opasan i naneti ogromne štete. Ako ne kontrolišemo svoj um, on može biti uzrok mnogih patnji. Svaka patnja koju sada trpimo zbog svog i umova drugih ljudi isto je što i biti divlji slon. Slon, takođe, ima velike tragove nogu, što je simbol za mentalna zagađenja. Ako naporno radimo na tome da poboljšamo svoj um, on će biti u stanju da obavi veliki posao za nas. Od paklenih patnji do sreće *buddhá* sva su stanja prouzrokovana aktivnostima uma.

Isprija je slon crn, što predstavlja *jingwu*, potonuće uma. Ispred slona je majmun, koji predstavlja *gōpu*, rastrojenu um; majmun ne može mirovati ni na trenutak. On stalno skakuće ili se nečim zamajava i privlači ga sve i svašta. Na početku, majmun vodi slona; *gōpa* vodi naš um za stvarima. Iza slona je čovek, koji predstavlja meditanta dok pokušava da istrenira svoj um. U jednoj ruci drži konopac – to je *denpa*. U drugoj drži kuku – to je *shezhin*.

Isprija, majmun vodi slona, koji ga prati, ne obraćajući pažnju na čoveka, koji juri za njim. Meditant nema kontrolu nad svojim umom. Na drugom stupnju, on je skoro sustigao slona. Onda nabacuje konopac slonu oko vrata i ovaj se osvrne; na ovom trećem stupnju um može donekle biti ukroćen *denpom*. Sada je i jedan zec na leđima slona, što simbolizuje finotvarnu, *jingwu*. Prethodno



se ovo stanje smatralo delom prirode koncentracije, ali sada se prepoznaje kao štetan faktor. U ovim ranim fazama moramo koristiti *denpu* više nego *shezhin*. Na četvrtom stupnju, slon (um) je poslušniji pa je potrebno manje zatezanje konopca (*denpa*). Na petom stupnju, slon se vodi konopcem i kukom, a majmun prati otpozadi. Tada nas rastrojenost (*gōpa*) više ne uznemirava previše. Moramo uglavnom koristiti *shezhin*. Na šestom stupnju, slon i majmun poslušno prate otpozadi. Čovek ne mora da se osvrće za sobom tj. (usredsređuje stalno pažnju na kontrolu uma). *Zec* (fintovarna *jingwa*) je iščezao. Na sedmom stupnju, slonu se može prepustiti da prati po sopstvenoj volji; čovek nema potrebe da upotrebljava konopac i kuku (*denpa* i *shezhin*). Na ovoj tački majmun odlazi. *Gōpa* i *jingwa* pojavljuju se samo u slabij meri i povremeno. Na osmom stupnju, slon je potpuno pobeleo i prati čoveka; um je poslušan, i nema ni potonuća ni rastrojenosti. Još je potrebno nešto energije za koncentraciju. Na devetom stupnju, čovek sedi u meditaciji a slon mu spava kod nogu; um je u stanju da se usredsredi bez napora tokom dužeg vremena – čak danima, nedeljama, ili mesecima. Na desetom stupnju, čovek sedi na slonu; um sad zadovolja pravi *zhine* (džine; smirivanje misli). Na jedanaestom stupnju, čovek sedi na leđima slona držeći sablju. Na ovom stupnju nova vrsta meditacije koja se naziva »višim uvidom«, tj. meditacija uvida, započinje.

Slika takođe prikazuje vatru na svakom od stupnjeva, a ona predstavlja energiju potrebnu za meditaciju. Vatra postepeno gasne na svakom od deset stupnjeva *zhine*, jer je potrebno sve manje energije za koncentraciju. Ona se ponovo javlja na jedanaestom stupnju, kad čovek započinje vezbu meditacije uvida.

Gōpa nam odvlači misli na pet vrsta čulnih objekata: objekte ukusa, dodira, sluha, mirisa, i vida, simbolizovane hranom, tkaninom, muzičkim instrumentom, miomirisom i ogledalom. Prvih devet stupnjeva su pet puteva *zhine*. Deseti je savršeno postignuće, stvarna *zhina*.

Ako vežbamo *zhine* koristeći, na primer, sliku Buddhe kao predmet, prvo moramo da je što bolje osmotrimo; a onda, kad počnemo da meditiramo, ne gledamo u predmet, već se usredsređujemo žižom unutrašnjeg oka. Isprva, sećanje na predmet neće nam uopšte biti jasno; a ipak, ne treba pokušavati da se pojasi – nemoguće je s tim početi – već se trudimo da se pažnja zadrži na njemu, jasnom ili ne. Jasnoća će najzad doći prirodnim putem. Na početku, koncentracija je izuzetno teška; um neprestano luta tamo-amo. Ako smo uporni, zaključićemo da možemo zadržati um na predmetu jedan ili dva minuta, pa zatim tri-četiri, i tako dalje. Svaki put kad um napusti predmet, *denpa* mora da ga vrati. *Shezhin* se treba koristiti da se vidi da li se teškoće pojavljuju ili ne. Ako čovek nosi krčag pun vrele vode duž bogaze, deo uma mu je upravljen na vodu a deo mora da pazi na stazu. *Denpa* mora da održava koncentraciju stalnom, a *shezhin* mora da pazi na poteškoće koje mogu iskrnuti. Kasnije

nam nije potrebno da *denpu* koristimo baš često; uz puno vežbanja, *gōpa* se povlači. Um nam se zamori od borbe sa njom i to proizvodi nešto *jingwe*. Posle nekog vremena dolazi do stupnja kada se meditant oseća presrećnim i opuštanim. Ovo se često pogrešno zamenjuje sa pravom *zhinom*, ali je to, zapravo, fintovarna *jingwa*; ona slabi um. Ako nastavimo, energično, i ovo će nestati; kad uklonimo ovu poteškoću, um nam se pojašnjava i postaje budniji, pa i predmet postaje jasniji, a vreme meditacije će nam se produžiti. Telo će nam biti u duševnom miru; nećemo biti ni gladni ni žedni. Vremenom, meditant može nastaviti tako mesecima u jednom mahu. Osećanje njegovog uma ne da se opisati.

Ako pogledamo parče tkanine, videćemo je, ali ne baš u detalje. Čovek koji se dobro usredsredi na nju unutrašnjim okom, moći će da je vidi u svim tačkanima. Kad čovek umire, um mu slabi; ali ako može da prime meditačiju, um mu tada postaje svežiji i jasniji. Inače, kad ljudi umiru obično doživljavaju obmane i strahove, što dovodi do lošeg ponovnog rođenja. Ako neko uspešno medita, um će mu biti usredsređen na Buddhu, *dharma* (budističko učenje) i slično, a to veoma pomaže kod ponovnog rođenja. Na devetom stupnju osećamo se veoma srećnim i smirenim; ali to nije istinsko dovršenje meditacije. Čak i ako smo sasvim usredsređeni na predmet, to još uvek nije potpuno postignuće. Po svetim spisima, na devetom stupnju, čak i kad bi se srušio zid pored onog koji medita, ni tada se ne bi uznemirio. Ako nastavi da vežba, osetiće posebno zadovoljstvo u umu i telu; tad ide ka cilju *zhine*. Telo će se osećati lakim i nemornim; ovo se na slici simbolički predstavlja čovekom koji leti. Telo mu je vrlo gipko, a um se može okrenuti bilo kojoj meditaciji, kao tanke bakarne žice u električnom titranju koje se mogu okretati u bilo kom smeru a da se ne pokidaju. Oseća da je predmet postao jedno sa njegovim umom.

U isto vreme dok se on usredsređuje, njegov um može gledati u prirodu predmeta. Pošto nastavi istovremenu vežbu obo, osećaći i naročito zadovoljstvo pri gledanju u predmet. Gledanje u predmet uključuje i sagledavanje da li taj predmet pati ili ne, sagledavanje da li je stalan ili promenljiv, i traganje za najvišom istinom koja se nalazi u predmetu. Naziv ove meditacije uvida na tibetskom jeste *ehagthong*; *lhag* znači više ili višočije, a *thong* znači razumeti ili shvatiti. Ovom vrstom meditacije um bolje shvata predmet, nego putem proste koncentracije; kada se ovo usavrši, um se može okrenuti bilo čemu. Usavršavanje *lhagthonga* pruža veliko duhovno zadovoljstvo, ali ako čovek time ostane zadovoljan, to je kao kad je avion sagrađen, spreman da poleti, ali je ostavljen na zemlji.

Um se mora okrenuti dubljim i višim stvarima. On mora biti upotrebljen, s jedne strane, da prebrodi *karmu* i *klešu*, (mentalnu zagađenost) a s druge, da zadobije vrline Buddhe. Za ovo predmet meditacije može biti samo *śūnyata* (šunjata; praznost); druge meditacije pripremaju um za ovo. Ako ima-

mo vrlo dobru baklju, koja može da osvetli bilo šta moramo koristiti njenu svetlost ne bili iznašli ono što je važno. U korenu svih naših poteškoća jeste neznanje (*avidya*). Moramo koristiti naše poznavanje *śūnyate* da bismo ga odagnali; moramo um koristiti pročišćenim *zhinom*, i *lhagthong* da bi presekli koren drveta neznanja. Na slici, na poslednjem stupnju, čovek drži sablju (shvatanje *śūnyate*) da bi presekao dve crne linije koje su simbol dve *avarane* (smetnje) *jneyavarane* (smetnje saznanja) i *klešavarane* (smetnje zagađenosti) (*klešavarana* uključuje i *karmu* i *klešu*).

Spoznaja *śūnyate* je od suštinske važnosti da bi se uklonilo neznanje. Jednom kada se čovek približi potpunom razumevanju *śūnyate*, on je na putu *prajna-paramite*, (praznina; savršenstvo mudrosti) koja je potpuno saznanje *śūnyate* (praznine).

(Preuzeto iz: Geshe Rabten, *The Graduated Path To Liberation*, Cambridge, 1972.)

S engleskog preveo:
Branislav Mišković



Obuzdavanje čula

UDK 294. 527

Stupnjevi meditacije u jogi

Georg Fojerštajn

Upravljanje *pranom* vodi ubrzanju mentalnoj koncentraciji, koju prati smanjivanje osjetljivosti na čulne nadražaje. Paralelno sa usmeravanjem duha ka unutrašnjosti, ka sebi, spoljašnja realnost se postepeno sve više isključuje. Konačno se postiže stanje pri kome je svest potpuno zatvorena i više je ne ometaju nikakve čulne informacije. Tvorac autogenog treninga, metoda koji je često poreden sa jogom, jednom je prilikom opisao ovaj proces kao »povlačenje«¹ psihičkih snaga iz spoljašnjih zbiljanja. Odgovarajući sanskrtski termin je *pratyahara*, što znači »povlačenje, odstupanje«. Sanskrtski tekstovi rado poredе ovo postepeno povlačenje od čulnih predmeta sa kornjačom koja uvlači udove u oklop. U Patanjalijevom sholastičkom jeziku pomijne se »nepovezivanje čula sa [njihovim] odgovarajućim (sva) predmetima i tako [na neki način] oponašanje inherentne forme svesti.«²

Čula nagovaraju čoveka da svoju svest upućuje ka spoljašnjosti, umesto da je umiri unutar sebe samog i odvede je natrag ka njenom transcendentalnom izvoru, a to je bivstvo-svesnost. Čula su nalik na nemirne konje, koji neprestano vuku duh tamo-amo. Stoga ih je potrebno kontrolisati, »kao što otac strogo upravlja svojim sinovima.«³

Vyasa primećuje:

Kao što se pčele roje oko matice kad ona uzleti, pa kad ona sleti [i druge pčele] slete, tako su i čula pod kontrolom ako je pod kontrolom svest (*citta*).⁴

Uvlačenje čula i centralizacija svesti idu jedno s drugim. Kao što kaže autor *Katha-upanishade* (VI. 10-11):

Kada su pet [čulnih] funkcija i duh smireni, a intelektualna sposobnost (*buddhi*) miruje – to je, kažu, najuzvišeniji put. To smatraju jogom: čvrsto obuzdavanje čula. Tada čovek biva neometan. Joga je, istinu, odlaganje i vraćanje.⁵

Tako je joga, u svojim početnim etapama, preokretanje uobičajene sklonosti čula da struje ka spoljašnjosti, ka čulnim predmetima; jer čovekovu najveće dobro nije u spoljašnjem svetu. Prava se njegova suština može pronaći samo u unutrašnjosti. Čula do ne mogu dopreti, naprotiv, ona je još više skrivaju. Otuda potreba da se čula, zajedno sa duhom, umire. Jedino se iz potpunog unutrašnjeg mira može roditi neizrecivo stanje ostvarenosti u kojem bivstvo-svesnost sebe poima.

Sopstvo (*atman*) se ne može spoznati čulima koja, razjedinjena, lutaju tamo-amo,

i teško je onome koji nije spreman da ih obuzda.⁶

Čvrsto se držeći toga [tj. najuzvišenije realnosti], mudrac bi trebalo da pomoću meditacije usredsredi svoj duh na jednu tačku, »čvrsto stežući (pindi-krtva) mnoštvo čula i sedeći nepomično poput panja.

Ne bi smeo da uhom opaža zvuk, da kožom oseća dodir. Ne bi smeo okom da primećuje oblik, niti da jezikom oseća ukus. Isto tako, poznavalac joge bi morao, putem meditacije, da se uzdrži od svakog mirisa. Odražno bi morao da odbaci ove agitatore iz grupe pet [čula].⁷

Meditum, povlačenje čula je istinski moguće samo ako je *yogin* već uspeo da postigne unutrašnju distancu u odnosu na svetovne stvari. Njegov duh mora biti neosetljiv na pokušaje spoljašnjeg sveta da ga privuče, mora biti nepokolebljivo usredsređen na ostvarenje sopsstva. U suprotnom nikako neće uspeti da odvoji svoju svest od čulnih opažaja u koje se uplela.

Jednu stvar treba posebno naglasiti: name, upravljanje *pranom* (pomoću disanja) i upravljanje povlačenja čula, kao i stanje meditativne udubljenosti koje se javlja kao posledica, a koje će biti opisano u daljem tekstu, etape su jednog istog procesa interiorizacije. Sledeća strofa iz *Gite* (V. 27-28) dobro ilustruje ovu savršenu povezanost:

Isključujući [sve] dodire sa spoljašnjošću i [usredsređujući] pogled između obrva, uravnotežujući pritanice i isticanje [vitalne sile u obliku daha] unutar nozdruva, [onaj] mudrac [čija su] čula, duh i intelekt (*buddhi*) pod kontrolom ... [uskoro] biva istinski oslobođen.

Činjenicu da kontrola *prane*, povlačenje čula, koncentracija i meditativna udubljenost (*dhyana*) zapravo nisu izolovane etape već se jedna na drugu nadovezuju potvrđuje i to što neke škole *pranayama* navode posle povlačenja čula. U praksi oni jedno drugo potpomazu i skupa ujedinjuju i preobražavaju svest *yogina*.

Svest usredsređena na jednu tačku

Kada je *yogin* uspešno povukao čula od čulnih predmeta, tada ne čuje, ne oseća miris ni ukus, ne vidi, ne oseća ni dodir, a um mu više ne konceptualizuje (*sankalpayate*).⁸

Džainistički tekstovi najbolje govore o tome u kojoj meri usredsređenost na jednu stvar zaustavlja čulne opažaje. U njima se priča o tome kako je Mahaviru drska svetina surovo kinjila dok je bio u dubokoj sabranosti. Probijali su mu usne školjke, vukli ga za kosu, ozleđivali mu kožu, čak su mu i vatru zapalili između stopala, a da ovog velikog asketa ni najmanje nisu uznemirili. Priča se i da Buda, u dubokoj meditaciji, nije čuo zaglušujući tresak grma koji je nedaleko od njega udario u zemlju. Upraznjavajući povlačenje čula, *yogin* postaje nezavisan od spoljašnjeg sveta. Od tog trenutka, njegovo isključivo polje delovanja je unutrašnja realnost, koju istražuje krećući se ka sve većem i većem ujedinjenju, sve dok najviše jedinstvo ne zablista slamo. Ovo unutarje kretanje od mnogostrukog mentalnog sadržaja ka jednom bivstvu-svesnosti odvija se u tri osnovne faze: koncentracija (*dharana*); usredsređena meditacija (*dhyana*) i enstaza (*samadhi*). Ova tri »uda«⁹ osmostrukog puta skupa se nazivaju »unutarinim udovima«¹⁰ (*antar-anga*), za razliku od prethodnih pet udova, a to su moralno suzdržavanje, samodisciplina, držanje tela, upravljanje vitalnom snagom i povlačenje čula, koji se nazivaju »spoljinim udovima«¹¹ (*bahir-anga*).

Šta je koncentracija, prvi od ovih triju »unutrašnjih udova«? Najprecizniju definiciju opet daje *Yoga-sutra* (III. 1), koja je opisuje kao »vezivanje svesti za [jedno jedino] mesto, što Vyasa ovako komentariše:

Koncentracija je vezivanje svesti – jednostavno (u obliku njenih) kolebanja (*vrtti*) – uz centar puka, lotos rca, svetlosti u glavi, vrh nosa, vrh jezika ili slična »mesta, ili uz neki spoljašnji predmet.«⁹

Vacaspati Misra ovo dalje objašnjava: O ovome postoji i prikladan iskaz u [*Višnu-ud» Purani* (VI.7.45): »Nakon što je obuzdao »daha [tj. vitalnu snagu] upravljajući *pranom*, a čula povlačeći ih, [*yogin*] treba da pusti da mu se svest zaustavi na odgovarajućem »osloncu. Pogodni spoljašnji oslonci su [ikonografske predstave] Hiranyagarbhe, Vasave, Prapajati, itd.¹⁰

Triśikhi-brahmana-upanishad (31. stih) ovako opisuje centralizaciju svesti: »Znaj da je koncentracija održavanje (*dharana*) svesti u nepomičnom stanju. *Yogin* se često poredi sa strelcem, koji cilja transcendentalno sređiste unutar sebe samog.¹¹ Suzavajući

¹ U *Prapanca-sara-tantri* XIX.16 upotrebljen je sinonim *pratyahara*.

² *Yoga-sutra* II.54.

³ *Mahabharata* XII. 249.3.

⁴ *Yoga-bhāṣya* II.54.

⁵ Primenbe R. Hjuma u vezi sa ovim stihom su besmislene. V. R. E. Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (London, 1931), str. 360, bel. 4.

⁶ *Mahabharata* XII.194.58.

⁷ *Ibid.*, XII.195.5-7.

⁸ *Ibid.*, XII.306.16.

⁹ *Yoga-bhāṣya* III.1.

¹⁰ *Tattva-vivāri* III.1.

¹¹ V. *Mahabharata* XII.300.31, takođe *Mundaka-Upanishad* II.3-4.

polje svoje pažnje na jednu jedinu tačku, on postiže, ako se dovoljno potruđi, iznenadan lom u strukturi uobičajene svesti, koji dovodi do prodora u nadsvesnu jasnoću transcendentne svesnosti.

Zatvarajući sve ove kapije [tela], zadržavajući se u duhu i ostvarujući usredsređenost duha na jednu tačku, dolazi se do onog najvišeg [bivstva].¹²

Ova centralizacija svesti poznata je i kao *eka-agrata* (susredsređenost na samo jednu tačku).

Upražnjavanje koncentracije nije nimalo lako, jer »mislis brojnije od travke¹³, a može se pri tom i pogrešiti.

Moguće je stajati na oštrici noža, ali je teško nepripremljenoj duši da stoji u koncentraciji joge. Neuspešna koncentracija, o prijatelju, ne vodi ljude povoljnom cilju, [već je] poput broda na pučini bez kapetana.¹⁴

Yoga-sutra (I.30) nabroja devet »prepreka« koje se mogu pojaviti u pokušajima da se umiri unutrašnji svet. To su bolest, trome, sumnja, nemarnost, lenjost, rastresenost, pogrešna shvatanja, nemogućnost da se dospe do različitih stupnjeva meditacije i nemogućnost da se u tim stanjima ostane. Kao što je objašnjeno u aforizmu koji neposredno sledi (I.31), njih prate bol, potištenost, drhtanje tela, te pogrešno udisanje i izdisanje.

O značaju stalnog nadzora nad svesću vrlo slikovito govori Sankara:

Kada se svest makar malo udalji od svog cilja i uputi se ka spoljašnjosti, tada ona opada, kao što se lopta koji slučajno ispustimo skotrlja niz stepenice.¹⁵

Stupnjevi meditacije

Ako koncentraciju uporedimo sa tačkom, meditativnu zadubljenost možemo smatrati njenim linearnim produžetkom. Predmet koji se prilikom koncentracije zadržava dolazi potom u sām centar pažnje, da bi napokon ispunio čitav »prostor« svesti. Patanjđali opisuju ovaj stadijum kao »neprekidnost svesnosti (*pratyaya*) u tom [stanju] koncentracije.¹⁶ Nemački indolog J. V. Hauer, koji je stekao neka praktična znanja o meditaciji, piše:

[Meditativna zadubljenost] je produbljenje i stvaralačka *dharana*, pri kojoj se unutrašnji predmet mentalno osvetljava. Stroga koncentracija na jedan predmet svesti sada je dopunjena istraživačko-misaonom kontemplacijom njegove istinske prirode. Predmet se, da tako kažemo, po-



Jogin (Indija, XIII vek.

stavlja pred kontemplativnu svest u svim svojim aspektima, i opaža se kao celina. Njegova različita svojstva se ispituju dok se sama njegova suština ne shvati i ne postane prozira.

.....

Ovo je praćeno određenim emotivnim raspoloženjem. Iako razum funkcioniše oštro i jasno, bilo bi pogrešno smatrati da je *dharana* jednostavno nekakav logičko-racionalni proces: onaj koji posmatra predmet mora u njega prodrati čitavim svojim srcem, jer je u pitanju duhovni doživljaj koji će ga odvesti u sfera ontičke participacije i osloboditi od svega što ga ograničava, vezuje i ometa.¹⁷

Ove primedbe mogu se dopuniti sledećim rečima M. Elijadesa, koji je tokom višegodišnjeg boravka u Indiji došao u neposredan dodir sa tradicijom joge:

... ovaj čin se ne sme shvatiti kao neka vrsta poetske imaginacije, niti kao intuicija bergsonovskog tipa. Ono što jasno odvaja jogističku meditaciju od ovih dvaju iracionalnih »zamaħa« je njena doslednost, te stanje lucidnosti koje je prati i neprestano je usmerava.¹⁸

Cilj meditacije (*dhyana*) je zaustavljanje kolebanja (*vrtti*) svesti, što znači uklanjanje

svake spoznajne i voljne aktivnosti. Postoji pet takvih »kolebanja« ili »vrtloga«: (1) znanje (*pramana*) stečeno opažanjem, zaključivanjem i svedoženjem, (2) greška (*viparyaya*), (3) pojmovno mišljenje (*vikalpa*), (4) san (*nidra*) i (5) pamćenje (*smrti*).¹⁹ Ovako grupisanje nipošto nije proizvoljno, već uzima u obzir »udaljenost« pojedinih kolebanja od spoljašnjeg sveta, pri čemu je znanje od svih funkcija najbliže spoljašnjosti, a pamćenje unutrašnjosti.

Prva dva »vrtloga« se uklanjaju povlačenjem čula. Pojmovno mišljenje u početku meditiranja još uvek postoji, ali postepeno nestaje, što više raste meditativno jedinstvo. Za *yogina* je najveća prepreka bez svake sumnje san, koji se može pobediti samo neumornom pažnjom. Nakon toga ostaje još samo moćno ljudsko pamćenje, izvor svih misli, emocija i mentalnih predstava koje se pojavljuju u stanju meditacije i koje s početka u velikoj meri ometaju pažnju. Pamćenje u krajnoj liniji predstavlja dubinsku ili generičku svest, koja čuva celokupno iskustvo u vidu aktivatora ili *samskara*. Prilikom meditacije isključuje se spoljašnji ili »grubi« (*stħula*) vid pamćenja²⁰, dok se unutrašnji ili »suptilni« (*sukšma*) vid, tj. tragovi *samskara*, u potpunosti savladava tek u najvišem obliku entastičko ostvarenja, tzv. *asamprajnata-samadhi*.

Da bi se na pravi način razumela ne samo *Yoga-sutra* već i jogističko povlačenje u unutrašnjost sebe kao takvo, potrebno je

¹² *Mahabharata* XII.205.14.

¹³ *Mahabharata* III.312.58.

¹⁴ *Ibid.*, XII.300.54-5.

¹⁵ *Fiveka-cudamani*, stih 325.

¹⁶ *Yoga-sutra* III.2; upor. *Vedanta-sara*, stih 167.

¹⁷ J.W.Hauer, *Der Yoga*, str. 322.

¹⁸ M. Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, str. 73.

¹⁹ *V. Yoga-sutra*, 1.5-11.

²⁰ *V. ibid.*, II.11.

biti svestan da opisana kolebanja svesti ne čine ceo kompleks svesnih procesa, već da su u stanju meditacije već prošla. Tako se »ograničavanje« (nirodha), kojem se u jogi teži, pojavljuje kao proces sastavljen iz tri etape. U prvoj se uklanjaju kolebanja (vrtti); druga faza eliminishe različite oblike trenutne svesnosti (pratyaya) karakteristične za enstazu povezanu sa predmetnom svešću, a u poslednjoj etapi »klice« (bija) u generičkoj svesti, tj. »aktivatoris«, postaju jalove. Dakle:

(1) vrtti-nirodha: ograničavanje kolebanja
(2) pratyaya-nirodha: ograničavanje enstatične svesnosti

(3) samskara-nirodha: ograničavanje »aktivatora«

Drugim rečima, »ograničavanje« se odvija na dubljem nivou. Periodi ograničavanja na ova tri različita nivoa su, razume se, različitog trajanja, u početku obično izuzetno kratki. Tako se u početnom stadijumu stanje meditacije veoma lako može razbiti iznenadnim prodornim zvukom, grubljim dodirom, ili čak upečujativom mentalnom predstavom ili osećajem. Dužim vežbanjem, međutim, rastu i intenzitet i trajanje meditacije, i učenici više nije teško da u tom stanju provede mnoge sate.

Pošto yogin slobodno bira predmet koncentracije²¹, jasno je da se pojedinačni meditatívni doživljaji ne mogu lako klasifikovati jer, iako je sâm mehanizam povlačenja u unutrašnjost uvek isti, rezultati i pojavni oblici razlikuju se već prema prirodi odabranog predmeta.

U principu se mogu razlikovati dve vrste meditacije, s obzirom na to da li se koristi neki određen predmet (oslonac) ili ne. Meditacija bez predmeta omiljena je tehnika tantričke škole maha-mudra. Opisana je u jednom tibetskom tekstu kojeg je priredio i izdao Evans-Venc:

Ne misli na prošlost. Ne misli na budućnost. Ne misli o tome da trenutno meditiraš. Ne smatraj prazninu ništavilom.

U ovom stadijumu ne pokušavaju da analiziraju utiske svojih pet čula, govoreći »jeste, nije«. Bar neko vreme meditiraj neprekidno, održavajući telo mirnim kao što je telo usnulog odojčeta, a duh u njegovom prirodnom stanju [tj. slobodnim od svih misaonih procesa].²²

Proizvođenje misli može se zaustaviti na dva načina. Prvi je da se misao u korenu sačini čim se pojavi, a drugi da se pokaže potpuna nezainteresovanost za svaki pojam ili ideju koji bi se mogli pojaviti, ostavljajući ih »neuočljive«.

Ovaj je pristup u oštroj suprotnosti sa izuzetno složenim imaginacionim postupcima koje obično koriste tantrizam i hatha-yoga. Ovdje se razlikuju »gruba meditacija« (sthula-dhyana), »blistava meditacija« (jyotir-dhyana) i »suptilna meditacija« (sukšma-dhyana). Ova tri tipa Gheranda-samhita

(VI.1) ovako objašnjava:

»Gruba« znači »koja se sastoji od oblika«; »blistava«, »koja se sastoji od svetlosti«, a »suptilna« – »koja se sastoji od semene tačke (bindu)« [koja je] apsolutna.

Slede primeri za svaki tip meditacije. Prvo je dat »grubi« oblik:

Neka [yogin] zamisli da je u njegovom srcu ogromno more nektara, da je usred tog [mora] ostrvo od dragog kamenja, čiji je pesak od dragulja pretvorenih u prašinu, da je svuda po ostrvu nipa drveće [Nauclera Cadamba] prepuno mirisnog cveća; da je uz njega, poput bedema, niz rascvetalog drveća kao što je malati [Jasminum Grandiflorum], mallika [Jasminum Sambac], jati [drvo orašiča], kesara [?], campaka [Michelia Champaca], parijata [koralno drvo], padma [?], i da se miris ovog cveća rasprostire svud unaokolo. Usred šumice neka yogin zamisli prelepo kalpa drvo, sa četiri grane koje predstavljaju četiri veđe, prepuno cveća i ploda. Pčele tamo zuje i kukavice se dozivaju. Pod tim [drvetom] neka yogin zamisli veliko postolje od dragog kamenja. Neka yogin [dalje] zamisli da je posred postolja prekrasan presto ukrašen draguljima. Na tom [prestolu] neka yogin zamisli svoje odabrano božanstvo onako kako ga opisuje učitelj [koji će ga naučiti o] odgovarajućem obliku tog božanstva, načinu na koji je ukrašeno i životinji koju jaše. Kada se o takvom obliku neprekidno meditira – znaj da je to sthula-dhyana.²³

O prirodi »blistave meditacije« govori nam sledeće uputstvo:

U korenu (muladhara) počiva kundalini u obliku zmije. Tu je pojedinačna svest (jiva-atman), nalik na svetlost svetiljke. [Usredsređujući se na nju] treba kontemplirati blistavo apsolutno. [To je] jyotir-dhyana [koja je] još izvrsnija od prethodnog [postupka].²⁴

Druga mogućnost je udubljanje u svetlost središta svesti (ajna-čakra) tako što se pogled usredsredi na tačku između obrva. Meditacija na svetlosne fenomene glavna je odlika tzv. taraka-yoge, koju opisuju, na primer, Advaya-taraka-upanisad²⁵ i Mandala-brahmana-upanisad. Ova vrsta joge, danas malo poznata ali, čini se, nekada vrlo rasprostranjena, analogna je nada-yogi, koja uglavnom koristi zvučne pojave da bi dostigla jedinstvo.

»Suptilna ili finovarna meditacija«, koja se smatra sto hiljada puta vrednijom od »blistave«, po svemu sudeći je isto što i čuveni postupak sambhavi-mudra, u kome se svest usredsređuje u oblasti srca, a oči ostaju otvorene.²⁶

Sa još jednim vidom jogističke meditacije upoznaje nas ovaj izveštaj V. L. Kinga, koji je upućen u neke savremene budističke postupke:

Tokom tri i po dana meditacije bavili smo se samo ovim: da pažnju usredsredimo na disanje, u predelu gornje usne iza ispod nozdrva [...] Ako mu pažnja odluta prema spoljašnjim zvucima, drugim delovima tela ili raznovrsnim mislima, onaj koji meditira mora se stalno iznova vraćati na navedeni predeo. Ako mu pažnja za trenutak popusti, možda će morati da počne dosta snažno i brzo da diše da bi obnovio neophodnu središnju nit telesnih oseta i tako ponovo zaustavio pažnju [...] čim onaj koji meditira postigne dovoljan stupanj usredsređenosti na jednu tačku, treba da pređe na vipassana meditaciju o telu, svesnost o promenama u telu [...] Da bismo postigli ovu vrstu meditacije, poučeni smo da počnemo od svesnosti o dahu na usnama a zatim, kada je pažnja na tom mestu u potpunosti ostvorena, da prebacimo centar pažnje na »najosetljiviju tačku u ljudskom telu, mesto gde se sastaju kosti lobanje«. Uspesna koncentracija na to mesto proizvede osećaj golicanja, bockanja, svraba ili peckanja. Proširivanjem pažnje tevu ovu oblast »razvuci« ili »proširiti« preko temena, zatim niz bočne stranice glave, i konačno kroz čitavo telo. Cilj je da se postigne takva svesnost o sopstvenom telu da se pažnja može usmeriti na bilo koju tačku u telu tako da se tamo pod dejstvom volje proizvedu izdvojeni oseti – što dokazuje osećaj peckanja ili golicanja. Kako čovekova moć da to postigne sve više raste, on sve više pokušava da usredsredi svoju svesnost o telu u oblast srca i grudnog koša, gde se, prema budističkom učenju, nalazi srž čovekovog psihofizičkog bića, i poslednje utočište prijavština koje sada želi da »uništi«.²⁷

Značaj meditatívne zadubljenosti u jogi može se uporediti sa značenjem intenzivne molitve u hrišćanstvu. Bez disciplinovanog okretanja duha ka unutrašnjosti, konačni cilj – samospoznaja – ostaje tek apstraktan pojam. Stoga Šankara kaže da je meditacija hiljada puta vrednija od prostog intelektualnog razmišljanja (manana).²⁸

[Preuzeto iz: Georg Feuerstein, *The Essence of Yoga*, London, 1974.]

S engleskog prevela:
Ivana Dorđević



²¹ V. Yoga-sutra, I.39.

²² W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines* (London, 1967), str. 119 [Epitome of the Great Symbol I.13-4].

²³ Gheranda-samhita VI.2-8.

²⁴ *Ibid.*, VI.16.

²⁵ Anotirani prevod ovog teksta može se naći u: G. A. Feuerstein, »Taraka-Yoga, Yoga Quarterly Review«, 4, London, 1972, str. 65-95.

²⁶ V. Gheranda-samhita VI.21.

²⁷ W. L. King, *A Thousand Lives Away* (Oxford, 1964), str. 228-9.

²⁸ V. *Viveka-cudamani*, stih 364.

UDK 294. 51

Primordijalni treptaj

Božansko sredstvo
– šambhavopaja

Mark Diškovski

različiti pojedinosti, jogin prodire u sopstvenu subjektivnost, koja, ispražnjena i ogoljena od svih spoljnjih oslonaca (*niralamba*), nije upravljena nigde izvan sebe (*ananyamukhaprekša*). Ovdje on može zadobiti moć inherentnu njegovoj svesti putem koje razabire istinsku prirodu svega što se pred njim pojavljuje. Tako *Stance o treptaju* (*Spanda karika*, 36–7) podučavaju:

Baš kao što neki predmet, koji se isprva ne vidi jasno čak i kad mu se um pažljivo posveti, kasnije postaje potpuno očividan, kad se posmatra uz napor nečije (inherentne) snage (*svabala*), na isti način, kada se (jogin) domogne te iste moći, onda sve što (opaža manifestuje mu se) istog časa, u skladu sa vlastitim istinskom prirodom, kakvogdva da mu je oblik, mesto, vreme, ili stanje.

Otuda, iako upražnjavanje božanskog sredstva počinje time da se ulovi volja u prvom trenutku svestnosti, ono se takođe bavi i drugim i trećim trenutom u kojima se znanje i predmet manifestuju. Kada vežba na ovom nivou teče glatko i bez ometanja, tri moći volje, znanja, i delanja stapuju se u trouzob (*trišūla*) moći, koji je subjekt, oslobođen svih nejasnoća (*niranjana*), sjedinjen sa moći akcije u njenom najnsajznijem i najočitovalijem obliku. Škole kaule nazivaju ovo stanje nezamrljanim (*niranjanatattva*). U predanju spande,¹ izjednačeno sa osvitom vibracije svesti (*spandodaya*), ono je prosvetljenje kojem jogin spande teži.

Mnoge vežbe koje *Stance o treptaju* naučavaju spadaju u božansko sredstvo. Vežba spande zasniva se na doživljaju spande (treptaja) koji je, kako se kaže, definisan kao namsiao (*anmukhya*) svesti, neograničen bilo kojim posebnim predmetom i stoga oslobođen od misaonih sklopova. Spanda (primordijalni treptaj) se zato može neposredno doživeti kada se u svesti javi snažna namjera, bez obzira koji je njen krajnji cilj, ili uzrok. Primetimo da jak gnev, radost, tuga, ili smetenost mogu biti takvi slučajevi. Slično ovom, jogin može uspostaviti vezu sa sveučom voljom, koju on kao Siva poseduje, putem intenzivne molitve. Upravljajući sveukupnu pažnju na Sivu, dobroćinitelja sveta, usudno mu se moloci bez prestanka,

njegova volja stapa se sa Šivinom sveopštom voljom, koja je izvoriste svakog impulsa i opažanja. Dok se osvrće oko sebe, jogin shvata da je Siva Lično – univerzalna svest i autentičan identitet joginov – onaj koji određuje svako njegovo delo, misao i opažanje. Tako se joginovo usmerenje na predmet vremenski podudara sa univerzalnom voljom da mu se taj predmet obznani, bilo da je jogin budan ili sanja. Na taj način, on više nije kao običan čovek koji ne može da sanja kako želi i prisiljen je da doživljava šta god mu se spontano zbiva u tim stanjima svesti.

Najzad, jogin uspeva, Šivinom milošću, da održi stalnu svesnost o svojoj čistoći opažajnoj svesti (*upalabdhrta*) ogoljenoj od svih zamagljujućih misaonih sklopova, u dubokom snu kao i u onostranom kontemplativnom stanju (*turiya*). Kada dosegne više nivoe kontemplacije u kojima je disanje privremeno obustavljeno, a sva čulna i mentalna aktivnost prestaje, jogin koji uspeva da održi ovo čistu, nediferenciranu svesnost ne podleže snu, kako se to dešava manje uzpredovanim joginima. Usvašavanje u vežbanju božanskog sredstva je, stoga, istovremeno sa ciljem spande, stalna budna pažnja upravljena na opažajući subjektivitet, koja opstojava neizmjenjena u svim stanjima svesti, kao onaj koji opaža i kao prenosnik svega doživljeno.

Druga važna praksa spande koja pripada ovom sredstvu jeste usredsređenje. Jogin spande teži da nađe središte (*madhya*) između dve misli, jer upravo tu otkriva širenje (*unmeša*) svesti oslobođene od misaonih sklopova, odakle svi diferencirani opažaji (*vikalpa*) izviru. Abhinava objašnjava da se ova čista svesnost naziva:

... širenje (*unmeša*) /svesti/ ili stvaralačka intucija (*pratibha*) /doživljena/ u intervalu koji razdvaja dva /trenutka/ diferenciranog opazanja (*vikalpa*). Tu se oni javljaju i iščekavaju. *Šastre* i *agame* obznanjuju razboritimi argumentima da je ona lišena misaonih sklopova (*nirvikalpa*) i prethodi svem mentalnom predstavljanju svakog predmeta. Niko ne može pobijati da postoji razmak između opažanja, utoliko što su trenuci svesti neizostavno razdvojeni. Ovak /razmak/ je nediferencirano jedinstvo svih bezbrojnih manifestacija (*Paratrimšikavivaraṇa*, 106).

Slično (ovom, u spoljašnjem, objektivnijoj sferi, gde se promena sastoji od preinačenja u konfiguracijama manifestovanih pojavnosti (*abhāsa*), prelaz od jedne do druge odgovara fazi čiste luminoznosti, koja označava početak jednog oblika i kraj drugog. Svet manifestacije i diferenciranih opažaja (*vikalpa*) prostire se, dakle, od jednog središta do sledećeg. Mada nikada zapravo nije razdvojen od subjekta koji tu obitava, nezalce ne shvataju ovo činjenicu i tako, odsečeni od središta, svet objektivnosti za njih postaje sfera *mayā*. Bhagavatotpala citira *Svetlost svesti* (*Samvitprakaśa*):

Ovaj večno čist doživljaj (*suddhanubhava*) čini raznolikim svaki oblik /koji se u njemu razotkrilje/ pa ipak, ostaje neumrljan (*nirmala*) kada se kreće ka drugom.

U *anupayi* jogin se uopšte ne mora baviti svetom različitošću; tu postoji samo Paramašiva. Onkraj imanencije i transcencije, on se nema zašto baviti svetom vežbanja ili ostvarenja. *Anupaya* je doživljaj neodređive (*anakhya*) svetlosti svesti, što je čisto blaženstvo onostrano čak i u odnosu na vrhunsko stanje *Śivatattva*. Na neznatno nižem nivou, koji odgovara božanskom sredstvu, javlja se tanana razlika između cilja i staze. Sada jogin vežba unutar oblasti u kojoj se ispoljava snaga svesti. Sa ovog nivoa on neposredno prodire u sveopštu ego-nost čiste svesti putem spretne upotrebe (*udyama*) njene slobode (*svatantrya*) i odražavajuće svesnosti. Jogin koji se bavi božanskim sredstvom ne interesuje se za neki delimičan vid stvarnosti, već obraća pažnju neposredno na njenu izobilnu punoću. Tako da ovo sredstvo počiva na stanju (*śambhavavastha*) samog Šive, u kojem deluje samo moć oslobođenja kao čistog bića (*satta*), ili suština svih drugih moći. Ovo stanje je svetlost svesti koja je, budući lišena svih mislenih oblika, osnova svekolikog vežbanja. Jogin koji spoznaje da je čista svest, lišena misaonih sklopova (*nirvikalpa*), njegovo osnovno stanje, može vežbati kako mu je drago; čak će ga i najobičnija mantra direktno prevesti u najviše stanje. Stoga oblici kontemplativnog udubljivanja, opunomoćeni (*śakta*) i individualni (*anava*), koji su plod drugih načina sticanja saznanja, dostižu zrelost u ovoj ne-diferenciranoj svesnosti. Ova svesnost je čist ego očitovan u početnom trenutku opažanja (*prathamikalocana*), kada se aktivira snaga volje da se opaža. To je istančno stanje svesti koje neposredno otkriva prisustvo i prirodu svog objekta:

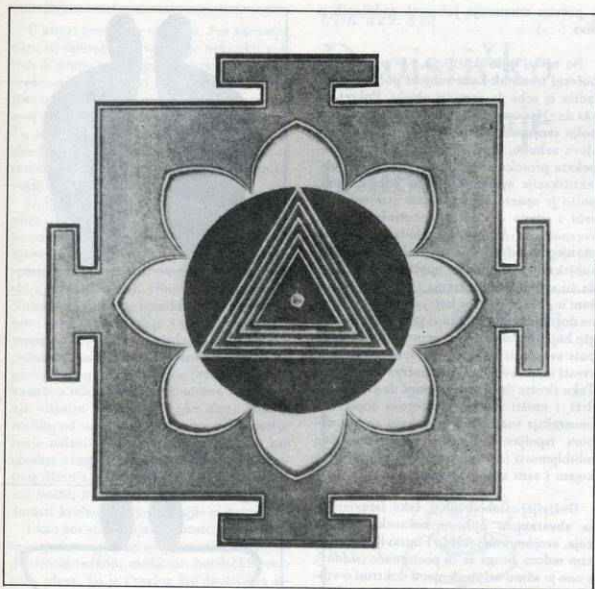
Voljom (osnovom božanskog sredstva) se naziva ono što sjaji, sebe osvetljava i direktno se shvata u prvom trenutku opažanja, dok je još lišeno različitih predstavljanja i ispoljavanja sebe. Baš kao što se neki predmet pojavljuje čoveku otvorenih očiju, bez uplitanja ikakve mentalne kognicije (*anusamdhana*), tako se, nekima, javlja Šivina priroda.

Gibanje svesnosti na ovom nivou vežbanja brzo postiže svoj cilj. Dok se svest drugim sredstvima uzdiže progresivno, ovdje se slobodno širi do viših nivoa, neomedenja misaonim sklopovima. Božansko sredstvo je »bezmislasno misao«, »besprocesi proces«, koji se odvija na spoju bića i bivanja. Abhinava to objašnjava ovako:

Kada je srce (svesti) čisto (i lišeno misaonih sklopova), ono je utičište svetlosti koja obasjava blještavu, primordijalnu ravan (*pragrabhumi*), zajedno sa svim kategorijama egzistencije. /Jogin/ kroz nju onda uvida svoj identitet sa Šivom koji je čista svest. (*Tantraloka*, 1/212)

Jogin mora uhvatiti početni trenutak svesnosti (*adiparamāra*), upravo kad opažanje započinje. Ne sme se kretati dalje od tog prvog čistog oseta objekta, već se vratiti njegovom prvobitnom izvoru u svojoj sopstvenoj svesti o »ja«. Posmatrajući na taj način objektivno polje svesti, bez naprezanja da

¹ Termin »spanda« upotrebljava se ovdje i kao oznaka jedne škole (sekte) u kašmirskom kaizizmu, a i u značenju primordijalnog treptaja.



Kali jantra (Indija, XVIII vek)

Baš kao što platno, koje je prirodno belo, jednom ofarbano ne može promeniti boju a da /prvo/ ne postane ponovo belo, slično je i čista moć svesnosti (*citi*), jednom obojena oblikom, /ponovo/ čista u središtu gde je taj oblik napušten i iz kojeg se kreće ka sledećem.

U svojoj *Suštini treptaja* (*Spandasamdoha*) Kšemarada objašnjava da je pojava i nestanak svakog posebnog opažanja u polju svesnosti naročito pulsiranje svesti. Sa tačke gledišta predmeta, širenje (*unmeša*) ovog pulsa predstavljeno je početnom željom da se opazi (*dirkša*) poseban predmet, dok je faza skupljanja (*nimeša*) povlačenje pažnje sa prethodno opaženog predmeta. Sa tačke gledišta opažajućeg subjektiviteta, faze su obrnute, tako da početna želja da se opaža obeležava sužavanje (*nimeša*) subjektivne svesti, dok je udaljšavanje prethodnog opažanja njeno širenje (*unmeša*). Na višem nivou, gde se te dve faze doživljavaju unutar svesti, one predstavljaju stanje kategorija Išvare (ovaj svemir sam ja) i Sadašiva (sja sam ovaj svemir)*. Utpaladeva kaže:

Širenje (*unmeša*), koje je u spoljašnjoj manifestaciji /objektiviteta/, jeste *Išvaratva*, dok je sužavanje (*nimeša*), koje je u unutrašnjoj manifestaciji /subjektiviteta/, Sadašiva (*Išvarapratyabhijna*, 3/1/3a)

Na ovom se nivou sve moći svesti stapaju u jedno i obe su faze manifestovane kao deo

jedne stvarnosti. Ovo jedinstvo je zapravo očevidno svakome u svakom trenutku. Međutim, unutar domena *maye*, sfere diferenciranih opažanja (*vikalpa*), ono je jasno manifestovano samo na spoju (*madhya*) između dva saznanja. U ovom središtu obitava praznina (*kha*) svesti (oslobodena misaonih sklopova) koja, očišćena od različitosti, guta u sebe sve psihofizičke procese koji dovode do mnoštva opažanja. Jogin ide od izdvojenih vibracija svesti ka njenoj periferiji do univerzalnog damara srca u središtu. Kao što Abhinava objašnjava:

Samo-reflektivna svesnost u srcu čiste svesti, prisutna na početku i kraju svakog opažanja, unutar koje se svemir rastapa bez ostatka, u svetim spisima se naziva univerzalna vibracija svesti (*samanyas-panda*) i izliv (*uccalana*) je /svesnosti/ unutar same prirode čovekove.

Sve su kategorije postojanja ujedinjene u srcu središta gde životodavni eliksir Šivine svesti preplavljuje unutrašnju prirodu čovekovu. Obitavati u središtu znači poštovati zakon totalnosti (*gramadharna*) u stanju koje transcendirira rad uma (*unmana*).

Svest (*jnana*) sa svetlošću kao potporom, koja obitava u središtu između bića i ne-bića, poznata je kao čin prebivanja u sopstvenom boravištu kao opažajućoj subjektivnosti (*draštrva*), oslobodnom svag zamagljenja. Ono što je očišćeno čistom svesnošću (*suddhavinana*) naziva se

transcendentom (*viviktavastu*) za kojeg se tvrdi da je aspekt bića (*vrtti*) po zakonu totaliteta (*gramadharna*) putem kojeg je sve lako dostižno (*Tantraloka*, 1/84b-6a)

Moć u središtu (*madhayaakti*) je večna sadašnjost. Onostrana vremenom, ona je izvor i prošlosti i budućnosti. Biti tu smešten znači bez prekida obitavati u Rami, vrhunskom uživaocu u svakom činu u životu.

Rama je Šiva, vrhunski uzrok koji prožima četrnaest aspekata koji obuhvataju celokupni svemir, naime, pokretanje, stajanje, sanjanje, budnost, otvaranje i zatvaranje očiju, trčanje, skakanje, napor, znanje (proisteklo) iz moći čula, (tri) aspekta uma, živa bića, nazive i sve vrste dela (*Tantraloka*, 1/87-8).

Razvijajući svesnost o središtu jogin doživljava blaženstvo svesti. Kroz taj proces on uranja u introvertovanu apsorpciju (*nimilanasamadi*), a onda ponovo izranja da bi mogao prodreti u polje svesnosti između središta i tako doživljava kosmičko blaženstvo (*jagadananda*) univerzalnog treperenja svesti. On onda spoznaje da ovo stanje prožima svaki vid iskustva. Na taj način svest jogina nije više ometana onom moći koja je zamagljuje, opkoljavajući središte s obe strane misaonim sklopovima koji ga naizgled lišavaju njegove punoće. Kako neposredno shvata svoju čistu svesnu prirodu kao univerzalni ego oslobođen svih mentalnih prikazanja, ovaj se širi da obuhvati sve stvari unutar sebe. Shvatanje do kojeg božansko središte dovodi, i na kojem je neposredno zasnovano, jeste da je ovaj čist ego u svim stvarima, baš kao što su sve stvari u njemu.

Tradicija spande, kako je zabeležena u *Stancama o treptaju*, ne poznaje takav ego. Autentična priroda čoveka, međutim, shvata se u ličnim terminima kao svaka individualna »sopstvena priroda« (*svasvabhava*) koja je Šiva, univerzalna vibracija čiste subjektivnosti (*upalabdhrta*). Ne čudi, zato, što su kasniji tumači nalazili da su ove dve koncepcije suštinski iste i, u skladu s tim, identifikovali ličnu unutrašnju prirodu sa čistim egom. Do ovoga je, u doktrini spande, razlozi prirodni razvitkom, ne samo iz ovog dožljiva, već i zato što se univerzalni ego doživljava kao unutrašnja dinamika čiste svesti. Da bismo zaključili naše sažeto izlaganje o božanskom sredstvu, koje se usredsređuje na neposredni doživljaj ovog čistog ega (a odatle i na spanduu u ovom obliku), iznećemo ukratko opis njegove unutrašnje, ciklične aktivnosti. Učinimo to tako što ćemo razmotriti Abhinavino ezoterično egzegezu simboličkog značenja reči »AHAM«, koja na sanskriptom znači »ja« i svojim oblikom simbolizuje dinamičnu prirodu ega.

Objektivni svet opažaja je, kao smo videli, u suštini jedan lanac misaonih sklopova (*prapanča*), usko povezanih jedan za drugi i isprepletenih u tkanje različitosti (*vicit-rata*). Ova misao (*vikalpa*) je govorni oblik (vać) koji um (*citta*) zbori u sebi, budući i sam jedan izliv svesti. Svest, sa svoje strane, takođe zvuči nemim, vrhunskim oblikom

govora (*para vac*), a to je reflektivna svesnost putem koje on sebe izražava samom sebi. Sledstveno, pedeset slova sanskrtске azbuke, koja su najmanje fonemske jedinice na koje se govor može svesti, simbolizuju osnovne elemente svesne aktivnosti. Slova se spajaju da bi oblikovala reči, a reči čine rečenice. Na isti način, pedeset faza u ciklusu svesti predstavljaju, u sferama označavanja (*vačya*), ukupan zbir njene sveopšte aktivnosti (*kriya*) što odgovara osnovnim snagama (*kala*) koje se spajaju da bi oblikovale metafizičke kategorije doživljaja, a ove se odreda javljaju u najeksplicitnije »artikulisanom« obliku kao stotinu i osamnaest sistema svetova (*bhuvana*).

»A«, prvo slovo i reči AHAM i sanskrtске azbuke, tačka je polaska ili pojave svih ostalih slova i stoga označava apsolut – *anutara*. »Ha« je poslednje slovo azbuke i predstavlja tačku dovršenja kada su se sva slova pojavila. Ono predstavlja stanje u kojem su se svi elementi doživljaja, u domenu i unutrašnje svesti i spoljašnje nesvesnosti, u potpunosti ispoljili. Ono je, takođe, tvorba, odašiljanje (*visarga*) koje, kao i disanje, izbacuje ono unutrašnje i spoljašnje, a usisava ono spoljašnje unutra. Ta dva slova, »A« i »Ha«, tako predstavljaju Šivu, transcendentalni izvor, i Šakti. Njegovo kosmičko izlivanje koje utiče nazad u Njega. Kombinovano »A–Ha« sadrži u sebi sva slova azbuke – svaku fazu svesti, i transcendentalu i univerzalnu.

»M«, poslednje slovo iz reči AHAM, piše se kao tačka iznad slova koje mu prethodi. Ono dolazi na kraju niza samoglasnika a pre suglasnika, pa se naziva »anusvara« (doslovno, »ono što sledi posle samoglasnika«), a takođe i »bindu« (doslovno, »tačka«, »kapljica«, »tačka«, ili »nula«). Dok suglasnik »M« simbolizuje individualnu dušu (*puruša*), »bindu« predstavlja tananu vibraciju »ja«, koja je životna snaga (*živakala*), i suštinu subjektiviteta duše manifestnog na transcendentalmom, supra-mentalnom nivou (*unmana*). To je nulta tačka u sredini između serije negativnih brojeva, u ovom slučaju samoglasnika koji predstavljaju procese i zbivanja unutar Šive, i serije pozitivnih brojeva – suglasnika, koji predstavljaju procese koji se odvijaju spolja u okviru Šakti.

Bindu, kao tačka bez prostora, simbolizuje ne-konačnu prirodu čiste svesnosti (*pramitihava*) AHAM-a. To je stožer oko kojeg ciklus energije od »A« do »Ha« rotira, praznina u središtu iz koje sve moći emaniraju i u koju kolabiraju. Kao takva, ona je vrhunska moć akcije, koja drži subjekt, objekt i sredstva saznanja ujedno u potencijalnom stanju kao ona jedna Svetlost što sija kao sve tri sadržane u njima i njenom mirovanju (*visranti*). *Bindu* je »onaj koji zna« (*jnata*), u suštini svestan da, iako je sveznajući, ne iskazuje svoje znanje, kao čovek koji je znalac za svete spise, ali nemajući priliku da ih drugima izlaže, nemo nosi svoje znanje u sebi. Kao takav, on simbolizuje jedinstvo Šive i Šakti (*živasakti-mithunapinda*) u stanju povišene moći u kojem se još nisu razdvojili da bi stvorili svet različitosti. Drugim rečima, on stoji na pragu diferencijacije

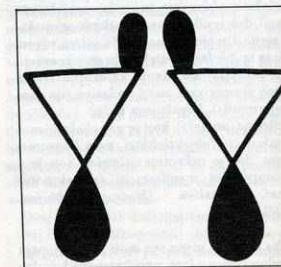
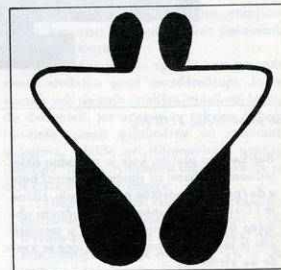
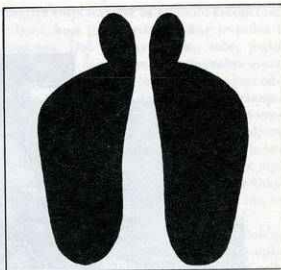
u potoku emanacija još uvek sadržanih u Šivi. (...)

Na nivou mikrokosmosa, »A« predstavlja početni trenutak kada subjekt počinje da se izdiže iz sebe da osmotri objekt. Pokret od »A« do »Ha« označava rađanje žulnog oseta u polju svesnosti, što je obeleženo sa pedeset slova azbuke, koja simbolizuju pedeset aspekata protoka svesti, a oni dovode do objektivacije opažanja. »M« je subjekt koji, pošto je opazio objekt, ostaje zadovoljan u sebi i utapa se, putem unutrašnjeg toka svesnosti, u »A«, apsolut. Onda iz apsoluta (A) njegovog odašiljanje (Ha) teče nazad u čit subjekt (M) spreman da opaža objekte. Tako da su svi ciklusi stvaranja i razaranja sadržani u AHAM-u, kroz koji su oni istovremeno doživljeni kao spontana igra apsoluta. Jotin koji prepoznaje ovaj neprestani povratni puls svesnosti kao pokrete svoje sopstvene svesti stapa svoj ego sa univerzalnim egom. Tako shvata da je njegova moć da stvori, zadrži, i uništi sve stvari njegova sopstvena unutrašnja snaga (*svabala*), koju on bez napora ispoljava u istom stanju mistične udubljenosti (*turiya*) u univerzalnu svest u kojem i sam apsolut boravi. (...)

Doživljaj oslobođenih je, tako, istovremen sa shvatanjem njihove božanske prirode koja, svojom moći, vlada i upravlja kosmičkim redom. Stoga se to postignuće (*siddhi*), a ono je samo oslobođenje, u doktrini o vibraciji tehnički naziva »Ovladavanje točkom energijae« (*cakresvaratvasiddhi*), jer oslobođena duša, izjednačena sa Šivom, sada vlada, kao i Šiva, ciklusom moći koje dovode do stvaranja i uništenja svih stvari.

(Preuzeto iz: M. S. G. Dyczkowski, *The Doctrine of Vibration*, New York, 1987.)

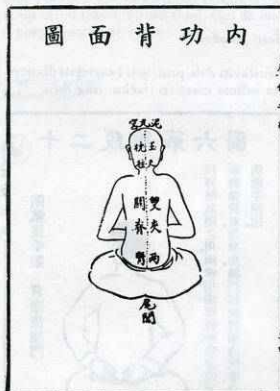
S engleskog preveo:
Branislav Mišković



UDK 229. 513

Daoističko unutrašnje umeće

Skica zadnje stane tela (prilikom upražnjavanja) unutrašnjeg umeća.



Prvi položaj

Sedi, zatvori oči, duboko utoni u sebe. Savi šake, umiri misao (si) i duh (shen).



Sedi prekrštenih nogu. Potpuno zatvori oči. Zaboravi sve pomešane misli duše. Sedi ispravljene kičme. Ne savijaj je. Ni na šta ne

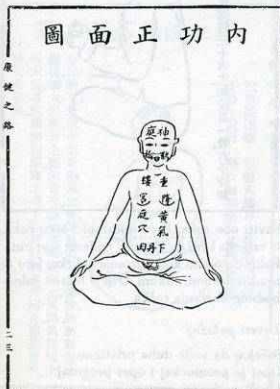
U knjizi nevelikog sadržaja, *Put zdravlja*, data su uputstva za vežbanje nekoliko veština iz grupe *nei gonga* (unutrašnja umeća). Ovdje smo iz jedne od njih, »Dvanaestodelni jin«, odabrali deset položaja da bi ilustrovali ovaj aspekt meditativnih tehnika daoizma. Tu se praksa meditacije meša sa terapeutско-higijenskom praksom, i čini jedno od temeljnih nastojanja daoista ka zdravom životu i postizanju dugovečnosti.

U klasičnom spisu ranog daoizma *Tai ping jing*, u delu o »negovanju unutrašnjeg«, jasno se ističu tri bitna elementa u upražnjavanju ovoga umeća. To su: *jing* (seme, sperma, rodna moć), *shen* (duh, duša, božansko), *qi* (vazduh, dah, vitalna energija, fluid). Njihovo prožimanje i međusobna veza su osnova svog »unutrašnjeg« i »spoljašnjeg« kretanja; istovremeno, ovladavanje njihovom prirodom uslovljava skladno, harmonično proticanje »unutrašnjeg *qia*« (*nei qi*) mrežom kanala u telu. Sve je to usmereno ka stvaranju eliksira besmrtnosti (*jin dan*), koji za razliku od »spoljašnjih umeća«, svoje ostvarenje nalazi u uzimanju ljudskog tela kao objekta svog eksperimentisanja. Razne metode disanja, misonog usredsređenja, telesnih vežbi, itd. su samo sredstva kojima se daoisti koriste u »spravljanju« eliksira.

I kao što su »spoljašnja umeća« doprinela razvoju hemije, tako su »unutrašnja umeća«, doprinela razvoju medicine, horilačkih veština, plesa. To je i razlog što daoistička alhemija zauzima veoma važno mesto u istoriji kineske civilizacije.

R. Pušić

Skica prednje strane tela (prilikom upražnjavanja) unutrašnjeg umeća.



oslanjaj telo. Savijena šaka, prsti blago savijeni u pesnicu i nepokretni. Tako se (čovек) može zatvoriti (u sebe) i odbiti svako зло. Uspokojiti misao znači prekinuti svako mišljenje i sačuvati duh (*cun shen*).

Drugi položaj

»Cvokotati« zubima trideset i šest puta. Sa obe ruke obuhvatiti glavu.



Zubi gornje i donje vilice udaraju jedni u druge proizvodeći zvuk. Najprikladnije je to raditi trideset šest puta. »Cvokotanjem« zuba kao da se sakuplja duh unutar tela. On se ne sme rasuti. *Kun lun* je glava. Prepletanih prstiju ruku obuhvatiti vrat. Istovremeno, koristeći dlanove, zatvori ušne otvore. Bezglasno broj disanje devet puta. Diši što dublje, neprimetnije. Nepoželjno je da se disanje čuje.

Treći položaj

Levo i desno udarati u nebeski doboš (*tian gu*). Dvadeset i četiri puta slušati njegov dob.



Izbroj da udisaj i izdisaj budu ravno devet puta. Odmah zatim raspleti ruke. Dlanovima preći preko ušiju blago pritiskujući. Pri tom kažiprst staviti preko srednjeg prsta i tako spuštati ruke ka dole. Zatim kažiprstima lupkati po temenu, proizvedeći zvuk kao da se dobije po dobošu. I na levoj i na desnoj strani to treba uraditi dvadeset četiri puta. Obe ruke, ukupno proizvede četrdeset osam glasnih dobovanja. Posle toga ruke lagano spustiti u prvobitan položaj.

Četvrti položaj

Lako se njihati i pomerati nebeski stub (thian zhu).



Nebeski stub je vrat. Lako pognuti glavu i kružno ga pokretati. To kruženje na levo i desno pratiti očima. Ramena takođe slede ovo kretanje. Svako okretanje na levo i desno uraditi po dvadeset četiri puta.

Peti položaj

Crveni zmaj muti vodu pljuvačke. Promućkati u ustima trideset šest puta. Vodom



duha (shen shui) potpuno ispuiniti usta. Tečnost punih usta progutati iz tri puta. Zmaj se kreće, tigar sam odlazi (ka cilju).

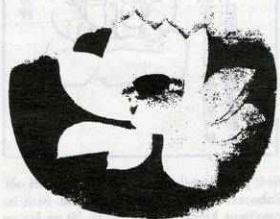
Crveni zmaj je, u stvari, jezik. Njime pritisnuti gornju nepcu. Pa opet njime promeštati unutar usta, gore i dole. Usloviti da se voda pljuvačke sama javi. Promućkati je u ustima trideset šest puta. Voda duha je, u stvari, pljuvačka. Podeliti njeno gutanje u tri puta. Progutati je tako da se svako gutanje čuje. Umom usredsređeno misliti na pljuvačku. Oči, okrenute ka unutra, krišom je prate. Tako se ona guta i sve vreme prati do donjeg dela stomaka (dan tian). Tigar je, u stvari qi. Samo qi prati silaženje pljuvačke ka dole.

Šesti položaj

Zaustaviti dah, protrljati i zagrejati dlanove. Na leđima masirati (tačku) jing men.



Kroz nos udahnuti vazduh (qi), zaustaviti disanje i udahnuto (qi) upotrebiti. Protrljati dlanove jedan o drugi, i dobro ih zagrejati. Brzo razdvojiti ruke i masirati obe strane leđa. Istovremeno (masirajući) lagano izdahnuti (vazduh) kroz nos. Jing men je meko mesto sa obe strane leđa. Obe ruke masirati dvadeset šest puta. Zatim ruke vratiti u prvobitan položaj.



Šesti položaj

Raspolažemo samo sa jednim dahom (qi). Zamisli vatru koja sagoreva u qi lunu.



Zaustaviti dah i kroz nos i kroz usta. Zamisli da se u unutrašnjosti duše (xin) moć njene vatre usmerava ka dole i sagoreva u dan tianu. Kroz nos ispuiniti vazduh (qi). Qi lun je (deo stomaka) smešten ispod pupka, (nazvan) dan tian.

Osmi položaj

Okretati se na levo i desno, kao točak zaprežnih kola.



Saviti obe ruke. Prvo upotrebiti levu ruku, iz ramena kružno okretati trideset šest puta. Pokreti su kao kod obrtanja čekrka. Isto to uraditi desnom rukom. Ovo je metod jednodobnog obrtanja točka.

Deveti položaj

Sačekaj da voda duha pristigne. Opet je promućkaj i opet progutaj. Uradi ovako tri puta.

Tako se voda duha ukupno guta devet puta. Gutanje je glasno. Puls je u potpunosti normalizovan.

Deset hiljada bolesti se u prah pretvaraju (nestaju).

Iz Konfučijevih anala

Miodrag Pavlović

Poslušnost traži da se čovek iznutra čisti i obnavlja, i da se predak nepomičan iza stakla sanja. Pre no što lutka poleti, larva je uzor koja kaludera sa prirodom spaja. Ne dele se bića na velika i mala: medved je stablo na koje se detlić oslanja, Zečevi i žabe su nebeska jezgra. Niko ne pita kako i zašto su čaplje mesecom trudne, a feniks je sablja koja sebe do sitneži seče. Održavnost je deo dobrog vaspitanja. Lepota je povod za odanost uz malo stida, – neminovna je opsena. Preduslov kulta je da se izbegava barut. I godišnja doba slušaju mudraca, koji je učitelj cara. Svetlosti u ponoc su čudne i suša je neumitna. Razdoblje novo javlja se mirisom od kojeg se drhti, ali zapovest ostaje ista: treba da se gine, ne sme da se trune.

(iz zbirke koja izlazi u Nolit, 1989)

Misao duše usmeriti na deo (tela) ispod pupka (*qi*). U središtu *dan tiana* je poput vatre vrelo *qi* (fluid). Zaustaviti *qi* na način kao kad se čovek uzdržava da ne napravi veliku nuždu. Vrelo *qi* (vazduh) pokrenuti do debelog creva (*gu dao*), mesta fekalija. Zatim, *qi* podići sredinom leđa do njihovog gornjeg dela. Produžiti, preko vrata potiljka, zaključno sa temenom. Ponovo zaustaviti *qi*, (pa taj sublimirani fluid provesti) preko čela do slepoočnica, ispred korena uha kroz obraze, potisnuti na dole kroz grlo do srca, pa preko stomaka do mesta ispod pupka, u *dan tian*, i tu stati. Kao da upaljena vatra, goreći, struji celim telom, i (njen fluid) čini da ono u potpunosti bude vruće.

S kineskog preveo:
Radosav Pašić



圖一十第錦段二十

以候神水至 再漱再吞津 如此二度畢
神水九次吞 嚥下泪泪聲 百脈自調勻

再用舌攪口內，以候神水滿口再漱數三十六遍，一度。此再兩度，共二度畢。前一度作三次吞，此兩度作六次吞，共九次吞。如前嚥下，要泪泪聲聲。嚥津二度，百脈自調勻。

Opet jezikom promešaj u ustima. Pričekaj da ih voda duha potpuno ispuní. Promućkaj je trideset šest puta. Računajući već urađeno, ovdje ponovo uraditi dva puta. To je ukupno triput. Prethodna radnja gutanja se činila iz tri dela. Dodajući još dve radnje to je ukupno šest puta. Druženo, to je devet puta. I kao u prethodnom činjenju gutanjem pljuvačku usmeriti ka dole. Pri tom se gutljiži čuju. Ovo uraditi tri puta. Puls se sam od sebe normalizuje.

Deseti položaj

Pošto su se prethodne pripreme radnje obavile, dolazi do glavnog. Zamisli kao da ti telo u vatri gori.

Raniji naziv za ovo je bio »osmođelni *jin*«. Ovu vještinu upražnjavaj posle vremena *zi* (12 časova, u ponoć) a pre vremena *wu* (12 časova, u podne).

Vežbati često, bez velikih prekida.



圖二十第錦段二十

河車搬運畢 想發火燒身 舊名八段錦
子後午前行 動行無間斷 萬病化為塵

心想臍下丹田中似有熱氣如火閉氣如忍大便狀將熱氣運至發道即大便處引上腰間背脊後知腦後頭頂止又閉氣從額上兩太陽耳根前兩面即降至喉下心窩肚臍下丹田止這是發火燒通身皆熱。

Put usredsređivanja

Tokom svoje viševjekovne istorije, kabalistički sistem je obuhvatao čitav niz meditativnih tehnika. Neke od njih se ne koriste već vekovima; druge se upražnjavaju i dan danas. U okviru ovog poglavlja, neće biti moguće detaljno prikazati čak ni samo jedan deo od njihovog ukupnog broja. Međutim, ukoliko se držimo koncepcije koje su se u svojoj značajnoj knjizi, *O psihologiji meditacije* (1971) držali KlAUDIO NARANHO i ROBERT ORNSTEIN (Naranjo, Ornstein), mogli bismo sve te metode grubo svrstati u tri osnovne kategorije: 1) Usmerene ili usredsređujuće vežbe; 2) Uništenje ega; 3) Spontani načini izražavanja.

Ova prva grupa metoda odnosi se na mentalne vežbe u kojima postoji neka posebna tačka usredsređivanja, kao što je vizuelni simbol ili recitovanje molitve. Cilj je da se naša pažnja do te mere intenzivno veže za tačku da sve ostalo iščezne kao nebitno. U drugu grupu spadaju sredstva pomoću kojih se svesno i sa namerom brišu naše društvene nametnute crte ličnosti, kao bismo lakše doživeli ovaj božanski izvor koji je u nama nalazi. Poslednja grupa bavi se naporima da se oslobodimo naših nagomilanih stepnji ne bismo li na taj način iskusili one svete trenutke koji dolaze samo onda kada se naš večno nemirni um smiri. Naravno, ove se orijentacije međusobno preklapaju. One se nikada nisu smatrale isključivim, tako da su neki kabalisti zapravo poučavali svoje sledbenike jednoj kombinaciji tehnika.

Možda najstarija usmerena meditativna tehnika u judaizmu pripada pre-kabalističkoj školi *merkave* ili 'skočije'. Ovaj metod, koji je po svemu sudeći iščezao sa širenjem jevrejstva u Iberiju i Zapadnu Evropu, imao je kao svoj središnji cilj viziju proroka Jezeilkija. Krajnji cilj svakog posvećenika bio je da lično iskusi zastrašujuće veličanstveno carstvo nebeskih kočija. Nakon što je opisao četiri andeoska bića koja su se pojavila iz >velikog oblaka i ognja koji se razgorjevase, Jezekilj kaže:

I kad gledah životinje, gle, točak jedan bijaše na zemlji iza svaku životinju prema četiri lica njihova. . . I naplaci im bijahu visoki strahota; i bijahu naplaci puni očiju u naokolo u sva četiri. . . I ozgo na onom nebu što im bijaše nad glavama, bijaše kao prijesto, po viđenju kao kamen safir, i na prijestolu bijaše po oblihu kao čovjek. I vidjeh kao jaku svjetlost, u i njoj unutra kao oganj naokolo, od hedara gore, a od hedra dolje vidjeh kao oganj i svjetlost oko njega. . . To bijaše viđenje slave Božije na očima.¹

Ovaj neobični odlomak već milenijumima predstavlja predmet ogromnih sporova. Savremeni izučavaoci Biblije razilaze se u mišljenjima kada je u pitanju njegovo tumačenje i poreklo onoga što oni smatraju specifičnim simbolima u Jezekiljevjoj viziji. Ne-

UDK 296.6

Jevrejska meditacija

Tehnike unutrašnjeg razvoja

Edvard Hofman

davno su neki tumači skloni nauci izneli pretpostavku da je hebrejski prorok zapravo opisivao >bliski susret' sa nekim vanzemaljskim svemirskim brodom. Kako god bilo, jevrejski vizionari su ovu predstavu smatrali poslednjom tačkom jednog krajnje uzbuđljivog i potencijalno opasnog unutrašnjeg putovanja. Oni koji su ga upražnjavali vrlo su preciznim izrazima opisali znake duž tog puta, u detaljnim, sistematskim spisima od kojih je samo jedan mali deo ostao sačuvan do danas. Na taj je način posvećenicima omogućeno da bezbedno prođu kroz te teške unutrašnje predele.

U ovom visoko strukturisanom sistemu meditacije ništa se nije smelo prepustiti slučaju. Detaljno je opisano sedam različitih nebesa ili *heihalot*. Za svaku od dimenzija unutrašnje svesnosti, učenik je morao da upamti čitavu jednu zbirku repetitivnih molitvi, ritmičkih pojanja i svetih >lozinki' koje su omogućavale ulazak. Korišćene su i posebne tehnike disanja kao i položaji tela. Značajno je, međutim, istaći da je ovaj pristup višoj svesnosti bio krajnje usredsređujući. Ako bi vam pažnja popustila makar i za tren, bili biste izgubljeni. Vežbači su upozoravani da ih vrlo lako mogu preplaviti i nadjačati demoni – ono što bismo danas mogli nazvati duboko usađenim unutrašnjim strahovima – za koje se smatralo da vrve na svakom od nivoa.

Tako u arhetipskoj priči o >četiri mudraca koji su ušli u vrt' čitamo da je >Ben Zoma ugledao divotu mermernih ploča (šeste nebeske palate) pomislivši od njih da su voda. . . te je sišao s uma.² Bilo je apsolutno neophodno da adept zna svaki korak ovog puta i da zadržl punu svesnost čak i dok doživljava najveličanstvenije i najčudnije vizije božanskog; u suprotnom, može se desiti da se učenik nikada ne povra ti iz transa u zemaljsku stvarnost.

Hijeroglifi uma

Još jedan visoko cenjen, usmereni oblik jevrejske meditacije jeste onaj u kome se usredsređujemo na slova hebrejskog alfabeta. Ova klasična kabalistička tehnika datira barem od pojave >Knjige stvaranja' (*Sefer Jecira*) između trećeg i šestog veka n.e. U

ovom drevnom tekstu, za dvadeset dva hebrejska slova i deset osnovnih brojeva kaže se da predstavljaju trideset i dve kosmičke energetske putanje koje leže u osnovi svekolikog univerzuma. Svako hebrejsko slovo, naime, odgovara jednom posebnom ispoljavanju one zastrašujuće sile koja je izbacila Stvoreno u postojanje i koja nastavlja da ga stvara.

Na primer, *alef*, prvo slovo, predstavlja moć potiskujuće, spolja usmerene energije; drugo slovo, *bet*, oznaka je za pasivne, prijemčive aspekte prisutne u bilo kojoj dotaj situaciji, i tako dalje. Kabalisti, zapravo, inostranizuju da slika predstava svakog slova izražava jedno dublje značenje. *Bet* bi, na primer, trebalo da označava kuću; *lamed* predstavlja znak za čoveka podignute ruke. Da bi cela stvar bila još komplikovanija, precizna značenja pripisana svakom od hebrejskih slova razlikovala su se od jedne do druge kabalističke škole.

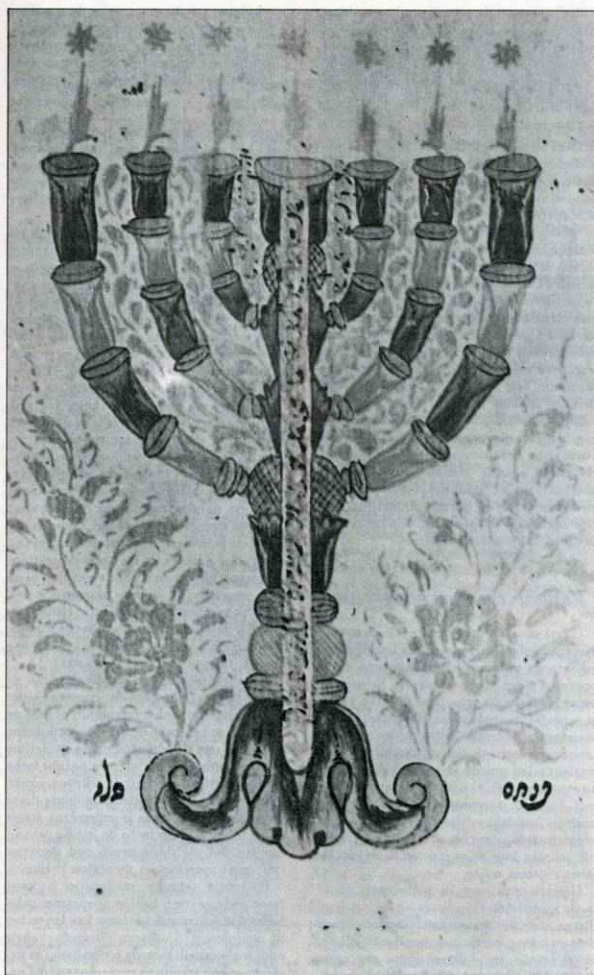
Poimanje po kome slova hebrejskog alfabeta poseduju jedan širi, simbolički karakter može izgledati čudno, čak i onima koji su dobro upućeni u judaizam glavnog toka. Fascinantno je, međutim, da i u kineskom misticizmu, svaki od šezdeset i četiri heksagrama *Ji dinga* ('Knjige promena') na sličan način u vizuelnom obliku prenosi značenje kosmičke situacije opisane rečima. O ova ova metafizička sistema možemo razmišljati kao o nečemu što se zasniva na strukturi čija je svrha vrlo slična svrsi savremene Periodične table elemenata – u kojoj je svaki element predstavljen posebnim alfabetskim i brojevanim kodom. Jer s tim je silama, predstavljenim pomoću drevnih hebrejskih slova, prema objašnjenju iz *Knjige stvaranja*, >On stvorio dvanaest savežđa u univerzumu, dvanaest meseci u godini, i dvanaest glavnih organa u žene i muškarca.³

Za jevrejske vizionare, prema tome, hebrejski alfabet nosi sa sobom jednu svetu konotaciju. Svaka rečenica, pa čak i svaka reč štiva prenosi neko tajno značenje. U vezi sa ovim verovanjem, tokom vekova je razvijeno nekoliko različitih pristupa meditaciji. *Gematritja* je tako sistem u kojem se reči različitih značenja ali jednake broječne vrednosti – pošto je za svako hebrejsko slovo vezan i određen broj – ispituju radi njihovih skrivanih korespondencija. U *notrikonu* reči se razlažu na rečenice sastavljene

² Gershom C. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism, and Talmudic Tradition* (Njujork: Jewish Theological Seminary of America, 1965), str. 15.

³ *Book of Creation*, prevod Irving Friedman (Njujork: Weiser, 1977).

¹ *Stari zavjet*, prevod Dure Daničića, Jezekilj 1:15-29.



Menora iz molitvenika. Turska, XIX vek.

od početnih slova. Tako, prva reč Deset zapoveti, *ANOKHY* (»Ja sam«), ukazuje na rečenicu *Ano Nafshoy Katovit Yahoviv* (»Napishah i dadoh vam sebe u ovoj knjizi«). U svom delu, *Fragmenti budućeg svitka*, rabin Zalman Šahter (Schachter) pruža ovaj i druge primere tog specijalnog sistema, koji očigledno zahteva veoma dobro poznavanje hebrejskog jezika.

Postoji još jedan oblik meditacije koji se takođe zasniva na pisanom hebrejskom, i koji je na sličan način cvetao stotinama go-

dina. Najčešće se povezuje sa Abrahamom Abulafijom, i uključuje permutaciju i premeštanje slova, pogotovo onih koja sačinjavaju božije ime. Onima koji upražnjavaju ovaj metod cilj je da postignu izmenjeno stanje svesti u kojem se na korenit način menjaju uobičajeni okviri uma. U *Knjizi večnog života*, Abulafija objašnjava:

Zakovitlačić slova unapred i unazad i stvoriti mnoge melodije. Treba započeti lagano, a onda, hitajući sve više, treba se uveždati tako da postanemo vrlo vešti

ovoj umetnosti, upućeni u sve promene i kombinacije.*

Mada su neki istoričari Abulafijin metod tumačili kao sistem orijentisan na magiju, to izgleda ipak nije bio slučaj. Istina je doduše da je Abulafija izjavio da »ukoliko (posvećenik) ima sreće, preko njega će preći duh živog Boga, donoseći mudrost, razumevanje, dobar savet (i) znanje...«⁴ Pa ipak, za Abulafiju cilj nisu bile natprirodne moći već dublja svest o božanskom. Neki su kabalisti – i Jevreji i nejevreji – bez sumnje nastojali da ovim pristupom zadobiju izvesne psihičke moći. Pažljivo čitanje dugačke povesti kabale pokazuje, međutim, da su se takvi motivi uglavnom javljali tek mnogo kasnije, kada je jevrejska ezoterička tradicija prodrila u hrišćanske krugove. Zapravo, jedan anonimni Abulafijin učenik je izričito izjavio da, »čak i ako dopustimo postojanje takvog oblika (magijskog) iskustva, ja, s moje strane, neću da imam posla sa njim, jer ono je niže vrste, pogotovo kada se meri prema savršenstvu koje duša može postići duhovnim putem.«⁵

Abulafijin sistem je bio uticajan u kabali. U šesnaestom veku, Jichak Lurija, Hajim Vital i drugi mudraci Safeda upražnjavali su varijacije tog sistema, kao što je Jehudim, u kome su hebrejska slova spajana kako bi se stvorile nove reči. Ta tehnika je krajnje usmeravajuća, što zahteva snažnu koncentraciju. Kroz vežbu se udaljujemo od kovitlaca naših uobičajenih misli i bivamo preneseni u oblast zasenjujućeg spokoja i lepote. Mada je Bal Šem Tov po svemu sudeći bio dobro upućen u ovaj način postizanja povišene svesnosti – i sâm ga upražnjavao – on ga nije zagovarao kao masovni metod za dostizanje višeg znanja. Njegovi su učenici, sa svoje strane, ovom načinu poklanjali još manje pažnje, okrećući se više spontanijim načinima uskladjivanja uma. Na primer, glavni pisar rabina Nahmana iz Braclava prenosi kako je njegov učitelj savetovao svojim sledbenicima da se ne bave *jehudimom* ili sličnim stvarima, već da se umesto toga usredsrede na jednostavne činove pobožnosti – izvedene s dubokom koncentracijom.

Drvo života

Pored usredsređivanja pažnje na slova hebrejskog alfabeta, kabala je obuhvatala još jedan usmereni način meditacije. Njegov glavni simbol bio je Drvo života, božansko ustrojstvo za koje se smatralo da leži u osnovi svakog živog i neživog oblika u univerzumu. Za one koji su ovu disciplinu upražnjavali, Drvo života je predstavljalo i najznačajniju sliku pomoću koje se naše uobičajeno stanje uma uzdizalo do viših spoznaja. Tokom vekova, ovaj evokativnog pri-

* Abraham ben Samuel Abulafia, *The Path of the Names*, prevod i adaptacija Bruria Finkel, Jack Hirschman, David Meltzer i Gershon Scholem (Berklj: Trigram, 1976), str. 39.

⁵ Ibid. str. 39.

⁶ Ibid. str. 24.

stupa razvilo se nekoliko tehnika meditacije.

Jedna od najstarijih i najjednostavnijih bila je blago se prepuštati poetskoj veličanstvenosti ovog snažnog simbola. Tako je *Zohar* (Knjiga sjaja) pun živih opisa ovog nebeskog entiteta koji opčinjavaju našu maštu. Na taj način, naše ovozemaljske brige iščekavaju iz svesti i mi ulazimo u sferu u kojoj svaki aspekt poseduje bogat smisao i lepota. *Knjiga sjaja* izjavljuje:

(U početku) bejaše stvorena Kuća sveta. Ta Kuća čini središte univerzuma, i ona ima mnoga vrata i predvorja sa sviju strana, svetih i uzvišenih boravišta gde nebeske ptice viju svoja gnezda, svaka prema svojoj vrsti. Iz njenog središta diže se veliko drvo, sa moćnim granama i obiljem plodova hraneći svu, i uzrasta do oblaka nebeskih gubeći se iz vida između tri stene, iz kojih se opet pomalja, tako da je i iznad i ispod njih. Od tog drveta kuća dobija vodu. U toj kući leže mnoga dragocena i neotkrivena blaga. To drvo vidljivo je danju ali skriveno noću...⁷

U savremeno doba, švajcarski psihoanalitičar Karl Jung posvetio je veliku pažnju simbolima i njihovom značaju za ljudski rod. U knjizi *Čovek i njegovi simboli* on je rekao da se značenje naših najdrevnijih simbola nikada ne može u potpunosti izraziti rečima. Ono što je istinski simboličko – kao što je dugotrajna opčinjenost kabale Drevtom života – poseduje jedan širi, „nesvesni“ kvalitet koji se nikada ne može precizno odrediti niti u potpunosti objasniti. „Kada se um bavi simbolom“, pisao je Jung, „on dopreva do ideja koje leže izvan razumskog poimanja.“⁸

Možda intuitivno naslućujući ovaj moćni učinak simbola, kabalisti su upražnjavali i jedan specifičan metod meditacije – koji bi danas mogao biti nazvan „vodenoim imaginacijom“ – a koji je povezan sa nebeskim Drevtom. Kod ove tehnike, treba da udobno sedite u zamačenju i tihom sobi. Vizualizirajte zatim belu svetlost kako vas okružuje toplinom i spokojem. Predstavite potom sebi tu svetlost kako kruži na gore iz *sefira** koji odgovaraju sistemima vašeg tela – sve dok se ta svetlost ne stoji sa bleštavim morem *En sofa* (beskrajnog). Ostanite jedno vreme na predstavi tog beskrajnog, zaslepljujućeg sveta oko vas.

Nakon toga, vizualizirajte ovo svetlo kako putuje na dole, kroz svaku od sfera, sve dok se ne spusti do najzemljanih aspekata vašeg bica – preobražavajući svojim zračenjem vaše brige i nevolje. Osetite kako ih snaga svetlosti rastvara. Hajim Vital, safedski mislilac iz šesnaestog veka, objašnjava:

⁷ *Zohar*, prevod Harry Sperling i Maurice Simon (London: Soncino Press, 1933), drugi tom, str. 159.

⁸ Carl G. Jung, *Man and his Symbols* (Njujork: Doubleday, 1964), str. 90.

**Sefira* (hebr.; množina: *sefirot*) – deset božijih atributa, brojeva ili suština koje stoje u osnovi svega postojeg. Najčešće se prikazuju raspoređeni u dijagram Drevta života.

Misli i nameri da primiš svetlost iz deset sfera sa one tačke koja dodiruje tvoju dušu. Tamo namerite da uzdignete deset sfera sve do Beskrajnog tako da se odatle (izvan *sefira*) svetlost spusti na njih – do najnižeg nivoa (vašeg uma i tela).⁹

Treći sistem meditacije koji je proizišao iz simbola Drevta života obuhvata hebrejski molitvenik Jichak Lurija je sastavio ovaj posebni vid liturgije radi upražnjavanja vežbi poznatih kao *kavanot*. Dok recitujete molitve, posvećeni sebi predstavljate razne kombinacije božanskih imena koje se odnose na oblasti deset *sefira*. Na taj način, svaka reč na jedan krajnje složen način označava čitavu mnoštvo značenja. Kao i u slučaju napornih vizualizacija koje su zahtevali pristupi *merkave* i *jehudima*, pokazalo se da su *kavanot* previse teške za mnoge Jevreje koji su tragali za unutrašnjim spokojem i transcendencijom; čak su i rani hasidski majstori shvatili njihovu neprimerenost za većinu svojih sledbenika. Tako je, počevši od Velikog Magida, glavnog sledbenika Baal Šem Tova, izraz *kavanot* uopšten kako bi uključio svako snažno, strasno vezivanje naše koncentracije za božansko. Pošto je „metaforička mapa *sefira* postala zamagljena“ ona više nije mogla da „služi kao objekat religijske meditacije tokom molitve.“¹⁰

Uništenje ega i put prepuštanja

U vezi sa ovim, vekovima je takođe upražnjavana i jedna sasvim različita kabalistička orijentacija prema usklađivanju uma. Ovaj pristup s jedne strane obuhvata načine namernog uništenja *egae* (*bitul hašej*), a s druge, unutrašnja sredstva za oslobađanje naših potisnutih osećanja. Takve su metode posebno preporučivali osnivači hasidizma, kao intelektualno mnogo pristupačnije od visoko strukturiranih aktivnosti o kojima je bilo reči. Zapravo, u osamnaestom veku neki su značajni hasidski mislioci savetovali svojim učenicima da potpuno odustanu od klasičnih tehnika koje su vezane za hebrejski alfabet i sistem *sefira*.

Umesto toga, oni su podučavali da se može meditarati i tako što ćemo se usredsrediti na one više svetove koji leže s one strane zastora našeg normalnog opažanja. Tokom svake seanse, treba da sakupimo svu svoju volju i entuzijazam i usredsredimo se u najvećoj mogućoj meri na divote svetog univerzuma. Na taj ćemo način postepeno naučiti da nadujemo naše ovozemaljske žudnje. Rabin Šneur Zalman je u *Tanji* jezgrovito rekao:

Suštinska stvar, međutim, jeste da (mentalno) uvežbavamo naš um i misli u nep-

rekidnom navikavanju, tako da u našem srcu i umu zauvek ostane učvršćeno da sve što svojim očima vidimo – nebesa i zemlju i sve što je njima obuhvaćeno – sačinjava spoljašnju odoru... Svevišnjega.¹¹

Osnivač ljubavičera** dalje naglašava da je, čak i kod ove lakše tehnike, vezbanje apsolutno neophodno. Napor da se razvije unutrašnja snaga on je vrlo pronicljivo upoređivao sa naporom „zanatlije koji uvežbava svoje ruke.“¹²

U tom smislu, kabalisti su našu svakodnevnu ličnost smatrali direktnom preprekom za buđenje naših skrivenih potencijala. Da bismo istinski zadobili unutrašnji spokoj, poučavali su oni, moramo očistiti um od njegovih veštačkih potreba. Jedan od načina da se to postigne jeste da meditiramo o jednoj izdvojenoj emocionalnoj crti – recimo, našoj sklonosti ka besu ili strahu – i da se onda beskompromisno suočimo sa tom emocijom kroz samo-ispitivanje, sve dok ona ne prestane da nas drži u svojoj vlasti. Kada se taj zadatak obavi, postaćemo potpuni gospodari sopstvenih nižih aspekata.

Rabin Nahman iz Braclava najviše je cenio ovaj metod, insistirajući da je najvažnije raditi na poništavanju svake pojedinačne, navikom stečene lične osobine. Treba da počnemo sa jednom crtom, prelazeći zatim i na ostale, dopuštajući na taj način da se transcendentno ulije u nas. „Kada ste vezani za neko osećanje ili žudnju, govorio je on, „onda to zaprečava slavu (božiju) i baca senku. Ali, kada uklonimo te nezaste žudnje, mi „uklanjamo i ovu senku. A kako senka nestaje, tako se svetlost... otkriva.“¹³ (...)

Kabalisti ukazuju da ukoliko želimo da ostvarimo ovaj cilj, treba da – smireno sedeći u zamačenju sobi, zatvorene oči i ne obazirajući se na zvuke iz okoline – priključimo pažnju na onu pojedinačnu crtu koju želimo da izbrišemo. Sve što odvrća pažnju treba ignorisati. Može se desiti da otkrijemo kako nam neka određena melodija pomaže da se opustimo, uvodeći nas u prijemčivo stanje duha; u tom slučaju treba da je tiho pevamo sve dok ne dostignemo onu ispravnu smirenost potrebnu za mentalnu vežbu.

Poslednja tehnika meditacije o kojoj ćemo ovde govoriti bavi se spontanom oslobađanjem potisnutih osećanja kao što su bes ili osujećenost. Uopšteno govoreći, kabala nudi malo takvih metoda u poređenju sa naglaskom koji stavlja na usmerene načine uzdizanja uma. U tom se pogledu jevrejska ezoterička tradicija razlikuje od istočnjačkih disciplina poput tantričke joge, u kojima se

¹¹ Schneur Zalman of Liady, *Tanya*, prevod N. Mindel (Njujork: Kehot Publication Society, 1973) str. 225.

** Ljubavičeri – grupacija u okviru hasidizma čijim se osnivačem smatra rabin Šneur Zalman (1745–1813). Njegovo delo *Tanja* predstavlja kanički tekst ovog pokreta.

¹² Ibid. str. 225.

¹³ „Rabbi Nachman's Wisdom, prevod Aryeh Kaplan (Brooklyn: Aryeh Kaplan, 4804–16th Avenue, 1976), str. 266.

više cene nestrukturisana sredstva. Ta činjenica možda odražava onu snažnu naklonost koju kabalisti gaje prema intelektu kao oruđu samo-oslobođenja, radije se oslanjajući na njega nego na emocije. U svakom slučaju, rabin Nahman iz Braclava je proširio jedan vrlo zanimljiv metod nemog krika.

Da biste izveli tu vezbu morate zamisliti zvuk sopstvenog krika. Nastavite s time sve dok taj krik ne obuzme celokupnu vašu svest – pustite ga da izrazi sav vaš suzdržani bes, žudnje i razočarenja. Stvar je u tome da se ne oblikuje reči, već da se jednostavno oslobode osećanja koja su se unutra nakupila. Jedna prednost ove tehnike jeste u tome da se ona može upražnjavati i u prisustvu drugih. Na ovaj način, kako je primetio rabin Nahman, možete vrištati okruženi gomilom ljudi a da to niko ne primeti. (...)

Izazovi duž puta

Jedan od najčešćih problema na koje početnici nailaze pri pokušaju da umire svojoj vrtlog misli jeste kako održati koncentraciju. Naš svakodnevni um neumorno skače sa jedne ideje ili slike na drugu. Da biste se uverili u ovu činjenicu, pokušajte jednostavno da ceo jedan minut gledate sekundaru na satu: ne dopustite svojoj pažnji da odluđa ni za tren. Naći ćete da je taj zadatak začuđujuće težak.

Kabala je oduvek imala sluha za tu temeljnu osobinu našeg uobičajenog mentalnog stanja. Načini ojačavanja pažnje predstavljali su zapravo jednu od najznačajnijih tema u kabalističkoj predaji. Rani vodi hasidizma su, na primer, puno raspravljali o tom pitanju, po svemu sudeći usled teškoća koje su njihovi sledbenici doživljavali pri meditaciji. Zanimljivo je da su hasidima u osamnaestom veku izgleda najviše smetale misli povezane bilo sa seksualnim željama ili novcem – zaceo, ne mnogo različite od naših današnjih sanjarenja.

Kabalisti su preporučivali nekoliko različitih načina da se poboljša koncentracija. Daleko najsofisticiraniji, a možda i najstariji metod sastojao se u tome da se sopstvenom voljom uzdignu čudne misli kako su ih rabini nazivali. U ovoj izazovno teškoj tehnici predstava koja nam se nameće dekonkretnije se i metaforički prevodi u položaj koji zauzima u jednoj šemi *sefira*, kao što je Drvo života. Pretpostavite, na primer, da se u toku meditacije iznenadno prisetite neke zgodne osobe koju ste tog dana sreli. Vaš je zadatak tada da unutrašnju suštinu tog oblika postavite na mesto koje joj pripada u oblasti božanskog.

Tako rabin Jakov Jozef iz Pulnoja, glavni učenik Baal Šem Tova, u vezi s tim kaže: »Prema onome što sam čuo od mog učitelja... ako su to misli o ženi, on (posvećenik) treba da nastoji da ih uzdigne vezujući ih za njihov koren u *Hesedu* (»božijoj ljubavi«) ... A misli o idoloopklonstvu stvaraju nedostatak u *Tiferetu* (»lepoti«) Izraela. Dosta je rečeno.¹⁴ Ovdje se govori o *sefirama Hesed* i

Tiferet; usredsređujući se na njihove bleštave atribute, učeniku polazi za rukom da vrati svoje odlutalu pažnju u one uzvišenije aspekte kosmosa. Kaže se da se tim procesom naše unutrašnje moći još i osnažuju. »Ukoliko čoveku dođu pohodne misli o ženi, nastavlja rabin Jakov, »trebalo bi da shvati da, ako tu želju ima tek zbog jedne jedine svete iskre koja se tu nalazi, koliko li će tek veže biti njegovo uživanje ako se veže uz Izvor tog uživanja.«¹⁵

Usled velikih intelektualnih zahteva koje je ovaj metod postavljao, neki su kabalisti davali prednost jednom drugom načinu izlaženja na kraj sa ometajućim mislima. Upravo shvatajući koliko je snažna koncentracija neophodna da bi se izvela ispravna simbolička transformacija doslovnog na simbolički nivo u šemi *sefira*, potonje su generacije hasida ograničile njenu upotrebu samo na one najučestije. U toj drugoj tehnici »čudne misli« moraju se namerno izbaciti koristeći najveću moguću snagu volje. Jedan rabin hasidski mislilac detaljno opisuje ovaj metod:

Kako da znate koju misao da odbacite a koju da prigrlite i uzdignete? Trebalo bi se odlučiti... Ukoliko u trenutku kada se javi čudna misao istog časa dođe... smisao njenog ispravljanja i uzdizanja, onda... prigrlite je i uzdignite. Ali ako misao (vam) je dopušteno da odbacite tu misao, jer ako neko dođe da va sva poseće, posetite vi njega prvi.¹⁶ (...)

Treća orijentacija bila je da se jednostavno ne obraća pažnja na ometajućim misao. Ne pokušavate da se borite protiv ideje koja vam smeta, već je pustate da se sama od sebe izgubi. »Činite ono što morate«, rekao je rabin Nahman iz Braclava, »i ne obraćajte nikakvu pažnju na te misli.«¹⁷ Drugim rečima, što više mentalne energije utrošimo na suprotstavljanje tim spoljašnjim dražima, ili na njihovo negiranje, to naša koncentracija postaje gora. Ali ukoliko povučemo svetlosni far naše pažnje sa misli koja nam se nameće, ona će brzo izgubiti moć koju joj naš svesni um pruža.

Ovakvo shvatanje veoma je blisko shvatanjima nekih drugih duhovnih sistema, kao što su sufizam i tantricka goga. Oni na sličan način ističu da u meditaciji – kao i u drugim izmenjenim mentalnim stanjima poput snivanja – ometajuće misli treba da posmatramo kao delove samih sebe a ne kao nešto protiv čega se treba ogorčeno boriti. To je način na koji se najbolje dostiže unutrašnji sklad – napokon, meditacija se upravo time i bavi.

Druga glavna teškoća koju mnogi ljudi doživljavaju započinjući unutrašnje putovanje izgleda da je čudnjak. Danas gotovo svaki formalni način mentalnog unapređenja izjavljuje da ćemo se, ukoliko upražnjavamo

njihove posebne vežbe prema uputstvima, neizostavno osećati smirenije i spokojnije. Tipično je da se ne daju nikakve ograničavajuće ili upozoravajuće izjave. Usled toga, kada neke osebe počnu da osećaju povećanu napetost u budnom stanju ili poremećaje u spavanju ubrzo nakon što započnu meditaciju, one za to okrivljuju sebe i napuštaju celu stvar. Sve veći broj stručnjaka za zdravstvenu negu primećuje ovaj zbunjujući problem u toku obuke u »relaksaciji« ili sličnim metodima. Paradoksalno izgleda da neki ljudi postaju još *više* uznemireni upravo usled toga što vežbaju.

S tim u vezi, Frederik Hajd (Heide) i Tomas Borkovec sa Pensilvanijskog državnog univerziteta su 1980. na Godišnjoj konvenciji Udruženja za unapređenje bihevioralne terapije, izvestili o tome da se kod nekih anksioznih klijenata nivo anksioznosti jasno podiže kao posledica upražnjavanja relaksacije. Taj učinak je sporadično primećivan, primetili su oni, »kod jednog skupa tehnika, u koje spadaju EMG biofeedback, mantra meditacija i progresivna relaksacija.«¹⁸ U svom brizljivo isplaniranom istraživanju oni su našli da začuđujuće velik deo učesnika – od jedne trećine do jedne polovine – nalazi da su napetiji nakon seanse meditacije. Istraživači su zaključili da jedan od uzroka koji leže u osnovi ovih nalaza može biti povezan sa strahom od gubljenja kontrole u toku duboke relaksacije.

Upečatljivo je da je kabala pre toliko vekova anticipirala ovu najnoviju eksperimentalnu oblast. Tako je, u jednoj čudnosudicidnoj analogiji, rabin Nahman iz Braclava uporedio meditaciju sa lončotom uzavele vode. Vrelina koje se razvija brzo razotkriva sve nesavršenosti; one su sve vreme bile prisutne, ali se jednostavno nisu mogle primetiti pod uobičajenim okolnostima. Na sličan način, objasnio je on, naš je uobičajeni tok misli ispunjen mnoštvom beskorisnih nanosa – sukoba, briga, ljutnje – no, mi ih obično potiskujemo iz naše svakodnevnne svesti. Ogromni dar koji nam meditacija donosi jeste, prema tome, da nam ona čini vidljivim svoje unutrašnje nesavršenosti, što je upravo onaj prvi korak koji moramo učiniti pre nego što smo u stanju da se suočimo sa svojim napetostima i da ih preobrazimo. Drugim rečima, tobožnja smirenost površine našeg uma predstavlja zapravo jednu obmanu. »Kada se te nečistoće uklone«, objasnio je rabin Nahman iz Braclava, »voda je istinski čista i prozirna.«¹⁹

Iz knjige: Edward Hoffman, *The Way of Splendor, Jewish Mysticism and Modern Psychology*, Shambhala, Boulder & London 1981.

S engleskog preveo: Marko Žaković



¹⁸ Frederik J. Heide i Thomas D. Borkovec, »Relaxation-Induced Anxiety: Psychophysiological Evidence of Anxiety Enhancement in Tense Subjects Practicing Relaxation.« *Snapshots* na 1980 Annual Convention of the Association for Advancement of Behavior Therapy, Njujork, str. 1.

¹⁹ *Rabbi Nachman's Wisdom*, str. 191.

¹⁴ Louis I. Jacobs, *Hasidic Prayer* (Njujork: Schocken, 1978, str. 105).

¹⁵ *Ibid.*, str. 107.

¹⁶ *Ibid.*, str. 108.

¹⁷ *Rabbi Nachman's Wisdom*, str. 177.

UDK 281. 9:248

Molitva uma i molitva srca

Prilog razumevanju isihastičke antropologije

Vladan Perišić

Kada se pomene *isihazam* onda se obično odmah pomišlja na XIV vek u Vizantiji (i eventualno u slovenskim zemljama), kao i na poznati spor između sv. Grigorija Palame i Varlaama Kalabrijskog (a potom i njegovih, delimičnih, istomišljenika Grigorija Akindina i Nikifora Grigora) koji je dobro protresao tadašnju Vizantiju. U stvari, Varlaamovim napadom na isihaste tadašnje pravoslavlje je (u liku Grigorija Palame) dobila spoljašnji povod da (još jednom) preispita filofsosko-teološke osnove svoje celokupne duhovnosti, a posebno naročite, tada po Vizantiji i pravoslavnom Balkanu rasprostranjene, prakse življenja u molitvenoj osami, tj. u isihiji (*én hesychia*). Međutim, isihazam XIV veka nije nikakva novina, nego samo nastavak, ili još tačnije renesansa pravoslavne duhovnosti izazvana jednom drugom renesansom – obnovom paganske, posebno novoplatonske, duhovnosti.

Sam termin *hesychia* može se naći u monaškoj literaturi od samog njenog početka, tj. od IV veka, gde označava način života kojim žive oni koji su se odrekli 'sveta', tj. pustinja. Isihija je, dakle, život posvećen neprestanoj molitvi i duhovnom sagledavanju. Termin isihasta (*hesychastés*) u to doba označava monaha koji živi takvim životom. Kod Evagrija Pontijskog (IV vek) (npr. *Retrum monachalium rationes, Patrologia Graeca* 40, col. 1253 B) i sv. Grigorija Niskog (IV vek) (npr. *Psalmorum tituli, Patrologia Graeca* 44, col. 456 C) jasno je da isihasta znači pustinjač ili otselnik. Dakle, u doba ranog monaštva 'isihija' nužno podrazumeva usamljenički, pustinjački život.

U poznijim vremenima, međutim, to više nije slučaj. 'Isihija' se ne vezuje nužno 1) ni za pustinjački život, 2) ni za monaštvo. Mnogobrojni primeri ukazuju nam na postojanje 'isihije' i 1) u opšteiziteljnim manastirima i 2) među laicima (naravno 'laik' ovde ništa ne znači 'neupućen', nego izvorno: pripadnik laosa – naroda hrišćanskog – koji nije posebno rukopoložen u sveštenički čin). Na primer, 1) sv. Simeon Novi Bogoslov (XI vek) je isihasta *par excellence*, a ceo svoj život je proveo u opšteizitju, a 2) među 'laicima' koji su upražnjavali 'isihiju' pomenuti samo dobro poznat primer oca sv. Grigorija Palame. Među onima koji su držali da isihastička duhovnost ne pripada isključivo monaškom načinu života, nego životu *svakog* hrišćanina, najistaknutiji su, pored već pomenutog sv. Simeona Novog Bogoslova, sv. Grigorije Sinajski (XIII–XIV vek), njegov učenik Isidor (XIV vek), kasniji patrijarh Carigradski, pa Teoplit Filadelfijski (XIV vek) od koga je Grigorije Palama prvo naučio isihastičku 'Isusovu molitvu', kao i sam Palama po čijem tumačenju su reči sv. Apostola Pavla: 'Molite se bez prestanka' (*Prva poslanica Solunjanima* 5, 17) upućene *svim* hrišćanima bez izuzetka, a ništa samo monasima pustinjačima. Jednom rečju, neobično važna osobina isihastâ pozne Vizantije je ta što njihova namera nije da zastupaju neki ezoterični metod duhovnosti dostupne samo ograničenom broju 'odabranih' koji bi se time razlikovali i izdvajali od

ostalog mnoštva vernih. Nasuprot tome, za njih je isihazam put koji *svakog* hrišćanina vodi od krštenja ka oboženju (*theosis*).

Ako, dakle, isihazam kao svoju komponentu može sadržati usamljenički pustinjački život, ali isto tako može postojati i bez njega, šta je to onda bez čega isihazma nema? Njegova istorija nam daje nedvosmislen odgovor na ovo pitanje – isihazma nema bez molitve (*proseyché, eyché*).

Prvo pominjanje tzv. 'Isusove molitve' (*Isusy eyché*) koja će postati jedno od obeležja isihastičke duhovnosti, moguće je videti već u carinikovo (nasuprot farisejevskoj) molitvi: »Bože, milostiv budi meni grešnom!« (*Zevandjelje po Luki* 18, 13). Međutim, prvu razradnju teoriju o onoj vrsti molitve koja će kasnije biti pretočena u 'Isusovu' nalazimo kod Evagrija Pontijskog. Evagrije je bio jedan od prvih intelektualaca koji su živeli pustinjačkim (tj. isihastičkim) životom i prvi koji je sistematizovao monaško učenje o molitvi. Po njemu se svrha i opravdanje pustinjačkog (tj. isihastičkog) života nalazi u tzv. 'molitvi uma' ili 'umnoj molitvi' (*noerâ proseyché*). Evo nekoliko karakterističnih detalja iz njegovog spisa *O molitvi* (*De oratione, Patrologia Graeca* (inter opera Nili Ancyrani) 79, col. 1165, takode i u *Filokaliji* tom 1):

3. »Molitva je opštenje uma sa Bogom.«
11. »Nastoj da za vreme molitve um učiniš gluvim i nemim. Tada ćeš moći da se moliš.«
67. »Kada se moliš ne uobličavaj u sebi nikakvu sliku Božanstva i ne dopusti da se u tvoju um priljepi utisak bilo kakvog oblika, neo pristupi Netvornom na netvorni način i tada ćeš doći do poznanja.«
119. »Blažen je onaj um koji je za vreme molitve slobodan od tvornosti i lišen svakog posedovanja.«

Iz navedenih mesta vidi se zašto je Evagrije ovu molitvu nazvao – molitvom *uma*. Pod uticajem (novog) platonske filofsosije on drži da je um (*noÿs*) po prirodi božanski, te da molitva služi tome da se ovaj božanski um oslobodi tela, kao nečeg po sebi lošeg, da bi se mogao posvetiti onome što mu je svojstveno – netvornom opštenju sa Bogom. Ovakvo shvaćenje molitvi telo može samo da smeta. I zaista, ono je kod Evagrija samo tvarna prepreka i smetnja koja stoji između netvornog uma i netvornog Boga.

No, iako je evagrijevska terminologija ostala u upotrebi za vreme dugaćke istorije isihastičke duhovnosti, njegovo intelektualističko (skoro sasvim *novolo* platonsko) shvaćenje čoveka doživljavalo je postepeno neopodno *hristološke* ispravke i dopune. Prvi autor kod koga ih srećemo poznat je kao Pseudo-Makarije ili nepoznati autor zbirke poznate kao *Corpus Macarianum* (IV vek). Razlika između Evagrija i Pseudo-Makarija je pre svega u poimanju čoveka. Dok je za Evagrija, kao uostalom za svakog platonistu, čovek u stvari um (*noÿs*) zarobljen u telu (*sôma*), za Pseudo-Makarija je čovek isto toliko telo koliko i um. Otuda kod njega naglasak i nije toliko na umu koliko na *srcu* (*kardia*) i to ne samo kao fizičkom organu nego shvaćenom u biblijskom smislu – kao središte vascelog čovekovog psihofizičkog života, kao najdublja i najistinskija čovekova vlastitost. Stoga i Evagrijeva 'molitva uma' (*noerâ proseyché*) postaje kod Pseudo-Makarija 'molitva srca' (*proseyché kardias*). Jer, kaže Makarije, »... srce je gospodar i car celokupnog telesnog organizma, i kada blagodat zauzme područje srca ona zavladava svim njegovim delovima i svom njegovom mišlju; jer um prebiva u srcu i tu prebivaju sve misli duše. Eto zbog čega blagodat prožima sve udove tela.« (*Homiliae spirituales* XV, 20, *Patrologia Graeca* 34, col. 589 AB; sv. Grigorije Palama često citira ovo mesto, npr. *Trijada* I, 2, 3; *Trijada* II, 2, 27 itd. vidi Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes Jean Meyendorff, Spicilegium sacrum Lovaniense 30 i 31, Louvain, 1959.). Tako je nepoznati, ali skroz pravoslavni, autor *Corpus Macarianum*-a preusmeravajući evagrijevsku mistiku uma ka više hrišćanocentričnoj i izvorno biblijskoj mistici srca, u stvari preusmerio (unutar hrišćanstva) platonsku ka biblijskoj antropologiji. Tako npr. blagodat (*charis*) nije više shvaćena kao ono što um očičava od tela, nego kao ono što i um i telo čisti od (pogrešno usmerenih) strasti. Kada pozniji oci crkve budu izrazili 'molitva uma' i 'molitva srca' koristili sinonimno, oni će im pre svega davati ovo makarijevo značenje. To znači da molitva ne oslobađa um od tela, nego da i um i telo, tj. vascelog čoveka, privodi opštenju sa Bogom. Molitva, prema tome, neće više biti samo 'umna' (*noerâ*), nego postaviši 'srčana' ali 'srčadna' (*kardias*), postaje isto tako i 'telesna' (*somatiké eyché*) – jednom rečju.

Tako npr. po sv. Jovanu Lestvičniku (VII vek) postoje i telesna i duševna isihija (*hesychia somatos* i *hesychia psychés*). Onu



Nepoznati, Knez Lazar, drvorez (XVII vek)

prvu on određuje kao »poznavanje i uređenje naravi i čula«, a ovu drugu kao »poznavanje pomisli i neukradivu misao« (Scala paradisi XXVII, Patrologia Graeca 88, col. 1097). A sv. Maksim Ispovednik (VII vek) piše: »Čovek ostaje potpuni čovek u duši i telu, a blagodaću postaje potpuni Bog /takode/ u duši i telu« (Ambiguum liber, Patrologia Graeca 91, col. 1088 C). I da navedem još jedno mišljenje o telu; to je ono sv. Kirila Jeruslinskog: »Ne reci mi da je telo uzrok greha. Jer ako je telo uzrok greha, zašto onda ne greši i mrtvo telo? Stavi mač u desnicu tek umrlog čoveka; nema nikakvog ubistva. Neka najlepša žena prođe ispred tek umrlog mladića; u njemu se ne javlja nikakva želja. A zašto je to tako? To je zato što telo ne greši samo od sebe, nego kroz telo greši duša. Telo je sredstvo i, u stvari, ruho i odežda duše... Prema tome, budi pažljiv /obziran, milostiv/ prema telu budući da je ono hram Duha Svetoga« (Catecheses illuminandorum IV, 22, Patrologia Graeca 33). Ova mesta sam izabrao zato što pokazuju antievagrijevsku tradiciju u kojoj telo više nije prezre- no i ne pripada čoveku samo akcidentalno, već suštinski. Otuda ono ne samo da učestvuje u molitvi nego i u samom oboženju.

Sledjući ovim sv. ocima Palama je želeo da očuva hrišćansku istinu o celovitosti, integralnosti, nedeljivosti čoveka. Ako je telo stvorio Bog i ako se potom i sam otelovio i, što je najvažnije, telom vaskrsao, onda *telo samo po sebi* nikako ne može biti zlo. Ako u ovaploćenom Hristu »obitava sva punoća Božanstva telesno« (Postanica sv. apostola Pavla Kološanima 2,9), onda telo kao takvo ne samo što nije prezre- no, nego se javlja kao sasud Božije blagodati i kao »hram Duha Svetoga koji je u nama« (Prva poslanica sv. apostola Pavla Korinćanima 6, 19). Palama i sam kaže: »Čovekovo ime nije dato odvo- jeno telu i duši, nego oboma zajedno, jer su oni zajedno stvoreni po slici Božijoj«, i čak: »Čovek je viši od anđela /baš/ zahvaljujući počasti koju ima telo stvoreno po liku Božijem«. Tako se borba helenskog intelektualizma (posebno religioznog platonizma) *protiv tela* (koja je, kako vidismo, uticala i na neke hrišćane), preobraća kod najboljih predstavnika isihazma u borbu *za* telo. Sada, kako ćemo videti, i duša i telo vojuju protiv zajedničkog im neprijatelja – strasti.

Prema tome, hrišćanski podvig (*askesis*) nije uperen protiv tela, nego, naprotiv, vodi očuvanju tela i njegovih bogomdanih funkcija, a protiv je (pogrešne upotrebe) strasti (koje mogu biti i telesne, ali i duševne isto tako). Granica između dobra i zla ne poklapa se, dakle, sa granicom između duha i tvari, nego ovu preseca po sredini. To znači da kao što duh može biti zao, tako i tvar i telo mogu biti dobri. S.S.Averincev je u pravu kada piše: »S hrišćanske tačke gledišta i telo može biti »časne mošti«, a duh može biti »nečisti duh«...« (Poetika ranovizantijske književnosti, Beograd, 1982. str. 124). Međutim, ako je podviznikova borba – borba sa strastima, znači li to da su (kada već telo to nije) strasti po sebi zle?

Čini se da neki sv. oci drže da su strasti *po sebi* zle, da su 'bolest duše' (sv. Isak Si-

rijski), nešto po biti svojoj, budući 'neprirodne', tuđe suštini čoveka (sv. Jovana Lestvičnik: »U čoveku nema zla ili strasti po prirodi. Bog nije tvorac strasti, *Scala paradisi* XXVI). Međutim, izgleda da oni ovo tvrde po pravilu imajući pred očima tzv 'negativne' strasti (npr. 'slastoljublje', 'srebrljublje', 'slavoljublje' i sl.). U svakom slučaju mnogi drugi oči crkve drže da strasti (shvaćene kao energije, sile, ili moći *tò pathetikón-a* ipak potiču od Boga, te da već stoga ne mogu biti same po sebi zle, već u osnovi dobre, ali su sada već razorene (preciznije: obolele) grehom (vidi šta o tome kaže npr. sv. Isaija Otešelnik u *Filokalija* tom I). Prema ovom drugom viđenju ovako shvaćene strasti ne možemo (a i ne treba) da iskorenimo, nego samo da *preusmerimo*, da im damo nov, a u stvari izvorni = bogonosnačelni tok. (Doduše za ovo 'samo' najčešće nije dovoljan ni celo životni vek.) Svi, pak, sveti oči drže da je cilj borbe protiv strasti (*páthos*) bestrasće (*apátheia*).

Za one koji (kao npr. Lestvičnik) drže da su strasti po sebi zle i da su posledica greha, bestrasće je iskorenjenje strasti. Za one druge (kakav je npr. Isaija Otešelnik) koji drže da su strasti (shvaćene kao energije *tò pathetikón-a*) po sebi dobre, a da ih u zle preokreće greh, bestrasće je upotreba *tò pathetikón-a* u skladu sa njegovom izvornom čistotom, tj. onakvo njegovo korišćenje koje za posledicu nema greh. Nadalje, stanje bestrasća se ne sme shvatiti kao neko pasivno stanje (naprotiv: strast u grčkom jeziku etimološki upućuje na stanje pasivnosti u smislu trpljenja), nego kao stanje *delatne* ljubavi, ali ljubavi duhovne (koje su osobine ove ljubavi vidi u tzv. 'himni ljubavi' sv. apostola Pavla u njegovoj *Prvoj poslanici Korinćanima* 13, 1–13). To je stanje u kojem strasni deo duše nije iščupan iz svog korena, nego je njena silna energija preusmerena ka Bogu i onome što je po Bogu (= po božno). Kada se sv. Antioh obraća Hristu da njegovo telo prosveti Njegovom 'bestrasnom strašću' onda on upravo misli na ovako shvaćeno bestrasće. Prevodeći grčki termin *apátheia* na latinski Kasijan ga označava kao 'čistoću srca' – i u tome ne čini nikakvu grešku. Evagrije ga tesno vezuje uz *agápe*, a sv. Dijadoh Fotički (V vek) govoreći o 'ognju bestrasća' (*Stoslov o duhovnom poznanju i razlučivanju*, slovo 17, *Filokalija* tom I) potvrđuje da bestrasće, kao jedan od isihastičkih ciljeva, treba shvatiti kao živo, aktivno, čak 'ognjeno' stanje, a nipošto kao stanje pasivnosti ili mrtvila, apatičnosti, beskrvnosti i nekakvog drvenog i izveštačenog pijetizma.

Da i strasni i telesni »de« mogu učestvovati u čovekovom podvigu (*áskesis*), na čemu isihasti naproditno insistiraju, svedoči i sv. Maksim Ispovednik: »Kada je čovekov um (*moys*) u celosti okrenut ka Bogu, njegova je želja (*epithymia*) prešla u božanski eros, a afekati (*thymós*) mu se potpuno preobratilo u božanski ljubav (*agápe*). Neprestanim, pak, učestvovanjem u božanskoj svetlosti čitav postaje prosvetljen, a njegov strasni deo (*pathetikón*) biva njemu (sc. prosvetljenom umu) potčinjen i preobraćen u

božanski eros ili, kao što smo rekli, u neobuhvatnu i neprestanu ljubav (*agápe*), preusmeravajući ga tako u potpunosti od ozemaljskih stvari ka božanskim: (*Stoslov o ljubavi* II, 48, *Filokalija* tom II).

I najveći teoretičari isihazma – Palama o strastima i bestrasću piše u istom duhu: »Učenje koje smo primili /od sv. otaca crkve/, o filozofe (Varlaame), kaže nam da se bestrasće (*apátheia*) ne sastoji u tome da strasni deo (duše/ *tò pathetikón*) (od)umre, nego da se okrene od zla prema dobru, i da svoje pravo biće upravi prema božanskim stvarima: (*Trijada* II, 2, 19). Strasti, dakle, postoje u ljudskoj prirodi kao takvoj i nisu po sebi zle, nego ih ljudski pad, greh, promašaj usmerava u po-grešno pravcu.

Pojam greha (*hamartía*) nosi u sebi pre svega nešto egzistencijalno, nešto što se tiče samog smisla čovekovog bića i življenja. Ne dosežući do smisla čovek se oseća u neku ruku prevarenim. Stoga je greh povezan sa obmanom (*pláne*), lutanjem, tumaranjem, zabudom, skretanjem sa pravog puta. Grešnik je, dakle, izgubljen, promašen čovek. (I što je grešniji sve je promašeniji.)

Grešnu i palu ljudsku prirodu *videnu sa telesne strane* isihastički asketski pisci ponajčešće (mada ne uvek) označavaju rečju *sárx*. U tim kontekstima ova reč označava čoveka odvojenog od Boga i, svesno ili nesvesno, suprotstavljenog Bogu i onome što je po Bogu. Stoga se mora praviti razlika između *sárx* i *sóma* (iako se često ove reči mogu na naš jezik prevesti rečju 'telo'). No, dovoljno je omenuti se sv. apostola Pavla koji (u svojoj *Poslanici Galatima* 5, 19–21) kaže da su poznata dela *sárx-e* 'pakost', 'jeresi', 'zavist' i sl. pa u videti da to ne mogu biti dela tela (*sóma*), ali mogu biti dela pogrešno usmerene = promašene = grešne = pale ljudske prirode, što sve zajedno u označava rečju *sárx* u sintagmi 'dela *sárx-e*' (*tá érga tés sárkos*, *ibid.* 5, 19). Takođe sv. Pavle ovdje ne suprotstavlja duh tela (*pneýma – sóma*), nego baš ovaj *sárx* (*pneýma – sárx*) kada kaže: »A /tj. nasuprot delima *sárx-e*/ plod duha: »A /tj. nasuprot delima *sárx-e*/ plod duha: (*ho karpós toý pneýmata*) je... » (*ibid.* 5, 22). *Sárx*, dakle, ne označava samo telesni, za razliku od npr. duhovnog vida čovekovog bića. To je, naprotiv, pre oznaka za celokupno psihofizičko ustrojstvo čoveka ukoliko se ovaj ne nalazi na dođube uskom, ali jedino istinitom putu koji vodi u 'živi život' (Dostojevski). A sv. oci su uvek imali pred očima reči: »A /ls. Hs./ sam /taj/ put: (*Jevandjelje po Jovanu* 14, 6).

Prema tome, 'sarksni' mogu biti i telo i duša, baš kao što i telo i duša mogu biti duhovni. Stoga podvižništvo kao borba protiv strasti, ili preciznije – protiv po-grešne upotrebe strasnog dela duše, nije raspinjanje tela (*sóma*) nego 'raspinjanje *sárx-e*' (upoređi *Poslanicu sv. apostola Pavla Galatima* 5, 24: *tén sárka* /ve: *sóma/ estáyrosan*). Ili, drugačije, podvižništvo je borba protiv tela ne ukoliko je ono *hýle* nego ukoliko je ono *sárx*. Tom borbom se otvara put Božijoj blagodati koja naše 'sarksni«o telo posle vaskresenja preobražava u 'duhovno telo' (*sóma pneýmatikón*, *Prva poslanica Korinćanima* sv.

apostola Pavla 15, 44). Stoga se između novozavetnog *pneýma* (npr. kod sv. apostola Pavla i Jovana) i (novo) platonskog *noýs* ne može staviti znak jednakosti (mada je u hrišćanstvu takva tendencija postojala, a uvek se iznova javljala: u slučaju isihazma – od Evagrija pa sve do Varlaama) jer (novo) platonski *noýs* stoji nasuprot *hýle*, kod novozavetnog *pneýma* ne stoji ni nasuprot *hýle* ni nasuprot *sóma* nego nasuprot ovako shvaćenom *sárx*.

Tako smo došli do toga da čovekovo telo nije po prirodi zlo i da kao takvo pripada čovekovom biću, te da, otuda, može sobom doprineti celokupnom čovekovom oboženju. Ono oko čega je započeo ceo isihastički spor u XIV veku bio je baš Varlaamov napad na mogućnost učestvovanja tela u tzv. Isusovoj molitvi. Koliko znamo Varlaam je bio jedini od Palaminih protivnika koji je napadao tzv. psihofizički metod Isusove molitve koji je u XIII i XIV veku bio ošteprivačen u vizantijskom svetu. Varlaam nije odbacivao celokupnu tradiciju isihazma, nego samo one njene delove koji su se protivili platonsko-evagrijevskom shvatanju čoveka (dakle baš one koje je prihvatao Palama). Pošto je duhovni život shvatio kao razovapločavanje u telo zarobljenog uma i kao umno sagledavanje božanskih stvari, Varlaam je morala ostati tuda svaka pomisao da bi i telo mogu učestvovati u duhovnom (jer to za njega znači – samo umnom) životu, a posebno u njegovom najvišem izrazu – umnoj molitvi.

Za Palamu, međutim, tako nešto se gotovo podrazumevalo. Doduše on sam nigde ne govori o samoj psihofizičkoj 'tehnici' isihastičke molitve, jer podrazumeva da već svi dobro znaju o čemu je reč. U svojim delima (pre svega u *Trijadama hypér tón hierós hesychánton*) on će brinuti mogućnost i gnostološko-antropološko osnovanost isihastičke molitvene prakse. Sama uputstva o tome kako treba upražnjavati Isusovu molitvu mogu se naći u srazmerno kratkim tekstovima Palaminih prethodnika Nikifora Isihaste (*Patrologia Graeca* 147, col. 945–966), Pseudo-Simeona Novog Bogoslova (izdao J. Hausherr, »La méthode d'oraison hesychaste», *Orientalia Christiana Periodica* IX, 2, 1927. god.) i Grigorija Sinajskog (*Patrologia Graeca* 150, col. 1313–1336). Ovi tekstovi se međusobno razlikuju u mnogim detaljima i ovdje nema mesta njihovoj široj analizi. Navešću stoga samo jedan karakterističan odlomak:

»Ti znaš da mi udišemo i izdišemo naš dah samo zbog našeg srca... stoga, kao što rekoh, sedi, saberi svoj um i uvedi ga – govoriš o tvom umu – u tvoje nozdrve; to je put kojim dah dosepe do srca. Nateraj ga, prinudi ga da sa vazduhom koji udišeš odeo do tvog srca. Kada bude tako videćeš radost koja sledi: ni za čim nećeš žaliti. Kao što čovek koji je dugo vremena bio odsutan od kuće ne može zadržati svoju radost što ponovo vidi svoju ženu i decu, tako se i do tvoj prepunja radošću i nezrecivim uživanjima /ušehčenjem/ kada je ponovo prisajedinjen duši.

Sledeće što treba da znaš jeste da sve dok tvoj duh tu boravi ti ne smeš ostati nēm /miran/, ni dokon /besposlen/. Nemoj se baviti ničim drugim i ne razmišljaj ni o čemu drugom nego zavapi: »Gospode Isuse Hriste, Sine Božiji, pomiluj me!«. Ni pod kakvim okolnostima ne daj sebi ni malo odmora. Ova praksa štiti tvoj duh od lutanja i čini ga neuzdrmanim i nepristupačnim za neprijateljevo navođenje na pomisao i svakodnevno ga uzdiže u ljubavi i čežnji za Bogom.« (Nikifor Isihasta, *Slovo o trezvenosti i čuvanju srca, Filokolja* tom IV.)

Pošto se isihastički metod molitve obično dovodi u vezu sa raznim tehnikama disanja (jedna od njih se pominje i u navedenom odlomku), u vezi sa tim treba reći bar dveje. 1) Tačno je da se 'Isusova molitva' povezana sa tehnikom disanja može, manje ili više vešto, dovesti u vezu sa tehnikama *joga*, ili muslimanske *dhikr*, ali je još tačnije da je razlika između njih isuviše velika da bi se one mogle izjednačiti. Naime, dok su i *joga* i *dhikr* fizičke tehnike koje same po sebi i neposrednim praktkovanjem dovode do željenog efekta, isihastički metod je puko sredstvo zadovoljavanja usredsređene pažnje koji je sam po sebi nemoćan da 'primora' blagodat da sīde na podvižnika. 2) Tehnika disanja je *samo jedan* (nipošto najvažniji) od čitavog spleta *uslova* koji čoveka čine prijemčivim za primanje blagodati (drugi su uslovi npr. post, upražnjavanje vrline itd.). Jednom rečju, sve su to samo *sredstva* koja mogu biti bolja i gora, ali koja *sama po sebi* imaju malo vrednosti i, na kraju krajeva, ne znače ništa.

Ali, ako ona *po sebi* imaju malu vrednost, kao *sredstva* koja čoveka pripremaju za susret sa Bogom ona su od značaja. I jedino tako ih valja shvatiti u vasceloj pravoslavnoj isihastičkoj tradiciji.

Dakle, nasuprot ostalim istočnjačkim tehnikama meditacije koje, manje ili više uspešno, *same po sebi* dovode do onoga radi čega se upražnjavaju, isihastička 'tehnika' multivenog tihovanja služi pre svega tome da čovek neprestano ima na umu činjenicu da obožen može postati jedino *darovanom* mu blagodaću Božijom. Samo njome Bog čoveka uvodi u ono što Palama zove 'božansko stanje' (*hēsis theia*), u stanje zajednice (tj. neslivenog sјedinenja) između ljudske prirode i božanske blagodati, jer jedino Bog nema svoje stvarnosti kroz blagodat nego samom svojom prirodom. Čoveku, pak, On svoje 'božansko stanje' daruje ukoliko je ovaj sposoban da ga primi. I baš to sebeosposobljavanje, otvaranje sebe za blagodat jeste cilj podvižničkog života isihaste. Tako se oboženje zbiva zahvaljujući saradnji (*synergeia*) Božije blagodati (*chāris*) s jedne i čovekovog molitvenog (i svakog drugog) podviga (*askēsis*) s druge strane.

Međutim, pošto Bog prevazilazi vascelu tvorevinu *kao takvu*, jer je transcendentan (*hyperkeimēnes*) ne samo telu već *isto* toliko i umu (budući da je i ovaj tvorevina), Božija se blagodat izliva na *celog* čoveka – dakle,

na um i telo *podjednako*. Otuda blagodat preobražava »sve moći i sposobnosti (kako) duše (tako) i tela« (Trijada III, 3, 12). Na koji način, onda, mi imamo ono božansko viđenje zbog kojeg je, između ostalog, Varlaam imevao isihaste?

Prema Palami naše su jedine prirodne sposobnosti saznanja čula i um. Ali i čula i um su ograničeni na saznanje bića (a Boga tek *posredstvom* bića). Kako je onda uopšte moguće *neposredno* gledati svetlost božanske blagodati? Palamin odgovor je – jedino *duhom*: »kako onaj koji je postao Duh i vidi u Duhu, da ne sazercava (*theōsetai*) ono što nalikuje njegovom načinu sazercavanja« (Trijada II, 3 31). Njegovo viđenje nije dakle, ni čulno ni umno, nego duhovno (*pneumatikōs*). Drugim rečima, duhovno je kako iznad čulnog *tako isto* i iznad umnog, jer ovo dvoje poslednje pripada čovekovoj prirodi, a ono prvo je nad-prirodno, Božijom blagodaću darovano poznanje/viđenje. Ova 'duhovna svetlost' (*pneumatikē phōs*) (koja je istovremeno i 1 'pred-met viđenja' i 2 moć koja omogućava to viđenje) »nije ni opažanje ni umovanje (*oūt' aisthēsis estin, oūtē noēsis*) nego duhovna moć (*pneumatikē dýnamis*) koja je po svojoj onostranosti (*hyperohikōs*) različita od svih stvorenih saznanjnih sposobnosti (*tōn ktistōn hapasōn gnōstikōn dýnāmeōn*)« (Trijada III, 2, 14). Prema tome, ne može se reći da li ovo 'duhovno viđenje' pripada telu (tj. čulima) ili umu, pošto i *telo i um* postaju blagodaću Božijom preobraženi u *duhovno* biće. stoga će biti najtačnije ako se kaže da *ceo* čovek (ali samo ukoliko je Duhom preobražen u Duh) učestvuje u saznanju božanskog.

Da bi pokazao drevnost ovog shvatanja Palama se pozivao na mnoge svete oce. Tako npr. on navodi sv. Maksima Ispovednika koji o tome kaže: »Učestvovanjem u božanskoj blagodati duša postaje Bog... istovremeno i telo postaje božansko... tada se jedino Bog pojavljuje u (našoj) duši i (našem) telu...« (*Capitulum theologicorum duae centuriae* II, 88, *Patrologica Graeca* 90, col. 1168 A). Navodeći ovo mesto iz sv. Maksima Palama ga ovako komentariše: »Bog je nevidljiv za stvorenja, ali ne i za samoga sebe, i tako (tj. pošto su i duša i telo postali božanski), o čuda, Bog (posta) je vidljiv ne samo kroz našu dušu, nego i kroz telos (*oymōnon diā tēs kath' hēmās psychēs, allā kai diā toū sōmatos*)« (Trijada I, 3, 37). Primitivši blagodat sveti bivaju preobraženi silom Duha Svetoga i njome zadobijaju saznanju moć koju ranije nisu imali – postavši duh 'vide u Duhu'. Stoga je »ipostas duhovnog čoveka (*pneumatikōs anthropos*) sastavljena iz tri dela: blagodati nebeskog Duha (*charītos Pnēmatos epyranōy*), slovesne duše (*psychēs (logikēs)*) i zemnog tela (*gēinoy sōmatos*)« (Trijada I, 3, 34).

Prema tome, blagodat Duha Svetoga je *konstitutivni element* 'duhovnog čoveka', a ne nešto njemu spoljašnje, ili nešto bez čega on ipak nekako može. 'Duhovni čovek' ne može postojati drukčije osim Duhom Svetim, što znači neslivenim sјedinenjem ljud-

ske prirode i božanske blagodati. Drugim rečima, sv. Grigorije Palama sumirah viševokno duhovno iskustvo pravoslavnih isihasta po kome je jedini pravi i čoveka dostojni način postojanja – onaj *bogo-čovečan*ski.



Prolog

U ovoj knjizi¹ se najpre izlažu sve strofe koje treba rastumačiti; potom se razjašnjava svaka za sebe, stavljajući svaku od njih ispred odgovarajućeg tumačenja, posle čega se objašnjava svaki stih za sebe, takođe ispisan na početku. U prve dve strofe objašnjava se deјstvo dveju vrsta duhovnog pročišćenja: jednog koje deluje na čulni deo čoveka i drugog koje deluje na duh. U ostalih šest strofa iznose se različite i divljenja vredne posledice duhovnog prosvetljenja i sjedinjenja s Bogom u ljubavi.

Pesma duše

1. U jednoj mračnoj noći, sva usplamtela od ljubavi brižne, o sreću neizmerna! nevidena izadom, dok dom moj već počivaše u miru.
2. Bezbedna u toj tami, po tajnim lestvicama, prerušena, o sreću neizmerna! u tami sam se krila, dok dom moj već počivaše u miru.
3. U Noći punoj sreće, potajno, da me niko vidó nije, niti ja išta gledah, bez vode i bez svetla sem onog što mi gorelo u srcu.
4. To svetlo vodilo me sigurnije od sunca podnevnoга, tamo gde on me čekó kojeg već dobro znadoh, gde činjашe se da nikoga nema.
5. O Noći voditeljko! O Noći još umilnija od zore! O Noći što sjedini Voljenog i voljenu, voljenu u Voljenog pretvorenu!
6. Na grudima mi cvetnim, što samo za neg čuvahu se cela, tu zaspaо je tiho, dok sam ga milovala i hladila ga lepezom od kedra.
7. Lahor s visoke kule, dok sam lagano mrsila mi vlasi, spokojnom svojom rukom vrat mi je dohriová, te sva mi čula behu uljuljkana.
8. Ležah u zaboravu, lice položiv Voljenom na grudi; sve prestade, pa i ja odbacih brige svoje, zaboravljene među ljljanima.

Mračna noć

San Huan de la Krus
(Sv. Jovan od Krsta)

8

Objašnjava se prvi stih prve strofe, i počinje tumačenje ove mračne Noći

1. Ova Noć, pod kojom podrazumevamo razmišljanja² kod misaonih ljudi izaziva dve vrste tame odnosno pročišćenja, prema dva dela ljudskog bića, to jest prema osećajnom i prema duhovnom (espirituel). Tako će jedna noć ili očišćenje biti čulna, pri čemu se duša (alma) čisti na osnovu osećanja, potičnjavajući ga duhu (espiritu); druga je duhovna noć ili očišćenje, i njome se duša očisti i obnaži prema duhu, koji se potičnjava i priprema za sjedinjavanje s Bogom u ljubavi. Osećajna je noć ubijaјena i događa se mnogima, osobito početnicima, i o njoj ćemo najpre govoriti. Duhovna noć je dostupna samo malom broju ljudi, onim najistrajnijim i najiskusnijim, i o njoj ćemo govoriti kasnije.

2. Prva noć ili očišćenje gorka je i strašna za ljudska osećanja, kao što ćemo odmah objasniti. Druga se s njom ne može uporediti, jer je užasna i strahovita duhu, kao što ćemo pokazati kasnije. A pošto je osećajna noć prva po redu i prva se javlja, o njoj ćemo najpre govoriti, ali ukratko, jer se o njoj, budući da je najobičnija, najviše napisanog može naći; posle toga ćemo iscrpnije raspravljati o duhovnoj noći, jer se o njoj vrlo malo i govorilo i pisalo, a i iz iskustva se malo o njoj zna.

3. Budući da se početnici na svom putu k Bogu drže tako nedostojno i da su previše opterećeni samoljublјem i sopstvenim prohtevima, Bog želi da ih povede napred i uzdigne ih u te niske vrste ljubavi kao višem stepenu ljubavi prema Njemu; da ih oslobodi niskih osećanja i razmišljanja kojima tako šturo i uz toliko neprilike nastoje da Ga nadu; da u njima probudi duhovne snage, kako bi mogli u većoj meri, oslobodeni nesavršenstva, da se sjedine s Njime. Pošto su se tako neko vreme snažili i poodmakli na putu vrline, ostajući istrajni u razmišljanju i molitvi, nalazeći u tome slast i zadovolјstvo, tako da su im ogadile stvari ovoga sveta i da su stekli nešto duhovne snage u Bogu — uspevajući donekle da obuzdaju ljudske nagone, te će moći, Boga radi, da otrpe manju tegobu ili sušu, ne osvrćući se nazad ka bolјim vremenima. Kada najbolje i s najvećim uživanјem napreduju u duhovnim vezбama, i kada im se čini da najjasnije sija sunce božјe naklonosti — upravo tada im Bog zamači svu tu svetlost, zatvara im vrata i presече izvor slatke duhovne vode koju su mogli u Bogu da okuse kad god su hteli, jer dok su bili ili slabi i nežni, nijedna im vrata ne behu zatvorena, kao što kaže sveti Jovan u Otk-

rirenju (3; 8); i ostavlja ih u takvoj tmini da ne znaju kuda bi krenuli osećanjem, maštom i govorom, i ne mogu ni korak da načine u razmišljanju, kao što su ranije običavali, jer im je unutarne čulo utomulo u ovu Noć; ostavlja ih u takvoj suši da ne samo što ne nalaze zadovolјstva u duhovnim stvarima i plemenitim vezбama u kojima su ranije uživali, nego naprotiv, te iste stvari sada im se čine blјutave i gorkе; jer, kao što sam rekao, Bog oseća da su već malo podrasli, te da bi ojačali i izvukli se iz pelena, odbija ih od slatkih grudi i, ispuštajući ih iz naručja svojeга, uči ih da sami hodaju; a njima je to čudno i sasvim novo, jer im se odjednom ceo svet okrenuo naopak.

4. Ljudima koji žive usamlјenički sve ovo se obično događa pre nego ostalima, jer su manje izloženi iskušenju da se vrate nazad, i brže mogu da se oslobode svetovnih želјa, a to je ono što je nužno da bi čovek počeo da ulazi u ovu blaženu *Noć osećanja*. Obično ne prođe mnogo vremena pre no što počnu da ulaze u nju, a većina ih i ude, što možete zaključiti po tome što ih vidite kako zapadaju u već pomenutu suvoću.

5. O ovoj vrsti čulnog očišćenja, budući da je toliko česta, mogli bismo ovde da navedemo veliki broj svedočenja iz Svetog pisma, gde se mogu naći na svakom koraku, posebno u psalmima i u knjigama proroka. Stoga ne želim na to da traćim vreme, jer onome ko ih u Svetom pismu ne bi umeo uočiti, biće dovolјno i svakidašnje iskustvo o toj vrsti očišćenja.

(.)

16

Objašnjava se kako duša bezbedno prolazi kroz tamu

1. Prvi stih druge strofe glasi: »Bezbedna u toj tami.« Za tamu o kojoj ovde duša govori već smo rekli da se odnosi na želјe i sposobnosti, bilo čulne, unutarne ili duhovne: sve one gube svoju prirodnu svetlost u ovoj Noći, da bi se očistile i da bi ih objasla svetlost natprirodnog; jer i čulne i duhovne želјe uspravane su i umrtvljene, tako da ne mogu da osešte ništa božјansko ni ljudsko; sklonosti duše sputane su i pritisnute, pa se ona ne može maći niti igde nalazi potporu; ubraјzilja je vezana, nemoćna da i o čemu progovori; pamćenje ugašeno; razum pomračen, nesposoban da bilo šta shvati, a otuda je i volја usahla i sputana, sve duševne moći puste i beskorisne, a povrh sveга toga, gust i težak oblak nadnosi se nad dušu, držeći je oјednu i tako reći otuđenu od Boga. Iako je u takvoj tami, duša kaže da ide *bezbedno*.

2. Uzrok tome već smo objasnili. Obično duša greši samo zbog svojih prohteva i želјa, ili zbog svojih misli, shvatanja i sklonosti; jer obično u njima prenagli ili podbaci, ili se izmeni, ili zastrani, i tako naginje ka onome što se ne priliči. Otuda, ako se osuješte sve takve radnje i pokreti, jasno je da će duša biti *bezbedna*, zaštićena od lutanja, jer ne samo što se oslobađa sebe same, nego i drugih neprijatelja, a to su svet i nečastivi, koji,

kad se jednom smire strasti i lutanja duše, ne mogu s druge strane ni na drugi način da joj naškodi.

3. Iz ovoga proizlazi da ukoliko je duša više u *tami* i slobodnija od svojih prirodnih sklonosti, utoliko će *bezbednije* ići. Jer, kao što kaže Prorok (Osija, 13,9), »prospast duši dolazi od nje same«, to jest od njenih unutarnjih sklonosti i čulnih prohteva, a dobro – veli Gospod – »dolazi samo od Mene«. Otuda, budući na taj način odvojena od svojih zala, duša će ubrzo osetiti blagoslov sjedinjenja s Bogom u svojim željama i mogućnostima, koje će postati božanske i nebeske. U vreme ove tmine, ako duša dobro zagleda, vrlo će lako uočiti koliko joj želje i mogućnosti malo škreću ka beskorisnim i štetnim stvarima, i koliko je *bezbedna* od sujete, oholosti i uobraženosti, od lažnog i praznog uživanja u još mnogo čega drugog. Vidimo, dakle, da zato što ide u *tami* ne samo što se neće izgubiti, nego će naprotiv mnogo dobiti, jer dobija vrline.

4. Ali tu se odmah rađa druga sumnja: budući da sve ono što je od Boga koristi duši, čini joj dobro i obezbeđuje je, zašto joj onda Bog u ovoj noći zamaćuje želje i sposobnosti i u odnosu na te dobre stvari, tako da ni njih ne može da okusi, ne prima ih kao druge stvari, nego možda čak i manje od njih? Odgovor je da je za dušu tada korisno da ni za duhovne stvari nema sklonosti ni zanimanja, jer su joj želje i sposobnosti nečiste, niske i previše vezane za prirodu; i otuda, ma koliko se privlačnosti i zanimljivosti pridavalo dejstvu ovih natprirodnih i božanskih stvari, ona ih ne bi mogla primiti drukčije nego na svoj način, nisko i sasvim prema prirodi. Jer, kao što kaže filozof, sve što se prima prima se na način onoga koji prima. Zato, budući da ovim prirodnim sklonostima nedostaje čistoća, snaga i bogatstvo da bi mogle prihvatiti i iskusiti natprirodne stvari na njihov, božanski način, nego ih primaju na svoj, koji je nizak i ljudski – dobro je da budu zamaćene i prema onome što je božansko. Kada se jednom prečiste, isprazne i odvuku od onih nižih stvari, okaniće se niskog, ljudskog načina osećanja i delanja, i tako će sve želje i sklonosti duše biti pripremljene i podešene da mogu ono što je božansko i natprirodno da prime, osete i zavole na uzvišen i istančan način, a to se ne može ostvariti ako prethodno ne *umre stari čovek*.

5. Iz toga sledi da sve što je duhovno treba da nam stigne odzgod, od Oca svetlosti, povrh ljudskih želja i rasuđivanja; u protivnom, koliko god čovek usmerava svoje sklonosti i osećanja ka Bogu i koliko god mu se činilo da doživljava natprirodne stvari, neće ih doživeti božanski i duhovno, nego ljudski i telesno, kao što doživljava i sve ostalo; jer dobro ne idu od čoveka ka Bogu, nego od Boga ka čoveku. U vezi s time – kad bi ovo bilo mesto da se o tome govori – mogli bismo primetiti da ima dosta ljudi čije su sklonosti, misli i želje velikim delom usmerene ka Bogu i duhovnosti, i verovatno misle da su tome uzroci duhovni i natprirodni, a u stvari je, možda, reč o sasvim prirodnim i ljudskim postupcima i željama, koje se kod

njih, na isti način kao prema svemu ostalom, javljaju i prema ovim dobrim stvarima, zahvaljujući izvesnoj njihovoj prirodnoj sposobnosti da lako usmere želje i misli ka bilo čemu.

6. Budemo li još imali prilike, progovorićemo o tome, i navešćemo neke znake koji pokazuju kada su unutarnji porivi i pokreti duše u opštenju s Bogom prirodni, kada duhovni, a kada duhovni i prirodni u isti mah. Dovoljno je ovde znati da ti porivi i pokreti, da bi mogao Gospod božanskim putem da ih podstakne, moraju prethodno u svim svojim prirodnim moćima i dejstvima da budu zamračeni, smireni i uspavani, sve dok potpuno ne izgube snagu.

7. Zato, o plemenitosti duša, kad budeš videla da su ti osećanja zamaćena, želje presahle i potisnute, i ponestala moć za bilo kakve duhovne vežbe, nemoj tugovati, nego smatraj to znakom dobre sreće: Bog te oslobađa od tebe same, preuzima poslove iz tvojih ruku; i znaj da tim rukama, ma kako te dobro služile, ne bi mogla – zbog njihove nečistoće i neukosti – da delaš tako tačno, savršeno i sigurno kao sada, kad te Bog uzima za ruku i vodi te kroz mrak kao slepca tamo kuda spostvenim očima i nogama, koliko god vešto hodala, nikada ne bi umela da stigneš.

8. Ako je duša ne samo *bezbedna* izdući po tami, nego iz toga izvlači dobit i blagodat, uzrok tome jeste što obično, kad duša prima nešto novo i korisno, ona toga nije svesna, nego najčešće misli da ide u propast. Naime, pošto nikada ranije nije iskusila tu novost koja je zbunjuje i zaslepljuje i nagoni je da napusti svoj dotadašnji put, pre će pomisliti da ide u propast nego ka uspehu i pravom cilju, videći da se udaljava od onoga što je poznavala i volela, i stiže u krajeve koje ne poznaje niti u njima uživa. Slična je putniku koji, želeći da stigne u nove i neznanne krajeve, polazi novim, još neispitanim stazama, i hoda ne rukovodeći se onim što je ranije znao, nego po tuđim savetima, obuzet sumnjom: jasno je da on ne bi mogao stići do novih zemalja, niti saznati više nego što je pre znao, da se ne kreće novim, ranije nepoznatim putevima, i da ne napušta one koje je dotle poznao. Na isti način, čovek koji ovladava novim pojednostinoma u nekom poslu ili veštini uvek ide naslepo, a ne na osnovu svog ranijeg znanja, jer kad to znanje ne bi ostavio za sobom, nikad iz njegovog okvira ne bi izašao niti bi mla šta novo naučio: tako isto i duša najviše koristi i znanja stiže kad ide po tami, i ne znajući kuda se kreće. Prema tome, budući da je, kao što smo rekli, Bog taj koji dušu poučava i vodi je kao slepu da se vodi slepac, ona, shvativši to, zaista može da se uzveseli i da kaže da je *bezbedna u toj tami*.

9. Još jedan razlog postoji zbog koga je duša kroz tamu išla *bezbedna*, a to je što je u svom hodu patila. Put putanje je i sigurniji i blagotvorniji nego put uživanja i delanja, prvo, jer u patnji duša dobija snagu od Boga, dok u delanju i uživanju pokazuje svoje slabosti i nesavršenstvo; drugo, jer se kroz trpljenje vežbaju i jačaju vrline, a duša se prečišćava i postaje mudrija i opreznija.

10. Ali ima još jedan i najvažniji razlog zašto duša ide *bezbedna u toj tami*, a on se tiče već pomenute mračne svetlosti ili mudrosti; jer ta mračna Noć razmišljanja tako obavlja dušu i upija je u sebe, i dovodi je toliko blizu Boga, da je štiti i oslobađa od svega što nije Bog. Budući da se duša ovde našla radi nege i lečenja, da bi se vratila svome zadržanju, to jest Bogu samome, On je u svojoj svemoći primorava na gladovanje i uzdržavanje od svega, tako da svaki prohtev u njoj gasne; slično bolesniku kojega u kući cene, te da bi ozdravio, čuvaju ga u sobi, ne puštaju ni dašak vazduha, ni svetlosti, ni korače, ni šumove drugih ukućana, a hranu mu daju laku, vrlo umereni, pazeći više na hranljivost nego na ukus.

11. Sve ove osobine – a sve se one tiču bezbednosti i zaštite duše – izazivaju u njoj onaj mrak razmišljanja kojim se ona približava Bogu. Jer ukoliko mu je duša bliže, utoliko veću tminu i dublji mrak oseća, zbog svoje slabosti; onako kao što bi čovek koji se najviše približi Suncu od njegovog silnog sjaja osetio najveći mrak i bol, zbog slabosti i nečistoće svojih očiju. Upravo je tako i s duhovnom svetlošću božjom, koja je tako jarka i toliko nadmašuje prirodnu moć opažanja da čoveka, kad joj se približi, zaslepi i obavije tamom. Zbog toga David, u Psalmu osamnaestom, kaže da Bog od mraka načini sebi krov, sjenicu oko sebe od mračnijih voda oblaka vazdušnijeh. Te »mračne vode oblaka vazdušnijeh« jesu mračno razmišljanje i božanska Mudrost u dušama, kao što smo već rekli; duše to osećaju kao nešto što je blizu Njega, kao krov pod kojim On boravi, u trenutku koji ih privlači sebi. Tako ono što je u Bogu najviša svetlost i sijaj, za čoveka je najerniji mrak, kao što kaže sveti Pavle i kao što objašnjava David u istome psalmu, gde nastavlja ovako: »Od sijevanja pred njim kroz oblake njegove udari grad i živo uglavljuje«, što će reći da će oblaci zaseniti prirodni razum čovekov, čija će se »svjetlost pomračiti«, kao što veli Isaija (5,30).

12. Oh bedna sudbino našeg života, gde se sred tihlikih opasnosti živi i uz tolike teškoće istina spoznaje! Ono što je najjasnije i najistinitije nama je najtamnije i najsumnjivije, i zato ga izbegavamo, premda je upravo to ono što nam najviše priliči; a ono što najviše blešti i puni nam oči, to grlimo i jurimo za njim, mada je to ono za nas najgore, što nas na svakom koraku zasenjuje i spaljuje. U kakvoj opasnosti i strahu živi čovek, budući da ga i sama prirodna svetlost njegovih očiju, po kojoj bi trebalo da se upravlja, prva zaslepljuje i vara kad podozre mračnu Boga! A ako želi da utvrdi kuda ide, prinuđen je da zatvori oči i da ide po mraku, da bi bio bezbedan od neprijatelja u rodenoj kući, to jest od svojih čula i sposobnosti svojih!

13. Dobro je, dakle, duši što je skrivena i zaštićena u tim »mračnim vodama« u blizini Boga. Jer kao što Bogu samom služe kao krov i boravište, tako će isto i duši biti stanište i pružiti joj savršenu zaštitu i bezbednost, iako ona ostaje u tami, u kojoj je sakrivena i zaklonjena od sebe same i od svih zala koja prete živim bićima, kao što smo rekli. Na to misli David kada u drugom jedinom

psalmu (31, 20) kaže: »Sakrivaš ih pod krov lica svojega od buna ljudskih; sklanjaš ih pod sjen od svadljivih jezika.« Pod ovim se podrazumevaju sve vrste zaštite; jer biti »sakriven pod krov lica božjega od buna ljudskih« znači biti ojačan ovim razmišljanjem u tami, zaštićen od svega što nas od ljudi može zadesiti; a biti »sklonjen pod sjen od svadljivih jezika« znači da je duša zaronjena u »mračne vode« koje su isto što i Davidov »krovi«. Otuda, budući da su sve želje i prohtevi ugašeni a osećanja zamračena, duša je slobodna od svih nesavršenstava koja protivreče duhu, bilo da dolaze od njene rođene puti ili od drugih. Zato ova duša može s puno razloga da kaže da ide *bezbedna u toj tami*.

(.....)

Objašnjava se zašto je ovo noćno razmišljanje *TAJNO*

1. Tri svojstva nužno je objasniti povodom triju reči u drugom stihu druge strofe: »Po tajnim lestvicama, prerusena«. Dve reči, »tajni« i »lestvice« odnose se na Noć razmišljanja o kojoj govorimo; treća, »prerusena«, odnosi se na dušu zbog njenog ponašanja u ovoj Noći. Što se onog prvog tiče, treba znati da ovo noćno razmišljanje koje je vodi na ljubavni sastanak duša naziva *tajnim lestvicama*, zbog dvaju njegovih svojstava, to jest da je tajno i da je slično lestvicama ili stepenicama; a i o jednom i o drugom svojstvu govorićemo posebno.

2. Naziva *tajnim* ovo noćno razmišljanje najpre zato što je takvo prema mističnoj teologiji, koju teolozi nazivaju tajnom mudroču i za koju sveti Toma kaže da se putem ljubavi prenosi i uliva u dušu; a to se zbiva potajno, neznanu razumu i drugim sposobnostima ljudskim. Zato, budući da te sposobnosti dotle ne dopiru, nego Sveti duh uliva mudrost i »svlada dušom«, kao što kaže nevesta u »Pjesmi nad pjesmama«, a da ona to ne zna niti shvata kakva je – naziva se *tajnom*. I zaista, ne samo što ne shvata ona, nego ni bilo ko drugi, pa ni sam davo; budući da se Učitelj koji tu mudrost usi nalazi unutra u samoj duši, dokle ne može da dopre davo, niti prirodno osećanje, niti razum.

3. I ne samo zbog ovoga može se nazvati tajnim, nego i zbog svog dejstva na dušu. U mraku i teskobi prečišćavanja, kad ova mudrost ljubavi čisti dušu, ona je tajna, jer duša o njoj ništa ne zna; ali i kasnije, kad se u dušu uliva na jarkoj svetlosti, ova mudrost ostaje za dušu takva tajna da je ne može izreći, ne ume joj nadenuti imena, pa niti oseća želju da o tome govori, niti nalazi načina ili odgovarajućeg izraza da bi mogla da iskaže jedno tako uzvišeno saznanje i tako tano duhovno osećanje. Pa i kad bi duša zaelela da o tome govori i kad bi našla sve moguće izraze, uvek bi to ostala neizrečena tajna. Ta unutarnja mudrost tako je jednostavna, tako opšta i duhovna da u razum ne može ući prerusena ili prikrivena bilo kakvim prividom ili slikom dostupnom čulima; zato čula, razum i mašta – budući da nije kroz njih prošla, niti su opazili njeno ruho i



El Greko: Oluja nad Toledo, (Španija, XVII vek)

boju – ne umeju da je objasne ni da je zamisle da bi štogod o njoj rekli, premda se jasno vidi da duša oseća i s radošću prima tu neoibičnu i slasnu mudrost. To je sasvim kao čovek koji vidi nešto još nevideno, nimalo slično ičemu što je ikad ranije video, pa iako oseća i uživa u toj stvari, ne bi umeo da je imenuje ni da kaže šta je, koliko god se trudio – a tu je reč o stvari koju je čulima opazio; koliko je onda tek teško izraziti stvar koju nije ušla kroz čula! Jer to je svojstveno govoru božjem, pošto je tako duhovan i tesno prožet s dušom, da prevazilazi svako opažanje, te se pred njimgasi i zanemi svaki sklad i onemoćaju čula spoljna i unutarnja.

4. Potvrde, a ijedno i primere za to nalazimo u Svetom pismu. Nemoć ljudsku da to vidljivo izrazi i da govori o tome pokazao je Jeremija (1, 6) kada mu se Bog obratio, a on nije umeo ništa drugo da odgovori do »a, a, a«. A unutarnju nemoć, to jest nemoć uobrazilje, a skupa s njom i spoljašnju nemoć čula, iskazao je Mojsije kad mu se Gospod javio iz kupine (II, 4, 10) i kad Mu je on rekao da posle razgovora s Njim više ne ume da govori: i ne samo to, nego kao što se kaže u Djelima apostolskim (7, 32), čak se ni unutarnjom uobraziljom nije usudiova da ga osmotri; činilo mu se da je uobrazilja negde veoma daleko, nemoćna da iskaže ono što je od Boga čula, pa čak i da primi Njegove reči. Otuda, budući da mudrost ovog razmišljanja predstavlja jezik kojim Bog govori duši, kao

čist duh čistome duhu, sve ono što je manje od duha, kao što su čula, nesposobno je da taj jezik primi i sasluša, i zato on čulima ostaje tajna, ne znaju ga niti mogu da ga iskažu, niti čeznu za ga sagledaju.

5. U tome vidimo razlog zašto neke osobe koje idu ovim putem i koje bi, imajući čestitu i bogobojaznu dušu, želele svom duhovnom vodi da polože račun u onome što im se dogada, ne mogu niti znaju to da učine. Veoma im je teško da progovore, naročito ako je razmišljanje malo jednostavnije i tananije, tako da ga i sama duša jedva oseća; umeju samo da kažu da je duša zadovoljna i mirna, da osećaju Boga i da im je lepo, koliko mogu da ocene; ali šta je zapravo s dušom ne umeju da kažu, osim veoma upuštenim izrazima kao što su ovi koje smo naveli. Drukčije je kad dušu snadu neki posebni doživljaji, kao što su vizije, osećanja i slično, koji se obično primaju u nekom vidu u kome učestvuju čula, pa se kasnije daju opisati u tom ili nekom drugom liku. Ali to što se mogu opisati nije posledica čistog razmišljanja, jer ovo je nezrečivo, kao što smo napomenuli, i zato se naziva *tajnim*.

6. Još jedan je razlog što se zove i što jeste *tajno*: zato što i ova mistična mudrost ima svojstvo da sakrije dušu u sebi. Pored svog uobičajenog dejstva, ponekad ona tako obuhvati dušu i uvuče je u svoje tajne ponore da duši postaje jasno da se nalazi beskrajan daleko od svakog žigov stvora; čini joj se da

su je smestili u neku neizmerno duboku i prostranu pustoš, dokle ne može da dopre nijedno ljudsko biće; to je kao neka ogromna pustinja kojoj se ni s koje strane kraj ne vidi, a koja je utoliko prijatnija, slasnija i milija ukoliko je dublja, prostornija i pustija, i u kojoj se duša oseća potpuno tajnom, jer je uzdignuta iznad svakog ovozemaljskog stvorenja. I toliko ovaj ponor mudrosti uzvišava i uveličava dušu, uvodeći je u suštinu nauke o ljubavi, da ona spoznaje ne samo koliko je bedno stanje svakog stvorenog bića u poređenju s ovim vrhovnim božanskim znanjem i osećanjem, nego uvida koliko su slabe, nedovoljne i u izvesnom smislu neprikladne sve reči i izrazi kojima se u ovom životu govori o božanskim stvarima. Postaje joj jasno da čovek, ma koliko mudro i uzvišeno govorio, ne može prirodnom putem i načinom te stvari da upozna i da oseti kakve jesu, nego jedino zahvaljujući prosvetljenju ove mistične teologije. I kad duša u njenoj svetlosti sagleda ovu istinu, koja se ne da domašiti niti iskazati običnim ljudskim govorom – s razlogom će je označiti kao *tajnu*.

7. Ovo svojstvo božanskog razmišljanja da je *tajno* i da prevazilazi prirodne sposobnosti čovekove potiče ne samo otuda što je natprirodno, nego i što je put koji vodi i uzdiže dušu ka savršenstvu s jedinstvanja s Bogom, a do tog savršenstva, kao do stvari koju sopstvenom snagom ne može spoznati, čovek mora stići u ljudskom neznanju i u božanskoj neobaveštenosti. Govoreći načinom mističara, kao što ovde govorimo, božanske i savršene stvari ne mogu se upoznati ni stvarno sagledati kad ih tražimo i kad nastojimo da ih primenimo, nego kad su već nađene i primenjene. Zato prorok Baruh (3, 31) o ovoj božanskoj mudrosti kaže: »Nema toga koji zna njene puteve, nema toga koji može da zamisli njene staze.« Tako isto i kralj-prorok, razgovarajući s Bogom, o ovom putu duše ovako govori (Psalam 77, 18–19): »Grlmljahu gromovi tvojoj nozbu; munje tvoje sijevahu po vaseljenjima, zemlja se tresiše i njihase. Po moru bijaše put tvoj, i staze tvoje po velikoj vodi, i trag tvoj ne poznavaše se.«

8. Sve to, govoreći u duhovnom smislu, tiče se onoga o čemu ovde raspravljamo. Jer munje koje »sijevahu po vaseljenjima« predstavljaju božansko razmišljanje koje prosvetljava sposobnosti duše: »tresenje i njihanje« zemlje označava mučno očišćenje kroz koje duša prolazi; a kad kažu da put božiji, kojim duša ide k Njemu, »po moru bijaše« i »staze Njegove po velikoj vodi«, to znači da je ovaj put prema Bogu isto tako tajan i skriven duševnom opažanju kao što je od telesnog opažanja skriven put po moru, čije pravce i tragove ne znamo. Takvi su i koraci i tragovi koje Bog ostavlja na dušama za koje želi da stignu k Njemu, uveličavaju ih u jedinstvu svoje mudrosti: ni njihov ne poznajemo. Otuda se u Knjizi o Jovu (37, 16), kao potvrda iste misli, postavlja pitanje: »Znaš li kako vise oblaci? Znaš li čudesa onoga koji je savršen u svakom znanju? Tu se misli na puteve kojima Bog uveličava duše i usavršava ih u svojoj mudrosti, a koji su ovde označeni kao »oblaci«. Zaključujemo, dakle, da

ovo razmišljanje koje vodi dušu k Bogu jeste *tajna mudrost*.

Objašnjava se zašto ova tajna mudrost liči na LESTVICE

1. Ostaje nam još da razjasnimo drugo pitanje, to jest zašto ova tajna mudrost liči na *lestvice*. Treba znati da ima razloga zbog kojih tajno razmišljanje možemo nazvati *lestvicama* ili *stepenicama*.

Pre svega, onako kao što se po *lestvicama* čovek penje na utvrđenja i osvaja blaga koja su u njima, tako se isto ovim razmišljanjem, ne znajući ni sama kako, duša penje da upozna, osveti i zadobije blaga nesbeka. To dobro tumači kraljevski prorok David (Psalam 84, 5–7): »Blago onima kojima je sila u tebi, i kojima su u srcu putovi tvoji! Idući dolinom plačevnom, pretvaraju je u izvore, i dažd je odijeva blagoslovom. Idu zbor za zborom, javljaju se pred Bogom na Sionu.« Misli se na blago u tvrđavi sionskoj, to jest na blaženstvo.

2. Takođe je možemo nazvati *lestvicama* zato što lestve imaju iste prečage i za penjanje i za silaženje: tako i ova tajna razmišljanje, istim onim uticajima pomoću kojih uzdiže dušu k Bogu, unižava nju samu. Jer uticaji koji zaista od Boga dolaze imaju to svojstvo da istovremeno istavljaju i uzdižu dušu: na ovom putu silaziti znači penjati se, a penjati se znači silaziti, »jer svaki koji se podiže, ponižuje se; a koji se ponižuje, podignuće se« (Luka, 14, 11). Zato je velika vršina u poniznosti, i da bi dušu izvežbao u toj vršini, Bog je goni da se penje ovim *lestvicama* da bi sišla, i da silazi da bi se popela: tako se ispunjava ono što kaže Mudrac (Priče Solomunove, 18, 12): »Pred propadnice se srce čovjeku, a prije slave ide smjerno.«

3. Sve ovo – da sada govorimo u prirodnom smislu – lako će uvideti duša koja bude htela da zapazi kako na ovom putu silazajući po strani duh, koji se ne oseća, doživljava silne uspone i padove, i kako posle svakog uspeha u kome uživa, odmah usledi neka oluja i nevolja: tako da se čini da su joj to blagostanje dali zato da bi je upozorili i ojačali za predstojeću bedu; baš kao što i posle muke i nepogode sledi izobilje i blagostanje. Otuda se duši čini da su je najpre izvrgli postu da bi potom mogli da joj prirede ovu svetkovinu. I tako obično biva sa stajanjem razmišljanja, pre nego što stigne do potpunog mira: svojstveno mu je da nikada duže ne ostaje u istom stanju, nego je uvek u usponima i padovima.

4. Uzrok je tome sledeći: što stanje savršenstva, koje se sastoji u savršenju ljubavi prema Bogu i preziranju sebe, nužno mora da obuhvati oba ta sastavna dela, to jest poznavanje Boga i samoga sebe. Zato duša mora prethodno da se upozna i s jednim i s drugim, i pruža joj se prilika čas da oseti ono prvo, uzdižući se, čas ono drugo, ponizujući se, sve dok ne stekne savršene navike i ne prestane u usponima i padovima, budući da je već stigla na cilj i silazila se s Bogom, koji se nalazi na vrhu tih *lestvica*, jer k Njemu one vode i na Njega se oslanjaju. Ove

lestvice razmišljanja koje, kao što smo upravo rekli, potiču od Boga, predstavljene su onim *lestvicama* koje je u snu vidio Jakov (Prva knjiga Mojsjeva, 28, 12) i po kojima su se anđeli penjali i silazili od Boga čoveku i od čoveka Bogu, koji je na vrhu *lestvica* stajao kao potporanj. Sve se to zbivalo noću, dok je Jakov spavao, čime Sveto pismo daje na znanje koliko je ovaj put i uspon ka Bogu tajanstven i različit od znanja čovečjeg. Da je zaista tako, vidi se po tome što ljudi obično ono što je na tom putu najvrednije, to jest postepeni gubitak samoga sebe i samouništenje, smatraju najgorim; a ono što najmanje vredi, to jest zadovoljstva i užici u kojima se obično više gubi nego što se dobija – to im se čini najbolje.

5. Ali govoreći sada malo opipljivije i tačnije o ovim *lestvicama* tajnog razmišljanja, navešćemo glavnu osobinu zbog koje smo to razmišljanje nazvali *lestvicama*: zato što je ono nauka zasnovana na ljubavi, koju Bog voliči uliva čoveku i koja u isti mah osvetljava dušu i puni je ljubavlju, sve dok se, stepen po stepen, ne uspe do Boga, svojega Tvorca. Jer samo je ljubav ta koja spaja i povezuje dušu s Bogom. Da bi se to jasnije uočilo, ovde ćemo pregledati pojedine stepene tih božanskih *lestvica*, ukratko opisujući znake i dejstva svakog od njih, da bi na temelju toga duša mogla da nasluti na kojem se od njih nalazi; pri tom ćemo ih razlikovati po njihovom delovanju, kao što čine sveti Bernard i sveti Toma; jer razlikovati ih same po sebi nemoguće je s prirodnog stanovišta, budući da su ove *lestvice* ljubavi, kao što smo već rekli, toliko tajne da je jedino Bog kadar da ih sagleda i odmeri.

(Prevod po izdanju: San Juan de la Cruz, *Obras completas*, Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid 1958.)

Citati iz *Sv. pisma* po Daničuju, odnosno Uku.

Sa španskog previo:
Ivan Klanj



Napomena predivača

1) Osim što mu se dela smatraju važnim izvorima za izučavanje hrišćanske mistike, Sv. Jovan od Kresta je jedan od klasika španske književnosti. Ovde po prvi put objavljujemo nekoliko odlomaka iz *Tamna noć* (*Noche oscura*, XVI vek), prevedenih sa španskog. Kod nas je više puta prevedena njegova *Pesma duše* (Briljanik, 1913, N. Milčević, 1972.), a sa italijanskog na hrvatsko-srpski Tamnu noć je preveo fra Andrija Bonifatić (izd. Samostana Sv. Klare, Split 1983).

(Ovaj tekst značajan je iz dva razloga. Psihodinamika o kojoj je reč u knjizi, javlja se ne samo u hrišćanskoj meditaciji (u monastirskim uslovima) nego i drugim meditativnim tradicijama (i u vanmonastirskim uslovima) uključujući tu i ateističke tradicije. Pronočno i sažeto izlaganje Sv. Jovana daje ovaj knjizi vrednost i značenje koji premašuju okvire vremena i tradicije. Drugo, metafora »tamna noć« preuzeta je od njega i ulula je u opšti rečnik savremenih autora koji pišu o meditativno-mistikim tradicijama.)

2) Španski, *contemplacion* (grčki *theoria*, umozrenje, sozerzanje, primiljenje) tehnički termin koji označava duhovnu praksu drugačiju od običnog razmišljanja; neposredno duhovno sagledavanje.

Ja sam svetlo sveta« (lekcija 61)

Ko je osim božjeg sina svetlo sveta? Ovo je, dakle, samo stvar istine o vama. On je suprotan stavu oholosti ili samozavaravanja. On ne opisuje predstavu koju ste stvorili o sebi. On se ne odnosi ni na jednu karakteristiku kojom ste obdариli svoje idole. On se odnosi na vas onakve kakve vas je stvorio Bog. On naprosto iznosi istinu.

Za ego, ova ideja je sažeto ispoljavanje samoveličanja. Ali, ego ne razume poniznost, jer je brka sa samounižavanjem. Poniznost se sastoji u prihvatanju sopstvene uloge u spasenju i neprihvatanju jedne druge uloge. Poniznost se ne ispoljava u tome da insistirate kako ne možete biti svetlo sveta ako je to funkcija koju vam je Bog namenio. Tvrđiti da ova funkcija vama ne može biti namenjena samo je oholost, a arogancija je uvek svojstvo ega.

Istinita poniznost od vas zahteva da prihvatite ovu ideju zbog toga što vam božji glas govori da je ona istinita. To je početni korak u prihvatanju vaše prave uloge u svetu. To je jedan divovski korak ka prihvatanju vašeg punopravnog mesta u spasenju. To je pozitivna potvrda vašeg prava na spasenje i priznavanje vama date moći da spasi druge.

Danas ćete želeći da što češće mislite o ovoj ideji. Ona predstavlja savršeni odgovor na sve privide, pa prema tome i na sva iskušenja. Ona na svetlo istine iznosi sve predstave koje ste o sebi stvorili i pomaže vam da u miru napustite svet, neopterećeni i svetski svrhe.

Danas treba da obavite što je moguće više vežbi, mada svaka od njih ne treba da traje duže od minute ili dve. One treba da počnu tako što ćete sebi reći:

»Ja sam svetlo sveta.
To je moja jedina funkcija.
Zbog toga sam ovde.«

Onda nakratko, ako to okolnosti dopuštaju, sa zatvorenim očima razmislite o ovim tvrdnjama. Dopustite da vam se javi nekoliko s njima povezanih misli i onda ukoliko vam duh odluta od centralne misli ponovite sebi ovu ideju.

Pobrinite se da započnete i završite dan s jednim periodom vežbi. Na taj način ćete se probuditi s potvrdom istine o sebi, učvrstite je tokom dana i krenite na spavanje pošto ste ponovo potvrdili vašu funkciju i vašu jedinu svrhu na ovom svetu. Ova dva perioda vežbi mogu biti duži od ostalih ukoliko nađete da su vam one od pomoći i poželite da ih produžite.

Današnja ideja daleko prevazilazi sitna gledišta ega o tome šta ste i kakva je vaša svrha. Ovo je očigledno potrebno radi spasenja. Ovo je prvi od mnogih divovskih koraka koje ćemo preduzeti u narednih nekoliko nedelja. Pokušajte danas da izgradite čvrste temelje za ova napredovanja. Vi ste svetlo sveta. Bog je plan za spasenje svog Sina na vama zasnovao.

Svetlo sveta¹

»Praštanje je moja funkcija kao svetla sveta« (lekcija 62)

Upravo će vaše praštanje dovesti svet tame na svetlo. Ono vam dopušta da prepoznate svetlost pomoću koje vidite. Praštanje je dokaz da ste vi svetlo sveta. Istina o vama se kroz praštanje vraća u vaše sećanje. Dakle, u vašem praštanju leži vaše spasenje.

Prividi o vama i svetu su jedno. Zbog toga je svako praštanje dar koji sebi darujete. Vaš cilj je da otkrijete ko ste, jer ste svoj identitet porekli napadajući delo i njegovog Tvorca. Sada učite kako da zapamtite istinu. Jer ovaj napad mora biti nadomešten praštanjem, tako da misli o životu mogu da zamene misli o smrti.

Upamtite da se vi pri svakom napadu pozivate na vašu slabost dok se svaki put kada praštate pozivate na svetu Hrista u vama. Zar ne počinjete da shvatate šta praštanje može da učini za vas? Ono će iz vašeg duha ukloniti sve osećaje slabosti, prenapregnutosi i umora. Ono će odstraniti sve strahove, krivicu i bol. Ono će obnoviti neranjivost i moć koju je Bog s vašim znanjem dao svom Sinu.

Budimo srećni što možemo da započnemo i završimo ovaj dan vežbanjem današnje ideje i što možemo tokom dana da je koristimo što je češće moguće. Ovo će pomoći da vam dan bude srećan onoliko koliko i Bog želi da vi to budete. A ovo će pomoći onima oko vas, kao i onima koji izgledaju kao da su daleko u prostoru i vremenu, da s vama podele ovu sreću.

Što češće možete, ako je moguće zatvorenih očiju, recite danas sebi:

»Praštanje je moja funkcija kao svetla sveta.
Ispružim svoju funkciju da bih mogao biti srećan.«

Onda minut ili dva posvetite razmatranju vaše funkcije i sreće, i to će vam doneti oslobođenje. Dopustite da vam se slobodno javljaju s ovim povezane misli, jer vaše srce će prepoznati ove reči, a u vašem duhu postoji svet o tome da su one istinite. Ukoliko vaša pažnja zablude ponovite ideju i dodajte:

»Pamtiću ovo jer želim da budem srećan.«

»Svetlo sveta kroz moje praštanje svima donosi spokojstvo« (lekcija 63)

Koliko ste sveti vi koji imate moć da svima donesete spokojstvo! Koliko ste blagosloveni vi koji možete da naučite da prepoznate sredstva kojima se ovo kroz vas može da ostvari! Koja druga svrha može da vam donese veću sreću?

Vi ste stvarno svetlo sveta koje ima takvu funkciju. Božji sin od vas očekuje svoje is-

kupljenje. Na vama je da mu ga pružite, jer ono pripada vama. Ne prihvatajte osim ovog nikakve druge beznačajne svrhe ili besmislene želje, jer ćete zaboraviti svoju funkciju i ostaviti božjeg sina u paklu. Ovo nije nekakav jalovi zahtev koji se traži od vas. Od vas se traži da prihvatite spasenje koje možda možete da ponudite.

Ako shvatimo važnost ove funkcije, onda će nam biti drago da je se danas što češće setimo. Dan ćemo započeti njenom potvrdom, a završićemo ga misleći u našoj svesti o njoj. I tokom čitavog dana ovo ćemo ponavljati što češće možemo:

»Svetlo sveta kroz moje praštanje svima donosi spokojstvo.

Ja sam sredstvo koje je Bog odredio za spasenje sveta.«

Ako zatvorite oči, onda će vam verovatno biti lakše da, tokom minuta ili dva koji ćete posvetiti razmatranju ovog, pustite da vam se javi s ovim povezane misli. Nemojte, pak, čekati na takvu priliku. Ne sme se propustiti nijedna prilika koja može da učvrsti današnju ideju. Upamtite da božji sin od vas očekuje svoje spasenje. A ko drugi nego vi sami mora biti njegov Sin?

»Ne dopusti mi da zaboravim svoju funkciju.« (lekcija 64)

Današnja ideja je samo jedan od načina da se kaže »Ne dopusti mi da zabloudim u iskušenju. Svrha sveta koji vidite je u tome da zaseni vašu funkciju praštanja i da vam pruži opravdanje za njeno zaboravljanje. Iskušenje je napustiti Boga i njegovog Sina tako što ćete učiti fizički izgled. Oči tela posmatraju upravo ovo.

Ništa što oči tela čini se vide nije ništa drugo do oblik iskušenja jer to je svrha samog tela. Mi smo ipak naučili da Sveti duh ima drugačije koristi od svih privida koje ste stvorili i zbog toga On u njima vidi drugu svrhu. Za Sveti duh, svet je mesto na kojem učite da oprostate sebi ono što smatrate da su vaši gresi. Shvaćena je ovaj način, fizička pojava iskušenja postaje duhovno priznanje spasenja.

Obnovimo prethodnih nekoliko lekcija. Vaša funkcija ovde je da budete svetlo sveta a to je funkcija koju vam je dao Bog. Samo vas oholost ega navodi da u ovo posumnjate i samo vas strah ega navodi da se osetite nedostojnim zadatka koji vam je dao sam Bog. Spasenje sveta čeka na vaše praštanje, jer zahvaljujući njemu Sin Boga uspeva da umakne svim prividima pa tako i svim iskušenjima. Sin Boga ste vi.

Bićete srećni samo ukoliko ispunite funkciju koju vam je dao Bog. Zbog toga je vaša funkcija da budete srećni tako što ćete koristiti sredstva pomoću kojih sreća postaje neminovna. Ne postoji nijedan drugi način. Prema tome, svaki put kada birate da li ćete ispuniti svoju funkciju ili ne, vi tada birate da li hoćete da budete srećni ili ne.

Upamtite ovo još danas. Podsetimo se na ovo ujutro i onda ponovo uveče, kao i tokom čitavog dana. Unapred se pripremite za sve



Isceļjenje (Fresko iz manastira Dečani)

odluke koje ćete danas doneti imajući na umu da su one stvarno vrlo jednostavne. Svaka od njih će voditi ili sreći ili nesreći. Da li stvarno toliki problem predstavlja donošenje jedne tako jednostavne odluke? Ne dopustite da vas forma odluke zavara. Složenost forme ne implicira kompleksnost sadržaja. Nemoguće je da bilo koja odluka na zemlji može imati sadržaj drugačiji od upravo ovog jednostavnog izbora. Ovo je jedini izbor koji vidi Sveti duh. Prema tome to je jedini izbor koji postoji. Zato vežbajmo danas s ovim u mislima:

»Ne dopusti mi da zaboravim svoju funkciju.

Ne dopusti mi da pokušam da svojom zamjenim s božjom.

Dopusti mi da praštam i da budem srećan.«

Danas bar jednom zatvorite oči i posvetite deset ili petnaest minuta razmišljanju o ovom. Ukoliko zapamtite ključnu važnost vaše funkcije za sebe i za svet, onda će s ovim povezane misli doći da vam pomognu.

U češćim primenama današnje ideje tokom dana, posvetite nekoliko minuta raz-

matranju ovih misli i onda razmišljanju o njima i ni o čemu drugom. Ovo će, posebno u početku, biti teško jer niste vični disciplini duha koja je za to potrebna. Možda ćete morati prilično često da ponavljate »Ne dopusti mi da zaboravim svoju funkciju da bi vam to pomoglo da se koncentrišete.

Potrebno je da obavite dve vrste kraćih vežbi. Ponekad radite vežbe s zatvorenim očima pri kojima ćete pokušati da se koncentrišete na misli koje koristite. U drugim slučajevima dok razmatrate ove misli držite oči otvorene i onda pogledajte lagano i ne-selektivno oko sebe govoreći:

»Ovo je svet koji treba da spasim.«

»Moja jedina uloga je ona koju mi je dao Bog« (lekcija 65)

Ideja za danas potvrđuje vašu predanost spasenju. Ona vas isto tako podseća da pored nje nemate nikakvu drugu ulogu. Obe ove misli su očito nužne radi potpune predanosti. Ako i dalje negujete neke druge svrhe onda spasenje ne može biti jedina svrha koja

imate. Potpuno prihvatanje spasenja kao vaše jedine uloge nužno obuhvata dve faze; priznavanje spasenja kao vaše uloge i napuštanje svih ostalih ciljeva koje ste za sebe stvorili.

Ovo predstavlja jedini način na koji možete zauzeti svoje punopravno mesto među spasiteljima sveta. Ovo je jedini način na koji možete reći i misliti, »Moja jedina uloga je ona koju mi je dao Bog«. Ovo je jedini način na koji možete naći spokojstvo.

Danas, i tokom sledećih nekoliko dana, odvojite deset do petnaest minuta za jedan duži period vežbanja, u kojem ćete pokušati da shvatite i prihvatite šta ideja za ovaj dan stvarno znači. Današnja ideja vam nudi mogućnost da pobegnute od svih vaših uočenih teškoća. Ona stavlja ključ za vrata mira, koja ste za sobom zatvorili, u vaše ruke. Ona vam daje odgovor na sva traganja koja ste preduzeli od početka vremena.

Pokušajte, ako je moguće, da svakodnevnne proširene periode vežbanja obavite uvek u približno vreme. Pokušajte, takođe, da ovo vreme odredite unapred i da se onda njega držite što je moguće približnije. Ovo za cilj ima da vam uredi dan tako da možete da odvojite određeno vreme i za Boga i za sve ostale beznačajne ciljeve i svrhe koje sledite. Ovo je deo dugoročnog vežbanja discipline koja je vašem duhu potrebna zato da bi Sveti duh dosledno mogao da ga koristi za svrhe koje s vama deli.

Ovaj duži period vežbanja počinite razmatranjem ideja za ovaj dan. Zatvorite oči, ponovite sebi još jednom ovu ideju i pažljivo posmatrajte svoj duh da biste uhvatili svaku onu misao koja se javlja zbog toga da bi je omela. Svaku uočite onim redom kojim vam se javlja, sa što je moguće manje uključivanja ili zanimanja, odbacujući svaku od njih tako što ćete sebi reći:

»Ova misao odražava jedan cilj koji me sprečava da prihvatim svoju ulogu.«

Nakon nekog vremena biće vam mnogo teže da pronađete ometajuće misli. Probajte, ipak, da tragate još minut ili nešto duže, nastojeći da uhvatite par jalovih misli koje su ranije izbegle vašoj pažnji, ali nemojte pri tom da se naprežete ili ulažete neodgovarajući napor. Onda sebi recite:

»Neka na ovoj čistoj pločici za mene bude ispisana moja istinita uloga.«

Nije potrebno da upotrebite baš ove reči, ali pokušajte da steknete osećaj da ste voljni da svoje privide svrhe zamenite istinom.

Konačno, ponovite ideju za danas još jednom i posvetite ostatak perioda za vežbanje u nastojanju da se usredsredite na značaj koji ona ima za vas, olakšanje koje će vam njeno prihvatanje pružiti razrešavajući vaše konflikte jednom za svagda i obim u kojem vi stvarno želite spasenje uprkos vašim suprotnim luskastim idejama.

U kraćim periodima vežbanja, koja treba preduzeti barem jednom svakog sata, upotrebite ovu formu u primeni današnje ideje:

»Moja jedina uloga je ona koju mi je dao Bog. Drugu ne želim i nemam.«

Ponekad dok ovo vežbate zatvorite oči, a ponekad ih držite otvorenim i posmatrate oko sebe. Kada u potpunosti prihvatite današnju ideju onda će sve što vidite biti potpuno promenjeno. (..)

Ljubav me je stvorila po svom obličju (lekcija 67)

Današnja ideja je potpuna i precizna tvrdnja o tome šta ste. Vi ste na osnovu nje svetlo sveta. Na osnovu nje je Bog imenovan za spasitelja sveta. Na osnovu nje Sin Boga od vas očekuje svoje spasenje. Njega spasava ono što ste vi. Potrudimo se danas da dostignemo ovu istinu o vama i da u potpunosti shvatimo, makar na trenutak, da to je istina.

U dužem periodu vežbanja, razmišljamo o vašoj stvarnosti i njoj potpuno nepromenljivoj i nepromenljivoj prirodi. Počemo ponavljajući ovu istinu o vama i onda nekoliko minuta posvetiti dodavanju nekih relevantnih misli kao što su:

- »Svetost me je učinila svetim.«
- »Dobrota me je učinila dobrim.«
- »Bespomoćnost me je učinila bespomoćnim.«
- »Savršenstvo me je učinilo savršenim.«

Svaki atribut koji je u skladu sa Bogom onako kako on sebe definiše podesan je za upotrebu. Danas pokušavamo da ukijemo vašu definiciju Boga i da je zamениmo njegovom ličnom definicijom. Takođe pokušavamo da naglasimo da ste vi deo njegove definicije samoga sebe.

Pošto ste razmotrili neke od s ovim povezanih misli, pokušajte da tokom kratkog pripremnog intervala napustite sve misli i onda pokušajte da zaobidete sve vaše predstave i predrasude o sebi da bi stigli do istine u vama. Ako vas je Bog stvorio po svom obličju, onda ovo sopstvo mora biti u vama. I negde u vašem duhu ono postoji zato da biste ga našli u sebi.

Može vam se učiniti nužnim da s vremena na vreme ponovite ideju za danas da bi ste nadomestili misli koje vam odvlaču pažnju. Možete takođe otkriti da ovo nije dovoljno i da treba da nastavite da dodajete druge misli koje su povezane sa istinom o vama. Možda će ipak uspeti da ovo prebrodite i preko intervala nemislonosti dospete do svesti o jednoj blještavoj svetlosti u kojoj prepoznajete sebe onako kakvim vas je Ljubav stvorila. Imajte poverenja da ćete danas mnogo učiniti u približavanju te svesti, nezavisno od toga da li osećate da ste uspehli ili ne.

Danas će vam posebno biti od pomoći ako ideju za danas vežbate što češće možete. Treba da čujete istinu o sebi što je češće moguće zbog toga što je vaš duh preokupiran pogrešnim predstavama o sebi. Četiri ili pet puta na sat, a možda i češće, biće od najveće koristi ako sebe podsetite da vas je Ljubav stvorila po svom obličju. Počujte istinu o sebi u ovom.

Pokušajte da u kraćim periodima vežbanja shvatite da vam ovo ne govori vaš slični i usamljeni glas. To je glas Boga, koji vas podseća na vašeg Oca i vašeg Sina. To je glas istine, koji sve što vam ego govori o vama nadomešta jednostavnom istinom o Sinu Boga. Vas je po sebi stvorila Ljubav.

Ljubav ne sadrži zlopamćenje (lekcija 68)

Vi koje je Ljubav stvorila po svom obličju ne možete držati nekom za zlo i spoznati sebe. Držati nekom za zlo znači zaboraviti ko ste. Zlopamćiti znači videti sebe kao telo. Zlopamćiti znači pustiti egu da upravlja vašim duhom a da telo osudi na smrt. Možda još u potpunosti ne shvatate šta zapravo zlopamćenje čini vašem duhu. Ono vas navodi da verujete da je On onakav kakvim ste vi postali jer niko ne može da zamisli svog tvorca kao drugačijeg od sebe.

Isključena od vašeg sopstva, koje ostaje svesno njegove sličnosti sa svojim tvorcem, vaše sopstvo izgleda kao da spava, dok onaj deo vašeg duha koji plete privide u svom snu izgleda kao da je budan. Da li sve ovo može biti posledica zlopamćenja? O, da! Jer onaj koji zlopamćiti poriče da ga je stvorila Ljubav, a njegov Tvorac je u njegovom snu mržnje za njega postao strašan. Ko može sanjati o mržnji a da se ne plaši Boga?

Podjednako je izvesno da će oni koji pate redefinisati Boga u njihovoj predstavi, kao što je izvesno da ih je Bog stvorio po svom obličju i definisao ih kao deo sebe. Podjednako je tačno da će oni koji zlopamće osećati krivicu, kao što je izvesno da će oni koji praštaju naći spokoj. Sasvim je sigurno da će oni koji zlopamće zaboraviti ko su, kao što je izvesno da će oni koji praštaju pamćiti ko su.

Zar nećete ako verujete da je ovo tako biti voljni da napustite svoje zlopamćenje? Možda ne verujete da možete da napustite svoje zlopamćenje. Ovo je, doduše, samo stvar motivacije. Danas ćemo pokušati da otkrijemo kako biste se osećali bez nje. Ako čak i donekle uspete, onda vam se više nikada neće javiti problem motivacije.

Počnite današnji prošireni period vežbanja tako što ćete pretražiti svoj duh u potrazi za onima prema kojima osećate ono što smatrate za najveće zlopamćenje. Neki od njih se vrlo lako mogu pronaći. Onda pomislite na naizgled manje zlopamćenje koje osećate prema onima koji vam se sviđaju i koje čak mislite da volite. Brzo će vam postati jasno da ne postoji niko prema kome ne gajite zle misli neke vrste. Ovo vas u vašem opažanju sebe ostavlja samim na čitavom svetu.

Odlučite se sada da vidite sve ove ljude kao prijatelje. Svima njima recite, misleći o svakom od njih dok to radite:

»Želim da te vidim kao svog prijatelja, Da mogu da upamtim da si deo mene I da uspem da saznam sebe.«

Ostatak perioda za vežbanje utrošite na razmišljanje o sebi kao potpuno pomirenim sa svima i svačim, kao bezbednim u svetu koji vas štiti i voli, koji vi takođe volite. Pokušajte da osete kako vas sigurnost okružuje, lehdni nad vama i podupire vas. Pokušajte da verujete, ma koliko kratko, da vam ništa ni na koji način ne može nauditi. Na kraju ovog perioda vežbi recite sebi:

»Ljubav ne sadrži zlopamćenje. Kada pustim vas svoja zlopamćenja Znaću da sam potpuno bezbedan.«

Kraći periodi vežbi treba da, svaki put kada se javi bilo koja misao o zlopamćenju prema bilo kome, fizički prisutnom ili ne, obuhvate jednu brzu primenu današnje ideje u ovom obliku:

»Ljubav ne sadrži zlopamćenje. Ne dopusti mi da izneverim sebe.«

Pored toga, nekoliko puta na sat ponovite ovu ideju u ovom obliku:

»Ljubav ne sadrži zlopamćenje. Probudiću se u svom sopstvu Odstranjujući sva svoja zlopamćenja I budeći se u njemu.«

(Preuzeto iz: *A Course in Miracles*, Tiburon, Calif, 1985.)

S engleskog preveo:
Vlada Mates



Napomena preporučivača

1) Ovo je odlomak iz *Priručnika za studente*, druge knjige u nizu od tri knjige pod zajedničkim naslovom *Kurz und A Course in Miracles*. Knjige su napisane u periodu od sedam godina, od strane američkog psihologa Helene Suerman (Schuchman). Međutim, ona sebe ne smatra autorom, nego zapisničarem, pošto je tek pisala po diktatu »unutarjnog glasa«, ali ne na način automatskog pisanja – podvlači ona – pošto je pisanje ovog mekog da se prekine, da bi se kasnije nastavilo. Bilo kako bilo, tekst koji je nastao izdvaja se od nekih slično nastalih tvorenja i predstavlja jedan od boljih primera američkog transcendentlizma u širem smislu.

Tri knjige (»Texts«, »Workbook for Students«, »Manual for Teachers«) prvi put su štampane 1976. (»Foundation for Inner Peace«, Tiburon, Calif.). Za ovu priliku bilo bi savršeno ukazivati koji su se sve tekovi i niti koji iskazali u ovim knjigama. U svakom slučaju, čitaocu će biti zanimljivo da uporedi obrasc »preuramljavanja« koji se ovdje mogu naći, sa onima u japanskom šingunu, pošto je u oba slučaja okvir teistički.

UDK 141. 336

Srce u muslimanskoj molitvi i meditaciji

Luj Masinjon

«kruži» Tevhid (svedočanstvo koje potvrđuje Jednog).

Ova slikovita predodžba slaže se sa jednom dubokom istinom: veoma je tačno da Božje carstvo, tajna »Tevhida«, tajna naše predodređenosti za ono obogotvorujuće »fiat«, boravi u nama samima, u najskrivijenijem kutku našeg srca, u vitalnom uticaju Svetog Duha. Celokupno semitsko predanje potvrđuje da je života Krv povezana sa Oživotvorujućim Dahom; da se udahnuće Duha (*rûh*) očituje upravo izlivanjem krvi iz srca; i da se, naporedo sa tim, tajna telesne duše (*nafs*), ošinite Božanskim plamom, ispoljava jedino svetim plućem.

Ali islam, u svojoj suspregnutosti koja mnogo drži do transcendentnosti božanstva (nasleđeno od Izraela), smislio je da izbegne svaku mogućnost figurativnog predstavljanja krvavog izlivanja božanske tajne srca. Ne samo u slučaju Hrista koji je, za ogromnu većinu u islamu teopoje samo prigodno. Već i u slučaju svetih muslimana koji su bili mučeni, kao što je bio Haladz (+922). Opisao sam na drugom mestu, kako – uporedo sa ovim ispoljavanjem uzdržanosti koja klasično ikonografiju (Behzâd) Haladzovog mučenika obavezuje da tog sveca predstavi kao da se prilikom vešanja ugušio, ne krvareći, dok je istorijski potvrđeno da je on, pored šibanja, bio i proboden nožem, raspet na krst i da mu je bila odsečena glava, – postoji i jedan pokušaj smeđe meditacije o jednoj Haladzovoj izjavi: »dva klanjanja su dovoljna, za vreme molitve žudnje; ali verski obred pranja koji ih čini pravovaljanim mora biti izvršen krvlju«. Iz ove paradoksalne izjave (budući da je krv *nečista*), izvlače se sledeća ideja: da je Bog, da bi dokazao Haladzovu nevinnost (pošto je bio osuđen na smrt) dopustio da njegova prolečna krv posedoćih (*tazkiya*) o njegovoj hrabrosti, ukazujući mu čime treba da namaže lice da bi prikrrio njegovo bledilo, o herojskoj čistoti njegove vere, dok je, kap po kap, na zemlji, ispisivao Božje ime. Ova tema, koja je verovatno izrekao izvestan propovednik u Sirvanu, Ibn al-Kasas, opšte je prihvaćena u Bagdadu od strane safitskog teologa Šihaba Tusija, a koju je hanbaliti Ibn al-Džauzi odbacio u jednom omanjen delu zaključujući ovako: »kako jedna tečnost prljava po svestinim zakonima može da ispiše Čisto Ime? Jedna ranija verzija ove iste legende predstavlja Haladza kako vlastitom krvlju ispisuje na sopstvenom čelu rečenicu: »Ja sam verenika (božanskog) boravišta: imitirajući na taj

način frizerku, (*harqûsa*), koja skleretnom bojom maže čelo verenice na dan venčanja.

Dakle izuzetno, krv bi mogla da objavi tajnu srca. Ali, i u normalnim prilikama, nije li reč data čoveku da iskaže ono što mu leži na srcu? Drevno hrišćansko monaško predanje u to nije sumnjalo: »*Hoc versetur in corde, quod profertur in ore*, govorio je Kasijan. Dok je arapski pesnik hrišćanin Ahtal Taglabi rekao: »Doista, reč boravi u srcu – a jezik zaista služi da čovek označi ono što u srcu nosi« (up. Jevanot, po Mateji, XV, 17).

Ali opšte muslimansko predanje nema poverenja u ljudsku iskrenost (*omnis homo mendax*); ono smatra da, obično, ne postoji paralelizam između artikulisanja jezikom koji se razgranjava, i porivâ srca (Hudžvirî); habaliti, mutaziliti i zahariti, koji čine većinu među teozolozima osuđuju odvaj Ahtalov stih. Jedini ašariti, i mistici, od Džunejda do Rumija, izjavljuju da je jezik pre svega, »ma'nâ'lqalb, tj. smisao unutarnjeg srca.«

Ali vratimo se *Kuranu*, i ajetima koji se odnose na srce. Najčuvljeniji ajet (*Kur. 50, 36*) je ovaj ponovom božijih kazni, tako nenadnih; »čemu, doista, i ima povoda za razmišljanje, za onoga ko srce ima, ili zna da oslušne, i svedoči; (*Mistički komentarij*): »Čisto srce, *salim*, određuje se preciznije kao Ibrahimovo (Avramovo) (*Kur 26, 89; 37, 82*), »Preobraćeno srce, *munib*, kako kaže prethodni ajet (*Kur. 50, 32*). Jedno srce, kaže Ibn Ata, koje kontempliraju Boga sa tolikom obzavanjem da se celo izliva pred Njega, i jedino u Njemu, mimo sveg ostalog, nalazi utišćete. »To srce«, kaže Haladz, »koga jedinog prožima prisustvo Gospoda, da bi u njemu bilo začeto«³; (i navodi stih): »Oplakujem pred Tobom srca još tako davno (uzalud) orošena oblacima otkrivenja, koji skrivaju okeane božanske mudrosti. On dodaje: »Intuicije vidovitih, potpuna spoznaja mudraca, duhovna objašnjenja nadahnutih učitelja, putevi naših spašenih prethodnika, pra večnost i posle večnost kao i njihove *meduprotorne kontingentnosti* (slučajne i nepredvidljive mogućnosti), sve je to samo naveštanje (*ibra*, objavljenje) za onog ko ovde, na ovom svetu, ima srce, ili zna da oslušne i, svedoči«⁴.

Čovek nema dva srca« (*Kur. 33, 4*), već samo jedno; u njega upravo »silazi Sveti duh« (id. 2, 91; 26, 124); ali ima »bolesnih

Reč »srce« (*qalb*) pojavljuje se u Kuranu 131 put (od čega samo 20 puta u jedini). Reč »jetra« (*fuâd*), koja je, videćemo, njen ublaženi sinonim, javlja se u njemu 16 puta (od čega 5 puta u jedini).

Pored spoljašnjih čula, čula viđenja i čuvenja, ljudsko telo ima, u centralnoj unutrašnjoj šupljini, jedno parče mesa koje je, tokom života, središte vibracionog kretanja (*taqlib*: otuda i potiče naziv za srce, *qalb*), otkucavanje bila, pokretač postupaka, stećište spiritualnih događaja, kojih ono postaje svesno¹; arapski gramatičari zovu »glagolima srca« glagole koji izražavaju sumnju ili izvesnost (*existimandi*), preobraćanje ili nastajanje (*declarandi*): nasuprot »glagolima čula«, koji izražavaju sposobnost viđenja ili čuvenja. Arapski lekari poput Kuste ben Luke, uspostavljajući su sinonimiju »srce-jetra«, povezujući obe reči sa dvojnomo cirkulacijom (*taqwiif*) mešavine krvi i vitalnog daha, od koje (mešavine) krv preovlađuje u »desnoj šupljini«, a vitalni dah u »levoj šupljini. Ali u popularnoj upotrebi korišćena je, za cirkulaciju, jedino teorija o hipokratsko-humoralnoj ravnoteži, crvene krvi, žute žuči, crne žuči, i bele sluzi.

U poređenju sa hrišćanskom religijskom literaturom, muslimanska više zadržava spiritualno značenje »srca«, koje je »obrezano« božanskim nadahnućem. Srce nevernika je »neobrezano« kaže Kuran, dok srce vernika isijava² poput zapaljene luči, srce licemera je nakazno, srce nepostojanog grešnika je ravno, sve se u njega uvlači i niče, ali bez kožena, kako »vera poput tuškovog cveta u bistroj vodi, tako i pritivnost poput čira u gnoju i krvi.

Kad božansko nadahnuće »obreže« srce, ono ga, putem vere, samosvesti o njegovoj predodređenosti. Srce je, kaže Kuran, boravište božanske tajne; samo u srcu čovek, i jedino čovek uprkos svojoj nepostojanosti, može da »ponese teret« (*haml al-amâna*, *Kur. 33, 72*) određenog božanskog amaneta »koga zemlja i planine odbijaju da prime; to je tajna srca, komentarišu mistici, koju andeli ne znaju: *obogotvorujuća Ljubav*, (al-Haladz). Sledeća poslovice to i kaže: »*qulûb al-ahrâr, qubûr al-asrâr*, (»srca slobodnih ljudi grobnice su tajne«); Haladz je dobio svoj nadimak »Grebena« (tajni srca) zahvaljujući tome što je umeo da uvida tajne srca; on bi znao da kaže: »Naša srca, u svojim tajnama, samo su jedno devičansko biće u koje ne može da prodre san nijednog snevača... To srce, u koje jedino može da prodre prisustvo Gospoda, da bi u njemu bilo začeto. Tajanstveno gibanje koje se utisnulo u duše Sedam spavača za vreme njihovog sna u pećini, sjedinjuje njihova srca sa tom tajnom.

Poznijim mistici zamisluju srce i njegovu tajnu kao dva koncentrična kruga: srecem »kruži« nadahnutu Mudrost, a unutar tajne

¹ Srce – središte ličnosti (Ibn Al-Rivendi, Ibn Al-Réwendi): »*Bayt al-hayat wal fadl (Mu ayyad Shirâzi)*.

² »Isijava« u prenosnom smislu; bukvalno: »isukano«, poput maža (prim. prevodioca)

³ »bilo začeto« – misli se na »bezgrešno začete« (primedha prevodioca)

⁴ Suhrawardi Baghdadi, *Awarîf*, I, 74–78.

i »stvrđih, stvrđnutih« srca, onih koja zaboravljaju da obnove sećanje na božansku posetu (id., 18, 27) i koja se lažno zavetuju (id., 2, 200; 2, 283); a ima čistih srca, koja se predaju duhovnoj usredsređenosti (*itm'ān*: 2, 262; 122; 13, 28; 16, 108), meditirajući o »toj blagovesti« (bušrā; Kur. 8, 10); blagovesti triju anđela Ibrahimu (id., 11, 77), željom da okusi sa Božanske Trpeže (id., 5, 113).

Srce je oruđe, »ogledalo« kontemplacije kod proroka kojima je Bog »rastvorio prsa« (*īarh as-sadr*) (Kur. 94, 1); kad je Muhamed u ekstazi nazreo božansku transcendentnost, *Kuran* kaže o njegovom srcu »da ono nije opovrglo ono što je njegovo oko videlo« (53, 11). A velika kasida Abdulkarima Džilija o Proroku započinje na sledeći način: »*Fu'ādun fihī šamsul mahabbati tālī'un*... (srce u kome se rada sunce ljubavi). Ali čini se da je ta ekstaza predstavljala uznese-nje njegovog uma, koje je njegovo srce ostavilo netaknutim, i koje (srce) nije sagorelo iznutra (kao kod »teopatičke« svetosti hrišćana), već bilo samo obasjano spolja, i samim tim, »ispražnjeno« od onog stvorenog (*fu'ādun fāriḡun*: Kur. 28, 9). Ibrahim Ibn Edhem i Haladž će dodati: »srce ispražnjeno: od ovoga i onoga svetca. Ovo zaustavljanje Proroka pred samim pragom božanskog plama predstavlja za muslimanske mistike podsticaj da ga nadmaše, da u potpunosti sagore u Bogu, kao leptir iz Halaždeve parohole. Ali, već i jedan ajet iz *Kurana* (104, 6), o paklu, »Sažičući Božji plam«, koji suklja prema srcima, kao usijana peć, ne odnosi se samo na »lakoma srca« iz te sure, već i na srca koja se predaju božanskoj ljubavi. Kašifi to potvrđuje, pripisujući sledeće reči Haladžu: »Već 70 godina taj Sažičući božji plamen plamteći u meni svog me je sagoreo, i gle, iskra jedna iz tog ognjila 'Ja sam istina', prсну iz mog zgarista, i opet pade u njega da bi ga ponovo raspirila; samo onaj ko se opekao na istom plamenu može iskazati moje opekotine. A Kašifi je o tome sročio sledeći distih: »O, dodi, plame, da zajedno iskažemo patnju našu, jer kako je srcu koje se spalilo, zna jedino njegov sapatnik u spaljivanju.«

Ovo solidarisanje srdaca posreduje i u islamskom predanju o Ibrahimu, koji se, u prizoru iz Mambre, pokazuje kao »avah« (*awwāh*: Kur. 9, 115; II, 77), to jest »kako usrdno moli za milosrđe«. Islamsko mišljenje je, veoma rano, sopstveno abrahamsko godišnje hodočašće povezal sa idejom da svake godine, u Arafatu, postoji jedan posrednik »po ugledu na Ibrahimovo srce«, čija molitva postiže od Gospoda potpuno oprostene za čitavu zajednicu. Te se, tako, iz generacije u generaciju, ovi Posrednici (ili »Stubovi«, »Abdāl«), smenjuju jedan za drugim.

(...)

Ibn Arabi je generalizovao ovu ideju; i, u svom delu *Futūhāt*, on govori o apotropejskom nizanju svetaca koji dolaze jedan na mesto drugog, podržavajući srce svakog od proroka, naročito Isusovo. A. Arler (A. Har-



Mlađić s knjigom (*Iran*, XVI vek)

laire) je tako mogao da govori o »podražavaju Isusovo srce u islamu; pod uslovom da se ne zaboravi da se radi pre o »intelektualno» podražavanju, a ne o »supstituciji njegove strepnje, njegovog Stradanja.

Što ne znači da je islamu nepoznata kordijalna meditacija bolnih rana svetaca koji se smenjuju jedan za drugim (mada većina smatra da je Isus trpeo samo prividno). Termin iz *Kurana* (»neobrezana srca» upravo ukazuje na to da islam promišlja tu »šestu ranu» – obrezivanje, ranu čiji je trag Sveta Katarina iz Sjijene nosila na svom prstu u obliku prstena, i čiji bolni ožiljak hrišćanska umetnost stidljivo prikriva dok pet ostalih rana pokazuje.

Pripovesti o al-Haladžu, arapskoj pučkoj legendi iz XIII veka (hanbalitskoj), pod brojem 13, može se pročitati: »Haladža su upitali o ljubavi, a on je odgovorio: Samo zračak svetlosti Njegove ljubavi obasjao je moje srce, ništa više ne vidim sem mog Gospoda, On me je uzeo od mene samog, uzneo iznad mene samog...« A onda su mu rekli: »O, Haladžu, koliko se taj upad brzo zbio; tek jedan tren usamljenosti je prominuo, u kome si posisao sa dve dojke (*tađayya*) Naše ljubavi tek gutljaj i otpio iz Pebara Naše čistote samo gutljaj; te noći usnuo si samo na čas, i skrio (tajnu) za tren oka. Zatim je šejh (pre Džunejd nego Haladž) uklonio svoj ogrtač. I gle, krv se iz njegovog srca razli po ogrtaču. On potom zaplaka, sve dok se njegove suze otičući ne pomeša sa njegovom krvlju. – »O učitelju na svetom putu, zašto te suze? – Ove suze su se otele iz žudnje za Bogom, a ova krv je potekla iz bojazni da ne budem odvojen od Boga. Ali, Bog ima milosti za onog ko spozna njegovu vrednost, ko taj i njegovu tajnu, i pridržava se Njegovih zapovesti.«

Iako je krv, naročito prosuta krv (*dam masfûh*) za islam nečista, krv mučenika je čista; proučavanje ove haladžovske legende je veoma instruktivno u tom pogledu: u njoj krv nije samo svedok već i glasnik Božanske ljubavi. U prethodnom tekstu, srce, ranjeno ljubavnom ranom, krviri, da bi bez glasa izrazilo žudnju za Bogom koju mistiku Zakon zabranjuje da izrazi usnama.

Ta krv koja izvire iz srca, i utapa se u suze, podseća na udarac kopljem u slabinu raspetog Hrista;⁵ što je, suštinski, jedino simboličko prikazivanje hrišćanske ideje kulta »Svetog srca« koju semiti dozvoljavaju.⁶ Posle mnogih hrišćanskih rimokatoličkih misionara na arapskom tlu, učenici P. de

Fokoa kao da su se u to verovali. Njihov osnivač, koji je u početku na zanimljiv način retuširao veoma neprijatnu sliku »Ustoličenje na presto »Svetog srca«, koju je propagirao P. Mateo – Crawley, (zadovoljio se izvesnim grbom) na kome je srce bilo naslikano asimetrično, da bi ga predstavio kao »živo«.

(preuzeto iz: Louis Massignon, »Le »Coeur« (Al-Qalb) dans la prière et la méditation musulmanes», *Opera Minora*, II, Beirut, 1963.)

S francuskog prevela:
Mirjana Zdravković



⁵ Istorija stigmatizacije pruža zanimljive varijante u pogledu rane na slabinama od svetog koplja: stigmatizovana florentinka Diomira Alegri imala je tu ranu u obliku mladog meseca. U muslimanskoj priči iz pripovesti primećuje se da onaj na koga se bog smilovao skrivio svoju ranu na srcu, pod ogrtačem; jer rečeno je da je prolivena krv nečista.

⁶ (Primerba prirodna); Ako imamo u vidu u kojoj meri je u hrišćanstvu bila razvijena metafiza srca, onda se Masinonova ocena s početka teksta (da u poređenju sa hrišćanskom religijskom literaturom muslimanska više zadržava spiritualno značenje »srca«...), kao i ova na kraju, ne mogu održati. Najpre u isihastičkoj tradiciji je razvijena

na tema duhovne ljubavi i molitva srca kao posebna vrsta duhovne prakse. U obe tradicije (pravoslavnoj i katoličkoj) razvija se simbolika srca, saobraćanje i saobraćavanje čovekovog i Hristovog srca, metafora i praksa otvorenog, bezgraničnog srca, ispunjenog ljubavlju. Hristovo srce kao simbol ljubavi i samo-žrtvovanja predstavlja i važan element ikonografije; ono je postepeno institucionalizovano i u katoličkoj tradiciji je u XIX veku ušlo u kalendar kao praznik Svetog srca. Na vrhu Monmartra nalazi se crkva Svetog srca (*Sacré coeur*).

Postojanju, koje je oduvek i svuda bilo centralna tema nebrojenih filozofa, može se pristupiti i ono se može shvatiti na više različitih nivoa. Aristotelijanski stav, u tom pogledu, predstavlja sasvim suprotan stav od onoga koji zauzimaju filozofi taoizma i sufizma. Postojanje, za Aristotela znači, prvenstveno postojanje pojedinačnih stvari na nivou pojavne realnosti. Njegovo filozofiranje počinje od uobičajenog iskustva postojanja, zajedničkog svim ljudima, na nivou zdravog razuma. Za jednog Ibn Arabija ili Čuang-čea, te stvari, doživljene običnim umom na fizičkom nivou, nisu ništa drugo do san, one s snolike prirode. Za njihove tačke gledišta, stvari shvaćene na tom nivou – mada napokon jesu samo brojni pojavni oblici apsoluta, i kao takve nisu ništa drugo do postojanje – ne otkrivaju stvarnu metafizičku dubinu postojanja. Jedna ontologija, zasnovana na takvom iskustvu, samo blago dotiče površinu stvari i nije u stanju da objasni strukturu stvari rečnikom same osnove njihovog postojanja. Filozof te vrste je čovek koji stoji na nivou svetovnog načina postojanja (*nash'ah dunyawiyyah*) u terminologiji Ibn Arabija. Takvom čoveku nedostaje »duhovno viđenje« (*cayn al-basirah*) – ili »prosvetljenje« (*ming*), kako ga naziva Čuang-čea – koje je apsolutno potrebno za dublje prodiranje u misteriju postojanja. Da bi ostvario takvo viđenje, čovek mora da doživi novo duhovno rađanje i bude prenet iz svetovnog načina postojanja u »onostrani način postojanja« (*nash'ah ukhrawiyyah*).

Kako je prvi nivo onaj na kojem većina ljudi prirodno jeste, ljudi »onostranog načina postojanja« se neminovno pojavljuju kao »abnormalni« ljudi. Pogled na svet taoizma i sufizma, u tom smislu, predstavlja viđenje postojanja svojstveno »abnormalnim« ljudima.

Značajno je da proces duhovnog preobražaja čoveka, kako ga opisuju Ibn Arabi i Čuang-čea, u oba slučaja pokazuje potpuno istu osnovnu strukturu. Ibn Arabi to opisuje »samoponištavanjem« (*fana*), a Čuang-čea »sedenjem u zaboravu« (*tao wang*). Same reči koje su upotrebljene – »poništanje« i »zaboravljanje« – jasno ukazuju na istu koncepciju. Ista osnovna koncepcija je i »pročišćenje uma« ili, kako to naziva Čuang-čea, »duhovni »post«.

U taoizmu i sufizmu se »pročišćenje«, ukratko, sastoji u čovekovom očišćenju od svih želja kao i od delovanja razuma. Drugim rečima, sastoji se u kompletnom poništenju »ega« kao iskustvenog subjekta svih aktivnosti razuma i svih želja. Poništavanje iskustvenog ega rezultira ostvarenjem novog ega, Kosmičkog ega, koji se u taoizmu smatra potpuno identičnim sa apsolutom u stvaralačkim aktivnostima, a kod Ibn Arabija se kaže da je ujedinjen sa apsolutom u najvećoj mogućoj meri.

Sa stanovišta upoređivanja, možda je najzanimljivija tema problem »stupnjeva pročišćenja«. Upređeno razmatranje je u ovom slučaju još zanimljivije stoga što i Ibn Arabi i Čuang-čea raščlanjuju proces na tri osnovna

Unutrašnji preobražaj čoveka

Tošihiko Izucu

stupnja. Dva sistema se razlikuju, u detaljima ali se slažu u osnovi.

Počnimo rekapitulacijom teze koju iznosi Čuang-čea. Po njegovom učenju, prvi stupanj se sastoji od »odstranjanja sveta iz uma«, što će reći, zaboravljanja da postoji objektivni svet. Svet, kao nešto objektivno, biva po prirodi relativno udaljen od uma još od samog početka i srazmerno je lako čoveku da ga izbrise iz svesti kroz kontemplaciju.

Drugi stupanj je »odstranjanje stvari iz uma«, odnosno, brisanje iz svesti poznatih stvari koje okružuju čoveka u svakodnevnom životu. Na tom stupnju, spoljni svet sasvim nestaje iz čovekovog svesti.

Treći stupanj se sastoji od čovekovog zaboravljanja života, odnosno, njegovog sopstvenog života ili ličnog postojanja. Tako je »ego« potpuno poništen a svet, spoljašnji i unutrašnji, nestaje iz svesti. Na tom je stupnju »ego« poništen, unutrašnje oko čoveka je otvoreno i svetlost »prosvetljenja« se najednom probija kroz tamu duhovne noći. To označava rađanje novog ega u čoveku. On se tada nalazi u večnom sada, iznad granica vremena i prostora. On je takođe »iznad života i smrti«, odnosno, on je »jedno« sa svim stvarima i sve stvari su sjeđinjene u »jednome«, u njegovoj »ne-svesti«. U tom duhovnom stanju, jedan neobičan mir ili spokojstvo vladaju nad svim. U tom kosmičkom miru, daleko od meteža i nemira čulnog sveta, čovek uživa bivajuću ujedinjen i poistovetjen sa procesom univerzalnog preobražavanja deset hiljada stvari.

Ibn Arabi koji, kao što rekoć, takođe deli proces na tri stupnja, daje nam upadljivo isklapanstvo verziju duhovnog »pročišćenja«. Prvi stupanj je »poništanje osobenosti«. Na tom stupnju, čovek je poništio sve svoje ljudske osobenosti i umesto njih je prihvatio božanske osobenosti kao svoje.

Drugi stupanj se sastoji u tome što je čovek poništio svoju sopstvenu »suštinu« i u sebi ostvario ujedinjenje sa božanskom suštinom. To je dovršavanje pojave »samoponištavanja« u pravom smislu te reči. Taj stupanj odgovara prvoj polovini trećeg stupnja Čuang-čea u kojem se kaže da je čovek napustio svoj stari »ego«.

Treći stupanj, prema Ibn Arabiju, je onaj stupanj na kojem čovek ponovo dobija »sopstvo« koje je »poništo« na prethodnom stupnju. Samo što ne u zadobija »sopstvo« pod istim uslovima kao pre, već usred božanske suštine. To je očito ništa drugo do na drugi način rečeno da, napustivši svoj stari

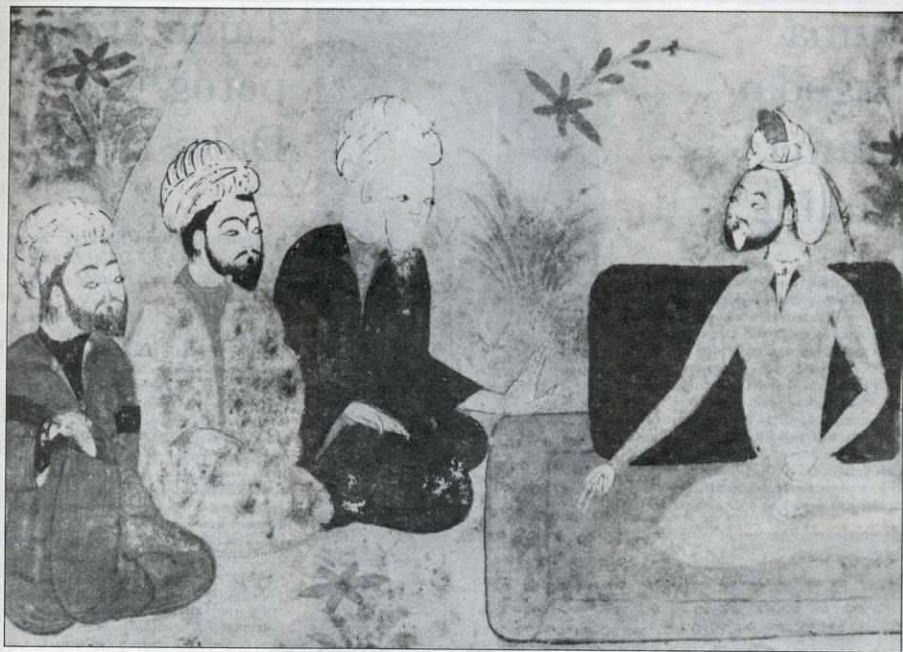
»ego«, on pribavlja novi ego. Izgubivši svoj život, on nalazi novi život u sjeđinjavanju sa božanskom stvarnošću. U tehničkoj terminologiji sufizma, to je poznato kao »samobitnost« (*baqa*).

Taj treći stupanj odgovara drugoj polovini trećeg stupnja prema Čuang-čeoovj podeli procesa. Sada čovek pristupa svim pojavnim stvarima koje se mešaju jedna s drugom i stapaju u nesputani okean božanskog života. Njegova svest, ili tačnije nad-svest, neposredno je uz božansku svest na jednom ontološkom stupnju koji prethodi njenom rasprskavanju u bezbrojne odrednice i pojedinačne oblike. Prirodno, on pada u duboku tišinu i izuzetan spokoj ovladava njegovim koncentrisanim umom.

Postoji još jedna važna stvar koju valja pomenuti u vezi problema »pročišćavanja«. Radi se o centripetalnom pravcu »pročišćavanja«. Proces »samoponištavanja« ili »samopročišćenja«, ako je ostvaren, mora svakako biti okrenut i upravljen prema najdubljem jezgu ljudskog postojanja. Pravac je nesumnjivo suprotan uobičajenom kretanju uma. Aktivnost uma je obično karakteristična po svojoj centrifugalnoj tendenciji. Um ima vrlo upadljivu prirodnu tendenciju da »izide« prema spoljašnjem svetu, priručan i gonjen spoljašnjim objektima. Zavid »pročišćenja«, prirodna tendencija mora biti zauzdana i okrenuta u suprotnom pravcu. »Pročišćenje« je ostvarljivo samo čovekovim »okretanjem samom sebi«. Ibn Arabi to izražava poznatom izrekom: »Onaj ko poznaje sebe, poznaje svog Gospoda«. U taoizmu, tome odgovara izreka Čuang-čea: »Onaj ko poznaje druge (spoljašnje objekte) je »pametniji« čovek, ali onaj koji poznaje samog sebe je »prosvetljeniji« čovek«. U vezi sa istom situacijom, Lao-ce također govori o »zatvaranju svih otvora i vrata«. »Zatvaranje svih otvora i vrata« znači sprečavanje svih mogućih izlaza za centrifugalnu aktivnost uma. Ono što je cilj teže je čovekovo spuštanje daleko u svoj sopstveni um, sve dok ne bude u direktni dodir sa egzistencijalnom suštinom samog sebe.

Razlog zbog kojeg ovaj stav mora biti pomenut je od posebne važnosti jer se takva teza, na prvi pogled, čini kontradiktornom većini osnovnih teza jedinstva postojanja. Za Ibn Arabija i taoističke mudrace, ne samo mi sami, već sve stvari na svetu, bez izuzetka, jesu pojavni oblici apsoluta. I kao takve, ne mogu biti bitno različite između sebe. Sva postojanja, svako na svoj način i pojedinačnim oblikom, manifestuju apsolut. Zašto onda spoljašnje stvari treba smatrati smetnjom subjektivnoj aktualizaciji jedinstva postojanja?

Odgovor ne treba dugo tražiti. Mada su spoljašnje stvari brojni oblici apsoluta, i mada to znamo razumom, mi ne možemo prođeti u njih i iskusiti iznutra nadzvižavanje života apsoluta koji aktivno deluje unutar njih. Sve što možemo učiniti je da gledamo spolja na njih. Samo u slučaju samoga sebe, može svako od nas da ide u svoju »unutrašnjost« i da spozna apsolut kao nešto što neprestano deluje u njemu samom. Samo



Aleksandar s mudracima / Iran, XII vek

na taj način možemo subjektivno učestvovati u misteriji postojanja.

Osim toga, centrifugalna tendencija uma direktno je suprotna razlučujućoj aktivnosti razuma. A razum ne može opstati bez zauzimanja »suštinskog« stava. Jer gde nema valjano zasnovanih konceptualnih ograničenja, razum je sasvim nemoćan. Sa gledišta razuma, »realnost« se sastoji od različitih »stvari« i »svojtava« od kojih svaka ima ono što se naziva »suština«, i po čemu se razlikuje od ostalih. Te »stvari« i »svojtava« su ništa drugo do mnogi oblici u kojima se apsolut pojavljuje. Ali sve dok su to samobitni entiteti, oni skrivaju apsolut iza svojih neprozirnih »suštinskih« velova. Oni posređuju između našeg vida i apsoluta, čineći naše sagledavanje realnosti nemogućim. Većinu ljudi čine oni čije je sagledavanje onemogućeno na taj način gustom zavesom »stvari«. Oni imaju pandan u taoizmu u ljudima koji, nemoćni da »haotizuju« »stvari«, ne mogu tumačiti stvarnost osim podelom na »ovo-ili-ono«, »dobro-ili-zlo«, »pravo-ili-pogrešno« itd.

Kada je »pročišćenje« Uma okončano, i kada je čovek okrenut metafizičkoj praznini zaboravljajući svoju unutrašnjost i spoljašnjost, omogućeno mu je da iskusi ono što taoistički mudraci nazivaju »prosvetljenje« (*ming*) a što Ibn Arabi naziva »otkrovenjem

(*kashf*) ili »trenutno kušanje« (*dhawq*). Karakteristično je za oba, »prosvetljenje« i »otkrovenje« (ili »kušanje«), da se u tom, jednom dostignutom stanju, umu vraćaju sve one »stvari« koje su bile eliminisane iz svesti tokom procesa »pročišćenja«, ali sasvim transformisane. Um je sada dobro uglučano ogledalo, bez ijedne mrlje – tajanstveno ogledalo – kako ga naziva Lao-ce. Stoga proizilazi da najviši stupanj metafizičke intuicije nije onaj na kojem se sagledava samo apsolut, zaboravljajući potpuno njegove pojavne aspekte. Najveće »otkrovenje«, prema Ibn Arabiju, jeste onih koji sagledavaju i stvorenja i apsolut kao dva aspekta jedne realnosti, ili pre oni koji sagledavaju sve kao jednu realnost koja se neprestano i u nedogled menja, shodno različitim aspektima i odnosima, bivajući »jedno« u suštini i »sve«, s obzirom na imena.

Tako i savršeni čovek taoizma opaža beskrajnu raznolikost stvari na pojavnom nivou egzistencije, a ničim ne umrljana površina njegovog tajanstvenog ogledala reflektuje sve to kako se pojavljuje i nestaje. Ali taj kaleidoskop stalno pokretnih oblika ne ometa kosmičko spokojstvo uma, jer iza tih raznolikih velova pojavnog sveta on intuitivno spoznaje metafizičko »jedno«. On sam je poistovećen sa time, on je poistovećen sa »jednim«.

Filozofski pogled na svet Ibn Arabija, Lao-cea i Cuang-cea je proizvod jednog »abnormalnog« duhovnog stanja. To *jeste* ontologija, jer je filozofirana vizija postojanja. Ali to je izuzetna ontologija jer je osnovno viđenje postojanja daleko od uobičajenog.

(T. Izutsu: *Sufism and Taoism*, Berkeley 1983)

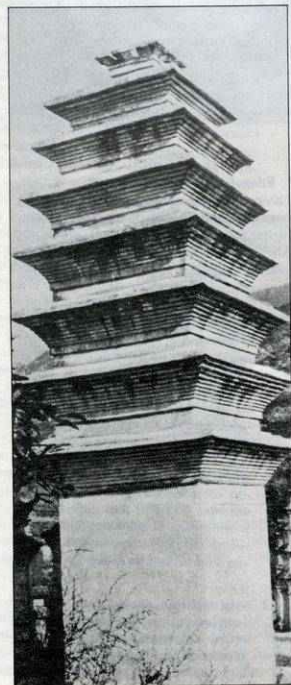
S engleskog preveo:
Miroslav Tanasijević



Šuma pagoda hrama Šaoling

Sa obe strane hrama Šaoling pogledu se otkriva šuma pagoda sa jednim i više spratova, ima ih četvorougaoih, okruglih, šestougaonih i osmougaonih. Ove zagrobne pagode podigli su u razna vremena monasi hrama u znak sećanja na svoje starišine prema hijerarhijskoj lestvici i njihovom poznavanju budističke nauke.

Izgradnja pagoda za čuvanje mošti visokih dostojanstvenika počela je u Indiji. Sa širenjem budizma u Kini niče veliki broj pagoda i stupa. Od sačuvanih najranijih pagoda jeste pagoda-grobnica budističkog monaha Daopina sagrađena 563. godine.



Bezimena pagoda, visina 15 m.



Pagoda monaha Čuguna

Hram Šaoling podignut je u V veku, ali zagrobnih pagoda iz tog vremena nema. Od pagoda Šaolinga najstarija je pagoda učitelja Favanja, sagrađena još 791 godine.

Hram Šaoling ima 277 pagoda (211 pagoda je od crepa, a 16 od kamena). One se ne razlikuju samo po obliku i izgledu, već i po kompoziciji, kamenorezu, konstrukciji i tehnologiji izgradnje, po rasporedu i ornamentima na prozorima i ulazima. Pagode predstavljaju dragoceni materijal za proučavanje drvnog kineskog neimarstva i istorije budizma u Kini. Hram u Šaolingu naziva se »muzejom drvnih pagoda«.

Posebno treba istaći dve pagode. Prva je pagoda monaha Čuiana, sagrađena 1339. godine. Natpis na njoj pripada starišini japanskog hrama Sjohodži Sjogenu. Druga pagoda, sagrađena 1564. godine, pripada indijskom monahu. Oba budistička spomenika predstavljaju svedočanstvo o kulturnoj razmeni između Kine, Japana i Indije i vezama budista ovih zemalja.

S ruskoj prevela:
Danica Vučetin



Tajne vizije petog Dalaj lame

— Samten Gyaltzen Karmay: *Secret Visions of the Fifth Dalai Lama*, Serindia Publications, London 1988.

Pređ kraj svog života peti Dalaj lama, Ngawang Lobzang Gyamtso (1617–1682) odlučio je da zapiše jedan broj vizija koje su mu se javljale tokom života i objasni njihov smisao. Prema opisima dvojica slikara su napravili 67 ilustracija i 19 minijatura za ovaj rukopis. Ponat pod nazivom Zlatni manuskript, ovaj rukopis od 184 folija sada je u kolekciji Fournier. U njemu su sadržani opisi laminih vizija, počev od njegove šeste godine, do godinu dana pred smrt. Na taj način ovaj rukopis je i dokument o jednom duhovnom putovanju, protkan interakcijama različitih bogova, boginja, demona i duhova koji mu upućuju različite poruke, proročanstva i upozorenja. Ove ilustracije su najraniji primerici tzv. »crnih thangka«. Slikane su na crnoj osnovi zlatnom, srebrnom, bleđo zelenom, plavom i crvenom bojom. Na taj način pred čitaocem se otvara jedan skriveni univerzum u kome se očituju lami moćne projekcije na crnoj pozadini, namenjene unutaršnjem oku i sprezanju snaga ljudske psihe.

D.P.



Ličnosti i događaji



Rakan Binzuru, odnosno, Arahan Pindala (Japan, XIII vek).

Ovo je prevod dela razgovora sa gospodinom Chen Yingningom (1880–1969), koji je vođen na planini Pingfeng daleke 1957. godine. Razgovor je po drugi put objavljen 1987. godine u trećem broju časopisa *Kineski daoizam*. I pored vremenske distance, nije ni malo izgubio na aktualnosti. Naprotiv, razmišljanja Chen Yingninga o umeću spokoja (*jing gong*) i danas su privlačna.

PITANJE: Obično se metod spokojnog sedenja ne razdvaja od veštine *qi-a* (*qi gong*); sada se, međutim, oni dele na dve zasebne stvari. Iz kojih razloga se to čini?

ODGOVOR: Veština postizanja spokoja (*jing gong*) jeste nepokretni aspekt događanja, dok je veština *qi-a* (*qi gong*) njihova pokretna strana; one se kvalitativno razlikuju. Obični metodi spokojnog sedenja ne mogu se spojiti sa elementima veštine postizanja spokoja. Kada pogledaš one koji spokojno sede, iako je njihovo telo spolja nepokretno, ipak se misao u središtu tela kreće bez odmore. I pored toga što se naziva metodom spokojnog sedenja, ono u stvari izvire iz kretanja i ne može se smatrati pravom veštinom spokoja.

Kada se može govoriti o pravom spokoju?
Prvi korak je da se telo ne kreće; drugi korak je da se zaboravi posveto telo i da se izgubi saznanje o postojanju svoga *»ja«*.

Kakve koristi ima od dostizanja takvog stupnja?

Ljudi u sebi, od prvih dana, imaju prirodnu imunološku sposobnost, ali zbog telesnih slabosti i drugih smetnji ona može da se ne javi. Veština postizanja spokoja nam pomaže da se otklone te smetnje i obnovi sopstvena iskonska snaga, kao i da se prvobitno postojećoj moći dopusti izlazenje van; tako se postepeno mogu izlečiti bolesti.

Na koji se način, pri svakom koraku vežbanja ove veštine, ona upražnjava?

Na samom početku, bez obzira da li sedeli ili ležali, uvek je potrebno da se celokupno telo opusti, da se ne dozvoli da ono ima napetih mesta, niti da u bilo kom svom delu bude blokirano; čovek sam treba da oseti prijetnost, i kada to dobro radi, bez obzira na dužinu vremena, u njegovoj duši nema smetnji, nema telesnih bolova, ulazi se u stanje neosvetljivosti za bilo koju vrstu bola. Na ovaj način telo je postiglo smirenost, ali je potrebno otkloniti i zamršeno misli, učiniti da iz duše nestane razjaseno promišljanje, napustiti sve stvari, ne dozivati ih nazad u misao. Ne treba se brinuti za svet koji nam prolazi pred očima, ne treba planirati budućnost, važno je u potpunosti odmoriti mozak. Na ovaj način duh se može uspokojiti, ali u duši ipak ostaje saznanje da postoji neko *»sličan mome ja«*; ako odemo još korak dalje, ulazimo u jedan haotičan svet, poput sna, gde se ne poseduje znanje ni o čemu, ali se i ne sanja; u tom slučaju, naravno, nema znanja o sopstvu. A ako zamislimo da smo utonuli u san i sanjamo, i zamislimo u tom svetu sna neko *»ja«* koje se tamo kreće, voli, ljuti, tuguje, strahuje, jede i pije, vodi ljubav, i da mu sve to što čini izaziva osećanja, bu-

Umeće unutrašnjeg spokoja

Razgovor sa Čen Jingningom

deći se on poseduje razumevanje koje nema u snu, ali u ovom slučaju se ne može smatrati da je čovek stvarno zaboravio svoje *»ja«*.

Ima li veština spokoja, kako je danas zovu, isti naziv i u starim knjigama odgoja života?

U knjigama dinastije Tang njen naziv je *»sedeti do zaborava«*; u knjigama dinastije Song ona se naziva *»zaustavljanje misli«*. Njihove teorijske postavke su u nečemu slične sa onim što sam govorio o veštini spokoja (*jing gong*), ali cilj je različit: naš cilj je da se izleče bolesti, a njihov je bio u odgoju, negovanju života uopšte. Ali, u knjizi *Gujin thushuji cheng*, u odeljku posvećenom veštini spokoja, sakupljena su brojna uputstva i pesme-pravila, neobično složene građe, koja nisu čista veština spokoja. Osim toga, istražujući ove veštine su dosta konfuzno upotrebljavali dva karaktera koja stoje u njenom imenu.

Na šta treba obratiti pažnju u pripremanju delu, pred sam početak vežbanja veštine spokoja?

Gledano sa aspekta relativno brzog postizanja rezultata u ovom umeću, ljudi u Institutu za lečenje i odgoj, i oni koji su već ovladali ovom veštinom, trebalo bi da obrate pažnju na sledećih deset stvari:

Prvo: bučno ili tiho okruženje. Pri upražnjanju veštine spokoja prvo treba odabrati okruženje. Najbolje je da to bude neko mesto bogato planinama, šumama, rekama itd. Ukoliko se upražnjava na nekom gradskom terenu ili u delu grada gde ima buke, nije dobro ako se čuju govor ljudi, sirene automobila, zvuk mašina, muzika, plač deteta. U tom slučaju treba u potpunosti prekinuti sa vežbanjem. Na taj način se usima pruža mir i tišina, tako da slušni nerv nije ničim stimulisan.

Drugo: zagađenost i čistoća vazduha. Potrebno je da vazduh sa sve četiri strane koje nas okružuju bude svež i čist, bez prašine, bez čađi i dima, i bez bilo kojih drugih prljavih i štetnih mirisa, kao što su, na primer, miris benzina, mirisi iz kuhinje, miris boje, raznih insekticida, preparata za čišćenje vazduha i loka. Sve to sprečava i otežava vežbanje. Osim toga, što je manje nameštaja u kući, to je bolje. Ako je previše izloženih predmeta lako se javljaju nepoželjni mirisi. Na mestima gde ima mnogo biljnog sveta vazduh je puno korisniji za čoveka. Na taj način se mirisnom nervu pruža mir, tako da on nije ničim stimulisan.

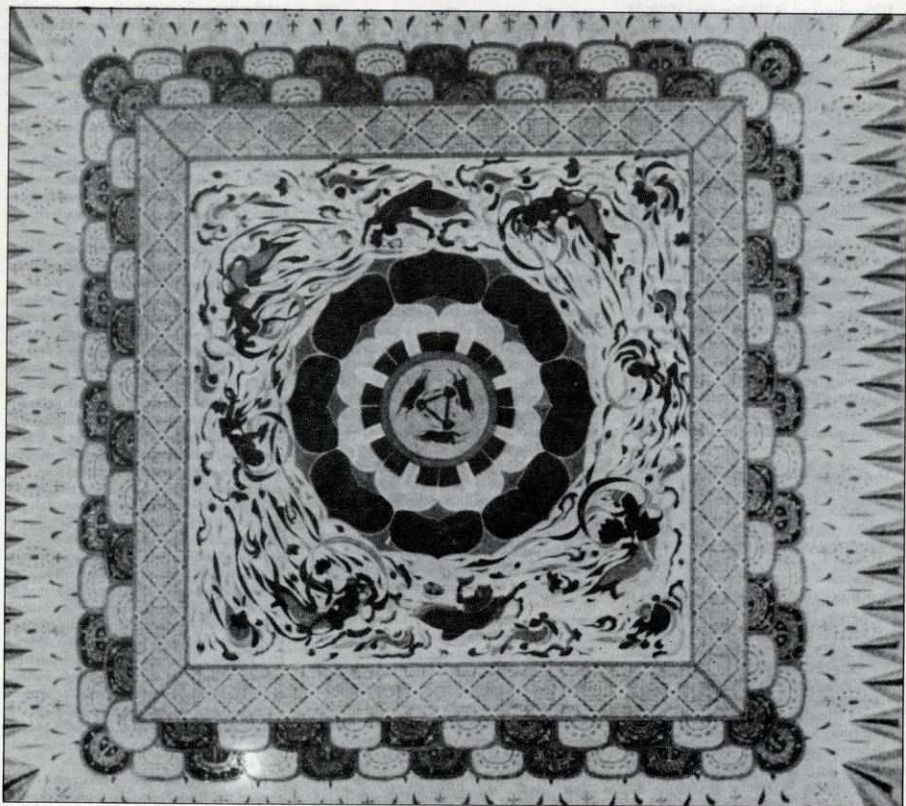
Treće: svetliji i tamniji zraci. U vezi osvetljenja sobe, stari majstori odgoja života posvećivali su puno pažnje harmoničnom sklopu tame i svetla (*yin-yang*); tu ne prevladava ni jedna strana, pa se kaže da bitno svetlo i prevelika tama ne mogu biti prikladni. I mi danas, u stremljenju ka izlečenju bolesti, nužno moramo insistirati na apsolutnoj nervnoj smirenosti, da ni jedan delić nerava ne bude nadražen. I to je razlog što boje, premaze zidova, zavese u kući, treba staviti u otvoreno plavoj boji, ili svetlo zelenoj, a ne treba koristiti jarko crvenu i čisto belu boju, svetlo sijalice ne mora biti suviše jako. Izloženi predmeti u sobi ne bi trebalo da budu oči, pogled kroz prozor ne bi trebalo da ostavlja neprijatan utisak. Na taj način očima se nudi mir i vidni nerv nije ničim stimulisan.

Četvrto: jako ili slabo u ličnom ukusu. Ukus onoga što se pije i jede nepodesan je ako prelazi u jako ukusno, previše slatko, kiselo, slano, ljuto, i potrebno je da sve to bude slabije nego što se obično naviklo; poželjno je da bude više kuvanih jela, i da se u supne ne stavljaju neki posebni začini; manje roštilja i prženih stvari. Najbolje je, ako je moguće, potpuno prekinuti sa pušenjem i pićem. Na taj način jeziku se pruža mir i nerv uskusa nije ničim stimulisan.

Peto: hladno i toplo u smislu vremenskih prilika. Veliki je uticaj vremenskih prilika na čoveka koji upražnjava veštinu spokoja. Ako je vreme dobro, može puno pomoći u napredovanju ovog umeća; loše vremenske prilike ometaju njegovo postizanje. Vrućina, kada se i pored oblačenja lakog odela čovek znoji, hladnoća kada se i pored oblačenja debelog kaputa čovek ne oseća toplije, vreme prvih letnjih kiša i velika količina vlažnog vazduha, utiču tako da upražnjavanje ove veštine ne daje rezultate.

Šesto: hranjiva vrednost namirnica. Hranjive namirnice koje nose u sebi proteini, iako koriste zdravlju, treba unositi onoliko koliko ih organizam može podneti; u protivnom, ako se pretera u njihovom uzimanju, postiže se suprotan efekat. Moć varjenja organizma nervno labilnih ljudi nije baš sjajna, zato namirnice bogate proteinima ne treba uzimati preko mere. Sve druge hranjive proizvode takode treba trošiti prikladno; nebihigijenske, prljave namirnice u potpunosti treba zabraniti; ne treba podležti želji za ukusnom hranom, da ne bi otežali ili omeli veoma važnu stvar: ozdravljenje.

Sedmo: izolovati se od sveta. Prilikom lečenja veštinom spokoja u nekoj zdravstvenoj ustanovi čovek, naravno, nema nekih drugih obaveza, kod kuće, život starih i mladih i sopstveni poslovi takode treba da budu dobro organizovani; treba izbeći uobičajene, svakodnevnne brige. Treba se manje videti sa rođacima i prijateljima, manje imati kontakte sa spoljašnjim prilikama, nepoželjno je puno telefonirati, čitati novine, pisati pisma; izbegavanjem ovih stvari mogu se smiriti emocije i postići dugotrajna nervna stabilnost, što omogućava lako ovladavanje ovom umećem, a to je korisno za ljude lošeg zdravlja.



Kineska mandala (17. vek)

Osmo: predmet mišljenja. Najbolje je ne čitati knjige koje zahtevaju veliko duhovno naprezanje; nepoželjno je uzimati složene naučne spise sa puno proračuna i brojeva. Ali, ako je čitanje rasonoda, onda se mogu slobodno uzimati putopisi, dnevnici iz prošlosti i slično. U vreme kada se upražnjava veština spokoja predmet mišljenja treba da ide ka oslanjanju na duševni mir (kao što je metod slušanja svog disanja); kada se izađe u šetnju misao treba usmeriti na prirodne lepote okruženja; svaki put kada se odlazi na ručak predmet mišljenja je boja, aroma i ukus jela; kada se radi laka gimnastika ili *tai jiquan*, misao je u samim pokretima tela.

Deveto: vreme za upražnjavanje veštine. Najbolje je vežbati svakoga jutra u samo svitanje, ali se to može činiti i u bilo koje drugo vreme. Ako se koristi sedeći položaj, u njemu treba provesti najmanje trideset minuta, ali ne bi bilo poželjno da se prekorači vreme od sat i po. Što se spavanja tiče, vreme nije ograničeno na dugo ili kratko; koliko ko

može da spava, neka spava. Najbolje je da se prespava od ponoći do svitanja, ali ako se spava do ponoći i okreće po krevetu bez želje za novim snom, treba ustati, sedeti na krevet i početi sa upražnjavanjem veštine u sedećem položaju; ako se sedi sve dok se ne javi jaka želja za snom i telo više ne može da izdrži uspravno, nužno je ponovo leći; na ovaj način nemoguće je ne zaspati. Posle obilnog ručka koji želudac još nije svario ne treba nepokretno sedeti, niti otići na spavanje; poželjno je da se telo podvrgne kretanju, aktivnostima.

Deseto: držanje tela. Osnovni princip veštine spokoja je potpuni mir duše i tela, a nije toliko važan sam položaj tela; bilo da je sedenje prekrštenih nogu, ili sedenje opruženih nogu, ili ležanje na leđima, ležanje na boku, otvorenih očiju ili potpuno zatvorenih, ili poluotvorenih, sa otvorenim dlanovima ili sa dlanovima stavljenim jedan na drugi, ili ruku raširenih na stranu, sa dlanovima okrenutim na gore ili dole, sve to može da se

uredi po slobodnom nahodanju. Sedeći položaj: kičma treba da je istegnuta ka gore, telo da je pravo, ne treba ga povijati ali ga ne treba držati ni jako kruto; sve četiri strane okruženja treba da budu prazne, bez ičega na šta se čovek može osloniti. Ležeći položaj: od stopala ka glavi, položaj tela treba da se postepeno uzdiže na više, ne treba da bude horizontalan, ali opet je nepoželjno koristiti visoke jastuke, jer se na taj način jedino glava uzdiže naviše, dok je nemoguće celokupno telo dovesti do položaja postepenog uzdizanja ka gore. Za ovaj metod je potrebno koristiti krevet jake konstrukcije, gde bi se dve njegove noge nasuprot glavi smanjile za 20 cm. Oni koji boluju od cerebralne anemije ne bi trebalo da koriste ovaj metod.

S kineskog preveo:
Radosav Puljić



U Zagrebu je od 15–16. prosinca 1988. uz godišnju skupštinu Hrvatskog filozofskog društva, održan simpozij na temu »Filozofija i religija«. Simpozij je otvorio i dao uvodnu riječ predsjednik HFD-a Nikola Skledar.

Na simpoziju je bilo govora o potrebi stalnog razgovora između filozofije i religije (V. Bajsčić: »Neki problemi filozofskog prilaza religiji«), zatim o potrebi pristupanja s rezervom svemu što nam se govori i izbjegavanju fanatizma (B. Bošnjak: »Pojam vjerovanja«). Bilo je i komentara nekih biblijskih tema na način koji nije htio biti ni teistički ni antiteistički (A. Krešić: »Filozofija religije izvan teizma i antiteizma«), zatim je iznesen i projekt jedne moguće kulture koja bi nadilazila dihotomiju teizam-antiteizam (E. Čičić: »Religija i kultura«). O jednom novom, humanom svijetu kakav još nikada nije bilo, bilo je govora u jednoj interpretaciji Blocha (M. Oršolić: »Blochova filozofija religije«), a rad u plenumu završio je izlaganje o osjećaju neraskidivog jedinstva sa svijetom, metafizički nazvanim »okeansko osjećanje« (D. Pajčin: »Okeansko osjećanje u filozofiji i religiji«).

U nastavku simpozija odvijao se i rad u sekcijama. Sekcija za orijentalistiku započela je svoj rad uz izlaganje T. Haverica: »Ništa«. Ništa o kome se ovdje govorilo jest ono što se u nedostatku boljeg naziva u govornom jeziku tako mora nazvati. To je zapravo prijedlog pojma iz teorijske fizike: singularnost iz koje je nastao svemir. Gola singularnost je entitet stanja svemira za vrijeme ili prije velikog praska. Tada ne važe zakoni fizike, jer se singularnost ne nalazi ni u prostoru ni u vremenu. Takvo »Ništa« onda sasvim dobro asocira na staru ideju o stvaranju iz ničega. Ali, po kvantnoj teoriji gravitacije moguće je da nema singularnosti. Posljedica – svemir je bezgraničan i nije stvoren već je naprosto tu i bezgraničan. Kakva su posljedice za mišljenje? Trebaju biti napušteni svi holistički projekti. I filozofija i religija trebaju odustati od svojih totalitarnih projekata, jer ni u fizici ne postoji jedna teorija koja bi sve objasnila.

U svom izlaganju »Apsolutno kao centar kontemplacije i mišljenja«, A. Ule kaže da su mu najprihvatljivija shvaćanja o apsolutu ona koja predstavljaju »srednji put« između religijskog i ateističkog dogmatizma. To znači da bi apsolut tada bio više usmjerivačka ideja u probudljivanju mišljenja i duha, u radikalnom obratu ka duhovnom bitku u čovjeku, a ne neki potpuni ili izrađeni predmet svijesti. Naime, pravo afirmativno pojmovi apsoluta, Boga i sl., mogu, ako ih se preduge prihvaća kao duhovni putokaz bez kritičke refleksije, doći u koliziju s duhovnim iskustvima pojedinca. Stoga je sasvim razumljivo da se može desiti da prvobitno smisljeni pojmovi i simboli izgube svoje značenje ili ga radikalno promijene. Nasuprot evropskom traženju apsolutnog bitka i bjezanju od kontingentnog bitka, budisti »bježe« od svakog apsoluta i dokazuju da su bitak kao i nebitak oblici vezivanja čovjekovog duha u neslobodu. Na kraju će autor zaključiti da pojam i simboli apsolutnog kako

Filozofija i religija u Zagrebu

su bili proizvedeni u dosadašnjoj metafizičkoj, osobito u evropskoj, nisu dovoljni da s njima trasiramo proces radikalnog duhovnog stremljenja.

M. Merlin: »Novi čovjek, stari Konfucije – kineski tisak na stranim jezicima kao element recepcije Konfucija izvan Kine«. U ovom izlaganju pokušalo se u kineskom tisku na stranim jezicima pratiti elemente formiranja vrijednosnih stavova o Konfuciju, kao pokazatelja kulturnog razvoja Kine. Po autorovom mišljenju, danas se u Kini ide za stvaranjem situacije u kojoj svako mišljenje jest legitimno.

M. Miščinski je u referatu »Elementi budizma i daoizma u neokonfucijanstvu« zaključila da neokonfucijanska škola duguje tim dvjema strujama kineske filozofije usmjerenost ka kvjetizmu i subjektivizmu, pri čemu se pazilo da oni budu u skladu s ortodoksnom konfucijskom tradicijom, te je došlo do sinteze samo s onim elementima koji su konfucijanskoj tradiciji mogli najbolje poslužiti.

F. Šćimprj je u izlaganju pod naslovom »Filozofska problematika upanišada«, postavio kao glavni problem pitanje da li je suština upanišada filozofska ili to nije; dakle, da li je uopće moguće govoriti o filozofiji upanišada. Kroz izlaganje, autor je došao do zaključka da su one kompleksija mitskog, ritualnog, religijskog i pjesničkog mišljenja sa filozofskim idejama.

»Klasična i savremena hermeneutika Kur'ana u svjetlu novijih teorija recepcije« bila je tema izlaganja E. Karića. Govoreći o jeziku kojim je pisao Kur'an, autor izlaganja je podijelio da je nekad 14 slovnih formi arapskog alfabeta izražavalo 28 glasova. U 7 st. nisu pisani dijakritički znakovi za vokale – vokalizaciju je unosio čitalac. Kasnije se javila težnja za fiksacijom značenja. No, kako je svaki čitalac iz svog vremena drugačije gledao svijet, unosio je u tekst svoje vokalizacije, a time i novo značenje. Pitanje je onda kako danas čitati Kur'an tim prije što je svaki prijevod i svako čitanje Kur'ana zapravo redukcijom. Kur'an se zbog svoje sjeovitosti naprosto prikriva pred čitaocem.

Govoreći o »Filozofiji muzike i yogi K. Premur je rekla da indijska muzika za nas predstavlja nepoznanicu, a u neposrednom slušnom dojmju doslovce estetsku zagonetku. Ovdje, naime, nedostaje intencionalnost slušnog akta upućenog na dohvatanje cjeline. Neprestano odvijanje, ulančavanje, nadograđivanje i razgrađivanje svemu tome izravno protivrudje. Bi da raga komunicirala svoju istinsku bit nužno je duhovno odla-

vanje samim sobom jer raga emanira iz niza tonova i uvlači u sebe slušaoca kako bi u njemu izazvala raspoloženje koje je upućeno na katarzičko djelovanje. Kao yoga, muzika je u Indiji suglasna strukturi kozmosa i odvija se unutar njegovih cikličkih ritmova. Izazivajući emocionalni odziv, ona slušaoca uslađava s kozmosom te tako i izmiruje sa cjelinom svijeta.

Tema izlaganja D. Bučana je bila »Diskurs objave i filozofski diskurs kao Averroesov problem«. Za Averroesa šučan smatra da je jedan od najneadekvatnije buvanjenih filozofa u povijesti filozofije.

Za Averroesa bez demonstrativnog dokaza ne može biti znanja, ali postoje i pitanja koja filozofija može definirati, ali ih ne može riješiti pomoću demonstrativnih dokaza. No, to ne znači nijekanje njihove legitimnosti, kao ni zbilje koja leži iza tih pitanja – u tome Averroes vidi mogućnost za religiju. Za Averroesa postoje tri nivoa argumentacije. Hijerarhijski, na vrhu je demonstrativno – silogistička argumentacija koja pripada filozofu, ispod nje je dijalektička kojom se služe teolozi, a najniža je retorička (pjesnička) argumentacija prilagođena ljudima iz razlika. Objava se mora izlagati na ovoj najnižoj razini da bi bila svima razumljiva, jer je svima i namijenjena. Averroes želi potvrditi transcendentnost Boga – filozofija to pitanje može samo definirati, ali ne i dati odgovor. Ljudska je spoznaja neadekvatna za ono neiskusveno. Tako Averroes nije te i filozofski i teološki nauk o božjem znanju. On ističe da se božje znanje naziva znanjem samo slikovito jer božje znanje nije isto kao ljudsko. Božje znanje je istovjetnost njegove biti. Ljudsko je znanje ovisno o predmetima znanja, a božje je uzrok predmeta znanja. Stoga postoje nepremostive razlike između iskustvenog i transcendentnog. Moguće je da se pomoću najviše argumentacije pokušati reći što božje znanje nije, ako se već ne može reći što ono jest.

Prema V. Romaj (»Sadhana sistema žrtvovanja u indijskoj filozofiji«) u pomicanju težnja u svoj svijet van simboličkih radnji, današnji čovjek je napustio i antropomorfno kosmosa unutar kojeg postoji. Čovjek, kakav je danas njegova vlastita forma nema posebnu važnost. On spoznaje novu istinu o svojoj sporednosti, uzgrednosti. Za nas je i religija postala sasvim bukalna, kao i neverovanje – smatra autorica.

I. Bošnjak (»Nenasilje u procepu novih i starih religija«) se osvrnuo na problem nasilja i nenasilja u aksijalno doba, zatim u ozračje renesanse i konačno, u XX st. On smatra da u XX st. možemo govoriti o dekadenciji refleksije nenasilja – i to ne samo kod onih religijskih sklopova koji pripadaju tradiciji žrtvenih religija, nego i onih koji nastaju kao pokušaji obnavljanja ili amalgamiranja istočnih sa zapadnim religijskim tradicijama. Nenasilje se prvenstveno tematizira na socijalno-etičkom i socijalno-političkom planu. Logički, spoznajno teorijski i ontološki plan potpuno su ispušteni iz vida – upozorava autor. Svekoliki je religijski humanizam zapravo prosvjetiteljski humanizam koji ideju nenasilja ne može, a da ne

svede na puko podnošenje, toleranciju. Suvremeno, kompleksno promišljanje ideje ne nasilja vodilo bi napuštanju religijskog diskursa, ali i humanizma koji nije ništa drugo do njegova deteokratizirana inačica. Tek izvan toga počiva mogućnost kompleksne reaktualizacije nenasilja, kako su je tematizirale ateističke religije aksijalnog razdoblja – buddhizam i jainizam.

U izlaganju pod naslovom »Lakoća (samo) žrtvovanja između čuvenja i viđenja«, R. Iveković to žrtvovanje između čuvenja i viđenja, promatra kao samožrtvovanje, kao primarno davanje jednog sama-sebe davajućeg subjekta, koji dozvoljava da bude dat u zaborav. Autorica zapaža da je to pitanje zabrava koji nije proračunat, dakle, neke vrste skromnosti koja samu sebe kao takvu i ne može prepoznati – koja nikad ne može pogledati unatrag i tako gubi proračunljivost. To se može nazvati lakoćom, olakošću ili čak lakomislenošću u smislu davanja od srca (s radošću), koje se suprotstavlja težini elemenata koji vuku u društvenu sklerotizaciju. To je žrtva koja nije ni teška ni mračna. Jednim dijelom je taj element koji se samodaje identifikacijom kao ženski i primaran, no katkad je on zapravo s onu stranu bilo kakvih podjela.

Daniela Babić



Dani japanske kulture u Beogradu

U Beogradu je od 24. do 27. novembra održana manifestacija pod nazivom »Dani japanske kulture«. U organizaciji Kulturnog centra NHK (dela Japanske nacionalne televizije), turističke agencije NIPPO iz Tokija i ljubljanske turističke agencije KOMPAS, posetici su mogli u Hotelu »Jugoslavija« da prate demonstracije tradicionalnih veština, aktivno učestvuju u izradi pojedinih dela, posmatraju revije, slušaju muziku izvedenu na drevnim instrumentima i gledaju dokumentarne i celovečernje filmove.

Nezvanično otvaranje je bilo u četvrtak, 24. novembra kada su u Galeriji fresaka muzičari svirali stare kompozicije na instrumentima *koto*, *šamisen* i *šakuhaci*, a pod upravom kompozitora i dirigenta Hottori Eyumia nastupili ženski hor i čuveni sopran Mamyi Kameda.

Primerka je zvanično otvorena u petak, u prisustvu uvaženih zvanica, a u ime organizatora svečano presecanje vrpce učinio je generalni direktor Kulturnog centra NHK, Kyoichi Hashimoto. U toku tri dana, od 10 do 18 časova posetici su pratili raznovrsne popularne programe, kao što su: čajna ceremonija, izrada različitih vrsta lutaka, izložbe slika rađenih tušem, slika-vezova i dečjih crteža, demonstracije oblačenja kimona, izrada figura u *origamiju*, modna revija, predstavljanje kaligrafske i *sumi-e* veštine i izrade *bonsekkei*, minijaturnih kamenih vrtova.

Brojni mladi posetici, a i stariji, doživeli su posebno zadovoljstvo zbog mogućnosti aktivnog učešća u pravljenju pojedinih predmeta i slikanju određenih motiva. Učitelji veština su strpljivo i ljubavno najpre objašnjavali tehniku rada, a onda i podučavali zainteresovane posmatrače.

Posetici su bili zadovoljni prikazanim programima, a jedina primerka dobroj organizaciji je što nije bilo mogućnosti za kupovinu eksponata. Pošto je prošlogodišnja manifestacija održana u Ljubljani, očekuje se da će postati tradicionalna i da će naredne godine biti održana u nekom drugom gradu u Jugoslaviji.

Branislav Milenković



Dan Kine

Maja prošle godine u Sarajevu je potpisan sporazum o saradnji između Radio-televizije Tjendin i Radio-televizije Sarajevo. Potpisivanje ovakvih papira obavezuje na obimniju i redovniju programsku saradnju na nekomercijalnom osnovu, kakva je do sada ostvarena jedino sa socijalističkim i nekim nesvrstanim zemljama. Najveći uspjesi i najbolja iskustva koja je Radio-Sarajevo steklo kroz ovakvu praksu odnose se na saradnju sa Kiprom i Indijom. Pored kvartalnih programskih paketa raznorodnog sadržaja, ovakva saradnja podrazumijeva i uzajmno obilježavanje nacionalnih praznika kroz opsežnije i osmišljenije predstavljanje prijateljske zemlje. Tako su stvoreni »Dani Indije« i »Dani Kipra« na Radio-Sarajevu, ali i »Dani Jugoslavije« na programima Sveindijskog i Kiparskog radija.

Našim prijateljima iz Kine dopala se ovakva koncepcija: za ovu godinu dogovoreno je da se predstavljanje naših zemalja odvija u dane oko jugoslovenskog državnog praznika. Tako je 22. novembar na Radio-Sarajevu proglašen za »Dan Kine«, kao što je to učinjeno i sa jugoslovenskim programima na Radio-Tjendinu u same dane našeg praznika.

Ujutro 22. novembra, »Dan Kine« je otpočeo najavom govornih i muzičkih priloga, kao i pozdravnim govorom i čestitkom *Li Rui Hana*, gradonačelnika Tjendina, na »usustavljanju još jednog mosta prijateljstva između dva naroda«. Uz kinesku zabavu i klasičnu muziku, emisije Radio-Tjendina su se prevashodno bavile isticanjem konkretnih iskustava u privrednoj reformi – od poljoprivrede do mikroelektronike – koja je u veoma kratkom roku stekla ovu privredno veoma ekspanzivna regija. Da to iskustvo i pouke postanu još pristupačniji našim slušaocima, pobrinuli su se III program Radija i urednici Jasminka Huskić, u emisiji posvećenoj kineskoj reformi.

U večernjim satima, takođe, emitovana je i specijalna dvosatna emisija u čast zemljegosta: »Kina: otvorena Knjiga promjena«. Emisija se i sama otvorila za brojne goste koji su zavoljeli kinesku kulturu i njome se bavili: od Sretena Draškića, pravnika u penziji, osnivača i predsjednika »Kluba za učenje kineskog jezika« u Beogradu, Mirka Gasparija i Davida Albaharija, članova uredništva »Kultura Istoka«, preko Milana Cvijanovića, filmskog kritičara i Tünde Polomik, muzikologa, do sinologa Branka Merlina, Radosava Pušića i Kemala Muftića.

Čini se da su svi ovi privrženici kineske duhovnosti bili svjesni značaja ovakvog zblizavanja dva naroda i svijeta, pa je i najdelikatnijim sadržajima put do slušalaca bio lak i prijatan. Klasična kineska muzika i »Kineska lirika« Miloša Crnjanskog skladno su se uklopile i zaokružile naš tangram kineske kulture.

Ove godine, vjerujemo, govorićemo i pisati o »Danima« ili »Sedmicama Kine« na Radio-Sarajevu. A do tada – Kina zasigurno neće silaziti sa stubaca »Kultura Istoka«, a ni sa talasa Radio-Sarajeva. Jer, Kina je za nas starostavna, vječito otvorena Knjiga promjene.

Mladen Božović



Radhakrišnan – sećanje na mislioca

Stoprva godina od rođenja S. Radhakrišnana



S. Radhakrišnan

Sarvepali Radhakrišnan rođen je septembra 1888. u Tirutani kraj Madrasa, a umro je 1975. Posle završenih studija Radhakrišnan je 1909. postao asistent na katedri za filozofiju na koledžu u Madrasu, čime započinje njegova dugogodišnja plodna akademska karijera. Prvu knjigu objavio je u svojoj tridesetoj godini – to je bila *Filozofija Rabindranatha Tagorea*, u kojoj Radhakrišnan ukazuje na Tagorine reformatorske ideje u obrazovanju i društvenim odnosima. U sledećoj knjizi *Vladavina religije u savremenoj filozofiji (The Reign of Religion in Contemporary Philosophy)* on zastupa stanovište apsolutnog idealizma kritikujući jedan broj savremenih mislilaca što su pod uticajem religije odstupili od tog stanovišta. Posle toga Radhakrišnan se poduhvatio da napiše dvotomni prikaz *Indijske filozofije* protkan brojnim analogijama i poređenjima između evropske i indijske filozofije. Zanimljivo je da je Radhakrišnan svoje delo pisao približno u isto vreme kada je Surendranath Dasgupta (1885-1952) pisao svoju petotomnu *Istoriju indijske filozofije*, s tim što je poslednji tom Dasguptinog dela objavljen tek posthumno (1954). Iako se Dasguptina *Istorija* lakše čita, Radhakrišnanovo delo je bilo pristupačnije prosečnom čitaocu zbog manjeg obima (srpsko-hrvatski prevod, Nolit, Beograd 1964. i 1966.). Iza ove knjige slede dve Radhakrišnanove knjige u kojima on iz-

laže pretežno svoju vlastitu filozofiju (*Hindu View of Life i An Idealist View of Life*). Zanimljivo, da iako je njegovo osnovno stanovište bilo idealističko, Radhakrišnan je imao potrebu da se odredi prema Marksu. Tako u svojim *Ispovednim fragmentima (Fragments of a Confession)* on kaže: »Moje shvatanje filozofa bilo je na neki način slično Marksovom, koji je u svojim čuvenim *Tezama o Fojerbahu* proklamovao da je filozofija do sada bila posvećena tome da tumači život, ali da je došlo vreme da se život menja. Filozofija je posvećena kreativnom poduhvatu. Iako je, u jednom smislu, filozofija usamljeničko duhovno putovanje, u drugom smislu, ona je funkcija života.

Iza toga je usledilo još nekoliko knjiga, među kojima je najzanimljivija *Istočne religije i zapadno mišljenje*, u kojoj se Radhakrišnan usredsređuje na komparativističke teme. U skladu sa svojim uverenjem da mislilac ne treba da beži niti od konkretnog društvenog angažmana, Radhakrišnan je bio i Predsednik Indije (1962-67). Svojim životom i radom Radhakrišnan je silno doprineo međusobnom upoznavanju Istoka i Zapada i sigurno je jedan od najznačajnijih mislilaca XX veka.

D. Pajin



Osvrti i prikazi

دوسال تماشوی بکانه هم محرم نشان ۵۰ بدلم میکفت بی کام ورنه



دست دوسال تماشوی آن کاستان لی نشه حیرتی نمود حضور
آن الحسن جو ساعر اسرار علی محمود در سنه کله در و یکصد و چهل و هفت
عشر شری عارضه بر قوای هدست و بازور آورد و هفت ماه چون
با خاک هم بستر کرد و حندی توانست تب چون کباب را بشم میکردند
و بدتی که از هر اسقامت چون عرق بآب میراند آخر کار عیار

Najčešća tema u književnim razgovorima u Japanu prošle godine bila je super bestseller zbirka *tanka* pesama DAN SALATE². Pisac ove knjige je dvadeset šestogodišnja Mači Tovara, univerzitetki profesor. Tanka je inače najstarija japanska pesnička forma sa istorijom od preko 1300 godina, a *Dan salate* je zbirka baš takvih pesama. Prvo izdanje pojavilo se u maju 1987. godine i već do kraja avgusta knjiga je imala preko 180 izdanja, takoreći svakoga dana publikovano je više no jedno novo izdanje. U prvih šest meseci prodato je preko 2.500.000 primeraka, pa se u vezi sa tim i javio tzv. »Fenomen Salate«. Pogledajmo nekoliko primera iz ove knjige:

1

Jesi li čitav –
Kad kažes:
»Hajde da se venčamo!
Posle samo dve
Popijene čašice.

2

Život u kome jedan
I jedan daje dva,
Vrlo je samotnan.
Baš takva samoća
Pritisnuta me ovog decembra.

3

»Ovo je vrlo
Ukusno! – rekao si,
I tako uzeh
Šesti juli
Za Dan salate.

Svakako je po ovoj tanki i čitava zbirka dobila naslov.

4

Setih se iznenada
Tvoje šale,
Pa se sama
Nasmehaj
U gomili ljudi.

Mišljenja o književnoj vrednosti pesama Mači Tovare oštro su podeljena. Jedni smatraju da je njena zbirka prava revolucija u dujoj istoriji tanke, a drugi pak da njene pesme nisu ništa više od dečjih iskaza. Sigurno

Najtiražnija knjiga na svetu

Književni razgovori u Japanu

Kazuo Tanaka¹

Je li merila u književnosti između ostalog zavise od ukusa čitalaca, pa tako ne bismo mogli ovaj spor da presudimo. Običan čovek prosuđuje knjigu na taj način što kaže da li mu se ona sviđa ili ne. No svejedno, prodaja knjige pesama u 2,5 miliona primeraka je sama po sebi veliki događaj. Možda ima dosta ljudi koji su knjigu kupili zato što je neko drugi već ima i zato što je »u modi« voditi razgovore o njoj, ali puka moda ne može da objasni zašto je knjiga postala milionski bestseller. Tako možemo da zaključimo da *Dan salate* ima svoju sopstvenu jedinstvenu vrednost, da na svoj način ima snažan upliv na čitaoca. Posle pojave knjige Mači Tovare objavljeno je više knjiga imitacija i parodija, kao: »Dan salate za muškarce«, »Dan salate za nas«, »Dan salate za 40.000 pravdnika« itd., pa su i ove knjige odmah preplavile knjižarske izloge i rafove. Televizija je takođe uzela *Dan salate* za svoju temu i dala priliku mladim ljudima da sačine svoje tanke pesme i na svoj način dopune ovu popularnu knjigu. Veliki broj mladih poslao je svoje tekstove televiziji, te je emisija nakon toga bila tako uspešna da je kao rezultat štampa na knjiga ovih pesama. Kao ishod ovog fenomena šta se napokon desilo? Stariji svet kao i obično zamera mladima da ne čitaju, da zanemaruju sve što je štampano, pa su mnogi bili iznenađeni da tako veliki broj mladih ne samo čita tanke, već čak i pokušava da napiše ponešto, iako mnogi od njih takvo iskustvo dotad nisu imali. Prava g-dica Tovara nije izostala za drugima. Ona je i sama publikovala drugu zbirku pesama ove godine pod naslovom »Najnovije tanke pesme«, pa se sada i ova knjiga takođe dobro prodaje. Mi ovaj fenomen nazivamo *salata sindromom*.

Haiku ili *haikai* je najkraća pesnička forma u poeziji, a sačinjen je od 5-7-5 slogova, tj. svega od 17 slogova. Tanka je majka haikua i sačinjena je od 5-7-5-7-7 slogova, tj. haiku plus 7-7 slogova, što čini svega 31 slog (*Tanka* na japanskom znači kratka pesma). A kada malo statistike o *Danu salate*. Zbirka je, kao što rekostmo, prodata dosada u 2,5 miliona primeraka. Jedan primerak knjige košta 980 jena, ili 6,4 dolara, a autor obično dobija 10% od toga. Sračunato je da je Mači Tovara za oko 500 pesama u zbirci zaradila 1,6 miliona dolara, ili oko 120 dolara za svaki slog svojih stihova. Statističari zaključuju da i nije tako loš posao biti pesnik, zar ne?

Eto zašto je *Dan salate* glavna književna tema ove godine u Japanu. Ja lično kupio sam tri primerka ove knjige: za sebe, za svoju majku i za svoju kćer. Nedavno sam kupio četiri primerka knjige *Najnovije tanke pesme* Mači Tovare, i sa tri svoja prijatelja pošao na ručak u jedan starijski japanski restoran. Služilo nas je više devojaka odevenih u staromodna japanska kimona. Bili smo u pravom japanskom ambijentu, uživali smo u jelu i piću i stihovima Mači Tovare. Povremeno bi poneko od nas pročitao glasno neku od pesama koja mu se dopala. Razgovarali smo ležerno i s vremena na vreme bismo zamolili neku od devojaka koje su nas posluživale da nam saopšti svoj utisak o stihovima. Bilo nam je ugodno da čujemo njihova mišljenja koja su odisala stvarnim razumevanjem poezije. Imali smo vrlo prijatan ručak, a za to smo u sebi zahvaljivali i Mači Tovara.

Od starine je tanka bila vezana duboko za emocionalni život Japanaca. To je upravo i razlog zašto ovaj pesnički oblik postoji već 1300 godina neprekidno i ima poklonike širom Japana. Haiku je vrlo popularan u Evropi i SAD, ali je to kćer tanke i ima samo tristogodišnju istoriju, tako da je to znatno mlađa pesnička forma. Ako bismo tražili primer koji bi pokazao vezanost tanke za emocionalni život Japanaca, dobro bi bilo početi od zbornika *Sto pesama od sto pesnika* (Hyakunin Isshu). Ova knjiga je doprinela da se tanka raširi i veže za običnog Japanca. Ovak zbornik sakupio je čuveni pesnik Fudivara no Sada'i (Fujiwara no Sada'e) pre više od 700 godina. On je iz najpoznatijih zbirki koje su se pojavile do tog vremena izabrao sto pesama od stotinu pesnika. Ova antologija je bila tako izvanredna da su je mnogi ljudi prepisivali i umnožavali, kako bi naučili da sačine dobru tanku, ili su pak prosto uživali u njenim stihovima prepisujući ih. U Edo periodu japanske istorije (koji počinje pre 350 godina) Zbornik se vezao za *tenšo* ili *unsun* karte koje su bile uvezen iz Portugalije. Tako je sačinjen komplet pesničkih karata za društvenu igru. Postoje u stvari dva špila karata, karte za čitanje i karte za igru, i svaki sadrži po sto karata. Na kartama za čitanje odštampana je ili ispisana cela tanka zajedno sa likom pesnika, dok su na kartama za igru navedena samo poslednja dva stihova. Igru obično igraju dve skupine igrača koje se sastaje od po četiri ili pet osoba. Svaka ekipa rasprostire na podu ispred

¹ KAZUO TANAKA (1935), diplomirao je na katedri za rusku književnost Vaseda univerziteta u Tokiju. Poznati je kao najbolji prevodilac dela naše književnosti na japanski. Jedan je od osnivača Društva prijateljski Japan-Jugoslavija i čest je gost naše zemlje. Pored niza kraćih tekstova, te članaka u štampi, prevao je i objavio više knjiga. Među ostalog *Zapis o Goji Ive Andrića* (1976), *Usta puna senje* B. Šećepanovića (1978), *Narodne pripovetke* iz zbirke Vuka Karadžića (1980), *o Gospodici Ivi Andrić* (1984). Sada priprema svoju knjigu: *Radi* kao predavač na Čuda univerzitetu u Tokiju i savetnik je u izdavačkoj kući Kobunsa u Tokiju. Tekst koji donosimo je predavanje koje je autor prošlog leta održao u Kečkemetu u Budimpešti u Madarskoj, kao gost društva tamošnjih pisaca.

² Mači Tovara (Mači Towara). *Dan salate* (Sarada Kienibi, jap.; Salati Memorial Day, eng.) Tokio, 1987. Ovdje prevodilac upućuje na dvosmislenost naslova - Dan salate, da; ali istovremeno i Dan mladačkog ludovanja, provala, obesti.

protivnika 50 karata za igru. Dok fatalac recituje jednu od dobro izmešanih karata za čitanje, igrači pokušavaju da pronađu i uzmu odgovarajuću kartu od poredanih i to pre nego protivnik. Na taj način grupa koja prva kompletira karte pobeđuje. Da bi se pobeđilo u igri po sebi je jasno da se mora dobro poznavati tekst antologije, a tako se neosetno primi i ono što je suština ovih pesama, tj. uživanje u lepoti prirode ili u delikatnoj osećajnosti ljubavnika, a isto tako i u uglednosti i lepoti japanskog jezika. Mislim da je tradicija ovih pesničkih karata, stara preko 350 godina, u mnogome uticala na emocionalni i duhovni život Japanaca u pozitivnom smislu. Zato čak i u svakodnevnom životu i običnom razgovoru često čujemo reč ili izraz iz antologije *Što pesama od stotinu pesnika*, jer i u nama obitavaju ista osećanja koja su izražena tako davno. Ovdje su neki primeri iz antologije:

SARUMARU

Kada u gustoj ridjo žumi
Čujem jadovne krike jelena,
Dok lutam gaezi opalo lišće
Što su ga oni gazili,
Jesen mi tako draga izgleda.

ONO-NO KOMACHI

Kao što na dosadnoj beskrajnoj kiši
Nestaju prelivajući se boje cvetova,
Tako i sva čar moje mladosti
Uzalu prolazi
U dugim godinama samoće.

KI-NO TSURAYUKI

Kako me može sreći
Seoski prijatelj, ne znam,
Ali uveli cvetovi šljive
Još uvek me pozdravljaju mirisom
Ljubavno, kao i svih prošlih časova.

I u japanskoj književnosti pisci-muškarci imaju vodeću ulogu. Sada ćemo govoriti o jednoj njihovoj posebnosti i molim vas da na ovo obratite pažnju. Proletos je jedan stariji pisac, Torahiko Tamiya (Tamiya) izvršio samoubistvo. Imao je 77 godina. Razlog samoubistva nije poznat, on o tome nije ostavio nikakav zapis. Bio je poznat po svojim istorijskim pripovestima i uživao je veliki ugled kod znalaca. Pre nekoliko godina je stekao veliku popularnost, naročito kod ženskog sveta, nakon objavljivanja knjige pune nežnih sećanja na svoju poslednju ženu. Vest o ovom samoubistvu je tužno odjeknula u javnosti. Samoubista pisaca i jesu upravo ona posebnost japanske književnosti koju smo na početku pripomenuli. Ovdje ćemo samo ukratko izložiti ovaj problem.

Japanska moderna književnost počinje približno 20 godina nakon obnove Meidi (1863), tj. pri kraju XIX veka. Od tog vremena do sada, u oko 90. godina možemo bez mnogo razmišljanja nabrojati više od deset

dobrih pisaca koji su skončali život samoubistvom:

- 1908 – B. Kawakami (39 godina)
- 1922 – T. Arishima (45 godina)
- 1927 – R. Akutagawa (35 godina)
- 1949 – O. Dazai (39 godina)
- 1951 – T. Hara (46 godina)
- 1953 – M. Kato (35 godina)
- 1958 – S. Kubo (58 godina)
- 1960 – A. Hino (53 godine)
- 1970 – Y. Mishima (45 godina)
- 1972 – Y. Kawabata, nobelovac (73 godine)
- 1988 – T. Tamiya (77 godina)

Različiti su razlozi kao i način izvršenja samoubistva. Razloge je, u stvari, vrlo teško navesti, jer i kada postoji beleška autora-samoubica, u nju mi počesto ne možemo verovati. Alber Kami o tome ima isto mišljenje. Razmotrimo ovdje dva od pobrojanih jedanaest samoubista. Akutagawa se otrovao, dok se Mišima ubio staromodnim japanskim načinom – harikirijem.

Akutagawa je, kako se zna, utoz oter u nastupu nejasnog nespokojstva, snažne i dugotrajne uznemirenosti i strepnje. On je pripadao tipičnoj gradanskoj sredini i nije mogao da se odupre pojavi proleterske književnosti posle Oktobarske revolucije 1917. godine a posebno atmosferi nakon Velikog zemljotresa u oblasti Kanto 1923. godine. Povodom Mišiminog samoubistva u optičaju je više teorija: teorija o ludilu, estetska teorija, teorija o iznurenosti, teorija dvostrukog samoubistva i teorija o pesimističkom patriotizmu. Ja lično mislim da je estetska teorija najosnovanija, ali slučaj sadrži svakako i elemente dvostrukog samoubistva i pesimističkog patriotizma, a ne smemo prevideti ni zasnovanost teorije iznurenosti i naravno teorije ludila. Bilo kako bilo, nezavisno od njegovih namera, Mišimin dramatičan harikiri uticao je u velikoj mri na mlade konzervativne intelektualce. Oni su pozivali jedan drugog: »Ne zaboravi poruku našeg velikog ideologa Mišime!« i postupno su osvajali uticaj među studentima.

Samoubistvo naravno nije karakterističan fenomen samo za japanske pisce (Jesenjin, Majakovski). Znam poznatog mađarskog pesnika koji je izvršio samoubistvo, a i Artur Kesler je takode Mađar. Hemingvej se takode ubio, Monterlan i mnogi drugi. Ovdje želim da kažem da takva neprirodna smrt liči u dobroj mери na japanske pisce, pa je otud svakako i jedna od karakteristika same japanske književnosti.

Počeli smo ovo predavanje simpatičnim tanka pesmama Mači Tovare, a došli do priče o krvavom samoubistvu. Zato je možda najbolje ovdje stati.

Prevod sa engleskog i beleške:
Seba Mitrović



Takeo Doi, *The Anatomy of the Self, The Individual Versus Society*; Kodansha, 1986.

Kada bi postojala »heterologija«, nauka koja bi presecajući kroz razne discipline izučavala Drugoga i Drugačije, i kada bi takva nauka uspostavila jednu skalu »drugajstosti«, onda bi japansko društvo, kultura i psihologija na toj skali zauzimala najudaljeniji mogući položaj u odnosu na našu, zapadnu kulturu i psihologiju. Stoga i za zapadnu antropologiju, najpribližniju hipotetičkoj »heterologiji«, japansko društvo predstavlja jedan od najfascinantnijih predmeta istraživanja. Japansko društvo spada u kompleksna savremena društva sa dugom i bogatom pisanim istorijom a u isto vreme je, i pored nagle modernizacije, za nas ostalo isto toliko »egzotično« koliko i primitivna »predpismena« plemena poput Kung Bušmana ili Papuanaca. Za razliku od pomenutih primitivnih plemena koja se ne bave antropologijom i psihologijom, Japanci su u stanju da se, potpuno ravnopravno sa svojim zapadnim kolegama, bave analizom i tumačenjem sopstvene (i drugih) kultura. Čini se ipak, da je osnovne teme postavila zapadna strana, tako da se i sami Japanci pri tumačenju svoje kulture najčešće određuju prema njima. Verovatno najznačajniji kompleks teme proističe iz onog raširenog stava o japanskom nedostatku individualnosti, o njihovom »grupizmu«, što je u svojim ekstremnim formulacijama dovelo do poređenja japanskog društva sa velikim mravjnjakom. Drugi kompleks tema vrti se oko onoga što zapadnjaku izgleda kao japanska »dvočlonošt« – večni ljubazni smešak ispod koje se krije misteriozni i neshvatljivi »orientalni um«. U isti kontekst spada i zapažanje da se japanska etika razlikuje od naše. Inspirisani Kantom, za koja je moralni zakon isto tako univerzalan i nužan kao i kretanje zvezda, zapadni tumači su japansku etiku smatrali manje vrednom. U razdoblju uspona kulturnog relativizma, američki antropolog Rut Benedikt, autor *Hrizanteme i mača*, možda najuticajnije knjige na tom polju, japansku je kulturu nazvala kulturom *stida*, za razliku od naše, koja se zasniva na osećanju *kri-vice*. Te dve etike se razlikuju ali se, po njenom mišljenju, ne može govoriti o tome da je jedna od njih superiornija nad drugom. Najzad, treći česti kompleks tema bavi se tananostima japanskog uma, njegovom prefinjenom senzibilitetom, zanemarivanjem logike i posebnom japanskom osetljivošću za prirodu. Nedavno je profesor Todanobu Tsunoda, koristeći najmodernije tehnike praćenja moždane aktivnosti, utvrdio da kod Japancina leva i desna moždana hemisfera sinhronizuju svoje aktivnosti različito od bilo kog drugog naroda na svetu izuzev nekih polinezijskih plemena koja pripadaju istoj jezičkoj grupi. Kod njih desna, »intuitivna« hemisfera znatno više učestvuje u aktivnostima koje su kod svih ostalih gotovo isključivo prerogativ leve, »racionalne« hemisfere, što je po Tsunodi neposredno pove-

Spolja i iznutra

Marko Živković

zано sa nekim jedinstvenim (prevashodno fonetskim) osobinama ove grupe jezika.

Takeo Doi se u svojoj knjizi, čiji naziv na japanskom glasi *Omote to Ura* ili *Spolja i iznutra*, a koja je u engleskom prevodu dobila naslov *Anatomija sopstva, pojedinac nasuprot društvu*, dotiče dva tri navedena područja koja su tradicionalno zaokupljala pažnju tumača japanske kulture i mentaliteta.

Poput Tsunode koji o vezi japanskog jezika i japanskog mentaliteta govori jezikom neurofiziologije, i jednog japanskog antropologa koji je Japance definisao isključivo preko jezika kao »one osobe čiji je maternji jezik Japanski«, smatrajući taj kriterijum nužnim i dovoljnim, Takeo Doi svoju analizu psihologije i mentaliteta Japancina sprovodi kroz tumačenje nekoliko vrlo često upotrebljivanih izraza u japanskom jeziku, rukovodeći se sapirvorfovskom tezom o jeziku kao »uobličivaču« i »usmerivaču« iskvustva. U svojoj prethodnoj knjizi, *Anatomija zavisnosti* (jap. *Amae no Kozo*; engl. *Anatomy of Dependence*), Doi je pokazao kako reči koje sačinjavaju jezgro pojma *amae* odražavaju mentalitet Japancina. U ovoj knjizi, koja se u izvesnom smislu nadovezuje na prethodnu, Doi u središte pažnje dovodi blisko povezane parove reči *omote* i *ura* i *tatemae* i *honne*.

Amaeru, glagol izveden iz pojma *amae*, prema rečniku znači »ponašati se kao razmazano dete«. Doi taj pojam definiše kao pasivnu zavisnost ili pasivnu ljubav koja se ispoljava u želji da se zadobije bezuslovna ljubav, pažnja i ugađanje od strane druge, obično nadređene ili moćnije osobe. Radi se svakako o opšteljudskoj težnji, verovatno vrlo duboko ukorenjenoj, no Doi smatra da baš u japanskoj kulturi postoji izuzetno oštrina svest o toj potrebi koja se održava i u japanskom jeziku. Malo dete u intimnosti porodice pod normalnim okolnostima relativno jednostavno zadovoljava ovu potrebu ali proces odrastanja neminovno dovodi do frustracija. *Amae* se stoga vrlo lako preokreće u svoju ambivalenciju – mržnju – dovodeći do pojave ambivalencije. Zadatak odrastanja u velikoj meri jeste naći zreo način nošenja sa *amae*. Japanska kultura je po Doiu rešenje za ovaj problem našla u izostrenom razlikovanju dva aspekta ljudskih odnosa – onog spoljnog, javnog i formalnog, s jedne, i unutrašnjeg, ličnog i privatnog, s druge strane. Ova dva aspekta izražena su upravo rečima *omote* i *ura*.

Omote znači spoljašnjost, površinu, vanjsku, javnu stranu stvari, dok *ura* označava unutrašnjost, zadnju, skrivenu stranu stvari.

U starom književnom japanskom, *omote* je sinonim za lice, dok je *ura* sinonim za »kokoro« – teško prevodiv termin koji u isto vreme označava »srce«, »srž«, »dušu«, »duh«, »um«, »motiv«, »ideju«, »smisao«, itd. Ono na čemu Doi insistira kroz celu knjigu jeste da su ova dva pojma nerazdruživo povezana, postojanje jednog nezamislivo je, naime, bez postojanja drugog. Smatrajući odnos ova dva pojma istovetnom odnosu lica, i duše, Doi kaže: »Lice zaklanja dušu (um) čak i dok je izražava, izražava je čak i dok je zaklanja – ne razotkrivajući je do kraja. *Omote* je fenomen, pojavnost, *ura* je suština koja se samo kroz pojavnost pojavljuje.

Omote i *ura* su tesno povezani sa druga dva termina – *tatemae* i *honne*. *Tatemae* u japanskoj arhitekturi označava podizanje glavnog stuba, osnovnog strukturalnog elementa pri gradnji kuće, kao i slavje koje se tom prilikom tradicionalno upriličuje; u čajnoj ceremoniji, označava formalne pokrete domaćina pri serviranju čaja; po trećem, povezanom značenju, odnosi se na princip, pravilo, zvaničnu politiku, skup sporazuma i pogodbi kojim se neka grupa povinuje. *Honne*, s druge strane, označava »istinsku nameru ili motiv«. *Tatemae* spada u oblast *omote-a*, u ono javno i sporazumno; *honne*, pak, pripada oblasti, *ura*, unutrašnjem i intimnom. *Tatemae* je skup pravila i pogodbi u jednoj grupi koji na izvestan način garantuje harmoniju (*wa*) međuljudskih odnosa koju Japanci toliko cene. (Za Japance je karakteristično da im je konsenzus mnogo značajniji nego izoenjenje ličnih stavova što se lako zapaža na poslovnim sastancima, na japanskim univerzitetima, itd.) Na taj način *tatemae* predstavlja zalag da će se potreba za *amae* kod članova grupe barem do izvesne mere uvažiti i zadovoljiti. »Dok god se držimo *tatemae*«, kaže Doi, možemo se pouzdati u dobru volju drugih i zadovoljiti želju za *amae*. U tom se smislu *tatemae* ispoljava kao delotvorni oslonac za *amae*. Motivi ili namere koje se ne mogu zadovoljiti pomoću *tatemae* zatvaraju se onda u *honne*. Ambivalencija se na taj način strukturira i u tom obliku postaje podnošljiva. Poznata je sklonost Japancina ka ceremoniji, ritualima i krajnje formalizovanim odnosima. Postoje, s druge strane, jasno izdvojene oblasti japanskog života u kojima vlada isključivo *honne*. Društveno zreloom i odraslom u Japanu se smatra ona osoba koja jasno razgraničava ova životna područja i bez problema prelazi iz jednog u drugi modalitet odnosa. Po japanskom shvatanju, čovekov integritet nije narušen tim jasnim i potpunim odvajanjem formalnog i javnog od ličnog i intimnog, »fadasade« od »istinskih motiva«; naprotiv, lako skakanje iz *omote* u *ura* obrnutu predstavlja njegovu meru. Nama, na Zapadu, to najčešće izgleda kao čista dvočlonošt, ili barem krajnja moralna nedoslednost, no i samim Japancima često pada teško da žive na taj način. Učenje ovog »cepanja« na *omote* i *ura* predstavlja zapravo bol odrastanja za svako japansko dete. Mnogi nikada ne uspevaju da na adekvatan način integrišu ova dva modaliteta. »Stoga se«, kako kaže Doi, »dive osobi kod koje kao da ne postoji cepanje na *omote*

UDK 316 (540)

Opozicija lijeve i desne strane

Indijska antropologija Veena Das

Rada Iveković

i ura, i snažno mrze onog ko to cepanje zlouporabljava radi sopstvenih sebičnih interesa.

Za Doia, ovakve analize nisu same *niho-njinron* – teorija o Japancima. Ove iste teme on provlači i kroz zapadnu književnost i filozofiju pokazujući njihov univerzalni ljudski značaj (izuzetno je zanimljiva njegova analiza Šekspirovog Lira preko pojmovata *tataeae* i *honne*). On ne okleva da podrije neke mitove koje Japanci gaje o sebi, tumačeći, na primer, njihov ljubav prema prirodi kao bekstvo od bola koji je nužno prisutan u japanskom »rešenju« problema ljudskog opštenja.

Mada je ponekad prilično neobavezan u svojim najopštijim razmišljanjima o većim ljudskim dilemama, Doi u ovoj knjizi na nekoliko mesta pruža ono što je tako dragoceno u svakom »heterološkom« poduhvatu – ogledalo onog Drugog i Drugačiji u kome možemo zapaziti ponešto o sebi samima čega do tada nismo bili svesni. Doi tako dovođa u sumnju neka od naših uvreženih modernih ubedenja. Naš *tataeae* je da ne postoji razlika između *tataeae* i *honne*. Izgleda da nismo voljni da priznamo legitimnost i neophodnost formalizma, rituala i institucija (*tataeae*-aspekt), niti postojanja fasade i maske, s jedne (*omote*), i intimnog i tajne (*ura*), s druge strane. Zato kroz niz ikonoklastičkih i anti-ritualističkih »revolucija« (od Luterove Reformacije do danas) uzdizemo lično i privatno na ruševinama »sprazne forme«. Paradoks je, međutim, kako kaže Doi, što se time postiže upravo suprotno – invazija privatnosti od strane javnog. Lična privatnost je po njemu privatnost samo onda kada je zaštićena javnim institucijama (*instituter* znači uspostaviti, baš kao i *tateru* iz koga je izvedena reč *tataeae*). Bez institucija privatnost, ma kako se širila, zapravo postaje izložena spoljašnjosti i na kraju biva okupirana njome.

Ako postoji neka »poruka« ove knjige onda je ona možda u tome da su i tajna (*ura*) i maska kojom je zaklanjamo (*omote*) neopodno za ljudsku duševnu ravnotežu. Maska i spoljašnja forma pružaju neophodan oslonac i sam uslov postojanja onog unutrašnjeg koje toliko cenimo na modernom individualističkom Zapadu. Takeo Doi nam pruža priliku da zavirimo u tanane načine na koje jedna kultura razlikuje i uskladuje spoljašnje i unutrašnje, obraznu i pravo lice, kao neophodne međuzavisne polove u slatkogorkoj igri ljudskog opštenja.

U društvenim je znanostima posebno pogubno preuzimati bez rezerve zapadne modele kada je riječ o indijskoj stvarnosti. Na ovo, u oblasti politologije, ukazuje i Om. P. Gautam u svom tekstu »Izgradnja nacije«, u knjizi *Indijska demokracija: nedavni trendovi i pitanja*.¹ »Koncept svjetovnosti (*secularism*) je drugi važan aspekt nacionalne strategije za izgradnju nacije. (...) Zapadni je pojam sekularizma u velikoj mjeri irelevantan indijskom iskustvu jer je kognitivna orijentacija većine Indijaca i dalje religiozna. (...) Pojam sekularizma usvojen od Kongresa pod Gandhijem slijedio je model međusobnosti i naglašavao ne toliko odvajanje religije od politike, koliko jednako poštovanje i tretman za sve religije. (...) Tako je nediskriminacija, a ne odvajanje religije i politike, bit indijskog shvaćanja sekularizma.« Pošto su čak i danas državni praznici praćeni vjerskim obredima (hinduističkim, tj. većinskim) uz izvjesno odavanje poštovanja i ostalim vjerama, premda manje) neupućeni se doista čude kada im se kaže da je indijska država ustanovljena na svjetovnim principima. Bilo kako bilo, indijski antropolozi imaju pune ruke posla baveti se ne samo starijima, nego i savremenim indijskim životnim pojavama, uz istovremenu potrebu da se distanciraju od zapadnih teorija i metodologije.

Indijska antropologija,² koja se danas dobro razvija, i sama duguje indijskoj sociologiji (Karve, Srinivas). Ona nasljeduje i nešto od strukturalističkog pristupa Louis Dumonta, premda ga i kritizira. Godine 1977. je Veena Das svojim knjigom *Struktura i spoznaja, Aspekti hinduističke kaste i rituala*,³ dobila važnu indijsku nagradu za najbolju knjigu iz sociologije u Indiji. Ona nastoji

povezati sociologiju i indologiju, a ovo posljednje implicira tekstovnu analizu. Također naglašava važnost upotrebe *literarnog* materijala u sociološkom radu, i žali što se sociologija i antropologija udaljavaju od epistemologije, čime se prešlo sa studija ideja na studij ponašanja. Veena Das smatra da je potrebno studirati ideje *iza* socijalne strukture, zbog čega i sama epistemologija dolazi u prvi plan. Na ovom osnovu Das izvodi i kritiku Srinivasovog rada. Ona smatra da njegove analize ostavljaju dojam statičnosti indijskog društva, koje ona želi analizirati u dinamičnim njegovih odnosa.

Brahman kaže Veena Das, nije samo empirijski poznata grupa ljudi, nego je to i pojmovna kategorija hinduističkog mišljenja, a slično je i sa drugim terminima. Oni sačinjavaju jedan univerzum diskursa koji autorica proučava na tekstu *Dharmarajana-purane* i *Gobhiline Ghyra-sure*. Ona zaključuje da konceptualni okvir od četiri *varne* ne zahvaća društvo u njegovoj dinamici i nije odlučujuć za hinduistički misaoni svijet. Ono što je odlučujuće jesu *odnosi* između pojedinih grupa ili, još bolje, kategorija mišljenja, koji omogućuju zahvaćanje društvene dinamike. Prema njenoj originalnoj analizi, u tim se odnosima pojavljuje samo brahmanska *varna* kao odlučujuća, ona oko koje se cijela struktura drži. No brahmanska se kasta stavlja u odnos sa dva *različita* reda vrijednosti, od kojih nijedan *ne je* iz sistema *varna*, a to je s jedne strane *sannyasin* – isposnik, a s druge *kralj* (a ne *kšatrija*). Status brahmanska određuje se u odnosu na *sannyasina* i *kralja*, kao što se i ova dva statusa definiraju prema brahmanu. No, sve su ove vrijednosti pomične i promjenjive i međusobno ovisne. *Sannyasin* pak, sebi nasuprot ima status kućedomačina, *grhastha*: brahman može prema prilikama preuzeti više karakteristika jednog ili drugog i, u svakom slučaju, oličuje tenziju koja postoji između ova dva konceptualna tipa: »Može se reći da u opoziciji prema *sannyasinu* brahmani preuzimaju neke karakteristike kućedomačina unutar kastinskog sistema. No, u odnosu na posljednjeg, brahman je obilježen nekim osobinama isposnika. Tako nalazimo da značenje kategorije brahman nije fiksirano, nego se mijenja prema kontekstu. U stvari, kategorija brahmanska u sebi samoj suprotstavlja suprotne

¹ *Indian Democracy: Recent Trends and Issues*, ed. by S.S. Saxena & Anil Gupta, Anmol Publ., Delhi 1985. Citat koji slijedi je sa s. 108-109.

² Kad je riječ o antropologiji, ona ovdje nije predstavljena iserпно, i nije uzeta kao etnografija, već je pretpostavka pisca ovih redova da je ona *primijenjena filozofija*. Kao što kaže Maurice Godelier u jednom intervjuu, antropologija je »otpad« (a ja bih dodala – i provjera) filozofije, u tom smislu što se antropolozi bave svim onim čime filozofi neče.

³ *Structure and Cognition. Aspects of the Hindu Caste and Ritual*. OUP, Delhi 1977 (novo dopunjeno izdanje 1982 (2)).

karakteristike vanika/šudra* i sannyasina, budući da je paralelna svakoj od ovih u različitim kontekstima. (...) Kategorija brahman strukturalno posreduje između suprotnih vanika/šudra s jedne, i sannyasina s druge strane, a ovi, kako smo vidjeli, stoje, prvi za društveni a drugi za nedruštveni red stvari.² Na osnovu ovog istraživanja, Veena Das zaključuje da kasta ne može biti osnov društva, kako su to vjerovali Max Weber i Srinivas, budući da je od svih njih jedino brahmanska varna odlučujuća u određenju strukturalnog poretka hinduizma. Kategorija kralja donekle odgovara, ali se ne poklapa sa kategorijom kšatrija. Odnosi koji su se obično opisivali kao odnosi kšatrija i brahmana unutar sistema *varna* samo su specijalan slučaj odnosa između brahmana (kao svećenika) i kralja (kao idealnog naručioca obreda). Pod model ovog posljednjeg potpadaju i odnosi svih ostalih *varna* prema brahmanima. Hereza religija i društvenih pokreta kao što su dainizam i budizam leži u tome što su dirali u sve ove temeljne odnose, buneći se ne samo protiv kastinskog sistema kao takvog nego, smatra autorica, štaviše, negirajući i sam pojmovni poredak hinduizma. Tako u ovom sistemu postoje tri odvojena pola, i kaste se (*dati*) određuju prema njima, kao i njihovim međusobnim odnosima. Jasno je da je ovakva koncepcija datija kompleksnija nego linearna klasifikacija sa brahmanima na jednom, a nedodirljivima na drugom kraju.³ Položaj šudra je u principu isti. On će biti analogan položaju kralja ako šudre uspiju uvjeriti brahmane da vrše obrede i za njih. Katkada im to polazi za rukom (što se vidi iz tekstova uzetih za primjer).

Nadalje, veoma je zanimljivo sve što Veena Das piše o shvaćanju smrti i obrednog značenja u hinduizmu. Prvo što podvlači jest to da smrt ne spada u kućne, domaće obrade, i tretira se izvan knjiga koje o ovima govore (*grhyasutra*). Naime, obredi kremacije i rituali preklada nisu *istog* reda. Cilj je posmrtnih obreda umrlog, »prešlog« (*preta*) učiniti *sapindikarana* (učiniti što iste vrste, istog sastava, s nećim). Time *preta* postaje *pitṛ*, predak i od tada ponovo pripada kućanstvu i domaćim obredima prema *grhyasutram*. Ovdje, kao i u slučaju polucije kod poroda, pokazuje Veena Das, radi se o graničnom vremenu i prostoru, liminalnom. Sve što je liminalno može biti opasno dok se ritualno ne pacificira i ne pripitomljuje, i zato potpada pod lijevu, nepovoljnu stranu. Opoziciju lijeve i desne strane Veena Das opisuje ovako:

Ritualni lijeve strane

1. Ritualni smrti
2. Obredi dabovnici, demonima itd.
3. Obredi precima
4. Obredi zmijama

Ona naglašava da opozicija lijevo-desno nije ekvivalentna opoziciji nečisto-čisto, koja ovisi i o poziciji *s koje* se pojedincu događa onečišćenje. Čisto je sve što je kozmičko kada je integrirano sa društvenim, ali drukčije je kad nije, jer tada imamo posla s liminalnošću. Sveto vezano uz život odvojeno je od svetog vezanog uz smrt, ili, kaže Veena Das, nema kontinuiteta između čistog i nečistog, jer su oni kvalitativno različiti. Ovdje Veena Das polemizira s drugim antropolozima, među njima i s Dumontom; za razliku od njega ona ne pristaje da opoziciju čisto-nečisto shvati kao temeljnu, već smatra da ona odgovara bitnim razlikama u konceptualizaciji totaliteta. »Čisto je stanje u koje pojedinac ulazi kada kontaktira one kategorije svetoga koje ne poremećuju njegovu kozmizaciju stvarnosti, dok drugo (nečisto) stanje opisuje one događaje u kojima se neka rubna kategorija (npr. *preta*) mora pretvoriti u integriranu kategoriju (npr. *preci*).⁴

Ideja Veene Das da se društvo zahvati u svojoj dinamici svakako je pohvalna. Ostaje pitanje koliko su njene kategorije zapravo kategorije njenog vlastitog mišljenja, a koliko iscrpljuju hinduistički misaoni aparat. One bi se mogle dopuniti brojnim sličnim strukturacijama.

Druga knjiga Veena Das,⁵ koju je ona samo uredila i doprinijela još jednim tekstom, izazvala je kao i prva, dosta polemike, a također i neke kritike,⁶ ali ne i visoke ocjene kakve je dobila prva knjiga. Ovo je zbornik tekstova relevantnih domaćih i stranih autora kao što su Pocock, Eck, Kakar, Ashis Nandy i drugi. Zajedničko je svim autorima u ovom zborniku što pristaju da se bave pojmom *teksta* iz različitih uglova i u različitoj opsegu. Prirodno je, bar za neke od njih, da su kombinirani utjecaji indologije (koja je u tradicionalnom smislu tekstologija) i strukturalizma ili semiotike urodili čitanjem radije nego *interpretacijom*, s posebnom pažnjom usmjerenom na pomicanje i ustuknuće subjekta-čitača. Tako Diana Eck čita grad Benares kao tekst¹⁰ Sudhir Kakar čita erotske fantazije kao knjigu nesvjesnog, a sama Veena Das i psiholog Ashis Nandy zajedno istražuju jezik šutnje kao nenapisani tekst žrtve, itd. Tekst je u indijskom kontekstu bremenita riječ, ne samo jer nosi u sebi strukturalističke i mnoštvene

moćnosti čitanja, već i zato što je u indijskoj vedskoj tradiciji važnost riječi kao ishodišta ili kao koekstenzivne svijetu, ili kao prapočela, ogromna i veoma plodna u njejoj kulturnoj historiji: u ritualu, u filozofiji, u raznim vrstama kontemplacije, u poeziji i poetici itd. Nadalje, riječ se ovdje prenosi usmeno, ona je akustičke prije nego optičke vrijednosti, i sve to ima svoje dalekosežnosti implikacije u zemlji u kojoj biti nepismen ništa ne znači biti i nekulturan. Bitna je crta teksta da je otvoren: čovjek se ovdje u njega upisuje. Otvorenost je također i bitna karakteristika zanimljivog i filozofski pregnantnog rada Veene Das.



Ritualni desne strane

1. Prolazak vremena
2. Obredi inicijacije
3. Obredi trudnoće
4. Obredi vjenčanja

* *Fanike* su poprilici *varna* vajsija (*vaisyā*) u terminologiji koju je preuzela Veena Das. *Fanike* su ovdje treća po rang u »svišt«, »dvaput rođenih društvenih grupa; šudre (*šudra*) su najniža od priznatih *varna*, i no smatraju se dvaput rođenima.

⁴ *Cit.*, s. 44

⁶ *Isto.*, s. 69.

⁷ *Isto.*, s. 129

⁸ *The Word and the World, Fantasy, Symbol and Record*, ed. by Veena Das, Sage Publ., New Delhi 1986.

⁹ CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY vol. 20, no. 2, July-December 1986, prikaz Sudipta Karivira, s. 319-323.

¹⁰ Za svoju je, ovdje već spominjenu knjigu *Banaras, City of Light*, dobila, uz pohvale, i kritiku zbog pretjerane »tekstovnosti«: njena je knjiga njena prava *mahatmya*, pohvala svetom gradu, veli Nita Kumar u svom osvrtu »Meanings of Pilgrimages«, u CONTRIBUTIONS TO INDIAN SOCIOLOGY, vol. 20, no. 2, July-December 1986, s. 315-317.

Shingon, Japanese Esoteric Buddhism, Taiko Yamasaki, Boston, 1989.

Ozbiljniji istoričari religija znaju da se literarno raspirivanje nekonceptualiziranih religioznih učenja obično vrši na dva načina. U slučaju fenomena »novih« religijskih tvorovina sistematizovana prezentacija shvatanja može biti agresivna, a to znači i ateorijski-propagandna, ili studiozna, akademski informativna (propagandni momenat je isto prisutan, ali na daleko višem nivou, u senci teorijsko-faktografskog »obilja«). Kada su u pitanju stariji religijski sistemi, već sama činjenica nepostojanja pisanih izvora ukazuje na ezoteričan sadržaj. Usled istorijskog i misaonog digniteta »zakasnela« sistematizacija i publikacija poseduje visok stepen stručnosti, objektivnosti i nepretencioznosti.

Naznačena pred-znanja potvrđuju se u delu *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* Taiko Yamasakija. Sam autor napominje da je neophodno duhovno iskustvo u razumevanju ovog učenja (Yamasaki je inače dekan Odeljenja za studije ezoteričnog budizma na Shuchi-in Univerzitetu u Kyotu), a već na prvi pogled razriču govori o temeljnosti, strogosti i odmerenosti pristupa. Kako je ova knjiga prva integralna studija shingona, autorov trud zaslužuje sve pohvale, a izvesno je da će kao pionirski rad predstavljati nezaobilazno štivo u izučavanjima shingona, budizma u Japanu i komparativnih studija o japanskim religijama uopšte.

Činjenica da učenje ove škole nije dobilo pisanu kanonizaciju vrlo je interesantna. Pošto je reč o budističkoj sekti koja datira u Japanu od 812–813. godine, koja nije izumrla već je napraviti i danas aktivna i ima oko deset miliona sledbenika (u fluidnom, »japanskom« smislu, jer u ovoj zemlji od oko 120 miliona stanovnika ima 200 miliona registrovanih vernika), jedino objašnjenje može biti stroga tradicija usmenog prenošenja.

Dolazak budističkih ideja u Japan vezuje se za početak VI veka (522. ili 538.) i sve do IX veka u statusu zvanične državne religije bilo je prisutno šest škola. Početkom IX veka ozvaničena su dva novodošla učenja tendai i shingon koja ubrzo, posebno shingon, postaju dominantna. Ova dva učenja, uz sekte jodo, nichiren i zen koje nastaju krajem XI i početkom XII veka, predstavljajuće najvitalnije reprezentativne grane budizma u Japanu.

Smatra se da shingon sadrži najviše indijskih elemenata. U doktrini ove sekte prisutni su brahmanistički uticaji u vidu mnoštva božanstva (Indra, Varuna i Agni u direktno usvojeni), zatim u ritualu vatre itd. Inače učenje shingona se samo određuje kao jedinstvo madhyamike jogočar. Izraženi su i elementi tantrizma (severnobengalske tantrayane) povezani s mantrama. Različiti uticaji su doprineli da se shingon određuje kao verzija mahayane, škola vajrayane, i specifični ezoterični budizam što, naravno, nije u međusobnoj koliziji.

Prvo predstavljanje tajni shingona

Branislav Milenković

Yamasaki detaljno istražuje indijske korene ezoteričnog budističkog mišljenja. Kineski korelat i izvor shingona bio je chen-yen budizam (početak VIII veka), koji je posle jednog veka prenet i prihvaćen u Japanu. Osnivačem shingona u Japanu smatra se Kukai (kasnije poznat kao Kobo Daishi), čovek duboke misaonosti, ali i praktičnih sposobnosti, koje se pripisuje uvođenju kanakama, donošenje nove biljne kulture (čaja) i udeo u konstrukciji mostova. Njegovog veštini pripisuje se i veoma brzo državno ozvaničenje nove škole, kao i dominantni uticaj u čitavom Heian periodu (794–1196). Do prvotava ove sekte dolazi tek s čvršćim povezivanjem filozofskih principa i ritualnih postupaka, a nesumnjivo je da je korišćenje tehnika mudri, mantri i vizualizacija bilo usvojeno s naglašavanjem praktičnih dobiti iz rituala: izbegavanja nesreća, prizivanja sreće, izlečenja, dozivanja kiše, produženja života i sl. Sigurno je da su praktični efekti omogućili i dvorsku popularnost shingona i opšte uvažavanje, kao i istorijsku vitalnost, jer sam elitizam i ekskluzivizam učenja to ne bi bio u stanju.

Dinamičan istorijsko-duhovni razvoj došlo je 18 hramova i oko 70 posebnih škola.

U odnosu na autonomnu tendai školu, s kojom čini i istorijski (tendai je zvanično u Japanu od 806.) i duhovni par, učenje shingona neznatno se razlikuje. Za razliku od gledišta tendaija po kojem su tajne radnje (mikkyo) samo deo učenja, po shingonu mikkyo je suština i svrha učenja. Druga razlika je što tendai pored dva osnovna spisa shingona (*Dainichi-kyo* i *Kongocho-gyo*) uključuje i treći (*Soshitsuji-kyo*) koji predstavlja njihovo jedinstvo i ima centralno značenje. Premda shingon usvaja ovaj spis ne pridaje mu posebnu pažnju, već na osnovu dva bitna teksta i dve mandale (Tai-zo i kongo-kai) razvija dve prakse, a ne tri, kao što to čini tendai.

Nakon uodne hronologije važnih događaja i evolucije mikkyo učenja (što je i sinonim za shingon, a i za ezoterična učenja uopšte), Yamasaki prelazi na specificiranje osnovnih doktrinarnih koordinata. Teorijsko-tipološko situiranje shingona, može se reći, potpada pod generalna obeležja mahayana budizma: defikacije istorijske ličnosti Šakyamunija, otvaranja mogućnosti postizanja prosvetljenja za sve ljude, u ovom svetu i životu i mogućnosti njegove komunikacije. Pošto je kraljevstvo Dharme (tj. budističko učenje) sveprisutno i može se osetiti kroz simboličke forme, može se i iskazati

putem simboličnih oblika: m'rama, mudrama, slikama božanstva, ma'alamala i slogovima sanskrita koje mikkyo, stoga, i koristi.

Dainichi Nyorai predstavlja vrhunsko božanstvo shingona. Stav o njegovoj demijurškoj funkciji pored opšte ideje sveobuhvatnosti, potiče iz bramanističke tradicije, a veza sa solarnim kultom iz koncepta Mahavaroceane (Veliko Sunce). Čini se da je veza sa suncemvini ishodistem, ipak, samo terminološka (Dainichi na jap. znači Veliko Sunce), ne i semantička jer Dainichi otelovljava životnu energiju, a Nitten, zasebno, ali periferno božanstvo, jeste bog Sunca.

Specifičnost shingon učenja predstavlja i proširenje tradicionalnog shvatanja mahayane o nivoma svesti. Ovo produbljavaње postojehih osam nivoma svesti najpre je učinjeno u okviru tendai škole uvođenjem devetog nivoa, neuprljane, čiste svesti, ili svesti tkavosti, a mikkyo je pridodao i desetu svest koja se realizuje i manifestuje u umetničkim delima, posebno mandalama, kao meditativnim medijumima. Mikkyo označava devetu svest kao svest (mnoštva-u-jednom) u kojoj se svet razdeljuje fenomenima sagledava u suštinskom jedinstvu. Deseta svest (jednog-u-jednom) označava jedinstvo podeljenosti, gde različitosti nisu samo suštinski jedinstvene i tako posredno identične nego su kao konkretne manifestacije različitosti apsolutno jednake.

Za razliku od egzoteričnih učenja mikkyo ne smatra da je kraljevstvo Dharme apstraktna istina odvojena od sveta, već posmatra telo Dharme u jedinstvu sa svetom fenomenima, koji su, kao takvi, otelovorenja grani. Na temelju ovog koncepta mikkyo istine i zasniva ritualnu praksu koju naziva »sa formom« (nasuprot one »bez forme« u egzoteričnim učenjima). Ova praksa, zasnovana na formi, podrazumeva korišćenje mudri, mantri i vizualizacije kao aktivnosti svih energetskih potencija tela, govora i uma.

Mudre manifestuju tajnu aktivnost tela, simbolizujući jedinstvo individue s univerzumom, tj. samo prosvetljenje. Osnovna mikkyo mudra je *gasho* u kojoj su ruke spojene dlanovima i drže se na grudima. Sute razlikuju dvanaest formi *gasho*-a, a dve koje se pojavljuju zajedno u praksi su *vadra* i *lotos*. *Vadra-gasho* simbolizuje pojedinačnu istinu »jas« i *Budde*, a *lotos* fundamentalno čistotu »jas« i *Budde*. Dve fundamentalne mudre po učenju shingona su mudra »pneisne mudrosti« i mudra *samadhi-dhar-*

ma kraljevstva: leva skupljena šaka simbolizuje prvobitnu istinu svih stvari, a desna, otvorena, mudrost razvijene prosvetljenosti.

Upotreba mantri kao oblika tajnih aktivnosti govora u učenju ima posebni značaj (sama reč »shingon« znači mantru, istinitu reč). Slog A je ključni i početni slog u izgovaranju i simbolizuje radanje, nastajanje i transformisanje, kao i zemlju, prvi od šest elemenata.

Tajna aktivnost uma iskazuje se u korišćenju vizualizacije, unutarnjeg odklivanja božanstava, slogova, ljudskih bića, samaya formi, itd. Nasuprot egzoteričnoj meditaciji i stanju »ne-uma, ne-mišljenja«, u mikkyo vizualizaciji teži se afirmaciji vlastitog »ja« i svega postojećeg. Ovo određenje proističe iz afirmacije želja, a ne njihove negacije, prihvatanja vlastitog »ja«, a ne njegovog ukidanja što je to, po autoru slučaj u egzoteričnim učenjima.

U mnoštvu mandala shingona dve su fundamentalne: tai-zo (zasnovana na tekstu *Dainichi-kyo*) i kongo-kaō prema sutri *Kongochō-gyo*). Tai-zo ima jedinstveno središte, Dainichi Nyorai, a mnoštvo božanstava leži koncentrično raspoređeno oko njega i na taj način personifikuje centripetalnu energiju. Ova mandala simbolizuje istinu, totalitet svih stvari i njihovo suštinsko jedinstvo. Kongo-kai mandala sadrži devet sub-mandala s jednim božanstvom u središtu svake od njih, a ovakva spiralna struktura manifestuje centrifugalnu energiju.

Postoji pet stepena inicijacije; prva dva su dostupna svima, u trećem se odvija upoznavanje s mandalama, mantrama i mudrama i vrši se selekcija. U četvrtom se prenosi nasleđstvo starih učitelja, a peti, najviši nivo, podrazumeva intuitivni transfer učenja, direktno i neograničeno prenošenje od učitelja na studenta i naziva se meditacija od uma ka umu. Inače od kandidata se zahteva da bude van svih nečistota, da ima razumno verovanje (razumevanje uzroka i posledica), da bude vredan i smeo, da ima duboku veru i bude posvećen opštem dobru.

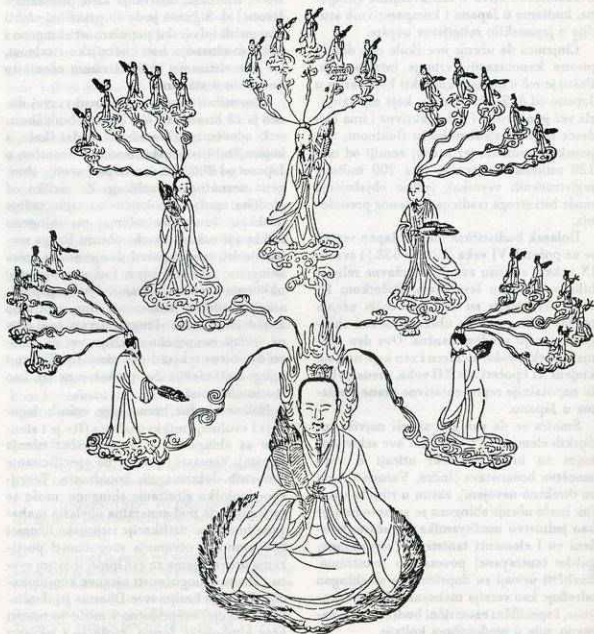
Za osnovne tehnike vizualizacije određuju se tehnika transformacije (yoga transformacije sloga), tehnika predstavljanja, tehnika cirkulacije, vizualizacija slog-diska, vizualizacija širenja, vizualizacija A-sloga i vizualizacija prožimanja (videti objašnjenja u prevodu originalnog teksta).

Prednost radova posvećenika u elaboraciji religijskih problema i doktrina jeste neposredno iskustvo vere i prakse. Otuda je Yamasakijevo vlastito doživljavanje meditacije zvezde Zornjače veoma dragoceno (sam Yamasaki je jedan od retkih sveštenika koji je upućen u ovu meditaciju). Za razliku od meditacije zvezde Zornjače praksa vizualizacije A-sloga je izgubila tajnovit karakter i dostupna je i sveštenicima i uopšte svetovnim licima.

Vizualizacija A-sloga ima dve forme koje pripadaju svakoj mandali ponoasob. U Tai-zo praksi, u kojoj se naglašava lotos samilosti, sledbenik vizualizuje slog A unutar mesečevog diska iznad kojeg je lotos, a kasnija, izvedena Kongo-kai praksa ističe mesečev

disk prosvetljenog uma, a i lotus i slog A su unutar diska. Tehnika širenja-skupljanja je tipično obeležje samo Kongo-kai prakse. Zasnovane na različitim sistemima mandala, jednakosti u istini prve i diskriminacije u drugoj, poput samih mandala, dobijaju puno značenje tek u međusobnom jedinstvu.

Pored neosporne činjenice da naučno relevantne studije mističnih učenja u ranom periodu predstavljanja mogu pisati samo verzirani sledbenici, ipak, »oseća« se prisustvo elementarnosti i ponavljanja, a i blaga subjektivnost. Oba nedostatka su uzajamno povezana jer se misli ponavljaju i ogoljavaju upravo zbog želje da se »podeli« s čitaocima i da ih ovi usvoje. Argumentacija, i pored želje za strogošću, često sadrži opšta mesta, što je nepotrebno, jer dokazivanje u ovakvim slučajevima nije neophodno. Navedene slabosti uočavaju se i u delu Taiko Yamasakija, što je razumljivo, jer pionirska dela nužno upadaju u zamku, u ovom slučaju rafinirane faktografije, subjektivnosti i deskripcije. No, kako ove konstatacije nisu mane već neminovnosti, knjiga *Shingon, Japanese Esoteric Buddhism* otvara šira područja recepcije učenja, a i poticaje za nova istraživanja.



Zen »velike jednostavnosti«

Vladan Velimirović

likov polaganja nade u *satori*, on, izgleda, prečutno prihvata i načelnu zamerku *soto* zena, kada kaže: »Ali postoji i takva stvar kao što je preterana privrženost iskustvu *satorija* što treba izbegavati« (str. 74 našeg preveda).

Poznato je da sama reč *zen* dolazi od *zen-na* (*čan-na*, kin.) što je japanski izgovor sanskritske reči *dhjana*. *Dhjana* dolazi od korena *dhi*, koji znači »opažati«, »razmišljati«, »usredsrediti um na«. Ali, Suzuki tvrdi da *zen* nije sistem *dhjane*, kako se primenjuje u Indiji i drugim budističkim školama u Kini i Japanu. *Dhjana* je samo mirno uvećavanje uma i kao takva nesumnjivo ima svojih vrednosti, kaže Suzuki, ali to nije *zen* jer joj nedostaje *satori* – uvid u istinsku prirodu. Suzuki se čak ne ustručava da *dhjana* ovde nazove »ekstazom ili transom« (75. str. našeg preveda), mada je izvesno da u budizmu *dhjana* uglavnom nije tako shvatana. Suzuki propušta da ukaže da *zen* nije jedina škola budizma koja je isticala probuđenje kao veliki prevat u čovekovoj ličnosti, do koga dolazi nenadano i trenutno. *Zen* je to shvatanje samo do kraja saopštio i stavio u prvi plan. Da bi bio potpuno pošten prema drugoj školi zena, Suzuki je morao da napomene da sledbenici *soto* škole između zena i *dhjane* (pa čak i između probuđenja i istinske *dhjane*) stavljaju znak jednakosti. S druge strane, sledbenici *rinzaja* škole ističu da je *zen* »škola Budinog srca (ili uma – što je kod Kineza sadržano u jednom i istom ideogramu – *hsin*, japanski *šin*)«, a ne škola kontemplacije, tj. *dhjane*.

I pored svega što je o izuzetnosti iskustva *satorija* dotad rekao, Suzuki na kraju, u potpuno taostičkom duhu, kaže kako je *satori* »savršeno normalno stanje uma« i kako u zenu nema ničeg izvanrednog i tajanstvenog. Tako *zen* učitelj može da kaže svom učeniku, kome nikad do tada nije dao ni jedno uputstvo o vežbanju zena: »Kaži mi kad sam to propustio da te podučim o prirodi uma. U tom »direktnom obraćanju životu« moramo »život uhvatiti dok teče« i ništa više. Ne smemo ga umrtviti nekakvom bezživotnom *dhjanom* i zatamniti razornom (ne) moći intelekta i logike. Nikakvo »brisanje prašine sa blistavog ogledala«, po rečima slavne, poražene *gathe*, nam pomaže. »Velika jednostavnost nam poručuje kako je »direktna jednostavnost duša zena«. . . Živimo psihološki ili biološki a ne logički, no kod većina ljudi logika vremenom počne da gospodari stvarnošću. Usled tog čovekovog bitnog zaborava, što je zapravo *avidja* (skr. ne-vidanje), postajemo robovi života, umesto istinski gospodari ili, kako Suzuki voli da kaže, »umetnici življenja«. U svom brišućem letu na tvrđavu logike, Suzuki poseže i za

Tertulijanovim »Credo quia absurdum«, nalazeći čak i u toj izjavi »kategoričku potvrdu zena«.

Nedostatak ove knjige je da ispušta osnovne podatke o odnosu zena prema kineskom taoizmu i indijskom budizmu. Mišljenja sam da ova primedba Alana Votsa ne stoji, jer Suzukijeva namera pri pisanju ove knjige očigledno nije bila te vrste. U ovoj knjizi D. T. Suzuki se gotovo pretvara u pravog *rošija* (učitelj zena) i ne ide toliko za istorijskim i sistematičnim objašnjenjima, već prvenstveno želi da baci jedan snop svetlosti na *zen*, da »zagolica« čitaoca, da ga bar malo uvede u zenovsko iskustvo. Vidi se to kada nam na primer, nakon preporučivanja dogadaja u kome je učitelj Šodu uvrnuo nos mladome Hakuinu, Suzuki kaže: »Neka čitaoci zajedno s Hakuinom razmisle o ovom razgovoru i sami *pronadu* šta je to *teno* koje je Šodu tako realistično demonstrirao.« Ovakve i slične zahteve (što su zapravo novostovoreni *koanji*) Suzuki postavlja pred svog čitaoca ne jednom u ovoj knjizi.

Toliko o samom Suzukiju i njegovim nastojanjima. A što se nastojanja našeg izdavača knjige tiče, ona su za svaku pohvalu, ali treba ukazati na dva propusta (da se ne ponove):

1) Tokom cele knjige javljaju se oznake za fusnote koje čitalac očekuje da vidi, ako ne pre, a ono bar na kraju knjige, ali fusnote su, verovatno greškom u štampanju, izostale. Tako imamo brojeve koji nešto znače, ali ne znamo šta.

2) Izdavač nije našao za shodno da obezbedi predgovor ili pogovor, kao ni naslov, mesto i godinu izdanja originala (sem ako i to nije izostalo štamparskim propustom). Pa ovo izdanje nalikuje neslavnim »Grafosovim« *daj-šta-daš* izdanjima.

D.T. Suzuki: *Uvod u zen budizam*, Panpublik, Beograd, 1988.

Teitaro Suzuki probudio se za istinu zena tokom *rohacu-sešina*, 1897. godine u manastiru Engakudi, gde je bio svetovni učenik zena. Njegov učitelj Sojen Šaku dao mu je tom prilikom ime Daisecu – što na japanskom znači »velika jednostavnost« (Suzuki se u kasnijim godinama šalio na račun tog svog imena, govoreći da ono znači »velika glupost«). Svoj *satori* Suzuki ovako opisuje:

»Plasio sam se da će mi taj *sešin* biti poslednja prilika da doživim probuđenje, jer sam iste zime morao da otputujem u Ameriku. Stoga sam svu svoju duhovnu snagu uložio u taj *sešin*, i najzad, krajem petog dana, kada više nije bilo odeljenosti, čak ni one u kojoj smo svesni *mu* (*koana* koji je odgonetao), oglasilo se zvono, ustao sam iz *samadhi*a i odgovorio na sva pitanja Sojen Šaku, osim jednog. Sledećeg jutra odgovorio sam i na njega. Sećam se da sam te noći, vraćajući se u svoju četvrt, posmatrao drveće na svetlosti mesecine. Izgledalo je prozračno, a i ja sam, takođe, izgledao prozračno.«

Nakon ovog iskustva Suzuki je, uporedno sa daljim usavršavanjem kroz disciplinu zena, prionuo i na izučavanje budističke književnosti i za to potrebnih jezika, kao i na izučavanje evropskih jezika i kulture. Rukovodio se željom, koju je delio sa još nekim mladim ljudima okupljenim oko učitelja Sojen Šaku, da zen, dotad zatvoren u japanskim manastirima i van stvarne komunikacije sa spoljnim svetom, iznese na svetlost dana, Suzuki je iza sebe ostavio desetine (računajući i japanske naslove, to su čak stotine) knjiga i članaka, koje su umnogome doprinele ostvarenju ove zamisli.

Uvod u zen budizam je izašao 1934. godine u Kjotu. Za razliku od većine drugih njegovih dela, koja se have posebnim aspektima zena, u ovoj kratkoj, nadahnutoj knjizi Suzuki pokušava da u »jednom dah«, kroz ono najnepoophodnije i najneposrednije, pred čitaoca iznese bit zena. On to čini briljantnim, upravo zenovskim potezima svog jezika i pera (mada je, kažu, upotrebljavao pisacu mašinu), i kao na *sumi-e* slici, sa nekoliko poteza otklikava nam svoje viđenje zena. Suzuki nigde ne naglašava, ne samo u ovoj knjizi nego i inače, da je njegovo viđenje zena u osnovi *rinzajevsko*. On to nije učinio jer se klonio svakog sektništva, ali nije naodmet pomenuti da se sledbenici škole *soto* nikako ne bi složili sa njegovim tumačenjima – posebno ne sa njegovim isticanjem *koana* i *satorija* u praksi zena. *Soto zen*, koji u Japanu danas ima najviše pristalica, smatra ovo metodu nasilnom i veštačkom.

Suzuki, naprotiv, ističe bljesak *satorija* kao *raison d'être* zena, bez koga je *zen* »kao biber bez ljutine«. *Satori* je po njemu »opšti duhovni prevrat koji uništava stare naslage intelekta i označava ponovno rođenje čoveka. To je postizanje »dotad nesnanjanog ugla posmatranja«, »mentalna katastrofa« pri kojoj se »cela građevina ruši na to kada, gle, novo se nebo u celosti otvara«. I pored ovo-

ARMENIAN ART TREASURES OF JERUSALEM, ed. by Bezalel Narkiss (Michael E. Stone, -Avedis K. Sanjian, Alexander Peli), Phaidon, Oxford, 1980.

Knjiga *Jermenske riznice Jerusalima* svakako je dragocen prilog istraživanju bogate građe koju nam na uvid stavlja jedna od najstarijih zajednica Svete zemlje, jermenska. Ujedno i jedan od najznačajnijih novih poduhvata na planu jermenoloških istorijsko-umetničkih studija, knjiga nastaje kao plod rada naučno-istraživačkog tima Jerusalimskog univerziteta (Katedre za jermenologiju) i njenog rukovodioca, prof. Bezalela Narkissa, i jermenske zajednice u Jerusalimu (Manastira Sv. Jakova i izdavačke kuće St. James Press).

Dug je i neverovatno tragičan istorijat jermenske dijaspore u svetu, kao i istorijat jermenske zajednice u Jerusalimu.¹ Pored već skoro planski uništenih reprezentativnih primeraka sakralne i svetovne arhitekture na tlu današnje Turske, kojima se bavi poseban naučno-istraživački tim univerziteta u Milanu², i dobro očuvanih i publikovanih arhitektonskih spomenika u SSSR-u, čiji su se naučnici i stručnjaci za zaštitu sa puno pažnje posvetili jermenskim spomenicima³, izdanje ove knjige obraduje, zapravo, svetliju tačku jermenske dijaspore – ostatke kulture (opstale uprkos viševjekovnim razaranja) ipak bogate jermenske zajednice i riznice u Jerusalimu.

Treba napomenuti da su Jermeni hrišćanstvo zvanično primili 301. godine, deceniju pre Milanskog edikta, i da od tada počinje istorijat jermenskih veza sa Svetom zemljom, Palestinom i, naročito, Jerusalimom. Prvi temelji jermenske katedralne crkve položeni su u V veku, a posle persijskog razaranja u VII veku, katedralna crkva Sv. Jakova u Jerusalimu dograđivana je i preradivana tokom vekova, sve do današnjih dana. Ona je jedno od pet glavnih hodočasničkih mesta (hrišćanskog) Jerusalima, sa verovatno najbogatijom riznicom iluminiranih rukopisa (oko 4000) i dragocenom zbirkom predmeta primenjene umetnosti Jermena iz Vana, Carigrada, Persije, Alepa u Siriji, Aleksandrije i dr. Osim ovom riznicom knjiga se bavi i u svetu poznatim podnim mozaicima jermenske provenijencije, temom dugogodišnjeg rada prof. Narkissa. Natpisi na ovim mozaicima datiraju od V veka nadalje, kada su, kako Narkiss piše, »Jerusalim i njegova okolina bili prepuni jermenskih crkvi«. Sačuvano je sedam podnih mozaika, od kojih su u knjizi obradeni karakteristični: *Artavanski* (kapela na Maslinovoj gori) sa natpisom iz V veka, kada nastaje i jermenski

Jermensko umetničko blago

Lidija Merenik



Jermenska biblioteka Gulbenkijan (Jerusalim)

Snimila: Lidija Merenik

¹ Videti, između ostalog, K. Hintlian, *HISTORY OF THE ARMENIANS IN THE HOLY LAND*, St. James Press, Jerusalem, 1976.

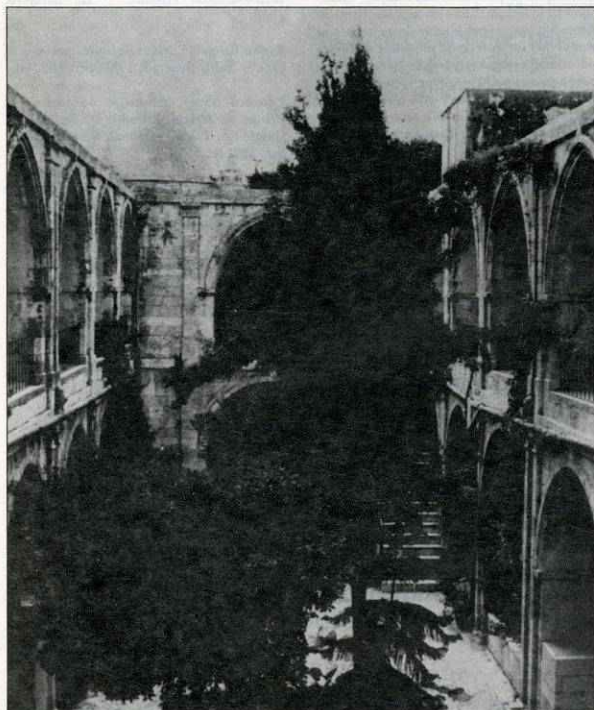
² Videti ediciju *DOCUMENTI DI ARCHITETTURA ARmena*, Facolta di Architettura del Politecnico di Milano (12 svezaka).

³ Akademija nauka sovjetskeermenije.



Crkva sv. Jakova (Jerusalim)

Snimila: Lidija Merenk



Atrijum Jermenskog muzeja (Jerusalim)

Snimila: Lidija Merenk

alfabet: *Musrarski* (iz istočnog Jerusalima, Kapela Sv. Poleukta) sa natpisom iz sredine VI veka i *Sv. Jovana* (kapela na Maslinovoj gori) iz VI veka. Pretpostavlja se da je do vremena cara Justinijana (527–565) postojala, uprkos jermenskom odvajanju na haljedonskom saboru 451. godine, kompaktna jermensko-grčka monaška zajednica, pa su stilski i ikonografski uticaji ovih mozaika isprepleteni sa grčkom tradicijom podnih mozaika tog doba. Najprivlačniji je svakako podni mozaik iz Musrara: raskošno ornamentisan raspored predstava ptica i pauna pored zdenca života, unutar arabske vinove loze i lišća. Musrarski mozaik zadržava karakteristike ranohrišćanske ikonografije sa korenima u pozornimskoj dionizijskoj tematici, u ranom hrišćanstvu prevedenoj u simboliku raja. U svakom slučaju stil, rad i ikonografija mogu se porediti sa grčkim, dardjiljskim i koptskim radovima tog perioda.

Drugo i najopširnije poglavlje ove knjige posvećeno je jermenskim iluminiranim rukopisima (najviše ih je iz vremena tzv. Kilijske kraljevine, XI–XIV vek). Brojali su se na stotine hiljada, sada ih u svetu (najviše u Jerevanu, SSSR) ima oko 25000, u Jerusalmu oko 4000. Temelj ove zbirke, predstavljene u knjizi prof. Narkissa, čine Jevanđelje kraljice Milke iz 862 i Ečmiadzinsko jevanđelje iz 989. godine. I pored snažnog uticaja Vizantije, jermenski su iluminatori zadržali neke specifičnosti stila (kolorit, liniju) i slobodniju ikonografiju, svakako u kontekstu socio-političke istorije Jermena srednjeg i novog veka. (Narkiss detaljno obrađuje, između ostalog, iluminatore kao što su Toros Roslin, Taronaci ili Kizanska škola).

Ovo fantastično rukopisno blago u ovoj studiji je iscrpno opisano, datirano i raskošno ilustrovano.

Začuduje da je skroman prostor posvećen predragocenoj katedralnoj crkvi i njenoj riznici, ali i razumljivo, jer, kako tamo kažu, iz bezbednosnih razloga ne dozvoljavaju publikovanje kompletnog kataloga riznice ili same katedrale.

Bogata i tragična jermenska istorija, za koju ovom prilikom nema dovoljno prostora, knjigom prof. Narkissa daje senzacionalan prilog istoriji jedne civilizacije na umoru, ne samo sistematski uništavanju kulturi Jermena⁴, nacije genijalnih graditelja i iluminatora zatrte genocidima, već i celokupnoj istoriji hrišćanske civilizacije i kulture pod uticajima Vizantije. Stoga je ova knjiga jedan od najvažnijih novijih spomenika Jermena u dijaspori.⁵



⁴ Kao stalna meta razaranja, Jermeni najteže trenutke doživljavaju 1915–1918 u Turskoj, kada je genocidom, proterivanjem i ubijanjem u sirijskoj pustinji nestalo milion i po Jermena. V. *ARMENIA, THE CONTINUING TRAGEDY*, MECC International Project, 1984.

⁵ Zahvaljujem gospodinu Keverkou Hintlanu iz Jerusalima na pomoći pri upoznavanju sa ovom knjigom i ljubaznom ustupanju osnovnih podataka.

Zbornik radova o A. Šopenhaueru
*Priručio Maksim Santini (privatno
izdanje)*

Od početka XX veka velik broj filozofa i istoričara filozofije smatrali su da je mesto A. Šopenhauera u sklopu klasične nemačke filozofije drugorazredno. Na primer, u sklopu kursa istorije filozofije na našim fakultetima, posebno od rata na ovamo, Šopenhauer jedva da se pominjao. Međutim, to nije bilo samo stoga što je po nekom davnašnjem dijamatovskom određenju Šopenhauer svrstan u malogradnjskog inteligenta i ideologa iracionalizma. Šopenhauer je jednako loše prolazio i u ocenama građanskih struja u filozofiji. Teolozi i filozofima sa hrišćanskim zaledom on nije bio po volji zbog svoga teizma, a iz istih razloga je bio odbojan i egzistencijalistima sa teističkom orijentacijom. Egzistencijalistima ateističke orijentacije nije bio po volji zbog pasivizma i pesimizma, a iz istih razloga su ga odbacivali i marksisti revizionisti i marksisti praksisovske orijentacije. Egzistencijalisti ontološko-fenomenološkog usmerenja su ga odbacivali zbog aforističnosti i nesistematičnosti njegovog mišljenja i velikog udela »psihologizma«. Istoričarima filozofije na kojeg usmerenja izmicao je jer se nije zgodno uklapao u veliki kvartet klasične nemačke filozofije Kant–Fichte–Schelling–Hegel.

Pa ipak, za sve to vreme bilo je izuzetaka od tog pravila, mislilaca različitih orijentacija, uključujući tu i marksiste, koji su o Šopenhaueru pisali i ukazivali na Šopenhauerov značaj i aktuelnost, na njegove doprinose različitim područjima filozofije, a takođe i doprinose psihologiji, teoriji umetnosti i stvaralaštvu, posebno komparativnoj filozofiji.

Maksim Santini se odlučio da napravi jedan izbor ovih »izuzetaka« i taj zbornik urodio je odličnim rezultatom. Ovaj zbornik ne samo da ispravlja jednu veliku nepravdu i prazninu u našoj kulturi i filozofskoj literaturi, nego bi predstavljao uspešnu knjigu i u Šopenhauerovoj domovini. Zbornik (odnosno autor) je u potpunosti ostvario svoju zamisao, pošto je u uvodnom delu objašnjena svrha zbornika, kriterijumi izbora izraspoložive literature i neophodna ograničenja. U samom izboru predstavljeni su različiti aspekti Šopenhauerove misli i njegova aktuelnost za savremene misaone tokove. Konačno, poslednji tekst (tekst autora zbornika) na zaokružen način predstavlja sve aspekte »sistem« Šopenhauerove filozofije. Na kraju je – *lege artis* – uključena i dragocena bibliografija M. Cekića i D. Aranitovića »Šopenhauer u Jugoslaviji (1870–1987)«.

Ako bi se moglo reći da su u poslednjih stotina godina rukovodeće ideje (ili možda pre ideologizovane ideje, koje su služile kao maska) istorije bile aktivizam i optimizam, onda možemo tome aktivizmu na početak da stavimo revoluciju iz 1848., a islamsku i kulturnu revoluciju u Kini na kraj. Ako imamo u vidu čime su bili praćeni aktivizam i optimizam, možda nam onda pasivizam i pesimizam o kojima govori Šopenhauer

Pesimizam i Nove knjige izbavljenje

Dušan Pajin

neće izgledati tako pasivni i mračni. U vezi s tim Horkhajmer (u tekstu iz ovog zbornika) primećuje: »Sto godina nakon Šopenhauerove smrti istorija je priznala da ju je on video u dušu. (...) U zaoštrenoj konkurenciji tehnika je gurnuta napred i preduzeta je trka u naoružavanju. Vladari i ministri su nosili uniformu. Nužan rezultat anarhije naroda i naoružavanja bila je era svetskih ratova, a na kraju time izazvano divljanje svih plemena (Völkerstämme) na svetu, već prema njihovoj moći. Šopenhauer je to dijagnosticiroo«.

Šopenhauer je, pored ostalog, zapamćen i kao prvi značajniji evropski mislilac koji je bio inspirisan jednim delom indijske filozofije i to je isticao. Tako on nije bio istoričar filozofije, njegov rad je imao dosta uticaja na recepciju i interpretaciju indijskog mišljenja od strane evropske, posebno nemačke misaone tradicije. Od njegovog vremena jako je proširen i obogaćen naš uvid u to područje, ali je Šopenhauerov uticaj ostao zanimljiv, što je i pokazano u tekstu Čedomila Veljačića.

Ukratko, ovaj zbornik predstavlja jedan odličan preseadan u našoj filozofskoj literaturi.



Rade Božović, *Udžbenik savremenog arapskog jezika* (drugo, dopunjeno izdanje). – IZ, Sarajevo, 1988.

Šusaku Endo, *Ćutanje*. Preveo Dragan Milenković. – Sloboda, Beograd, 1988. Str. 218, lat.

Gičin Funakoši, *Karate-do – moj životni put*. Preveo Zvonimir Baretić. – Panpubli, Beograd, 1988. Str. 112, lat.

Alija Izetbegović, *Islam između Istoka i Zapada*. – Nova, Beograd, 1988. Str. 275, lat.

Karl Jaspers, *Anaksimander – Heraklit – Parmenid – Plotin – Anselmo – Laoc – Nagarduna*. Prevela Olga Kostrešević. – Vuk Karadžić, Beograd, 1988. Str. 218, lat.

Hasan Kalči i Kamil al-Buhi, *Srpskohrvatsko-arapski riječnik*. – IZ, Sarajevo, 1988.

Ranko Risojević, *Slavni arapski matematičari*. – Nolit, Beograd, 1988. Str. 182, lat.

Edouard Shuré, *Evolucija božanstva od Sfinge do Hrista*. Priručio D. Simović, T. Gavrić i S. Turšić. – Horus, Beograd, 1989. Str. 202, lat.

M. M. Sharif, *Historija islamske filozofije I–II*. Preveo Hasan Sušić. – August Cesarec, Zagreb, 1988. Str. 575 + 556, lat.



CULTURES OF THE EAST

Contents

3 *Meditation East and West*

- Dušan Pajin: The Meaning and Types of Meditation
Daniel Goleman: Concentration and Mindfulness
Shunryu Suzuki Roshi: Soto Zen Meditation
Ria Kloppenborg, Ronald Peelmeyer: Visualization in
Buddhist Meditation
Hui Neng: Meditation and Wisdom
Taiko Yamasaki: Shingon Meditation
The Taming of the Elephant and Monkey
Georg Feuerstein: Degrees of Meditation in
Patanjali's Yoga
Mark Dyczkowski: The Primordial Vibration
Daoist Internal Alchemy Practices
Edward Hoffman: Jewish Meditation
Vladan Perišić: The Prayer of the Mind and the Prayer of
the Heart
San Juan de la Cruz: Dark Night
The Light of the World
Louis Massignon: The Heart in Muslim Prayer and
Meditation
Toshihiko Izutsu: The Inner Transformation of Man

57 *Interviews and Events*

- The Practice of Inner Tranquility: Interview with Chen
Yingning; Philosophy and Religion in Zagreb; Days of
Japanese Culture in Belgrade; China Day on Radio;
Radhakrishnan—the Remembrance of a Philosopher
Articles by: Radosav Pušić, Danijela Babić, Branislav
Milenković, Mladen Božović, Dušan Pajin

63 *Book Reviews*

- Kazuo Tanaka: The Most Popular Book in the World
Marko Živković: Outside and Inside
Rada Iveković: The Opposition of the Left and Right
Branislav Milenković: A Presentation of the Secrets
of Shingon
Vladan Velimirović: The Zen of »Great Simplicity«
Lidija Merenik: Armenian Art Treasures
Dušan Pajin: Pessimism and Liberation



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, Desanka
Gačić, Mirko Gaspari, Dr Rada Iveković
Srećko Jovanović, Dr Tvrтко Kulenović
predsednik, Dr Dušan Pajin, Dr Svetolik
Bogdanović, Dr Darko Tanasković, Vinko
Trček, Ljubica Vasiljević, Milan Jovanović.

Glavni i odgovorni urednik: Dušan Pajin

Uredništvo: David Albahari, Maja Milčinski,
Anđelka Mitrović, Karmen Bašić, Mirko
Gaspari, Mitja Saje, Jasna Šamić, Miroslav
Tanasijević, Snježana Zorić,
Marko Živković

Likovno-grafička oprema: Milan Jovanović

Cena jednog primerka 30.000 dinara.
Uplata na tekući račun 61320-603-1263
kod SDK u Gornjem Milanovcu, s naznakom
za KULTURE ISTOKA.
Cena jednog primerka za inostranstvo US D
10.00
Godišnja pretplata US 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 15.000 dinara kod Svetlane Vuković,
«Školska prodaja», «Dečje novine», Tihomira
Matijevića 4, 32300 Gornji Milanovac, tel.
032/711-073

Ilustracija na naslovnoj strani:
Mandala nastanka svemira (Bhutan, XIX vek)

Ilustracija na 2. strani korice:
Asketa šaivista (Indija, XIX vek)

Ilustracija na 3. strani korice:
Indijski jogin (Indija, XIX vek)

Ilustracija na 4. strani korice:
Semená mantra kálačakre (Tibet, X vek)



KULTURE ISTOKA

U ovom broju:

- Vrste, smisao i teškoće meditacije
- Soto zen
- Vizualizacija i meditacija
- Meditacija i mudrost u zenu
- Meditacija zornjače
- Kroćenje slona i majmuna
- Meditacija u jogi
- Primordijalni treptaj
- Taoistička meditacija
- Jevrejska meditacija
- Molitva uma i molitva srca
- Tamna noć duše
- Svetlo sveta
- Srce u islamskoj meditaciji
- Unutrašnji preobražaj čoveka
- Razgovor sa taoistom
- Filozofija i religija u Zagrebu
- Japanska kultura u Beogradu
- Najtiražnija knjiga na svetu
- Pesimizam i izbavljenje
- Tajne vizije petog Dalaj lame
- Šuma pagoda Šao Linga

